

Stanisław Judycki

Sceptycyzm i dowód ontologiczny

Analiza i Egzystencja 1, 9-29

2005

Artykuł został opracowany do udostępnienia w internecie przez Muzeum Historii Polski w ramach prac podejmowanych na rzecz zapewnienia otwartego, powszechnego i trwałego dostępu do polskiego dorobku naukowego i kulturalnego. Artykuł jest umieszczony w kolekcji cyfrowej bazhum.muzhp.pl, gromadzącej zawartość polskich czasopism humanistycznych i społecznych.

Tekst jest udostępniony do wykorzystania w ramach dozwolonego użytku.

STANISŁAW JUDYCKI*

SCEPTYCYZM I DOWÓD ONTOLOGICZNY

Słowa kluczowe: dowód ontologiczny, sceptycyzm, metafizyka, epistemologia

Keywords: ontological proof, skepticism, metaphysics, epistemology

1. Najważniejszy problem filozoficzny

Gdybym musiał odpowiedzieć na pytanie, jaki był najważniejszy problem filozofii, która powstała, żeby się tak wyrazić, „pod latyńskich żagli cieniem” – to powiedziałbym bez wahania, że był to problem Boga, Jego natury i Jego relacji do świata. Nie byłaby to z pewnością nietypowa odpowiedź na tego rodzaju pytanie. Być może jednak czymś mniej częstym byłoby wymienienie na drugim miejscu tej listy rankingowej najważniejszych problemów filozoficznych zagadnienia wiedzy i sceptycyzmu. Każdy, kto choć trochę miał do czynienia z filozofią, potrafi wyartykułować, jak łączą się ze sobą te dwa problemy, a mianowicie, czy można wiedzieć, że Bóg

* Stanisław Judycki, ur. 1954, dr hab., prof. KUL, kierownik Katedry Teorii Poznania na Wydziale Filozofii Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego. Autor książek *Intersubiektywność i czas. Przyczynek do dyskusji nad późną fazą poglądów Edmunda Husserla* (1990); *Umysł i synteza. Argument przeciwko naturalistycznym teoriom umysłu* (1995); *Świadomość i pamięć. Uzasadnienie dualizmu antropologicznego* (2004). Zajmuje się epistemologią filozoficzną, filozofią umysłu, fenomenologią i filozofią współczesną. E-mail: judycki@kul.lublin.pl.

istnieje i jaką ma naturę, czy raczej, w obliczu globalnego lub szczegółowego sceptycyzmu, można tylko wierzyć w Jego istnienie i w Jego atrybuty.

Żeby nie trzymać w niepewności co do wyniku rozważań, które nastąpią, od razu powiem, iż uważam, że jedynym lekarstwem na wątplenie jest rozum, a mówiąc mniej ogólnikowo, będę się starał wykazać, że **jedyną adekwatną odpowiedzią na globalny sceptycyzm jest tzw. dowód czy argument ontologiczny**. Sądzę, że ten, tak często z pogardą traktowany argument, który wyraźnie po raz pierwszy został sformułowany przez św. Anzelma z Canterbury – jest czysty jak łza i, co więcej, że argument ontologiczny jest założeniem wszystkich innych argumentów, dróg czy dowodów, które bez niego i jego trafności nie mogą nawet wystartować z miejsca. Anzelm nie łączył wprost swojej wersji argumentu z kwestią sceptycyzmu, lecz trzeba pamiętać, że jego celem było umocnienie swoich współbraci, którzy wierzyli, lecz – być może – czasami też wątpili, umocnienie takim argumentem, w stosunku do którego nie można byłoby pomyśleć żadnego lepszego¹. O wiele później Rene Descartes, jak byśmy dzisiaj powiedzieli, w świadomy metodologicznie sposób, połączył kwestię globalnego sceptycyzmu ze swoją wersją argumentu. Do tego doszło oczywiście sławne *cogito* i jego niepowątpiewalność, lecz myślę, że w rzeczywistości dla Descartes'a kwestia *cogito* była tylko przygotowaniem do argumentu i do ukazania jego wagi².

2. Sceptycyzm

Przejdźmy najpierw do wiedzy i wątpienia. Filozofię, która, jak ryba, wyszła z Morza Śródziemnego, a której tłem był prawie niemy filozoficznie wielotysiącletni Egipt oraz inne imperia i państwa tego regionu, można zinterpretować jako **nieustające zmaganie się wątpienia i sceptycyzmu z próbami konceptualnego odkrycia i pomyślenia tego, co ostateczne,**

¹ Por. Anzelm z Canterbury, *Monologion. Proslogion*, tłum. T. Włodarczyk, Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN 1992 (argument Anzelma zawarty jest w *Proslogionie*).

² Por. R. Descartes, *Medytacje o pierwszej filozofii*, tłum. M. i K. Ajdukiewiczowie, Warszawa: PWN 1958, t. I (rozważania na temat istnienia Boga występują w *Medytacji trzeciej i Medytacji piątej*).

bezw warunkowe, tego, co absolutne. Chciałbym jednak podkreślić, że w tym zmaganiu się nie widzę w sceptycyzmie wyłącznie tzw. czarnego charakteru, tylko szkodnika, który uniemożliwiał i nadal uniemożliwia stateczny rozwój filozofowania. Jeżeli sceptyk był prawdziwym filozofem, tzn. jeżeli autentycznie dążył do prawdy, a nie tylko symulował to dążenie, to jego postawa i jego argumenty na pewno przyczyniały się do rozwoju filozofii. Sceptycyzm może być jednak tylko maską dla ukrytego, powiedzmy, utylitaryzmu, tylko środkiem do zdobycia sławy i uznania. Tak samo jest zresztą po stronie przeciwnej – wyznawcy prawdy absolutnej mogą nie być o niej przekonani, lecz odwołując się do niej, potrafią wykorzystywać naiwnych ludzi dla swoich celów ekonomicznych czy politycznych. Jedna i druga postawa są czymś pozytywnym, gdy motywowane są szczerą chęcią poszukiwania i znalezienia prawdy. Z jednej strony mamy więc Pirrona z Elidy, który inspirowany wyprawą odbytą z Aleksandrem Wielkim i spotkaniem w Indiach żyjących w ubóstwie i pokorze magów, ascetów i gimnosofistów, sam wzgardził światem i żył w biedzie i (prawie) nic nie napisał, z drugiej zaś takich sceptyków, jak sofisci, wykorzystujących swoje umiejętności argumentacji do zarabiania pieniędzy i wodzenia za nos słuchaczy³. Nie zamierzam jednakowoż sugerować, że ta sielankowo wyglądająca dystynkcja pomiędzy poszukującymi prawdy sceptykami i ich sprzymierzeńcami – autentycznymi dogmatykami z jednej strony, z drugiej zaś wilkami w sceptycznych lub dogmatycznych skórach, jest czymś ostatecznym, czymś, czego należałoby sobie życzyć na zawsze. Nawet autentycznego sceptycyzmu, jako napędu i jako kontroli myślenia filozoficznego, nie chcielibyśmy mieć na wieczność. W końcu chcemy wiedzieć, jak jest naprawdę i chcemy to wiedzieć tak, żeby żadne wątplenie i żaden nawet najbardziej wyrafinowany analityczny sceptyk nic nie mógł na to poradzić. Chcemy, inaczej mówiąc, aby wszyscy sceptycy, ci prawdziwi i ci udawani, wszyscy dogmatycy, ci prawdziwi i ci symulujący, w końcu się nawrócili, tzn. zobaczyli coś takiego, w obliczu czego jakiegokolwiek wątplenie byłoby bez sensu.

