

Adam Olszewski

<https://orcid.org/0000-0003-3069-7518>

Uniwersytet Papieski Jana Pawła II w Krakowie

Byt maksymalny

„Doskonałość osiąga się nie wtedy,
gdy nie ma już nic do dodania,
ale wtedy, gdy nie ma już nic do odjęcia”.

(Antoine de Saint-Exupéry, *Odyseja lotnika*)

Naszą pracę rozpoczniemy od rozważenia niektórych znaczeń tytułowego terminu. Jest on złożony z dwóch terminów prostszych: „maksymalny” oraz „byt”. Kwestię rozumienia terminu „byt” pominiemy z wielu powodów, z których głównym jest to, że od starożytności metafizyka i różne rodzaje ontologii nie poradziły sobie z nim. My nie czujemy się w żaden sposób predestynowani, by sobie z tym poradzić. Musimy jednak ustalić swobodnie jakieś rozumienie, którym się będziemy posługiwać. Przyjmiemy następujące, pewnie niepoprawne określenie, które ma dwie ważne zalety – prostotę i operacyjność:

Bytem jest to, co istnieje (w jakimś sensie)¹.

¹ Dzięki temu zabiegowi przesunęliśmy tylko problem z terminu „byt” na „istnienie”. Korzyść wydaje się taka, że znaczenie „istnienia” jest pojemniejsze od znaczenia „bytu”, i dzięki temu zabiegowi możemy bezpiecznie używać terminu „byt”.

Natomiast drugi termin jest do dookreślenia, i to będzie zasadniczym celem naszych rozważań. Poprowadzimy je w następującym porządku. Najpierw rozważymy niektóre wersje dowodu ontologicznego i *pojęcie* Boga, które w nich występuje. Spróbujemy powiedzieć o nich coś oryginalnego, jak sądzimy. Następnie bliżej przyjrzymy się wersji dowodu św. Anzelma, którą zaprezentował ks. Józef Tischner. Na koniec wyciągniemy wnioski z dostarczonego materiału.

Kilka spostrzeżeń o dowodach ontologicznych

Rozróżnienie dowodów za istnieniem Boga na: *ontologiczne*, *kosmologiczne* i *fizyczne* pochodzi od Kanta, który podkreślał aprioryczny charakter tych pierwszych. Te właśnie dowody odróżnia od innych ontologiczna baza przesłanek, a raczej jej brak, co było pewnie podstawą dla takiej, a nie innej nazwy dla dowodów tego typu. Graham Oppy podaje następującą ośmioczonową systematykę tego typu dowodów²:

- I. definicyjne argumenty ontologiczne [skrót: OA] – odwołujące się do definicji;
- II. pojęciowe OA – startujące od pojęcia w umyśle;
- III. modalne OA – używające możliwości i konieczności;
- IV. Meinonga OA – rozróżniające typy (sposoby) istnienia;
- V. empiryczne (*experiential*) OA – odnoszące się do faktu doświadczenia osobistego wierzących;
- VI. mereologiczne OA – odwołujące się do relacji część–całość;
- VII. wyższego rzędu OA – używające własności wyższych rzędów³;
- VIII. „Hegłowskie” OA – pochodzące od Hegla.

² G. Oppy, *Ontological Arguments* (2019), w: *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Winter 2021 Edition), ed. E. N. Zalta; <https://plato.stanford.edu/archives/win2021/entries/ontological-arguments/> (13.12.2021). Oppy używa terminu „argument”, zaś my zamiennie „dowód” lub „argument”. Od strony metodologicznej wydaje się, że Oppy ma rację, ponieważ klasa argumentów zawiera w sobie, jako podklasę właściwą, klasę dowodów. Pozostaniemy jednak przy naszym zwyczaju. Posługuję się tutaj głównie pracą Oppy’ego, gdyż uważa się, że artykuły w *Stanford Encyclopedia of Philosophy* oddają obecny stan badań danego zagadnienia; tzn. są *state-of-the-art*. Proszę zwrócić uwagę, że ta systematyka nie jest podziałem klasy argumentów, lecz wyczerpującym, według Oppy’ego, zbiorem cech przypisywanych w ogóle tym argumentom.

³ Ten typ dowodu przeprowadza Pavel Tichý, który uważa istnienie Boga jest własnością drugiego rzędu, przysługującą pewnej intensji, czyli obiektowi pierwszego rzędu. Zob. P. Tichý, *Existence and God*, „Journal of Philosophy” 76 (1979) no. 8, s. 413, <https://doi.org/10.2307/2025409>.

Tej taksonomii nie należy rozumieć jako podziału lub klasyfikacji⁴. Przykładowo, jeśli przyjrzyć się bliżej członom tej systematyki, można zobaczyć, że w każdym z ośmiu rozważanych przypadków mamy do czynienia z jakimś „rozumieniem Boga”, czyli z jakimś „pojęciem Boga”, i w konsekwencji – „definicją Boga”. Definicja lub określenie definicyjne dla nas to sformułowanie ustalające znaczenie pojęcia lub terminu. Dla jasności zatem wyłuskajmy te definicyjne określenia „pojęcia Boga” z podanych przez Oppy’ego charakterystyk poszczególnych członów taksonomii. Ponumerujemy je w nawiązaniu do odpowiadających im członów systematyki:

- I. Bóg:= coś, co posiada wszystkie doskonałości.
- II. Bóg:= coś, nad co nic większego nie może być pomyślane.
- III Bóg:= coś możliwego i nieprzygodnego.
- IV. Bóg:= istniejące (*existent*), jedyne i doskonałe coś (*being*)⁵.
- V. Bóg:= termin ujawniający swe znaczenie w doświadczeniu religijnym, a odnoszący się do obiektu, którego (obektu) istnienie jest równoważne posiadaniu przez ten termin znaczenia.
- VI. Bóg:= coś będące sumą (mereologiczną?) wszystkich bytów istniejących.
- VII. Bóg:= coś koniecznie istniejącego, koniecznie wszechwiedzącego, koniecznie wszechmogącego, koniecznie doskonałego.
- VIII. Bóg:= „duch, który manifestuje swoją nieskończoność na sposób religijny”⁶.

