

Yujin Nagasawa

NOWA OBRONA TEIZMU ANZELMIAŃSKIEGO*

1. WPROWADZENIE

Teizm anzelmiański, zwany również „teologią bytu doskonałego”, jest prawdopodobnie najpowszechniej akceptowaną postacią monoteizmu¹. Jego naczelną tezę można wyrazić następująco:

Teza anzelmiańska: Bóg jest bytem, ponad który nie można pomyśleć nic większego.

Większość teistów anzelmiańskich utrzymuje, że wynika z niej:

Teza o Wszech-Bogu: Bóg jest bytem wszechwiedzącym, wszechmocnym i wszechdobrym.

Zgodnie z tą myślą, Bóg jest bytem, ponad który nie można pomyśleć nic większego, a zatem nie tylko ma on takie przymioty jak wiedza, moc czy dobroć, ale ma je w stopniu najwyższym². Przez ostatnie dziewięćset lat krytycy teizmu anzelmiańskiego poszukiwali możliwości podważenia tego poglądu, głównie przez wysuwanie argumentów przeciwko istnieniu wszechwiedzącego, wszechmocnego i wszechdobrego bytu. Natomiast teiści anzelmiańscy próbowali na nie po kolei odpowiadać: traktowali je zatem jako niezależne i – odrębnie dla każdego przypadku – utrzymywali,

* *New Defense of Anselmian Theism*, „Philosophical Quarterly” 58(2008), nr 233, s. 577–596. Przekład za zgodą Autora.

¹ Obronę teologii bytu doskonałego przeprowadza m.in. T.V. Morris, *Perfect Being Theology*, „Noûs” 21(1997), nr 1, s. 19–30 oraz K.A. Rogers, *Perfect Being Theology*, Edinburgh: Edinburgh University Press 2000.

² Zgodnie z powszechną praktyką, w odniesieniu do Boga używam zaimka osobowego „on”. Nie powinno się jednak stąd wnosić, że Bóg ma płeć.

że dany argument nie może dowieść nieistnienia bytu wszechwiedzącego, wszechmocnego i wszechdobrego. Wydaje się jednak, że to jeszcze bardziej skomplikowało całą debatę i doprowadziło do niekończących się sporów między zwolennikami i przeciwnikami poszczególnych argumentów. Jeżeli zatem efektem ma być obrona teizmu anzelmiańskiego, tego typu podejście okazuje się wyjątkowo mało skuteczne.

Cel mojego artykułu jest ambitny: postaram się zaprezentować nową, a zarazem skuteczniejszą obronę teizmu anzelmiańskiego, która będzie podważać wszystkie istniejące kontrargumenty *jednocześnie*. Praca ma następującą strukturę. W paragrafie 2 charakteryzuję kluczowe założenia zarówno tezy anzelmiańskiej, jak i tezy o Wszech-Bogu, a także staram się je wyjaśnić. W paragrafie 3 proponuję trojaki podział argumentów przeciwko teizmowi anzelmiańskiemu. W paragrafie 4 prezentuję podejście polegające na obronie poszczególnych tez teizmu anzelmiańskiego przed wysuwanymi kontrargumentami i dowodzę jego niewystarczalności. W paragrafie 5 wprowadzam nową obronę teizmu anzelmiańskiego, która podważa naraz wszystkie skierowane przeciwko niemu argumenty. W paragrafie 6 badam możliwość, że anzelmiański Bóg nie jest wszechwiedzący, wszechmocny i wszechdobry. Natomiast w paragrafie 7 omawiam potencjalne zastrzyki pod adresem mojej koncepcji. Paragraf 8 stanowi podsumowanie.

2. TEZA ANZELMIAŃSKA I TEZA O WSZECH-BOGU

Zanim zajmę się argumentami przeciwko teizmowi anzelmiańskiemu, chciałbym wskazać kilka kluczowych założeń, przyjmowanych zarówno w przypadku tezy anzelmiańskiej, jak i tezy o Wszech-Bogu, a także wyjaśnić pewne kwestie pokrewne.

Pierwsza dotyczy tezy anzelmiańskiej, której źródła sięgają *Proslogionu* św. Anzelm. W dziele tym Anzelm definiuje Boga jako „coś, ponad co nic większego nie da się pomyśleć” albo jako „coś, ponad co nic większego nie może być pomyślane”, formułując w ten sposób podstawę dowodu ontologicznego na rzecz jego istnienia³. Co ciekawe, Anzelm nie jest pierwszą osobą, która definiuje Boga w ten sposób. Na przykład Seneka twierdzi, iż boska wielkość jest taka, że nic większego ponad nią nie da się

³ Obie te definicje Boga pojawiają się w przytoczonym sformułowaniu w *Proslogionie*; zob. Anzelm z Canterbury, *Proslogion*, w: tenże, *Monologion. Proslogion*, przeł. T. Włodarczyk, Warszawa: PWN 1992, s. 145 (przyp. tłum.).

pomyśleć. Święty Augustyn stwierdza natomiast, że Bóg jest czymś, „quo esse aut cogitari melius nihil possit” (ponad co nic lepszego nie jest ani nie może być pomyślane)⁴. Bronioną w tym artykule wersję monoteizmu nazywam „teizmem anzelmiańskim”, ponieważ opiera się ona na tezie Anzelma, stanowiącej podstawę jego systemu teologicznego. Nie oznacza to jednak, że teizm anzelmiański jest w pełni zgodny z całością poglądów samego św. Anzelma; być może on sam nie zgodziłby się na bronioną przeze mnie odmianę teizmu.

Natomiast druga z tych kwestii dotyczy tezy o Wszech-Bogu, która wyróżnia trzy boskie atrybuty: wszechwiedzę, wszechmoc i wszechdobroć. Nie oznacza ona, że są to przymioty jedyne czy nawet że do nich ogranicza się lista najważniejszych przymiotów. Wprost przeciwnie – większość zwolenników tezy o Wszech-Bogu uważa, że ma on wiele innych istotnych przymiotów, takich jak niezależność, bezczasowość, niecielesność, niezmienność czy wszechobecność. Aby nie komplikować rozważań, w tym artykule nie będę ich omawiał. Zbiór trzech interesujących mnie atrybutów tożsamy jest z tym, co Peter Millican nazywa wszechdoskonałością⁵. Należy zauważyć, że większość zwolenników tezy o Wszech-Bogu utrzymuje ponadto, że jest on wszechwiedzący, wszechmocny i wszechdobry z konieczności, a to dlatego, że byt, który jest wszechdoskonały z konieczności, jest większy niż byt, który jest taki wyłącznie przygodnie⁶. Dlatego zakładam, że wszystkie przymioty Boga są konieczne, choć mówiąc o nich, pomijam słówko „koniecznie”.

Idąc w tym względzie za większością teistów anzelmiańskich, przyjmuję dodatkowo, że całkowita wielkość bytu superwenuje na wielkości jego wiedzy, mocy i dobroci. Oznacza to, że całkowita maksymalna wielkość Boga, jako bytu, ponad który nie można pomyśleć nic większego, superwenuje na jego wiedzy, mocy i dobroci. Założenie to jest kluczowe, stanowi bowiem powiązanie tezy anzelmiańskiej i tezy o Wszech-Bogu.

⁴ Zob. B. Davies, *Anselm and the Ontological Argument*, w: B. Davies, B. Leftow (red.), *The Cambridge Companion to Anselm*, Cambridge: CUP 2004, s. 157–178. W kwestii historycznych informacji na temat teizmu anzelmiańskiego zob. również B. Leftow, *Concepts of God*, w: E. Craig (red.), *The Routledge Encyclopedia of Philosophy*, t. 4, New York: Routledge 1998, s. 93–102.

⁵ P. Millican, *The One Fatal Flaw in Anselm's Argument*, „Mind” 113(2004), nr 451, s. 437–476.

⁶ Jednym z niewielkiej grupy filozofów, którzy odrzucają konieczność atrybutów Boga, jest Stephen T. Davis; zob. S.T. Davis, *Logic and Nature of God*, Grand Rapids: Eerdmans 1983. Również Nelson Pike twierdzi, że być może Bóg jest wszechmocny w aktualnym świecie, ale nie we wszystkich światach możliwych; zob. N. Pike, *Omnipotence and God's Ability to Sin*, „American Philosophical Quarterly” 6(1969), nr 3, s. 208–216.

3. TRZY RODZAJE ARGUMENTÓW PRZECIWKO TEIZMOWI ANZELMIAŃSKIEMU

W jaki sposób można skonstruować argument przeciwko teizmowi anzelmiańskiemu? Najskuteczniejszym sposobem jest analiza przymiotów, które teiści anzelmiańscy przypisują Bogu, a następnie próba wskazania, że nie może istnieć byt, który ma je wszystkie. Stąd też uwaga Anthony'ego Kenny'ego: „każdy, kogo interesuje kwestia istnienia Boga, musi najpierw przeanalizować jego atrybuty; powiedzieć bowiem, że Bóg istnieje, to stwierdzić, że istnieje coś, co ma boskie atrybuty”⁷.

