



Jędrzej Gosiewski
Uniwersytet w Białymstoku
ORCID: 0009-0000-7417-0852
e-mail: jggbad@gmail.com

DOI: <http://dx.doi.org/10.12775/RF.2025.038>

Czy Kantowska krytyka dowodu ontologicznego dotyczy także jego modalnej wersji?

Celem artykułu jest rekonstrukcja krytyki dowodu ontologicznego przeprowadzonej przez Immanuela Kanta w *Krytyce czystego rozumu* (A 592/B 620 – A 602/B 630¹) oraz przeanalizowanie jej w odniesieniu do modalnego dowodu ontologicznego. Praca dzieli się na trzy zasadnicze części. W pierwszej, odwołując się do tekstu *Krytyki czystego rozumu*, omówione zostaną cztery zarzuty, jakie Kant wysuwa wobec dowodu ontologicznego. Druga część zawierać będzie przedstawienie modalnego dowodu ontologicznego w wersji zaproponowanej przez Alvina Plantingę oraz analizę, w jakim zakresie Kantowska krytyka dowodu ontologicznego się do niego odnosi. W ostatniej, trzeciej części sformułuję hipotetyczną obronę kluczowej przesłanki argumentu Plantingi, korzystając z pochodzącego od Kanta twierdzenia o regulatywnej funkcji idei Boga.

Chciałbym pokrótce uzasadnić Czytelnikowi, dlaczego za cel mojej analizy wybrałem z jednej strony Kantowskie zarzuty wobec dowodu

¹ Paginacja oznaczająca pierwsze (A) i drugie (B) wydanie oryginału *Krytyki czystego rozumu*.

ontologicznego pochodzące z *Krytyki czystego rozumu*, a z drugiej modalny dowód ontologiczny Plantingi. Mój wybór wynika stąd, że czasami można spotkać się z opiniami, według których Kantowska krytyka dowodu ontologicznego ma charakter „rozstrzygający” lub „obalający”, gdyż, jak powszechnie wiadomo, „istnienie nie jest predykatem”². Opinie te wydają się mieć charakter przesadnych uproszczeń i nie biorą pod uwagę wypracowanych w XX wieku – czyli już po czasach Kanta – modalnych wersji dowodu ontologicznego. Stąd uznałem, że problematyka ta wymaga poświęcenia jej dokładniejszej uwagi.

Choć w swojej krytyce dowodu ontologicznego Kant nawiązywał bezpośrednio do racjonalistów XVII wieku (Kartezjusza, Leibniza), odnosił ją do *dowodów ontologicznych w ogóle*, w tym do wersji pochodzącej od Anzelmia z Canterbury³. Stąd, choć analiza Kantowskich zarzutów powinna brać pod uwagę bliższy kontekst polemiki, należy w niej uwzględnić również szerszą perspektywę historyczną, w tym tę współczesną. Ponadto, Kant miał na uwadze zwłaszcza wersję dowodu ontologicznego pochodzącą od racjonalistów niemieckich (Wolffa, Baumgartena, Leibniza)⁴. Okoliczność ta jest ważna w rozważanym kontekście, gdyż zarówno Leibniz, jak i Plantinga, uzależniają sukces dowodu ontologicznego od wykazania, że istnienie Boga jest możliwe. W tym świetle Kantowska krytyka nabiera aktualności.

1. Kantowska krytyka dowodu ontologicznego

Analizowana krytyka dowodu ontologicznego pochodzi z fragmentu A 592/B 620 – A 602/B 630 *Krytyki czystego rozumu*. Fragment ten znajduje się w części *Krytyki czystego rozumu*, którą Kant określił mianem *Dialektyki transcendentalnej*.

² Moje wrażenie (oparte na własnym doświadczeniu różnego rodzaju kursów wprowadzających do filozofii) potwierdza np. Alvin Plantinga w: „Kant's Objection to the Ontological Argument”, *The Journal of Philosophy* 63 (1966): 538.

³ Tomasz Kupś, „Od ontoteologii do krytyki dowodu ontologicznego – ewolucja myśli Immanuela Kanta”, w: *Dowody ontologiczne. W 900. rocznicę śmierci św. Anzelmia*, red. Stanisław Wszolek (Kraków: Copernicus Center Press 2011), 139-150; Lawrence Pasternack, „Kant”, w: *Ontological Arguments. Classic Philosophical Arguments*, red. Graham Oppy (New York: Cambridge University Press 2018), 99-120.

⁴ Ian Proops, „Kant on the Ontological Argument”, *Noûs* 49 (2015): 1-27.

Analizując tę część pracy Kanta, wyróżnić można cztery zarzuty wobec dowodu ontologicznego:

- (1) **Zarzut (i):** negacja zdania *Bóg istnieje* nie prowadzi do sprzeczności, bowiem gdy usuwa się sam podmiot wraz z orzeczeniem, nie ma niczego, czemu można by przeczyć (A 594/B 622 – A 596/B 624);
- (2) **Zarzut (ii):** dowód ontologiczny popełnia błędne koło, a wprowadzenie do definicji Boga pojęcia istnienia prowadzi jedynie do tautologii (A 598/B 626);
- (3) **Zarzut (iii):** istnienie nie jest realnym predykatem, lecz jedynie uznaniem rzeczy w istnieniu (A 599/B 627 – A 601/B 629);
- (4) **Zarzut (iv):** *logiczna* możliwość istnienia Boga nie oznacza *realnej* możliwości istnienia Boga (A 597/B 625; A 602/B 630).

Zarzuty te zostaną bliżej scharakteryzowane, uwzględniając współczesne dyskusje wokół krytyki Kanta.

(1) **Zarzut (i):** negacja zdania *Bóg istnieje* nie prowadzi do sprzeczności, bowiem gdy usuwa się sam podmiot wraz z orzeczeniem, nie ma niczego, czemu można by przeczyć (A 594/B 622 – A 596/B 624).

Kant formułuje zarzut następująco⁵:

Jeżeli w sądzie tożsamościowym usuwam orzeczenie, a zatrzymuję podmiot, to powstaje sprzeczność i dlatego powiadam: tamto przysługuje z koniecznością temu. Jeżeli jednak usuwam podmiot wraz z orzeczeniem, to nie powstaje sprzeczność, nie ma bowiem nic więcej, czemu można by przeczyć. Przyjmować [istnienie] trójkąta, a mimo to usuwać jego trzy kąty, stanowi sprzeczność, ale nie jest sprzecznością usunąć trójkąt wraz z jego trzema kątami. Właśnie tak rzecz się ma z pojęciem istoty absolutnie koniecznej. Jeżeli usuwacie jej istnienie, to usuwacie samą rzecz wraz ze wszystkimi jej cechami; skąd wówczas ma się wziąć sprzeczność? Zewnętrznie nie ma nic, czemu by się przeczyło, albowiem rzecz nie ma być zewnętrznie konieczna; wewnętrznie także nic nie ma, albowiem przez usunięcie samej nawet rzeczy usunęliście równocześnie wszelkie [jej] wnętrze.