Na podstawie powyższego wyliczenia można wnosić, że tym, co łączy różne wersje dowodów ontologicznych, i co będzie nas interesowało najbardziej, jest to, że zostało w nich uprzednio przyjęte „określenie” lub „pojęcie Boga”. Co najmniej większość, o ile nie wszystkie z powyższych pojęć Boga zawierają w swej treści coś, co nazwiemy „elementem maksymalności” (lub „maksymalnym”). Mówiąc inaczej, byt nazywany Bogiem jest w niektórych ujęciach czymś, co jest w jakimś sensie maksymalne. Ten wątek nas będzie szczególnie interesował i powrócimy do niego w dalszej części pracy, po omówieniu ujęcia Tischnera.

⁴ Przytoczone osiem cech przysługuje bądź nie przysługuje argumentom ontologicznym.

⁵ Chodzi o rozróżnienie *existent* oraz *being*. Oba terminy mówią o istnieniu.

⁶ G. Marmasse, *Hegel and the ontological proof of the existence of God*, „Hegel-Studien” 46 (2012), s. 79. Powyższy ósmy punkt nie pochodzi od G. Oppy’ego, lecz od Hegla. Por. A. G. Zavaliy, *What does Hegel prove in his lectures on the proofs of God’s existence?*, „Philosophy and Theology” 20 (2008) nr 1/2, s. 85–97, <https://doi.org/10.5840/philtheol2008201/24>. W tych sformułowaniach używałem rozmyślnie i, o ile możliwe, konsekwentnie terminu „coś”, a nie „byt”, gdyż użycie tego drugiego mogłoby implikować istnienie.

Dowód św. Anzelma z rozdziału drugiego „Proslogionu”

Przyjmuje się, że pierwszy dowód ontologiczny sformułował św. Anselm z Canterbury (XI wiek). Jak zauważa Marie Duží, na podstawie starannych studiów, w *Proslogionie II* św. Anzelma mamy do czynienia z czterema argumentami ontologicznymi: z Bożej perfekcji (dwie wersje), konieczności, wieczności i prostoty oraz argument z *Proslogionu III*, co daje w sumie sześć dowodów⁷. Z kolei Oppy wskazuje w *Ontological Arguments* na czternaście historycznie kluczowych publikacji filozoficznych związanych z dowodami ontologicznymi, w tym, co najmniej, na osiem różnych wersji tych dowodów.

Dla ułatwienia czytelnikowi rozumienia, przytaczamy *in extenso* najbardziej znany tekst św. Anzelma z drugiego rozdziału *Proslogionu II*:

z Bóg naprawdę jest A więc, Panie, który udzielasz zrozumienia wierze, daj mi, bym zrozumiał, na ile to uważasz za wskazane, że jesteś, jak w to wierzymy, i jesteś tym, w co wierzymy. A wierzymy zaiste, że jesteś czymś, ponad co niczego większego nie można pomyśleć. Czy więc nie ma jakiejś takiej natury, skoro powiedział głupi w swoim sercu: nie ma Boga? Z całą pewnością jednak tenże sam głupiec, gdy słyszy to właśnie, co mówię: „coś, ponad co nic większego nie może być pomyślane”, rozumie to, co słyszy, a to, co rozumie, jest w jego intelekcie, nawet gdyby nie rozumiał, że ono jest. Czymś innym bowiem jest to, że rzecz jest w intelekcie, a czymś innym poznanie tego, że rzecz jest. Kiedy bowiem malarz zastanawia się nad tym, co zamierza dopiero wykonać, to bez wątpienia ma w intelekcie to, czego jeszcze nie zrobił, ale nie poznaje jeszcze, że to jest. Kiedy zaś już namalował, to ma i w intelekcie to, co już wykonał, i poznaje, że to jest. A więc także głupi przekonuje się, że jest przynajmniej w intelekcie coś, ponad co nic większego nie może być pomyślane, ponieważ gdy to słyszy, rozumie, a cokolwiek jest rozumiane, jest w intelekcie. Ale z pewnością to, ponad co nic większego nie może być pomyślane, nie może być jedynie w intelekcie. Jeżeli bowiem jest jedynie tylko w intelekcie, to można pomyśleć, że jest także w rzeczywistości, a to jest czymś większym. Jeżeli więc to, ponad co nic większego

⁷ Zob. M. Duží, *St. Anselm's Ontological Arguments*, „Polish Journal of Philosophy” 5 (2011), s. 5. Autor zauważa zaskakująco, że niemal wszystkie dowody ontologiczne od Kartezjusza do Gödla nawiązują do rozdziału *Proslogionu II*, w tym również dowód Józefa Tischnera. Natomiast wyjątkiem był Tichý, który nawiązywał do *Proslogionu III*, czyli do rozdziału trzeciego. Według Tichý'ego ta wersja dowodu jest jedynie poprawna, a pozostałe są niepoprawne. Por. M. Duží, *St. Anselm's Ontological Arguments*.

nie może być pomyślane, jest jedynie tylko w intelekcie, wówczas to samo, ponad co nic większego nie może być pomyślane, jest jednocześnie tym, ponad co coś większego może być pomyślane. Tak jednak z pewnością być nie może. Zatem coś, ponad co nic większego nie może być pomyślane, istnieje bez wątpienia i w intelekcie, i w rzeczywistości⁸.

2 *Quod vere sit Deus* Ergo Domine, qui das fidei intellectum, da mihi, ut, quantum scis expedire, intelligam, quia es sicut credimus, et hoc es quod credimus. Et quidem credimus te esse aliquid quo nihil maius cogitari possit. An ergo non est aliqua talis natura, quia „dixit insipiens in corde suo: non est Deus” [Ps 13,1; 52,1]? Sed certe ipse idem insipiens, cum audit hoc ipsum quod dico: „aliquid quo maius nihil cogitari potest”, intelligit quod audit; et quod intelligit, in intellectu eius est, etiam si non intelligat illud esse. Aliud enim est rem esse in intellectu, alium intelligere rem esse. Nam cum pictor praecogitat quae factururus est, habet quidem in intellectu, sed nondum intelligit esse quod nondum fecit. Cum vero iam pinxit, et habet in intellectu et intelligit esse quod iam fecit. Convincitur ergo etiam insipiens esse vel in intellectu aliquid quo nihil maius cogitari potest, quia hoc, cum audit, intelligit, et quidquid intelligit, in intellectu est.

