

PRZEMYSŁAW SPRYSZAK

(Kraków)

DOWÓD ONTOLOGICZNY ŚW. ANZELMA W UJĘCIU NICHOLASA RESCHERA

Prawie tysiącletnia tradycja krytyki dowodu ontologicznego św. Anzelma, zapoczątkowana przez benedyktyńskiego mnicha Gaunilona, znajduje przeciwwagę w głosach obrońców tego dowodu, dających się usłyszeć także w zsekularyzowanym i jawnie antyspekulatywnym wielu XX. Przykładu dość nietypowej obrony, na którą warto zwrócić uwagę nie tylko z racji jej nietypowości, czy nawet z powodu owej kontrastowości jej tła, dostarcza empirystyczna interpretacja tego dowodu (ściślej, rozumowania zawartego w drugim rozdziale *Prosligionu*) zaproponowana przez Nicholasa Reschera w pracy *The Ontological Proof Revisited*¹. Należy od razu zastrzec, że interpretacja ta stanowi zaledwie margines renesansowo szerokich zainteresowań badawczych tego urodzonego Niemcech w roku 1928, przez lata związanego z uniwersytetem w Pittsburgu i nadal aktywnego filozofa, jak również zaznaczyć, że z podobną interpretacją wystąpił później (aczkolwiek niezależnie od Reschera), neopozytywista David Rynin, a wcześniej od ich obu – inny amerykański filozof, William Ernest Hocking, który uznał, że argument ontologiczny, w prawdziwej postaci, jest sprawozdaniem z doświadczenia i że możemy przypisywać zasadnie realność pewnej idei, o tyle tylko, o ile rzeczywistość – doświadczona rzeczywistość – leżała u podstaw odkrycia tej idei.² Hocking zależy

¹ N. Rescher, *The Ontological Proof Revisited*, „Australasian Journal of Philosophy”, 1959, vol. 37, no. 2, s. 138–148.

² Zob. D. Rynin, *On Deriving Essence from Existence or How to Establish the Ontological Argument on a Firm Foundation*, „Inquiry”, vol. 6, issue 1–4, 1963, s. 141–

w tym względzie od swojego wybitnego harwardzkiego nauczyciela, Josiaha Royce’a, przeszczepiającego idee europejskiego idealizmu swoich czasów na pragmatystyczny grunt amerykański. Można więc przypuszczalnie mówić o już właściwie autonomicznej dyskusji toczonej przez filozofów z Nowego Świata odnośnie „pojęcia Boga”, jego treści oraz genezy, tudzież o tej specyficznej interpretacji dowodu ontologicznego jako o wniosku, wypływającym z niektórych stanowisk zajętych w tej międzypokoleniowej debacie. Niemniej, empirystyczna teoria znaczenia, która, jak się okaże, w znacznym stopniu przejawia się w tego rodzaju interpretacji dowodu, stanowi ogólnie rzecz biorąc wersję empiryzmu genetycznego, stanowiska skądinąd przyjmowanego właśnie przez wielu przeciwników tego dowodu (lub tego rodzaju dowodów), począwszy od samego Gaunilona, idąc przez krytykę Tomasza z Akwinu, T. Hobbesa, D. Hume’a, I. Kanta (w tym stopniu, iż wiążącego poznanie z posiadaniem pojęć uzupełnionych przez dane naoczne), a skończywszy na filozofach Koła Wiedeńskiego i podobnie jak oni krytycznych w stosunku do metafizyki oksfordzkich zwolennikach analizy uwzględniającej przede wszystkim fenomen języka potocznego³. Wynika stąd od razu wcale nie nieoczekiwany wniosek, iż każdy argument, który przemawia za tak zaprojektowaną teorią znaczenia, powinien wobec tego przemówić na korzyść tak zinterpreto-

156; W. E. Hocking, *The Meaning of God in Human Experience: A Philosophic Study of Religion*, Yale University Press, New Haven 1912, s. 312–314. Warto odnotować, że do roku 1960 studium Hockinga wydano aż czterdnastokrotnie.