Interpretacja tego zarzutu nie jest jasna. Podsumowując swoją analizę, Plantinga stwierdza, że Kant albo „popełnił błąd, albo też wyraził się doprawdy fatalnie” (Plantinga 1995, 136).

Można jednak przychylniej spojrzeć na zarzut Kanta, interpretując go w języku światów możliwych. Kant wydaje się mówić, że można bez popadania w

⁵ Te i następne fragmenty oddaje za: Immanuel Kant, *Krytyka czystego rozumu*, przeł. Roman Ingarden (Kęty: Wydawnictwo ANTYK, 2001).

sprzeczność zanegować dowolne zdanie egzystencjalne, to znaczy przypisujące danemu indywiduum istnienie (można „usunąć podmiot wraz z orzeczeniem”), w tym zdanie *Bóg istnieje*. W takim wypadku nie ma nic „zewnątrznie” ani „wewnętrznie”, czemu by się przeczyło. Próbując przełożyć Kantowskie sformułowania na język światów możliwych, należałoby powiedzieć, że według Kanta w świecie możliwym S_1 zdanie *Bóg nie istnieje* odpowiada pewnemu zachodzącemu w nim stanowi rzeczy. W takim przypadku zdanie *Bóg nie istnieje* jest logicznie spójne z innymi zdaniami oznaczającymi zachodzące w świecie S_1 stany rzeczy („zewnątrznie nie ma nic, czemu by się przeczyło”), zdanie to nie jest również wewnętrznie sprzeczne, jak miałoby to miejsce na przykład w wypadku zdania *Koło jest kwadratowe* („wewnętrznie także nic nie ma”).

Tego rodzaju zarzut natrafia jednak na kontrę ze strony zwolennika dowodu ontologicznego. Może on bowiem odpowiedzieć, zauważając, że tak, jak nie-kwadratowość koła wynika z jego istoty (którą jest kolistość), tak też istnienie Boga wynika z Jego istoty (którą jest konieczne istnienie). Objaśniając pojęcie konieczności w semantyce światów możliwych, należałoby powiedzieć, że x istnieje koniecznie w świecie aktualnym wtedy i tylko wtedy, gdy istnieje w każdym świecie możliwym. Nie może więc być tak, że w świecie możliwym S_1 Bóg nie istnieje. Zdanie *Bóg nie istnieje* jest zatem po prostu wewnętrznie sprzeczne. Przypadek Istoty Najdoskonalszej jest wyjątkowy, nie można niesprzecznie zanegować Jej istnienia (por. Pasternack 2018, 105).

Kant jednak nie wydaje się być bezradny wobec tak sformułowanej krytyki. Według niego dowód ontologiczny wykazuje jedynie tyle, że *jeśli Bóg istnieje w świecie rzeczywistym/aktualnym*, to istnieje koniecznie (we wszystkich światach możliwych). Bóg nie może jednocześnie istnieć w świecie aktualnym i nie istnieć w którymś ze światów możliwych, gdyż wtedy nie istniałby koniecznie. Konieczne istnienie przysługuje zaś Bogu istotowo (z definicji). Pomocna może okazać się tu Kantowska analogia z trójkątem. Tak jak w istocie trójkąta zawarte jest posiadanie przez niego trzech kątów, tak też w istocie Boga zawarte jest konieczne istnienie, to znaczy istnienie we wszystkich światach możliwych. Nie można postulować istnienia trójkąta w świecie aktualnym i negować posiadania przez niego trzech kątów, nie można też postulować istnienia Boga w świecie aktualnym i negować Jego koniecznego istnienia (istnienia we wszystkich światach możliwych). Jeśli Bóg istnieje w świecie aktualnym, to istnieje koniecznie (jednocześnie we wszystkich światach możliwych). Tyle wykazał dowód ontologiczny. Wciąż jednak nie rozstrzygnęliśmy samej kwestii istnienia Boga w świecie aktualnym, a zatem dowód ontologiczny nie spełnił swojego zadania.

(2) Zarzut (ii): dowód ontologiczny popełnia błędne koło, a wprowadzenie do definicji Boga pojęcia istnienia prowadzi jedynie do tautologii (A 598/ B 626).

Tutaj niemiecki filozof wyraża swoją krytykę następująco:

Popełniliście już sprzeczność, gdy w pojęcie rzeczy, którą chcieliście pomyśleć jedynie jako możliwą, wprowadziliście już, choćby pod ukrytym imieniem, pojęcie jej istnienia. Jeżeli się na to zgodzimy, to na pozór wygraliście sprawę, w rzeczywistości jednak nic nie powiedzieliście: popełniliście bowiem tylko prostą tautologię.

Rozwijając tę linię krytyki, Michael Slater nazywa ją „zaniedbanym zarzutem Kanta” i uważa za bardziej skuteczną formę ataku na dowód ontologiczny niż w przypadku zarzutu mówiącego, że „istnienie nie jest predykatem” (Slater 2014). Według Slatera „zaniedbany zarzut Kanta” jest zapowiedzią obiekcji wobec dowodu ontologicznego wysuniętej w XX wieku przez Williama Rowe’a (Tamże). Nerwem zarzutu Kanta/Rowe’a byłoby uznanie, że dowód ontologiczny, formułując w punkcie wyjścia pojęcie Boga jako istoty koniecznie istniejącej, zakłada milcząco, że Bóg jest bytem możliwym (istnieje w jakimś świecie możliwym). Bliższa analiza pokazuje jednak, że takie założenie jest równoznaczne z założeniem istnienia Boga („w pojęcie rzeczy, którą chcieliście pomyśleć jedynie jako możliwą, wprowadziliście już, choćby pod ukrytym imieniem, pojęcie jej istnienia”), czyli z konkluzją dowodu ontologicznego.

Choć Kant formułuje omawiany zarzut bardzo zwięźle, Rowe rozwija go obszerniej (Rowe 1976). Nawiązując do rozumowania Anzelm z Canterbury, zauważa, że do wyprowadzenia wniosku o istnieniu Boga w rzeczywistości Anzelm przyjmuje 3 przesłanki: (i) Bóg („byt, ponad który większego nie można pomyśleć”) istnieje w intelekcie; (ii) Bóg mógłby istnieć w rzeczywistości (Bóg jest bytem możliwym); (iii) Istnienie w rzeczywistości i intelekcie jest czymś większym niż istnienie tylko w intelekcie. Według Rowe’a przyjęcie przesłanki (ii) jest równoznaczne z przyjęciem konkluzji, że Bóg istnieje w rzeczywistości – stąd bierze się błędne koło.