Et certe id quo maius cogitari nequit, non potest esse in solo intellectu. Si enim vel in solo intellectu est, potest cogitari esse et in re; quod maius est. Si ergo id quo maius cogitari non potest, est in solo intellectu: id ipsum quo maius cogitari non potest, est quo maius cogitari potest. Sed certe hoc esse non potest. Existit ergo procul dubio aliquid quo maius cogitari non valet, et in intellectu et in re⁹.

W teorii argumentacji o takim tekście, jak powyższy, mówi się czasem „wypowiedź argumentacyjna”. Taką wypowiedź należy zestandaryzować, by użyć zawarty w niej argument i sformułować go w postaci niezależnych, pełnych zdań. Poniżej zapisana jest propozycja wyniku standaryzacji argumentu św. Anzelm z *Proslogion II*, w postaci ciągu zdań, z których ostatnie zdanie jest oczekiwaną konkluzją, a wszystkie pozostałe przesłankami. Taki ciąg zdań nazywamy argumentem zawartym w wypowiedzi argumentacyjnej św. Anzelm.

⁸ Anzelm z Canterbury, *Proslogion II*, w: *Monologion. Proslogion*, tłum. T. Włodarczyk, Warszawa 1992, s. 145–146.

⁹ Tekst łaciński: *Anselmus Cantuariensis Proslogion*, <http://www.thelatinlibrary.com/anselmproslogion.html> (20.02.2022).

1. Bóg jest tym, ponad co niczego większego nie możemy pomyśleć.
2. Bóg jest pojęciem (idea) w umyśle.
3. Byt, który istnieje jedynie w umyśle, jako pojęcie i w rzeczywistości, jest większy od bytu istniejącego tylko w umyśle, jako pojęcie.
4. Jeśli Bóg istnieje tylko, jako pojęcie, w umyśle, to możemy sobie pomyśleć coś większego niż Bóg.
5. Ale nie możemy pomyśleć sobie czegoś, co jest większe od Boga (ponieważ sprzecznością jest przypuszczać, że możemy sobie pomyśleć istotę większą od największej możliwej istoty, jaką możemy pomyśleć).
6. Zatem: istnieje Bóg¹⁰.

Należy zwrócić uwagę na to, że zarówno w tekście oryginalnym, jak i w polskim tłumaczeniu występuje określenie: „rzeczy pomyślanej” lub „rzeczy będącej w intelekcie” (*rem esse in intellectu*). Ten język używany w XI stuleciu uległ jedynie lekkiej ewolucji, głównie za sprawą Kartezjusza (XVII wiek), który na rzecz w intelekcie podał termin „idea”. Natomiast ja, w tych miejscach wstawiłem bardziej współczesny, jak się zdaje, termin „pojęcie”.

Ujęcie Tischnera

Główną inspiracją napisania tego artykułu jest *Spór o istnienie człowieka*, w którym Tischner podaje pewną „modyfikację” dowodu ontologicznego przypisywanego św. Anzelmowi¹¹. Tischner odnosi się do argumentu przytoczonego powyżej z *Proslogion II*, a gdyby próbować umieścić jego wersję w systematyce Oppy’ego, to należałoby ją podciągnąć co najmniej przede wszystkim pod punkt IX – wersji „Heglowskich”, ale także pod punkt I i V. Książd profesor napisał, że zwrot „byt, nad który nic większego nie można pomyśleć” może mieć różne znaczenia, ale jeśli znaczyć będzie „byt doskonały”, „byt konieczny” lub „byt wszechmocny”, to te rozumienia zawierają w swej treści istnienie i pozostają w obrębie ontologii oraz logiki bytu–niebytu. Tischner proponuje rzekomo inną drogę, gdy jednak przyjrzymy się poniższej wersji argumentu, możemy nabrać wątpliwości, czy udało mu się zrealizować w pełni te zapowiedzi. Oto próba standaryzacji jego argumentu. Z prawej strony poszczególnych zdań, w nawiasach, starałem się podać ich pochodzenie:

¹⁰ Por. K. E. Himma, *Ontological Argument*, <http://www.iep.utm.edu/ont-arg/#H4> (13.12.2021). To typowe sformułowanie argumentu, nieco przez mnie zmodyfikowane.

¹¹ J. Tischner, *Spór o istnienie człowieka*, Kraków 1998, s. 268–272.

- T1 Bóg jest Dobrem absolutnym (transcendens). (definicja)
- T1.1. Dobro absolutne jest wolne. (z definicji)
- T1.2. Dobro absolutne jest świadome. (z definicji)
- T1.3. Dobro absolutne jest wszechmocne. (z definicji i T1.1., T1.2.)
- T2. Każde dobro: im jest większe, tym bardziej domaga się zaistnienia. (z wewnętrznego doświadczenia)
- T2.1 Dobro absolutne, domaga się zaistnienia w sposób absolutny. (z definicji T1)
- T3. Absolutne Dobro nie może nie zaistnieć. (z T2 i T2.1.)
- T3.1. Dobro absolutne musi istnieć. (z T3)
- T4. Bóg istnieje.

Krytyczne uwagi o Tischnerowskiej wersji

Powyższą konstrukcję Tischnera, o ile została poprawnie odtworzona, można nazwać argumentem w takim sensie, jak się go używa w teorii argumentacji. Przez argument rozumie się tam skończony zbiór zdań (lub ciąg), w którym występuje zdanie zwane „konkluzją argumentu”, a pozostałe zdania są „przesłankami argumentu”. Zadaniem przesłanek jest wsparcie lub uzasadnienie konkluzji argumentu. Wszystkie zdania wchodzące w skład argumentu muszą być „porządnymi zdaniami”, mówiąc skrótowo, powinny to być zdania w sensie logicznym, i to jest presupozycja badania argumentów¹². Argumentów jest zatem nieskończenie wiele i niemal każdy ciąg zdań można traktować jako argument. W argumentach kluczowa jest relacja wspierania (uzasadniania) zachodząca pomiędzy przesłankami i konkluzją. Argument jest dedukcyjny, gdy przesłanki wspierają konkluzję w sposób logiczny lub inaczej, kiedy konkluzja wynika logicznie z przesłanek. Oprócz tego mamy jeszcze kwestię formalnej i materialnej poprawności argumentu. Argument Tischnera z trudnością spełnia niestety wymienioną presupozycję, gdyż niektóre przesłanki (np. T1.1, T1.2., T1.3., T2., T2.1.) są bardzo niejasne. Nie wiadomo, czy można je traktować jako zdania w sensie logicznym, tzn. nie bardzo wiadomo, w jaki sposób się przekonać o ich wartości logicznej. Nie jest również dobrze rozoznana ich geneza logiczna w tym sensie, że nieznane są zasady (aksjomaty?) z których można je wyprowadzić. Skutkuje to tym, co logicy nazywają „materialną niepoprawnością argumentu”, a brak prawdziwości przesłanek może

