

P a w e ł R o j e k

Cogito* i dowód ontologiczny. Performatywny argument za istnieniem Boga Siemiona Franka

Słowa kluczowe: *S.L. Frank, Bóg, dowód ontologiczny, „Cogito ergo sum”, pragmatyka, performatyw*

Siemion Frank kilka miesięcy przed śmiercią w 1950 roku wyznał swojemu synowi Wiktorowi:

Miałem jedno prawdziwe filozoficzne objawienie. To było w Monachium w 1913 roku, gdy pisałem *Przedmiot wiedzy*. (...) Utknąłem w ślepych zaułku. Przestałem pisać i chodziłem po pokoju przez cały tydzień. (...) Postanowiłem rzucić wszystko i odpocząć. We śnie jakiś głos powiedział mi: „Nie potrafisz zrozumieć prostej rzeczy? Dlaczego zaczynasz od świadomości? Zacznij od bytu!” Powiedziałem: „*Sum ergo cogito*”, ale głos odpowiedział: „Nie, raczej: *Cogito ergo est esse absolutum*” (Boobbyer 1995: 83–84).

Philip Boobbyer, który przywoływał tę historię, zauważył, że „opis tej chwili natchnienia stanowi doskonale wprowadzenie do głównych tematów *Przedmiotu wiedzy*” (tamże: 84). Główną ideą rozprawy Franka było bowiem właśnie przejście od prymatu świadomości w teorii poznania, czyli „epistemologizmu”, do pierwszeństwa bytu, czyli „ontologizmu”. Przejście to nie dokonało się jednak przez proste odwrócenie podejścia kartezjańskiego, lecz przez jego pogłębienie. Dowód istnienia podmiotu, a więc *Cogito ergo sum*, miał prze-

* Praca powstała dzięki hojnemu wsparciu Narodowego Centrum Nauki w ramach projektu badawczego nr 2014/15/B/HS1/01620. Dziękuję s. prof. Teresie Obolevitch za zachętę i pomoc w znalezieniu materiałów. S. Teresie i Marcinowi Suskiewiczowi dziękuję też za lekturę tekstu i uwagi.

kształcić się w dowód istnienia bytu absolutnego, a więc *Cogito ergo est esse absolutum*. Tajemniczy głos podsunął Frankowi kluczową dla jego systemu ideę dowodu ontologicznego istnienia Boga.

Frank był jednym z najwybitniejszych obrońców dowodu ontologicznego i prekursorem odrodzenia zainteresowania tym argumentem w XX wieku. Jak sam stwierdzał, „ze wszystkich dowodów na istnienie Boga ma on najgorszą reputację” i „od czasów Kanta jest uważany za sofizmat, którego niedorzeczność i pewna nieuczciwość intelektualna jest prawie sama przez się oczywista” (Frank 2007b: 110). Mimo to głosił z mocą, że:

w tej doktrynie nie mamy do czynienia z przypadkową omyłką czy też dziwacznym wymysłem zabłąkanej abstrakcyjnej myśli, ale z ideą, która zajmowała umysły bodaj najbardziej głębokich myślicieli i która stanowiła, w pewnym sensie, główny problem, a w naszym przekonaniu – także główną prawdę filozofii (Frank 2007a: 107).

Frank w szeregu swoich prac zaproponował oryginalną interpretację argumentu ontologicznego. Wbrew temu, co sam twierdził, jego ujęcie stanowiło nie tyle rekonstrukcję, co raczej twórcze rozwinięcie dowodu. Nowe odczytanie najwyraźniej podsunął mu właśnie tajemniczy głos we śnie. Frank uznawał bowiem, że właściwie rozumiany dowód ontologiczny posiada cechy zdań *Cogito* (tak skrótowo przywołuje się kartezjańskie sądy „Ja myślę” i „Ja jestem”). Rozumowanie św. Anzelma z Canterbury, tak samo jak rozumowanie Kartezjusza, wskazuje bowiem na pewne sądy egzystencjalne, których nie da się sensownie zanegować. W wypadku *Cogito* chodzi o istnienie świadomości i bytu, a w wypadku *Ratio Anselmi* – istnienie Absolutu. Frank uważał, że takie zestawienie może rzucić nowe światło na wartość dowodu ontologicznego. „Wydaje się czymś niepojętym – pisał o *Cogito* – że można uznawać wiarygodność tej formuły i dalej odrzucać siłę dowodu ontologicznego” (Frank 2000: 213). Niestety, oryginalna propozycja Franka nie została dostrzeżona przez filozofów zajmujących się dowodem ontologicznym. Jego najważniejsze teksty na ten temat dopiero teraz przekładane są na obce języki. Wielka współczesna dyskusja o argumentie św. Anzelma, zapoczątkowana w filozofii analitycznej niedługo po śmierci Franka przez głośne prace Normana Malcolma (1997) i Charlesa Hartshorne’a (1967), jak dotąd toczyła się bez wzięcia pod uwagę jego propozycji.

W moim artykule chciałbym przyjrzeć się zaproponowanej przez Franka wersji dowodu ontologicznego. Spróbuję systematycznie prześledzić wskazywaną przez niego analogię między rozumowaniem Anzelma a rozumowaniem Kartezjusza. Tak się składa, że *Cogito ergo sum* było przedmiotem interesujących dyskusji w filozofii analitycznej, które można wykorzystać do analizy *Cogito ergo est ens absolutum*. Najpierw spróbuję uporządkować rozmaite

konteksty, w jakich pojawia się u Franka dowód ontologiczny i przedstawię jego dominującą interpretację. Następnie omówię dwa kluczowe wątki w jego dyskusji dowodu: krytykę sformułowania św. Anzelmą z drugiego rozdziału *Proslogionu* oraz zestawienie dowodu ontologicznego z kartezjańskim *Cogito*. Porównanie to pozwala zrozumieć, jak Frank przeformułował tradycyjny dowód ontologiczny. Wskazywał on, że zakładając, iż istnienie bytu absolutnego jest warunkiem koniecznym istnienia bytów skończonych, zaprzeczenie istnienia Boga prowadzi do takiej samej sprzeczności egzystencjalnej czy pragmatycznej jak zaprzeczenie własnego myślenia czy istnienia. Status zdania „Bóg istnieje” jest więc podobny do statusu zdania „Ja istnieję”. Konsekwencją takiego ujęcia dowodu, z której najwyraźniej nie zdawał sobie sprawy Frank, jest jednak osłabienie pojęcia Absolutu. Istnienie Boga okazuje się bowiem nie logicznie, lecz tylko pragmatycznie konieczne. Dowód Franka – jak spróbuję pokazać – jest jednak zasadniczo poprawny. Niestety, cały jego ciężar opiera się na ukrytej przesłance wskazującej na konieczny związek skończonych bytów z absolutem, której przyjęcie można uznać wprost za wyraz wiary w Boga.