Jak amerykański filozof uzasadnia swój pogląd? Zauważa on, że możemy dokonać dychotomicznego podziału logicznego bytów możliwych na (a) byty możliwe i zarazem istniejące w świecie aktualnym (na przykład krzesła); (b) byty możliwe i zarazem nieistniejące w świecie aktualnym (na przykład krasnoludki). Następnie, Rowe wprowadza problem bytów, którym z definicji przysługuje istnienie (nazwijmy je „bytami-I”). Do tej kategorii bytów zaliczałby się Bóg, ale również desygnaty nazw generalnych powstałych z dołączenia nazwy „istniejący” do nazwy generalnej oznaczającej byty przygodne. Przykładem

byłby zatem „istniejący magik”, „istniejący samochód”, „istniejący pegaz” itd. Mając to wszystko na uwadze, amerykański filozof zauważa, że w przypadku bytów-I, ich możliwość jest równoznaczna z aktualnym istnieniem. Skoro bowiem już w definicji przysługuje im istnienie, to, jeśli są możliwe, mogą należeć jedynie do zbioru (a) – zbioru bytów możliwych i zarazem istniejących w świecie aktualnym. Definitywnie wykluczona jest możliwość przynależenia owych bytów do zbioru (b). Stąd dla każdego bytu-I, jeśli jest on bytem możliwym, to jest on bytem rzeczywiście istniejącym. Określając status modalny dowolnego bytu-I należałoby więc powiedzieć, że jest on albo bytem niemożliwym (nie istnieje w żadnym świecie możliwym), albo bytem możliwym i zarazem rzeczywistym (istnieje w świecie aktualnym).

Dzięki powyższej analizie łatwo dostrzec, że w przypadku dowodu ontologicznego, założenie możliwości istnienia Boga, niezbędne do wyprowadzenia konkluzji dowodu, jest równoznaczne z samą tą konkluzją. Stąd brać miałyby się według Kanta i Rowe’a błędnokołowość argumentu. Stąd wydaje się czerpać uzasadnienie Kantowski zarzut tautologiczności⁶.

(3) Zarzut (iii): istnienie nie jest realnym predykatem, lecz jedynie uznaniem rzeczy w istnieniu (A 599/B 627 – A 601/B 629).

Ten zarzut Kantowski uchodzi za najbardziej znany i (według niektórych⁷) przesądzający o niepoprawności dowodu ontologicznego. Jest on jednak zarazem najbardziej niejednoznaczny (Oppy 2007). Dla celów niniejszego artykułu niezbędne będzie ustalenie (i) co to znaczy, że istnienie nie jest realnym predykatem; (ii) w jaki sposób wiąże się to z niepoprawnością dowodu ontologicznego⁸. Warto zacząć od przytoczenia słów Kanta:

„Istnienie” nie jest oczywiście realnym orzeczeniem, tzn. pojęciem czegoś, co może dołączać się do pojęcia pewnej rzeczy. Jest jedynie uznaniem w istnieniu pewnej rzeczy lub pewnych własności samych w sobie. W logicznym użyciu jest to jedynie

⁶ Jak zauważa Lawrence Pasternack (Pasternack, „Kant”, 106), sam w sobie zarzut tautologiczności nie jest skuteczny wobec dowodu ontologicznego, gdyż zwolennicy tego dowodu podkreślają samo-oczywistość istnienia Boga i analityczne wynikanie tegoż istnienia z pojęcia Boga. Problematyczność tautologii (zdania „istniejący Bóg istnieje”) powstawałaby dopiero wtedy, gdyby istnienie Boga stanowiło zarazem wniosek, jak i pojedynczą przesłankę dowodu ontologicznego.

⁷ Por. wcześniej przytoczoną w przypisie drugim opinię Plantingi.

⁸ Niektóre z analiz (np. Plantinga, „Kant's Objection to the Ontological Argument”) kończą się wnioskiem, że zarzut Kanta w ogóle nie jest skuteczny wobec argumentu Anzelma.

copula w pewnym sądzie. Zdanie: „Bóg jest wszechmocny” zawiera dwa pojęcia, które posiadają swój przedmiot: „Bóg” i „wszechmoc”. Słowo „jest” nie jest jeszcze ponadto jakimś orzeczeniem, lecz [jest] tylko tym, co odnosząc orzeczenie do podmiotu przyznaje mu je. Jeżeli tedy biorę podmiot (Boga) wraz ze wszystkimi jego orzeczeniami (do których należy i wszechmoc) i powiadam „Bóg istnieje” lub też „istnieje jakiś Bóg”, to nie dodaję żadnego nowego orzeczenia do pojęcia Boga, lecz tylko uznaję w istnieniu podmiot sam w sobie ze wszystkimi jego orzeczeniami, a mianowicie przedmiot w jego stosunku do mego pojęcia. Obydwa muszą zawierać całkiem dokładnie to samo, i do pojęcia, które wypowiada tylko możliwość, nie może się przeto nic dołączyć dzięki temu, że myślę o jego przedmiocie jako o bezwzględnie danym (przez wyrażenie: on jest). I w taki to sposób to, co rzeczywiste, nie zawiera nic więcej niż to, co jedynie możliwe. Sto rzeczywistych talarów nie zawiera nic więcej niż sto możliwych. Albowiem, ponieważ te oznaczają pojęcie, tamte zaś przedmiot i uznanie go w istnieniu samo w sobie, to w przypadku, gdyby to pojęcie zawierało coś więcej niż tamto, pojęcie moje nie oznaczałoby całego przedmiotu, a więc nie byłoby też pojęciem do niego dostosowanym.

Sądzę, że dla zrozumienia powyższego fragmentu należy doprecyzować, co Kant ma na myśli, gdy określa istnienie jedynie jako „uznanie w istnieniu pewnych rzeczy” [*Position*] oraz gdy dodaje, że istnienia nie można dołączać do pojęcia rzeczy. Jak wyjaśnia Tomasz Kupś (Kupś 2011, 143, 145):

Gdybyśmy, hipotetycznie, dysponowali zdolnością porównania zestawu wszystkich określeń rzeczy tylko możliwej i wszystkich określeń tej samej rzeczy istniejącej, wówczas moglibyśmy stwierdzić, że w stosunku do rzeczy możliwej rzecz istniejąca nie zawiera żadnego nowego predykatu. Różnica między przedstawieniem rzeczy możliwej i istniejącej (...) polega wyłącznie na tym, że przedstawienie rzeczy istniejącej pochodzi z doświadczenia, tzn. jest przedstawieniem istniejącej rzeczy, gdy tymczasem dla przedstawienia rzeczy tylko możliwej (nieistniejącej) nie jestem w stanie podać żadnego odpowiadającego jej możliwego doświadczenia. (...) Istnienie nie jest zatem niczym realnym (niczym, co dołącza się do rzeczy jako jej określenie; rzeczą w znaczeniu res byłby podmiot), ale jest wyłącznie pozycją i ustanowieniem rzeczy w powiązaniu z innymi rzeczami.