¹² Kiedy presupozycja ta nie jest spełniona, przestają działać podstawowe definicje, jak określenie dedukcyjności, logiczności i poprawności argumentu. Ta sprawa jest dość złożona, ale nie będziemy jej tutaj rozwijać.

nie polegać na fałszywości przesłanek, lecz na braku ich sensowności. Jednak pominiawszy tę sprawę, gdyż taki osąd jest bardzo surowy (i może nawet zbyt surowy, bo w stylu neopozytywistycznym, kwestionującym większość badań filozoficznych), spróbujemy przyjrzeć się temu argumentowi przychylnie. Przedstawiona postać argumentu wymagałaby dalszych opracowań, ale zdaje się, że można doprowadzić go do postaci argumentu poprawnego formalnie. To przekonanie jest oparte na ogólnym spostrzeżeniu, że praktycznie każdy argument da się doprowadzić w sposób trywialny do argumentu formalnie poprawnego, a nawet do argumentu dedukcyjnego. Wystarczy w jakiś sposób dołączyć konkluzję do przesłanek. Ważną sprawą jest odpowiedź na pytanie, czy argument Tischnera jest w ogóle argumentem ontologicznym. Wydaje się, że jest to argument typu ontologicznego, a powód jest głównie taki, że na początku przyjmuje się definicję Boga i z niej wyprowadza Jego istnienie za pomocą zasad apriorycznych¹³. Pomimo tego, że występuje przesłanka quasi-empiryczna T5, ale przytoczona charakterystyka Oppy'ego argumentów ontologicznych dopuszcza takie przypadki (punkt V).

Tischner podaje dwa rozumienia podstawowego zwrotu św. Anzelmia „bytu, ponad który nic większego nie można pomyśleć”. Raz, jako „Dobro jako transcendens”, a raz jako „Dobro absolutne”¹⁴. Stąd postać naszej przesłanki T1. Czy te dwa sformułowania są równoważne? Być może istnieje jakiś sens techniczny i filozoficzny, w którym tak jest, ale w sensie ogólnofilozoficznym tak nie jest. Ponieważ gdy mówimy, że Dobro jest transcendensem, to mamy na myśli, że Dobro jest „większe” od każdego innego bytu w szczególności innego dobra¹⁵. Zaś kiedy mówimy, że Dobro jest absolutne, to mamy na myśli, że Dobro jest „niezależne” od dobroci wszelkich innych dóbr, jak pisze sam autor argumentu¹⁶. Nie można wykluczyć, że między tymi sformułowaniami zachodzi jakaś określona zależność logiczna, ale to jest do zbadania. Drugie określenie ma tę przewagę nad pierwszym, że można go zdefiniować, wychodząc od przesłanki T2, w której mowa jest o „dobru zależnym”¹⁷. Jeśli przyjmiemy, że dobru zależnemu odpowiadać będzie formuła $D(x, y)$, którą czytać będziemy: x jest

¹³ Niektórzy ważni filozofowie religii (William L. Craig, William Rowe) istotę OA upatrują w przyjęciu definicji Boga i wyprowadzeniu z niej za pomocą zasad apriorycznych Jego istnienia.

¹⁴ Por. J. Tischner, *Spór o istnienie człowieka*, s. 270.

¹⁵ Wiąże się to z użyciem terminu *transcendens*, który pochodzi od słowa *transcendere* (przekraczać).

¹⁶ J. Tischner, *Spór o istnienie człowieka*, s. 271.

¹⁷ J. Tischner, *Spór o istnienie człowieka*, s. 271.

dobrem ze względu na okoliczności y ; to można spróbować zwykłego triku dla określenia Dobra absolutnego: x jest Dobrem absolutnym wtedy i tylko wtedy, gdy $D(x, y)$ dla każdego y . Czyli x jest Dobrem absolutnym, jeśli x jest dobrem zależnym w każdych okolicznościach, również czasowych, czyli zawsze. Przesłanka T2 jest dosyć ciekawa i wymagałaby dalszego przebadania. Należy zwrócić uwagę na to, że zwrot „dobro domaga się zaistnienia” może być różnie rozumiany, a w szczególności może znaczyć „dobro powinno zaistnieć” i wtedy argument Tischnera miałby charakter deontologiczny – wymagałby logiki deontycznej. Dodatkowo ta przesłanka, jak sadzę, potwierdza to, co Tischner napisał o przynależeniu jego argumentu do poziomu „dramaturgii dobra”. Przesłanka T3 jest wzięta przez analogię z T2. To wszystko będzie wymagało osobnego studium, ale wydaje się obiecującym materiałem dla analizy filozoficznej.

Dwa szczególne rozumienia dowodów ontologicznych

Trzeba jednak uczciwie powiedzieć, że sama wypowiedź argumentacyjna Tischnera¹⁸, z której wyekstrahowano powyższy argument, ma w sobie jakiś przekonujący urok. Spróbujemy odnaleźć sens, przy którym ten argument „działa”. Otóż są mi znane co najmniej dwa rozumienia zwrotu „dowód na istnienie Boga”, które różnią się wzajemnie istotnie, a równocześnie mogą być relewantne dla naszej dyskusji. Oto one:

A. – rozumienie, które wydaje mi się, że pochodzi od Kurta Gödla¹⁹. Wedle tego rozumienia dowód na istnienie Boga w istocie pokazuje, że pojęciem Boga (i pojęciami pokrewnymi, jak np. „dusza”) można posługiwać się w sposób niesprzeczny.

B. – rozumienie dowodu na istnienie Boga, które pochodzi od Georga W. F. Hegla. Według niego taki dowód polega na podniesieniu skończonego umysłu do ujęcia pojęcia nieskończonego Ducha.