³ Znamiennego przykładu rezultatów tego ostatniego podejścia dostarcza praca J. N. Findlaya, *Can God’s Existence Be Disproved?*, „Mind”, vol. 57, no. 226, 1948, s. 176–186. Do twierdzącej odpowiedzi na tytułowe pytanie miałyby prowadzić współczesna analiza pojęcia konieczności, wskazująca na tautologiczność (analityczność) i konwencjonalność (wynikającą z umowy dotyczącej użycia słów) zdań poprzedzonych funktorem konieczności. Niemniej, wedle niektórych badaczy właśnie w ramach szeroko rozumianej filozofii analitycznej (w przeciwieństwie do filozofii kontynentalnej) zaznacza się od końca lat pięćdziesiątych niespotykany wręcz od epoki średniowiecza rozkwit teologicznej filozofii, umożliwiony przez odwrót od idei neopozytywistycznych, zwłaszcza weryfikacjonistycznej teorii znaczenia, jak również od powszechnej akceptacji epistemologicznego fundamentalizmu w stronę wielkiego zróżnicowania stanowisk w kwestii uzasadnienia. Zob. N. Wolterstorff, *How Philosophical Theology Became Possible within the Analytic Tradition of Philosophy* [w:] O. D. Crisp, M. C. Rea (eds.), *Analytic Theology: New Essays in the Philosophy of Theology*, Oxford University Press, Oxford 2009, s. 155–168. Za trzeci czynnik, który wraz z dwoma poprzednimi sprawia, iż rozkwit ten stał się przede wszystkim udziałem filozofii rozwijanej w Stanach Zjednoczonych, uznaje Wolterstorff ponadprzeciętną religijność społeczeństwa amerykańskiego.

wanego dowodu, oraz że analogiczna zależność siłą rzeczy dotyczy także argumentów przeciwnych.

Zgodnie z tą interpretacją, dowód ontologiczny św. Anzelmia zamieszczony w drugim rozdziale *Proslogionu* polega na pokazaniu, iż każdy, kto w pełni rozumie słowo „Bóg”, musi uznać istnienie Boga, a ów przymus uznania bierze się z prawdziwości następujących założeń dodatkowych: a) kto w pełni rozumie słowo „Bóg”, ten miał doświadczenie Boga, b) kto miał doświadczenie Boga, ten ma prawo (powinien) uznać istnienie Boga. Innymi słowy, zgodnie z tą interpretacją zachodzi tożsamość racji wystarczających do przypisania sobie pełnego rozumienia znaczenia tego słowa z racjami wystarczającymi do uznania realnego istnienia jego desygnatu; jeżeli zatem ktoś posiada pierwsze, *ipso facto* posiada i drugie⁴. Przy przyjętych założeniach dowód Anzelmia charakteryzuje się zatem co najmniej poprawnością formalną w tym znaczeniu, iż *jeżeli* ktoś w pełni rozumie słowo „Bóg”, ten doświadczył Boga, a zatem (ma prawo twierdzić, że) Bóg istnieje. Dowód zachowuje przy tym ogólność także przez to, iż nie dookreśla się w nim, jakie miałyby być (lub mogłyby być) to doświadczenie, ani jak takie doświadczenie można by rozpoznać, a tym bardziej wzbudzić.

Pragnę pokrótce omówić tę uwspółcześioną wykładnię dowodu, uwzględniając przy tym głosy krytyczne kierowane pod jej adresem, pomijając jednakże oczywistą obiekcję, która głosi, że dokończenie tak zinterpretowanego dowodu nie dość że wymagałoby pokazania prawdziwości poprzednika powyższej implikacji, czyli tezy, iż ktoś faktycznie doświadczył (lub doświadcza) Boga, to jeszcze takie wskazanie, nawet jeżeli zostało lub zostanie kiedykolwiek wykonane, natychmiast usuwałoby potrzebę przeprowadzenia dowodu ontologicznego jako takiego, gdyż samo wystarczałoby za dowód na istnienie Boga

⁴ “I propose to classify the word ‘God’ within the category of words which cannot be given an explicit definition, but whose meaning cannot be given an explicit definition, but whose meaning can only be grasped within experience. On this view, a person whose history is devoid of religious experience simply cannot have an adequate grasp of the meaning of the word ‘God’. And I submit that a person who *does* have a basis of experience adequate to an understanding of this term, also has, *ipso facto*, the experiential basis of evidence adequate to underwrite rational, warranted assent to the proposition that God exists. Thus God’s existence does, after a fashion, ‘follow’ from the definition of the term, not in any deductive sense, but in the sense that that body of experience indispensable to an adequate understanding of this (experience-presupposing) word is necessarily also adequate to validate reasoned assent to this proposition”. (N. Rescher, *op. cit.*, s. 143). Z innych części rozprawy wynika bardziej wyraźnie, że wchodzi w rachubę pełne ujęcie znaczenia i doświadczenie Boga.