Porównywanie „zestawu wszystkich określeń” rzeczy tylko możliwej i tej samej rzeczy istniejącej przywołuje na myśl swoiste „kompletne pojęcie” rzeczy, czyli „pojęcie, w którym każda własność posiadana przez przedmiot jest reprezentowana” (Oppy 2007). W tym wypadku dla każdej możliwej własności W , dany przedmiot X albo posiada W , albo jej zaprzeczenie $\neg W$. Kant zdaje się mieć na myśli to, że kompletne pojęcie rzeczy istniejącej musi być tożsame z kompletnym pojęciem rzeczy tylko możliwej, a istnienie po prostu nie jest

własnością zawartą w kompletnym pojęciu rzeczy istniejącej. Gdyby istnienie było własnością zawartą w kompletnym pojęciu rzeczy istniejącej, to kompletne pojęcie P stu możliwych talarów (rzeczy tylko możliwej) nie mogłoby odpowiadać stu realnym talarom (rzeczy istniejącej), gdyż sto realnych talarów miałoby swoje własne kompletne pojęcie P', wzbogacone w stosunku do pojęcia P o własność istnienia⁹.

Taka interpretacja pozwala widzieć w Kancie prekursora Fregowskiej koncepcji istnienia¹⁰, zgodnie z którą istnienie nie jest orzekane o przedmiotach, lecz o klasach przedmiotów/ pojęciach/ własnościach (istnienie nie jest predykatem pierwszego rzędu, lecz predykatem drugiego rzędu). W takim wypadku istnienie byłoby czymś zewnętrznym wobec przedmiotu – czynnikiem, który sprawia, że dane pojęcie jest egzemplifikowane lub nie. Zdania o formie „X istnieje” należałoby zatem rozumieć jako mówiące o pojęciu X-a/własności X-owości („Pojęcie X-a jest egzemplifikowane”/ „Własność X-owości jest egzemplifikowana”).

W jaki sposób tak zarysowana koncepcja istnienia odnosi się do dowodu ontologicznego? Jeśli istnienie nie jest predykatem pierwszego rzędu i nie może zawierać się w kompletnym pojęciu przedmiotu, to nie może zawierać się także w kompletnym pojęciu Boga. Jeśli jednak nie jest zawarte w kompletnym pojęciu Boga, to nie możemy za Anzelmem argumentować, że dysponujemy (kompletnym) pojęciem Boga, które zawierałoby istnienie – a zatem nie wolno nam wyprowadzać istnienia Boga z Jego pojęcia.

(4) Zarzut iv: *logiczna* możliwość istnienia Boga nie oznacza *realnej* możliwości istnienia Boga (A 597/ B 625; A 602/B 630).

Zarzut ten wyraźniej pojawia się w dwóch momentach:

Istota ta, powiadacie, posiada wszelką realność – i jesteście uprawnieni do przyjęcia takiej istoty za możliwą (na co wyrażam na razie swą zgodę, **jakkolwiek pojęcie w sobie niesprzeczne bynajmniej nie udowadnia jeszcze możliwości przedmiotu**). (...) Pojęcie istoty najwyższej jest ideą pod niejednym względem bardzo pożyteczną; ale właśnie dlatego, że jest ona jedynie ideą, jest ona całkiem niezdadna do tego, by za jej jedynie pomocą rozszerzyć nasze poznanie co do tego, co istnieje. **Nie może ona nawet tyle [sprawić], żeby nas pouczyła o możliwości czegoś więcej**. Analitycznej cechy możliwości, która polega na tym, że same stwierdzenia (realności) nie wytwarzają sprzeczności, nie można mu wprawdzie odmówić; ale ponieważ powiązanie wszystkich realnych własności w jednej

⁹ W takim wypadku $P' = P + \text{„istnienie”}$.

¹⁰ Por. Plantinga, „Kant's Objection to the Ontological Argument”, Oppy, *Ontological Arguments and Belief in God*.

rzeczy jest syntezą, o której możliwości nie możemy sądzić a priori, gdyż realności nie są nam dane specyficznie, a gdyby nawet tak się stało, to nie doszłoby do żadnego sądu, gdyż cechy możliwości poznania syntetycznego trzeba zawsze szukać jedynie w doświadczeniu, do którego jednak nie może należeć przedmiot idei. Toteż słynny Leibniz nie dokonał bynajmniej tego, czym się chlubił, że mianowicie usiłował a priori dojrzeć możliwość tak wzniosłej istoty idealnej [podkreślenia moje – J. G.].

Kant wyraźnie twierdzi, że samo udowodnienie *logicznej* możliwości istnienia Boga (to znaczy tego, że pojęcie Boga jest niesprzeczne logicznie), nie oznacza *realnej* możliwości istnienia Boga. Na podstawie przytoczonego fragmentu trudno jednoznacznie stwierdzić, co Kant rozumie przez realną możliwość, ma ona jednak związek z „powiązaniem wszystkich realnych własności w jednej rzeczy” na drodze doświadczenia, „do którego jednak nie może należeć przedmiot idei” (to znaczy Bóg). Pomocna może okazać się analiza Kantowskiego rozumienia możliwości przez Nicholasa Stanga (Stang, online). Według Stanga Kant rozróżnia dwa rodzaje możliwości, zarówno w okresie przedkrytycznym, jak i w okresie krytycznym swojej filozofii. Pierwszą jest *możliwość logiczna*, oznaczająca logiczną spójność, niesprzeczność, drugą zaś jest właśnie dyskutowana *możliwość realna*. Aby danemu przedmiotowi przysługiwała możliwość realna, musi on mieć podstawę/ugruntowanie w czymś aktualnie istniejącym. Analiza Kantowskich tekstów prowadzi Stanga do wniosku, że Kant identyfikował tę podstawę z Bogiem (w okresie przedkrytycznym) lub wyróżniał cztery odrębne podstawy dla różnych rodzajów realnej możliwości (w okresie krytycznym)¹¹.

W zarzucie tym Kant nawiązuje do Leibnizjańskiej próby udoskonalenia dowodu ontologicznego, polegającej na wzbogaceniu dowodu Kartezjańskiego o argument za możliwością istnienia Boga. Argument ten polegać miałby na wykazaniu, że pojęcie Boga nie jest wewnętrznie sprzeczne. Kant po prostu zauważa, że argument Leibniza nie wystarcza do wykazania możliwości istnienia Boga, gdyż ogranicza się do wykazania możliwości logicznej. Nie wystarcza zatem do udoskonalenia Kartezjańskiego dowodu ontologicznego¹².

¹¹ Stang zalicza do nich (Stang, online: 12 – 13): (1) aprioryczne formy naoczności (podstawa możliwości formalnej), (2) przeszłość oraz zasadę przyczynowości (podstawa możliwości empirycznej), (3) esencje gatunkowe przedmiotów empirycznych (podstawa możliwości nomicznej) oraz (4) moce przyczynowe noumenów (podstawa możliwości sprawczej).