Jednakże teza anzelmiańska nie jest nazbyt informatywna: głosi ona tylko, że Bóg jest bytem, ponad który nie można pomyśleć nic większego. Nie precyzuje natomiast, które atrybuty stanowią o wielkości Boga. Dlatego uwaga przeciwników teizmu anzelmiańskiego na ogół koncentruje się na bardziej informatywnej tezie o Wszech-Bogu.

Istnieją dosłownie dziesiątki argumentów przeciwko teizmowi anzelmiańskiemu, zaś każdemu z nich poświęcono liczne prace. Można jednak wykazać, że wszystkie te argumenty wymierzone są w przymioty Boga i podpadają pod jeden z trzech typów.

Typ A. Argumenty, które mają wskazać niespójność boskich przymiotów.

Celem argumentów pierwszego typu jest pokazanie, że przynajmniej jeden z atrybutów Boga, wyszczególnionych w tezie o Wszech-Bogu, jest wewnętrznie niespójny. Na tej podstawie przeciwnicy tezy o Wszech-Bogu wyprowadzają wniosek, że nie może istnieć wszechdoskonały Bóg. A zatem jeżeli teizm anzelmiański pociąga tezę o Wszech-Bogu, zaś wszechdoskonały Bóg nie może istnieć, dowodzi to, że teizm anzelmiański jest fałszywy.

Klasycznym przykładem tego rodzaju argumentacji jest paradoks kamienia⁸. Albo Bóg może stworzyć kamień tak ciężki, że nie jest w stanie go unieść, albo nie może tego uczynić. W obu przypadkach nie jest on wszechmocny: w pierwszym – ponieważ nie może unieść takiego kamienia, a w drugim – ponieważ nie może go stworzyć. A zatem pojęcie

⁷ A.J.P. Kenny, *The God of the Philosophers*, Oxford: Clarendon Press 1979, s. 5.

⁸ Omówienie paradoksu kamienia można znaleźć w: H.G. Frankfurt, *Logika wszechmocy*, przeł. R. Mordarski, „Filo-Sofija” 15(2015), nr 3, s. 219–220; G.I. Mavrodes, *Kilka łamigłówek dotyczących wszechmocy*, przeł. R. Mordarski, „Filo-Sofija” 15(2015), nr 3, s. 215–218; C.W. Savage, *Paradoks kamienia*, przeł. T. Baszniak, w: B. Chwedeńczuk (red.), *Filozofia religii*, Warszawa: Spacja–Aletheia 1997, s. 183–189; J.H. Sobel, *Logic and Theism: Arguments for and against Beliefs in God*, Cambridge: CUP 2004.

wszechmocny jest wewnętrznie niespójne: nikt, nawet Bóg, nie może być wszechmocny. Jeżeli zaś nie ma bytu, który byłby wszechmocny, to teza o Wszech-Bogu – a przez to również teizm anzelmiański – są fałszywe.

Weźmy inny przykład. Patrick Grim stara się dowieść niespójności wszechwiedzy poprzez wykazanie, że nie istnieje zbiór wszystkich prawd⁹. Załóżmy na potrzeby argumentacji, że istnieje pewien zbiór wszystkich prawd T , zaś $P(T)$ to jego zbiór potęgowy. Istnieje zatem unikalna prawda odpowiadająca każdemu elementowi s_i w $P(T)$. Na przykład każdemu s_i odpowiada unikalna prawda $s_i \in P(T)$. Oznacza to, że istnieje co najmniej tyle elementów T , co elementów $P(T)$. Przeczy temu jednak twierdzenie Cantora, które głosi, że zbiór potęgowy dowolnego zbioru zawiera więcej elementów niż sam zbiór. A zatem, twierdzi Grim, nie ma zbioru wszystkich prawd. Jeżeli zaś wszechwiedzę rozumiemy jako znajomość wszystkich prawd, to pojęcie wszechwiedzy jest w ocenie Grima wewnętrznie niespójne. Jeśli ma on rację, to teza o Wszech-Bogu jest fałszywa, a przez to fałszywy jest również teizm anzelmiański.

Typ B. Argumenty, które mają wskazać niespójność pomiędzy boskimi przymiotami.

Założmy, że teiści są w stanie odrzucić wszystkie argumenty pierwszego rodzaju i potrafią dowieść, iż wszechwiedza, wszechmoc oraz wszechdobroć są wewnętrznie spójne. Czy oznacza to, że w ten sposób można utrzymać teizm anzelmiański? Odpowiedź na to pytanie jest przecząca. Argumenty drugiego rodzaju mają wskazać, że nawet jeśli każdy z atrybutów Boga jest wewnętrznie spójny, to przynajmniej część z nich wyklucza się wzajemnie. W takim wypadku teza o Wszech-Bogu ponownie okazuje się fałszywa, przez co fałszywy jest również teizm anzelmiański.

⁹ P. Grim, *There Is No Set of All Truths*, „Analysis” 44(1984), nr 4, s. 206–208; P. Grim, *On Sets and Worlds: A Reply to Menzel*, „Analysis” 46(1986), nr 4, s. 186–191; P. Grim, *On Omniscience and a “Set of All Truths”*: A Reply to Bringsjord, „Analysis” 50(1990), nr 4, s. 271–276; P. Grim, *The Incomplete Universe: Totality, Knowledge and Truth*, Cambridge: MIT Press 1991; P. Grim, *The Being That Knew Too Much*, „International Journal for Philosophy of Religion” 47(2000), nr 3, s. 141–154; P. Grim, *Impossibility Arguments*, w: M. Martin (red.), *The Cambridge Companion to Atheism*, Cambridge: CUP 2007, s. 199–214. Omówienie argumentu Grima można znaleźć w J.E. Abbruzzese, *The Coherence of Omniscience: A Defence*, „International Journal for Philosophy of Religion” 41(1997), nr 1, s. 25–34; J. Beall, *A Neglected Response to the Grim Result*, „Analysis” 60(2000), nr 1, s. 28–41; R. Cartwright, *Speaking of Everything*, „Noûs” 28(1994), nr 1, s. 1–20; G. Mar, *Why “Cantorian” Arguments against the Existence of God Do Not Work*, „International Philosophical Quarterly” 33(1993), nr 4, s. 429–442; A. Plantinga, P. Grim, *Truth, Omniscience, and Cantorian Arguments: an Exchange*, „Philosophical Studies” 71(1993), nr 3, s. 267–306.

Prawdopodobnie najbardziej znanym argumentem tego typu jest tzw. argument z niezdolności Boga do popełnienia grzechu, który ma dowodzić, iż wszechmoc i wszechdobroć wzajemnie się wykluczają. Załóżmy, że Bóg jest wszechdobry, a zatem nie jest zdolny do dokonywania czynów moralnie złych czy grzesznych, jak na przykład zabijanie setek niewinnych dzieci. Jednakże Bóg jest również wszechmocny, a zatem musi być zdolny do wykonywania takich działań. Z tego wynika, że Bóg nie może być jednocześnie wszechmocny i wszechdobry, co sprawia, że teza o Wszech-Bogu jest fałszywa¹⁰. Tym samym fałszywa jest również teza teizmu anselmiańskiego.

Przywołajmy jeszcze jeden przykład. David Blumenfeld stara się dowieść, że wzajemnie niespójne są wszechwiedza i wszechmoc Boga¹¹. Jeśli Bóg jest wszechwiedzący, musi w pełni rozumieć, czym są strach i niespełnienie. Blumenfeld twierdzi jednak, że w świetle umiarkowanej wersji empiryzmu pojęciowego wszechmocny Bóg nie może w pełni rozumieć, czym są strach i niespełnienie, ponieważ – jako wszechmocny – nie może doświadczać tych stanów¹². Stąd zaś wynika, podsumowuje Blumenfeld,

¹⁰ Omówienie tego argumentu można znaleźć w: T.J. Mawson, *Omnipotence and Necessary Moral Perfection are Compatible: A Reply to Morrision*, „Religious Studies” 38(2002), nr 2, s. 215–223; W. Morrision, *Omnipotence and Necessary Moral Perfection: Are they Compatible?*, „Religious Studies” 37(2001), nr 2, s. 143–160; W. Morrision, *Omnipotence and the Anselmian God*, „Philo” 4(2001), nr 1, s. 7–20; oraz W. Morrision, *Are Omnipotence and Necessary Moral Perfection Compatible? Reply to Mawson*, „Religious Studies” 39(2003), nr 4, s. 441–449; N. Pike, *Omnipotence and God’s Ability to Sin*.

¹¹ D. Blumenfeld, *On the Compossibility of the Divine Attributes*, „Philosophical Studies” 34(1978), nr 1, s. 91–103.