(o ile tylko uznamy, że doświadczenie Boga świadczy o istnieniu Boga). A zatem, w myśl tego pomijanego przeze mnie zastrzeżenia, proponowana interpretacja czyni dowód ontologiczny albo niepełnym, wskutek czego przestaje on być dowodem *sensu stricto*, albo zgoła zbytecznym. Proponujący interpretację oczywiście zdawał sobie sprawę z tego rodzaju słabości, toteż walor swojego ujęcia dostrzegał przede wszystkim w tym, że usuwa ono trzy tradycyjne podnoszone trudności, mianowicie związane z kwestią logicznego statusu przymiotnika „istnieje”, z problemem możliwości wynikania tezy egzystencjalnej z analitycznych założeń oraz z zagadnieniem teologicznego znaczenia tezy stwierdzającej istnienie bytu tak przecież ogólnie i abstrakcyjnie pojętego. Warto zauważyć, że interpretacja Rescherowska przypomina Leibnizjańską interpretację dowodu ontologicznego – jak bowiem wiadomo, chronologicznie pierwsza polega na pokazaniu, że Bóg istnieje, o ile jest możliwy oraz na kończącym dowód wykazaniu owej możliwości⁵. By sparafrazować to rozumowanie zgodnie z zasadami systemu Leibniza: Bóg jest możliwy, jeżeli pewien niesprzeczny świat zawiera Byt Boski, a więc jeżeli w owym możliwym świecie monady jakoś reprezentują ową szczególną, najdoskonalszą monadę. Ponieważ jednak możliwość istnienia przedmiotu jest dla Leibniza równoznaczna z sensownością odnoszonego doń słowa, przedłożona przezeń argumentacja polega *de facto* na pokazaniu, że Bóg istnieje o ile słowo „Bóg” jest sensowne i że sensowność tego słowa wypływa nie z faktycznej możliwości spostrzeżenia jego desygnatu. Tam zatem, gdzie Rescherowi wystarcza niedowiedziona faktyczność doświadczenia, tam Leibniz żądał dowiedzionej możliwości spostrzeżenia, i na tym wydaje się polegać formalne i treściowe pokrewieństwo między obydwojma rozwiązaniami⁶.

⁵ Zob. przede wszystkim: G. W. Leibniz, *Pisma z teologii mistycznej*, przeł. M. Frankiewicz, Wydawnictwo Znak, Kraków 1994, s. 42–44. Wykazanie możliwości polega na pokazaniu, iż nie można dowieść niemożliwości Boga (sprzeczności jego pojęcia). Samo założenie, że Bóg jest możliwy, uprawione jak długo nie udowodniono niemożliwości, dawałoby skądinąd pewność moralną. Por.: G. W. Leibniz, *Nowe rozważania dotyczące rozumu ludzkiego*, przeł. I. Dąmbska, PWN, Warszawa 1955, t. II, s. 272–274.

⁶ Podobieństwo nie wydaje się przypadkowe zważywszy, że nader szerokie zainteresowania badawcze Reschera obejmują także filozofię Leibniza. Najwcześniejsza z jego licznych prac na ten temat ukazała się już w r. 1952 (zob. N. Rescher, *Contingence in the Philosophy of Leibniz*, „The Philosophical Review”, vol. 61, no. 1, s. 26–39); jednak ani ona, ani którakolwiek z późniejszych nie dotyczy w sposób szczególnie Leibnizjańskiego dowodu ontologicznego.

Warto teraz przebadac obydwie przesłanki uwspółcześniające ów dowód, to znaczy założenie, że a) kto w pełni rozumie słowo „Bóg”, ten miał doświadczenie Boga, oraz założenie, że b) kto miał doświadczenie Boga, ten ma tym samym prawo (powinien) uznać istnienie Boga. Dla uprawomocnienia pierwszej, Rescher przeprowadza analogię między słowem „Bóg” a słowami odnoszącymi się do doświadczenia albo jego aspektów. Słowa te (a przynajmniej niektóre z nich, o których wspomina, a padają przykłady słów odnoszących się do wrażeń zmysłowych, doznań wewnętrznych oraz emocji) mają jego zdaniem tę właściwość, iż pełna uchwytność ich znaczenia zachodzi dopiero wtedy, gdy ma się do czynienia z ich desygnatem w najbardziej dosłowny sposób, czyli przeżywając określone doświadczenie. Znamionują się one także tym, że (z tego powodu) nie poddają się całkowitemu wyeksplikowaniu. Kto więc nie zgadzałby się z twierdzeniem, iż czerwień jawi się inaczej niż błękit, dawałby swoją postawą *prima facie* powody, by sądzić, iż nie opanował całkowicie znaczenia tych słów na drodze doświadczenia.

