

7.  $K(p \rightarrow q) \wedge N^*(q) \rightarrow \neg D^*(p)$ , czyli R16\*, a z kolei z wiersza 6 przez transpozycję złożoną otrzymujemy

R15\*:  $K(p \rightarrow q) \wedge D^*(p) \rightarrow \neg N^*(q)$

Oczywiście kwestią dyskusyjną jest adekwatność przyjętych tu definicji wobec wyżej przytaczanych kontrowersji wokół rozumienia średniowiecznej nauki o obligacjach.

Z kolei Strode daje trzy reguły dotyczące dziedziny pojęć epistemicznych (dla uproszczenia zapiszemy je również w postaci wyrażeń zdaniowych):

R13. Jeżeli poprzednik jest znany, to i następnik jest znany:

$$K(p \rightarrow q) \wedge Kp \rightarrow Kq$$

R14. Jeżeli następnik jest wątpliwy, to i poprzednik jest wątpliwy lub znany jako fałszywy:

$$K(p \rightarrow q) \wedge D(q) \rightarrow D(p) \vee K(\neg p)$$

R23. Jeżeli poprzednik jest rozumiany przez ciebie, to i następnik jest przez ciebie rozumiany:  $K(p \rightarrow q) \wedge U(p) \rightarrow U(q)$ , gdzie „ $U(p)$  = „ $p$  jest rozumiane przez podmiot  $a$ ”.

$D(p)$  w tych wzorach ma inne znaczenie niż  $D^*(p)$ ;  $D(p) \equiv \neg K(p)$ ; ten funktor jest funktorem epistemicznym (jednostronnym), podczas gdy funktor  $D^*$  jest funktorem doksastycznym (w logice obligacji ważne jest bowiem to, że zdania, od których rozpoczynamy dysputę, nie muszą być prawdziwe), jest to funktor dwustronny, oparty na pojęciu uznawania.

Omawiany Autor przedstawia również wiele średniowiecznych prób definiowania pojęć epistemicznych oraz prób uchwycenia relacji między tymi pojęciami. Używa się w nich takich terminów, jak: wierzyć (uznawać – *credere*), rozważać (ujmować – *concedere*), uznawać w sposób uprawomocniony, wierzyć w sposób niezachwiany, ujmować (*apprehendere*). Jednakże omówienie tych relacji wymagałoby wprowadzenia wielu definicji i przekraczałoby ramy niniejszej recenzji. Dlatego Czytelnika zainteresowanego tymi próbami musimy odesłać do omawianej książki.

Marek Lechniak

Lublin

Graham Oppy, *Ontological Arguments and Belief in God*, Cambridge: Cambridge University Press 1995, ss. 376.

Argument, który przeszedł do historii pod nazwą dowodu ontologicznego, jest jednym z najbardziej intrygujących rodzajów rozumowania w filozofii. Na pierwszy rzut oka wygląda na sztuczkę dialektyczną, lecz niełatwo jest wskazać w nim błąd. I na-

dal, mimo iż poświęcono mu sporo rozważań, ma swój nieodparty urok i przyciąga umysły filozofów. Monografia Grahama Oppy'ego *Ontological Arguments and Belief in God* jest jednym z najnowszych kompleksowych studiów poświęconych *ratio Anselmi*. Jak stwierdza we wstępie jej Autor, stanowi część szerszego programu krytyki dowodów na istnienie Boga, mającego prowadzić do obrony stanowiska agnostycznego.

Praca składa się z dwóch części: historyczno-systematycznej (obejmującej 12 rozdziałów) oraz analitycznego opisu bibliograficznego („Literature notes”). W historycznym wprowadzeniu Oppy przedstawia najślawniejsze sformułowania dowodu ontologicznego. Znajdujemy tu analizy argumentacji Anzelmia, Kartezjusza, Leibniza, a także niektórych zarzutów wobec nich, m.in.: Gaunilona, Huma, Kanta, pozytywistów logicznych. Już ów przegląd historyczny pozwala stwierdzić, iż pod nazwą „dowód ontologiczny” kryje się nie jedno rozumowanie, lecz zbiór rozumowań, wśród których można wyróżnić pewne typy.

Oppy, choć doskonale świadom owej różnorodności, nie poświęca zbyt wiele miejsca definicji dowodu ontologicznego. Zadowala się podaną w przypisie uwagą, że argument ontologiczny wychodzi od rozważań, które są całkowicie wewnętrzne dla światopoglądu teistycznego. Natomiast inne argumenty teistyczne (np. dowody kosmologiczne) wychodzą od faktów (czy raczej od domniemych faktów), które przynajmniej na pierwszy rzut oka są niezależne od tego światopoglądu.

G. Oppy wyróżnia sześć typów dowodów ontologicznych:

- 1) definicyjne,
- 2) pojęciowe,
- 3) modalne,
- 4) meinongowskie,
- 5) doświadczeniowe (*experiential*),
- 6) heglowskie.

W argumentacie definicyjnym przesłanki odwołują się do pewnych definicji. Argumenty pojęciowe zakładają posiadanie pewnego rodzaju pojęć. Argumenty modalne są związane z modalnościami. Argumenty meinongowskie wykorzystują rozróżnienia pomiędzy różnymi sposobami istnienia. Argument doświadczeniowy zawiera założenie, iż pojęcie Boga mogą żywić jedynie ci, którzy przeżyli doświadczenie prawdziwościowe Boga. Ostatni typ argumentu pozostaje w istotnym związku z ideami systemu heglowskiego.

We wstępie nasz krytyk wprowadza istotne dla swych rozważań pojęcie racjonalności pewnego stanowiska. Pojęcie to dotyczy dyspozycji: osoba A (teista, agnostyk, ateista) jest racjonalna, jeśli jest gotowa zmienić swe poglądy, gdy okaże się, że mogą one zostać ulepszone, np. uproszczone, ujednoczone, jak można usunąć z nich sprzeczności. W dalszych wywodach istotne są, rzecz jasna, trzy stanowiska: teistyczne, agnostyczne oraz ateistyczne. Niezależnie od tego, czy w poniższych rozważa-

niach występują one z kwalifikacją „racjonalne” czy też bez niej, każde z nich winno być rozumiane jako racjonalne, czyli jako zajmowane przez osobę dyspozycyjnie racjonalną.

