

Paweł Przywara

Czy dowód ontologiczny stanowi ostateczny argument przeciw globalnemu sceptycyzmowi? : Polemika z poglądami S. Judyckiego

Analiza i Egzystencja 7, 145-157

2008

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.

PAWEŁ PRZYWARA

CZY DOWÓD ONTOLOGICZNY
STANOWI OSTATECZNY ARGUMENT
PRZECIW GLOBALNEMU SCEPTYCYZMOWI?
(Polemika z poglądami S. Judyckiego¹)

Jestem jednak zdania, iż zmiana kierunku [w nauce – przyp. P.P.] proponowana przez pana z całą pewnością nie będzie owocna. Jest to oczywiście tylko moje przekonanie, a nie ścisły dowód. Tym niemniej przekonanie to jest potwierdzane przez naszą wiedzę w dziedzinie psychoanalizy, i nie tylko, która wyjaśnia, w jaki sposób idea Boga i wszystko to, czego teologia dotyczy, rodzi się z pewnych przekonań i doświadczeń naszego dzieciństwa.

Rudolf Carnap²

Przywołana wyżej wypowiedź pochodzi z 13 listopada 1940 roku z rozmowy Kurta Gödla i Rudolfa Carnapa na temat relacji między teoriami odwołującymi się do „pojęć metafizycznych”, takich jak ‘Bóg’, ‘dusza’ ‘idea’, a teoriami nieodwołującymi się do tego typu pojęć. Wspominam o niej w kontekście tezy sformułowanej przez Stanisława Judyckiego w artykule *Sceptycyzm i dowód ontologiczny*, zgodnie

¹ Chodzi o artykuł *Sceptycyzm i dowód ontologiczny* („Analiza i Egzystencja” 1 (2005)). Większość moich przypisów odnosić się będzie do stron i miejsc w tymże tekście.

² *Kurt Gödel, Rudolf Carnap. Stenogram rozmowy*, tłum. T. Sierotowicz, „Zagadnienia Filozoficzne w Nauce” 21 (1997), s. 19.

z którą problem Boga miałby być najważniejszym problemem filozoficznym³. W niniejszej polemice chciałbym dowieść, że **najważniejszym problemem filozoficznym jest zagadnienie prawdziwości poznania**, a wcześniej poddać krytyce wybrane fragmenty dowodu ontologicznego (DO)⁴, analizą którego zajął się w swym artykule Judycki. Sądzę, że tylko konkluzywne rozstrzygnięcie kwestii prawdziwości naszego poznania, dokonane na gruncie autonomicznie rozumianej epistemologii, pozwala zająć się innymi ważnymi i poważnymi zagadnieniami filozoficznymi (np. problemem istnienia Boga)⁵, nie zaś odwrotnie (tzn. nie można np. na podstawie dowodu o istnieniu Boga wnioskować o istnieniu prawdziwości naszego poznania, czego dokonuje chociażby Kartezjusz i co również czyni Judycki⁶, nadając swojej interpretacji DO przesłanie mocno metafizyczne⁷). Przy okazji chciałbym

³ Bez trudu można by wskazać filozofów, którzy odrzuciliby tezę Judyckiego, twierdzących, że pojęcie Boga ma jedynie konotacje psychologiczne i/lub kulturowe, wobec tego zajmowanie się tzw. dowodem ontologicznym jest zajęciem zupełnie jałowym filozoficznie i naukowo. Rzecz jasna, nie odwołuję się do tej tradycji filozofowania, tylko o niej przypominam.

⁴ Skrótowo będę zapisywał „dowód ontologiczny” jako DO, „globalny sceptycyzm” jako GS, „hipotezę złośliwego demona” jako hZD, a „hipotezę mózgów w laboratorium” jako hML.

⁵ Jeśli nie wiemy, co jest prawdą, a co nie, to tym bardziej nie będziemy wiedzieć, który sąd jest prawdziwy w kwestii istnienia czy też poznania Boga.

⁶ Jak wiemy, wnioskowanie to ma obalać tezę GS (argument o możliwości istnienia złośliwego demona ludzającego nas, co do wszelkich naszych sądów o tym, co poznajemy). Według Kartezjusza dobroć Boga wyklucza możliwość działania złośliwego demona, a tym samym możliwość fałszywości naszego poznania. Wadliwość tego wnioskowania polega m.in. na tym, że gdyby nie udało się nam udowodnić istnienia Boga, nie moglibyśmy głosić, że możliwe jest prawdziwościami poznania. Judycki pisze wprost: „jedyną adekwatną odpowiedzią na globalny sceptycyzm jest tzw. dowód czy argument ontologiczny” (s. 10), a nieco dalej „tylko wtedy, gdy osiągnęliśmy 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” (s. 23). Judycki interpretuje DO absolutystycznie, twierdząc, że DO „jakby ‘na przestrzal’ gwarantuje rozprawienie się nie tylko ze sceptycyzmem co do świata zewnętrznego, lecz także ze sceptycyzmem sugerującym, że to nie my myślimy nasze myśli, lecz że nasze myśli są myślane przez coś lub kogoś innego” (s. 26–27). Wynikałoby stąd, że DO zachowuje swą moc „dowodową” bez względu na strukturę świata (s. 27). Jest to jedna z mocnych tez metafizycznych Judyckiego, o których jeszcze będzie mowa.