Frank i dowód ontologiczny

Siemion Frank kilka razy podejmował w swoich pismach kwestię dowodu ontologicznego, wskazując kolejno jego rolę w teorii poznania, śledząc jego zawiłą historię oraz analizując jego znaczenie dla filozofii religii. Po raz pierwszy analiza dowodu ontologicznego pojawia się w jednym z rozdziałów jego przywoływanej już fundamentalnej pracy *Przedmiot wiedzy*, opublikowanej jeszcze w Rosji w 1915 roku (Frank 2000: 211–218). Praca ta dotyczy teorii poznania i argument ontologiczny pojawia się w kontekście rozważań nad idealizmem (Obolevitch 2007). Frank zastanawia się, jak można wyjść ze sfery subiektywności. Gdyby istniały pewne pojęcia, które z konieczności wymagałyby istnienia swoich odpowiedników, można by dzięki nim wnioskować o istnieniu czegoś więcej niż tylko strumienia świadomości. Najogólniej rzecz biorąc, dowody ontologiczne wskazują właśnie na istnienie takich pojęć. „Chodzi – powiada Frank – o następującą rzecz: czy do pomyślenia jest coś, czego pojęcie zawierałoby w sobie istnienie, czyli czego istnienie byłoby konieczne logicznie?” (Frank 2000: 211; zob. także Frank 2007a: 31). Przy takim szerokim rozumieniu okazuje się, że kartezjańskie *Cogito* jest oczywiście dowodem ontologicznym istnienia podmiotu (Frank 2007a: 68). Kolejnym krokiem jest rozwinięcie *Cogito* w dowód istnienia Absolutu. W ten sposób właśnie przewyciężony zostaje paradygmat filozofii świadomości. Pierwotnym punktem nowej teorii wiedzy nie jest już bowiem – jak u Kartezjusza – jednostkowy podmiot, lecz wszechogarniający Absolut.

Do *Przedmiotu wiedzy* Frank dołączył obszerny dodatek *Z historii dowodu ontologicznego*, opublikowany wcześniej jako osobna rozprawa (Frank 2007a; Alâev 2009: 157). Dmitrij Czyżewski, wybitny rosyjski historyk filozofii, uważał tę pracę za „jedno z najbardziej znaczących badań historyczno-filozoficznych w języku rosyjskim” (Čiževskij 1954: 165). Frank przekonująco pokazywał, że historia dowodu ontologicznego nie zaczęła się wraz ze św. Anzelmem i nie skończyła wraz z Kantem (Frank 2007a: 30). Śladów tego rozumowania Frank doszukiwał się już u Parmenidesa (tamże: 37–37), pewną wersję argumentu ontologicznego istnienia duszy odkrywał w *Fedonie* (tamże: 37–44), a rozwinięty dowód istnienia Boga dostrzegął u Plotyna (tamże: 44–48). Frank jako jeden z pierwszych wyraźnie odróżnił dwie wersje argumentu w drugim i trzecim rozdziale *Proslogionu* Anzelma, co zaczęto powszechnie przyjmować w literaturze dopiero pięćdziesiąt lat później (tamże: 55–62). Wiele uwagi poświęcił rozwojowi argumentacji ontologicznej u swojego ulubionego filozofa, Mikołaja z Kuzy (tamże: 62–68). Frank lekceważąco odnosił się do sformułowania dowodu ontologicznego istnienia Boga przez Kartezjusza. Jak pisał, „nie wniósł on nic znaczącego do rozważań nad dowodem ontologicznym, a wręcz przeciwnie – utrudnił pokazanie przekonującej mocy tego dowodu” (Frank 2007b: 135). Za to kluczową rolę w jego wersji dowodu odegrało zestawienie go z *Cogito* Kartezjusza i odwołanie się do jego teorii nieskończoności (Frank 2007a: 71). Frank pokazywał także, że sławna krytyka sformułowana przez Kanta była już zawarta wcześniej w pismach Gaunilona i Gassendiego (tamże: 57). Zarzuty Kanta, jak sądził, zostały odparte przez Hegla, którego wersja dowodu ontologicznego miała być jednak zaledwie przeformulowaniem interpretacji Fichtego i Schellinga (tamże: 104; zob. jednak Rojek 2011). Praca Franka, choć miała służyć przede wszystkim wsparciu jego własnej interpretacji, pozostaje wciąż zadziwiająco inspirującym i szerokim ujęciem historii argumentu ontologicznego.

Frank wrócił do zagadnienia dowodu kilkanaście lat później w obszernym referacie *Dowód ontologiczny istnienia Boga* przedstawionym w 1930 roku na zaproszenie Piotra Struvego w emigracyjnym Rosyjskim Instytucie Naukowym w Belgradzie (Frank 2007b). Ostatnio wydane zostały także jego notatki z tego okresu, odnalezione w archiwum filozofa w Nowym Jorku (Frank 2017; Obolevič, Cygankov 2017). Frank rozwijał swoją interpretację dowodu ontologicznego i umieszczał ją w nowym kontekście filozofii religii. Dotąd bowiem rozważania Franka o dowodzie pojawiały się przede wszystkim na gruncie teorii poznania (Antonov 2015: 13–14). Frank zwracał uwagę, że Bóg odkrywany dzięki dowodowi ontologicznemu nie jest zewnętrznym przedmiotem, lecz ujawnia się bezpośrednio w podmiocie. Taka koncepcja Boga jest o wiele bliższa rzeczywistości doświadczeniu religijnemu niż ta, do której prowadzą abstrakcyjne rozważania znane z dowodów kosmologicznych.

Jak przypominał Frank, według św. Jana „my trwamy w Nim, a On w nas” (1 J 3, 24). „Dowód ten – stwierdzał więc – nie jest niczym innym jak racjonalnym rozpoznaniem specyficznej wiarygodności doświadczenia religijnego” (Frank 2007b: 154).

W ostatnich latach argument ontologiczny Franka zaczął zwracać uwagę badaczy (Kocûba 2001; Augustyn 2003: 86–96; Obolevitch, Wszolek 2004; Obolevitch 2006: 193–208; Alâev 2009; Ehlen 2009: 190–195; Obolevitch, Sajdek 2011; Dobieszewski 2012; Dušin 2014; Obolevič, Cygankov 2017). Najczęściej dowód ten interpretuje się przez pryzmat wypowiedzi Franka wiążących go z filozofią religii, rzadziej bierze się pod uwagę rolę tego rozumowania w jego teorii wiedzy. Argument Franka traktowany jest więc zazwyczaj po prostu jako wyrażenie jego osobistego doświadczenia religijnego, a nie rozumowanie, które można poddać racjonalnej ocenie. Już Władimir Iljin, jeden z pierwszych komentatorów Franka, pisał, że „życiem argumentu ontologicznego jest modlitwa”, a on sam jest „przebijającym się jasnym płomieniem i bijącym kryształowym źródłem życia Absolutu” (Il’in 1954: 98, 99). Z kolei Oleg Duszyn, autor jednego z ostatnich opracowań, pisał, że według Franka podstawą dowodu ontologicznego nie jest „po prostu stopień logicznego uzasadnienia i poprawności reguł myślenia”, ale raczej „obecność żywego doświadczenia wiary” (Dušin 2014: 53). W podobny sposób interpretują sens dowodu ontologicznego także Teresa Obolevitch i Zofia Sajdek:

W tym argumencie nie idzie o odkrywanie prawdy o istnieniu Boga czy przekonywanie inaczej myślących, lecz o jej wyrażenie. Argument jest tylko – i aż – świadectwem wiary – i na tym polega jego siła i słabość zarazem. „Potwierdzenie”, jakie może mieć miejsce w tzw. dowodzie ontologicznym, jest ten samej natury, co doświadczenie mistyczne, nie zaś uzasadnienie racjonalne czy weryfikacja empiryczna (Obolevitch, Sajdek 2011: 185).

Podobne stwierdzenia można znaleźć w wielu innych tekstach Teresy Obolevitch (Obolevitch 2006: 197, 199; Obolevitch, Wszolek 2004: 43–44; Obolevič, Cygankov 2017: 107).

Chciałbym zaproponować nieco inną interpretację dowodu ontologicznego Franka, rozwijając jego uwagi formułowane w kontekście epistemologicznym. Spróbuję pokazać, że jest to nie tylko wyraz jego intuicji religijnych, lecz także oryginalna racjonalna argumentacja. Dowód Franka wydaje się formalnie poprawny, choć opiera się na przesłance, która jest stanowczo nie do przyjęcia dla kogoś, kto nie akceptuje istnienia Boga. Ostatecznie więc faktycznie może się okazać, że nie nadaje się on do „przekonywania inaczej myślących”, ale nie jest tak po prostu dlatego, że stanowi niedyskursywne sprawozdanie z doświadczenia mistycznego.