¹² Leibniz, dowodząc możliwości istnienia Boga, dowodził możliwości istnienia *Ens Realissimum*, tzn. bytu będącego sumą wszystkich pozytywnych własności w stopniu

Na pierwszy rzut oka wydaje się, że zarzut ten, w przeciwieństwie do poprzednich, jest ściśle zależny od zaakceptowania innych elementów Kantowskiej filozofii. Można jednak wyciągnąć z niego ważny dla dalszych rozważań wniosek niezależnie od tego, czy akceptuje się filozofię Kanta. Otóż, przynajmniej w wypadku niektórych przedmiotów, *logiczna niesprzeczność nie jest warunkiem wystarczającym możliwości ich istnienia* (choć z pewnością należałoby ją uznać za warunek konieczny). Dotyczy to zwłaszcza przypadku istnienia Boga.

Taka interpretacja zarzutu (iv) pozwala go powiązać z zarzutem (ii). W przypadku Boga, podobnie jak w przypadku „bytów-I” w ogóle (bytów, którym według Williama Rowe’a z definicji przysługuje istnienie), możliwość istnienia jest na tyle ściśle powiązana z aktualnym istnieniem, że sama logiczna niesprzeczność pojęcia odpowiadającego danemu bytowi nie przesądza o tejże możliwości.

2. Kantowska krytyka dowodu ontologicznego a modalny dowód ontologiczny Alwina Plantinga

(1) Charakterystyka modalnego dowodu ontologicznego Alwina Plantinga

W celu sformułowania dowodu ontologicznego, Plantinga definiuje własności „maksymalnej doskonałości” oraz „maksymalnej wielkości” (Plantinga 1995, 153-154):

- „Maksymalna doskonałość” bytu w świecie W zależy od własności posiadanych w tym świecie: byt maksymalnie doskonały w świecie W jest wszechmocny, wszechwiedzący i doskonały moralnie w świecie W.
- „Maksymalna wielkość” bytu w świecie W zależy również od tego, jaki ten byt jest w innych światach: byt maksymalnie wielki w świecie W jest

maksymalnym. Pojęcie to było typowym rozumieniem Boga w niemieckiej filozofii racjonalistycznej (Wolffa, Baumgartena, Leibniza). Kant uważał pojęcie *Ens Realissimum* za wewnętrznie sprzeczne i pojmował Boga w inny sposób (szerzej na ten temat – Nicholas Stang, „Kant’s Theory of Real Possibility”, *Philosophy Compass* (online)).

wszechmocny, wszechwiedzący i doskonały moralnie w świecie W oraz w każdym innym możliwym świecie.

Mając na uwadze tak rozumiane pojęcia, modalny dowód ontologiczny wygląda następująco (Plantinga 1995, 159-160):

(P1) Jest taki możliwy świat, w którym maksymalna wielkość jest zrealizowana.

(P2) Jest konieczne, że byt jest maksymalnie wielki tylko wtedy, gdy ma maksymalną doskonałość w każdym świecie.

(P3) Jest konieczne, że byt ma maksymalną doskonałość w każdym świecie tylko wtedy, gdy posiada wszechwiedzę, wszechmoc i moralną doskonałość w każdym świecie.

(W) Niemożliwe, że nie ma bytu wszechmocnego, wszechwiedzącego i moralnie doskonałego.

Przesłanki P2 i P3 wprowadzają definicje „maksymalnej wielkości” (przesłanka P2) oraz „maksymalnej doskonałości” (przesłanka P3). Akceptacja przesłanki P1 prowadzi, przy akceptacji wskazanych definicji, do wniosku W, z którego wynika, że „Istnieje byt wszechmocny, wszechwiedzący i moralnie doskonały”¹³.

Jeśli maksymalna wielkość jest zrealizowana w jakimś możliwym świecie, to prawdziwe jest zdanie: *jest możliwe, że jest konieczne, że istnieje byt maksymalnie doskonały* (na tym polega realizacja maksymalnej wielkości). Jeśli z realizowalności maksymalnej wielkości w jakimś świecie możliwym wynika realizowalność maksymalnej doskonałości w świecie aktualnym, to ze zdania *jest możliwe, że jest konieczne, że istnieje byt maksymalnie doskonały* wynika zdanie *istnieje byt maksymalnie doskonały*. Utożsamiając „maksymalną doskonałość” z Boskością, można by więc ująć modalny dowód ontologiczny następująco:

(P1') Jest możliwe, że jest konieczne, że Boskość jest zrealizowana.

(P2') Jeśli jest możliwe, że jest konieczne, że Boskość jest zrealizowana, to Boskość jest zrealizowana.

(W') Boskość jest zrealizowana.

Wniosek (W') jest równoważny zdaniu *Bóg istnieje*. Gdy zmienna zdaniowa p odpowiadać będzie zdaniu *Boskość jest zrealizowana*, argument przybierze następującą wersję formalną:

(P1') $\Diamond \Box p$

(P2') $\Diamond \Box p \rightarrow p$

(W') p

¹³ Wynika w systemach modalnych nieśłabszych niż T (którego aksjomatem jest $\Box p \rightarrow p$).

Przesłanka (P1') jest przesłanką modalną stwierdzającą możliwość pewnego stanu rzeczy (koniecznego realizowania Boskości). Przesłanka (P2') jest zaś równoważna następującej koniunkcji: $(\Diamond \Box p \rightarrow \Box p) \ \& \ (\Box p \rightarrow p)$, w której pierwszy człon jest równoważny aksjomatowi systemu S5 logiki modalnej¹⁴, zaś człon drugi jest aksjomatem słabszego systemu T.

Na zakończenie prezentacji dowodu Plantingi warto sformułować trzy uwagi. Po pierwsze, jeśli akceptujemy system S5 logiki modalnej, ocena argumentu zależeć będzie od akceptacji przesłanki modalnej P1'. Kluczową kwestią jest zatem to, czy przesłanka P1' może zostać uzasadniona niezależnie od uzasadnienia samego wniosku W', czyli od uzasadnienia istnienia Boga. Po drugie, dowód Plantingi (w zaprezentowanej wersji) nie posługuje się pojęciem „bytów możliwych”, w związku z czym nie traktuje „możliwości” jako kolejnego predykatu orzekań o bytach/przedmiotach. Mówi o realizowaniu pewnych abstrakcyjnych własności, co pozwala uzgodnić go z Fregowskim rozumieniem istnienia, w którym istnienie przedmiotów polega na egzemplifikacji (czyli realizowaniu) pojęć/własności. Po trzecie, sam Plantinga nie traktuje sformułowanego przez siebie modalnego dowodu ontologicznego jako pełnoprawnego dowodu za istnieniem Boga. Według Plantingi „nikt, kto nie zaakceptował jeszcze konkluzji, nie zaakceptuje też pierwszej przesłanki”, to znaczy przesłanki P1 odpowiadającej przesłance P1'. Przesłanka P1 jest jednak *racjonalnie akceptowalna* (nawet, a może – w kontekście całej filozofii Plantingi – zwłaszcza wtedy, gdy nie dysponujemy argumentem za jej prawdziwością), stąd racjonalnie akceptowalne jest przekonanie o istnieniu Boga (Plantinga 1995, 161).