Prawomocność argumentu Reschera odnośnie pierwszej przesłanki zależy tym samym od zasadności domniemania, iż istnieją słowa, których znaczenie jest w pełni uchwytywane pod takimi właśnie warunkami. Nietrudno zauważyć, że Rescherowskie przykłady są istotnie równoważne stwierdzeniu, iż istnieją słowa oznaczające logicznie (czy epistemicznie) nieredukowalne *qualia* doświadczenia (czy to wewnętrznego, czy zewnętrznego). Równie łatwo zauważyć, że z tego właśnie powodu – biorąc pod uwagę, jak sporne okazuje się wspomniane stwierdzenie w świetle rozważań współczesnych (nam) filozofów – tak przeprowadzana rekonstrukcja dowodu Anzelmą staje się konstrukcją niebezpiecznie chwiejną, zaś najbardziej ostrożne twierdzenie, jakie można by z niej wydobyć, a mianowicie, że każdy trwały argument za istnieniem *qualiów* nie przeczący istnieniu Boga ani możliwości jego doświadczenia wspiera tę konstrukcję – uznamy za jałowe i nieprzydatne. Aby nie pozostawiać w czytelniku uczucia owej jałowości, niech mi będzie wolno poczynić uwagę, przemawiającą cokolwiek na korzyść omawianej interpretacji dowodu ontologicznego, że na spór między zwolennikami i przeciwnikami istnienia tak rozumianych *qualiów* nietrudno spojrzeć (za cenę pewnego uproszczenia) jako na spór między zwolennikami istnienia wiarygodnych danych płynących od zmysłów (można wszelako powiedzieć, iż samo nieuprzedzone doświadczenie narzuca nam myśl o istnieniu *qualiów*, pojętych jako istności, których nie można w pełni poznać bez własnego doświadczenia, a więc nie zajmując perspektywy pierwszoosobowej), a zwolennikami swoistych

danych intelektualnych, do których należy zwłaszcza uchwycenie znaczenia (rozumienie) słów „wyjaśnienie” oraz „znaczenie”. Wolno wyodrębnić tę konkurującą grupę już dlatego, iż to dostateczne uchwycenie znaczeń obydwu tych słów ma się wydatnie przyczyniać do negatywnego werdyktu w sprawie istnienia znaczeniowo i epistemicznie autonomicznych *qualiów*. Jeżeli więc samo „uchwycenie znaczenia” nie jest czymś w rodzaju rozpoznawalnego i w pełni uchwytnego *quale* naszej świadomości, od razu popadamy albo w sceptycyzm odnośnie faktyczności ujęcia przez nas konkretnych znaczeń, istotnej dla każdego rozumowania wykazującego nieistnienie *qualiów*, albo skazujemy się na błędne koło, jeżeli będziemy (w jakikolwiek bądź sposób) wykazywać pozornie lub niegroźność takiego sceptycyzmu; wykazanie tak samo zależeć przecież będzie od uchwycenia znaczeń (tych lub innych słów), jeżeli ma pozostać czynnością racjonalną, a więc wyrażalną w języku. Istnieje więc powód, by mówić o zachodzeniu drugiej analogii – zbieżności sytuacji odnotowanej powyżej z sytuacją opisaną przez Kartezjusza w *Drugiej Medytacji*: jeżeli jestem najusilniej zwodzony, istnieję, i tak samo, im dogłębniej rozumiem argument za nieistnieniem *qualiów*, tym intensywniej przeżywam ową szczególną jakość, odróżniającą stan rozumienia od nierozumienia. Ponadto treść słów „wyjaśnienie” i „znaczenie” przemawia za istnieniem *qualiów* w jeszcze jeden sposób, niezależny w stosunku do faktu ujmowania jej ujmowania, a mianowicie w ten, jakiego dostarcza powiązanie wątpliwości dotyczących desygnatu słowa „rozumienie” z intuicją odnośnie wyjaśnienia, a która głosi, iż przedmiot, który opiera się wyjaśnieniu, polegającym na utożsamieniu go ze zdarzeniem zewnętrznym, powinien być uznany za nieredukowalny, co samo w sobie jest przynajmniej pośrednim argumentem za uznaniem stanu czy czynności rozumienia za *quale* naszej świadomości, a co najmniej za stan niezbywalnie zawierający lub koniecznie zakładający istnienie takiego przedmiotu.