Przejdę teraz do przedstawienia idei dowodu ontologicznego Franka. We wszystkich swoich wypowiedziach o tym argumencie Frank wracał do dwóch

zasadniczych myśli. Pierwsza z nich wskazywała, czym nie jest dowód ontologiczny, druga zaś wyjaśnia jego właściwy sens. Na przykład w artykule *Dowód ontologiczny istnienia Boga* Frank pisał, że:

Sens dowodu ontologicznego polega nie na tym, że przez analizę abstrakcyjnej idei, nie posiadającej koniecznego związku z rzeczywistością, za pomocą jakichś „magicznych” rozumowań, jakiegoś logicznego „triku” dochodzimy do stwierdzenia realności jej przedmiotu (Frank 2007b: 115).

Ta negatywna teza wiązała się ze stale powtarzaną przez Franka krytyką sformułowania św. Anzelmia z drugiego rozdziału *Proslogionu*, które uważał za źródło większości nieporozumień wokół dowodu ontologicznego. Zaraz potem Frank formułował pozytywną tezę:

Sens tego dowodu polega na tym, iż *tu od początku mamy nie abstrakcyjną ideę, lecz samą pełnię realności*, i wpatrując się w nią, widzimy, że *w przeciwnym wypadku* w ogóle nie moglibyśmy mieć tego przedmiotu, tj. że nie da się tu przeprowadzić zwykłego, logicznego rozróżnienia między ideą a „realnością” (Frank 2007b: 115).

Ta teza z kolei była ilustrowana nawiązaniem do rozumowania *Cogito* z drugiej *Medytacji* Kartezjusza. Podobnie podwójne sformułowania można znaleźć we wszystkich miejscach, w których Frank wypowiadał się o dowodzie ontologicznym (Frank 2000: 216; Frank 2007a: 102; Frank 2007c: 242–243).

W kolejnych częściach artykułu zajmę się obydwoma tezami Franka. Najpierw przyjrę się jego krytyce argumentacji Anzelmia, a potem jego analizie argumentacji Kartezjusza.

Dowód Anzelmia

Frank bardzo ostro krytykował popularną wersję dowodu ontologicznego. Jego zdaniem „autentyczny sens” dowodu ontologicznego został „radykalnie wypaczony przez wszystkich jego przeciwników i krytyków” (Frank 2007c: 242). Frank uważał, że źródłem tych wypaczeń było pierwsze nieszczęśliwe sformułowanie argumentu, które pojawia się w drugim rozdziale *Proslogionu* św. Anzelmia. Jak jednak wskazywał:

owa nieudana forma rozważania, która została przejęta zarówno przez jego zwolenników, jak i przeciwników, powtórzona przez Kartezjusza i która aż dotąd stanowi ulubiony przedmiot kpiny i ćwiczenia się w bystrości logicznej, zupełnie nie odpowiada istocie myśli Anzelmia (Frank 2007b: 58).

Druga wersja argumentu, przedstawiona w trzecim rozdziale *Proslogionu*, a jeszcze lepiej w odpowiedzi na krytykę Gaunilona, jest zdaniem Franka o wiele

bardziej adekwatna. Porównanie obu wersji argumentu Anzelma pozwala – jak sądzę – dostrzec, jak sam Frank rozumiał naturę dowodu ontologicznego.

W pierwszej wersji swojego dowodu św. Anzelm zakładał hipotetycznie istnienie pustego pojęcia Boga i dochodził do wniosku, że byłoby ono sprzeczne. Pisał:

wierzmy zaiste, że jesteś czymś, ponad co niczego większego nie można pomyśleć. Czy więc nie ma jakiejś takiej natury, skoro powiedział głupi w swoim sercu: nie ma Boga? Z całą pewnością jednak tenże głupiec (...) rozumie to, co słyszy, a to, co rozumie, jest w jego intelekcie, nawet gdyby nie rozumiał, że ono jest. (...) Ale z pewnością to, ponad co nic większego nie może być pomyślane, nie może być jedynie w intelekcie. Jeżeli bowiem jest jedynie w intelekcie, to można pomyśleć, że jest także w rzeczywistości, a to jest czymś większym (Anzelm 1992: 145).

Zdaniem Franka, mamy tu do czynienia ze skazaną na niepowodzenie próbą „wyprowadzenia realności przedmiotu z samego pojęcia”, czyli „przekształcenia w jakiś magiczny sposób pierwotnie jedynie zakładanej, wyobrażonej treści myśli w apodyktycznie wiarygodne istnienie jej przedmiotu” (Frank 2000: 215). Tymczasem, jak powiada dalej, „jest oczywiste, że z treści myśli, oderwanej od wszelkiego odniesienia do bytu, w żaden sposób nie można wyluskać samego bytu” (tamże: 215). W takiej sytuacji uznanie realności przedmiotu stanowi „skok logiczny” (Frank 2007b: 113–114). Argument ontologiczny w tej wersji jest więc „bezzasadny” (Frank 2000: 215) i „oczywiście bezpodstawny” (Frank 2007b: 112).

Nie sądzę, by krytyka Franka była słuszna. Wydaje mi się, że nie dostrzega on wystarczająco wyraźnie, iż pierwszy argument Anzelma jest dowodem nie wprost. Anzelm zakłada najpierw istnienie Boga tylko w umyśle, a następnie pokazuje, że takie pojęcie jest sprzeczne. Krytyka odrzucanej przez Anzelma hipotezy jest więc chybiona. Brak zrozumienia przez Franka logicznej natury pierwszego argumentu Anzelma widać najlepiej, gdy zarzuca Anzelmowi sprzeczność: „Oczywiście nietrudno zauważyć, że w tej formie dowód jest wewnętrznie sprzeczny” (Frank 2007a: 56); „Rozumowanie to jest wewnętrznie sprzeczne i stąd bezzasadne” (tamże: 125). Oczywiście, nie może być inaczej, bo jest to właśnie dowód nie wprost. Sprzeczność, do której dochodzi Anzelm, świadczy właśnie o tym, że Bóg nie może być tylko pomyślany.

Zdaniem Franka, o wiele lepsze sformułowanie dowodu ontologicznego pojawia się w trzecim rozdziale *Proslogionu*:

Ono [coś, ponad co nic większego nie może być pomyślane – P.R.] w każdym razie tak bardzo prawdziwie jest, że nawet nie można pomyśleć, że nie jest. Albowiem można pomyśleć, że jest coś, o czym nie można by pomyśleć, że nie jest, a to jest czymś większym niż to, o czym można pomyśleć, że nie jest. (...) Zatem coś, ponad co nic większego nie może być pomyślane, jest tak bardzo prawdziwie, że nawet nie można pomyśleć, że tego nie ma (Anzelm 1992: 146).

Frank komentował tę drugą wersję w następujący sposób:

Na pierwszy rzut oka trudno dostrzec istotną różnicę między tą formą dowodu a wyłożoną powyżej; jednak różnica ta faktycznie występuje i polega na tym, iż rozważanie to wcale nie wychodzi od pojęcia tylko pomyślanego Boga, by następnie wyprowadzić zeń Jego konieczne istnienie, ale rozpoczyna od stwierdzenia, że pojęcia Boga jako absolutnego maksimum niepodobna pomyśleć inaczej, jak obejmującego w sobie realne bycie Boga (Frank 2007a: 59).

