

S. Teresa OBOLEVITCH, ks. Stanisław WSZOŁEK
Papieska Akademia Teologiczna w Krakowie

DOWÓD ONTOLOGICZNY W UJĘCIU SIEMIONA L. FRANKA

Frank pozostawił dwa teksty na temat dowodu ontologicznego. Pierwszy z nich, zatytułowany: *Z historii dowodu ontologicznego*, stanowi dodatek do jego rozprawy magisterskiej: *Przedmiot wiedzy* (1915), natomiast drugi, noszący tytuł: *Ontologiczny dowód istnienia Boga*, pochodzi z roku 1930 i po raz pierwszy został opublikowany w „Zapiskach Rosyjskiego Instytutu Naukowego” w Belgradzie¹.

Charakter prac Franka sprawia, że najlepiej będzie podążyć drogą zgodną z historią debaty nad argumentem ontologicznym. I tak w pierwszej części artykułu prześledzimy, za Frankiem, historię tego argumentu: od niewyraźnych wzmianek aż do sformułowania Anzelm z Canterbury. Następnie skupimy się na uwagach, które filozof poświęcił postanzelmańskiej historii interpretacji dowodu. W końcu, w części trzeciej, skupimy się na myśli samego Franka, ukazując jej uwarunkowania i ograniczenia.

ARGUMENT ONTOLOGICZNY Prehistoria i sformułowanie

Bez przesady można powiedzieć, że dowód ontologiczny – tak jak go rozumie Siemon Frank – jest tak stary jak filozofia zachodnioeuropejska (a nawet wcześniejsza wschodnia myśl filozoficzno-religijna – Frank wspomina, że *implicite* argument ontologiczny jest obecny w *Upaniszadach*). Za ojca argumentu ontologicznego Frank nie uznaje Anzelm

* W przypisach zastosowano następujące skróty bibliograficzne:

IOD – S. Frank, *Priedmiot znania. Priłożenje. K istorii ontologičeskogo dokazatelstwa*.
OD – S. Frank, *Ontologičeskoe dokazatelstwo bytija Boga*, „Wiestnik Moskowskogo uniwersitieta. Sierija 7. Filosofija” 5:1992.

¹ T. N. Rieznych, *Riealnost' i czetowiek w mietafizikie S. Franka*, „Wiestnik Moskowskogo uniwersitieta. Sierija 7. Filosofija” 5:1992, s. 55.

z Canterbury, lecz Parmenidesa, który wypowiedział słynne zdanie: „Co ma być powiedziane i pomyślane, musi z konieczności być, nic natomiast nie istnieje”². Zacytowane zdanie wyraża myśl o związku porządku ontologicznego z epistemologicznym, która leży – jak zobaczymy – w sercu dowodu ontologicznego. Mówiąc, że pomyślane istnienie Boga implikuje sąd o Jego realnym istnieniu, Anzelm z Canterbury tylko w inny sposób wyartykułował ideę Parmenidesa. Wprawdzie twierdzenie greckiego mędrca nie odnosi się bezpośrednio do Boga, niemniej jednak – jak wskazuje Frank – zawiera ono *in nuce* to, co stanowi treść słynnego dowodu, mianowicie:

[...] stwierdza obecność takiej treści wiedzy, względem której byt i myślenie lub „istnienie” i „istota” są tak nierozzerwalnie związane ze sobą, że niemożliwe jest uznawać drugie, nie uznając zarazem pierwszego³.

Rozpoczęte przez Parmenidesa dzieje dowodu ontologicznego pokrywają się, twierdzi Frank, z historią platonizmu. Sam Platon posługiwał się tym dowodem przy omawianiu problemu nieśmiertelności duszy. W *Fedonie* grecki myśliciel argumentował, że skoro dusza jest siedliskiem życia, czyli zasady przeciwnej śmierci, to dusza nie ulega zniszczeniu. W dialogach *Timaios* i *Sofista* Platon uściślił, że źródłem życia jest Bóg. A zatem – twierdzi Frank – to właśnie istnienie Boga implikuje nieśmiertelność duszy. Wykazanie, że byt absolutny – najwyższa doskonałość – stanowi źródło wszelkich innych doskonałości, jest swoiście rozumianym argumentem ontologicznym.

Klasycznym wzorem zastosowania dowodu ontologicznego jest dla Franka wywód z *Ennead* Plotyna, w którym została rozwinięta Platońska idea nieśmiertelności duszy. Plotyn twierdzi, że dusza w swej istocie jest nieśmiertelna, zaś u podstaw owej nieśmiertelności leży byt, który istnieje z absolutną koniecznością, czyli byt, którego istotą jest istnienie. Dlatego:

[...] jeśli trzeba mówić zgodnie z prawdziwym znaczeniem tej nazwy „byt”, to on nie będzie mógł bądź „być”, bądź „nie być”, podobnie jak „białe”, sama właśnie barwa, nie będzie mogło być bądź „białe”, bądź „nie białe”. Gdyby zaś owo „białe” było jeszcze „bytem”, to oprócz tego, że jest „białe”, byłoby wieczne. Tymczasem jednak ma tylko to, że jest „białe”. Jeżeli po prostu czemuś będzie przysługiwać byt, to ono będzie wieczne, „bytując” dzięki samemu sobie i w sposób pierwszy⁴.