Wprowadziwszy rozróżnienie typów argumentów ontologicznych, do którego jednak nie przywiązuje zbyt wielkiego znaczenia, Oppy podejmuje się odpowiedzieć na cztery pytania:

1. Czy dowody ontologiczne są dialektycznie skuteczne wobec nie-teisty (tj. agnostyka lub ateisty)?

2. Jaką rolę pełnią one w systemie teistycznym?

3. Jaką wartość mają klasyczne zarzuty wobec nich, w szczególności zarzut, wedle którego istnienie nie jest predykatem?

4. Jaką rolę pełnią tzw. parodie dowodów ontologicznych?

W pytaniu pierwszym występuje swoiście rozumiane w *Ontological Arguments and Belief in God* pojęcie skuteczności dialektycznej. Niestety, nie znajdujemy nigdzie żadnej definicji, jedynie cząstkowe uwagi o warunkach niezachodzenia tej skuteczności. Mianowicie argument nie jest dialektycznie skuteczny, jeśli przeciwnik jego konkluzji nie ma racji dla uznania jego przesłanek lub, innymi słowy, jeśli może on w sposób racjonalny dyskutować nad nimi (wątpić o ich prawdziwości).

Ostatecznie na każde z tych pytań Oppy daje odpowiedź negatywną dla dowodów ontologicznych: nie, żadną, żadną, krytyczną. Prześledźmy więc najważniejsze argumenty na rzecz takich rozwiązań.

Najprostszym ontologicznym argumentem definicyjnym jest następujące rozumowanie:

Ponieważ:

Bóg jest bytem, który ma każdą doskonałość (definicja).

Istnienie jest doskonałością.

Zatem:

Bóg istnieje.

Wobec dowolnego argumentu definicyjnego zarzut Oppy’ego głosi, iż jego konkluzją winno być raczej zdanie „Zgodnie z odpowiednią definicją Bóg istnieje”, gdyż tylko wówczas unikamy paralelnych „dowodów” na istnienie jednorozców, św. Mikołaja itp. oraz umożliwiamy agnostykowi (i ateście) akceptację przesłanek. Tym niemniej, jeśli zajęliśmy stanowisko agnostyczne, nie istnieją racje pominięcia (*discharging*) owego operatora „Zgodnie z odpowiednią definicją ...” Stąd argumenty definicyjne, o ile są do zaakceptowania przez racjonalnego teistę, nie prowadzą do uzasadnienia istnienia Boga, gdyż albo nie prowadzą do konkluzji „Bóg istnieje”, albo przesadzają sprawę wobec agnostyka. Innymi słowy, nie są one skuteczne dialektycznie.

Przykładem argumentu pojęciowego jest rozumowanie:

Ponieważ:

Pojmuję byt, ponad który nie można pojąć nic większego.

- Jeśli byt, ponad który nie można pomyśleć nic większego, nie istnieje, to mogą pojąć byt większy niż byt, ponad który nie można pomyśleć nic większego, mianowicie byt, ponad który nie można pomyśleć nic większego, który istnieje.
- Nie mogą pojąć bytu większego niż byt, ponad który nie można pomyśleć nic większego.

Zatem:

- Byt, ponad który nie można pomyśleć nic większego, istnieje.

Oppy zwraca uwagę, iż wyrażenie „A pojmuję B” ma przynajmniej cztery znaczenia, które są istotne w tym kontekście:

1. „A rozważa wyrażenie «B», nie zajmując stanowiska w sprawie istnienia owego B”;
2. „A rozważa wyrażenie «B», uważając, iż owo B nie istnieje”;
3. „A rozważa wyrażenie «B», uważając, że dostarcza ono poprawnej charakterystyki jedyne go przedmiotu, który pod nie podpada, nawet jeśli nie istnieje niezależna charakterystyka tego przedmiotu, której A może dostarczyć;
4. „A rozważa wyrażenie «B», uważając, że dostarcza ono poprawnej charakterystyki jedyne go przedmiotu, który pod nie podpada, przy czym przedmiot ten A może scharakteryzować także w inny, niezależny sposób.

Ponadto występujące w powyższych określeniach „A rozważa wyrażenie «B» można rozumieć w dwojaki sposób. Przy pierwszym znaczeniu A może rozważać nazwy sprzeczne, przy drugim zaś jest to niemożliwe.

Wszakże przy żadnym z tych znaczeń dowód pojęciowy nie spełnia warunków dialektycznej skuteczności. Ostatnie dwa znaczenia zawierają bowiem „zobowiązanie” egzystencjalne, których brak jest pierwszym. Mianowicie ze zdań o postaci „A pojmuję B” przy znaczeniu (iii) i (iv) wynikają zdania o postaci „B istnieje”. Stąd – wywodzi Oppy – agnostyk może uznać przesłankę pierwszą tylko przy znaczeniach (i) lub (ii), przy czym, ze względu na uznanie przesłanki trzeciej, tylko gdy założymy, że gdy możliwe jest jedynie rozważanie nazw niesprzecznych. Jednakże – konkluduje – nawet jeśli nałożymy odpowiednie warunki na relację „jest większy niż”, aby zapewnić niesprzeczność nazwie „byt, ponad który nic większego nie można pomyśleć”, to przesłanka druga, interpretowana jako materialna implikacja, wobec uznania trzeciej przesłanki, jest równoważna z wnioskiem. Stąd błąd przesądzenia sprawy, który pociąga za sobą nieskuteczność dialektyczną argumentu pojęciowego.

Argumenty modalne Oppy dzieli na cztery grupy w zależności od rodzaju modalności, do którego się odwołują. Mamy więc argumenty modalne zawierające: aktualność, konieczność, eksplikowalność oraz niepojmowalność.

Typem argumentu z grupy pierwszej jest:

- Jest możliwe, że aktualnie jest tak, iż Bóg istnieje.

Zatem:

- Bóg istnieje.