Innymi słowy, nie ma tu niepokojącego Franka założenia dowodu nie wprost, że da się pomyśleć coś, czego tak naprawdę nie da się pomyśleć. Jak przypuszcza Frank, sformułowanie Anzelma z pierwszego rozdziału było tylko „psychologiczno-dydaktycznym zabiegiem” (Frank 2007a: 60), mającym pomóc w uchwyceniu głównej myśli przedstawionej w trzecim rozdziale, mianowicie „sprzeczności hipotetycznego pojęcia Boga” (Frank 2007a: 60). Podstawowa intuicja dowodu ontologicznego sprowadza się bowiem właśnie do dostrzeżenia, że „są przedmioty (...) które są dane naszej myśli tak, że my natychmiast i w sposób konieczny posiadamy samą ich realność” (Frank 2007b: 115).

Niektórzy komentatorzy zwracają uwagę, że to Frank jako pierwszy odróżnił dwie wersje dowodu ontologicznego Anzelma, co potem zostało powszechnie przyjęte w literaturze przedmiotu (Obolevič, Cygankov 2017: 110). Wydaje się jednak, że podstawa dla ich rozróżnienia w wypadku Franka była inna niż w wypadku Malcolma czy Hartshorne’a. Frank w drugim dowodzie dostrzegał tylko bardziej adekwatną formę logiczną, analitycy natomiast znajdowali w nim nową ideę Boga jako bytu koniecznego. Z tego względu trudno uznać, że Frank w jakikolwiek sposób antycypował późniejsze dyskusje wokół dowodu ontologicznego na gruncie filozofii analitycznej. Jego myśl szła w zupełnie innym kierunku. Nie analizował on – jak zamierzam dalej pokazać – konieczności istnienia Boga samego w sobie, lecz raczej wskazywał na konieczny stosunek podmiotu do Boga.

***Cogito* Kartezjusza**

Najbardziej oryginalnym pomysłem Franka była pozytywna próba wyjaśnienia natury dowodu ontologicznego. Frank pisał:

W celu zrozumienia sensu tego stwierdzenia i dostrzeżenia przynajmniej jego możliwości i prawdopodobieństwa, zwróćmy się (...) do rozumowania, które, na pierwszy rzut oka, nie ma nic wspólnego z dowodem ontologicznym istnienia Boga i które cieszy się bardzo szerokim uznaniem jako wzór logicznie samooczywistej tezy. Mamy na myśli *cogito ergo sum* Kartezjusza (Frank 2007b: 115).

Kartezjańskie *Cogito* miało być więc według Franka eksplanansem dowodu ontologicznego. Frank uważał zresztą, że samo *Cogito* jest pewną wersją dowodu ontologicznego, ponieważ w jego rozumieniu pojęcie to nie ograniczało się tylko do dowodów na istnienie Boga (Frank 2007a: 31). Czym w takim razie miały być argumenty ontologiczne w ogóle?

Dowód ontologiczny głosi, że bycie nie zawsze jest czymś obcym myśli i przysługującym jej tylko z zewnątrz, ale odwrotnie, że są takie punkty, w których bezpośrednio i w sposób nieuchronny mamy splot, jedność bytu i myślenia. Wskazuje na obecność treści, których znaczenie, z istoty, wychodzi poza granice myślanej treści, w których odwrotnie, prześwieca, jeśli można tak powiedzieć, bezpośrednio pojawia się samo bycie. Takie są pojęcia *bytu* i *świadości*, takie jest też pojęcie *Boga*, ponieważ Boga rozumie się jako pierwotną podstawę i nosiciela bytu i rozumu (Frank 2000: 217; wyróżnienie – P.R.).

Pojęcia, które mogą stać się podstawą dowodów ontologicznych, nie są możliwe, jeśli nie istnieją odpowiadające im przedmioty. Stwierdzenie ich obecności jest więc jednocześnie uznaniem istnienia ich desygnatów. Frank wskazywał trzy takie pojęcia: bytu, świadomości i Boga. Kartezjańskie *Cogito* jest dowodem ontologicznym istnienia świadomości i bytu, *Ratio Anselmi* jest natomiast dowodem ontologicznym istnienia Boga. W istocie – jak się okaże – Frank uważał, że tworzą one jeden złożony argument.

Rozumowanie Kartezjusza w drugiej *Medytacji*, podobnie zresztą jak pierwsza wersja argumentu Anzelmą, ma postać dowodu nie wprost. Kartezjusz zakłada, że pozostaje we władzy wszechmocnego zwodziciela, okazuje się jednak, że nawet w takiej sytuacji nie może zwątpić w swoje własne myślenie i w swoje istnienie.

Istnieje zwodziciel – nie wiem, kto nim jest – wszechpotężny i najprzebieglejszy, który zawsze rozmyślnie mnie łudzi. Nie ma więc wątpliwości, że istnieję, skoro mnie łudzi! I niechajże mnie łudzi, ile tylko potrafi, tego jednak nigdy nie dokaże, abym był niczym dopóty, dopóki będę myślał sam, że czymś jestem. Tak więc po wystarczającym i wyczerpującym rozważeniu wszystkiego, należy na koniec stwierdzić, że to powiedzenie: „Ja jestem, ja istnieję”, musi być prawdą, ilekroć je wypowiadam lub pojmuję umysłem (Descartes 1958: 31–32).

Co ciekawe, tym razem Frankowi jakoś nie przeszkadzała forma argumentacji Kartezjusza. W *Przedmiocie wiedzy* Frank analizował dwa aspekty jego rozumowania. Pierwszy z nich dotyczy pojęcia świadomości, drugi – pojęcia bytu. Oba aspekty można powiązać z elementami kartezjańskiego *Cogito ergo sum*: pierwszy z samym *cogito*, drugi – z *sum*.

Po pierwsze, jak wskazywał Frank, Kartezjusz odkrył, że nie da się sensownie wątpić w istnienie świadomości. Frank pisał:

mogę negocjować i podawać w wątpliwość wszelką treść moich myśli, ale nie samą myśl czy świadomość jako taką; wątplenie, samo będące „myślą”, tym samym nie może się stosować do samej myśli – każda próba wątplenia w obecność myśli uznaje ją samym faktem wątplenia (Frank 2000: 204–205; zob. także Frank 2007b: 120).

Świadomość nie może więc być tylko pomyślana. Obecność jej pojęcia jest jednocześnie świadectwem jej istnienia. „Myśl koniecznie uświadamia sobie samą siebie jako istniejącą, stąd myśl jako tylko pomyślana jest wewnętrznie sprzeczna. (...) Jest to typowy dowód ontologiczny” (Frank 2007a: 70).

Taką samą niezwykłą własność ma – po drugie – samo pojęcie bytu. Pomyślenie, że nie ma bytu, jest tak samo sprzeczne, jak pomyślenie, że nie ma myśli, sama myśl bowiem jest bytem.

Można sensownie zadawać pytanie, czy istnieje ta lub inna jednostkowa treść, gdyż oznacza to zapytywanie: czy ta treść wchodzi w skład bytu? Nie można jednak zadawać pytania: czy istnieje sam byt? Myśl bowiem, która zostaje wyrażona przez pytanie „czy istnieje...?”, sama zakłada ów byt (Frank 2007b: 120; zob. także Frank 2000: 205)¹.