Również w tym wywodzie jest obecna myśl, że przyjęcie istnienia bytu absolutnego, w którym istota pokrywa się z istnieniem, stanowi uza-

² [O naturze], fragm. 293, [w:] G. S. Kirk, J. E. Raven, M. Schofield, *Filozofia przedsokratejska*, tłum. J. Lang, Warszawa–Poznań 1999, s. 248; por. IOD, s. 553–554; OD, s. 62.

³ IOD, s. 548.

⁴ Plotyn, *Enneady* IV.VII.9, tłum. A. Krokiewicz, Warszawa 2000, s. 487; por. IOD, s. 562–566; OD, s. 62.

sadnienie bytu o niższym stopniu doskonałości. Frank uważa, że podobna idea znajduje się także w rozważaniach Proklosa⁵, Filona z Aleksandrii oraz św. Augustyna, podkreślającego oczywistość istnienia Boga – źródła wszelkich bytów, a przede wszystkim bytu ludzkiego⁶.

Powszechnie uznanym autorem dowodu ontologicznego jest – jak wspomnieliśmy – Anzelm z Canterbury, który w krótkim traktacie *Proslogion* sformułował co najmniej dwie wersje dowodu ontologicznego. Rosyjski myśliciel rozważa obydwie wersje argumentu Anzelma, przedstawione odpowiednio w drugim i trzecim rozdziale traktatu mnicha z Aosty. Główną myśl argumentu z drugiego rozdziału *Proslogionu* wypowiadają następujące stwierdzenia samego Anzelma:

A wierzymy zaiste, że jesteś czymś, ponad co nic większego nie można pomyśleć. [...] Ale z pewnością to, ponad co nic większego nie może być pomyślane, nie może być jedynie w intelekcie. Jeśli bowiem jest jedynie tylko w intelekcie, to można pomyśleć, że jest także w rzeczywistości, a to jest czymś większym. Jeśli więc to, ponad co nic większego 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 wątplenia i w intelekcie, i w rzeczywistości⁷.

Strukturę tego argumentu wyraża rozumowanie zwane w logice „dowodem nie wprost”. Jak wiadomo specyfika tego dowodu polega na dedukcyjnym wnioskowaniu o prawdziwości dowodzonego stwierdzenia w oparciu o założenie, że zaprzeczenie tego stwierdzenia da fałszywe następstwa. Celem rozumowania Anzelma jest wykazanie, że „coś, ponad

⁵ Proklos, *Elementy teologii* 9, tłum. R. Sawa, Warszawa 2002, s. 33: „Wszystko, co samowystarczalne, bądź to, co w swojej substancji, bądź energii, jest silniejsze od tego, co nie-samowystarczalne, ale podlega innej substancji [pierwotnie istniejącemu Dobru], która jest przyczyną jego doskonałości”; por. IOD, s. 566–567; OD, s. 63.

⁶ Frank powołuje się na następujące dzieła św. Augustyna: *De civitate Dei* XII 2 (polski przekład: *O państwie Bożym*, tłum. W. Kornatowski, Warszawa 1977, s. 51: „skoro Bóg jest najwyższą istnością, to znaczy najdoskonalszym i dlatego niezmiennym bytem, to i rzeczom, z niczego przez się stworzonym, dał byt, choć nie najdoskonalszy, jakim jest sam”); *Confessiones* VII 10, 11 (*Wyznania*, tłum. Z. Kubiak, Warszawa 1978, s. 121: „Łatwiej byłoby mi wątpić w to, że żyję, niż w to, że istnieje prawda, którą w rzeczach stworzonych można pojąć i zobaczyć”); *De vera religione* XXXIX (*O prawdziwej wierze*, tłum. J. Ptaszyński, [w:] *Dialogi filozoficzne*, Kraków 1999, s. 789: „Każdy więc, kto pojmuję, że wątpi, pojmuję rzecz prawdziwą i jest pewien tego, co pojmuję, jest więc pewny rzeczy prawdziwej. Każdy więc, kto wątpi, czy prawda istnieje, w sobie samym ma rzecz prawdziwą, o której nie wątpi, a żadna rzecz prawdziwa nie jest prawdziwa bez prawdy”); *Soliloquia* II 1, 1 (*Soliloquia*, tłum. A. Świderkówna, [w:] *Dialogi...*, s. 268: „Czy wiesz, że myślisz? Wiem”). Por. IOD, s. 569–574; OD, s. 67.

⁷ *Proslogion*, [w:] Anzelm z Canterbury, *Monologion. Proslogion*, tłum. T. Włodarczyk, Warszawa 1992, s. 145–146.

co nic większego nie można pomyśleć”, istnieje i w intelekcie, i w rzeczywistości. Zgodnie z duchem rozumowania „nie wprost”, Anzelm zakłada, że owo *id* istnieje jedynie w umyśle. Następnie, wykorzystując treść przyjętej definicji Istoty Najwyższej (*id quo maius cogitari nequit*), wykazuje, że przyjęte założenie, będące zaprzeczeniem dowodzonego stwierdzenia, prowadzi do sprzeczności. Skoro negacja tezy dowodzonej ma fałszywe następstwa, należy jej zaprzeczyć, tzn. uznać prawdziwość tezy dowodzonej, czyli – w tym konkretnym przypadku – to, że owo *id* istnieje i w umyśle, i w rzeczywistości.