Zdaniem Gödla dowody na istnienia Boga, w tym jego własny, który podał niedługo przed śmiercią, o ile były poprawne (ang. *sound*), pokazywały ważną dla logika okoliczność, że zbiór przesłanek i konkluzja dowodu posiadają jeden model, a to znaczy, że są niesprzeczne. Oto fragment wypowiedzi Gödla z rozmowy z Carnapem:

¹⁸ J. Tischner, *Spór o istnienie człowieka*, s. 268–272.

¹⁹ Najbliższe temu uwagi znajdują się w: K. Gödel, R. Carnap, *Stenogram rozmowy*, „Zagadnienia Filozoficzne w Nauce” (1997) nr 21, s. 17.

Gödel: Można skonstruować ścisły system postulatów, używając do tego terminów powszechnie uważanych za metafizyczne, jak np.: „Bóg”, „dusza”, „idea”. Jeżeli zrobi się to bardzo starannie, to wówczas nie będzie można nic zarzucić takiemu systemowi.

[...] Nie mam tutaj na myśli rachunku, lecz teorię, z której wynikają pewne obserwacyjne konsekwencje. Konsekwencje te nie wyczerpują jednak całej teorii²⁰.

Dla austriackiego logika taki fakt był bardzo pozytywnym sygnałem, który świadczył przeciwko poglądom neopozytywistów czy też „liberalnych pozytywistów”, jak ich nazwał²¹. Był on jednak „zatwardziałym” logikiem i patrzył na dowodzenie Boga od strony logicznej i rozumowej. Tischner eksplicite mówi, że jest przeciwny ujmowaniu dowodów na istnienie Boga z poziomu „logiki bytu”, a optował za przeniesieniem ich na poziom „dramaturgii dobra”²². Tutaj Tischner wyraźnie idzie za Heglem, który również poddawał ostrej krytyce wszelkie wcześniejsze tzw. rozumowe dowody na istnienie Boga, w szczególności dowód św. Anzelma²³. Wspomniany wcześniej „urok” tego argumentu, a dokładnie przesłanki T₂, zasadza się na odwołaniu do sytuacji egzystencjalnej człowieka. Niemal każdy z ludzi, wie, co miał na myśli Tischner, gdyż sam doświadcza pewnego imperatywu, każącego mu realizować dobro, i dobrze wie, że „dobro domaga się zaistnienia”. Zakończymy obecny wątek pracy w tym miejscu, dość niespodziewanie dla czytelnika, ale nie mamy tutaj dla jego rozwinięcia dość miejsca. Powiedzmy tylko tyle, że Hegłowskie pojęcie dowodu na istnienie Boga jest wyjątkowo atrakcyjne i adekwatne względem tego, o co chodzi w takich argumentach. Zacytujmy natomiast znakomity fragment pracy, której autorem jest Andrei G. Zavaliy:

Wykłady [o dowodach na istnienie Boga – mój dodatek A.O.] w swoim centralnym traktacie o dowodzie kosmologicznym przedstawiają nam racjonalne wyjaśnienie faktu religii, tzn. wyniesienie ducha skończonego do nieskończonego Boga,

²⁰ K. Gödel, R. Carnap, *Stenogram rozmowy*, s. 17.

²¹ K. Gödel, R. Carnap, *Stenogram rozmowy*, s. 18.

²² J. Tischner, *Spór o istnienie człowieka*, s. 269–270.

²³ Poglądy Hegla na temat dowodu na istnienie Boga miały zostać kompletnie opisane w ostatnim, lecz nieukończonym dziele jego życia *Wykłady o dowodach na istnienie Boga* (1929). Ostatnia, nienapisana, część tego dzieła miała być poświęcona dowodom ontologicznym. Dlatego, przynajmniej częściowo, nasze rozważania oparte są na spekulacjach niektórych specjalistów od Hegla. Por. G. Marmasse, *Hegel and the ontological proof of the existence of God* oraz A. G. Zavaliy, *What does Hegel prove in his lectures on the proofs of God's existence?*

a nie dowód w wąskim sensie logicznym. Hegel nie tyle zadaje pytanie: „Czy Bóg istnieje?“, ile raczej „Jak możliwe jest wyniesienie ducha skończonego do Boga?“. Twierdzę, że Hegłowski „dowód” polega na wykazaniu konieczności przejścia od skończoności do nieskończoności, tzn. konieczności samej religii. Religijna wiara nie jest w tym kontekście przeciwstawiana rozumowi, lecz jawi się jako sposób niedoskonałego poznania, które zostaje zastąpione przez dalszy rozwój koncepcji racjonalnej²⁴.

Maksymalność bytu – spostrzeżenia

Obecny paragraf dotyczy już bezpośrednio samego tytułowego zagadnienia pracy. Pomysł na tę pracę pojawił się przy lekturze tekstu Tischnera²⁵. Zdałem sobie wtedy sprawę z kilku, jak sadzę, ważnych rzeczy, które powinny zostać omówione.

Pierwsza obserwacja jest taka, że w argumentach św. Anzelma i podobnych argumentach ontologicznych brakuje wyróżnienia pewnego wątku, a mianowicie nie ma klarownego wymienienia sprawy podmiotowości Boga. Bóg we wszystkich ujęciach musi występować jako podmiot działania, gdyż w przeciwnym razie nie będzie można Go odróżnić od wyspy Gaunila z Marmoutiers. Tej sprawy nie będziemy tutaj rozwijać, jedynie odnotowujemy ją jako problem do rozważenia.

Drugi ważny i skomplikowany problem to kwestia maksymalności Absolutu. Z punktu widzenia potocznego i intuicyjnego Bóg musi być w jakimś sensie bytem maksymalnym. Zerknijmy na wydobyte z niektórych argumentów określenia definicyjne Boga, których mamy osiem w sekcji pierwszej artykułu. Wszystkie te określenia definicyjne, jak uważamy, posiadają wspólne elementy.

Jednym z nich jest to, że dotyczą pewnego uniwersum bytów [skrót: U], lub inaczej, za Boolem, byt jest uniwersum dyskursu tych określeń. Często jest to byt jako taki, czyli ogół tego, co istnieje, ale czasem uniwersum jest inne, np. ogół rzeczy pomyślanych, jak w pierwszym argumentie św. Anzelma.