Jak zauważał Frank, odkrywany w ten sposób byt nie jest jednak czymś zewnętrznym wobec podmiotu. Jak pisał, „wielki, iluminujący sens” *Cogito* polega na tym, że ujawnia się byt, który jest nam dany nie za pośrednictwem świadomości, ale „całkowicie bezpośrednio, byt, który znamy właśnie dlatego, że sami nim *jesteśmy*” (Frank 2000: 205). Frank był jednak bardzo ostrożny jeśli chodzi o określenie statusu tego bytu. Zgadzał się z krytyką Lichtenberga, którą w istocie powtarzał Sołowjow, że Kartezjusz mógł co najwyżej dowieść istnienia myśli, a nie podmiotu myśli (Lichtenberg 2001: 162–163; Solov’ev 1988: 781–782). Jak pisał, *Cogito ergo sum* powinno być wobec tego osłabione do *Cogito ergo est cogitatio* (Frank 2000: 204). W każdym z tych wypadków stwierdza się jednak istnienie czegoś, niezależnie czy jest to tylko myśl, czy też myślący podmiot. To wystarcza, by przejść od myśli do bytu. „Przynajmniej w jednej małej sferze – w naszej świadomości – mamy byt nie tylko uświadamiany, ale też prawdziwie istniejący” (Frank 2000: 205).

Frank uważał, że te dwa „argumenty ontologiczne” nie podlegają standardowej krytyce, jakiej poddaje się dowód na istnienie Boga. Zgodnie z klasycznym zarzutem Kanta, każde pojęcie można pomyśleć jako nieistniejące, według Franka jednak pojęcia świadomości i bytu miały być wyjątkami od tej reguły. Sama możliwość ich pomyślenia świadczy bowiem o tym, że nie są one samymi tylko pojęciami.

¹ Pomijam tu sformułowane nieco dalej inne rozumienie dowodu ontologicznego istnienia bytu, które wydaje mi się niepoprawne (Frank 2000: 213).

Byłoby bez sensu mówić, że bycie i świadomość są tylko pojęciami (...). Przeciwnie, są one przykładami takich pojęć, które są nieoddzielne od myśli o istnieniu ich przedmiotów, a dokładniej mówiąc – takich pojęć, dla których nie ma sensu samo rozróżnienie między „tylko pojęciem” i „rzeczywistym istnieniem przedmiotu” (Frank 2000: 214; zob. także Frank 2007b: 116).

Frank uważał, że dowód ontologiczny w ścisłym sensie, a więc dowód istnienia Boga, ma taką samą naturę, co analizowane wyżej kartezjańskie dowody na istnienie świadomości i bytu. Tak samo jak w wypadku świadomości i bytu, tak też w wypadku Boga nie da się posiadać jego pojęcia, jeśli sam Bóg nie istnieje.

Zastanawiając się nad tym, co myślimy przez pojęcie absolutu, z bezpośrednią samooczywistością przekonujemy się, że wszelka negacja względem niego lub wątpliwość jest po prostu niemożliwa, pozbawiona sensu, czyli że przysługuje mu konieczne istnienie (Frank 2007a: 61–62).

Konieczność istnienia Boga nie wynika tu jednak – jak to się zwykle przyjmuje – z samej treści pojęcia Boga, który ma być bytem koniecznym, ale raczej z samego aktu posiadania pojęcia Boga, który koniecznie wymaga jego istnienia. Nie jest to więc konieczność logiczna, lecz pragmatyczna. Pojęcie Boga ma mieć podobną naturę jak pojęcie świadomości czy bytu. Nie da się ich posiadać, jeśli nie istnieją odpowiadające im przedmioty. Dzięki temu właśnie argument Franka miał unikać klasycznych zarzutów Gaunilona, Gassendiego i Kanta. Jak sądzę, propozycja Franka jest w istocie nową wersją tradycyjnego dowodu ontologicznego. Argument św. Anzelma zostaje tu przeformułowany na wzór rozumowania Kartezjusza. Spróbuję teraz dokładniej przyjrzeć się przejściu od *cogito* do *ens absolutum*.

Cogito, ergo est ens absolutum

Frank interpretował *Cogito* Kartezjusza jako dowód ontologiczny istnienia świadomości i bytu. Jak bowiem pokazał Kartezjusz, nie da się pomyśleć pojęć świadomości czy bytu jako niemających swoich odpowiedników. Sam fakt ich pomyślenia świadczy bowiem o tym, że ktoś jest świadomy, a zatem że coś istnieje. Frank uważał, że tak samo jest z pojęciem Boga. Był przekonany, że kartezjańskie *Cogito* dzieli tylko krok od ontologicznego dowodu istnienia Boga. „Dokładna analiza Kartezjańskiego *cogito, ergo sum* pokazuje – pisał – że twierdzenie to przekształca się w prawdę: *cogito, ergo est esse absolutum*” (Frank 2007b: 120). To właśnie jest zdanie, które tajemniczy głos podsunął Frankowi we śnie.

To kluczowe dla całej filozofii Franka przejście wydaje się jednak dość niejasne. W wielu miejscach Frank zapewniał, że już w samym *Cogito* odsłania się nie tylko indywidualna świadomość i skończony byt, lecz także sam Absolut.

To, do czego rzeczywiście ma zastosowanie dowód ontologiczny wyrażony przez Kartezjańską formułę *cogito ergo sum*, nie jest ani „moim jednostkowym ja”, ani nawet „ja w ogóle” czy „podmiotem gnoseologicznym”, lecz absolutem jako takim (Frank 2007b: 119).

Absolut przy tym Frank najwyraźniej rozumiał nie tyle epistemologicznie, jako byt wykraczający poza rozróżnienie na podmiot i przedmiot, na co można by się zgodzić, lecz wprost metafizycznie, jako „absolutne życie, niejako żywe drzenie najgłębszego praźródła wszystkiego, co można pomyśleć i co istnieje” (tamże: 119). Zdziwiająco, ale wielu komentatorów traktuje to przejście jako coś naturalnego. Giennadij Aliajew stwierdza na przykład:

Cogito jest samoobjawieniem się rzeczywistości – ale rzeczywistości nie „ja” jako podmiotu, nieuchronnie ograniczonego i względnego, lecz rzeczywistości absolutnej, w której akt myśli i treść myśli zlewają się w jedno. W ten sposób *cogito* staje się rzeczywiście ontologicznym dowodem istnienia absolutu jako takiego, czyli Boga (Alâev 2009: 156).

Podobnie o. Peter Ehlen po prostu uznaje, że „tym, czego Kartezjusz dowodzi za pomocą sformułowania *cogito*, jest nie istnienie oddzielnego ja, lecz absolutnego bytu jako takiego” (Ehlen 2009: 192). Wbrew temu wydaje się, że takie bezpośrednie przejście od *Cogito* do *esse absolutum* jest zwyczajnie nieuprawnione. Po prostu nie widać, jak w doświadczeniu *Cogito* miałby się ujawniać absolut.

W pismach Franka można jednak znaleźć próbę uzasadnienia tego przejścia. Frank wskazywał, że pojęcia świadomości i bytu, będące podstawą kartezjańskiego *Cogito*, wiążą się w szczególny sposób z pojęciem Boga, o które chodzi w dowodzie ontologicznym. Jak bowiem pisał, „Boga rozumie się jako *pierwotną podstawę i nosiciela* bytu i rozumu” (Frank 2000: 217, wyróżnienie – P.R.). Jeśli zaś Bóg jest podstawą bytu i świadomości, to być może ich ujęcie z konieczności wiąże się z ujęciem Boga. Gdyby tak było, przejście od *cogito* do *ens absolutum* byłoby w jakiś sposób uzasadnione. Frank rozwinął tę myśl analizując dalsze wypowiedzi Kartezjusza z *Medytacji*. Jak już wskazywałem, nie interesował go właściwy kartezjański dowód ontologiczny na istnienie Boga z piątej medytacji, który uważał za wadliwie przedstawiony (Descartes 1958: 87–91; Frank 2007a: 134–135). Wielki entuzjazm Franka budził natomiast pojawiający się w trzeciej medytacji argument za istnieniem Boga z pojęcia nieskończoności, w którym dostrzegał „wspaniałą, głęboką intuicję” (Frank 2007a: 71), stanowiącą „istotny moment prawdziwego dowodu ontologicznego” (Frank 2007b: 135). Kartezjusz pisał:

Nie powinienem sądzić, że nie ujmuję tego, co nieskończone, przy pomocy prawdziwej idei, lecz tylko przez zaprzeczenie tego, co skończone (...); albowiem przeciwnie, pojmuję zupełnie jasno, że (...) jest we mnie w jakiś sposób na pierwszym miejscu ujęcie tego, co nieskończone, przed ujęciem tego, co skończone, czyli ujęcie Boga przed ujęciem mnie samego (Descartes 1958: 59–60).