Oceniając wartość tego rozumowania, Oppy wyróżnia dwa rodzaje znaczeń funktora „jest aktualnie, że”: zmienne (*shifty*) i niezmiennie. Funktor aktualności „nawet gdy jest w zasięgu innych operatorów, zawsze odnosi się do świata, w którym jest wypowiedziany” (s. 65).

I tylko przy znaczeniu niezmiennym powyższy argument jest poprawny, np. w logice S5. Jednakże poprawne jest wówczas także rozumowanie będące jego parodią.

Typem argumentu modalnego odwołującego się do pojęcia konieczności jest:

Ponieważ:

Jest możliwe, że jest konieczne, iż Bóg istnieje.

Zatem:

Bóg istnieje.

Bardziej zaawansowaną jego wersją jest argument A. Plantingi posługujący się pojęciem *maksymalnej wielkości*:

Byt jest maksymalnie wielki wtedy i tylko wtedy, gdy jest wszechpotężny, wszechwiedzący i moralnie doskonały w każdym możliwym świecie.

Ponieważ:

Istnieje możliwy świat, w którym istnieje byt, który ma maksymalną wielkość.

Zatem:

Istnieje byt, który ma maksymalną wielkość.

Oba te argumenty są poprawne w logikach modalnych, w których na relację dostępności nałożone są odpowiednie warunki, np. w B i S5. Wszelako, podobnie jak w przypadku poprzednich argumentów, można skonstruować parodię argumentacji modalnej:

Ponieważ:

Jest możliwe, że jest konieczne, iż Bóg nie istnieje.

Zatem:

Bóg nie istnieje.

Oppy twierdzi, że nie istnieją racje, które musiałby uznać racjonalny agnostyk za przyjęciem raczej przesłanki właściwego argumentu modalnego niż przesłanki jego paradii. W szczególności jeśli przyjmiemy, iż Bóg jest maksymalnie wielki w sensie Plantingi, istnieje uzasadnione podejrzenie, że przynajmniej jedna z jego cech jest sprzeczna (lub z konieczności nie istnieje).

Argument z eksplikowalności, przedstawiony przez J. Rossa i przeformułowany przez R. Gale'a, ma następującą postać:

Ponieważ:

Jest niemożliwe, że coś uniemożliwiło (*prevent*) istnienie Boga.

Dla każdego przedmiotu *x*, jeśli jest faktem, że *x* istnieje, lub jest faktem, że *x* nie istnieje, to jest możliwe, iż istnieje wy tłumaczenie faktu, że *x* istnieje, lub faktu, że *x* nie istnieje.

Zatem:

Bóg istnieje.

Oppy kwestionuje zarówno dialektyczną skuteczność tego rozumowania, jak i prawdziwość drugiej przesłanki. Ponieważ w pierwszej przesłance pojawia się nazwa „Bóg”, stąd, podobnie jak w przypadku argumentów definicyjnych, wniosek powinien mieć postać „zgodnie z definicją Bóg istnieje”, co jednak nie dowodzi istnienia Boga. Jeśli chodzi o drugą przesłankę, to Oppy twierdzi, że w przypadku podstawienia za zmienną  $x$  nazwy „wszechświat” nie jest konieczne, iż jest ona prawdziwa. Może bowiem być tak, że aktualny wszechświat nie ma wyjaśnienia, a ów brak wyjaśnienia nie zależy od istnienia wyjaśnienia dla innych światów możliwych, czyli że jest konieczny.

Argumentem modalnym z niepojmowalności Boga jest rozumowanie zaproponowane przez Joela Friedmana. Przedstawia on dwa wnioskowania mające dowodzić „Jest konieczne, że Bóg istnieje”, przy czym drugie składa się z dwóch części. Przesłankami argumentu pierwszego są zdania:

- Jest konieczne, że coś jest maksymalnie niepojmowalne (*incomprehensibile*).
- Bóg jest maksymalnie niepojmowalny.

W pierwszej części argumentu drugiego Friedman dowodzi tezy o istnieniu Boga w wersji niemodalnej, a następnie, korzystając z reguły koniecznościowania, tego, że Bóg istnieje z konieczności. W tym wnioskowaniu można znaleźć szczegółowe uzasadnienie przesłanki pierwszej poprzedniego argumentu. Wychodzi ono od stwierdzenia istnienia przynajmniej jednego bytu niepojmowalnego i dowodzi się w nim istnienia i jedyności bytu maksymalnie niepojmowalnego, będącego sumą mereologiczną istniejących bytów niepojmowalnych.

Nasz krytyk *rationes Anselmi* obu argumentom z niepojmowalności zarzuca nieprawne posługiwanie się deskrypcjami określonymi, prowadzące do błędu modalnego. Friedman nie uzasadnia bowiem, że w każdym możliwym świecie ten sam byt jest bytem niepojmowalnym, co uniemożliwia przyjęcie wniosku apodyktycznego, lecz jedynie asertoryczny.

Jeśli chodzi zaś o część niemodalną drugiego rozumowania, Oppy zgłasza dwie wątpliwości dotyczące jego przesłanek:

- Czy istnieją byty niepojmowalne, czy tylko nie pojęte na jakimś etapie rozwoju wiedzy?
- Czy jeśli każda część F-a jest G, to F jest G?

Zwraca się tu ponadto uwagę, że dowód istnienia bytu będącego sumą mereologiczną bytów niepojmowalnych nie ma wartości religijnej.

Argumenty meinongowskie odwołują się do teorii przedmiotu, która jest, w istotnych tu aspektach, podobna do teorii bronionej przez Alexiusa Meinonga. Bazowym jej założeniem jest teza o istnieniu cech. Cechy te wyrażane są przez predykaty, przy czym zachodzi między nimi jednojednoznaczne przyporządkowanie. Każda cecha jest cechą prostą lub składa się z cech prostych. Na zbiorze cech jest określona dwuargumentowa relacja zgodności. Przedmiot bądź jest charakteryzowany przez nieuporządkowany układ cech, bądź jest samym tym układem. Różne układy cech charakteryzu-

ją różne przedmioty. Wśród przedmiotów na uwagę zasługują szczególnie przedmioty zupełne. Przedmiot zupełny jest charakteryzowany przez taki zbiór zgodnych z sobą cech, że dodanie do niego dowolnej innej cechy prowadzi do zbioru cech niezgodnych. Przedmioty świata rzeczywistego bądź są przedmiotami zupełnymi, bądź odpowiadają niektórym przedmiotom zupełnym.