(2) Odniesienie zarzutów (i) – (iv) Kanta do modalnego dowodu Plantingi

Czy zarzuty (i) – (iv), sformułowane przez Kanta wobec dowodu ontologicznego, odnoszą się do modalnego dowodu Plantingi? Odpowiedź na to pytanie pozwoli z jednej strony dowiedzieć się, na ile aktualna pozostaje Kantowska krytyka dowodu ontologicznego, z drugiej, na ile silny jest modalny dowód ontologiczny sformułowany przez Plantingę.

(i) Zacząć należy od zarzutu (i). Według Kanta dowód Anzelma wykazuje, że Bóg jest ze swej istoty bytem koniecznie istniejącym, nie wykazuje jednak, że aktualnie istnieje. Do tego bowiem potrzeba dodatkowej argumentacji.

Jak odnosi się to do dowodu Plantingi? Plantinga wykazuje, że Bóg, rozumiany jako koniecznie istniejący, (a) albo istnieje w każdym możliwym

¹⁴ Chodzi o aksjomat $\Diamond p \rightarrow \Box \Diamond p$.

świecie, (b) albo nie istnieje w żadnym możliwym świecie. Jeśli bowiem jest możliwe, że jest konieczne, że Boskość jest egzemplifikowana w jakimś świecie możliwym, to Boskość jest egzemplifikowana w każdym możliwym świecie. Jeśli zaś Boskość nie jest egzemplifikowana w choćby jednym możliwym świecie, to nie jest prawdą, że jest możliwe, że jest konieczne, że Boskość jest egzemplifikowana w jakimś świecie możliwym¹⁵. Aby dana własność była koniecznie egzemplifikowana w jakimś możliwym świecie, musi być równocześnie egzemplifikowana w każdym możliwym świecie. Dowód Plantingi dookreśla zatem pojęcie konieczności (koniecznego istnienia), wskazując, jakie konsekwencje z niego wynikają. Wnioski te wydają się być kompatybilne z uwagą Kanta. Kant ma rację, że z tego, że Bogu istotowo (z definicji) przysługuje konieczne istnienie, nie wynika Jego aktualne istnienie. Przysługujące Bogu istotowo konieczne istnienie mówi nam jednak coś o Bogu, to znaczy ogranicza nam pole dostępnych rozwiązań do dwóch: Bóg albo istnieje we wszystkich światach możliwych, albo nie istnieje w żadnym ze światów możliwych. Z dowodu Plantingi wynika również, że gdy do definicji Boga jako bytu koniecznie istniejącego dodamy, że byt taki jest możliwy (to znaczy dodamy, że jest, możliwe, że jest konieczne, że Bóg istnieje), to możemy na drodze przesłanki P2' wnioskować o aktualnym istnieniu Boga.

(ii) Odniesienie Kantowskiego zarzutu (ii) do argumentacji Plantingi wydaje się trudniejsze. Jeśli bowiem jedynym powodem uznania przesłanki P1' byłoby uznawanie wniosku W', argument Plantingi byłby błędnokołowy. Taki zarzut wysuwa wspomniany już William Rowe, według którego aby wiedzieć, że P1, trzeba uprzednio wiedzieć, że W, stąd argument Plantingi zawodzi (Rowe 2009). Wniosek ten wydaje się być pośrednio wspierany przez samego Plantingę, który, jak już zauważono, podkreśla, że „nikt, kto nie zaakceptował jeszcze konkluzji, nie zaakceptuje też pierwszej przesłanki”.

Z drugiej strony, choć może być tak, że akceptacja konkluzji argumentu oraz przesłanki modalnej współwystępują ze sobą, *nie są one od siebie logicznie zależne*. Być może, jak sugeruje Plantinga, można intuicyjnie zaakceptować przesłankę P1 (lub P1') podobnie do intuicyjnego zaakceptowania Leibniza zasady identyczności przedmiotów nieodróżnialnych (Plantinga 1974, 220-221). Jeśli jednak nie podziela się możliwości bezpośredniego przyjęcia P1', należy poszukać niezależnego argumentu za tą przesłanką. Inaczej nie unikniemy zarzutu błędnego koła.

¹⁵ To znaczy nie jest prawdą, że jest egzemplifikowana w którymkolwiek ze światów możliwych.

(iii) Co natomiast z Kantowskim zarzutem, że istnienie nie jest realnym predykatem?. W tym wypadku argument Plantingi wydaje się sprawnie z nim radzić. Jeśli bowiem zinterpretuje się Kantowski zarzut jako prekursorski wobec Fregowskiej koncepcji istnienia, to staje się on nieskuteczny wobec modalnego dowodu Plantingi. Dowód ten może być bowiem sformułowany w taki sposób, aby był kompatybilny z Fregowskim rozumieniem istnienia jako egzemplifikacji pojęć/ własności.

Ponadto, jak zauważa sam Plantinga, „istnienie oraz istnienie konieczne nie są same w sobie perfekcjami, ale są warunkami koniecznymi perfekcji”¹⁶ (Plantinga 1974, 214). Konkluzja ta odpowiada Kantowskiej charakterystyce istnienia, zgodnie z którą jest ono „uznaniem w istnieniu podmiotu ze wszystkimi jego orzeczeniami”.

(iv) Pozostaje odnieść się do zarzutu (iv) Kanta. Zarzut ten wydaje się ważny z tego powodu, iż argument Plantingi, podobnie jak bezpośrednio atakowany w zarzucie (iv) dowód ontologiczny Leibniza, przechodzi od możliwości istnienia Boga (możliwości, że jest konieczne, że Boskość jest egzemplifikowana) do Jego aktualnego istnienia (egzemplifikacji Boskości w aktualnym świecie).

Wcześniejsza dyskusja zarzutu (iv) wykazała, że logiczna spójność pojęcia Boga nie wystarczy, aby uznać istnienie Boga za możliwe. Wynika z tego, że w podobny sposób nie można przejść od logicznej spójności własności Boskości¹⁷ do akceptacji przesłanki P1' modalnego dowodu ontologicznego. Stąd, tak jak w przypadku zarzutu (ii), zwolennik dowodu Plantingi staje przed zadaniem znalezienia innych, niezależnych racji wspierających przesłankę P1'.

¹⁶ Plantinga używa w oryginale terminu „perfection”, który naturalnie należałoby przetłumaczyć w języku polskim jako „doskonałość”. „Doskonałość” jest już jednak terminem wcześniej użytym i ściśle zdefiniowanym w ramach samego modalnego dowodu ontologicznego (jako polski odpowiednik angielskiego „excellence”), co mogłoby wprowadzić zamieszanie. Ponadto, „doskonałość” rozumiana zgodnie z wprowadzoną wcześniej definicją nie wymaga koniecznego istnienia jako warunku koniecznego bycia egzemplifikowaną. Z tego względu postanowiłem zastosować w autorskim tłumaczeniu rzadziej spotykany w języku polskim termin „perfekcja”.