⁷ O metafizyce i ontologii Judyckiego zawartych w jego artykule (zwłaszcza 21–23 oraz 17–20) będę jeszcze tu pisał, teraz jedynie odwołam się do jednej z konkluzji Ju-

wykazać, że tzw. globalny sceptycyzm (GS) można krytykować z pozycji autonomicznie rozumianej teorii poznania, nie wykazując ani jego wewnętrznej sprzeczności, ani inkoherecji⁸.

Już w punkcie wyjścia rozważań Judyckiego pojawia się teza wymagająca uzasadnienia. Chodzi mi o uznanie *samozwrotności* za podstawową strukturę naszego umysłu⁹. Pomijając to, czy refleksyjność jest strukturą, cechą, czy może jednym ze sposobów działania ludzkiego umysłu (choć dobrze byłoby i to przy okazji ustalić), sądzę, że tym, co podstawowe jest tu **zdolność do transcendencji**, czyli przekraczania sfery *stricte* „mojej” (w obrębie mentalności). Ta zdolność umożliwia z kolei samozwrotność umysłu¹⁰. O ile możliwy wydaje się umysł, który nie dysponuje zdolnością do refleksyjnego myślenia¹¹, o tyle niemożliwy wydaje się umysł niezdolny do transcendencji (niekierujący się na to, co jest „poza nim”). Judycki uważa ponadto, że samozwrotność umysłu pozwala nam nie tylko sformułować DO, ale też postawić tezę globalnego sceptycyzmu¹². Takie rozwiązanie, przyznam, dodatkowo komplikuje sprawę, gdyż **na tym samym fundamencie opierają się budowy wzajemnie sprzecznych koncepcji świata** – jednej, uznającej istnienie Boga za gwaranta prawdziwości naszego poznania i gwaranta istnienia tego, co realne, a drugiej, uznającej za możliwe, że na przykład jesteśmy łudzeni przez ‘złośliwego demona’ (Kartezjusz), jesteśmy ‘mózgami w laboratorium’ (H. Putnam) itd.¹³ Wydaje się zatem, że albo ten fundament został nie do końca prawidłowo zinterpretowany, albo związek między samozwrotnością umysłu a tymi dwiema konsekwencjami nie jest taki, jak go przedstawia Autor¹⁴.

dyckiego wyrażonej następująco: „istnienie Boga jest warunkiem możliwości wszelkiej metafizyki” (s. 26).

⁸ Por. s. 13. Można powiedzieć, że u podstaw GS leży specyficzna (agnostyczna) koncepcja prawdy: niemożliwe jest uzyskanie poznania prawdziwego, por. s. 12.

⁹ Por. s. 15.

¹⁰ Nasz umysł musi najpierw umieć transcendować swoje stany i granice, nim zacznie pracować *piętrowo*, czyli refleksyjnie. Można powiedzieć jeszcze inaczej: *samozwrotność* umysłu ufundowana jest na jego *zdolności do transcendencji*, czyli jest jakby zmodyfikowaną formą tej ostatniej. Przypomnę, że E. Husserl formułując zadania autonomicznej epistemologii uznaje właśnie problem transcendencji poznania za podstawowy (*Idea fenomenologii*, tłum. J. Sidorek, Warszawa 1990, s. 15, 30).

¹¹ Można podejrzewać, że taki jest umysł niemowlęcia.

¹² Por. s. 16.

¹³ Por. s. 16–17. Judycki dorzuca tu również solipsystyczny sceptycyzm D. Hume’a i L. Wittgensteina.

¹⁴ Zgodnie z prawem: $(p \rightarrow q) \wedge (p \rightarrow \sim q) \rightarrow \sim p$. A. B. Stępień dodaje jeszcze inny, istotny argument: „z samej analizy zawartości idei [tu – idei Boga – przyp. P.P.] nie

Zacznijmy jednak od samego DO¹⁵. Podstawowe zastrzeżenie, jakie można by wobec procedury Judyckiego zgłosić, polega na tym, że **opiera się ona na wielu ukrytych założeniach, których zasadność może budzić wątpliwości z epistemologicznego punktu widzenia**. O jakie założenia chodzi? O te, które dotyczą 1) *poznawalności Boga*¹⁶, 2) jakiejś (nie do końca sprecyzowanej tu) *wiedzy o Bogu*¹⁷,

wynika uznanie faktycznego istnienia jakichkolwiek przedmiotów, nawet samej idei! [...] jeśli nie dojdą do tego odpowiednie rozważania epistemologiczne i metafizyczne” (*Metafizyka a ontologia*, w: tegoż, *Studia i szkice filozoficzne*, Lublin 1999, s. 270).