Przykładowy argument meinongowski ma postać:

Ponieważ:

- Predykat „jest bytem, ponad który nic większego nie można pomyśleć” dotyczy przedmiotu, którego wszystkie cechy są zgodne.
- Zupełny przedmiot, który podpada pod ten predykat, bądź ma cechę istnienia, bądź nie ma.
- Każdy przedmiot, który podpada pod predykat „jest bytem, ponad który nic większego nie można pomyśleć”, ma cechę istnienia.
- Jeśli pewien przedmiot zupełny, który podpada pod ten predykat, ma cechę istnienia, to jest tylko jeden taki przedmiot.

Zatem:

- Istnieje przedmiot rzeczywisty, który podpada pod predykat „jest bytem, ponad który nic większego nie można pomyśleć”.

Oppy twierdzi, że uzasadnione wątpliwości mogą budzić pierwsza i ostatnia przesłanka, a trzecia wymaga dalszego uzasadnienia. Wskazuje ponadto na możliwość skonstruowania parodii tego argumentu, która to możliwość wynika z nieuzasadnionego bądź błędnego na gruncie zakładanej teorii przedmiotu przejścia od stwierdzenia „Jedyny przedmiot, który podpada pod predykat, «jest bytem, ponad który nic większego nie można pomyśleć», ma cechę istnienia” do stwierdzenia „Istnieje rzeczywisty przedmiot, który podpada pod predykat «jest bytem, ponad który nic większego nie można pomyśleć»”.

Typem argumentu doświadczeniowego, który został skonstruowany przez N. Reschera, jest:

Ponieważ:

- Słowo „Bóg” ma znaczenie, które jest objawione tylko w doświadczeniu religijnym.
- Jeśli słowo „Bóg” ma znaczenie, to Bóg istnieje.

Zatem:

- Bóg istnieje.

Dla oceny argumentów tego typu należy – podkreśla Oppy – rozróżnić dwa znaczenia wyrażenia „znaczenie”: „zawartość semantyczna”, „(doświadczana) wartość”. Argument doświadczeniowy nie jest dialektycznie skuteczny, gdyż przy pierwszym znaczeniu nie ma racjonalnych podstaw do uznania przesłanki pierwszej. Nawet jeśli zaakceptujemy eksternalistyczną teorię zawartości semantycznej, wedle której częścią znaczenia (niektórych?) nazw są ich desygnaty, trzeba uzasadnić, iż słowo „Bóg” nie jest słowem bez znaczenia pociągającego istnienie przedmiotu oznaczanego, tak jak

to ma miejsce w przypadku wyrażenia „Święty Mikołaj”<sup>4</sup>. Natomiast przy drugim znaczeniu racjonalny agnostyk nie musi uznać drugiej przesłanki, co więcej, wobec istnienia wielu religii z ich swoistymi doświadczeniami religijnymi nawet teista nie musi jej uznawać.

Do argumentów heglowskich Oppy zalicza trojakiego rodzaju wywody: neokantowski, odwołujący się do uwag Kanta z *Krytyki czystego rozumu*, neoplatoński oraz związany z niektórymi koncepcjami fenomenologicznymi.

Argument pierwszy został zaczerpnięty z prac E. Harrisa.

Ponieważ:

- Percepcja przedmiotów jest możliwa tylko jako wynik syntezy *a priori* dokonanej za pomocą czystych form i kategorii.
- Synteza taka jest możliwa tylko wtedy, gdy umysł korzysta z idei sumy wszystkich możliwości: Idei Czystego Rozumu.
- Percepcja przedmiotów jest możliwa.

Zatem:

- Umysł korzysta z idei sumy wszystkich możliwości.

Idea ta zapewnia jedność wiedzy i odpowiada ontologicznemu pojęciu Boga. Sam Kant nie wyciągnął (i nie mógł wyciągnąć) z tego wniosku stwierdzenia, iż istnieje realnie coś, co odpowiada idei czystego rozumu. Można wszelako dodać do jego poglądów następujące założenie o związku epistemologii z ontologią: „Ontologia, którą przyjmujemy, jest zbiorem zobowiązań ontologicznych teorii, które uznajemy”. Z założenia tego wraz z powyższą konkluzją wynika, że idea wszystkich możliwości jest zegzemplifikowana, czyli że Bóg istnieje.

Oppy krytykując ten argument, wskazuje na dwuznaczność pojęcia „idea czystego rozumu”. Idea ta może bowiem zawierać zalecenie wyboru teorii prostych, spójnych, owocnych itp., przez co gwarantujemy jedność i systematyczność wiedzy. Przy tym znaczeniu wolno przyjąć obie przesłanki, lecz wniosek nie ma znaczenia religijnego. „Idea czystego rozumu” może ponadto oznaczać ontologiczny gwarant jedności rzeczywistości. Wówczas – podkreśla Oppy – przesłanka druga jest nie do zaakceptowania przez agnostyka.

Argument neoplatoński został sformułowany A. Beckaerta. Oto jego punkt wyjścia:

- Mamy intuicję, wedle której istnieje ontologiczny fundament rzeczywistości, Bóg.
- Mamy intuicję, wedle której źródłem intuicji z poprzedniej przesłanki musi być Bóg.

Oppy zauważa, iż nie jest to argument w zwykłym tego słowa znaczeniu, gdyż przyjęcie lub odrzucenie przesłanki pierwszej nie jest czymś, co podlega intersubiek-

---

<sup>4</sup> Oppy zakłada, że Święty Mikołaj nie istnieje realnie, będąc jedynie postacią legendarną.



tywnej i racjonalnej dyskusji. Mamy tu do czynienia raczej z ekspozycją jednego ze stanowisk teistycznych. Autor *Ontological Arguments and Belief in God* dowodzi również, iż stwierdzenie „Ten, kto twierdzi, że Bóg nie istnieje, nie rozumie, co twierdzi” nie może być użyte jako argument na istnienie Boga.