Franka wcale nie dziwi to, że konkluzja średniowiecznego mnicha (mianowicie: że *id quod maius cogitari non potest* istnieje nie tylko, *in intellectu*, lecz także *in re*) spotkała się z surową krytyką już za życia Anzelma. W opinii Franka przyczyną negatywnej oceny tkwi w tym, że przytoczone sformułowanie zawiera błędną przesłankę, jakoby Bóg mógł istnieć tylko jako pomyślana idea, do której dopiero wtórnie dochodzi istnienie. Nasz bohater uważa, że tej fałszywej supozycji Anzelm unika w drugiej wersji dowodu, wedle której od razu zostaje stwierdzone, że Bóg jest realnie istniejącym bytem:

Ono w każdym razie tak bardzo prawdziwe jest, że nawet nie można pomyśleć, że nie jest. Albowiem można pomyśleć, że jest coś, o czym nie można by pomyśleć, że nie jest, a to jest czymś większym niż to, o czym można pomyśleć, że nie jest. Dlatego, jeżeli o tym, ponad co nic większego nie może być pomyślane, można pomyśleć, że nie jest, wówczas to samo, ponad co nic większego nie może być pomyślane, nie jest tym, ponad co nic większego nie może być pomyślane, a to być nie może. Zatem coś, ponad co nic większego nie może być pomyślane, jest tak bardzo prawdziwe, że nawet nie można pomyśleć, że tego nie ma. I tym jesteś Ty, Panie, Boże nasz. Jesteś więc tak bardzo prawdziwie, Panie, Boże mój, a nawet nie można pomyśleć, że nie jesteś⁸.

Jeszcze jaśniej ta myśl została wyrażona przez Anzelma w *Liber apologeticus contra Gaunilonem, respondentem pro insipiente*. Frank twierdzi, że rozważaniom Anzelma, przedstawionym w dwóch ostatnich tekstach, nie można już zarzucić, że w nich zostaje poczynione nieprawomocne przejście od porządku myślenia do porządku bytu (istnienia), bowiem obydwie płaszczyzny od samego początku są nieodłącznie związane ze sobą. Idea Boga – to idea Boga koniecznie istniejącego; wszelkie inne pojęcie rzeczywistości Boskiej jest wykluczone. Określenie Boga jako bytu istniejącego w sposób absolutnie konieczny przyjmował także sam Frank.

[Z]astanawiając się nad tym, co my myślimy przez pojęcie absolutu, z bezpośrednią samooczywistością przekonujemy się, że w odniesieniu do niego jakiegokolwiek odrzucenie bądź wątplenie jest po prostu niewykonalne, pozbawione sensu, tj. że jemu przynależy byt konieczny⁹

⁸ Tamże, s. 146; por. IOD, s. 578–579; OD, s. 61.

⁹ IOD, s. 581.

Już z tego pobieżnego przedstawienia widać, że Frank odrzuca jako nieprawomocne wszystkie te interpretacje argumentu, które dopatrują się w nim dowodu – w jakimkolwiek ze znanych sensów tego słowa – natomiast optuje za potraktowaniem rozumowania Anzelma jako eksplikacji swoistego doświadczenia religijnego.

KRYTYKA I INTERPRETACJA ARGUMENTU ANZELMA Z CANTERBURY

Nic dziwnego, że rozumowania w stylu dowodu ontologicznego Frank dopatruje się także w pismach swego ulubionego „nauczyciela” – Mikołaja z Kuzy. W niedokończonym dziele pt. *De apice theoriae* ów kardynał określił Boga technicznym terminem „czysta Możliwość” (*Posse ipsum*), która jest warunkiem każdej możliwości: „Kto bada, czy *Posse* istnieje [...] nie może tego uczynić bez *Posse*, które poprzedza wszelką wątpliwość”¹⁰ Kuzańczyk dodawał, że absolut poprzedza wszelkie afirmacje i negacje, stąd nieprawomocne jest samo zastosowanie negacji w odniesieniu do Boga, mianowicie odrzucenie Jego istnienia. Bóg jest pierwotnym, absolutnie istniejącym bytem: „nic nie mogłoby istnieć, gdyby nie było bezwzględnie [*simplicite*] Największego”¹¹. W rzeczy samej, skoro świat jest *explicatio Dei* i *contractio Dei*, to sam świat stanowi „demonstrację” istnienia Boga, aczkolwiek nie wyczerpuje Jego istoty¹². Samo pytanie, czy On istnieje, jest pozbawione sensu, bowiem myślenie zakłada bycie Boga – źródło wszystkich doskonałości.

Docta ignorantia Kuzańczyka jest ulubioną doktryną Franka. „Uczona niewiedza” wyraża ideę, że metalogiczna rzeczywistość nie może być przedmiotem wiedzy pojęciowej, pretendującej do określenia natury Boga, ale jest obiektem intuicyjnego postrzeżenia, „pokazania” Jego istnienia, a właśnie to stanowi *meritum* dowodu ontologicznego. *Docta ignorantia* poucza, że nie potrafimy adekwatnie wyrazić Boskiej istoty, zaś dowód ontologiczny „przekonuje”, że mamy bezpośredni dostęp do Jego rzeczywistości.