¹² W związku z obroną podobnych argumentów zob.: S. Bringsjord, *Grim on Logic and Omniscience*, „Analysis” 49(1989), nr 4, s. 186–189; M. Martin, *A Disproof of the God of the Common Man*, „Question” 7(1974), nr 1, s. 115–124 (przedruk w: M. Martin, R. Monnier (red.), *The Impossibility of God*, Amherst: Prometheus 2003, s. 232–241; podane numery stron odnoszą się do przedruku); M. Martin, *Conflicts Between the Divine Attributes*, w: tenże, *Atheism: A Philosophical Justification*, Philadelphia: Temple University Press 1990 (przedruk w: M. Martin, R. Monnier (red.), *The Impossibility of God*, s. 242–257; podane numery stron odnoszą się do przedruku); M. Martin, *Omniscience and Incoherency*, w: G. Holmstrom–Hintikka (red.), *Medieval Philosophy and Modern Times*, Dordrecht: Kluwer 2000, s. 17–34; J. Lachs, *Omniscience*, „Dialogue” 1(1963), nr 4, s. 400–402; J. Lachs, *Professor Prior on Omniscience*, „Philosophy” 38(1963), nr 146, s. 361–364. Omówienie tych argumentów można znaleźć w: T. Alter, *On Two Alleged Conflicts Between Divine Attributes*, „Faith and Philosophy” 19(2002), nr 1, s. 47–57; M. Beaty, C. Taliaferro, *God and Concept Empiricism*, „Southwest Philosophy Review” 6(1990), nr 2, s. 97–105; Y. Nagasawa, *Divine Omniscience and Experience: a Reply to Alter*, „Ars Disputandi” 3(2003), niepaginowany oraz Y. Nagasawa, *God and Phenomenal Consciousness*, Cambridge: CUP 2008; A.N. Prior, *Rejoinder to Professor Lachs on Omniscience*, „Philosophy” 38(1963), nr 146, s. 365–366.

że teza o Wszech-Bogu jest fałszywa, a więc fałszywy jest również teizm anzelmiański.

Typ C. Argumenty, które mają wskazać niespójność między zbiorem boskich przymiotów a faktami przygodnymi.

Założmy, że teista potrafi zakwestionować wszystkie argumenty typu A i B, a także zdoła wykazać, że wszechwiedza, wszechmoc i wszechdobroć są wewnątrznie i wzajemnie spójne. Czy można w ten sposób dowieść prawdziwości teizmu anzelmiańskiego? Odpowiedź ponownie jest negatywna. Argumenty trzeciego rodzaju mają za zadanie wskazać, że nawet jeśli boskie przymioty są wewnątrznie i wzajemnie koherentne, to ich zbiór jest niespójny z określonymi faktami przygodnymi. W takim wypadku fałszywa jest teza o Wszech-Bogu, a przez to również – teizm anzelmiański.

Najbardziej znanym przykładem tego typu argumentu, który jest zarazem *najbardziej* znanym argumentem przeciwko istnieniu Boga, jest argument z istnienia zła¹³. Wydaje się oczywiste, że jest przygodnym faktem, iż w realnym świecie istnieje zło. Jeżeli jednak Bóg byłby wszechdoskonały, zła nie powinno być. Jeżeli Bóg jest wszechwiedzący, musi wiedzieć o występowaniu zła w realnym świecie, jeśli jest wszechmocny – musi być zdolny do jego wyeliminowania, a jeżeli jest wszechdobry – musi chcieć to zrobić. A zatem, jak wynika z tego argumentu, jeżeli zło istnieje w realnym świecie, wszechdoskonały Bóg nie może istnieć, przez co teizm anzelmiański jest fałszywy¹⁴. Argument ze zła często uważa się za wymierzony w teizm w ogóle, co nie jest jednak prawdą – jest on skierowany przeciwko teistom, którzy wierzą w istnienie Boga zdefiniowanego zgodnie z tezą o Wszech-Bogu (albo tezami analogicznymi). Mackie, jeden z najbardziej

¹³ Jak twierdzi Daniel Hill, od roku 1960 na temat problemu zła napisano ponad 3600 książek i artykułów. Zob. D. Hill, *What's New in Philosophy of Religion?*, „Philosophy Now” 21(1998), s. 30–33. Na temat krytycznej oceny argumentu z istnienia zła zob. np.: M.M. Adams, R.M. Adams (red.), *The Problem of Evil*, Oxford: OUP 1990; J.L. Mackie, *Cud teizmu. Argumenty za istnieniem Boga i przeciw istnieniu Boga*, przeł. B. Chwedeńczuk, Warszawa: PWN 1997; M.L. Peterson (red.), *The Problem of Evil: Selected Readings*, Notre Dame: Notre Dame University Press 1992; A. Plantinga, *Bóg, wolność i zło*, przeł. K. Gurba, Kraków: Znak 1995. Istnieją dwie wersje argumentu ze zła: logiczna i ewidencjalna. Tej drugiej nie biorę pod uwagę, ponieważ moim celem są dedukcyjne argumenty przeciwko teizmowi anzelmiańskiemu.

¹⁴ Innym argumentem typu C jest rozumowanie, które nazywam argumentem z niższości. Zgodnie z nim istnienie wszechwiedzącego, wszechmocnego i wszechdobrego Boga jest niespójne z tym, że aktualny świat nie jest najlepszym ze światów możliwych. Omówienie tego argumentu zob.: R.M. Adams, *Czy Bóg musi stwarzać to, co najlepsze?*, przeł. K. Sekuła, M. Iwanicki, s. 511–524 niniejszego tomu; K.J. Kraay, *Creation, World-Actualization, and God's Choice Among Possible Worlds*, „Philosophy Compass” 3(2008), nr 4, s. 854–872.

znanych zwolenników argumentu z istnienia zła, podkreśla ten fakt, kiedy pisze: „Problem zła, w tym sensie, w jakim będę się posługiwał tym terminem, stanowi trudność tylko dla kogoś, kto wierzy, że istnieje Bóg, który jest wszechmocny i bezwzględnie dobry”¹⁵. Podobnie twierdzi Michael Martin, kolejny przeciwnik teizmu anzelmiańskiego, który pisze: „problem zła nie dowodzi, iż Bóg nie istnieje, jeżeli »Bóg« odnosi się do bytu, który albo nie jest wszechmocny, albo całkowicie dobry”¹⁶.

4. PODEJŚCIE POLEGAJĄCE NA OBRONIE POSZCZEGÓLNYCH TEZ TEIZMU ANZELMIAŃSKIEGO

Jak już zauważyłem, przez ostatnich dziewięćset lat teiści anzelmiańscy, w tym również sam Anselm, odpowiadali na poszczególne argumenty przeciwko ich stanowisku¹⁷. Oznacza to, że próbowali oni analizować każdy z argumentów niezależnie, a następnie wyjaśniali, dlaczego ten czy inny zawodzi. W odpowiedzi na paradoks kamienia niektórzy wskazali, że można go oddalić przez ograniczenie naszego rozumienia wszechmocy¹⁸, inni natomiast próbowali pokazać, że opiera się on na nieprawidłowym rozumieniu drugiej możliwości, składającej się na dylemat¹⁹. W dyskusji nad argumentem Grima przeciwko wszechwiedzy utrzymywano, że taki argument jest niepoprawny, jeżeli przyjmujemy konkurencyjną teorię zbiorów²⁰, albo twierdzono, że rozumowanie samo się znosi²¹. W przypadku argumentu z niezdolności Boga do popełnienia grzechu niektórzy próbowali dowieść, że niemożność wykonywania moralnie złych czynów nie jest ograniczeniem mocy²², natomiast inni twierdzili, że argument przedstawia obowiązywać po wprowadzeniu podziału na mocną i słabą aktuali-

¹⁵ J. Mackie, *Zło a wszechmoc*, przeł. T. Baszniak, s. 217, w: B. Chwedeńczuk (red.), *Filozofia religii*, Warszawa: Spacja–Aletheia 1997, s. 217–232.

¹⁶ M. Martin, *A Disproof of the God of the Common Man*, s. 232.

¹⁷ Analiza tego rodzaju podejścia w filozofii św. Anzelma zob.: B. Leftow, *Anselm's Perfect-Being Theology*, s. 150–153, w: J. Davies, B. Leftow (red.), *The Cambridge Companion to Anselm*, s. 132–156.

¹⁸ J. Mavrodes, *Kilka łamigłówek dotyczących wszechmocy*.

¹⁹ C.W. Savage, *Paradoks kamienia*.

²⁰ G. Mar, *Why “Cantorian” Arguments against the Existence of God Do Not Work*; K. Simmons, *On an Argument against Omniscience*, „Noûs” 27(1993), nr 1, s. 22–33.

²¹ J.E. Abbruzzese, *The Coherence of Omniscience: a Defence*; A. Plantinga, P. Grim, *Truth, Omniscience, and Cantorian Arguments: An Exchange*.

²² Św. Anselm z Canterbury, *Proslogion*, s. 149–155.

zając²³. W odpowiedzi na argument z niespójności między wszechmocą i wszechwiedzą próbowano dowodzić, że opiera się on na ograniczonym rozumieniu boskich zdolności poznawczych²⁴ lub też że wersja empiryzmu pojęciowego, którą wykorzystuje to rozumowanie, jest podatna na kontrprzykłady²⁵. W przypadku argumentu ze zła niektórzy starali się pokazać, że argument zawodzi, jeśli przyjmie się libertariańską koncepcję wolności i poczyni różne założenia na temat światów możliwych²⁶, natomiast inni twierdzili, że nie uwzględnia on celu, jaki Bóg mógłby dostrześć, zezwalając na zło w realnym świecie²⁷.