¹⁵ Samo wyrażenie „DO” wydaje się dość niezręczne z paru względów. 1) Nie do końca jest jasne, co rozumiane jest pod terminami „idea Boga” oraz „Bóg”. Zauważmy, że Judycki mówi zamiennie o „idei Boga” i „pojęciu Boga”, co przecież nie jest równoznaczne (s. 17–18, 25). Co więcej, nawet, gdy ma na myśli raczej „ideę Boga” aniżeli nasze o nim pojęcie, to traktuje ją intuicyjnie, nie precyzując za bardzo *zawartości* tego typu idei. Można by więc wnioskować, że DO wiąże się z kwestią Boga *możliwego*, a nie – realnego, Judycki twierdzi jednak stanowczo, że chodzi o Boga faktycznie istniejącego (s. 18–20, 22). Takie zapewnienie wcale nie rozwiewa naszych wątpliwości, gdyż nadal nie wiemy za bardzo (poza paroma dość ogólnikowymi stwierdzeniami), *jak* tego Boga pojmywać. Nie trzeba chyba przypominać, że istnieje też filozoficzny spór dotyczący właśnie realnego Boga (teściści twierdzą, że realny Bóg istnieje; ateściści zaprzeczają temu itd.). 2) Nie do końca wiemy, w jakiej sferze „ideę Boga” się lokuje (sfera mentalna?, abstrakcyjna?, idealna?, Boży umysł?), a w związku z tym 3) jak dany podmiot, który konstruuje DO, dochodzi do poznania i uchwycenia tejże idei. Ponadto 4) rozważania czy to św. Anzelm, czy to Kartezjusza, czy to I. Kanta, czy wreszcie Autora nie mają charakteru *stricte* ontologicznych (np. *jak* możliwy jest Bóg), a raczej epistemologicznych (tj. jak z analizy zawartości naszego umysłu można „wywieść” istnienie Boga) oraz... metafizycznych, osnutych wokół pojęć możliwości i konieczności (s. 19–22, 26–28).

¹⁶ Por. A.B. Stępień, *Filozofia poznania a filozofia Boga*, w: tegoż, *Studia...*, zwłaszcza s. 123–125. Oczywiście jest, że ktoś, kto konstruuje DO, zakłada mimochodem, że Bóg jest poznawalny. Sam DO ma przecież posłużyć za argument na rzecz tejże poznawalności. W takiej jednak sytuacji nie bierze się pod uwagę kwestii: *dlaczego Bóg miałby być poznawalny* (choćby dla ludzkiego umysłu) i *dlaczego umysł ludzki miałby być zdolny do poznania Boga?* Bez względu na to, czy istniałby jakiś związek ontyczny między Bogiem a ludzkim umysłem, to Bóg musiałby w jakiś sposób „zezwoić” na poznanie siebie (mógłby bowiem nieustannie pozostawać w ukryciu).

¹⁷ Wiemy np., czym lub kim Bóg *nie jest*. Pamiętając z kolei o tym, że św. Anzelm konstruował swój „dowód” (*ratio*) w kontekście wiary chrześcijańskiej (i chyba w podobnym kontekście poruszają się zarówno jego kontynuatorzy, jak i krytycy), powinniśmy mieć świadomość, że taki kontekst wyklucza uznanie DO przez podmiot poznania nieobeznany z teologią chrześcijańską.

3) zdolności ludzkiego umysłu do poznania Boga¹⁸ oraz 4) znajomości określonych warunków poznawalności Boga¹⁹. Ponadto procedura związana z DO opiera się jakby na wariacji imaginatywnej na strukturze naszego umysłu, a przecież nie ma żadnej gwarancji, że takie uzmiennianie nie doprowadzi nas dalej niż do idei doskonalszego *naszego umysłu*, nie zaś idei Boga²⁰ (skąd bowiem wiemy, że Bóg jest w swej strukturze „analogiczny” do struktury naszego umysłu?²¹). Co więcej, wielowiekowy spór dotyczący natury ludzkiego umysłu czy świadomości świadczy, że nasza filozoficzna wiedza na ich temat nie jest do końca ustalona.

Te cztery ukryte założenia leżące u podstaw DO wiążą się bezpośrednio z kwestią prawdziwości naszego poznania. Odmian poznania prawdziwego może być wiele, gdyż strukturalna różnorodność obiektów, które są poznawalne, narzuca strukturalną różnorodność sposobów ich poznawania. Inaczej poznajemy figury geometryczne, inaczej twarz jakiejś osoby na zdjęciu, a jeszcze inaczej na przykład zależności między idiomatycznymi zwrotami w języku angielskim i polskim. Ponadto prawdziwość poznania określonego typu może wiązać się także z pewnym kontekstem sytuacyjnym²². W przypadku zaś **poznania istnienia Boga** wydaje się, że

¹⁸ Św. Anzelm mówi wprost: „Doprawdy, Panie, światło to, w którym przebywasz, jest niedostępne [...]; nie ma dojścia do niego mój intelekt” (cyt. za T. Grzesik, *Anzelm z Canterbury*, [w:] *Powszechna Encyklopedia Filozofii*, t. 1, Lublin 2000, s. 284). Św. Tomasz natomiast: „Nasz intelekt jednak nie może przedstawić Boga dzięki upodobnieniu w taki sposób, w jaki przedstawia stworzenia. Gdy bowiem poznaje jakies stworzenie, pojmuje pewną formę, która jest podobizną rzeczy w całej jej doskonałości – i tak intelekt rzecz definiuje. Skoro jednak Bóg nieskończenie przewyższa intelekt, forma pojęta przez intelekt nie może przedstawiać Boskiej istoty w pełni, ale odwzorowuje ją w jakimś ograniczonym stopniu” (*O ideach*, tłum. A. Białek, Lublin 2006, s. 73).

¹⁹ Mistycy mówią o „nocy ducha” czy „nocy wiary” oraz o Bożej ingerencji w ludzką duchowość. Mówią także jednak o błędach poznawczych, na które człowiek może się narazić usiłując dotrzeć do Boga (np. kwestia tzw. rozpoznawania duchów czy Bożych natchnień). Są to jednak kwestie zupełnie niezbadane od strony epistemologicznej.