David Haight z kolei dowodzi istnienia Boga sięgając do terminologii fenomenologicznej. Głosi mianowicie, że Bóg jest podstawą jedności między myślą (*noesis*) a tym, co pomyślane (*noemat*). Stąd gdyby Bóg nie istniał, nie istniałaby żadna myśl, nawet ta, że Bóg nie istnieje. Oppy, nie uzasadniając tego bliżej, twierdzi, iż – wedle Heighta – wynika stąd, że każdy sąd jest sądem o Bogu. Jest to błędne rozumowanie, gdyż:

„To, że coś jest warunkiem koniecznym istnienia sądów lub myśli, nie pociąga tego, iż jest ono częścią zawartości tych sądów lub myśli” (s. 105).

Po omówieniu zasadniczych typów argumentów ontologicznych G. Oppy przechodzi do zastosowania wyników dotychczasowych dociekań do oceny wartości wspomnianych historycznie doniosłych sformułowań *rationes Anselmi*. Dwom argumentom Anzelma oraz argumentowi Kartezjusza nadaje interpretacje wedle niektórych typów. Oczywiście ocena wszystkich tych rozumowań okazuje się negatywna ze względu na wymienione już racje. Podsumowanie analizy dowodów ontologicznych zawiera ogólny zarzut, który (i) ma uzasadnić nieskuteczność dialektyczną wszystkich sformułowanych do tej pory dowodów oraz (ii), jak ujmuje to Oppy, silnie zasugerować niemożliwość istnienia żadnego dowodu ontologicznego na istnienie Boga:

„W każdej wersji dowolnego z argumentów historycznych będzie tak, że nazwy indywidualne i kwantyfikatory – nazwy, deskrypcje określone, deskrypcje nieokreślone itd. – użyte w sformułowaniu argumentu – do odnoszenia się, do denotowania, do przebiegania zbioru przedmiotów, o którym przypuszcza się, że zawiera ów absolutny byt, którego istnienie ma być udowodnione za pomocą argumentu – bądź występują zagnieżdżone w zasięgu innych operatorów zdaniowych, bądź nie występują jako zagnieżdżone. Jeśli to ostatnie, to przeciwnik dowodu może racjonalnie twierdzić, że przesądzono sprawę (*the question has been begged*). Z drugiej strony, jeśli występują w ten sposób zagnieżdżone, to powstaje pytanie o oderwanie konkluzji z zakresu tych operatorów. Jeśli operatory są ekstensjonalne – i z tej racji dopuszczają wyprowadzenie żądanej konsekwencji – to, jak to ma miejsce w przypadku argumentów modalnych, przeciwnik argumentu znów może twierdzić, iż przesądzono sprawę. Lecz kiedy operatory są intensjonalne, wówczas uniemożliwiają wyprowadzenie żądanego wniosku. Zatem niezależnie od tego, jak jest sformułowany argument, jego przeciwnik może zawsze bądź (i) twierdzić racjonalnie, że przesądzono sprawę, bądź (ii) twierdzić, że wnioskowanie jest po prostu niepoprawne [...]

Ów ogólny argument dotyczy zarówno doświadczeniowych oraz nazywanych przeze mnie heglowskimi dowodów, jak i innych rodzajów dowodów ontologicznych. Wykazuje on, że z góry można orzec, iż żaden dowód ontologiczny z tych, które rozważałem, nie będzie dialektycznie skuteczny. Co więcej, sugeruje on silniejszą

konkluzję. mianowicie że nie może istnieć dialektycznie skuteczny argument ontologiczny” (s. 115 n.).

Przez operator intensjonalny Oppy rozumie taki funktor, którego argumenty mają „zobowiązanie” ontologiczne.

W dalszej części omawianej książki znajdujemy dyskusję innych ogólnych zarzutów przeciw dowodowi ontologicznemu. Szczególnie wiele miejsca poświęcono krytyce zarzutowi wywodzącemu się od Kanta, wedle którego istnienie nie jest predykatem. Oppy twierdzi, że niezależnie od wartości logicznej tego stwierdzenia (które należałoby wpierw wyeksplikować) to, co ono głosi, nie dotyczy oceny poprawności *ratio Anselmi*.

Sporo miejsca jest poświęcone omówieniom argumentów nazwanych parodiami dowodu ontologicznego. Są to rozumowania, które zachowując strukturę dowodu ontologicznego oraz mając równie prawdopodobne, jak on przesłanki, „dowodzą” nieistnienia Boga lub istnienia przedmiotów absurdalnych. Za pierwszą parodię *ratio Anselmi* można uznać odpowiedź Gaunilona na *Proslogion* w postaci jego argumentacji za istnieniem najdoskonalszej wyspy. Oppy przedstawia i dyskutuje wartość „dowodów” istnienia: bytów rodzaju K, od których żaden byt rodzaju K nie może być pomyślany, najdoskonalszych bytów rodzaju K, koniecznie istniejących bytów rodzaju K, aktualnie istniejących bytów rodzaju K, maksymalnych bytów rodzaju K, bytów najbardziej niedoskonałych itp. Nasz krytyk prezentację tych rozumowań kończy określeniem roli, jaką parodie pełnią w dyskusjach nad argumentem ontologicznym. Odwołując się do własnych analiz, sądzi, że ilustrują one dialektyczną niemoc dowodów ontologicznych. Te ostatnie bowiem bądź są niepoprawne, bądź przyjęcie jednej z przesłanek jest równoważne z przyjęciem wniosku, nie stanowią wobec tego dostatecznej racji dla zmiany stanowiska przez racjonalnego ateistę lub agnostyka. Parodie skłaniają raczej ku zajęciu postawy wątpliwej odnośnie do problemu istnienia Boga, wskazując na niewystarczające podstawy uznania przesłanek w argumentacji tego rodzaju.

Ostatnią część swojej pracy Oppy poświęca dyskusji roli, jaką dowód ontologiczny może pełnić w systemie teistycznym i/lub ateistycznym.