Najbardziej oczywistą słabością takiego sposobu obrony teizmu anzelmiańskiego, polegającego na odpieraniu poszczególnych kontrargumentów, jest jego mała efektywność. Debaty nad siłą przekonywania teizmu anzelmiańskiego zamieniły się w nieustanną wymianę argumentów i kontrargumentów między przeciwnikami i zwolennikami tego stanowiska. Wzorcowy przypadek stanowią dyskusje nad spójnością wszechmocy. Kiedy przeciwnicy teizmu anzelmiańskiego wprowadzają argument przeciwko spójności wszechmocy, zwolennicy na ogół odpowiadają przez wprowadzenie przekształconej definicji wszechmocy. Przeciwnicy konstruuje wtedy nowy argument, który podważa również przekształconą definicję, zaś zwolennicy odpowiadają przez wprowadzenie kolejnej zmiany w zrewidowanej uprzednio definicji – i tak dalej. Wraz z postępem debaty definicje stają się coraz bardziej złożone, aż wreszcie obie strony tracą z oczu pierwotny cel, czyli ocenę siły przekonywania teizmu anzelmiańskiego. Widząc tę sytuację, Wes Morriston poczynił następującą uwagę: „W ostatnich latach definicje wszechmocy stają się coraz bardziej skomplikowane. Częste wykorzystywanie tak zaawansowanego technicznie aparatu, zawierającego tak wiele zdań podrzędnie złożonych i obostrzeń, nakazuje postawić naturalne pytanie, czy mają one cokolwiek wspólnego z tym, co zwyczajny człowiek ma na myśli, kiedy mówi, iż Bóg jest wszechmocny”²⁸.

Nie twierdzą, że analiza poszczególnych argumentów *zawsze* okazuje się nieprzydatna. W niektórych przypadkach, zwłaszcza tam, gdzie rozumowania są jawnie wadliwe, pożądane wydaje się wskazanie konkretnego

²³ T.P. Flint, A.J. Freddoso, *Maximal Power*, w: A.J. Freddoso (red.), *The Existence of God*, Notre Dame: Notre Dame University Press 1983, s. 81–114.

²⁴ T. Alter, *On Two Alleged Conflicts Between Divine Attributes*.

²⁵ Y. Nagasawa, *God and Phenomenal Consciousness*.

²⁶ A. Plantinga, *Bóg, wolność i zło*.

²⁷ J. Hick, *Evil and the God of Love*, New York: Harper & Row 1966.

²⁸ W. Morriston, *Omnipotence and the Power to Choose: A Reply to Wielenberg*, „Faith and Philosophy” 19(2002), nr 3, s. 358–367.

zarzutu, by od razu je wyeliminować. Jeżeli jednak ostatecznym celem jest obrona teizmu anzelmiańskiego, podejście takie się nie sprawdza; zamiast prowadzić do rozwiązania, zachęca ono jedynie do wysuwania kolejnych twierdzeń, które są często tematem sporów niezależnie od tego, czy teizm anzelmiański sam w sobie jest przekonujący.

Dlatego spróbuję rozwinąć zupełnie nowy i dający lepsze wyniki sposób obrony teizmu anzelmiańskiego, którego celem będzie *jednoczesne* uchYLENIE wszystkich zarzutów pod jego adresem. W trakcie omawiania tej obrony, rozpatrzę możliwość, że anzelmiański Bóg nie jest wszechdoskonały.

5. TEZA O MAKSYMALNYM BOGU

W poprzednim rozdziale przedstawiłem podstawową strukturę kilku argumentów przeciwko teizmowi i zaliczyłem je do trzech ogólnych typów. Aby przedstawić nową odpowiedź, która podważy je wszystkie, pomocne może okazać się wydobyć jeszcze bardziej ogólnej struktury, wspólnej dla tych argumentów. Uważam, że wszystkie rozumowania zaliczające się do wszystkich trzech typów, mają następującą strukturę:

1. Jeśli teizm anzelmiański jest prawdziwy, to teza anzelmiańska jest prawdziwa.
2. Jeśli teza anzelmiańska jest prawdziwa, to teza o Wszech-Bogu jest prawdziwa.
3. Jeśli teza o Wszech-Bogu jest prawdziwa, to Bóg jest bytem wszechdoskonałym.
4. Nie może istnieć byt wszechdoskonały.
5. A zatem teza o Wszech-Bogu jest fałszywa.
6. A zatem teza anzelmiańska jest fałszywa.
7. A zatem teizm anzelmiański jest fałszywy.

Argument jest formalnie poprawny, a jego pierwsze trzy przesłanki wydają się niewinne: (1) nakazuje teiście anzelmiańskiemu przyjęcie tezy anzelmiańskiej, (2) uznaje powszechnie akceptowane założenie, że teza anzelmiańska pociąga tezę o Wszech-Bogu, natomiast (3) wyraża treść tezy o Wszech-Bogu. Jediną dyskusyjną przesłanką wydaje się zatem (4).

Jak wskazywałem, poszczególne argumenty próbują w różny sposób uzasadnić (4). Argumenty typu A starają się wskazać, że przynajmniej jeden element klasy przymiotów Boga, czyli wszechwiedza, wszechmoc lub wszechdobroć jest wewnętrznie niespójny. Argumenty typu B mają

za zadanie dowieść, że atrybuty te są wzajemnie niespójne. Natomiast celem argumentów typu C jest uzasadnienie, że są one niespójne z faktami przygodnymi. Zauważyłem również, że teiści anzelmiańscy próbują bronić swojego stanowiska przez dowodzenie, że tak naprawdę żaden z tych argumentów nie uzasadnia przesłanki (4). Oznacza to, że obie strony tej debaty skupiły swoje wysiłki wyłącznie na wiarygodności przesłanki (4). Osobiście uważam jednak, że znacznie bardziej interesujące jest pytanie, czy argumenty przeciwko teizmowi anzelmiańskiemu rzeczywiście są skuteczne, jeżeli (4) *jest* prawdziwe. Twierdzę, że bynajmniej nie jest to oczywiste, nie ma bowiem żadnych powodów, by zaakceptować (2).

Jak już zauważyłem, (2) opiera się na przeświadczeniu, że teza anzelmiańska pociąga tezę o Wszech-Bogu. Myśl ta cieszy się popularnością wśród filozofów religii. Na przykład Daniel J. Hill broni poglądu, że „posiadanie [atrybutu bycia maksymalnie wielkim] oznacza posiadanie tradycyjnych przymiotów bytu boskiego: wszechmocy, wszechwiedzy, wszechobecności, doskonałej dobroci, wieczności, najwyższego piękna, jak również posiadanie niektórych cech, które byt boski współdzieli z innymi bytami”²⁹. Innego przykładu dostarcza Thomas V. Morris, który pisze: „standardowo stosowana teologia bytu doskonałego dotyczy koncepcji Boga jako bytu koniecznie istniejącego, który ma takie przymioty istotowe jak wszechmoc, wszechwiedza, doskonała dobroć, wieczność oraz aseicność”, po czym dodaje: „wielu anzelmianistów jest zobowiązanych do uznania, że boskie doskonałości współwystępują z konieczności”³⁰.

Twierdzenie, że teza anzelmiańska pociąga tezę o Wszech-Bogu, jest jednak nieuprawnione. Po pierwsze, o ile mi wiadomo, nie ma filozoficznie przekonującego argumentu, który uzasadniałby tego rodzaju wynikanie. Zarówno zwolennicy teizmu anzelmiańskiego, jak i jego przeciwnicy na ogół z góry zakładają to twierdzenie, nie kłopotując się jego dowiedzeniem. Po drugie, wynikanie to nie jest wymogiem religijnej ortodoksji. Biblia wiele mówi o wiedzy, mocy czy dobroci Boga, nie twierdzi jednak, że jest on wszechdoskonały.

Proponowana przeze mnie odpowiedź na argumenty przeciwko teizmowi anzelmiańskiemu polega na zastąpieniu tezy o Wszech-Bogu następującą tezę:

Teza o maksymalnym Bogu: Bóg jest bytem, który ma największy spójny zbiór wiedzy, mocy i dobroci.

²⁹ D. Hill, *Divinity and Maximal Greatness*, London: Routledge 2005, s. 246.

³⁰ T. Morris, *Perfect Being Theology*, s. 25; T. Morris, *The Logic of God Incarnate*, Ithaca: Cornell University Press 1986, s. 83.