Przypomnę teraz, że **globalny sceptycyzm** może być uzasadniany na różne sposoby. Sceptycyzm starożytny streszcza się niekiedy jako tezę o istnieniu *isostheneia*, czyli ‘równosilności’ wszystkich sądów. Sławne tropy sceptyczne zostały zaprojektowane po to, aby uleczyć chorobę dogmaty-

³ Por. L. Joachimowicz, *Sceptycyzm grecki*, Warszawa: Wiedza Powszechna 1972, s. 31–44.

zmu. Miały one ostatecznie doprowadzić dogmatyka do wglądu, że zarówno dla każdego przekonania, jak i dla jego negacji da się pokazać tyle samo racji, a więc że wszystkie przekonania i ich negacje są równie dobrze uzasadnione. Gdy to dojrzymy, to konsekwencją może być tylko *epoché*, tzn. wstrzymanie się od wydawania jakichkolwiek sądów, wstrzymanie się od żywienia jakichkolwiek przekonań. *Epoché* miała z kolei prowadzić do stanu nazywanego *ataraxia*, czyli do błogostanu, który miał wynikać z obojętności na wszystko i z braku cierpienia. Wręcz narzuca się tu uwaga, że to ‘szczęście sceptyka’ wydaje się nam dzisiaj nie do wiary, należałoby to raczej określić jako stan znieczulania, który skazaniec w celi śmierci z rozpacz sam sobie zaaplikował.

Innym sposobem uzasadniania sceptycyzmu było odwołanie się do nieuchronnego według sceptyków ciągu w nieskończoność lub do błędnego koła w uzasadnianiu przekonań. Jeżeli bycie w stanie wiedzy równa się posiadaniu prawdziwego i odpowiednio uzasadnionego przekonania, to sceptyk jest tą figurą umysłową, która wskazuje, że każde ludzkie uzasadnianie albo musi skończyć się błędnym kołem, albo ciągiem w nieskończoność. Jeżeli zaś do prawdy mamy dostęp tylko poprzez uzasadnienie, to sceptyk będzie twierdził, że nigdy nie będziemy mogli wiedzieć, czy osiągnęliśmy prawdę. Jeszcze inaczej wygląda sceptycyzm od strony pojęcia pewności: sceptyk będzie twierdził, że bycie w stanie wiedzy wymaga, oprócz prawdziwego i odpowiednio uzasadnionego przekonania, dodatkowego warunku, a mianowicie warunku pewności. Jednak, jak będzie sugerował, my, ludzie, nigdy niczego nie możemy być pewni, a stąd nigdy nie możemy wiedzieć, czy coś wiemy.

Za charakterystyczny dla sceptycyzmu nowożytnego, w odróżnieniu od starożytnego, uznaje się natomiast argument odwołujący się do hipotez czy alternatyw sceptycznych. Najślawniejszą z nich jest hipoteza złośliwego i potężnego demona, który być może ludzi nas co do wszystkiego, a więc nie tylko co do naszych spostrzeżeń, lecz także co do tak oczywistych prawd, jakimi są podstawowe prawdy matematyczne. Jeżeli nie możemy wykazać, że hipotezy sceptyczne są fałszywe, to, jak będzie twierdził sceptyk, nie możemy wiedzieć, czy coś wiemy. Sceptycyzm kartezjański uważa się za sceptycyzm mocniejszy od starożytnego. Sceptyk kartezjański może przyznać, że pewne przekonania są być może lepiej uzasadnione niż inne, lecz nadal pozostaje możliwość, że przyczyna tych przekonań jest całkowicie odmienna od tego, co normalnie zakładamy.

Wiadomo, jak próbowano sobie radzić z globalnym sceptycyzmem, a mianowicie zarzucano mu przede wszystkim niekoherencję czy wręcz wewnętrzną sprzeczność. Jeżeli sceptyk twierdzi, że – być może – nic nie wiemy, to coś jednak twierdzi, a więc uznaje, że coś wie, a więc globalny sceptycyzm nie da się utrzymać inaczej niż za cenę tolerowania sprzeczności. **Czy jednak z tego, że czegoś nie możemy bez sprzeczności pomyśleć, wynika, że to coś nie ma miejsca, czy więc w tym wypadku wynika stąd fałszywość hipotezy sceptycznej** – wydaje się, że nie wynika: z tego, że bez sprzeczności nie możemy sobie czegoś pomyśleć wynika tylko tyle, że nie możemy sobie tego pomyśleć bez sprzeczności, lecz nie wynika, że to coś, czego bez sprzeczności nie możemy sobie pomyśleć, faktycznie nie ma miejsca. W obliczu tych ćwiczonych już od setek lat prób obalenia czy odrzucenia globalnego sceptycyzmu można zająć postawę mądrościową streszczającą się słowami „*let it be*” i przejść do porządku dziennego nad *zagwozdką* globalnego sceptycyzmu. **Czy jednak rzeczywiście nie istnieje żaden argument przeciwko sceptycyzmowi, czy tylko należy powiedzieć: niech tak będzie.** Tym bardziej jest to interesujące, gdyż, czy każdy z nas nie myśli od czasu do czasu, nawet w obliczu najbardziej przekonujących racji lub dowodów – „a może jest inaczej”. To puste „a może jest inaczej” wystarcza jednak do wywołania na arenę wyzwania sceptycznego.

Sceptycyzm wprowadzany od strony hipotez został, jak wiadomo, zapoczątkowany przez Descartes’a. Kartezjusz nie był sceptykiem i sceptycyzm nie był jego celem, wręcz przeciwnie, był dogmatykiem, tzn. uważał, że odkrył prawdę. Zwykle mówi się, że to *cogito* i jego niepowątpiewalność były tym, co postawiło tamę metodycznemu wątpieniu ucznia szkoły jezuickiej w La Flèche. Jednak na cóż nam nawet niepowątpiewalne, lecz pozbawione treści *cogito*, jeżeli nie wiemy nic więcej: gdzie jest świat, który uprzednio został opatrzone znakiem zapytania? Tu potrzebny był argument. Tym argumentem był argument ontologiczny. Nie ma tu możliwości, aby analizować strukturę rozumowania Kartezjusza i jego wersję argumentu, różniącą się przecież od wersji Anzelma, trzeba byłoby bowiem ukazać, w jaki sposób u historycznego Kartezjusza splecione są *cogito*, jego niepowątpiewalność, kryterium jasności i wyraźności oraz argument ontologiczny. Należy jednak przypomnieć, że *Medytacje* Kartezjusza noszą tytuł: *Meditationes de prima philosophia, in qua Dei existentia et animae immortalitas demonstratur* (Paris 1641). Sam więc tytuł wskazuje, co było ważne dla autora tego dzieła.