Plantinga w *Nature of Necessity* twierdzi, że chociaż *ratio Anselmi* jest dialektycznie nieskuteczny, to dowodzi racjonalności teizmu, gdyż pokazuje, jak z racjonalnie uznawalnych przesłanek wywieść w sposób prawidłowy wniosek, przyjęcie którego, dzięki takiej inferencji, jest racjonalne. Autor *Ontological Arguments and Belief in God* zwraca jednak uwagę, iż byłoby tak, gdyby było możliwe niezależne od wniosku uzasadnienie centralnej przesłanki tego dowodu. Plantinga nie wskazuje na żaden sposób takiego uzasadnienia, co więcej, rezultaty analiz Oppy’ego sugerują, że nie jest to możliwe.

Podobnie jak w systemie teistycznym argument ontologiczny nie uzasadnia jego racjonalności, tak w systemie ateistycznym nie jest racją na rzecz irracjonalności tego ostatniego.

Argumenty ontologiczne nie zwalniają również, jak twierdzi Charles Kielkopf, z potrzeby dyskusji ze stanowiskami ateistycznymi lub agnostycznymi.

W podsumowaniu swych dociekań Graham Oppy podaje ponadto trzy inne możliwe stanowiska, z pozycji których dowody ontologiczne nie są poprawne:

1. Wyrażenia: „był, ponad który nic większego nie można pomyśleć”, „najdoskonalniejszy był”, „maksymalnie wielki był” są sprzeczne.

2. Wyrażenia: „był, ponad który nic większego nie można pomyśleć”, „najdoskonalniejszy był”, „maksymalnie wielki był” są spójne, lecz z konieczności puste.

3. Istnienie (a także szczególnie jego rodzaje) nie jest doskonałością ani cechą doskonałą (*great-making property*).

Zauważa także, iż niektóre dowody mogą być odrzucone z powodu zakładania kontrowersyjnych ontologii, co ma np. miejsce w argumentach meinongowskich.

Podsumowując część sprawozdawczą mojej recenzji, chciałbym podkreślić wyjątkową wszechstronność i przenikliwość analiz G. Oppy’ego. Oryginalnym wkładem w badania nad dowodem ontologicznym jest z pewnością dostrzeżenie problemu istnienia operatorów (i warunków poprawnego ich pomijania), które rządzą naszym dyskursem, oraz sformułowanie koncepcji dialektycznej skuteczności jako kryterium oceny argumentu. To pierwsze spostrzeżenie umożliwiło sformułowanie jednolitego zarzutu wobec wszystkich rodzajów dowodu ontologicznego. Drugie osiągnięcie pozwoliło dostrzec to, iż wiele argumentów jest formalnie poprawnych, choć nie nadają się na narzędzia racjonalnego przekonywania. W ten sposób *Ontological Arguments and Belief in God* do dotychczasowej krytyki dodaje nowy zarzut: albo argument ontologiczny jest dialektycznie nieskuteczny, tzn. nie dostarcza racjonalnemu agnostykowi lub ateście podstaw do zmiany poglądów, albo nie dowodzi tego, czego powinien dowodzić. Mimochodem Oppy pokazuje również, iż tzw. parodie dowodów ontologicznych stanowią poważną trudność dla tych, którzy uważają, że rozumowania w stylu Anzelm dowodzą istnienia Boga. Na uwagę zasługuje użyteczna klasyfikacja typów dowodów ontologicznych oraz analizy klasycznych zarzutów wobec tych dowodów. Nieocenioną pomocą dla zajmujących się *ratio Anselmi* jest obszerne (liczące 137 stron) omówienie literatury przedmiotu, niestety, tylko anglojęzycznej.

W części krytycznej recenzji chciałbym zwrócić uwagę na brak koniecznej jednoznaczności w charakterystyce trzech kluczowych dla *Ontological Arguments and Belief in God* pojęć: racjonalności stanowiska, definicji dowodu ontologicznego oraz błędu przesądzania sprawy (*begging a question*).

Nasz Autor, jak widzieliśmy, pokrótce tylko charakteryzuje to, na czym polega racjonalność danego stanowiska. Tymczasem twierdzenia o tym, co jest lub nie jest racjonalne, pełnią kluczową rolę w jego rozważaniach dotyczących wartości dowodów ontologicznych. Oto uproszczony schemat każdej analizy krytycznej, którą przeprowadza Oppy:

- rekonstrukcja dowodu ontologicznego polegająca na uwyrażeniu struktury logicznej jego przesłanek,
- konstrukcja parodii tego argumentu, najczęściej „dowodzącej” nieistnienia Boga,
- wyróżnienie różnych znaczeń terminów występujących w rekonstrukcji,
- podanie tych znaczeń, przy których dowód nie jest poprawny,
- wskazanie na te przesłanki (i te znaczenia terminów w nich występujących), które może zaakceptować racjonalny agnostyk i ateista,
- stwierdzenie, że odpowiedni wniosek nie jest równoważny z tezą teistyczną (jeśli wszystkie przesłanki są tego rodzaju),
- wskazanie na te przesłanki (i te znaczenia terminów w nich występujących), dla akceptacji których racjonalny agnostyk i ateista nie mają żadnych racji,
- stwierdzenie, że wobec istnienia takich przesłanek dowód ontologiczny nie jest racją dla racjonalnego agnostyka i ateisty, aby przyjąć tezę teistyczną.

Widać z tego schematu, iż ocena wartości argumentu ontologicznego zależy w sposób istotny od tego, co jest racjonalne dla ateisty i agnostyka. Oppy często konkluduje, że agnostyk i ateista nie muszą przyjmować danej przesłanki, gdyż nie mają ku temu żadnych racji. Interesujące jest to, że spoza zasięgu racjonalności wykluczone są poglądy na naturę konieczności i możliwości logicznej. Autor *Ontological Arguments* [...], dyskutując argumenty modalne, głosi, iż poglądy ateisty i teisty na naturę „przestrzeni logicznej” różnią się, tzn. że ateista nie ma powodów, aby przyjąć poglądy teisty na to, co możliwe, i na to, co konieczne. Rodzi się wątpliwość: czy Oppy nie przyznaje nieteistom zbyt wielkiej swobody epistemicznej? Czy rzeczywiście nie istnieją racje, które musi uznać racjonalny agnostyk/ateista, które uzasadniają przyjęcie wszystkich przesłanek pewnego poprawnego dowodu ontologicznego? Oczywiście rozwianie tego rodzaju wątpliwości byłoby możliwe dopiero po doprecyzowaniu pojęcia racjonalności stanowisk agnostycznego i ateistycznego.