Kolejna sprawa jest konsekwencją poprzedniej, i jest to pytanie o niepredykatywność definicji Boga. Bowiem jeśli uniwersum U jest zbiorem wszystkich obiektów pewnego typu, to Bóg, którego istnienie chcemy wykazać, jest również obiektem tego typu, ale maksymalnym, i musi należeć do tego zbioru. By wyjaśnić sens samej niepredykatywności, przytoczmy stosowny cytat:

²⁴ A. G. Zavalij *What does Hegel prove in his lectures on the proofs of God's existence?*, s. 85.

²⁵ J. Tischner, *Spór o istnienie człowieka*, s. 269–272.

Kiedy zbiór M i określony obiekt m są tak zdefiniowane, że z jednej strony m jest elementem M , i z drugiej strony definicja m zależy od M , to wtedy powiemy, że ta procedura (definicja m lub definicja M) jest *niepredykatywna*. Podobnie, kiedy własność P jest posiadana przez obiekt m , którego definicja zależy od P (tutaj M jest zbiorem obiektów posiadających własność P). Niepredykatywna definicja jest kolista, przynajmniej na pierwszy rzut oka, i to co jest definiowane, jakoś uczestniczy w swej własnej definicji²⁶.

W omawianym przypadku wydaje się, że coś podobnego zachodzi. Naszym zbiorem jest uniwersum bytów U , zaś pojedynczym elementem jest Bóg (B). Wtedy B jest elementem zbioru U , zaś definicja B jest zależna od U , gdyż B jest maksymalnym elementem względem relacji określonej w U . Bowiernie konkluzją OA jest to, że Bóg jest bytem istniejącym. Ta sprawa wymaga jeszcze gruntownego przemyślenia.

Najważniejszy problem to sposób rozumienia samej maksymalności Absolutu w ogólności. Pojęcie maksymalności jest pojęciem relacyjnym, gdyż jakiś obiekt jest maksymalny względem jakiegoś innego obiektu lub jest maksymalny w jakimś zbiorze względem pewnej relacji porządkującej zbiór. Jeśli w którymś z ośmiu określeń Boga podanych wcześniej jest mowa o maksymalności Absolutu wprost lub implicytnie, zazwyczaj odnosi się to do jakiejś relacji binarnej, nazwijmy ją R , zdefiniowanej najczęściej na uniwersum dyskursu U . Dla przykładu weźmy definicję św. Anzelma: „Bóg:= coś nad co nic większego nie może być pomyślane”. Uniwersum dyskursu tworzy zbiór wszystkich rzeczy pomyślnych. Wprowadzimy relację binarną R , rozumianą intuicyjnie tak: $R(x, y)$ wtedy i tylko wtedy, gdy rzecz pomyślana y jest nie mniejsza od rzeczy pomyślanej x . Taka relacja jest relacją częściowego porządku na rzeczach pomyślnych, ponieważ ma własność zwrotności, nieco sztucznie zagwarantowaną, przechodniości oraz słabej antysymetryczności. Interpretacja semantyczna takiej relacji może być następująca. Weźmy rzecz pomyślną x i spróbujmy pomyśleć rzecz y , większą od x . Możemy to zrobić na, co najmniej, dwa sposoby: pierwszy sposób polega na przypisaniu rzeczy x , w myślach, pewnej dodatkowej własności, której wcześniej pomyślana rzecz nie posiadała; zaś drugi, na podaniu wyższej intensywności pewnej własności, którą rzecz x już wcześniej posiadała. Od strony języka pierwszy sposób polega na podaniu nowego predykatu, który orzekamy o przedmiocie, zaś drugi o zadziałaniu modyfikatorem (*modifier*) na predykat (np. bardzo silny). W takiej

²⁶ S. C. Kleene, *Introduction to Metamathematics*, New Jersey 1952, s. 42.

strukturze możliwe wydaje się wprowadzenie elementu maksymalnego, jako czegoś, czemu przysługują wszystkie własności, o najwyższej intensywności, ale wykazanie niesprzeczności, a tym bardziej istnienia, przy założeniu niesprzeczności, takiego obiektu będzie trudne²⁷. Ta szkicowa próba ujęcia dowodu ontologicznego w kwestii obiektu maksymalnego, nawiązuje do opracowania Adamsa²⁸. Jej zadaniem nie jest konkurowanie z istniejącymi bardzo starannymi analizami, lecz podkreślenie roli, jaką w tym dowodzie odgrywa wprowadzenie relacji porządkującej uniwersum dyskursu U, względem której określa się element maksymalny.

Powraca tutaj wątek niepredykatywności, bowiem bierzemy ogół pewnych bytów, rzeczy czy też „czegoś” tworzących zbiór. Zadajemy na takim zbiorze pewną relację porządkującą, w zależności od potrzeb, by następnie wykazać istnienie elementu największego (maksymalnego), należącego do obiektów (rzeczy) w tym uniwersum (jest jedną z tych rzeczy). Definicja takiego największego elementu będzie miała charakter niepredykatywny, gdyż będzie zawierała element samo-odniesienia, który często generuje sprzeczność. Nie jest chyba przypadkowe to, że Kleene’ego przykład definicji niepredykatywnej dotyczył pojęcia kresu dolnego X zbioru liczb rzeczywistych, a kres był największym elementem w zbiorze wszystkich ograniczeń dolnych zbioru X. Nie będziemy tutaj rozwijali tego zagadnienia, lecz odnotowujemy go jedynie jako ciekawy wątek do odrębnych badań.