²⁰ Zwolennicy DO posługujący się wariacją imaginatywną tego typu nie biorą pod uwagę kwestii, że 1) nie do końca wiemy, jaka jest struktura naszego umysłu, 2) być może należałoby dokonać wariacji na strukturze naszej duszy (z kolei dusza też nie jest dla nas obiektem w pełni „odsłoniętym” w naszych aktach poznania, na co zwraca uwagę Stępień (*Wstęp do filozofii*, Lublin 2001, s. 228–229)).

²¹ Skąd znamy tzw. atrybuty Boga, które Mu przypisujemy? Czy jeszcze poruszamy się na obszarze filozofii, czy wkraczamy na teren teologii? W tekście Judyckiego to również nie jest wyjaśnione (por. s. 12).

²² Może być np. tak, że ktoś pokazuje nam zdjęcie jakiejś osoby, którą dobrze znamy i pyta: „Czy nie sądzisz, że ona się bardzo postarzała?” Wtedy prawdziwość poznania będzie polegała albo na wychwyceniu tych cech, które danemu obiektowi inny podmiot

musimy wcześniej dysponować 1) kryteriami prawdziwościowego poznania *istnienia* i 2) kryteriami prawdziwościowego poznania *Boga*. Jeśli wiemy, co to znaczy *istnieć* i wiemy, *czym* lub *kim* jest Bóg²³, wtedy możemy wypracować kryteria pozwalające nam stwierdzić, w jakich warunkach można mówić, że *poznajemy istnienie Boga*. Jest to zastrzeżenie o tyle ważne, że mogą wystąpić sytuacje, w których **będziemy mówić o poznaniu istnienia Boga, gdy to poznanie w ogóle nie chodzi**. I sądzę, że takie niebezpieczeństwo grozi nam w przypadku DO.

Powinniśmy – co już tu sygnalizowałem – jasno i wyraźnie ogłosić na wstępie, czy chodzi nam o Boga **realnego**, czy o Boga **możliwego** (możliwy podmiot absolutny, możliwy umysł absolutny itp.). Jeśliby chodziło o poznanie Boga możliwego, to DO nie byłby do jego usankcjonowania nawet potrzebny. Zakładając natomiast, że DO ma faktycznie „moc dowodową” i że chodzi o *realnego* Boga, *implicitnie* głosimy, że 1) nasz umysł może o własnych siłach dotrzeć do sfery niewidzialnej i bezpośrednio niepoznawalnej w żaden sposób, 2) Bóg – przynajmniej w aspekcie swego istnienia – może się stać przedmiotem naszego poznania. Już na pierwszy rzut oka widać, że te dwa kolejne ukryte założenia stoją wobec siebie w pewnej opozycji. Z jednej strony w żaden sposób Boga nie można zobaczyć (a tym samym, spostrzec Jego istnienia), z drugiej strony głosimy, że mimo wszystko *jakoś* do tego istnienia możemy poznawczo dotrzeć.

Oczywiście, gwoli ścisłości, rzecz się ma nieco inaczej, aniżeli to zostało teraz przedstawione. Istnieją bowiem podmioty poznania, które twierdzą, że 1) Bóg *jest* poznawalny i – co więcej – 2) *daje się poznać*. Mało tego, istnieją świadectwa podmiotów poznania dotyczące sposobów *doświadczenia istnienia Boga*, a także różnorodnych *widzeń* Jego oblicza czy Osoby²⁴. Kwestia poznawalności Boga jest o tyle delikatna, że wymaga założenia, że **dysponujemy aparatem poznawczym, który jest w stanie takiego rozpoznania dokonać**, tzn. na przykład, że obecność Boga nie „rozsadzi” naszego aparatu poznawczego. Wyobraźmy sobie, że mielibyśmy za pomocą paru aktów poznawczych uchwycić Wszechświat. Pomijając to, że wydaje się to mało możliwe ze względu na ogrom danych, które musiałby nasz

przypisuje, albo na stwierdzeniu, że tenże podmiot się myli. Naturalnie, odmian poznania prawdziwego może być więcej, ale nie analizuję tu tego zagadnienia.

²³ Sformułowanie *czym jest Bóg* nie jest bezzasadne, skoro potrafimy twierdzić, że Bóg jest miłością, dobrocią itp. Z kolei mówienie, *kim* jest Bóg odwołuje się wprost do idei przekazywanych w chrześcijaństwie, do których nawiązuje też Judycki, pisząc: „tworzymy pojęcie istoty, która jest aktualnie nieskończona, jest doskonale dobra, wszechmocna, wszechwiedząca, która jest świadoma, jest osobą” (s. 16).

²⁴ Epistemologia nie dysponuje jak na razie metodami weryfikowania tychże doniesień.

umysł umieć ogarnąć, ale czy nasz umysł byłby w stanie tego typu dane „przerobić”? Czy dysponuje „mocami przerobowymi”, by uchwycić taki przedmiot jak Wszechświat, skoro nie jest w stanie ustalić choćby liczby π ? (Jeśli nie, to skąd wiemy, że dysponuje mocami, by poznać Stwórcę Wszechświata?) Już z tego prostego przykładu widać, że kwestia *rozumienia* Boga (i idei Boga) ma istotne znaczenie przy rozważaniu na temat DO. W Starym Testamencie, jak pamiętamy, lud wybrany prosi Mojżesza, by do niego mówił *za* Boga, w obawie przed śmiercią²⁵. Może więc, mając na myśli *realnego* Boga, zabieramy się za poznanie czegoś bez dostatecznego przygotowania?²⁶