3. Dowód ontologiczny

Teraz przechodzę do kwestii dowodu czy argumentu ontologicznego. Jak wiadomo, jedni akceptowali jego wartość, inni ją podważali. Wielki Tomasz z Akwinu popełnił, jak sądzę, błąd, odrzucając argument Anzelma⁴. Arthur Schopenhauer miał podobno powiedzieć, że jest to uroczy żart Anzelma. To, że św. Tomasz tak łatwo odrzucił ten czysto pojęciowy, a więc aprioryczny dowód, jest samo w sobie tajemnicze, lecz jeszcze bardziej tajemnicze są perypetie Immanuela Kanta z argumentem ontologicznym. W podręcznikach zawsze wymienia się Kanta jako krytyka argumentu ontologicznego i przytacza jego sławne w tym kontekście powiedzenie, że **istnienie nie jest predykatem**⁵. Współczesny zwolennik dowodu ontologicznego, Alvin Plantinga, słusznie, jak sądzę, podkreśla, że ta uwaga Kanta jest sama w sobie bardzo niejasna i że na pewno jako taka nie może obalać dowodu ontologicznego⁶. Najciekawsze jest jednak to, że Kant przed napisaniem *Krytyk* był zwolennikiem dowodu apriorycznego w swojej wersji. W pracy wydanej w Królewcu w 1762 r. pt. *Der einzig mögliche Beweisgrund zu einer Demonstration des Daseins Gottes* Kant przeprowadził rozumowanie czysto pojęciowe lub, jak kto woli, czysto aprioryczne, za pomocą którego, jak sądził, niezbicie wykazał istnienie Boga. Dlaczego później zrezygnował z tego dowodu – czy tylko dlatego, że doszedł do wniosku, iż istnienie nie jest predykatem? Wydaje się to nieprawdopodobne, gdyż konstatacja, że istnienie nie jest predykatem, znajduje się we wspomnianej właśnie rozprawie z 1762 r., która powstała prawie dwadzieścia lat przed pierwszym wydaniem *Krytyki czystego rozumu* w wyniku wieloletnich dociekań, jak podkreśla jej autor. J.L. Mackie, autor znanej książki *The Miracle of Theism*, podważającej wszystkie znane dotąd dowody istnienia Boga, chętnie analizuje uwagi Kanta na temat argumentu ontologicznego pochodzące z *Krytyki czystego rozumu*, lecz nigdzie nie bierze

⁴ Por. Tomasz z Akwinu, *Summa theologiae*, I, q. 2, a. 1 i 2.

⁵ Por. I. Kant, *Krytyka czystego rozumu*, tłum. R. Ingarden, Warszawa: PWN 1986, t. II, s. 333–344.

⁶ Por. A. Plantinga, *The Nature of Necessity*, Oxford: Oxford University Press 1974, rozdz. 10; tenże, *God, Arguments for the Existence of*, [w:] E. Craig (red.), *Routledge Encyclopedia of Philosophy*, London: Routledge 1998.

pod uwagę Kanta z okresu przedkrytycznego i jego rozprawy o jedynie możliwej podstawie wykazania istnienia Boga⁷.

Można tu jeszcze wspomnieć o znanym filozofie J.N. Findlayu, który wslawił się próbą podania antydowodu (*disproof*), czyli apriorycznego dowodu na nieistnienie Boga. **Antydowód Findlaya** był w rzeczywistości argumentem na rzecz niemożliwości sformułowania koherentnego pojęcia Boga. Findlay twierdził, że byt doskonały musi być bytem koniecznym, ale jednocześnie twierdził, że taki byt jest niemożliwy, a jego niemożliwość pochodzi z samego jego pojęcia. Jeżeli istniałby byt konieczny, to musiałby istnieć przynajmniej jeden koniecznie prawdziwy sąd egzystencjalny, lecz Findlay był przekonany, że prawdy konieczne mogą być tylko prawdami analitycznymi, a więc muszą wynikać wyłącznie ze znaczenia słów, stąd zaś nie może istnieć koniecznie prawdziwy sąd egzystencjalny⁸. Po opublikowaniu artykułu na ten temat Findlay spotkał się nawet z pewnym rodzajem niechęci ze strony środowiska, w którym się obracał⁹. Już z tych uwag widać, że wokół dowodu ontologicznego zawsze panowała gęsta atmosfera.

4. 'Mała nieskończoność'

Jaki istnieje związek pomiędzy sceptycyzmem a dowodem ontologicznym? Chciałbym twierdzić, iż podstawowa struktura świadomego umysłu ludzkiego polega na jego samozwrotności. Każdy stan naszego umysłu możemy poddać analizie z wyższego poziomu refleksji, możemy zwrócić się do naszych przekonań (sądów) i tworzyć przekonania na temat przekonań, tworzyć przekonania drugiego rzędu i rzędów wyższych, przy czym nie widać żadnego ostatecznego poziomu tych przewyższających się wzajemnie poziomów refleksji. Jesteśmy w stanie zdystansować się od wszystkiego, o czym myślimy i od wszystkiego, co nas spotyka, ciągle zachowu-

⁷ Por. J.L. Mackie, *The Miracle of Theism. Arguments for and against the Existence of God*, Oxford: Clarendon Press 1982.

⁸ Por. J.N. Findlay, *Can God's Existence be Disproved?* [w:] A. Flew, A. MacIntyre (red.), *New Essays in Philosophical Theology*, New York: Macmillan 1955, s. 47–56.

⁹ Por. J.N. Findlay, *My Life 1903–1973*, [w:] R.S. Cohen, R.M. Martin, M. Westphal (red.), *Studies in the Philosophy of J.N. Findlay*, Albany: State University of New York Press 1985, s. 37–38.

jąc zdolność do analizy. Biorąc to pod uwagę, można powiedzieć, iż umysł ludzki jest potencjalnie nieskończony, choć oczywiście jest faktycznie ograniczony, a to ze względu na określoną zdolność do pojmowania, ze względu na zakotwiczenie w ciele, a w szczególności w mózgu, posiadającym takie, a nie inne możliwości dostarczania i przetwarzania danych. Jako potencjalnie nieskończony, umysł ludzki jest ‘małą – właśnie potencjalną – nieskończonością’.

Umysł nasz, będąc ‘małą nieskończonością’, jest w stanie pomyśleć ideę bytu najdoskonalszego. **Gdyby nie istniały, uświadamiane przez nas, samozwrotność i potencjalnie nieskończona ilość poziomów refleksji, nie moglibyśmy pomyśleć idei bytu najdoskonalszego.** Pomyślenie to odbywa się na sposób drogi przez doskonałości (*via eminentiae*): bierzemy pod uwagę wszystkie ‘niedoskonałe doskonałości’, jakie spotykamy w świecie, i tworzymy pojęcie istoty, która jest aktualnie nieskończona, jest doskonale dobra, wszechmocna, wszechwiedząca, która jest świadoma, jest osobą. Ta droga przez doskonałości prowadzi do tego, że ‘mała (potencjalna) nieskończoność’, jaką jest umysł ludzki, jest w stanie uformować pojęcie aktualnej i doskonałej nieskończoności z wyżej wymienionymi atrybutami.

Drogi przez doskonałości nie da się ‘przejsć’ tylko w wyniku zastosowania zabiegu negacji do tego, co spostrzegamy i do tego, o czym aktualnie myślimy, nie wystarczyłaby więc tu skończoność plus negacja. Aby negacja mogła rzeczywiście wyprowadzać poza skończoność naszego doświadczenia i skończoność naszych treści myślowych, musi jej towarzyszyć współświadomość możliwości podnoszenia negacyjnego przekreślenia na wyższy poziom, współświadomość nieograniczonej możliwości przekreślenia każdego ‘podwyższenia’ danej doskonałości o jeden stopień i o dowolną ilość dalszych stopni. Ta współświadomość niczym nieograniczonej możliwości kontynuowania stopni refleksji (a w tym stopniu negacji), to właśnie potencjalna nieskończoność umysłu ludzkiego. Aby pomyśleć, że coś jest skończone, trzeba być zdolnym do pomyślenia tego czegoś na tle nieskończoności, a do tego potrzebna jest współświadomość niczym nieograniczonej możliwości przekraczania każdego określenia.