Można więc powiedzieć, że krytyka *qualiów*, zwłaszcza krytyka odznaczająca się pożądanym walorem zrozumiałości i – mimo wszystko – brakiem konstruktywności, paradoksalnie dowodzi ich istnienia, i to zarówno *a priori*, jak i *a posteriori*. Nie jest to niczym nieoczekiwanym ani zdumiewającym, jeżeli tylko zgodzimy się z przypuszczeniem, iż to, co nazywany jednym, obiektywnym światem, dostrzegalnym z perspektywy trzecioosobowej, jest częścią wspólną wszystkich możliwych perspektyw pierwszoosobowych i że z tej racji nie jest bardziej (ani mniej) realny od nich, tak samo jak iloczyn zbiorów A

i B nie jest ani bardziej, ani mniej realny od zbioru A i zbioru B, tylko z tej racji, że stanowi ich iloczyn. Zarówno fizykalizm, jak i subiektywny idealizm stanowią więc niebezpieczną przesadę – pierwszy, głosząc niejako, że istnieje tylko część wspólna zbiorów A i B, natomiast drugi, że istnieją tylko ich dopełnienia, a przesada wynika z pragnienia wyprowadzenia jednego elementu z drugiego oraz negacji wszystkiego, co nie może być w ten sposób wywiedzione. Wydaje się, iż w obu przypadkach dochodzi także do głosu głębsza motywacja o charakterze psychologicznym, polegająca na tym, iż to, co statystycznie częstsze jesteśmy skłonni mimowolnie uważać za bardziej realne od tego, co sporadyczne. Tym sposobem fizykalista zwraca uwagę na powtarzające się elementy perspektyw trzecioosobowych, niejako unieważniając niepowtarzające się, natomiast subiektywny idealista uważa, że skoro w oczywisty sposób ma zawsze do czynienia tylko z własną, wspólna okazuje się niepotrzebną fikcją.

O tym, że istnienie części wspólnej wszystkich perspektyw może dostarczać osobnego argumentu za istnieniem Boga (a więc argumentu komplementarnego w stosunku do dowodu w rodzaju Rescherowskiego, opartego przecież o analogię dotyczącą nie takiego iloczynu, ale jego dopełnienia), świadczą rozważania Michaela Dummetta zawarte w jednej z ostatnich jego prac – *Thought and Reality*⁷. Dummett twierdzi tam, że różne istoty mają nawzajem (lub mogą mieć) na tyle odmiennie myśli i doświadczenia, iż należałoby właściwie powiedzieć, że żyją w różnych, niekiedy nader odmiennych światach. Jeżeli jednak chcemy mówić z sensem, że w mniej lub bardziej rozmaity sposób odbierają one mimo wszystko jakiś jeden i ten sam świat, mający jakieś ustalone uposażenie, musimy przyjąć, iż istnieje pewien punkt widzenia, z którego dany jest ów jeden jedyny świat wraz ze swoją zawartością. Istnienie obiektywnego świata logicznie zależy zatem od istnienia owego szczególnego punktu widzenia, który tym samym równa się Boskiej perspektywie, sposobowi, w jaki Bóg pojmuje świat ujmowany na różne sposoby przez inne istoty. Można, idąc za Dummettem, powiedzieć wręcz, że Bogiem jest to, co ujmuje świat obiektywnie, a światem obiektywnym to, co jest ujmowane przez Boga, a więc, że pojęcia te są pod względem logicznym współzależne i jedno może być wyeliminowane jedynie kosztem drugiego⁸. Jest to więc znowu dowód ontologiczny

⁷ Zob. M. Dummett, *Thought and Reality*, Clarendon Press, Oxford 2006, s. 96–109.

⁸ Dummett wykazuje ponadto, iż tak ujmowany Bóg powinien być także uznany za obdarzonego wolą i wszechwiedzą niezmiennego stwórcę świata. Zob. M. Dummett, *op. cit.*, s. 103–109.

na istnienie Boga mający postać dowodu założeniowego: *jeżeli* istnieje sens mówienia o świecie obiektywnym (oraz możliwość porównywania owych „wielu światów”, niejako zestawiania ich ze sobą), istnieje i Bóg. Krytyk może jednakże osłabiać tę argumentację wskazując, że, ściśle biorąc, z sensowności myśli o obiektywnym świecie (czy o porównywanych światach) wynika co najwyżej sensowność myśli o istniejącym Bogu, i że właśnie dowodem ontologicznym można by uzupełnić to rozumowanie, gdyż to właśnie *on* sprowadza się do powiedzenia, iż z sensowności myśli o Bogu wynika Boskie istnienie.