Problem, by tak rzec, ograniczoności ludzkiego umysłu jest dużo głębszy aniżeli tylko zagadnienie np. ustalalności liczby π . Chodzi także o różnicę między *pojęciem* czegoś a *idea* czegoś²⁷. Święty Tomasz mówi, że **o Bogu myślimy za pomocą różnych pojęć**, ze względu na niedoskonałość naszego umysłu. Można też rzec, że istnieją **różne idee Boga**²⁸. Pytanie, czy te różne idee mogą zgodnie współistnieć w umyśle poznającego podmiotu? Jeden podmiot powie, że w jego umyśle istnieje wiele idei Boga, drugi, że jedna, trzeci zaś, że w jego umyśle nie ma

²⁵ „I mówili do Mojżesza: «Mów ty z nami, a my będziemy cię słuchać! Ale Bóg niech nie przemawia do nas, abyśmy nie pomarli!»” (Wj, 20, 19). Pomijam już świadectwa mistyków chrześcijańskich, takich jak św. Jan od Krzyża czy św. Teresa Benedykta od Krzyża (Edyta Stein), dowodzące, że *doświadczenie Boga* należy do wyjątkowo bolesnych i „mrocznych” przeżyć poznawczych.

²⁶ Por. św. Jan od Krzyża, *Dzieła*, tłum. B. Smyrak, Kraków 1986; K. Wojtyła, *Świętego Jana od Krzyża nauka o wierze*, tłum. K. Stawecka, Lublin 2000 oraz M. Gogacz, *Modlitwa i mistyka*, Kraków 1987.

²⁷ Por. Stępień, *Istnienie czegoś a pojęcie i sąd*, w: tegoż, *Studia...*, s. 178–196.

²⁸ Św. Paweł odwołuje się do tego spostrzeżenia podczas swej przemowy na Areopagu do filozofów greckich (Dz 17, 16–33). Mało tego, o wielości „idej Boga” jest też wielokrotnie mowa w Starym Testamencie, czego przykładem jest choćby szyderstwo Eliasza wypowiedziane pod adresem pogańskich proroków: „Wołajcie głośniejsze, bo to bóg! Więc może zamyślony albo jest zajęty, albo udaje się w drogę. Może on śpi, więc niech się obudzi!” (1 Krl 18, 27). Zawartość idei Boga nie jest u Judyckiego dokładnie podana, zatem i Bóg, i idea Boga traktowani są intuicyjnie, co już może się wydać podejrzane dla epistemologa. Z kolei, gdyby Autor dokładniej scharakteryzował zawartość idei Boga, to mógłby się narazić na zarzut, że opisuje przedmiot (poznania), którego istnienie dopiero zamierza w DO udowodnić (por. s. 20). Problem leży w tym, że właściwie nie możemy wiedzieć, konstruując DO, że chodzi o *realnego* Boga, o ile nie odwołujemy się do jakichś naszych *przekonań*, co do istnienia realnego Boga (mamy pewne religijne przekonania i chcemy je wzmocnić tego typu dowodem – taka zresztą była intencja św. Anzelmą). Jednakże, jeśli posiadamy tego typu przekonania, to należałoby przed konstrukcją DO uzasadnić je od strony czysto epistemologicznej, czego Judycki nie czyni.

żadnej idei Boga – i co wtedy? Czy w tym ostatnim przypadku stwierdzimy, że *dany umysł* tak naprawdę *nosi* w sobie ideę Boga („głęboko ukrytą”), a jedynie nie potrafi do niej *dany podmiot* dotrzeć?

Nie mówię tu o kwestii czysto psychologicznej, lecz *stricte* epistemologicznej (choć, rzecz jasna, ma ona także wydźwięk metafizyczny): albo Bóg (jak chce Kartezjusz) **wszczepił w każdy ludzki umysł (transcendentalną) ideę Boga, albo nie**. Jeśli nie, to taka „idea” może być tylko **konstruktem** człowieka – wtedy zaś DO wisi w próżni. Może wszak zachodzić sytuacja, w której człowiek, mając zdolność do idealizowania pewnych treści odkrywanych w poznaniu, modeluje na przykład strukturę własnego umysłu, konstruując „ideę Boskiego umysłu”, podczas gdy tak naprawdę jest to idea „wyidealizowanego umysłu”. O *idei Boskiego umysłu* można by z kolei mówić zasadnie, gdybyśmy dysponowali jakimś *poznaniem* tego Boskiego umysłu²⁹ (wydaje się, że na takiej zasadzie możemy odczytywać pisma św. Augustyna czy św. Tomasza nt. Boskiego umysłu³⁰). **Trudno sobie wyobrazić odwoływanie się do przedmiotu, którego struktury się w ogóle nie zna**. Ponadto założenie, że nasz umysł jest analogicznie skonstruowany do umysłu Bożego (dla tego choćby jego idealizacja jest możliwa) wymagałoby także jakiegoś dowodu³¹. Podobieństwa między strukturą naszego umysłu a strukturą Boskiego umysłu może wszak nie być w ogóle.

Sprawy komplikują się szczególnie, gdy Autor umieszcza DO w kontekście koncepcji GS³². Nie zauważa on bowiem, że **główne przesłanie GS podważa wiarygodność jakichkolwiek naszych sądów poznawczych** – o czym świadczy traktowanie zdania wyrażającego DO jako zdania „wyjątkowego” czy „wyróżnionego”

²⁹ Stępień pisze wprost: „Bóg jako osobowy byt absolutny nie jest bezpośrednim przedmiotem naszego naturalnego poznania. Nie jawi się też jako pośredni przedmiot poznania osiąganego w naukach szczegółowych” (*Filozofia poznania...*, s. 124).