Jednocześnie te same cechy samozwrotności i potencjalnej nieskończoności poziomów refleksji, które umożliwiają pomyślenie bytu najdoskonalszego, mogą prowadzić do globalnego sceptycyzmu. Jesteśmy w stanie zająć postawę dystansu w stosunku do wszystkich oczywistości życia codziennego, potrafimy pomyśleć, że – być może – tak jak w sceptycznej

hipotezie Kartezjusza, wszystko jest złudzeniem, a jeżeli tego będzie za mało, to na każdy argument, że globalny sceptycyzm nie może być koherentnie stwierdzany, jesteśmy w stanie zareagować pytaniem, o którym wspomniałem powyżej, pytaniem, jak można go określić, ‘pustego sceptycyzmu’: czy z tego, że nie możemy czegoś pomyśleć bez sprzeczności wynika, że to coś nie ma miejsca, a więc, że nie ma miejsca stan rzeczy sugerowany przez hipotezę sceptyczną?

Sceptycyzm co do tzw. świata zewnętrznego to jednak nie wszystko, wymyślono bowiem argumenty, które podważają nawet pewność co do istnienia ‘refleksywnego pulsowania’ ‘małej nieskończoności’, którą jesteśmy, a którą Kartezjusz nazywał *cogito*. **Czy nie jesteśmy myślani przez coś lub przez kogoś**, czy nasze myślenie i nasza tożsamość osobowa, nasza dusza nie są pozorami, podczas gdy prawdziwą rzeczywistością jest nasz mózg, czy jakieś laboratorium, które podtrzymuje nasze myśli (nawiasem mówiąc, nie zauważa się, że to właśnie nasz mózg można zinterpretować jako laboratorium)? Czy wreszcie nie możemy pomyśleć tzw. sceptycyzmu co do znaczenia (*meaning*), pochodzącego z rozważań Ludwiga Wittgensteina na temat używania reguł. W wypadku tego sceptycyzmu, nawet w pozornie bezpiecznej immanencji *cogito*, nie możemy wiedzieć, czy poprawnie rozumiemy (znaczenia) myśli, które aktualnie myślimy, nie wspominając już o przeszłych myślach i ich znaczeniach, bo pamięć jest bardzo łatwym przedmiotem zarzutów septycznych. Zostajemy więc z ciągłym ‘pulsowaniem’ różnych poziomów refleksji, lecz **nie tylko na zewnątrz, ale także wewnątrz pulsowania tej ‘małej nieskończoności’, którą jesteśmy, szaleje wichur zwątpienia i nicości** – żeby użyć słów poety, zostaje tylko „śmierć, trawa, niepamięć i rosa”.

5. Warunek możliwości

Czy jest jakieś wyjście? Gdy myślę ideę bytu najdoskonalszego, to muszę pomyśleć, że istnienie stanowi składnik Jego istoty, gdyż gdybym tak nie pomyślał, wtedy nie pomyślałbym bytu rzeczywiście najdoskonalszego. Inaczej mówiąc, muszę pomyśleć, że jest to byt, który nie może nie istnieć, albo że Jego istnienie jest istnieniem koniecznym. Do tego punktu doszedł Anzelm, podobnie stwierdza też Kartezjusz. W tym miejscu pojawia się od wieków powtarzany zarzut, że z tego, iż myślę pojęcie bytu naj-

doskonalszego, a więc takiego bytu, do którego istoty należy istnienie, nie wynika, że taki byt faktycznie istnieje. Według św. Tomasza z Akwinu zwolennik tego argumentu pomylił pojęcie Boga z samym Bogiem. A jednak, czy rzeczywiście Anzelm i Kartezjusz pomylili Boga z pojęciem Boga?

Dowód ontologiczny można zinterpretować w następujący sposób:

- (1) Posiadam ideę Boga (ideę bytu najdoskonalszego).
- (2) Istnienie jest doskonałością.
- (3) Istnienie należy do istoty Boga.
- (4) Nie mogę pomyśleć Boga jako nieistniejącego.
- (5) Bóg istnieje.

Jak głosi zasadnicza obiekcja, formułowana od czasu powstania tego argumentu: nie mogę wprawdzie pomyśleć idei Boga bez pomyślenia, że do tej idei należy istnienie, lecz z tego nie wynika, że Bóg ‘faktycznie’ istnieje, wynika tylko tyle, że nie mogę pomyśleć tej idei nie włączając do niej atrybutu istnienia. A zatem może być tak, że mojej idei istoty najdoskonalszej ‘faktycznie’ nie odpowiada żaden przedmiot, albo że nie istnieje warunek prawdziwości dla sądu „Istnieje istota najdoskonalsza”. Czy jednak może być tak, że mojej idei Boga nie odpowiada żaden przedmiot albo czy może być tak, że nie istnieje warunek prawdziwości dla sądu „Bóg istnieje”?

Mamy argument i mamy odpowiedź na ten argument, stwierdzającą, że chodzi tu tylko o konieczność myślową. Mamy też pytanie, czy może być tak, że przedmiot idei bytu najdoskonalszego nie istnieje. Teraz potrzebny byłby trzeci ruch myślowy ukazujący bezzasadność zarzutu, że w dowodzie ontologicznym chodzi tylko o konieczność myślową. Oto ten trzeci ruch myślowy: żeby coś mogło być możliwe, coś musi być konieczne, a więc aby mogło być możliwe, że nie istnieje żaden przedmiot odpowiadający idei Boga (wraz z koniecznie do niej należącym atrybutem istnienia), Bóg musi istnieć, gdyż **gdyby Bóg nie istniał, to nie mogłoby być możliwe, że idei Boga jako bytu najdoskonalszego nie faktycznie nie odpowiada** – a zatem Bóg istnieje. Inaczej mówiąc, abym mógł pomyśleć, że może być tak, iż nie istnieje warunek prawdziwości dla sądu „Istnieje najdoskonalsza istota”, istota ta musi istnieć jako warunek możliwości tego sądu, bo nic nie jest możliwe, gdy coś nie jest konieczne – a zatem Bóg istnieje.

Należy natychmiast uprzedzić mogący się tu pojawić zarzut o kolejnej konieczności wyłącznie myślowej. Ktoś mógłby bowiem powiedzieć,

że znowu mamy do czynienia wyłącznie z koniecznością myślową, a mianowicie, iż jest tylko koniecznością myślową, że muszę pomyśleć, iż aby było możliwe, że sądowi „Istnieje istota najdoskonalsza” nie odpowiada żaden warunek prawdziwości, to musi istnieć Bóg jako warunek możliwości tego rodzaju konieczności (myślowej). Jak głosi ten zarzut, jest to tylko podniesienie konieczności myślowej o jeden poziom semantyczny wyżej.

Sadzę jednak, że za każdym razem, na każdym poziomie semantycznym to ‘faktycznie’ istniejący Bóg jest warunkiem możliwości pomyślenia, że Jego idei może nie odpowiadać żaden przedmiot. Za każdym razem bowiem musi być możliwe, że idei Boga nic faktycznie nie odpowiada, a tylko Bóg jest tym bytem koniecznym, który umożliwia wszystkie możliwości. Przewyższanie się w nieskończoność modalności myślowych możliwości i konieczności jest możliwe tylko dlatego, że ‘faktycznie’ istnieje byt konieczny transcendentny wobec każdej myśli. Bóg jako byt konieczny jest warunkiem możliwości wszystkiego, lecz tylko i wyłącznie w dowodzie ontologicznym lub, dokładniej rzecz biorąc, w sądzie „Istnieje najdoskonalszy byt, do którego istoty należy istnienie”, w powyższy sposób **łączy się koniecznie warunek prawdziwości tego sądu z jego warunkiem możliwości**. Bóg jest warunkiem możliwości sądu „Istnieje najdoskonalszy byt, do którego istoty należy istnienie” wtedy, gdy suponujemy, że sąd ten jest prawdziwy, to znaczy wtedy, gdy przyjmujemy, że istnieje warunek jego prawdziwości, gdyż aby cokolwiek było możliwe, coś musi być konieczne. Jednak również wtedy, gdy przypuszczamy, że chodzi tu tylko o konieczność myślową, Bóg także jest warunkiem możliwości tej możliwości, gdyż, jak to zostało powiedziane wyżej, aby cokolwiek było możliwe, coś musi być konieczne.