Zwracam ponadto uwagę na możliwość przeprowadzenia alternatywnej argumentacji za istnieniem zależności pełnej uchwytności znaczenia słowa „Bóg” od doświadczenia Boga, argumentacji nie związanej bezpośrednio (jak Rescherowska) z problematyką *qualiów*, której można jeszcze zarzucić, iż myli słowa doświadczenie Boga ze słowem „Bóg” i doświadczeniowy prerokwizyt niezbędny (być może) do uchwycenia jakości *doświadczenia* Boga, przyporządkowuje uchwyceniu znaczenia słowa „Bóg”⁹. Otóż można powiedzieć, że zależność ta jest następstwem dwóch innych okoliczności. Po pierwsze, pełne uchwycenie znaczenia słów odnoszących się do przedmiotów prostych wymaga unaocznienia, po drugie, Bóg (zgodnie już z tym fragmentem znaczenia, który jest nam dostępny nawet pod nieobecność naoczności, wywodliwym na przykład z tradycji filozoficznej albo przekazu religijnego, a także zgodnie z zapatrywaniem samego Anzelmą) jest właśnie przedmiotem prostym, pomimo wielości przypisywanych mu atrybutów i różności odnoszonych do niego słów. Powiemy zatem, że znaczenia słów odnoszących się do przedmiotów prostych są pokazywane, natomiast odnoszących się do złożonych – konstruowane (w ostateczności z elementów prostych), wobec czego znaczenie słowa „Bóg” wymaga pierwszej procedury, i nie poddaje się drugiej. Warto zauważyć, że zależność mogłaby obowiązywać nawet wtedy, gdyby nie wszystko, co proste, było proste samo w sobie, a jedynie w stosunku do podmiotu i jego zdolności poznawczych. W ten sposób pełne uchwycenie znaczenia słowa „ból” zależałoby od doświadczenia tak długo, jak długo nie potrafimy wyodrębnić w tym przedmiocie żadnych

⁹ Zob. A. W. Wald, „*Meaning*”. *Experience and the Ontological Argument*, „Religious Studies”, vol. 15, no. 1, 1979, s. 31–39, wspomniany zarzut pada na s. 36. Wald twierdzi ponadto, że interpretacja proponowana przez Reschera i Rynina polega w ogólności na zastąpieniu pojęcia „znaczenia” pojęciem „pełnego uchwycenia znaczenia” oraz na utożsamieniu znaczenia słowa z ujmowaną „od wewnątrz” jakością doświadczenia. Zob. tamże, s. 38–39.

składowych, jak długo jawi się jako jednorodna, charakterystyczna całość. Ponieważ jednak zgodnie z uchwytnym fragmentem znaczenia słowa „Bóg” jego domniemany desygnat odznacza się radykalną transcendencją, trudno oczekiwać, iżby kiedykolwiek mógł zostać odnaleziony w rzędzie przedmiotów, w których prawomocnie dopatrujemy się złożoności. Tym sposobem samo znaczenie przemawia za tym, iż pełne jego uchwycenie mimo wszystko wymaga doświadczenia.

Przejdę teraz do drugiego założenia Rescherowskiego, zgodnie z którym ten, kto miał doświadczenie Boga, ma prawo (albo wręcz powinien) uznać istnienie Boga. Jeżeli pominać wątpliwość, czy poprzednik tej implikacji został lub zostanie kiedykolwiek spełniony (a takiemu przypuszczeniu wydaje się sprzeciwiać już samo pojęcie Boga jako przedmiotu transcendentnego), należy przede wszystkim zauważyć, iż ta implikacja bynajmniej nie jest oczywista sama przez się, będąc, być może, prawdziwą w odniesieniu do *qualiów*, natomiast nie sięgając w sposób ewidentny dalej bez dodatkowych założeń. Odnosi się do *qualiów*, albowiem mają to być jakości, których ujęcie „od wewnątrz” jest adekwatne (nie tylko dlatego, że nie jest korygowalne „od zewnątrz”, z perspektywy trzecioosobowej): jeżeli odczuwam słodki smak, to nie pomylę tego doświadczenia z doświadczeniem smaku słonego, owa specyficzne jakości obydwu doświadczeń dane mi są wyraźnie (gdy dane są niewyraźnie, do opisanie smaku użyję wszakże ostrożniejszych słów: „słodkawy” lub „słonawy”). Jej zastosowanie do percepcji zewnętrznej wzbudza jednak wątpliwości, bo przecież każdy doświadczył sytuacji, w której sąd sugerowany przez doświadczenie zmysłowe uległ zasadnemu skorygowaniu, jakkolwiek również i takich, które uznaliśmy właśnie dlatego, że były oparte na doświadczeniu i nie spotkały się późniejszą korektą, nawet odnoszącą się do spostrzeganych cech zmysłowych takich jak barwa, zapach czy smak. Inaczej mówiąc, sąd oparty na takim doświadczeniu ma przez to oparcie wprawdzie wystarczającą wartość *prima facie*, ale może być podważony przez inne (przeciwne) świadectwa, a tym samym może i powinien być uznawany tylko warunkowo, to znaczy pod ich nieobecność. To samo należy więc powiedzieć w odniesieniu do hipotetycznego doświadczenia Boga: nawet jeżeli udałoby mi się spostrzec coś, co kazałoby mi sądzić, że przedmiotem spostrzeganym jest Bóg, to mój sąd o istnieniu Boga będzie uzasadniony przez to doświadczenie – nawet najbardziej wyraziste i przemożne – nie bezwzględnie, ale o ile nie pojawiają się argumenty przeciwne (zakładając, że zdarzenie, jakim jest doświadczenie, należące do sfery pozalogicznej, w ogóle może