Teza o maksymalnym Bogu głosi, że choć Bóg z pewnością wie bardzo dużo, jest bardzo potężny i bardzo dobrotliwy, to może, ale nie musi być również wszechdoskonały. W świetle tezy o maksymalnym Bogu możemy stwierdzić, że wspomniane wcześniej argumenty przeciwko teizmowi anzelmiańskiemu zawodzą przy przesłance (2), ponieważ teza anzelmiańska pociąga wyłącznie tezę o maksymalnym Bogu, która jest skromniejsza niż teza o Wszech-Bogu. Choć teza o maksymalnym Bogu jest spójna z tezą o Wszech-Bogu, to z tej pierwszej nie wynika, że Bóg jest z pewnością bytem wszechdoskonałym. Jeżeli weźmiemy pod uwagę, że nie ma argumentu za tym, iż teza anzelmiańska pociąga tezę o Wszech-Bogu, a nie tezę o maksymalnym Bogu, teści anzelmiańscy mogą uznać argumenty przeciwko ich stanowisku za wadliwe. Jeżeli bowiem czegokolwiek one dowodzą, to tego, że anzelmiański Bóg, jako byt, ponad który nie da się pomyśleć nic większego, nie jest bytem wszechdoskonałym, co jest spójne z teizmem anzelmiańskim przy uwzględnieniu tezy o maksymalnym Bogu. Tę nową odpowiedź można zastosować do wszystkich wspomnianych wyżej argumentów przeciwko teizmowi anzelmiańskiemu.

W tym miejscu przeciwnicy teizmu anzelmiańskiego mogą stwierdzić, że jego zwolennicy nie mają możliwości zastąpienia tezy o Wszech-Bogu tezą o maksymalnym Bogu, co wynika wprost z tego, że sąd, iż teza anzelmiańska pociąga tezę o Wszech-Bogu, jest analitycznie prawdziwy. A zatem byt, ponad który nie można pomyśleć nic większego, na mocy definicji *jest* bytem wszechdoskonałym. W dalszej części argumentuję, że bynajmniej nie jest to oczywiste, ponieważ istnieje wiele epistemicznie możliwych scenariuszy, w których teza anzelmiańska i teza o maksymalnym Bogu są prawdziwe, fałszywa jest jednak teza o Wszech-Bogu. Aby zwolennicy argumentacji przeciwko teizmowi anzelmiańskiemu mogli ją obronić, muszą wyeliminować te scenariusze.

6. ANZELMIAŃSKA REZYGNACJA Z WSZECH-BOGA

Scenariusze możliwe epistemicznie to w moim rozumieniu takie scenariusze, które nie są w oczywisty sposób niemożliwe metafizycznie. Stosuję frazę „epistemicznie możliwe” zamiast „pojmwalne”, ponieważ niektórzy filozofowie twierdzą, że pojmwalność pociąga logicznie metafizyczną możliwość³¹. Ponadto używam słowa „scenariusz” zamiast

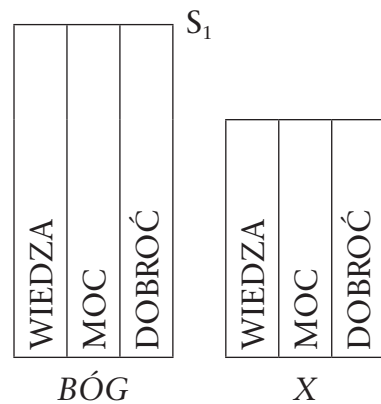
³¹ Zob. np. D. Chalmers, *Świadomy umysł. W poszukiwaniu teorii fundamentalnej*, przeł. M. Miłkowski, Warszawa: PWN 2010.

„świat”, ponieważ twierdzenia na temat danego scenariusza mogą mieć konsekwencje dotyczące więcej niż tylko jednego świata. Na przykład twierdzenie „dowolny kąt może być podzielony na trzy równe kąty wyłącznie przy użyciu cyrkla i linijki bez podziałki” jest koniecznie fałszywy, choć wielu z nas wydaje się epistemicznie możliwy; matematycy dyskutowali wiarygodność tego twierdzenia przez ponad dwa tysiące lat, do roku 1837, kiedy Pierre Laurent Wantzel dowiódł jego fałszywości. A zatem istnieją epistemicznie możliwe scenariusze, w których dowolny kąt może być podzielony na trzy równe kąty wyłącznie przy użyciu cyrkla i linijki bez podziałki.

Istnieją różne epistemicznie możliwe scenariusze, w których teza anzelmiańska jest prawdziwa. W pierwszym zbiorze takich scenariuszy Bóg jest (a) wszechdoskonały; (b) większy niż drugi największy byt możliwy X, przynajmniej ze względu na wiedzę, moc i dobroć; (c) tak samo wielki ze względu na pozostałe przymioty; (d) w całości większy niż X. Jeden ze scenariuszy takiego zbioru, S_1 , obrazowany jest na ilustracji 1. Przeciwnicy teizmu anzelmiańskiego zakładają, że ich oponenti muszą zgodzić się, iż scenariusz podobny do S_1 jest nie tylko epistemicznie możliwy, ale również naprawdę zachodzi.

Jednak scenariusze takie jak S_1 nie są jedynymi, w których teza anzelmiańska okazuje się prawdziwa. W innym zbiorze scenariuszy Bóg jest (a) nieco mniej doskonały; (b) większy niż X przynajmniej ze względu na jeden z atrybutów takich jak wiedza, moc czy dobroć; (c) przynajmniej tak wielki jak X ze względu na pozostałe przymioty; (d) w całości większy niż X. W jednym ze scenariuszy

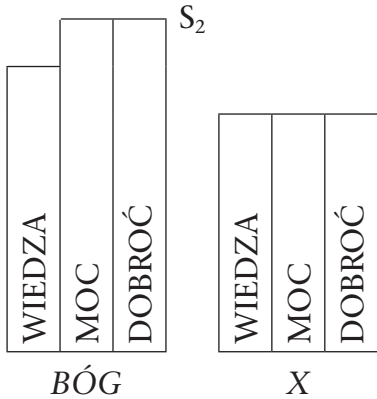
tego zbioru – nazwijmy go S_2 – Bóg ma bardzo dużą wiedzę, nie jest jednak wszechwiedzący, ponieważ istnieje jakiś jeden sąd prawdziwy, którego na mocy konieczności metafizycznej nie może znać. (Wiedzę Boga traktuję tylko jako przykład: moje twierdzenie odnosi się w tym samym stopniu do mocy i dobroci). Jednak wiedza, którą ma X, nadal jest mniejsza od wiedzy Boga, ponieważ istnieją jakieś dwa sądy, których X nie może znać. Zakładam tu pogląd, który nazywam ilościowym ujęciem posiadania wiedzy: zgodnie z nim wiedza zwiększa się wraz z liczbą znanych sądów. Niektórzy mogą nie zgodzić się na to ujęcie i zaproponować zamiast niego podejście jakościowe, głoszące, że na przykład znajomość jednego



Ilustracja 1

tylko sądu p może dawać większą wiedzę niż znajomość sądów q oraz r , jeżeli p jest w odpowiednim sensie ważniejszy niż suma q oraz r . Choć nie uwzględniam w tym miejscu ujęcia jakościowego, to warto podkreślić, że moja obrona teizmu anzelmiańskiego może być z nim uzgodniona.

W scenariuszu S_2 , zobrazowanym ilustracją 2, choć teza anzelmiańska jest prawdziwa, teza o Wszech-Bogu jest *falszywa*. Wskazać można dwie



Ilustracja 2

wersje S_2 . Zgodnie z pierwszą, S_{2A} , prawdziwy sąd, którego Bóg nie może znać, jest sądem, którego nie może znać żaden byt. Natomiast zgodnie z drugą wersją, S_{2B} , prawdziwy sąd może być znany bytowi X, nawet jeżeli nie może być znany Bogu. Niemniej jednak, w obu przypadkach Bóg wciąż ma większą wiedzę niż X czy jakikolwiek inny byt. Stwierdzenie, że Bóg ma większą wiedzę niż X, nawet jeśli nie zna pewnych sądów, które zna X, wydaje się spójne, ponieważ, ogólnie rzecz biorąc, stwierdzenie, że A ma większą wiedzę niż B, nie pociąga z konieczności, że

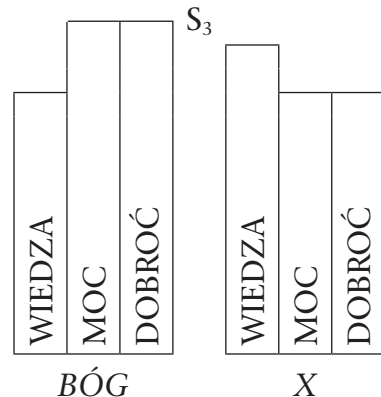
A wie *wszystko* to, co wie B. Dla przykładu: stwierdzenie, że Joanna ma większą wiedzę niż jej syn, Jan, nie wyklucza możliwości, że Jan zna sąd, którego nie zna Joanna, na przykład, że nauczyciel Jana zadał mu dziś dwie prace domowe. W przypadku S_{2B} każdy byt możliwy, który zna dany sąd, ma mniejszą wiedzę niż Bóg. A zatem jeśli Bóg zmieniłby przedmiot swojej wiedzy w taki sposób, by *mógł* znać dany sąd, jego ogólna wiedza zmniejszyłaby się i przestałby być bytem, który ma największą wiedzę – a tym samym przestałby być bytem, ponad który nie można pomyśleć nic większego. (Oczywiście większość teistów anzelmiańskich nie zgodziłaby się, że Bóg może zmienić przedmiot swojej wiedzy, ich zdaniem bowiem jest z konieczności niemożliwe, by Bóg czegoś nie wiedział). Ponieważ scenariusze te są epistemicznie możliwe, ci, którzy bronią przesłanki (2) argumentu przeciw teizmowi anzelmiańskiemu, muszą wskazać ich niemożliwość metafizyczną. Do tego czasu teiści anzelmiańscy mają powody, by odrzucić (2) poprzez stwierdzenie, że Bóg, jako byt, ponad który nic większego nie można pomyśleć, może nie być bytem doskonałym.