¹⁷ Można mówić o logicznej spójności własności Boskości, będącej własnością złożoną, gdy chodzi nam o logiczną spójność koniunkcji tworzących ją własności prostych (wszechwiedzy, wszechmocy, doskonałej dobroci).

3. Propozycja obrony przesłanki P1'

Powyższa analiza prowadzi do wniosku, że zarzuty (i) oraz (iii) wysunięte przez Kanta wobec dowodu ontologicznego nie znajdują zastosowania do modalnego dowodu ontologicznego w wersji Plantingi. Zarzuty (ii) oraz (iv) pozostają zaś aktualne wobec dowodu Plantingi w tym sensie, że stawiają jego zwolennika przed wyzwaniem: musi on znaleźć taką rację wspierającą przesłankę P1' (jest możliwe, że jest konieczne, że Boskość jest zrealizowana), której akceptacja pozostawałaby logicznie niezależna od akceptacji wniosku dowodu (Boskość jest zrealizowana). Na zakończenie niniejszej pracy chciałbym przedstawić propozycję wykorzystania pewnych wątków filozofii Kanta do znalezienia racji wspierającej przesłankę P1'. Moja propozycja pozostaje o tyle kontrowersyjna, że wykorzystuje pewne wątki Kantowskiej filozofii wbrew zamierzeniom samego Kanta. Nie naciskam zatem na Czytelnika, aby zaakceptował tę propozycję. Sądzę jednak, że jest na tyle filozoficznie ciekawa, że warto ją naszkicować.

Jak wiadomo, Kantowska krytyka dowodu ontologicznego stanowiła element szerszego projektu zmierzającego do określenia granic ludzkich możliwości poznawczych. W ramach tego projektu Kant starał się wyjaśnić, jak możliwa jest wiedza matematyczno-przyrodnicza oraz zbadać, czy możliwa jest wiedza metafizyczna. Odpowiedź na drugie z pytań była negatywna. Wiedza metafizyczna nie jest możliwa, stąd nie można na przykład dowieść istnienia (ale także nieistnienia) Boga. Wnioski Kanta nie były jednak - w przeciwieństwie do chociażby wniosków Hume'a - czysto sceptyczne. Idea Boga pełniła według Kanta ważną funkcję w strukturze ludzkiego poznania, mimo że z ideą tą nie wiązała się teoretyczna wiedza o istnieniu jej przedmiotu. Kant mówił w tym kontekście o funkcji regulatywnej, nazywając ideę Boga „ideą regulatywną”.

Co Kant ma na myśli, gdy mówi o idei Boga jako o „idei regulatywnej”? Z pomocą przychodzi następujący fragment *Krytyki czystego rozumu* (A 672-673/ B 700-701):

W myśl wymienionych idei jako zasad (...) po trzecie, musimy (w odniesieniu do teologii) wszystko, co tylko może należeć do związku możliwego doświadczenia, tak rozważać, jak gdyby ono stanowiło absolutną, ale na wskroś zależną i zawsze jeszcze w obrębie świata zmysłów uwarunkowaną jedność, a przecież zarazem tak, jak gdyby ogół wszystkich zjawisk (sam świat zmysłów) miał poza swym obrębem jedną jedyną najwyższą i wszechwystarczającą podstawę (*Grund*), mianowicie jakby samodzielny, pierwotny i twórczy rozum, z uwagi na który tak skierujemy wszelki empiryczny użytek naszego rozumu w jego największym rozszerzeniu, jak gdyby same przedmioty pochodziły z owego prawzoru

wszelkiego rozumu. Znaczy to, że należy (...) nie z najwyższej inteligencji wyprowadzać porządek i systematyczną jedność świata, lecz wziąć z idei najmędszej przyczyny prawidło, wedle którego najlepiej użyć rozumu przy wiązaniu przyczyn i skutków w świecie ku jego własnemu zadowoleniu.

Jak zauważa Paul Guyer, według Kanta „idee naturalnie, w rzeczy samej nieuchronnie wytwarzane przez rozum (włączając w to ideę Boga) muszą mieć właściwy, w rzeczy samej niezbędny użytek, nawet jeśli obiektywna rzeczywistość tych idei nie może być dowiedziona” (Guyer 2023, 87). Idea Boga jako idea regulatywna ma za zadanie umożliwiać syntezę całości doświadczenia wewnętrznego i zewnętrznego, to znaczy rozum może dzięki niej traktować wszystko w świecie („wszystko, co tylko może należeć do związku możliwego doświadczenia”) *tak jakby* było poznawalną, dającą się badać całością. Idea Boga pozwala więc na naukowe badanie natury i zarazem na akceptację „prawidła, wedle którego najlepiej użyć rozumu przy wiązaniu przyczyn i skutków w świecie ku jego własnemu zadowoleniu”. Można więc uznać, że idea Boga jako idea regulatywna pełni swoistą *funkcję metodologiczną*. Nie chodzi przy tym o to, aby odwoływać się do Boga jako eksplanansa różnych zjawisk przyrodniczych, czemu sam Kant osobiście się sprzeciwiał¹⁸ (i co narażałoby nas na sprowadzenie Boga do roli potencjalnie zbędnej hipotezy naukowej). Chodzi raczej o to, aby badając naukowo naturę, traktować ją jako systematycznie zaprojektowaną całość, *tak jakby była zaprojektowana*. Regulatywność idei Boga polegałaby więc na tym, że brak tego rodzaju podejścia hamowałby możliwość badań naukowych (taką uwagę czyni Guyer 2023, 88).

Wiedza o pełnieniu przez ideę Boga funkcji regulatywnej może jednak skłaniać nas do uznania, że Bóg jest bytem możliwym, to znaczy do uznania przesłanki P1' (jest możliwe, że jest konieczne, że Boskość jest zrealizowana). Sam Kant przeciwstawiał się dopuszczalności wnioskowania o możliwości istnienia Boga na podstawie tego, że idea Boga pełni funkcję regulatywną (A 676-677/ B 704-705). Jeśli jednak jesteśmy otwarci na modyfikację niektórych wniosków Kanta, wydaje się, że twierdzenie o regulatywnej funkcji idei Boga może stanowić niezależną rację za przesłanką P1'.

¹⁸ Por. I. Kant, „Powszechna historia naturalna i teoria nieba”, w: *Immanuel Kant. Dzieła zebrane*, red. M. Jankowski, T. Kupś, t. 1 (Toruń: Wydawnictwo Naukowe Uniwersytetu Mikołaja Kopernika, 2010), 215 - 386 (warta uwagi jest zwłaszcza przedmowa i rozdział ósmy, gdzie Kant przeciwstawia się traktowaniu Boga jako bezpośredniej przyczyny zjawisk astronomicznych i uważa Boga za autora praw przyrody, które bezpośrednio wygenerowały te zjawiska).