dostarczyć logicznego uzasadnienia dla sądu czy przekonania – nie każdy współczesny filozof przystanie na to). Można powiedzieć, że dodanie takiego warunku pozwala zrozumieć, jak ze zdrowego rozsądku wyrasta idea wyjaśnienia naukowego, w którym obok właściwej hipotezy także znajduje się przecież miejsce także dla hipotezy dodatkowej, opisującej warunki początkowe i wykluczającej działanie innych czynników niż te, o jakich mówi hipoteza.

Argumentacja Rescherowska powinna więc przyjąć raczej taką postać: jeżeli coś w pewnym doświadczeniu jawi się komuś *jako* Bóg oraz nie pojawiają się racje do odrzucenia przypuszczenia, jakoby przedmiot jawiący się jako Bóg faktycznie był Bogiem, wówczas ów ktoś w pełni rozumie słowo „Bóg” i ma prawo uznawać na tej podstawie istnienie Boga¹⁰. Można zatem powiedzieć, że dowód ontologiczny wymaga nie tylko doświadczenia, ale też kontroli, dokonywanej niekoniecznie przez samego doświadczonego, która może być (a przy dodatkowych założeniach wręcz musi być) kontrolą społeczną. Warto zwrócić uwagę, że dokonuje się współcześnie prób pokazania, że przekonania religijne oparte na doświadczeniach religijnych są (właśnie dzięki tego rodzaju oparciu) *prima facie* uzasadnione, albowiem można pokazać, że odnotowane przypadki doświadczeń religijnych spełniają warunki nakładane na percepcję, wobec czego powinno się je oceniać wedle tych samych kryteriów, jakie stosuje się do przekonań opartych na zwykłej percepcji (to znaczy na percepcji zmysłowej), a można wykazać, że ten sposób uzasadniania, będąc elementem istniejącej, społecznej praktyki formowania przekonań, czyni te ostatnie *prima facie* uzasadnionymi¹¹. Wolno zatem powtórzyć zasugerowaną powyżej wątpliwość, że doświadczenie nie jest nigdy doświadczeniem czegoś *simpliciter* (i że na takim doświadczeniu miałyby opierać się sądy spostrzeżeniowe), ale że samo w sobie jest zawsze doświadczeniem czegoś *jako* czegoś, jest więc samo w sobie hipotezą, tyle że niejako przeżywaną i na ogół obdarzoną pewnością psychologiczną. Jeżeli tak postawimy sprawę i odniesiemy do każdego rodzaju percepcji, zobaczymy aż nadto wyraźnie, że sam fakt, iż coś spostrzegamy *jako* Boga, bynajmniej nie oznacza, że Bóg istnieje. Aby tak się stało, musiałyby albo nie zaistnieć racje przeciwne (o czym była mowa powyżej), na

¹⁰ Rescher dostrzega ten zarzut ale odrzuca go przyjmując, że doświadczenie Boga nie musi być doświadczeniem czegoś *jako* Boga. Zob. N. Rescher, *The Ontological Proof...*, s. 144, przypis 7.