Frank wskazuje, że koncepcja „samooczywistości” (pojęcia) Boga zajmowała czołowe miejsce nie tylko u Kuzańczyka, ale także w filozofii

¹⁰ *De apice theoriae* 13. Cyt. za: A. K i j e w s k a, *Świat jako teofania: Eriugena – Kuzańczyk*, „Kwartalnik Filozoficzny” 24:1996, s. 40; por. IOD, s. 586–587; OD, s. 64.

¹¹ *O oświeconej niewiedzy* I. VI, tłum. I. K a n i a, Kraków 1997, s. 56; por. IOD, s. 584; OD, s. 63.

¹² Por. K. A. S i e r g i e j e w, *Bytije i mir w filozofii Nikołaja Kuzanskogo*, [w:] N i k o ł a j K u z a n s k i j, *Ob uczenom nieznanii*, pier. S. A. Ł o p a s z o w, Sankt-Pietierburg 2001, s. 91.

Kartezjusza, dla którego Bóg jako *ens a se* czy *suum esse* stanowił najbardziej jasną i wyraźną ideę. W tymże duchu rozumował Malebranche oraz Spinoza, twierdzący, że wszystkie nasze prawdziwe idee tkwią w umyśle Boga. Ponadto Spinoza, podobnie jak Kuzańczyk, głosił panteistyczny pogląd, że wszystko istnieje w Bogu, a co za tym idzie – że Bóg istnieje z absolutną koniecznością. W kontekście poprzednich rozważań nietrudno domyślić się, na czym – zdaniem Franka – polega „dowód ontologiczny” wspomnianych tu myślicieli, dlatego nie będziemy dłużej zatrzymywać się na omawianiu ich wersji argumentu.

Godnym uwagi jest natomiast Frankowskie przedstawienie dowodu ontologicznego u Leibniza. Przypomnijmy, że filozof z Hanoweru pragnął „ulepszyć” argument Anzelm, próbując uniknąć wątpliwego przejścia od porządku myślenia do porządku bytu. W tym celu uważał za stosowne wykazać, że pojęcie Boga jest możliwe. Jeśli tylko byt doskonały jest możliwy, czyli niesprzeczny, to wtedy nic nie stoi na przeszkodzie, by uznać jego istnienie¹³ Frank jednak nie uznawał tej „poprawki” Leibniza i zarzucał mu fałszywe pojęcie Boga, zniekształcające intencje wcześniejszych autorów dowodu ontologicznego. Pojęcie Boga nie wymaga udowodnienia jego możliwości, bowiem ta cecha stanowi jego integralny element i nie podlega wątpliwości. Dla Franka idea Boga jest na tyle prawdziwa i oczywista, że nie dopuszcza jakiegokolwiek próby jej „usprawiedliwienia”. Zresztą, wykazanie jej niesprzeczności nie nadaje się do metalogicznej, antynomicznej rzeczywistości Boga, którego właściwym sposobem poznania jest *docta ignorantia*. Krytykując Leibnizjańskie sformułowanie dowodu *sensu stricto*, Frank dopatruje się jednak u tego filozofa innej, jego zdaniem – lepszej wersji omawianego argumentu. Przecież samo twierdzenie, że prawdy wieczne tkwią w umyśle Boga, suponuje Jego istnienie, a więc *implicite* stanowi dowód ontologiczny.

Według Franka, istnienie jest „wpisane” w pojęcie Istoty Najwyższej, w przeciwnym razie utraciłaby ona swój absolutny charakter. Innymi słowy, twierdzenie o istnieniu Boga rosyjski filozof traktuje jako sąd analityczny, a nie syntetyczny, polemizując tym samym z głównym zarzutem, który wysuwał pod adresem argumentu ontologicznego jego najbardziej znany krytyk – I. Kant. Dla autora *Krytyki czystego rozumu* istnienie nie jest predykatem; nie należy ono do treści pojęcia. Nie ma przejścia od możliwości logicznej pojęć do możliwości faktycznej rzeczy, co ilustruje słynny przykład ze stoma talarami. Frank za Heglem oponuje, że pojęcia talara nie można porównywać z pojęciem Boga, w którym myślenia

¹³ Zob. *Monadologia*, tłum. J. Domański, [w:] G. W. Leibniz, *Wyznanie wiary filozofa. Rozprawa metafizyczna. Monadologia. Zasady natury i łaski oraz inne pisma*, Warszawa 1969, s. 306; por. IOD, s. 606–607.

(możliwości logicznej) nie można oddzielić od realnego istnienia. Posłuchajmy samego filozofa.

[O] ile przez argument ontologiczny będziemy rozumieć próbę, by „z samego pojęcia wyprowadzić realność jego obiektu”, tj. próbę, by w jakiś magiczny sposób przekształcić pierwotnie jedynie przypuszczoną „wyobrażoną” treść myśli w apodyktycznie wiarygodne istnienie tego obiektu, to, rzecz jasna, argument ten jest bezzasadny, i pod tym względem jego krytyka przez Kanta ma niewątpliwą wartość. (...) Lecz „dowód ontologiczny” nie jest „wyprowadzeniem” istnienia z „jedynie pomyślanej” treści bytu (...); wskazuje on na obecność takich treści, których *znaczenie* w swej istocie przekracza granice „pomyślanej treści” i w których przeciwnie, by tak rzec, prześwituje, bezpośrednio wyłania się samo istnienie. Takie są pojęcia bytu i świadomości; takie też jest pojęcie Boga, ponieważ Bóg jest pomyślany jako pierwotna podstawa i nośnik bytu i rozumu¹⁴.