Charakteryzując klasę argumentów ontologicznych, G. Oppy zadawała się jedynie krótką wzmianką w przypisie. Wynikający stąd brak kryterium wyboru sprawia, że zakwalifikowanie niektórych rozumowań do tego zbioru wydaje się arbitralne. W szczególności związek argumentów: modalnych z eksplikowalności i z niepojmowalności oraz heglowskich z *ratio Anselmi* jest nadzwyczaj luźny. Podział na typy w obrębie owej klasy został przeprowadzony niejednolicie i w sposób dość przypadkowy. Brak precyzyjnej definicji utrudnia też Oppy'emu uzasadnienie ogólnego wniosku o niemożliwości istnienia dialektycznie skutecznego dowodu ontologicznego wobec agnostyka lub ateisty.

Zresztą nawet owa krótka charakterystyka, na której poprzestaje autor *Ontological Arguments* [...], potraktowana jako ogólna definicja, nie jest pozbawiona wad. Jej lakoniczność pociąga za sobą niejasność. Niejasne są szczególnie dwa pojęcia: „światopogląd teistyczny”, „całkowicie wewnętrzny względem światopoglądu teistycznego”. Wydaje się, iż przesłanki każdego (poprawnego) dowodu ontologicznego należą do

pewnego światopoglądu teistycznego, a zatem że każdy dowód na istnienie Boga jest, w świetle podanego opisu, dowodem ontologicznym. W celu rozwinięcia i uzasadnienia tego stwierdzenia spróbuję doprecyzować pojęcia, którymi posługuje się Oppy.

W miejsce „światopoglądu teistycznego” proponuję pojęcie „teoria teistyczna”. Przez teorię teistyczną  $T$  rozumiem będą uporządkowany przez relację wynikania zbiór sądów, którego elementem jest sąd „Bóg istnieje” ( $B$ ). Słowo „Bóg” winno znaczyć w  $T$  (np. dzięki należącym do niej odpowiednim definicjom) przynajmniej tyle, co „istota wszechwiedząca” lub co „istota wszechdobra”, lub co „istota wszechpotężna”. Aby wyeliminować z  $T$  elementy „nieteistyczne”, trzeba jeszcze dodać warunek, że dla każdego sądu  $s$  w tym zbiorze bądź  $s$  należy w sposób istotny do jakiegoś uzasadnienia  $U$  (należącego do  $T$ ) sądu  $B$ , bądź  $B$  należy w sposób istotny do jakiegoś uzasadnienia  $U$  (należącego do  $T$ ) sądu  $s$ . Uzasadnieniem sądu  $s$  w teorii  $T$  nazywam taki jej podzbiór, z którego wynika  $s$ . Sąd  $s_1$  należy w istotny sposób do uzasadnienia  $U$  sądu  $s_2$  wtedy i tylko wtedy, gdy należy do  $U$  i  $U \setminus \{s_1\}$  nie jest uzasadnieniem  $s_2$ . Przez „światopogląd teistyczny” można rozumieć wyróżnioną teorię teistyczną, np. będącą iloczynem pewnej klasy teorii teistycznych. Teorią nieteistyczną jest natomiast dowolny zbiór sądów uporządkowany przez relację wynikania, który zawiera definicję Boga oraz który nie zawiera sądu „Bóg istnieje” (teoria agnostyczna) albo zawiera sąd „Bóg nie istnieje” (teoria ateistyczna). Na tę ostatnią teorię można nałożyć warunek analogiczny do warunku w teorii teistycznej.

Proponuję następujący schemat definicji dowodu ontologicznego:

D1 Argument „Ponieważ  $p_1, p_2, \dots, p_n$ , zatem «(Jest konieczne, że) Bóg istnieje»” jest dowodem ontologicznym wtedy i tylko wtedy, gdy [dla każdego  $i$  ( $1 \leq i \leq n$ ) (zdanie  $p_i$  należy do (pewnej, każdej) teorii teistycznej lub w tej teorii istnieje jego uzasadnienie) i/lub (zdanie  $p_i$  nie należy do (pewnej, żadnej) teorii nieteistycznej (agnostycznej albo ateistycznej) lub w tej teorii nie istnieje jego uzasadnienie)].

W określeniu Oppy’ego mamy zatem „ukrytych” przynajmniej 16 sposobów rozumienia „dowodu ontologicznego”. Niektóre jednak z tych określeń są wykluczone przez przykłady podane w *Ontological Arguments* [...] Ponieważ:

□ Istnieją przesłanki dowodów ontologicznych, które nie należą do pewnych systemów teistycznych,  
np. zdanie „Słowo «Bóg» ma znaczenie, które jest objawione tylko w doświadczeniu religijnym” nie należy do teizmu tomistycznego oraz

□ Istnieją przesłanki dowodów ontologicznych, które należą do pewnych systemów nieteistycznych.

np. „Pojmuję byt, ponad który nie można pojąć nic większego” może należeć do tych systemów nieteistycznych, w których jednocześnie nie akceptuje się pozostałych przesłanek argumentu z niepojmowalności,

zatem dopuszczalne definicje dowodu ontologicznego mają postać:

D1' Argument „Ponieważ  $p_1, p_2, \dots, p_n$ , zatem «(Jest konieczne, że) Bóg istnieje»” jest dowodem ontologicznym wtedy i tylko wtedy, gdy {dla każdego  $i$  ( $1 \leq i \leq n$ ) (zdanie  $p_i$  należy do pewnej teorii teistycznej lub w tej teorii istnieje jego uzasadnienie) i/lub (zdanie  $p_i$  nie należy do pewnej teorii nieteistycznej (agnostycznej albo ateistycznej) lub w tej teorii nie istnieje jego uzasadnienie)}.