Innymi słowy, według Kartezjusza pojęcie skończonego bytu jest wtórne wobec pojęcia bytu nieskończonego, a więc ujęcie skończonego podmiotu zakłada ujęcie nieskończonego Absolutu. Jak pisał Frank:

na mocy tych uwag staje się więc jasne, że tym, co pierwotnie i bezpośrednio nam dane, jest nie „nasza świadomość”, ale idea bytu nieskończonego. Kartezjusz nie wyciągnął stąd naturalnego wniosku, że tym samym mamy jedyny prawdziwy dowód ontologiczny istnienia Boga, oraz że *cogito, ergo sum* należałoby w gruncie rzeczy po tych wyjaśnieniach przekształcić w *cogito, ergo est ens infinitum* (Frank 2007a: 74).

W ten sposób, dzięki ustaleniom samego Kartezjusza, można poprawić jego własne *Cogito* i rozwinąć je do dowodu ontologicznego istnienia Boga. Samo *Cogito* okazuje się tylko „pierwszym krokiem (...) do uzmysłowienia sobie pierwotnej samooczywistości bytu nieskończonego, czyli Boga” (Frank 2007b: 137). Brakującą przesłanką rozumowania jest konieczny związek skończonego i przypadkowego bytu z bytem nieskończonym i koniecznym.

Wygląda więc na to, że dowód ontologiczny istnienia Boga Franka jest po prostu wzmocnioną wersją kartezjańskiego *Cogito*. Polega on na dostrzeżeniu, że nie da się zaprzeczyć istnieniu naszego własnego skończonego bytu, a następnie, że byt skończony w jakiś sposób zakłada byt absolutny. W ten sposób istnienie Boga ma być tak samo oczywiste jak istnienie nas samych.

Spróbuję zrekonstruować to rozumowanie. Wygląda na to, że argument *cogito, ergo est ens absolutum* ma dwie odrębne przesłanki:

- (1) Ja istnieję,
- (2) □ (Jeśli ja istnieję, to istnieje Bóg),

z których na mocy reguły odrywania wynika wniosek:

- (3) Istnieje Bóg.

Przesłanka (1) jest częścią kartezjańskiego *Cogito*. W zasadzie można by zacząć od „Ja myślę”, ale „Ja istnieję” upraszcza dowód, a ma taki sam status epistemologiczny jak „Ja myślę”. Status ten – jak będę się starał pokazać – dziedziczony jest przez wniosek całego rozumowania.

Kluczowa dla całego dowodu jest przesłanka (2). Wyraża ona intuicję, że istnienie bytu skończonego uwarunkowane jest przez istnienie bytu nie-

skończonego. Bóg jest bytem absolutnym, a więc ostatecznym źródłem istnienia wszystkiego innego. Gdyby nie było Boga, nie byłoby żadnych rzeczy. W szczególności nie byłoby zastanawiających się nad jego istnieniem skończonych podmiotów. Widać to szczególnie wyraźnie przy kontrapozycji (2):

(2') □ (Jeśli nie istnieje Bóg, to ja nie istnieję).

Wyrazem tej intuicji miały być właśnie rozważania Kartezjusza o nieskończoności. Formuła ta uchwytuje jednak jeszcze ogólniejsze i bardziej podstawowe przekonanie Franka, że „świat empiryczny jest zakorzeniony w Bogu” (Obolovitch 2006: 207). Formuła (2) jest więc, dobrze uzasadnionym na gruncie religijnym, uznaniem zależności wszystkich rzeczy od Boga. Z tego względu wydaje się wątpliwe, by mógł ją przyjąć ktoś, kto nie uznaje istnienia Boga. Dla rozumowania Franka najważniejsze jest jednak to, że na jej gruncie okazuje się, że istnienie Boga jest tak samo niezaprzeczalne jak istnienie nas samych.

We wniosku (3) i w przesłance (2) jest mowa o Bogu, ale równie dobrze mogłaby być mowa o Absolucie. Chodzi o byt, który jest źródłem istnienia pozostałych bytów. Jego relacja do Boga religii jest osobnym problemem, który Frank (2007b) uważał za największą trudność swojego dowodu ontologicznego. Nie będę tu jednak podejmował tej kwestii (Zelinsky 2015).

Przejdźcie od (1) do (3) jest oczywiście poprawne. Warto zwrócić uwagę, że choć przesłanka (2) jest konieczna, to sam wniosek rozumowania – na mocy reguł logiki modalnej – nie jest konieczny, ponieważ nie jest konieczna przesłanka (1). Jest ona jednak niepowątpiewalna, więc wniosek można uznać za równie oczywisty.

Argument ontologiczny Franka przy takim sformułowaniu dość nieoczekiwanie okazuje się być osobliwym połączeniem *Ratio Anselmi*, kartezjańskiego *Cogito* i – powiedzmy – „trzeciej drogi” św. Tomasza z Akwinu. W istocie bowiem przesłankę (2) można uznać za wyrażenie klasycznej intuicji, że byt przypadkowy do swojego istnienia wymaga bytu koniecznego (STh I, 2, 3c, Tomasz z Akwinu 2001: 41–43). Punktem wyjścia dla Tomasza był jednak dowolny byt przypadkowy, u Franka zaś staje się nim wyróżniony byt podmiotu. Ten punkt wyjścia jest jedynym śladem „ontologiczności” tego dowodu, jego początkiem jest bowiem pojęcie, które nie może być puste, czy raczej – zdanie, w którego prawdziwość nie można sensownie wątpić. *Cogito* służy tu jednak tylko do wzmocnienia przesłanki (1), która i tak wydaje się najmocniejszym ogniwiem całego rozumowania. Cały argument opiera się bowiem na przesłance (2), przyjmowanej bez żadnej dyskusji. U Tomasza była ona przedmiotem osobnego, dość złożonego (i niepoprawnego, nawiasem mówiąc) dowodu (Bocheński 1993: 488–492).

Najbardziej uderzające w dowodzie ontologicznym Franka jest to, że wniosek jego rozumowania posiada te same osobliwe cechy epistemologiczne co jego pierwsza przesłanka. Zdanie „Ja jestem” jest prawdziwe zawsze wtedy, gdy ktoś je wypowiada. To stanowi o zniewalającej mocy kartezjańskiego *Cogito*, które powszechnie uznawane jest za niepowątpiewalne. Spróbuję teraz pokazać, że na gruncie przyjętej przesłanki (2) takim samym statusem cieszy się wniosek „Bóg istnieje”. Rację miał więc Frank, gdy stwierdzał, że jeśli uznaje się pewność *Cogito*, to powinno się także uznać jego dowód istnienia Boga (o ile oczywiście uzna się też ukrytą w nim przesłankę). Nie da się bowiem sensownie zaprzeczyć istnieniu Boga. Gdyby bowiem Bóg nie istniał, nie byłoby komu na ten temat się zastanawiać. Stwierdzenie istnienia Boga ma więc podobny status co stwierdzenie własnego istnienia. Aby to dokładnie pokazać, najpierw przyjrę się logicznym osobliwościom zdania „Ja jestem”, a następnie – zakładając przesłankę (2) – w podobny sposób przeanalizuję zdanie „Bóg istnieje”.