Kant radykalnie odseparowuje porządek myślenia od porządku istnienia, lokalizując je odpowiednio po stronie podmiotu i empirycznego materiału. Bez zmysłowego doświadczenia rzeczy (co ma miejsce w metafizyce i teologii) mamy jedynie „puste” formy intelektu, a zatem nie możemy wnioskować, że poznany w ten sposób obiekt realnie istnieje. W *Krytyce czystego rozumu* czytamy:

Co do przedmiotów czystego myślenia nie ma wcale środka, by poznać ich istnienie, ponieważ musiałoby ono być poznane całkowicie *a priori*, nasza zaś świadomość wszelkiego istnienia (czy to bezpośrednio przez spostrzeżenie, czy przez wnioski, które coś wiążą ze spostrzeżeniem) należy całkowicie do jedności doświadczenia, a istnienia poza tym polem nie można wprawdzie uznać bezwzględnie za niemożliwe, jest ono jednakże założeniem, którego nie możemy niczym usprawiedliwić¹⁵

Tymczasem Frank występuje z odmiennej pozycji. Twierdzi on, że o istnieniu rozstrzyga nie empiryczne doświadczenie, ale sam Bóg, w którym uczestniczą wszystkie byty łącznie z poznawanym przedmiotem.

Frank zaznacza, że w tzw. okresie przedkrytycznym Kant był bliski tej koncepcji. W rozprawie zatytułowanej *Jedyna możliwa podstawa dowodu na istnienie Boga* (1762) filozof z Królewca wprawdzie już odrzucał traktowanie istnienia jako predykatu, niemniej jednak proponował inną strategię – wychodząc od wykazania, że coś musi istnieć w sposób absolutnie konieczny, dowieść, że ów obiekt może być tylko Bogiem. Oto argumentacja Kanta:

Kiedy znoszę wszelkie istnienie w ogóle, i odpada przez to ostateczna podstawa realna (*Realgrund*) wszystkiego, co da się pomyśleć, przepada również wszelka możliwość, i nic więcej nie pozostaje dla myślenia. [...] Każda możliwość zakłada coś rzeczywistego, w czym i przez co dane byłoby wszystko, co da się pomyśleć. Zatem istnieje pewna rze-

¹⁴ Por. S. Frank, *Prieditmet znanija. Ob osnovach i prieditelach otwleczonnogo znanija*, [w:] tegoż, *Prieditmet znanija. Dusza czetowieka*, Minsk–Moskwa 2000, s. 215–217.

¹⁵ I. Kant, *Krytyka czystego rozumu*, tłum. R. Ingarden, t. 2, Warszawa 1957, s. 343.

czywistość, której zniesienie byłoby zniesieniem wszelkiej wewnętrznej możliwości w ogóle. Jednakże to, czego zniesienie i zaprzeczenie niweczy wszelką możliwość, jest bezwzględnie konieczne. [...] Jest ono czymś jednym w swej istocie, prostym w swej substancji, duchem zgodnie ze swą naturą, wiecznym w swym trwaniu, niezmiennym w swym stanie, wszechwystarczającym ze względu na wszystko, co możliwe i rzeczywiste¹⁶.

W tej wersji dowodu ontologicznego istnienie Boga nie stanowi punktu dojścia, ale punkt wyjścia. Podobnie jak w rozważaniach Franka, jest ono koniecznym atrybutem Istoty Najwyższej, w oparciu o który można orzekać wszystkie inne właściwości Boga. Jak wiadomo, późny Kant odrzucił – wedle Franka, bezpodstawnie – także swój własny dowód istnienia Boga. Nasz autor natomiast nigdy nie dopuszczał nawet możliwości podważenia istnienia bytu absolutnego. W późniejszych pracach Frank wręcz unika słowa „dowód”, uznając istnienie Boga za fundamentalną prawdę wiary religijnej, niewymagającą jej potwierdzenia na drodze filozoficznej.

Frank przekonuje, że historia dowodu ontologicznego nie kończy się na Kantowskiej krytyce. Kolejny etap jego rozwoju jest związany z nurtem postkantowskiego niemieckiego idealizmu. Pogląd, że w bycie absolutnym myślenie jest identyczne z istnieniem głosił Fichte. Analogiczny dowód pozostawił także Schelling. W pierwszym okresie swej twórczości (tzw. filozofii tożsamości) poświęcił temu argumentowi nawet specjalny paragraf pracy *Fernere Darstellungen aus dem System der Philosophie* (1802), zatytułowany: „Dowód, że istnieje punkt, w którym pokrywają się wiedza o absolutie i sam absolut”. Frank sądzi, że przedstawiony w tym dziele argument nie jest wolny od trudności. Zastrzeżenie rosyjskiego myśliciela można zinterpretować następująco. Uważa on, że dowód ontologiczny ma miejsce tylko wówczas, gdy zostaje zniesione samo przeciwstawienie idei bytu i jego realnego istnienia (co ma miejsce na meta-poziomie, właściwym dla absolutu), a nie ich zwykłe zrównanie (co, jak słusznie zauważył Kant, jest nieprawomocnym wybiegiem). W późnej „filozofii pozytywnej” Schelling zaproponował nową wersję dowodu ontologicznego. Zgadzając się, że z samego pojęcia obiektu nie można wyprowadzić jego istnienia, obiera on odwrotną drogę, prowadzącą od wykazania istnienia czegoś do przedstawienia jego pojęcia. W *Einleitung in die Philosophie der Offenbarung* powiada:

Nie mogę wprawdzie wyjść od pojęcia Boga, aby dowieść jego istnienia, ale mogę wyjść od pojęcia czegoś, co istnieje w sposób bezwzględny, i dowieść jego Boskości¹⁷

¹⁶ I. K a n t, *Jedyna możliwa podstawa dowodu na istnienie Boga*, tłum. zbiorowe pod kierunkiem M. Ż e l a z n e g o, Kęty 2004, s. 59–60, 65.

¹⁷ Cyt. za: P. D e h n e l, *Antynomie rozumu. Z dziejów filozofii niemieckiej XVIII i XIX wieku*, Wrocław 1998, s. 213.

Nietrudno zauważyć, że Schelling *de facto* powtarza przedstawiony wyżej Kantowski argument. W obydwóch wypadkach zostaje wyrażona myśl, że istniejący Bóg jest zasadą wszystkich doskonałości.

ARGUMENT ONTOLOGICZNY „MIEJSCEM” SPOTKANIA FILOZOFII I WIARY

Przedstawione uwagi ukazują, mamy nadzieję, w jakim kierunku porusza rosyjski myśliciel. Obecnie spróbujemy wypowiedzieć jego stanowisko w sposób pozytywny. Przede wszystkim Frank nie uznaje kosmologicznych dowodów (zwanym przez niego empirycznymi) na istnienie Boga. W pismach Franka można wyszczególnić cztery powody, dla których odrzuca on „empiryczne” dowody. Po pierwsze, obecność zła w świecie nie da się pogodzić z tezą o celowości i porządku, wokół której osnute są owe dowody. Z istnienia ułomnych bytów empirycznych nie można wnioskować o istnieniu doskonałej Istoty Najwyższej¹⁸. Kolejny argument rosyjskiego filozofa jest podobny do uwagi Pascala, że poznanie Boga nie może być indyferentną intelektualną konstatacją, ale postawą zaangażowania, stąd właściwym „organem” ujęcia rzeczywistości Boskiej jest nie „umysł”, lecz „serce”, czyli akt wiary. Po trzecie, Frank protestuje przeciw samej idei porównania istnienia Boga z istnieniem empirycznym bytów, dlatego w stosunku do Boga nie używa on pojęcia „istnienie”, ale „realność”. Jednak główna przyczyna odrzucenia empirycznych dowodów przez Franka ma źródło w jego metafizyczno-epistemologicznej koncepcji. Zdaniem naszego filozofa, nie możemy na podstawie widzialnych rzeczy wnioskować o Bogu. Frank daje do zrozumienia, że należy zmienić kierunek rozumowania. Powinno się zmierzać nie od konstatacji poszczególnych bytów do wykazania istnienia Boga, ale odwrotnie – wychodząc od fundamentalnego twierdzenia o Jego realności, uzasadnić istnienie i możliwość poznania partycypujących w Nim rzeczy. W ujęciu Franka teza o absolutnym pierwszeństwie (ontologicznym i epistemologicznym) sfery Boskiej względem wszystkich istniejących i poznawanych przedmiotów jest niczym innym, jak „ontologicznym dowodem” istnienia Boga. W tym kontekście filozof podkreśla, że dowód ontologiczny jest przede wszystkim doświadczeniem Boga, postrzeże-

¹⁸ Problem zła i teodycei, z którym Frank borykał się w późniejszych pismach, pozostał nierozwiązany. Jego ostateczna konkluzja brzmi, że „wyjaśnić” zło oznacza go „usprawiedliwić”, stąd zło podlega tylko potępieniu, nie zaś racjonalnej eksplikacji. Zob. S. Frank, *Smysł żizni*, [w:] tegoż, *S nami Bog*, Moskwa 2003, s. 67; tenże, *Świat wo t'mie*, Moskwa 1998, s. 29; S. Mazurek, *Siemion Frank – chrześcijaństwo i sens historii*, „Krytyka” 39:1992, s. 184–185.

niem Go w akcie intuicji intelektualnej bądź wiary, zaś racjonalne uzmysłowienie faktu obecności Boga jest dopiero wtórnym procesem.