Te wersja dowodu ontologicznego nie jest jednak, jak na pierwszy rzut oka ktoś mógłby przypuszczać, fuzją rozumowania apriorycznego, rozumowania wychodzącego wyłącznie od pojęcia Boga i tzw. drogi kontyngencyjnej, czyli dowodu istnienia Boga, który rozpoczyna się od zmienności i przygodności świata. Rozumowanie powyższe obraca się bowiem wyłącznie w ramach samych treści myśli oraz w ramach pojęć możliwości i konieczności i nie się tu nie mówi na temat istnienia tzw. bytów przygodnych czy niekoniecznych. Nie możemy pomyśleć, że ‘faktycznie’ nie istnieje najdoskonalszy byt, do którego istoty należy istnienie, gdyż każde takie pomyślenie zakłada Boga jako byt konieczny, umożliwiający wszystkie możliwości. **Bóg, jako byt konieczny, jest Panem wszelkiej możli-**

wości i rzeczywistości, a Jego istnienie wyprzedza nawet Jego możliwość.

Konieczne istnienie Boga jest warunkiem możliwości każdej możliwości, a stąd też warunkiem możliwości wszystkich możliwych poziomów suponowania, że chodzi tu tylko o konieczność myślową. Nie ma żadnego sensu przyjmowanie, że warunkiem możliwości pomyślenia, że nie istnieje najdoskonalszy byt, nie jest Bóg, lecz tym warunkiem jest samo myślenie (jego struktura), ponieważ, aby jakiegokolwiek myślenie o możliwościach mogło być możliwe, musi istnieć byt konieczny, który jest różny od samej struktury myśli. ‘Faktyczne’ i zarazem konieczne istnienie istoty najdoskonalszej jest zatem warunkiem możliwości każdego poziomu semantycznego pomyślenia, że taka istota nie istnieje, a zatem taka istota istnieje. W ten sposób wychodzimy poza samą ideę Boga i dochodzimy do Jego istnienia, a ujmując to bardziej współcześnie, wychodzimy poza intelektualną układankę, w której, gdy dodamy do idei Boga istnienie, jako ‘składnik’ Jego istoty, to otrzymujemy myślową konieczność Jego istnienia, wychodzimy poza tę układankę, gdyż warunkiem możliwości każdej układanki jest podstawa, na której się ją układa, inaczej bowiem żadne puzzle nie byłyby możliwe.

6. Obiekcje

Powyższej wersji dowodu ontologicznego można by zarzucić, że polega na pewnym ‘tricku’ argumentacyjnym, którego celem jest wyjście poza myślenie czy poza pojęcie. Tak też w pewnej mierze jest rzeczywistość. Moim celem było znalezienie możliwie prostego sposobu wyjścia z kręgu konieczności myślowych i konceptualnych: z tego, że do istoty góry należy dolina (przykład Kartezjusza), nie wynika, że istnieją góry i doliny itd. O każdej konieczności myślowej można pomyśleć, że jest tylko koniecznością myślową. Gdyby dowód ontologiczny oprzeć na wielu innych założeniach, to być może miałby pewną siłę przekonywającą, lecz wtedy wszystko zależałoby od tego, jak przekonywające będą te założenia. Wydaje się, że w tej kwestii istnieją tylko trzy posunięcia: posunięcie Anzelmą, odpowiedź na nie w postaci obiekcji dotyczącej niemożliwości wyjścia poza konieczność czysto myślową – i właśnie ten trzeci ruch, który nie powinien opierać się na zbyt wielu założeniach, gdyż wtedy straci całą swoją siłę.

Wyobraźmy sobie komputer K, który generuje zdanie: „Istnieje komputer K, który generuje zdanie «istnieje komputer K»”. Mogłoby się wydawać, że i w takiej sytuacji warunek możliwości tego zdania jest jego warunkiem prawdziwości, ponieważ istnienie komputera K jest warunkiem prawdziwości tego zdania i warunkiem jego powstania, co w tym wypadku oznacza też jego możliwość. Tak jednak nie jest, gdyż można zawsze pomyśleć, że ta sytuacja wyraża tylko pewną konieczność myślową i że z tego nie wynika istnienie jakiegokolwiek komputera, który generuje zdanie o istnieniu komputera. Inaczej jest w wypadku zdania „Istnieje istota najdoskonalsza”. Jest to unikalna sytuacja, w której warunek możliwości i prawdziwości zbiegają się w ten sposób, że nie da się pomyśleć, iż jest tylko koniecznością myślową to, że warunek prawdziwości jest tu warunkiem możliwości. Aby pomyśleć, że możliwe jest, iż nie istnieje warunek prawdziwości tego zdania, trzeba pomyśleć o pewnej istniejącej możliwości, lecz nic nie byłoby możliwe, gdyby nie istniał byt konieczny. Niemożliwe więc byłoby pomyślenie, że nie istnieje byt konieczny, a zatem byt konieczny istnieje. Nie zachodzi to w przypadku żadnego innego zdania, gdyż w odniesieniu do wszystkich innych zdań zawsze można pomyśleć, że możliwe jest, aby nie istniała konieczność suponowana w tym zdaniach. W tym sensie jest to sytuacja bardzo specyficzna semantycznie, a wręcz semantycznie unikalna. Oczywiście, Bóg jest warunkiem możliwości wszystkich zdań i czegokolwiek w ogóle, lecz tylko w wypadku tego zdania Jego istnienie wynika w powyższy sposób z tego zdania, podczas gdy w wypadku każdego innego zdania wynika co najwyżej tylko pewna konieczność myślowa.

Nasuwa się jednak pytanie, o jaki warunek możliwości tu chodzi? Odpowiedź może być zaskakująca, lecz wydaje się, że inna nie wchodzi tu w rachubę: możliwość, o którą chodzi, jest jednocześnie możliwością empiryczną (fizyczną), idealną, logiczną i metafizyczną. Albo nieco inaczej – chodzi tu o możliwość metafizyczną, przez co rozumiem, że to, co jest niemożliwe metafizycznie, jest też niemożliwe logicznie, idealnie i empirycznie. Z drugiej jednak strony, to, co jest niemożliwe empirycznie, idealnie i logicznie, może być możliwe metafizycznie. Bóg jest więc metafizycznym warunkiem możliwości sądu stwierdzającego Jego istnienie, a przez to logicznym i empirycznym warunkiem możliwości tego sądu. Treść tego sądu nie mogłaby być czymkolwiek różnym od nicości, nie mogłaby mieć jakiegokolwiek sensu zrozumiałego dla jakiegokolwiek skończonego *co-*

gitatora, nie mogłaby zaistnieć syntaktycznie, semantycznie i empirycznie, gdyby nie istniał jego warunek prawdziwości. To samo dotyczy każdej myśli, że chodzi tu tylko o konieczność myślową, a więc myśli, że może nie istnieć warunek prawdziwości tego sądu. Każda myśl, że chodzi tu tylko o konieczność wyłącznie myślową, aby była możliwa, zakłada istnienie Boga jako metafizycznego warunku swojej możliwości. Byt konieczny jest warunkiem możliwości – we wszystkich powyższych sensach – pomyślenia, że nie istnieje warunek prawdziwości tego zdania. **Bóg jest warunkiem możliwości pomyślenia, że On nie istnieje.**