Analiza *Cogito*

Na gruncie filozofii analitycznej od samego jej początku toczy się dyskusja na temat osobliwości kartezjańskiego *Cogito* (Russell 1967; Scholz 1931; Łukasiewicz 1938; Ayer 1953). Zdanie:

(1) Ja istnieję

jest bowiem szczególnie kłopotliwe do analizy. Po pierwsze, jest jednostkowym zdaniem egzystencjalnym, a takie zdania w filozofii analitycznej długo nie były traktowane jako sensowne. Po drugie, zawiera zaimkę osobowy, a więc jest okazjonalne – jego znaczenie zależy od tego, kto je wypowiada. Po trzecie wreszcie, próba formalizacji tego zdania w standardowej logice prowadzi do trudności, ponieważ samo użycie nazwy własnej prowadzi do uznania istnienia jej desygnatu (Rojek 2003: 187–189). Najbardziej frapujący jest jednak jego status epistemiczny. Zdanie (1), choć nie jest konieczne prawdziwe, jak prawdy matematyki czy logiki, to jego zaprzeczenie, w pewnych okolicznościach, wydaje się sprzeczne. Nie jest to jednak, jak zauważył Alfred Ayer (1953: 30), sprzeczność formalna. Widać to, jeśli porówna się dwa sformułowania:

(1') Ja nie istnieję,

(1'') Kartezjusz nie istnieje.

Zdanie (1') wydaje się sprzeczne zawsze wtedy, gdy zostaje przez kogoś wypowiedziane. Jeśli jednak w (1') zastąpi się zaimkę nazwą własną, jak w (1''), to zdanie to – o ile nie wypowiada go Kartezjusz – nie prowadzi do

żadnej sprzeczności, a dziś wydaje się nawet prawdziwe (pomijam tu kwestię ogólnych trudności negatywnych jednostkowych zdań egzystencjalnych). Ten sam sąd wypowiedziany przez Kartezjusza jest więc sprzeczny, a przez kogoś innego – nie. Oznacza to, że sprzeczność, jaka się tu pojawia, wiąże się nie tyle z samą treścią sądu, co z osobą, która go wypowiada.

Punktem zwrotnym w analitycznej dyskusji nad *Cogito* był głośny artykuł Jaakko Hintikka (1962), formułujący performatywną interpretację rozumowania Kartezjusza. Artykuł ten wywołał dyskusje trwające właściwie do dziś (Weinberg 1962; Nakhnikian 1969; Rapaport 1976; Hintikka 1963; Feldman 1973; Černaâ 1993; Hintikka 2000; Slezak 2010). Sam także próbowałem uzupełnić proponowaną przez Hintikkę analizę o formalizację *Cogito ergo sum* w ontologii Leśniewskiego (Rojek 2003), okazało się jednak, że ten sam rezultat osiągnął wcześniej Eugeniusz Wojciechowski (1987). Hintikka starał się wyjaśnić źródło niepowątpiewalności *Cogito* za pomocą pojęcia sprzeczności egzystencjalnej (*existential inconsistency*). Modyfikując nieco jego zapis, pojęcie to można zdefiniować w następujący sposób:

(*) Zdanie p jest egzystencjalnie sprzeczne dla osoby S , jeśli zdanie $\lceil p \wedge S$ istnieje \rceil jest sprzeczne (Hintikka 1962: 11).

Osobliwością zdania (1) jest właśnie to, że jego negacja (1') jest egzystencjalnie sprzeczna dla wypowiadającej je osoby. Zdanie (1'') nie jest natomiast sprzeczne dla wypowiadającej je osoby, chyba że jest nią sam Kartezjusz. Jak widać, sprzeczności egzystencjalna nie jest własnością zdań samych w sobie, ale raczej relacji, w jakiej pozostają do wypowiadających je osób. Jak pisał Hintikka:

W pewnym sensie można powiedzieć, że sprzeczność (absurdalność) wypowiedzi egzystencjalnie sprzecznych ma performatywny charakter. Zależy ona od aktu czy wykonania, mianowicie od działania pewnej osoby wypowiadającej pewne zdanie (...); nie zależy wyłącznie od środków użytych do tego celu, czyli od zdania, które jest wypowiedzane (Hintikka 1962: 12).

Sprzeczność, do jakiej prowadzi zaprzeczenie *Cogito*, nie jest więc sprzecznością formalną, lecz performatywną. *Cogito* nie jest konieczne logicznie, lecz pragmatycznie.

Interpretację Hintikka rozwijali między innymi George Nakhnikian (1969) i William Rapaport (1974). Nakhnikian szczegółowo analizował trzy osobliwe cechy sądów *Cogito*: ich niekorygowalność (*incorrigibility*), samopotwierdzalność (*self-certification*) i pragmatyczną sprzeczność (*pragmatic inconsistency*), do jakiej prowadzi ich zaprzeczenie. To ostatnie pojęcie miało być uogólnieniem odkrytej przez Hintikkę sprzeczności egzystencjalnej. Rapaport definiował za Nakhnikianem sprzeczność pragmatyczną w następujący sposób:

- (**) Zdanie p jest *pragmatycznie sprzeczne* dla osoby S wtedy i tylko wtedy, gdy (i) S sądzi, że p , i (ii) $\Box(S$ sądzi, że $p \supset \neg p)$ (Nakhnikian 1969: 199; Rapaport 1974: 65).

Obaj autorzy rozszerzali pojęcie sprzeczności pragmatycznej także na inne postawy propozycjonalne, w szczególności na uznawanie, wnioskowanie i wątplenie, przy czym w tym ostatnim wypadku należy zmodyfikować warunek (ii) do postaci $\Box(S$ wątpi, że $p \supset p)$. Zaprzeczenie *Cogito* jest oczywiście sprzeczne pragmatycznie. Jest bowiem konieczne, że jeśli S coś sądzi, to S istnieje. Gdyby bowiem nie istniał, nie mógłby sądzić. W szczególności jest tak w wypadku sądzenia, że się samemu nie istnieje. Gdyby S nie istniał, nie mógłby sądzić, że nie istnieje. Jeśli więc sądzi, że nie istnieje, popada w sprzeczność z samym faktem swojego istnienia. Tak samo jest w wypadku myślenia. Jeśli ktoś sądzi, że nie myśli, wpada w sprzeczność pragmatyczną, samo bowiem sądzenie jest aktem myślenia. Pojęcie pragmatycznej sprzeczności jest szersze niż pojęcie sprzeczności egzystencjalnej. Na przykład zdanie: „Nie mam żadnych pojęć” nie jest sprzeczne egzystencjalnie, ponieważ nie wynika z niego moje nieistnienie, jest jednak sprzeczne pragmatycznie: jeśli ktoś sądzi, że nie ma żadnych pojęć, ma jakieś pojęcia, za pomocą których to sądzi (Nakhnikian 1969: 205). Definicja sprzeczności pragmatycznej (**) ma także przewagę nad definicją sprzeczności egzystencjalnej (*), ponieważ wyraźnie formułuje przesłankę (ii) na podstawie której stwierdza się sprzeczność.