Potencjalna odpowiedź na to stwierdzenie głosiłaby, że w scenariuszach S_{2A} i S_{2B} Bóg nie jest bytem, ponad który nie można pomyśleć nic większego, ponieważ *da się* pomyśleć doskonalszy byt, to znaczy byt wszechmocny i wszechdobry, którego wiedza przekracza ograniczoną

wiedzę Boga zobrazowaną ilustracją 2. Zarzut ten nie wyjaśnia jednak, jakie pojęcie możliwości ma tu zastosowanie; tak naprawdę stwierdza on jedynie, że Bóg w S_{2A} i S_{2B} nie jest bytem, ponad który nie można pomyśleć nic doskonalszego w tych scenariuszach, ponieważ stopień wiedzy Boga w nich postulowany nie jest największym możliwym w *innym epistemicznie możliwym scenariuszu*, na przykład S_1 (nie zaś w S_{2A} czy S_{2B}). W S_1 wiedza Boga osiąga poziom wszechwiedzy dlatego, że w scenariuszu tym zakładamy, iż możliwy jest byt wszechwiedzący. Założenie odnośnie do S_{2A} oraz S_{2B} jest inne. Nieuzasadniony jest zatem zarzut, że Bóg w scenariuszach S_{2A} i S_{2B} , w których, jak przyjęliśmy, stopień możliwej wiedzy nie wystarcza do stwierdzenia wszechwiedzy, nie ma maksymalnej wiedzy, możliwej w scenariuszu S_1 , gdzie z definicji stopień możliwej wiedzy jest wystarczający do stwierdzenia wszechwiedzy. Zarzut ten działa tylko wtedy, gdy dowiedzie się, iż S_{2A} oraz S_{2B} są metafizycznie niemożliwe.

Oto kolejne interesujące spostrzeżenie: w S_{2A} i S_{2B} metafizycznie niemożliwe jest, aby jakikolwiek byt był wszechdoskonały. A zatem wymóg, by Bóg miał przymiot wszechdoskonałości, jak również aby był bytem, ponad który nie można pomyśleć nic większego, prowadzi w konsekwencji do tego, że taki Bóg nie istnieje. Tego rodzaju podejście sprzeciwia się jednak duchowi teizmu anzelmiańskiego; Anzelm uznawał istnienie za jeden z najbardziej istotnych atrybutów bytu, ponad który nie można pomyśleć nic większego.

Ostatni zbiór scenariuszy możliwych epistemicznie jest prawdopodobnie bardziej skrajny niż drugi. W scenariuszach tego zbioru Bóg jest (a) nieco mniej niż wszechdoskonały; (b) mniejszy niż X ze względu na przynajmniej jedno z trzech: wiedzę, moc lub dobroć; (c) co najmniej tak samo wielki jak X pod kątem pozostałych atrybutów; (d) w całości większy niż X. W jednym z tych scenariuszy, S_3 , przedstawionych na ilustracji 3, Bóg ma mniejszą wiedzę niż X, wciąż jednak jest on większy zarówno od X, jak i od każdego innego bytu możliwego. W S_3 Bóg pozostaje bytem, ponad który nie można pomyśleć nic większego, ponieważ ograniczenie jego wiedzy jest rekompensowane innymi atrybutami.



Ilustracja 3

Wydaje się spójne, że sumarycznie rzecz biorąc, Bóg jest większy niż X, nawet jeśli ma mniejszą wiedzę, ponieważ ogólne zdanie, że A jest większe

niż B, nie pociąga logicznie, iż A ma większą wiedzę niż B. Może na przykład zdarzyć się tak, że jesteśmy więksi od Marsjan, którzy wprawdzie wiedzą więcej niż my, ale przejawiamy znacznie więcej dobroci niż oni. S_3 to kolejny scenariusz, w którym teza anzelmiańska jest prawdziwa, ale teza o Wszech-Bogu jest *falszywa*.

Można by w tym miejscu stwierdzić, że skoro Bóg jest w jakimś względzie, np. w przypadku wiedzy, gorszy niż X, to nie jest on w S_3 bytem, ponad który nie można pomyśleć nic większego. Zgodnie z tym zarzutem, aby coś było tego rodzaju bytem, musi być większe niż jakikolwiek inny byt zarówno w aspekcie ogólnej jakości, jak również pod kątem wiedzy, dobroci i mocy. Zarzut ten nie jest jednak przekonujący. Teza anzelmiańska mówi tylko o ogólnej wielkości Boga, nie stwierdza zaś nic o jego poszczególnych przymiotach. W S_3 Bóg jest większy niż jakikolwiek inny byt możliwy, nawet jeśli ma on mniejszą wiedzę niż X. Jeśli w scenariuszu tym Bóg znałby sądy, których aktualnie nie zna, przestałby być bytem, ponad który nie można pomyśleć nic większego. Biorąc to pod uwagę, nie ma powodu, by stawiać wymóg, aby w S_3 Bóg znał wszystkie te sądy.

Rozpatrzyłem cztery scenariusze możliwe epistemicznie. W S_1 Bóg jest wszechdoskonały i większy niż jakikolwiek inny byt możliwy zarówno pod kątem ogólnej jakości, jak i poszczególnych przymiotów, czyli wiedzy, mocy i dobroci. W S_{2A} i S_{2B} Bóg nie jest wszechdoskonały, ale nadal jest większy niż jakikolwiek możliwy byt pod kątem ogólnej jakości, jak również pojedynczych atrybutów wiedzy, mocy i dobroci. W S_3 Bóg nie jest wszechdoskonały, nie dorównuje również X wiedzą, wciąż jednak jest większy od każdego bytu możliwego ze względu na ogólną jakość.

Biorąc pod uwagę epistemiczną możliwość scenariuszy S_{2A} , S_{2B} i S_3 , które są spójne z teizmem anzelmiańskim, ale niespójne z tezą o Wszech-Bogu, teści anzelmiańscy mogą rozważyć możliwość, że Bóg – jako byt, ponad który nic większego nie da się pomyśleć – nie jest istotą wszechdoskonałą. Mają oni zatem powody, by rozwinąć tezę o maksymalnym Bogu, nie zaś tezę o Wszech-Bogu, co zarazem uzasadnia odrzucenie przesłanki (2) ogólnie sformułowanego argumentu przeciwko teizmowi anzelmiańskiemu. W takim wypadku krytycy teizmu anzelmiańskiego muszą zrobić coś więcej, niż tylko – jak zwykle to czynią – wskazać, że nie istnieje istota wszechdoskonała; powinni oni również dowieść, że teści anzelmiańscy są zobowiązani do przyjęcia poglądu, iż Bóg jest istotą wszechdoskonałą, albo równoważnego poglądu, w którym teza anzelmiańska logicznie pociąga tezę o Wszech-Bogu. Innymi słowy: muszą oni uargumentować, że scenariusze takie jak S_{2A} , S_{2B} czy S_3 są metafizycznie niemożliwe. Aby dowieść metafizycznej niemożliwości S_3 , należy przynajmniej wskazać, że Bóg – jako

byt, ponad który nie można pomyśleć nic większego – musi być większy niż jakikolwiek inny byt możliwy pod kątem wiedzy, mocy i dobroci. Natomiast aby pokazać, że S_{2A} i S_{2B} są metafizycznie niemożliwe, trzeba dowieść nie tylko tego, że Bóg – jako byt, ponad który nie można pomyśleć nic większego – musi być większy niż jakikolwiek inny byt możliwy pod kątem wiedzy, mocy i dobroci, ale również że musi być wszechdoskonały.

Nie dowiodłem oczywiście, że S_{2A} , S_{2B} oraz S_3 są możliwe metafizycznie. Nie twierdzę zatem, że jeśli teza anzelmiańska jest prawdziwa, to teza o Wszech-Bogu jest fałszywa. Moje twierdzenie jest dużo skromniejsze: nawet jeśli teza anzelmiańska jest prawdziwa, to być może teza o Wszech-Bogu jest fałszywa. Dysponując tym słabszym twierdzeniem, teista anzelmiański ma prawo, by nadal twierdzić, że przesłanka (2) wymaga dodatkowego argumentu.