Niekiedy wyraża się wątpliwość co do sensowności mówienia o możliwości i konieczności metafizycznej jako o czymś różnym od konieczności i możliwości logicznej i od konieczności i możliwości nomologiczno-fizycznej (empirycznej). Wydaje się jednak, że musimy myśleć w ten sposób, że konieczność i możliwość metafizyczna są czymś różnym od konieczności i możliwości logicznej chociażby dlatego, że nie wiemy, czy możliwość logiczna czegoś, a więc niesprzeczność, pociąga za sobą możliwość istnienia tego czegoś. To wystarcza, aby odróżnić możliwość logiczną od metafizycznej. Jeżeli coś jest możliwe logicznie, to również nie wiemy, czy to coś jest możliwe empirycznie, to znaczy, czy w uniwersum fizycznym zaszedł lub zajdzie kiedykolwiek taki układ warunków, który uczyni daną rzecz (proces) możliwą. Nie wszystko też, co jest możliwe logicznie, jest możliwe idealnie, przy czym przez idealną możliwość rozumiem możliwość, którą najlepiej ilustrują tzw. przedmioty matematyczne. Należy przypuszczać, że nie wszystko, co jest niesprzeczne, a więc możliwe logicznie, jest zrealizowane w idealnej sferze bytu matematycznego.

Czy ta wersja dowodu ontologicznego jest wersją aposterioryczną, tzn. wersją odnoszącą się do faktu możliwości wypowiedzenia tego zdania? Na to pytanie można zareagować pytaniem: czym jest aprioryczny dowód istnienia Boga? W końcu przecież każdy tzw. dowód aprioryczny istnienia Boga musi być aposterioryczny w tym znaczeniu, iż musi wyprowadzić poza sferę samych treści myśli do sfery poza-myślowego istnienia. To poza-myślowe istnienie Boga nie jest jednak Jego istnieniem realnym, gdyż Bóg, którego szukamy w dowodzie, nie istnieje realnie, jeżeli przez istnienie realne będziemy rozumieli lokalizowalność w czasie i przestrzeni oraz bycie poddanym oddziaływaniom przyczynowym. Bóg nie istnieje realnie, lecz istnieje absolutnie. Nie ma tu też sensu żadne pojęcie „zewnętrzności”, gdyż Bóg, którego istnienie mamy wywnioskować, nie jest zewnętrz-

ny wobec czegokolwiek. Jego istnienie ‘inheruje’ w każdym bycie, a więc także ‘inheruje’ w tym nieokreślonym bycie, jakim jest ‘myśl’, od której wychodzi ten dowód.

Dowód ontologiczny w interpretacji przedstawionej powyżej doprowadza do tezy o istnieniu przedmiotu, który nie da się zaobserwować zmysłami, tak jednak istnienie rozumiał Kant, gdy pisał, że istnienie nie jest predykatem, tzn. rozumiał istnienie jako coś, co może zostać umieszczone w naszym, ludzkim powiązaniu doświadczeń. Potem dwudziestowieczny neopozytywizm z tej tezy Kanta wytworzył stanowisko nazwane weryfikacjonizmem: dowolne zdanie jest sensowne kognitywnie tylko wtedy, gdy można podać warunki jego weryfikacji lub falsyfikacji zmysłowej, tzn. wtedy, gdy można podać, gdzie w powiązaniu naszych doświadczeń, można szukać przedmiotów, o których to zdanie mówi. Gdy jednak weźmiemy pod uwagę to, że w przedstawianej tu wersji dowodu ontologicznego chodzi o wszystkie pojęcia możliwości jednocześnie, niejako połączone w pojęciu możliwości metafizycznej, to wtedy widać, że przedmiotem argumentacji nie jest warunek możliwości wypowiedzenia czy wygenerowania sądu stwierdzającego istnienie Boga jak i sądu suponującego wyłącznie konieczność myślową, lecz chodzi o to, że sądy te nie mogłyby być możliwe w żadnym z dających się pomyśleć sensów możliwości. W tym znaczeniu nie jest to aposterioryczna wersja dowodu apriorycznego.

7. Koherencja

Ośmielam się twierdzić, że podręcznikowe prezentacje systemu filozoficznego Kartezjusza zbytnio podkreślają rolę *cogito*, a zbyt mało mówią o roli dowodu ontologicznego. Tylko wtedy, gdy osiągnęliśmy myślowo Boga z Jego atrybutami, którymi są dobroć i prawdomówność, tylko wtedy możemy twierdzić, że coś wiemy. Tylko taki Bóg może zagwarantować, że wszystko jest mniej więcej tak, jak się nam, ludziom, wydaje. Ośmielam się jednak twierdzić coś więcej, a mianowicie, że Kartezjuszowi nie chodziło w rzeczywistości o świat, że nie chodziło mu o ‘szarą ontologię’ rozciągłości, matematyzacji i mechaniki, jego celem była ‘biała teologia’, a nie ‘szara ontologia’. Sądzę, że Kartezjusz nie był aż taki naiwny, jakim czasem się wydaje, gdy czytamy podręczniki historii filozofii, tzn. nie sądził, że na pewności *cogito* i na kryterium jasności i wyraźności oprze wie-

dzę o świecie. Przypuszczam, że czuł i wiedział, że **świat to za mało**. Czym bowiem jest ta cała ‘rupieciarnia’ składająca się próżni i wirujących w niej atomów, którą nazywamy światem, wobec nieskończonej, stwórczej i dynamicznej mocy Boga. Jeżeli kogoś razi słowo ‘rupieciarnia’ w odniesieniu do tego pięknego tworu, jakim jest nasz ludzki świat, to można przypomnieć, że na kilka miesięcy przed śmiercią, pod wpływem przeżycia mistycznego, św. Tomasz z Akwinu mówił o napisanych przez siebie dziełach jako o słomie w porównaniu z tym, co zobaczył¹⁰.

Sądzę więc, że Kartezjuszowi nie chodziło o świat, lecz o nas. Chciał wiedzieć, czy warto cokolwiek badać, zanim nie dowiemy się, co naprawdę istnieje. Chciał wiedzieć, czy ‘mała nieskończoność’, którą jest człowiek, nie jest jakimś monstrualnym wybrykiem, lecz nie wybrykiem ewolucji kosmicznej, gdyż prawdopodobnie domyślał się, że żaden kosmos nie byłby w stanie wygenerować ‘małej nieskończoności’ duszy ludzkiej, lecz wybrykiem czegoś zupełnie nam nie znanego. Ten ‘zimny racjonalista’, jak się go przedstawia, który miał bardzo wyraziste sny, był w rzeczywistości najgłębszym egzystencjalistą i nie był naiwny, nie chciał ukreślić bicia z piasku, a tym byłaby próba oparcia wiedzy o świecie i wiedzy o naszym miejscu w ontycznym kosmosie na czymś tak mizernym jako *cogito* i jego rzekoma niepowątpiewalność.