Jednakże wówczas do klasy dowodów ontologicznych należą wszystkie poprawne formalnie dowody na istnienie Boga (także kosmologiczne i antropologiczne). Z koniunkcji przesłanek oraz z wniosku każdego z tych argumentów skonstruować możemy pewną teorię teistyczną, a z ich zaprzeczeń teorię agnostyczną. Teorię ateistyczną konstruujemy zaś z negacji wniosku i alternatywy zaprzeczeń przesłanek. Ponieważ założyliśmy poprawność formalną dowodu, zatem z alternatywy tej wynika negacja wniosku. Zatem definicja D1', która jest rekonstrukcją niejasnej charakterystyki Oppy'ego, jest zbyt szeroka. Jeśli chcemy uniknąć tego błędu, musimy zawęzić klasę teorii teistycznych i nieteistycznych, którą bierzemy pod uwagę w D1'. Wszakże to zawężenie trudno uzasadnić bez błędnego koła przy podaniu właściwego kryterium wyboru tej klasy. Do wyróżnionej klasy teorii teistycznych należy bowiem zaliczyć każdą teorię, która zawiera dowód ontologiczny. Wydaje się, iż G. Oppy, charakteryzując argument ontologiczny, chciał już w samej definicji bądź wskazać na domniemaną usterkę tego typu rozumowań polegającą na nieuzasadnionym pomijaniu operatorów teistycznych w rodzaju „Zgodnie z pewną teorią teistyczną ...”, bądź ułatwić sobie orzeczenie braku racji dla agnostyka/ateisty przyjęcia przesłanek. Albowiem sąd, który należy do dyskursu teistycznego, jest poprzedzony takimi operatorami, a racje jego akceptacji są natury teistycznej.

Przystępuję w końcu do analizy definicji oraz sposobu posługiwania się pojęciem „błąd przesądzania sprawy”. Dyskutując wartość argumentów definicyjnych, autor *Ontological Arguments* [...] podaje precyzyjne tym razem sformułowanie tego błędu:

D2 Jeśli osoba A uważa, że  $p$ , i zdanie  $p$  należy do niesprzecznego zbioru zdań X, które uznaje *implicite* A, to jeśli osoba B podaje argument o postaci „Ponieważ  $q_1, q_2, \dots, q_n$ , zatem nie- $p$ ”, w którym dla pewnego  $i$  negacja zdania  $q_i$  należy do X, to B popełnia błąd przesądzania sprawy wobec A.

Rzecz ciekawa. Oppy wykracza poza swą definicję już dwa akapity po jej sformułowaniu. Mianowicie stwierdza, iż argumenty definicyjne przesądzają sprawę przeciw racjonalnym agnostykom i ateistom, gdyż jeśli są poprawne, to pociągają za sobą takie stwierdzenia o usuwaniu (*discharging*) operatorów, które są *explicite* odrzucane przez owych agnostyków i ateistów. Czyli popełniamy błąd przesądzania sprawy nie tylko wtedy, gdy w naszym rozumowaniu jedna z przesłanek jest odrzucona przez naszego przeciwnika, lecz także wtedy, gdy poprawność rozumowania pociąga za sobą odrzucane przez niego twierdzenie. Zatem definicja pojęcia, którym faktycznie posługuje się autor omawianej książki, winna mieć postać:

D2' Jeśli osoba A uważa, że  $p$ , i zdanie  $p$  należy do niesprzecznego zbioru zdań  $X$ , które uznaje *implicite* A, to jeśli osoba B podaje argument o postaci „Ponieważ  $q_1, q_2, \dots, q_n$ , zatem nie- $p$ ”, w którym (dla pewnego zdania  $q_i$  jego negacja należy do  $X$  lub dla pewnego zdania  $r$ , takiego, że jeśli wnioskowanie „Ponieważ  $q_1, q_2, \dots, q_n$ , zatem nie- $p$ ” jest poprawne, to  $r$ , negacja  $r$  należy do  $X$ ), to B popełnia błąd przesądzania sprawy wobec A.

Jednakże założywszy definicję D2', krytyka Oppy'ego pozwala, w przypadku przynajmniej niektórych argumentów (np. argumentu konceptualnego), jedynie na wniosek, że argumenty te przesądzą sprawę wobec ateisty, lecz nie wobec agnostyka. Ponieważ z cytowanej ogólnej obiekcji przeciw *ratio Anselmi* zdaje się wynikać, że rozumowanie dialektycznie skuteczne to wnioskowanie poprawne i nie przesądzające sprawy, zatem rozważania z *Ontological Arguments* [...] nie uzasadniają, że każdy dowód ontologiczny jest nieskuteczny dialektycznie wobec ateisty i agnostyka.

Wskazana powyżej niejasność kluczowych dla analiz Grahama Oppy'ego pojęć: „dowód ontologiczny”, „skuteczność dialektyczna”, „błąd przesądzania sprawy”, sugeruje, iż jego hipoteza o niemożliwości istnienia skutecznie dialektycznego wobec agnostyka i ateisty dowodu ontologicznego jest przedwczesna. Ponadto dopracowania wymaga charakterystyka racjonalnego ateizmu i agnostycyzmu, aby w sposób niepowątpiewalny ugruntować tezę o nieskuteczności dialektycznej dotychczasowych argumentów ontologicznych.

Tym niemniej monografia *Ontological Arguments and Belief in God* jest jednym z najwszechstronniejszych i najbardziej przenikliwych opracowań nietłatwej problematyki związanej z *ratio Anselmi*.

Paweł Garbacz  
Lublin

Marek L e c h n i a k, *Interpretacje wartości matryc logik wielowartościowych*.  
Lublin: Redakcja Wydawnictw KUL 1999, ss. 195.

Lata dwudzieste XX stulecia w zakresie badań logicznych zdominowane zostały powstaniem pierwszych systemów logik wielowartościowych. Na polu logiki był to niejako przewrót kopernikański, podważający ówczesne mocno ugruntowane przekonanie o istnieniu jedynie dwóch wartości logicznych. Przewrotu tego dokonał J. Łukasiewicz, choć uwagi o potrzebie wprowadzenia ewentualnej trzeciej wartości logicznej można było znaleźć w pracach Arystotelesa, Ockhama, a kilka lat przed