„Dowód ontologiczny” [...] jest ruchem myśli, który prowadzi do bezpośredniego postrzeżenia pierwotnej, samooczywistej prawdy. [...] Byt absolutny jest zarazem faktem i pierwotną prawdą naszej myśli. Sens „dowodu ontologicznego” zawiera się w postrzeżeniu tej pierwotnej i absolutnej konieczności. [...] Dowód ontologiczny nie jest „dowodem” w zwykłym sensie, tj. wnioskowaniem; przeciwnie, on jest bezpośrednim postrzeżeniem prawdy. Właśnie dlatego nie jest on owocem jakiejś pychy abstrakcyjnego rozumu, wytworem scholastycznego intelektualizmu i racjonalistycznej filozofii, ale przeciwnie, wyrazem pierwotnej i bezpośredniej intuicji mistycznej, [...] jest racjonalnym sprawozdaniem ze specyficznej wiarygodności doświadczenia religijnego¹⁹

„Dowód ontologiczny” – jak stwierdzi Frank w artykule *Idealismus* (1934) – jest „świadectwem” istnienia Boga²⁰. Mając świadomość, że „dowód” nie jest najszcześniejszym wyrazem, myśliciel jednak nadal posługuje się tym pojęciem, zarazem podkreślając, że jego dowód ontologiczny nie jest „wykazaniem”, ale „pokazaniem” bytu absolutnego. W traktacie *Niepojęte* (1939) filozof pisze, że:

[...] fundamentalnego faktu [istnienia absolutu] nie można udowodnić, w sensie wnioskowania z jakichś stwierdzonych przesłanek, tj. sądów i pojęć. Można to po prostu tylko p o k a z a ć, skierować nań uwagę²¹.

Nie można wykluczyć, że pisząc przytoczone słowa, nasz autor nawiązuje do arystotelesowskiego rozróżnienia między „dowodzeniem dedukcyjnym” (*ἀποδείκνυvai*) a dowodzeniem w sensie „pokazania” (*δείκνυvai*, *demonstratio*)²². W każdym razie, w rozważaniach o „poświadczeniu” czy „pokazaniu” samooczywistej prawdy Frank daje wyraz swym religijnym przekonaniom. Z drugiej strony teza, że Bóg (byt absolutny) jest warunkiem i właściwym przedmiotem poznania i zasadą wszelkich doskonałości, pojawia się u Franka w wyniku jego onto-gnoseologicznych rozważań. Innymi słowy, dowód ontologiczny, traktowany jako „postrzeżenie samooczywistej prawdy”, jest w pierwszej kolejności wyartykułowaniem osobistego doświadczenia Boga, najbardziej adekwatnym wyjaśnieniem istnienia i możliwości poznania wszystkich rzeczy.

Z filozoficznego punktu widzenia dowód ontologiczny Franka może być rozpatrywany jako „przedłużenie” starożytnej, rozwijanej także przez

¹⁹ Por. OD, s. 59–70.

²⁰ S. Frank, *Absolutnoje*, pier. A. G. Właskin, A. A. Jermiczew, [w:] tegoż, *Ruskoje mirowozzrienije*, Sankt-Pietiersburg 1996, s. 67.

²¹ S. Frank, *Niepostizimoje*, [w:] tegoż, *Soczinienija*, Minsk–Moskwa 2000, s. 319.

²² Por. K. Narecki, *Słownik terminów arystotelesowskich*, [w:] *Arystoteles, Dzieła wszystkie*, t. 7, s. 34; A. Rodin, *Teoriema...*, s. 13.

naszego autora, doktryny wszechjedności, że wszystkie byty partycypują w absolicie. Doktrynę wszechjedności wprowadził do filozofii rosyjskiej Sołowiow, który wyjaśniał ją za pomocą metafory drzewa:

Gałęzie tego samego drzewa na wiele sposobów krzyżują się i splatają się między sobą, przy czym te gałęzie i liście na nich w różnorodny sposób dotykają siebie swymi powierzchniami – taka jest wiedza zewnętrzna, a więc względna. Lecz te same liście i gałęzie, oprócz tego zewnętrznego stosunku, są połączone pomiędzy sobą także wewnętrznie za pośrednictwem swego wspólnego pnia i korzeni, z których one wszystkie jednakowo otrzymują swe soki życiowe – taka jest wiedza mistyczna lub wiara²³.

Doktryna wszechjedności pomaga zrozumieć częste stwierdzenie naszego filozofa, że dowód ontologiczny to inne imię filozoficznej koncepcji poznania intuicyjnego, nazywanego „wiarą”. Natomiast w wymiarze teologicznym na pierwszy plan wysuwa się potraktowanie treści dowodu ontologicznego jako samooczywistej Boskiej prawdy, której możemy tylko „poświadczyć”. W ten sposób wiara jako kategoria epistemologiczna – bezpośrednie postrzeżenie rzeczy w absolicie – zostaje ugruntowana jako religijna wiara w istnienie wszechogarniającego Boga, stanowiącego *principium* widzialnych bytów.

Dowód ontologiczny wyraża więc podstawowe filozoficzne założenie Franka, że świat empiryczny jest zakorzeniony w Bogu. Według naszego autora, właśnie ten pogląd wiernie odzwierciedla treść wiary religijnej. Frank otwarcie pisze, że chrześcijaństwo, akcentujące bliskość, immanentność Boga, może być nazwane panenteizmem²⁴. Argument ontologiczny Franka to miejsce, w którym filozoficzna wiedza o Bogu spotyka się z wiarą.