³⁰ Nie ma jednak wątpliwości, że obaj filozofowie dysponowali doświadczeniem mistycznym – „nieosiągalnym” dla „zwykłego epistemologa”.

³¹ Jednym z takich dowodów byłoby pokazanie ontycznej genezy ludzkiego umysłu, tzn. pochodzenia od umysłu Bożego – innymi słowy, uznanie Boga za Stwórcę (a nawet za Ojca).

³² Tenże sceptycyzm jest pojmowany dość szeroko, gdyż Judycki wlicza doń zarówno kartezjańską hipotezę ‘złośliwego demona’ (hZD), jak i hipotezę ‘mózgów w laboratorium’ (hML). Nie wydaje się, by takie zestawienie było w pełni uzasadnione, gdyż hZD możemy zinterpretować jako DO na istnienie wszechmocnego „złego Boga” (DO *à rebours*), „ponad którym nic już nie istnieje”, zaś hML jako hipotezę głoszącą trwanie mrocznego eksperymentu obejmującego cały nasz świat łącznie z nami, ale niewykuczającą możliwości istnienia (jakiegoś) Boga (mimo to) (por. s. 27).

(spośród innych zdań naszego języka)³³. W ten sposób Judycki niejako „przywraca” referencjalność jakiemuś fragmentowi naszego języka, zapominając chyba, że **referencjalność ta została zniesiona tezą GS**³⁴. Co więcej, według Autora, to właśnie DO (w postaci choćby zdania *Istnieje istota najdoskonalsza*) „obala” tezę GS³⁵. Należałoby zatem sądzić, że mamy do czynienia z następującym wnioskowaniem: 1) DO, 2) jeśli DO jest prawdziwy (a zakładamy, że tak), to nasze poznanie jest prawdziwe, czyli ~hML, 3) ~hML, więc 4) świat jest taki, jaki jest (teza realizmu metafizycznego i epistemologicznego)³⁶. Judycki nie podaje jednak żadnego **epistemologicznego** uzasadnienia dla tezy głoszącej, że prawdziwość DO ma implikować prawdziwość ludzkiego poznania – wyłącznie *metafizyczne*³⁷.

Ponadto (zakładając, że moja rekonstrukcja jest właściwa), jeśli prawdziwa byłaby implikacja 1) → 2), tj. DO → ~hML (co moglibyśmy przełożyć jako *Jeśli istnieje Bóg, to nie jesteśmy mózгами w laboratorium*), to transpozycja tej implikacji również musiałaby być prawdziwa, czyli hML → ~DO (tj. *Jeśli jesteśmy mózгами w laboratorium, to Bóg nie istnieje*). Autor twierdzi jednak, że nie, podkreślając, że: *Gdyby nawet moje myśli nie były w rzeczywistości moimi myślami, to nawet wtedy dowód ontologiczny jest poprawny i spełnia swoją rolę*. Należałoby więc odczytywać tezę Judyckiego jeszcze inaczej – metafizycznie najmocniej: *Nieemożliwe, żeby Bóg nie istniał*³⁸.

³³ Por. s. 21.

³⁴ Autor podkreśla, że „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 pewna konieczność myślowa” (s. 21).

³⁵ Podrozd. 8.

³⁶ Por. s. 23.

³⁷ Por. s. 23: „Tylko Bóg może zagwarantować, że wszystko jest mniej więcej tak, jak się nam, ludziom wydaje”. (Czy nie jest to teza okazjonalizmu à la N. Malebranche?).

³⁸ Do takiej interpretacji skłaniają następujące uwagi: „Gdyby nie istniały żadne podmioty myślące i gdyby nie istniał świat przestrzenno-czasowych przedmiotów [...] to dowód ontologiczny i tak zachowywałby swoją poprawność...” (s. 27) oraz *Bóg musi istnieć* (18). Jednakże wydaje się, że do uznania zdania *Nieemożliwe, żeby Bóg nie istniał* (o ile nie poruszamy się na gruncie teologii chrześcijańskiej np.) za prawdziwe powinniśmy podać jakieś warunki jego prawdziwości, typu *Gdyby Bóg nie istniał, to prawdziwa mogłaby być hML*, albo *...świat byłby chaosem*, albo *...nie istniałyby podmioty poznania* itp., tymczasem Autor podaje warunek taki, że: nie dałoby się sformułować DO (por. s. 22).

Poniżej spróbuję wykazać, że prawdziwość naszego poznania można zagwarantować bez powołania się na DO. Założmy, że prawdą jest hML³⁹. Postawmy się jednak na chwilę w roli „podmiotu eksperymentującego” (czy „złośliwego demona”)⁴⁰, tj. P_E. Mógłby on zaplanować swój eksperyment następująco: „skonstruuję takie warunki, by tamte podmioty mogły je rozpoznać i postawić hML”⁴¹. Innymi słowy: „skonstruuję tak ich umysły i ich świat, by mogli poznać prawdę o swej ‘niespecjalnie korzystnej ontycznie’ sytuacji”. Znaczy to, że podmioty poddawane eksperymentowi dysponują pewną „swobodą poznania”, czyli **nie są w pełni sterowane** przez P_E (i jego instrumentarium)⁴².