Choć niektórzy filozofowie traktowali tezę o Wszech-Bogu sceptycznie, koncentrowali się oni głównie na możliwości rezygnacji z tezy o wszechmocy, co miałyby stanowić odpowiedź na problem zła albo na argument z niezdolności Boga do popełnienia grzechu. Nie rozważali oni natomiast ogólnego problemu związku między tezą anzelmiańską a tezą o Wszech-Bogu³². Moje twierdzenie jest w tym miejscu zupełnie inne, ponieważ – w przeciwieństwie do tych filozofów – nie uważam, że teiści anzelmiańscy powinni zrezygnować z wszechmocy albo z jakiegokolwiek innego konkretnego atrybutu. Przyjmuję bardziej ograniczone stwierdzenie, zgodnie z którym powinni oni brać pod uwagę możliwość, iż Bóg nie jest wszechwiedzący, wszechmocny i wszechdobry.

7. MOŻLIWE ZARZUTY

Zanim podsumuję powyższą dyskusję, rozważę różne zarzuty, jakie można wysunąć pod adresem mojej obrony teizmu anzelmiańskiego.

ZARZUT 1. Pierwszy z zarzutów głosi, że opieram swoją obronę na błędnym założeniu, iż porównanie wielkości Boga z innymi bytami jest

³² Zob. np. J. Bishop, *Evil and the Concept of God*, „Philosophical Papers” 22(1993), nr 1, s. 1–15; P.T. Geach, *Providence and Evil*, Cambridge: CUP 1977; W. Morriston, *Omnipotence and Necessary Moral Perfection: Are they Compatible?* oraz W. Morriston, *Omnipotence and the Anselmian God*. Leftow może być jedynym wyjątkiem. Rozważa on – choć nie przyjmuje wprost – myśl, że byt, ponad który nic większego nie da się pomyśleć, może nie mieć wszystkich przymiotów, które czynią go wielkim. Zob. B. Leftow, *Anselm’s Perfect-Being Theology*.

możliwe nawet wtedy, gdy Bóg nie jest wszechdoskonały. Tymczasem porównanie da się przeprowadzić tylko pomiędzy bytem wszechdoskonałym z jednej strony oraz wszystkimi innymi możliwymi bytami z drugiej. Mówiąc inaczej: niedopuszczalne jest porównywanie wielkości bytów, które nie są wszechdoskonałe. Błędnie zatem zakładam, że istnieją epistemicznie możliwe scenariusze, w których Bóg nie jest wszechdoskonały, ale w których jest on bytem ponad który nie można pomyśleć nic większego.

ODPOWIEDŹ. Trudno uzasadnić, dlaczego w przypadku bytów, które nie są wszechdoskonałe, porównywanie wielkości nie jest możliwe, zwłaszcza że stale to robimy. Stwierdzenia, że Bertrand Russell ma większą wiedzę niż dziecko czy że Matka Teresa jest lepsza niż Adolf Hitler, wydają się jak najbardziej słuszne, nawet jeśli żadna z tych osób nie jest wszechdoskonała. Jak zauważyli William Mann i Thomas V. Morris, każdy przymiot Boga może być przyporządkowany co najmniej do dwóch typów: do tych, które są stopniowalne, i do tych, które takie nie są³³. Większość filozofów uznaje, że wiedza, moc i dobroć są stopniowalne. Jeżeli zaś tak, to z pewnością możliwe jest porównywanie wielkości różnych bytów możliwych w tych właśnie obszarach. Co więcej, uwzględniając przyjęte w tym tekście założenie, że stopień ogólnej wielkości przewyższa na stopniu wiedzy, mocy i dobroci, możliwe wydaje się również porównywanie ogólnej wielkości różnych bytów. Nie twierdzą oczywiście, że takie porównania są zawsze *proste*. Niełatwo jest na przykład porównać wielkość bytu, który może wykonywać trzy proste zadania, oraz bytu, który zna tylko dziesięć sądów prawdziwych.

ZARZUT 2. Można twierdzić, że odwoływanie się w powyższych scenariuszach do drugiego największego bytu możliwego X oznacza, że mój argument opiera się na możliwości hierarchizacji wielkości wszystkich bytów możliwych w aspekcie ich ogólnej jakości. Teiści anzelmiańscy wykluczają jednak tę możliwość. Morris na przykład odrzuca tezę, którą nazywa tezą o „powszechnej współmierności wartości”, głoszącą, że „istnieje jedna, obejmująca wszystko, obiektywna skala wartości, na której można umieścić każdy byt – zarówno realny, jak i możliwy – i na której szczycie znajduje się Bóg”³⁴. Stwierdza on, że teizm anzelmiański wymaga słabszej tezy, iż Bóg jest współmierny pod względem wartości z każdą rzeczą.

³³ W. Mann, *The Divine Attributes*, „American Philosophical Quarterly” 12(1975), nr 2, s. 151–159; T. Morris, *The Logic of God Incarnate*, s. 84. Morris dzieli atrybuty stopniowalne na dalsze dwa rodzaje: te, które mają logiczny kres, i te, które mogą się zwiększać w nieskończoność.

³⁴ Tamże, s. 83.

ODPOWIEDŹ. Aby dowieść, że X jest drugim największym bytem możliwym, bez wątpienia potrzebujemy tezy o powszechnej współmierności wartości lub tezy do niej podobnej. Jednak wymieniłem X jako drugi największy byt możliwy tylko po to, by powyższe scenariusze były możliwie proste. Da się je bowiem przedstawić bez odwoływania się do X: wystarczy pokazać, że istnieją epistemicznie możliwe scenariusze, których metafizycznej niemożliwości nie dowiedziono, a zarazem takie, że Bóg, mimo iż nie jest wszechdoskonały, jest bytem, ponad który nie można pomyśleć nic większego. Taki scenariusz może być sformułowany bez powoływania się na X. Moja obrona teizmu anzelmiańskiego nie bazuje zatem na tezie o powszechnej współmierności wartości.

ZARZUT 3. Oponent może utrzymywać, że moja odpowiedź na dwa powyższe zarzuty jest niesatysfakcjonująca, traktuję bowiem w niej atrybuty wszechwiedzy, wszechmocy i wszechdobroci jako skończone. Można jednak twierdzić, że tak naprawdę są one nieskończone. Dlatego sensowne jest wyłącznie porównywanie bytu wszechdoskonałego, a zatem nieskończonego, ze wszystkimi innymi bytami skończonymi.

ODPOWIEDŹ. Zarzut ten z kilku powodów nie jest zgodny z teizmem anzelmiańskim. Założmy, że czyjaś wiedza, moc i dobroć są nieskończone oraz wewnętrznie nieograniczone. W takim wypadku ogólna wielkość, która – zgodnie z moim założeniem – superweniuje na stopniu wiedzy, mocy i dobroci, również jest nieskończona. Taka teza oznacza jednak, że teizm anzelmiański jest z pewnością fałszywy: nie istnieje byt, ponad który nie można pomyśleć nic większego, dla każdego bytu istnieje bowiem zawsze byt, który jest większy ze względu na ogólną jakość, jak również ze względu na wiedzę, moc i dobroć. Dalej: myśl, że całkowita wielkość oraz jednostkowe przymioty czegoś mogą być nieskończenie wielkie sprzeciwia się odpowiedzi, jakiej teiści anzelmiańscy udzielają na wysunięty przez Gaunilona argument *ad absurdum* z największej wyspy przeciwko dowodowi ontologicznemu. Zgodnie z tą odpowiedzią, zarzut ten zawodzi, ponieważ, choć boskie przymioty, takie jak wiedza, moc czy dobroć, są wewnętrznie ograniczone, to w przypadku atrybutów wyspy, takich jak liczba pięknych palm, przyjemnych plaż czy egzotycznych owoców, tego rodzaju granic nie ma³⁵. Jeśli teiści anzelmiańscy uznają, że nie istnieją wewnętrzne granice wiedzy, mocy i dobroci, będą musieli porzucić tę powszechnie akceptowaną odpowiedź na zarzut Gaunilona. Inną niepożądaną konsekwencją założenia, że atrybuty Boga są nieskończone,

³⁵ Zob. A. Plantinga, *Bóg, wolność i zło*; W.L. Rowe, *The Ontological Argument*, w: J. Feinberg (red.), *Reason and Rationality*, Belmont: Wadsworth 1989, s. 8–17.

jest dopuszczalność istnienia aktualnej nieskończoności. Tymczasem argument kosmologiczny kalam za istnieniem Boga, rozwijany przez takich teistów anzelmiańskich jak William Lane Craig czy James Porter Moreland, oparty jest na idei, że aktualna nieskończoność nie może istnieć³⁶.

ZARZUT 4. Kolejny zarzut głosiłby, że moja obrona teizmu anzelmiańskiego zawodzi, *ad hoc* bowiem zmienia stopień wiedzy, mocy i dobroci Boga, w reakcji na coraz to nowe argumenty przeciwko temu stanowisku.