W przypadku zbiorów uporządkowanych liniowo pojęcie elementu największego i elementu maksymalnego są równoważne, ale w ogólności w obrębie zbiorów częściowo uporządkowanych te pojęcia takie nie są. Porządek występujący w dowodzie ontologicznym wydaje się częściowy z pewnego rodzaju konieczności będącej wynikiem potrzeby adekwatności względem uniwersum, w związku z tym musimy te dwa typy obiektów rozróżnić. Sprawę komplikuje

²⁷ Wydaje się, że tą drogą poszedł Gödel, definiując pojęcie Boga jako obiektu, którego istotą jest posiadanie wszystkich możliwych pozytywnych własności. Kwestia związana z tymi i innymi własnościami ukazała niezwykle subtelności i skomplikowanie całego dowodu Gödla. Nasze uwagi są daleko idącym uproszczeniem, ale dotyczą nieco specyficznego problemu. Istnieje też obszerny dział badań poświęcony automatycznemu sprawdzaniu różnych wersji dowodu Gödla. Por. Ch. Benz Müller, D. Fuenmayor, *Can Computers Help to Sharpen our Understanding of Ontological Arguments?* (invited paper), (2018). Preprint. https://www.researchgate.net/publication/327159945_Can_Computers_Help_to_Sharpen_our_Understanding_of_Ontological_Arguments_invited_paper (23.02.2022).

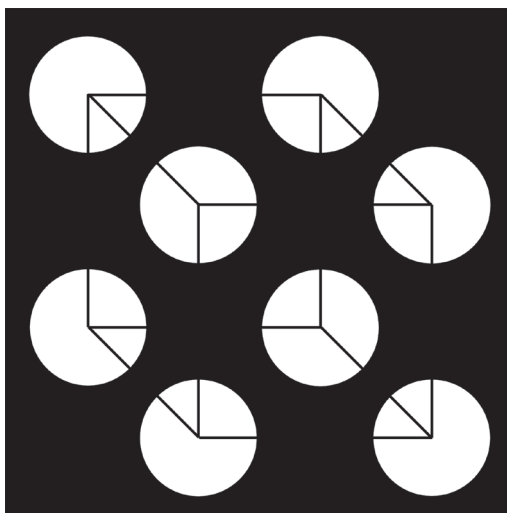
²⁸ R. Adams, *The Logical Structure of Anselm’s Arguments*, „Philosophical Review” 80 (1971), s. 28–54, <https://doi.org/10.2307/2184310>.

fakt, że elementów maksymalnych, o ile istnieją, może być więcej niż jeden, w przeciwieństwie do elementu największego, o ile istnieje. Stąd można wyprowadzić wniosek, że w dowodzie ontologicznym chodzi o znalezienie elementu największego. Przy czym liczność zbioru U ma też tutaj znaczenie, gdyż przy skończoności i częściowym uporządkowaniu tego zbioru elementy maksymalne istnieją niejako z definicji.

Mam jeszcze pewną niezbyt jasną intuicję, ale wystarczająco prowokującą intelektualnie, by ją zaprezentować. Otóż wydaje się, że byt największy czy też maksymalny, którego określenie (definicja) jakby musi się znaleźć w argumencie typu ontologicznego, może zostać zdefiniowany na dwa różne sposoby: przy użyciu znanych angielskojęzycznych określeń z zakresu metodologii: *bottom-up* (percepcja kieruje pojęciami) oraz *top-down* (pojęcia kształtują percepcję). Określenie pierwszego typu wychodzi od pewnej „procedury” wykonywania małych, prostych i konkretnych (empirycznych) kroków, które przez to, że są nieustannie mnożone, zwiększają w ten sposób jakość czegoś, o czym pomyślimy u kresu tej drogi – bytu najwyższego. Przykładem takiego pojęcia jest pierwsza definicja z naszej wcześniejszej listy lub definicja przyjęta przez Gödla w jego formalnej wersji dowodu św. Anzelma, czy też definicje V, VI i VII. Przy drugim podejściu wprowadza się, można powiedzieć, „skokowo” ogólne pojęcie bytu najwyższego, a przykładem takiej definicji jest definicja Hegla i definicja Tischnera. Mamy pewne zaplecze pojęciowe wbudowane czy wyuczone uprzednio, które pozwala nam interpretować dane (*data*). Powtórzmy, że te intuicje nie są jasne, ale jest w nich, sądzymy, tzw. ziarno prawdy, warte wydobycia i opracowania. Tym bardziej, że takie badania mogłyby połączyć niektóre osiągnięcia nauk kognitywnych z teorią dowodów ontologicznych. Oppy zwraca uwagę na to, że recepcja dowodów ontologicznych dokonuje się głównie w społeczności ludzi, którzy mają wbudowane środowisko pojęciowe bliskie teistycznemu, co by wskazywało na *top-down* procesowanie²⁹. Poniżej, w celu egzemplifikacji niezbyt jasnych idei, prezentuję rysunek przedstawiający sześcian, którego fizycznie nie ma na rysunku³⁰, jednak procesowanie *top-down* pozwala nam go zobaczyć, przywołując wyuczone pojęcie tej bryły.

²⁹ G. Oppy, *Ontological Arguments* (2019), w: *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Winter 2021 Edition), ed. E. N. Zalta; <https://plato.stanford.edu/archives/win2021/entries/ontological-arguments/> (13.12.2021).

³⁰ Podobny rysunek por. <https://pl.khanacademy.org/science/health-and-medicine/nervous-system-and-sensory-infor/sensory-perception-topic/v/bottom-up-versus-top-down-processing> (22.02.2022).



W formie komentarza do tego rysunku, wartego chyba dalszego przebadania, zauważmy, że można zastanowić się nad tym, czy sześcian istnieje, i w jakim sensie istnieje bądź nie istnieje? Co to znaczy w ogóle powiedzieć, że coś istnieje? Tutaj mamy do czynienia z czymś pierwotnym, a mianowicie z bezpośrednim doświadczeniem zmysłowym, które uchodzi w niektórych kręgach filozoficznych za źródłowe w kwestii poznania prawdy, a może nawet być rozstrzygające w kwestii istnienia. Ta sprawa rzuca też nieco inne światło na zagadnienie dowodów istnienia Boga. Nie jesteśmy w stanie obecnie tej sprawy głębiej przeanalizować.

Zauważmy jeszcze w nawiązaniu do motta przytoczonego na początku artykułu, że byt maksymalny można scharakteryzować dwoma różnymi quasi-równaniami:

- B jest bytem maksymalnym wtedy i tylko wtedy, gdy nie istnieje coś, co można dodać do B, żeby uzyskać coś doskonalszego od B;
- B jest bytem maksymalnym wtedy i tylko wtedy, gdy nie istnieje coś, co można odjąć od B, by uzyskać coś doskonalszego niż B³¹.