W jaki sposób P_E mógłby sterować (nieszczęsnymi) mózgami w laboratorium? Mógłby na przykład sterować 1) formami poznawczymi (typu np. ‘obiekty przestrzenne’), 2) treściami poznawczymi (typu np. ‘kwitnące jabłonie na ulicach mojego miasta’) oraz 3) zarówno pierwszymi, jak i drugimi. Tego rodzaju zabiegi wymagałyby nie tylko wglądu w umysły podmiotów (by sprawdzić, czy prawidłowo przebiega eksperyment), ale też albo *rejestracji* bezpośredniego przekazu „świata” w celu jego „transmisji”, albo „bepośredniego przekazu” owego „świata” z umysłu P_E⁴³. Jednakże, nie wchodząc w dalsze szczegóły opisu tego uniwersum, problem prawdziwości naszego poznania sprowadzałyby się do stwierdzenia, że *nieprawdą jest, że świat istnieje realnie, prawdą zaś jest, że to, co nazywamy światem jest tylko i wyłącznie przekazywane do naszych umysłów*. Zmieniłyby się kwestie związane z kategoryzacją pewnych pojęć i poznań, ale na pewno **budowanie prawdziwościowej teorii byłoby możliwe ze względu na prawdziwość naszego poznania**⁴⁴.

³⁹ Jeślibyśmy wzmocnili hML tak, że nadalibyśmy jej status sądu koniecznościowego, to paradoksalnie mielibyśmy typ wynikania analogiczny jak u Judyckiego: 1) możliwe, że hML, 2) jeśli 1) i jeśli nie dysponujemy żadnym dowodem przeciwko prawdziwości 1), to konieczne, że hML.

⁴⁰ Aczkolwiek, jak już wspomniałem (przyp. 27), można byłoby mówić o odmiennych „uniwersach” generowanych przez koncepcję kartezjańską i putnamowską. Judycki w swoim artykule bierze pod uwagę głównie hML, więc i ja będę się jej trzymał.

⁴¹ Wydaje się to oczywiste, skoro jesteśmy zdolni do postawienia na serio hML.

⁴² Ewentualnie P_E podpowiada tymże podmiotom (niektórym, np. uważającym się za „filozofów”) „jak naprawdę z nimi jest”. Równie dobrze może jednak nie podpowiadać, tylko obserwować przebieg eksperymentu.

⁴³ W tym przypadku podmioty te miałyby do czynienia z wnętrzem umysłu P_E. Abstrahujemy tu od możliwych ograniczeń technicznych tego typu „eksperymentu”.

⁴⁴ Konstrukcja teorii o takim uniwersum wymagałaby ustalenia m.in. 1) korelacji między mózgami w laboratorium a P_E, 2) na czym polega eksperyment, 3) czy istniejemy wiecznie, czy nie, 4) czy nasze istnienie to też „transmisja”, 5) jak ta transmisja przebiega itp.

Załóżmy jednak, że GS pociąga za sobą *permanentne* zwodzenie, tzn. że P_E dba o to, byśmy nie poznawali prawdziwie. Gdyby tak faktycznie było, nie byłibyśmy w stanie osiągnąć poznania ogólnego⁴⁵, a przecież z takim poznaniem *mamy do czynienia*. Można by więc założyć na koniec, że P_E nie zwodzi nas *nieustannie*, tylko od czasu do czasu. Wtedy jednak możliwe jest osiągnięcie i poznania ogólnego, i prawdziwego (zatem wracamy do pierwszego, proponowanego wyżej przeze mnie, rozwiązania).

Jak jednak wygląda sytuacja z *idea Boga* w uniwersum generowanym przez hML? Czy w takim uniwersum Bóg nie mógłby istnieć? Mógłby, oczywiście, ale nie jako „element transmisji” nadzorowanej przez P_E , lecz jako byt radykalnie transcendentny wobec tego, co transmitowane i, rzecz jasna, zupełnie niezainteresowany naszym losem⁴⁶. W zależności od tego, czy zachodziłaby prawdziwość naszego poznania, czy nie – nasza idea Boga byłaby prawdziwa lub zupełnie błędna, ale dotyczyłaby jedynie Boga *możliwego*.

Proponuję, by tezę GS zinterpretować „pozytywnie” (nie nihilistycznie) jako **tezę o epistemicznej niesamodzielności ludzkiego poznania**. Sceptycy głoszą po prostu, że **nasze poznanie jest zewnątrznie zdeterminowane (stymulowane, zakłócone itp.), tzn. istnieją inne czynniki, które biorą w nim udział, ale czynników tych nie możemy o własnych siłach wyeliminować i opisać, zaś naszego poznania nie możemy skorygować**⁴⁷. Mówiąc jeszcze inaczej: poznanie dokonywane przez podmiot P_1 jest zależne od poznania nieznanego podmiotu P_x , który ingeruje w akty poznawcze P_1 .

Zauważmy jednak, że tezie o epistemicznej niesamodzielności naszego poznania można nadać interpretację dogmatyczną (przyjąć ją bez dowodów lub nadać jej status tezy *quasi*-metafizycznej, tak jak to robią sceptycy globalni) albo umiarkowaną, zgodnie z którą nie zdobywamy wiedzy o świecie sami, nie poznajemy świata sami, lecz w porozumieniu z innymi podmiotami poznania, modyfikującymi (pozytywnie lub negatywnie) to, jak spostrzegamy⁴⁸ oraz to, co spostrzegamy.