Możemy pomyśleć o tym w następujący sposób. Dowód Plantingi pozostawia nas, jak już zauważyłem, z dwoma możliwościami: (1) Bóg istnieje we wszystkich światach możliwych, w tym w świecie aktualnym; (2) Bóg nie istnieje w żadnym ze światów możliwych, w tym nie istnieje w świecie aktualnym. Załóżmy, że nie mamy żadnych danych, aby wskazać, która z możliwości jest bardziej wiarygodna, dlatego szacujemy, że prawdopodobieństwo obu z nich wynosi 50 %. Intuicyjnie wydaje się, że wiedza o pełnieniu przez ideę Boga funkcji regulatywnej (przynajmniej minimalnie) przechyla szalę na korzyść pierwszej z możliwości.

Niezależnie od tego, czy zgodzimy się na przedstawioną propozycję, warto pamiętać, że sam Plantinga nie traktuje sformułowanego przez siebie modalnego dowodu ontologicznego jako pełnoprawnego dowodu za istnieniem Boga. Choć „nikt, kto nie zaakceptował jeszcze konkluzji, nie akceptuje też pierwszej przesłanki” (Plantinga 1995, 161), akceptacja pierwszej przesłanki pozostaje według Plantingi czymś racjonalnym. Cel modalnego dowodu ontologicznego ma zatem ograniczony charakter: nie tyle jest nim uzasadnienie *istnienia Boga*, co uzasadnienie *racjonalności wiary w Boga*. Kantowskie zarzuty wobec dowodu ontologicznego wydają się nie udaremniać realizacji tak ograniczonego celu.

Bibliografia

- Copleston Frederick. 1985. *A History of Philosophy. Book Two. Volumes IV – VI*. Garden City, NY: Image Books
- Guyer Paul. 2023. „Proof and Belief: The Critique of Pure Reason on the Existence of God”. W: *Kant on Proofs for God's Existence*, red. Ina Goy, 69-96. Berlin, Boston: De Gruyter. <https://doi.org/10.1515/9783110688962-006>
- Kant Immanuel. 2001. *Krytyka czystego rozumu*, przeł. Roman Ingarden. Kęty: Wydawnictwo ANTYK
- Kant Immanuel. 2010. „Powszechna historia naturalna i teoria nieba”. W: *Immanuel Kant. Dzieła zebrane*. Red. M. Jankowski, T. Kupś. T. 1, 215 – 386. Toruń: Wydawnictwo Naukowe Uniwersytetu Mikołaja Kopernika
- Kupś Tomasz. 2011. „Od ontoteologii do krytyki dowodu ontologicznego – ewolucja myśli Immanuela Kanta”. W: *Dowody ontologiczne. W 900. rocznicę śmierci św. Anzelmą*, red. Stanisław Wszolek, 139-150. Kraków: Copernicus Center Press

- Oppy Graham. 2007. *Ontological Arguments and Belief in God*. New York: Cambridge University Press
- Pasternack Lawrence. 2018. „Kant”. W: *Ontological Arguments. Classic Philosophical Arguments*, red. Graham Oppy, 99-120. New York: Cambridge University Press. <https://doi.org/10.1017/9781316402443>
- Pasternack Lawrence and Courtney Fugate. 2022. „Kant’s Philosophy of Religion”. W: *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Summer 2022 Edition), red. Edward N. Zalta. <https://plato.stanford.edu/archives/sum2022/entries/kant-religion>
- Plantinga Alvin. 1966. „Kant’s Objection to the Ontological Argument”. *The Journal of Philosophy* 63: 537-546. <https://doi.org/10.2307/2024217>
- Plantinga Alvin. 1974. *The Nature of Necessity*. New York: Oxford University Press
- Plantinga Alvin. 1995. *Bóg, wolność, i zło*, przeł. Krzysztof Gurba, wprowadzenie Bp Józef Życiński. Kraków: Wydawnictwo Znak
- Proops Ian. 2015. „Kant on the Ontological Argument”. *Noûs* 49: 1–27. <https://doi.org/10.1111/nous.12041>
- Rowe William L. 1976. „The Ontological Argument and Question-Begging”. *International Journal for Philosophy of Religion* 7: 425–32. <https://doi.org/10.1007/BF00136307>
- Rowe William L. 2009. „Alvin Plantinga on the Ontological Argument”. *International Journal for Philosophy of Religion* 65: 87–92. <https://doi.org/10.1007/s11153-008-9182-9>
- Slater Michael R. 2014. „Kant’s Neglected Objection to the Ontological Argument”. *European Journal for Philosophy of Religion* 6: 179-84. <https://doi.org/10.24204/ejpr.v6i2.185>
- Stacey G. R. P. 2023. „Modal Ontological Arguments”. *Philosophy Compass* 18. e12938. <https://doi.org/10.1111/phc3.12938>
- Stang Nicholas. (online). „Kant’s Theory of Real Possibility”. *Philosophy Compass*. https://www.academia.edu/5286916/Kants_Theory_of_Real_Possibility

Streszczenie

Celem artykułu jest rekonstrukcja krytyki dowodu ontologicznego przeprowadzonej przez Immanuela Kanta w *Krytyce czystego rozumu* oraz przeanalizowanie jej w odniesieniu do modalnego dowodu ontologicznego w wersji Alvina Plantingi. Praca dzieli się na trzy zasadnicze części. W pierwszej charakteryzuję cztery zarzuty wobec dowodu ontologicznego wysunięte przez Kanta, interpretując je w odwołaniu do

dyskusji współczesnych. W części drugiej przedstawiam modalny dowód ontologiczny w interpretacji Alwina Plantinga. Rozważam następnie, na ile Kantowskie zarzuty pozostają aktualne w odniesieniu do argumentacji Plantinga. W części trzeciej proponuję uzasadnienie kluczowej przesłanki argumentu Plantinga, korzystające z pochodzącej od Kanta tezy, że idea Boga pełni funkcję regulatywną.

Słowa kluczowe: Kant, modalny dowód ontologiczny, Plantinga, predykat, możliwość istnienia, idea regulatywna

Is Kantian Critique of the Ontological Argument Relevant with Respect to the Modal Version of the Argument?

Summary

The aim of the article is a reconstruction of the critique of ontological argument made by Immanuel Kant in the *Critique of Pure Reason* and an analysis of that critique in light of Alvin Plantinga's modal ontological argument. The paper consists of three essential parts. In the first one I characterize four objections to ontological argument advanced by Kant and interpret them in light of contemporary discussions. In part two I present modal ontological argument in Alvin Plantinga's interpretation. I then analyze the degree to which Kantian objections remain valid with respect to Plantinga's argumentation. In part three I propose a justification of the crucial premise of Plantinga's argument by using Kant's thesis that idea of God plays a regulative role.

Key words: Kant, modal ontological argument, Plantinga, predicate, possible existence, regulative idea