Gdyby Kant trzymał się własnej wersji dowodu, którą uznawał za poprawną, to prawdopodobnie nie zostałby Kantem, a główny wywód *Krytyki czystego rozumu* nie dałby się przeprowadzić. Być może to, co mówił o ‘rzeczach samych w sobie’ (*Ding an sich*), o ich nieczasowości, nieprzestrzenności, o braku możliwości dostępu do nich za pomocą naszych ludzkich kategorii, nie dotyczyło jakichś tajemniczych ‘atomów metafizycznych’, które wysyłają w kierunku naszych umysłów bodźce powodujące powstanie zjawisk (*Erscheinung*), lecz dotyczyło to Boga i Jego natury. To Bóg jest nieprzestrzenny, nieczasowy i to Jego nie dotyczą nasze ludzkie kategorie, a ***Krytyka czystego rozumu* była swoistą teologią negatywną**. Jak łatwo zauważyć, jest to jest dość zuchwała interpretacja, gdyż wszyscy wiemy, że Kant starał się wykazać niemożliwość czysto teoretycznych dowodów istnienia Boga. A jednak – czy można dowodzić istnienia czegoś,

¹⁰ Por. J.A. Weisheipl, *Tomasz z Akwinu. Życie, myśl i dzieło*, tłum. Cz. Wesolowski, Poznań: „W drodze” 1985, s. 401.

co przekracza wszystkie nasze ludzkie kategorie, a jeżeli nie można, to pozostaje tylko wskazywanie, czym to coś innego niż świat nie jest.

Ślady takiej ambiwalencji samej *Krytyki czystego rozumu* obecne są w wywodach filozofa z Królewca na temat duszy. Oficjalna doktryna, zaprezentowana w tzw. rozdziale o paralogizmach, głosiła, że istnienie substancjalnej, niematerialnej i nieśmiertelnej duszy nie da się teoretycznie uzasadnić na podstawie danych doświadczenia wewnętrznego, lecz istnieją miejsca w pismach Kanta, szczególnie tam, gdzie zastanawia się on nad naturą wolności, wskazujące na to, iż uważał, że teoretyczny wniosek o istnieniu niematerialnej duszy jest czymś bardziej przekonującym niż jego negacja. Być może postawa Kanta była zupełnie inna, niż głosiły to jego oficjalne poglądy.

Stwierdziłem na początku, że inne dowody zakładają dowód ontologiczny. Dowód ontologiczny w interpretacji, którą przedstawiłem, ma tę zaletę, że niejako sam się potwierdza, że jest w pewnym sensie autokreatywny. Każde wypowiedzenie zdania i sądu: „Istnieje doskonały byt konieczny” jest jednocześnie potwierdzeniem jego prawdziwości, natomiast każde przypuszczenie, że jego warunek prawdziwości nie istnieje, prowadzi musi do negacji tego, co właśnie spełniamy, tzn. do negacji tego, co mówimy, i tego, że wypowiadamy to zdanie i ten sąd. Dotykamy tu, jak sądzę, jednego z najbardziej delikatnych problemów metafizycznych. Żeby na podstawie innych dróg czy dowodów można było uzasadnić istnienie Boga, trzeba wiedzieć, że hipoteza, która nami kieruje, tzn. hipoteza, że istnieje doskonały byt konieczny, który jest Stwórcą świata, jest hipotezą koherentną, trzeba wiedzieć, że **pojęcie Boga jest pojęciem koherentnym**. Jak jednak możemy to wiedzieć, skoro stawiamy hipotezę suponującą istnienie nieskończonego przedmiotu, w którym wszystkie Jego atrybuty są wzajemnie ze sobą zamienne (konwertybilne). Gottfried Wilhelm Leibniz próbował dowodu koherencji pojęcia Boga twierdząc, że wszystkie Jego atrybuty są prostymi pozytywnymi jakościami, stąd też nie może zachodzić między nimi żaden rodzaj niespójności¹¹. Wydaje się jednak, że można pójść drogą prostszą i bardziej efektywną.

¹¹ „Tak więc jeden Bóg (czyli byt konieczny) ma ten przywilej, że musi istnieć, jeżeli jest możliwy. A skoro nic nie może przeszkodzić możliwości tego, co nie zawiera w sobie żadnych ograniczeń, żadnej negacji, a więc i żadnej sprzeczności, już samo to wy-

Mówiąc paradoksalnie, **tylko Bóg może nam zagwarantować, że Jego pojęcie, którym operujemy, gdy formułujemy pierwszy krok do wodu ontologicznego, jest pojęciem koherentnym.** Gdy, jak św. Anzelm, zaczynamy formułować pojęcie bytu najdoskonalszego, to jeszcze nie wiemy, czy jest ono spójne, lecz stwierdzenie w dowodzie ontologicznym istnienia Boga jako warunku możliwości wypowiedzenia sądu o Jego istnieniu i jako warunku możliwości sądu o Jego nieistnieniu, jest jednocześnie gwarancją koherencji pojęcia, od którego zaczęliśmy, jest tą gwarancją koherencji pojęcia Boga *via* Boża *bonitas*. Inaczej mówiąc, istnienie Boga, Jego ‘faktyczne’ istnienie, a nie istnienie tylko tzw. myślnie, jest gwarancją koherencji pojęcia Boga. Wynika stąd, że **faktycznie istnienie Boga jest warunkiem możliwości wszelkiej metafizyki**, a w tym metafizyki, która próbuje dowodzić Jego istnienia i Jego atrybutów. Wydaje się, że jest to koliste w sposób niemożliwy do zaakceptowania, lecz cóż innego niż to, co absolutnie dobre, mogłoby nam zagwarantować, że docieramy do tego, co absolutne. Wiedział to już Platon, gdy podkreślał, że myślenie filozoficzne (myślenie dialektyczne) musi zawsze wychodzić od pewnych założeń (*hypothesis*) i dopiero ‘odbijając’ się od nich jest w stanie zmierzać do tego, co bezzałożeniowe (*anhypotheton*). Myślenie filozoficzne kończy swoją drogę w pierwotnym początku, który jest początkiem samego siebie i wszystkiego, co istnieje. Tego początku nie można już przekroczyć żadną analizą. To, co bezzałożeniowe, jako nieprzekraczalne, jest ostatecznie uzasadniającą zasadą. Według Platona jest to idea dobra jako metafizyczne i logiczne źródło bytu niekoniecznego i wszelkiego myślenia¹².

8. Konsekwencje

Dowód ontologiczny jakby ‘na przestrzał’ gwarantuje rozprawienie się nie tylko ze sceptycyzmem co do świata zewnętrznego, lecz także ze

starcza, by poznać istnienie Boga *a priori*” (G.W. Leibniz, *Zasady filozofii, czyli monadologia*, tłum. S. Cichowicz, [w:] G.W. Leibniz, *Wyznanie wiary filozofa*, Warszawa: PWN 1969, s. 306. Por. P. van Inwagen, *Metaphysics*, Boulder: Westview Press 1993, s. 93–94.