ODPOWIEDŹ. Moja obrona nie zmienia stopnia wiedzy, mocy i dobroci Boga. Teza anzelmiańska głosi, że Bóg jest bytem, ponad który nie można pomyśleć nic większego, zaś teza o maksymalnym Bogu głosi, że ma on maksymalny spójny zbiór wiedzy, mocy i dobroci. Treść tych tez pozostaje ta sama, bez względu na argumenty, z jakimi mierzy się teista anzelmiański. Dlatego też stopień atrybutów Boga się nie zmienia. Nie mamy tu zatem do czynienia z argumentacją *ad hoc*; choć możliwa jest zmiana naszego *rozumienia* atrybutów Boga, same atrybuty są stałe. Inny mi słowy: zmiana ma charakter epistemiczny, a nie metafizyczny.

ZARZUT 5. Można argumentować, że teści anzelmiańscy nie mogą zaakceptować mojej odpowiedzi, jeżeli bowiem Bóg nie jest wszechdoskonały, to nie jest wart tego, aby go czcić; teści anzelmiańscy sądzą tymczasem, że Bóg jest wart czci. Robert Merrihew Adams wyjaśnia bliskie powiązanie między wszechdoskonałością Boga a wartością jego czci i stwierdza, że cześć Boga obejmuje uznanie „nie tylko korzyści, jakimi obdarza nas Bóg, ale również najwyższego stopnia [jego] wewnętrznej perfekcji”³⁷. Jeśli Bóg nie jest wszechdoskonały, nie może mieć najwyższego stopnia wewnętrznej perfekcji, a przez to nie wydaje się wart czci.

ODPOWIEDŹ. Pogląd, że wartość czci Boga wynika z posiadania przez niego maksymalnego stopnia wewnętrznej perfekcji, będę nazywał „twierdzeniem o maksymalnej perfekcji”. Argumentowałem już, że stanowiska tego nie da się utrzymać³⁸. Jednak nawet jeśli *można* go bronić, wciąż nie jest jasne, dlaczego wyrażenie „maksymalny stopień wewnętrznej perfekcji” może oznaczać wyłącznie wszechdoskonałość. Załóżmy, że X jest prawie, ale nie całkowicie wszechdoskonały: choć jest wszechmocny, wszechdobry i prawie wszechwiedzący, istnieje jeden sąd prawdziwy *p*, którego

³⁶ Zob. W.L. Craig, *The Kalam Cosmological Argument*, Eugene: Wipf & Stock 2000; J.P. Moreland, *Scaling the Secular City*, Grand Rapids: Baker Book House 1987.

³⁷ R.M. Adams, *Finite and Infinite Goods*, Oxford: OUP 1999, s. 14.

³⁸ Zob. T. Bayne, Y. Nagasawa, *The Grounds of Worship*, „Religious Studies” 42(2006), nr 3, s. 299–313; Y. Nagasawa, *Grounds of Worship Again: A Reply to Crowe*, „Religious Studies” 43(2007), nr 4, s. 475–480; B. Crowe, *Reasons for Worship: a Response to Bayne and Nagasawa*, „Religious Studies” 43(2007), nr 4, s. 465–474.

X nie zna. Jeżeli twierdzenie o maksymalnej perfekcji jest słuszne, zaś wyrażenie „maksymalny stopień wewnętrznej perfekcji” może oznaczać wyłącznie wszechdoskonałość, wtedy w zależności od tego, czy X zna p , czy nie – *bez względu na to, jak trywialny jest ten sąd* – X albo jest, albo nie jest wart czci. Kiedy tylko X dowie się, że p , stanie się natychmiast przedmiotem czci. Wydaje się, że niełatwo jest uzasadnić takie twierdzenie. Istnieje również inny powód odrzucenia tego kontrargumentu. W S_{2A} , S_{2B} i S_3 niemożliwe jest, aby jakikolwiek byt był wszechdoskonały. A zatem w tych scenariuszach stwierdzenie, że najwyższy stopień wewnętrznej perfekcji oznacza wszechdoskonałość, wydaje się błędne, w tych scenariuszach wszechdoskonałość bowiem nie istnieje. (Aby podważyć ten zarzut, zwolennicy pierwotnego kontrargumentu powinni wskazać, że S_{2A} , S_{2B} i S_3 są metafizycznie niemożliwe).

ZARZUT 6. Ostatni zarzut głosi, że mojej odpowiedzi nie da się utrzymać, ponieważ gdyby scenariusze S_{2A} , S_{2B} i S_3 , w których Bóg nie jest wszechdoskonały, były metafizycznie możliwe, to mogłyby istnieć dwa możliwe byty, które łącznie byłyby większe niż Bóg. Jednakże myśl, że mogłyby istnieć coś większego niż Bóg, wydaje się sprzeczna z intuicją.

ODPOWIEDŹ. Porównywanie wielkości jednego bytu z dwoma innymi, złączonymi bytami wydaje się osobliwe. Jeżeli byłoby ono uzasadnione, zanegowanie teizmu anzelmiańskiego byłoby bardzo proste. Załóżmy, zgodnie z przekonaniem teistów anzelmiańskich, że zachodzi scenariusz S_1 , a zatem, że Bóg jest wszechdoskonały i większy niż jakikolwiek inny byt możliwy. Możemy zatem pojąć dwa byty, które pojedynczo są mniejsze niż Bóg, ale – wzięte razem – są od niego większe. Taka możliwość wyklucza jednak teizm anzelmiański, ponieważ pogląd ten, jako odmiana monoteizmu, wierny jest myśli, że Bóg to jedyny byt, ponad który nie można pomyśleć nic większego. Nikt jednak nie uważa oczywiście, że jest to dobry sposób obalenia teizmu anzelmiańskiego, jeżeli bowiem naszym celem jest porównywanie bytów jednostkowych, to porównywanie wielkości jednego bytu z wielkością dwóch połączonych bytów jest nieuprawnione.

8. WNIOSEK

Wskazałem, że istniejące argumenty przeciwko teizmowi anzelmiańskiemu zawodzą, ponieważ nie są w stanie uzasadnić przesłanki (2), zgodnie z którą teza anzelmiańska pociąga za sobą tezę o Wszech-Bogu. Biorąc pod uwagę, że istnieją epistemicznie możliwe scenariusze, w któ-

rych teza anzelmiańska jest prawdziwa, ale teza o Wszech-Bogu jest fałszywa, teiści anzelmiańscy mogą zasadnie utrzymywać słabszą tezę o maksymalnym Bogu. Aby wyeliminować tę odpowiedź, przeciwnicy teizmu anzelmiańskiego muszą dowieść, że teza anzelmiańska pociąga logicznie tezę o Wszech-Bogu poprzez pokazanie, iż te epistemicznie możliwe scenariusze nie są możliwe metafizycznie. Do tego czasu teiści anzelmiańscy nie muszą uważać argumentów swoich oponentów za poważne zagrożenie.

Zastąpienie tezy o Wszech-Bogu tezą o maksymalnym Bogu jest możliwe dlatego, że wiedza, moc i dobroć, a więc atrybuty, których te tezy dotyczą, są stopniowalne. Przeciwnicy teizmu anzelmiańskiego mogą zatem odczuwać pokusę, by skonstruować nowy argument, który skoncentruje się na niestopniowalnych atrybutach Boga, takich jak niezależność, niecielesność czy prostota. Zadanie to nie jest jednak łatwe, ponieważ wśród filozofów religii panuje zgoda co do tego, że natura przymiotów niestopniowalnych jest węższa niż natura atrybutów stopniowalnych.

Teiści anzelmiańscy nie mogą oczywiście dać odpowiedzi na *wszystkie* możliwe problemy pojawiające się w kwestii istnienia Boga wyłącznie poprzez zastąpienie tezy o Wszech-Bogu tezą o maksymalnym Bogu. Nawet jeśli dopuszcza się możliwość, że Bóg nie jest wszechdoskonały, wciąż można zastanawiać się na przykład, dlaczego w realnym świecie istnieje zło. Niemniej jednak sformułowanie argumentu ze zła lub innych argumentów wymierzonych w teizm anzelmiański przez odwołanie się do tezy o istnieniu Boga, który nie jest wszechdoskonały, jest znacznie trudniejsze niż postawienie tego typu argumentu przeciw istnieniu Boga wszechdoskonałego³⁹.

Przełożył Jacek Jarocki

³⁹ Wcześniejsze wersje tego tekstu prezentowałem na Uniwersytecie w Yorku, Uniwersytecie w Heidelbergu, na spotkaniu British Society for Philosophy of Religion w Lady Margaret Hall (Oksford) w roku 2007, a także w roku 2008 w trakcie Philosophical Theology Workshop w King's College w Londynie. Chciałbym podziękować wszystkim słuchaczom. Szczególne wyrazy wdzięczności za cenne komentarze i konstruktywne sugestie kieruję do Keitha Allena, Johna Cottinghama, Dorothei Debus, Davida Efirda, Tyrona Goldschmidta, Josepha Jedwaba, Klaasa J. Kraya, T.J. Mawsona, Davida S. Oderberga, Michaela C. Rea, Toma Stonehama oraz Nicka Trakakisa.