¹¹ Zob. W. P. Alston, *Perceiving God: The Epistemology of Religious Experience*, Cornell University Press, Ithaca 1991.

co raczej nie należy liczyć, albo też doświadczenie to musiałyby mieć aprioryczną własność przewagi nad wszelkimi racjami przeciwnymi, której odnalezienie nie wydaje się zadaniem łatwiejszym od uprawomocnienia klasycznego dowodu ontologicznego.

Trudno więc nie odnieść wrażenia, że empirystyczna rekonstrukcja dowodu ontologicznego na równi z innymi, klasycznymi sformułowaniami i interpretacjami daje asumpt do stwierdzenia, iż *argumentum Anselmi* nie jest jakimkolwiek samodzielny dowodem w ścisłym (czyli współczesnym nam) znaczeniu tego słowa. Próżne wysiłki obrońców oraz podejrzanie łatwe zwycięstwa krytyki staną się zrozumiałe, jeżeli przyjmie się już na wstępie, że stanowi ono fragment większej całości, obliczonej w ostatecznym rozrachunku na pobudzenie naszego umysłu i skierowanie go ku Bogu, w którego wierzymy, bądź powinniśmy wierzyć. Wydaje się najlepiej świadczyć o tym rozdział 15, *Prologionu*, nieczęsto wspominany przy okazji rozważań nad Anzelmiańskim „dowodem ontologicznym”, a przecież pokazujący tyleż lapidarnie, co dobitnie, iż nasza świeżo zdobyta wiedza o istnieniu Boga musi na powrót ustąpić miejsca wierze. Zacytuję go więc na koniec, chociaż bez szczególnej nadziei, że roztrząsanie początkowych rozdziałów *Proslogionu* kiedykolwiek dobiegnie końca: „A więc, Panie, jesteś nie tylko tym, ponad co nic większego nie może być pomyślane, ale jesteś równocześnie czymś większym, aniżeli można było pomyśleć (*quiddam maius quam cogitari possit*). Gdyby bowiem można pomyśleć, że coś takiego jest, to jeżeli ty tym czymś nie jesteś, to [znaczy, że] może być pomyślane coś większego od ciebie, a to jest niemożliwe”¹².

¹² Anzelm z Canterbury, *Monologion. Proslogion*, przeł. T. Włodarczyk, PWN, Warszawa 1992, s. 160. Na tak pojmowaną wagę rozdziału 15. wskazuje się m.in. w rozprawie: F. Sontag, *The Meaning of „Argument” in Anselm’s Ontological ‘Proof’*, „The Journal of Philosophy”, 1967, vol. 64, no. 15, s. 459–486. N. Wolterstorff we wspomnianej pracy wskazuje, iż odstąpienie w filozofii analitycznej od ideału racjonalnego przekonania (przekonania pewnego, ewentualnie opartego o powszechnie przyjmowane zasady) doprowadziło do obecnego stanu, w którym przekonania religijne nie muszą zgodnie z nią uchodzić za nieracjonalne (lub wymagające zracjonalizowania), ale równocześnie z tego samego względu filozof analityczny nie odczuwa już potrzeby dowodu istnienia Boga - przekonanie religijne stało się punktem wyjścia refleksji filozoficznej, przestało być jej (oczekiwanym) rezultatem. Łącząc obserwacje Sontaga i Wolterstorffa w jeden wniosek, filozofia Anzelmia jest na wskroś nowoczesna właśnie przez to, że nie dowodzi istnienia Boga, ale to istnienie zakłada.

NICHOLAS RESCHER'S INTERPRETATION
OF ST. ANSELM'S ONTOLOGICAL ARGUMENT

Summary

In this paper I briefly examine the empiricist interpretation of St. Anselm's ontological proof proposed by Nicholas Rescher. Rescher writes: "I propose to classify the word 'God' within the category of words which cannot be given an explicit definition, but whose meaning can only be grasped within experience. On this view, a person whose history is devoid of religious experience simply cannot have an adequate grasp of the meaning of the word 'God'. And I submit that a person who *does* have a basis of experience adequate to an understanding of this term, also has, *ipso facto*, the experiential basis of evidence adequate to underwrite rational, warranted assent to the proposition that God exists". I find this modern re-reading of the classical text intriguing, but rather untenable, mostly because Rescher's first premise is an alleged analogy between the term "God" and *qualia*-terms. However, to strengthen his point in a way, I make some observations concerning, among other things, the problem of *qualia*. Then I clarify his second premise, that an experience is a basis for a warranted belief by noting that one can hold that an experience of X is only a *prima facie* argument for the existence of X, which makes experiential evidence even less persuasive than Rescher seems to suppose.

Przemysław Spryszak