„Dowód ontologiczny”, będąc bezpośrednim postrzeżeniem absolutu, jest drogą, która otwiera wiedzę wyższą, a więc wiedza pokrywa się z wiarą. [...] W ten sposób charakter wiarygodności dowodu ontologicznego zupełnie pokrywa się z charakterem wiarygodności wiary religijnej²⁵.

Frank daje wyraźnie do zrozumienia, że jego „dowód” nie jest skierowany do ludzi niewierzących czy agnostyków, ale do wierzących. Stanowi on wyartykułowanie bezpośredniego doświadczenia Boga, eksplikacja-

²³ W. S. Sołowjow, *Kritika otwleczonnych naczał*, [w:] *Połnoje sobranije soczinienij i pisem w dwadcati tomach*, t. 3, Moskwa 2001, s. 296; por. S. Frank, *Priedmiot znanija...*, s. 261; tenże, *Swiet wo t'mie...*, s. 134. Zob. *Enneady* III.VIII.10: „Pomyśl sobie o żywocie przecogromnego drzewa, który przeniknął je całe, a sam początek trwa i nie rozproszył się po całym drzewie, lecz ma swoją siedzibę w korzeniu: użyczył on drzewu całkowitego żywota, żywota mnogiego, a jednak sam pozostał i nie jest mnogi, lecz właśnie początkiem mnogiego żywota” (s. 358).

²⁴ S. Frank, *S nami Bog...*, s. 507, 613; tenże, *Swiet wo t'mie...*, s. 207.

²⁵ OD, s. 69–70.

cję tezy, że Bóg jest najwyższym Dobrem. Osnuty wokół tezy, że Bóg jest podstawą wszystkich doskonałości, dowód ontologiczny Franka jest swoistym przekładem na język filozofii (neoplatońskiej) jego najgłębszego religijnego przekonania. Myśliciel był świadomy, że podobne pomieszczenie filozoficznej i teologicznej perspektywy jest narażone na krytykę.

Przewiduję, że moja książka nie zadowoli żadnego z dwóch obozów, na które rozpadło się współczesne życie duchowe. Filozofom i ludziom niewierzącym będzie ona wydawać się nieprawomocnym pomieszaniem niezależnej racjonalnej myśli z tradycyjną wiarą religijną; teologowie i po prostu wierzący bez wahania uznają za nieprawomocną samą próbę wolnego filozoficznego uzmysłowienia zagadnień, na które jedyną odpowiedź znajdują oni w autorytecie pozytywnego objawienia i tradycyjnej nauki Kościoła. [...] W odpowiedzi wystarczy po prostu oświadczyć, że podążam za klasyczną tradycją filozoficzną. Pozostaje niepodważalnym faktem, że we wszystkich okresach [...] filozofia była zarazem i niezależną, i religijną²⁶.

Niepokój filozofa jest, być może, uzasadniony. Naszym zdaniem, podstawowy problem nie dotyczy jednak neoplatońskiej tradycji wszechjedności, która wydawała się Frankowi (i rosyjskim myślicielom w ogóle) najbardziej odpowiednim *instrumentum* dla wyrażenia treści wiary chrześcijańskiej, że Bóg jest „Alfą i Omega”, *principium* całego uniwersum, które istnieje z „absolutną” koniecznością. Ta oryginalna i wybitnie metafizyczna koncepcja zasługuje na poważne potraktowanie. Główna trudność, związana z Frankowym ujęciem dowodu ontologicznego, dotyczy pojęcia intuicji, utożsamianej w danym wypadku z wiarą czy też doświadczeniem religijnym. Pojęcie to nie ma charakteru psychologicznego (nie jest więc sprawnością uwarunkowaną zdolnościami i treningiem), lecz metafizyczny. Intuicja oznacza bowiem bezpośrednio postrzeżenie (nazywane w języku teologii „wiarą”) najgłębszej osnowy rzeczywistości, jaką jest Bóg. Metafizyczna koncepcja intuicji, w sensie władzy poznawczej, jest jednak tak samo problematyczna jak dowód ontologiczny w klasycznym rozumieniu.

ONTOLOGICAL PROOF ACCORDING TO SEMEN L. FRANK

S u m m a r y

Anselm's Proof has interested thinkers for various reasons, one of them being that it seems "concise and logical". But neither its logical nor its Christian charms – so argues Semen L. Frank, one of the most renowned Russian philosophers – must be allowed to conceal its

²⁶ S. Frank, *Riealnost' i czelowiek...*, s. 134. Podobną myśl Frank wyraził w przedmowie do traktatu *Niepojęte* (s. 248–249).

fundamental sense. For purposes of the Proof, God is taken to be *ens realissimum*, that than which nothing greater can be conceived. Anselm's first formulation distinguished between what exists in the mind and what exists in reality. To exist in reality is taken to be "better" than existing only in the mind. So one can understand that God exists, since if He did not He would fail to be that than which nothing greater can be conceived. However Frank sees two parts in Anselm's argument of which only the first is dependent on logic. Anselm's second argument (in *Proslogion III*) is meant to explicate the idea that we cannot even think of God as non-existent. God's real and necessary existence is condition *sine qua non* of our thinking and existing. Therefore Frank's Proof is meant to be a fitting articulation of religious experience which is – theologically speaking – an act of faith or, from a more philosophical point of view, intuition. In the course of analysis we suggest however that Frank's concept of "intuition" is problematic.