⁴⁵ Poznanie ogólne wymaga pewnej powtarzalności zjawisk, procesów, obiektów, a zatem zachodzenia pewnych regularności strukturalnych w tym, co nazywamy światem. To, co poznajemy nie podlega permanentnym zmianom czy dezintegracji.

⁴⁶ Tak, jak my nie interesujemy się losem jakiegoś mrowiska gdzieś w Puszczy Kampinoskiej. Nie trzeba chyba dowodzić, że (obcy) Bóg z uniwersum generowanego przez hML nie byłby Bogiem chrześcijan.

⁴⁷ Por. też A.B. Stępień, *Czy rozum ma szanse się obronić?*, [w:] tenże, *Studia...*, s. 238–245.

⁴⁸ Np. rodzice modyfikują pracę narządów wzrokowych u rozwijającego się niemowlęcia.

„Powyższej wersji dowodu ontologicznego można by zarzucić, że polega na pewnym ‘tricku’ argumentacyjnym, którego celem jest wyjście poza myślenie czy poza pojęcia”, pisze Autor nieco żartobliwie. Trick jednak polega na tym, że DO Judyckiego w kontekście tezy GS może nas doprowadzić jedynie do *możliwego* Boga, nigdy zaś do *realnego*⁴⁹ (skoro nie mamy dostępu poznawczego do jakiegokolwiek realności), Autor natomiast upiera się przy metafizycznej interpretacji DO.

Judyckiego teoria bytu wyraża się zresztą nie tylko mocną (metafizycznie) interpretacją DO, ale też mówieniem o istnieniu Boga na zasadzie Jego ontycznej *inherencji* w egzystowaniu wszelkich obiektów realnego świata oraz generowaniu przez Niego wszelkich możliwości⁵⁰, w tym także możliwości metafizyki. Nie trzeba chyba dowodzić, że te konkluzje *nie wynikają wprost* z DO. Co więcej, DO niesie dla Autora tak wiele metafizycznego optymizmu, że jest on w stanie nawet przewidywać „nieuchronny koniec eksperymentu” (*vide* hML) oraz uświadomienie sobie przez „eksperymentatorów” ich skończoności⁵¹. Ale gdyby hML była prawdą, to ten optymizm byłby zupełnie nieuzasadniony i przedwczesny, ponieważ możliwości Bóg „istniejący gdzieś poza całym eksperymentem” nie miałyby nic wspólnego ani z Bogiem św. Anzelma, ani Judyckiego.

Podsumowanie

Rozwijając filozofię chociażby w ramach badań epistemologicznych jesteśmy zdani na siły naszego umysłu i na wzajemne porozumienie między nami a innymi poznającymi podmiotami. Jeśli w tychże warunkach nie potrafilibyśmy ustalić kryteriów prawdziwości naszego poznania, to DO ani odrobinę nie poprawiłby naszej ontycznej i epistemicznej sytuacji. Autonomicznie rozumiana teoria poznania zapoczątkowana monumentalnymi pracami Husserla pozwala pokonać (zarów-

⁴⁹ Podobną myśl (choć *implicite*) wyraża Stępień, mówiąc o dwóch sposobach uprawiania filozofii Boga, z których ten prowadzący do realnego Boga może być uprawniony jedynie ogólną teorią bytu (*Filozofia poznania...*, s. 123). Dodaje też, że „wszelkie odrywanie rozważań o Bogu od całości metafizyki jest rezygnacją z czysto poznawczej i racjonalnej postawy wobec zagadnienia Boga” (jw., s. 124). Natomiast klasycznie uprawiana metafizyka programowo odrzuca sceptycyzm (jw. s. 125) (co zupełnie klóci się ze strategią argumentacyjną Judyckiego). Należy przy tym pamiętać, że to „teoria poznania ocenia wartość poznawczą metafizyki” (jw. s. 125), a nie odwrotnie.

⁵⁰ Przypomina to jedną z tez tomizmu egzystencjalnego, por. A.B. Stępień, *Wartości poznawcze w ujęciu współczesnej teorii tomistycznej*, w: tenże, *Studia...*, s. 232.

⁵¹ Por. s. 27.

no metafizyczny, jak i epistemologiczny) irracjonalizm sceptycyzmu poprzez **wykazanie możliwości zachodzenia prawdziwościowego poznania bez względu na strukturę świata**⁵². W takiej z kolei sytuacji postawiona przez Judyckiego kwestia DO powinna zostać rozważona zupełnie na nowo z uwzględnieniem metodologicznego postulatu zastosowania redukcji transcendentalnej⁵³. Należałoby bowiem wziąć w nawias jakiegokolwiek dotychczasowe nauki o Bogu i doniesienia innych podmiotów na temat Boga i drogą rozważań ejdetycznych oraz konstytutywnych wykazać: 1) jak możliwa jest manifestacja Bożej obecności podmiotowi poznania oraz 2) jak istnienie Boga faktycznie manifestuje się w naszej świadomości⁵⁴. Jest to jednak obszar badań dopiero do zbadania, jak sądzę.

⁵² Sam fakt, że możemy ustalać równe „warianty” świata dowodzi, że nasz umysł nie pracuje „na uwięzi”.

⁵³ Por. E. Husserl, *Idea fenomenologii...*, s. 18.

⁵⁴ Być może nie należałoby wtedy mówić o DO, a raczej o dowodzie epistemologicznym.