Jak wiadomo, istnieje pogląd zwany solipsyzmem, wedle którego tym, co istnieje [symb. E], jest tylko moje Ja [symb. I] i moje przedstawienia [symb. D].

³¹ To rozróżnienie nieco żartobliwie nawiązuje do dwóch sytuacji. Pierwsza z nich dotyczy określenia, że szklanka jest pełna, gdy nie można do niej niczego dolać. Druga odnosi się do fragmentu z *Prowincjałek* Pascala (List XVI), gdzie napisał: „List ten jest dłuższy jedynie dzięki temu, że nie miałem czasu napisać go krócej” (<https://quotepark.com/pl/cytaty> (10.04.2022)).

Przy tych ustaleniach symboli możemy solipsyzm zapisać wygodnie w postaci quasi-równania: $E = I + D$. Interesujące jest, że solipsysta mógłby powtórzyć dowód św. Anzelmą i wtedy widać wyraźnie, że nie zachodziłoby wynikanie konkluzji z przyjętych przesłanek. Takie ujęcie jest tzw. *pytaniem krytycznym*³² dla poprawności argumentu Anzelmowego, a opis solipsysty daje nam opis możliwej *do pomyślenia*³³ sytuacji, dla której przesłanki są prawdziwe, zaś konkluzja fałszywa.

Zakończenie

Przedstawiono garść uwag na temat dowodów ontologicznych. Wiele z tych rzeczy jest czytelnikowi pewnie znanych. Autorowi wydawało się jednak, że w sprawie tych dowodów może przedstawić coś oryginalnego i ciekawego w formie skromnych przyczynków. Czy się mylił czy nie, pokażą ewentualne reakcje szanownych czytelników, a także recenzentów.

ABSTRAKT

Byt maksymalny

Zadaniem artykułu jest pobudzenie teologów i filozofów do badań nad pewnymi aspektami dowodu ontologicznego (OA). Po przyjęciu ustaleń terminologicznych i prezentacji ogólnych uwag dotyczących argumentu ontologicznego cytuję argument św. Anzelmą z *Proslogionu II* w łacińskiej wersji oryginalnej oraz przekładzie polskim. Następnie, co jest „sercem” pracy, próbuję szkicowo zrekonstruować Tischnerowską wersję tego argumentu św. Anzelmą i poddaję ją wstępnej krytycznej analizie. W dalszej kolejności podaję dwa ogólne rozumienia dowodu na istnienie Boga. Ostatnia sekcja pracy poświęcona jest interesującym, a nawet intrygującym spostrzeżeniom na temat pojęcia tytułowego – bytu maksymalnego.

³² Dokładniej pytanie krytyczne odnośnie do argumentu św. Anzelmą brzmiałoby tak: w jakiej możliwej do pomyślenia sytuacji mogłyby być spełnione równocześnie dwa warunki: żeby przesłanki argumentu były prawdziwe, a konkluzja fałszywa. Odpowiedź: w przypadku solipsysty.

³³ Proszę zwrócić uwagę na określenie „możliwy do pomyślenia”, występujące w dowodzie Anzelmą, występuje ono również w dziedzinie logicznego badania argumentacji, przy okazji definiowania wynikania logicznego, czyli fundamentalnego pojęcia logiki. Dziękuję ks. Zbigniewowi Wolakowi za podsuniecie pomysłu o solipsyscie w tym kontekście.

SŁOWA KLUCZOWE

Bóg, dowód ontologiczny, św. Anzelm, Józef Tischner, element największy

ABSTRACT**The maximal being**

The purpose of this article is to stimulate theologians and philosophers to study certain aspects of the *ontological argument* (OA). After adopting terminological arrangements, and presenting general remarks on the ontological argument, I quote St Anselm's argument from *Proslogion II* in the original Latin version and the Polish translation. Then, which is the heart of the paper, I attempt to sketchily reconstruct Tischner's version of this argument of St Anselm and subject it to a preliminary critical analysis. I then give two quite general understandings of the proof for the existence of God in general. The final section of the paper is devoted to interesting and even intriguing insights into the notion of the titular concept – the maximal being.

KEYWORDS

God, ontological proof, St Anselm, Józef Tischner, the greatest element

BIBLIOGRAFIA

- Adams R., *The Logical Structure of Anselm's Arguments*, „Philosophical Review” 80 (1971), s. 28–54, <https://doi.org/10.2307/2184310>.
- Anzelm z Canterbury, *Monologion. Proslogion*, tłum. T. Włodarczyk, Warszawa 1992.
- Benzmüller Ch., Fuenmayor D., *Can Computers Help to Sharpen our Understanding of Ontological Arguments?* (invited paper) (2018) Preprint, https://www.researchgate.net/publication/327159945_Can_Computers_Help_to_Sharpen_our_Understanding_of_Ontological_Arguments_invited_paper (23.02.2022).
- Duży M., *St. Anselm's Ontological Arguments*, „Polish Journal of Philosophy” 5 (2011) nr 1, s. 7–37, <https://doi.org/10.5840/pjphil2011511>.
- Gödel K., Carnap R., *Stenogram rozmowy*, „Zagadnienia Filozoficzne w Nauce” (1997) nr 21, s. 17–19.
- Himma K. E., *Ontological Argument for God's Existence*, <http://www.iep.utm.edu/ont-arg/#H4> (13.12.2021).
- Kleene S. C., *Introduction to Metamathematics*, New Jersey 1952.
- Marmasse G., *Hegel and the ontological proof of the existence of God*, „Hegel-Studien” 46 (2012), s. 79–100; https://www.academia.edu/29833992/Hegel_and_the_ontological_proof_of_the_existence_of_God (23.02.2022).

- Oppy G., *Ontological Arguments*, „The Stanford Encyclopedia of Philosophy” (2019) (Winter 2021 Edition), Edward N G. Zalta (ed.), URL = <https://plato.stanford.edu/archives/win2021/entries/ontological-arguments/> (13.12.2021).
- Tischner J., *Spór o istnienie człowieka*, Kraków 1998.
- Weyl H., *The Continuum. A Critical Examination of the Foundation of Analysis*, Dover 1992.
- Zavaliy A. G., *What does Hegel prove in his lectures on the proofs of God's existence?*, „Philosophy and Theology” 20 (2008) nr 1/2, s. 85–97, <https://doi.org/10.5840/philtheol2008201/24>.