¹² Por. H. Hühn, *Voraussetzungslosigkeit*, [w:] J. Ritter (red.), *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, Basel: Schwabe & Co Verlag 2001, t. 11, kol. 1166–1180.

sceptycyzmem sugerującym, że to nie my myślimy nasze myśli, lecz że nasze myśli są myślane przez coś lub przez kogoś. **Gdyby nawet moje myśli nie były w rzeczywistości moimi myślami, to nawet wtedy dowód ontologiczny jest poprawny i spełnia swoją rolę.** W wersji Kartezjusza odbiera się go zazwyczaj jako coś nieusuwalnie zagnieżdżonego w *cogito* i w subiektywnej pewności tego *cogito*, które zostaje jedyną pewną wyspą w morzu niepewności (tu przypomina się krytyk Anzelma, zakonnik Gaudilon), lecz pozostaje on w mocy nawet wtedy, gdy nadamy mu interpretację czysto obiektywną. Gdy wysuwam sceptyczną hipotezę, że jestem myślany, albo że nie wiem dokładnie, co w rzeczywistości znaczą moje myśli, to nawet wtedy zdanie „Istnieje doskonały byt konieczny” domaga się, jako swojego warunku możliwości, ‘faktycznego’ istnienia takiego bytu wraz z jego atrybutami, a w tym z atrybutem, jakim jest *bonitas*. Dzieje się tak samo również wtedy, gdy nie wiemy, co dokładnie znaczą moje myśli, przypuszczam, że może tu chodzić o konieczność wyłącznie myślową. Ci, co ewentualnie są przyczyną mojego, jak mi się wydaje, myślenia, muszą to wiedzieć, gdyż to oni w rzeczywistości za mnie myślą to zdanie (lub jego negację) i znają skończoność swoich możliwości, stąd wiedzą o nieuchronnym kresie swojego eksperymentu ze mną, uświadamiają sobie własną skończoność oraz istnienie Bożej *bonitas* (i być może też Bożej sprawiedliwości).

Nawet wtedy, gdy pominiemy wszelkie myślenie, moje czy czyjekolwiek, to dowód ontologiczny jest poprawny. Gdyby nie istniały żadne istoty myślące i gdyby nie istniał świat przestrzenno-czasowych przedmiotów, a istniałyby tylko idee w sensie Platona, czy też, jak chcą zwolennicy realizmu platońskiego, istniałyby tylko abstrakcyjne treści myśli, to dowód ontologiczny i tak zachowałby swoją poprawność – mimo że nie istniałaby żadna osoba, dla której byłyby on dowodem i dla której miałyby wartość egzystencjalną. Wśród różnorodnych obiektywnych treści, istniejących w tym czysto idealnym kosmosie, istniałaby idea zawierająca jako swoją treść: „Istnieje doskonały byt konieczny”, a warunek prawdziwości tego nie wypowiedzianego przez nikogo sądu byłby i w tym wypadku warunkiem jego możliwości. Jak również byt konieczny byłby warunkiem możliwości tej drugiej możliwości, to znaczy tego, że sąd ten nie ma żadnego warunku prawdziwości. Istnienie idei jest bowiem tylko faktyczne i nie wyprzedza ich możliwości: żeby idee były możliwe, potrzebują istnienia bytu koniecznego.

W tym oto sensie sąd „Istnieje doskonały byt konieczny” jest **zdaniem samouzasadniającym się i jest jedynym takim zdaniem**. Jest ono w pewnej mierze paralełą do samoznoszącego się zdania wypowiedzianego przez sceptyka, że nic nie wiemy. Sądzę, że mimo wielu ciekawych analiz, które powstały w ostatnich dziesięcioleciach w trakcie dyskusji na temat sceptycyzmu i opozycyjnego do niego stanowiska nazwanego fundacjonalizmem epistemologicznym, w ogólnym efekcie spowodowano wiele zamieszania, wprowadzając różne pojęcia tzw. fundacjonalizmu. W dzisiejszej epistemologii mówi się o fundacjonalizmie mocnym i o różnych odmianach fundacjonalizmu słabego, o fundacjonalizmie empirycznym i racjonalistycznym, a nawet o fundherentyzmie, czyli o połączeniu fundacjonalizmu i koherencjonizmu¹³. W jaki jednak sposób zdania opisujące na przykład to, że aktualnie przeżywam widzenie niebieskiej płaszczyzny, czyli tzw. zdania bazowe, charakterystyczne dla rozważań na temat fundacjonalizmu empirycznego i ich ewentualne zalety niepowątpiewalności czy niekorygowalności, mogą sprostać problemowi sceptycyzmu? Myślę, że ci, którzy piszą na te tematy, zdają sobie jednak sprawę, jak odległe są tego rodzaju pomysły od kwestii, z którą zmagał się Kartezjusz, gdy *via* dowód ontologiczny odwoływał się do prawdomówności Boga. W efekcie namnożenia różnych fundacjonalizmów doprowadzono do zamazania właściwego problemu, a nie do jego udobitnienia.

Filozofia, która powstała „pod łatyńskich żagli cieniem”, jest ciągłym zmaganiem się sceptycyzmu, pojawiającego się niekiedy w formie radykalnego empiryzmu, z racjonalizmem, próbującym ciągle na nowo conceptualnego odsłonięcia tego, co absolutne. Zmaganie to wytworzyło napięcie duchowe, dzięki któremu możemy obcować z owocami naszej kultury. Racjonalizm tego rodzaju jest, jak ważę się powiedzieć, jedynym możliwym racjonalizmem, bo **coś innego niż istnienie najdoskonalszej, dobrej i prawdomównej istoty może stanowić legitymizację tego, że nasz rozum jest rzeczywiście w stanie osiągać prawdę i wiedzę**? Jakie figury myślowe mogłyby nas przekonać, że będąc samotni w gigantycznej płataninie związków przyczynowych, której jesteśmy poddani, a którą nazywamy światem fizycznym, kiedykolwiek coś wiemy? Dzięki władzy rozumu

¹³ Por. S. Haack, *A Foundherentist Theory of Empirical Justification*, [w:] L. Pojman (red.), *The Theory of Knowledge: Classical and Contemporary Readings*, Belmont, CA: Wadsworth 1999, s. 283–293.

– którego niejako straż przyboczną stanowi dowód ontologiczny – ‘mała nieskończoność’, jaką jest dusza ludzka, nie jest skazana wyłącznie na intuicyjne poszukiwanie swojego miejsca w istnieniu. Rozum nie musi więc przyjmować roli niewidomego przewodnika karawany na pustyni, który smakując piasek, stara się wyczuć, gdzie jest ta wielka góra, o której mówi się od nieprzeliczonych pokoleń. Filozofia posiada argument wykazujący, że tzw. odwaga ducha północy (*North Theory of Courage*) nie musi być tylko heroicznym trwaniem przy najwyższych wartościach, gdyż to nie pokolenia przemijają w przepaści milczących dziejów, lecz tylko czas przemija, jak sen.

SKEPTICISM AND ONTOLOGICAL PROOF

Summary

The paper defends the thesis that the only possible answer to the global skepticism is the so called ontological proof: only God’s truthfulness and His *bonitas* can guarantee the rejection of such skeptical hypothesis as the one of R. Descartes’ stating that we are deceived by some evil demon or H. Putnam’s claim that we are brains in vats. I propose an interpretation of the ontological proof in the spirit of I. Kant’s considerations from his *Der einzig mögliche Beweisgrund zu einer Demonstration des Daseins Gottes* (1762) where Kant uses the concepts of necessity and possibility in order to proof God’s existence. Existence is a perfection and hence it must be one of the attributes that form the idea of God. Also truthfulness and *bonitas* must be treated as belonging to the idea of a perfect being. The truth condition for the sentence “Perfect necessary being exists” is the real existence of a perfect necessary being but at same time the truth condition for this sentence is its condition of possibility. This sentence could not be possible, if the object it refers to had not existed, e.g. if the perfect necessary being had not existed. Because this sentence is something real it must be also possible and from this follows that the perfect necessary being exists. Analogically, every attempt to suppose that it is possible that perfect necessary being does not exist presupposes real existence of perfect necessary being because nothing could be possible, if something were not necessary. “Perfect necessary being exists” is the only sentence where the truth condition and condition of possibility coincide in this way. God’s truthfulness and His *bonitas* guarantee that we are not deceived by some evil demon or that we are not brains in vat.