Pojęcia sprzeczności egzystencjalnej Hintikki i sprzeczności pragmatycznej Nakhnikiana mają wyjaśniać źródła niepowątpiewalności kartezjańskiego *Cogito*. Źródłem tym nie jest wcale jasność i wyrazność pojęć ja czy istnienia, lecz sytuacja, w jakiej znajduje się osoba wypowiadająca *Cogito*. Do sprzeczności prowadzi nie oderwane rozważanie treści pojęć, lecz wzięcie pod uwagę kontekstu pragmatycznego. Niepowątpiewalność zdań *Cogito* nie wynika więc z ich konieczności logicznej, jak w wypadku zdań matematyki czy logiki, lecz właśnie z konieczności pragmatycznej, w jakiej znajduje się każdy, kto posługuje się językiem.

Performatywny charakter *Cogito* wyjaśnia w dużej mierze wahania samego Kartezjusza co do jego logicznego statusu. Czasem sugerował, że jest ono rozumowaniem, czasem zaś wyraźnie stwierdzał, że jest raczej wglądem. „Gdy ktoś mówi: myślę, więc jestem, czyli istnieję – pisał Kartezjusz – nie wyprowadza istnienia z myślenia drogą sylogizmu, lecz poznaje prostym oglądem umysłu jako rzecz oczywistą” (Descartes 1958: 176–177). Podobnie Frank uważał, że *Cogito* nie jest żadnym rozumowaniem, lecz jest raczej „bezpośrednim dostrzeżeniem samooczywistego związku bycia i możliwości pomyślenia, istnienia i istoty w zastosowaniu do pojęcia *cogitatio*” (Frank 2007a: 70). Jest tak dlatego, że niemożność pomyślenia własnego nieistnienia nie wynika z jego sprzeczności z jakimiś innymi zdaniami, co dałoby się dowieść logicznie, lecz z pragmatycznej niespójności z własnym istnieniem, do którego mamy bezpośredni dostęp.

Analiza Est ens absolutum

Teraz spróbuję pokazać, że jeśli przyjmie się przesłankę (2), to wszystkie wskazane powyżej osobliwości *Cogito* dotyczą także zdania:

(3) Bóg istnieje.

Jest tak dlatego, ponieważ negacja tego zdania:

(3') Bóg nie istnieje

jest na gruncie (2) egzystencjalnie i pragmatycznie sprzeczna dla każdego podmiotu, który je wypowiada. Uznanie istnienia Boga jest więc rzeczywiście tak samo oczywiste jak uznanie własnego istnienia. Jak sądzę, właśnie ta obserwacja stanowi istotę dowodu ontologicznego istnienia Boga Franka.

Po pierwsze, koniunkcja zdań „Bóg nie istnieje” oraz „*S* istnieje” jest tak samo sprzeczna jak koniunkcja „*S* nie istnieje” oraz „*S* istnieje”. Jest tak dlatego, że z (3') i (2), czy raczej (2'), wprost wynika, że *S* nie istnieje. Jeśli Boga nie ma, nie ma też żadnych podmiotów, w szczególności tego, który o tym rozmyśla. Jeśli więc ktoś głosi, że Bóg nie istnieje, podważa swoje własne istnienie. Wobec tego (3') jest egzystencjalnie sprzeczne w sensie Hintikka dla każdego podmiotu *S*.

Po drugie, zdanie (3') jest też sprzeczne pragmatycznie w sensie Nakhnikiana. Sprzeczność pragmatyczna polega na tym, że z samego posiadania przez kogoś pewnych przekonań wynika, że są one fałszywe. Załóżmy, że *S* sądzi, iż Bóg nie istnieje. Z tego, że *S* coś sądzi, wynika, że *S* istnieje. Z tego jednak, że *S* istnieje, wynika dalej na mocy (2), że istnieje Bóg. Innymi słowy, jeśli *S* sądzi, że (3'), to jednocześnie z tego, że sądzi, że (3'), wynika, że nieprawdą jest (3'). Zdanie (3') jest więc pragmatycznie sprzeczne dla dowolnego *S*.

Okazuje się więc, że rozumowanie Franka *Cogito, ergo est ens absolutum* zaczyna się od niepowątpiewalnego *Cogito* i kończy się na równie niepowątpiewalnym *Est ens absolutum*. Istnienie Boga – o ile tylko przyjmie się odpowiednią przesłankę (2) – jest tak samo oczywiste jak istnienie samego siebie. Próba pomyślenia, że Bóg nie istnieje, prowadzi do tego samego, co próba pomyślenia, że ja nie istnieję – do opisywanych przez filozofów analitycznych sprzeczności: egzystencjalnej czy pragmatycznej. Frank miał więc rację, że jego dowód ontologiczny ma status logiczny podobny do *Cogito*.

Podobieństwo to ujawnia się także w wahaniu Franka co do natury jego wersji dowodu ontologicznego. Frank, tak samo jak Kartezjusz, czasem sugerował, że jest on rozumowaniem, które ma swoje kroki (Frank 2007b: 137), najczęściej jednak stwierdzał, że jest prostym, intuicyjnym wglądem. Jak pisał:

Jeżeli przez „dowód” rozumieć ruch myśli, polegający na rozumowaniu i wyjaśniający jakąś prawdę w sposób pośredni, dzięki ustaleniu jej związku z innymi prawdami, to dowód ontologiczny w ogóle nie jest dowodem; przeciwnie, jest to ruch myśli, który prowadzi do bezpośredniego postrzeżenia pierwotnej, samooczywistej prawdy (Frank 2007b: 120; zob. także Frank 2007b: 138; Frank 2007a: 31).

Porównanie dowodu ontologicznego z *Cogito* pokazuje jednak, że nie trzeba od razu tej bezpośredniości i samooczywistości interpretować w jakiś mistyczny sposób, choć takie odczytanie sugerował czasem sam Frank (2007b: 138), a za nim wielu komentatorów (Obolovitch 2006: 201–202; Alâev 2009: 157; Obolovitch, Wszolek 2004: 39; Dušin 2014: 53; Obolovič, Cygankov 2017: 107; por. jednak Antonov 2015: 13–14). Dowód ontologiczny Franka – tak samo jak *Cogito* – jest po prostu performatywem, w którym mówiący uświadamia sobie konieczne implikacje swojego własnego istnienia.

Na koniec chciałbym zwrócić uwagę na jeszcze jedną konsekwencję performatywnego charakteru dowodu istnienia Boga. Tradycyjne dowody ontologiczne analizowały samo pojęcie Boga, argument Franka natomiast wychodzi od istnienia myślącego podmiotu. Wielkim odkryciem św. Anzelma było ustalenie, że jeśli Bóg istnieje, to istnieje w sposób konieczny. Byt konieczny rozumiany jest jako taki, który nie może nie istnieć, czyli – w żargonie filozofii analitycznej – istnieje we wszystkich możliwych światach. Frank wyraźnie sądził, że jego argument także dowodzi istnienia bytu koniecznego. Jak stwierdzał:

Jest to konieczność pierwotna czy absolutna, łącząca w sobie kategoryczność z apodyktycznością, faktyczną nieusuwalność z logiczną nieodzownością pomyślenia czegoś. Właśnie taka jest konieczność bytu jako wszechobejmującej wszechjedności, jako absolutnej pełni wszystkiego, co istnieje i co można pomyśleć – mówiąc inaczej – konieczność absolutu (Frank 2007b: 122).

Bóg, do którego prowadził dowód ontologiczny, miał być więc „faktem logicznie koniecznym, czyli realnością, której nie można nie pomyśleć lub – co jest równoznaczne – treścią, której nie można pomyśleć jako nierealnej” (Frank 2007a: 34, zob. także 61–62). Wydaje się jednak, że konieczność, jaką uzyskuje dowód ontologiczny Franka, ma inną naturę niż konieczność tradycyjnego dowodu ontologicznego. Konieczność dowodu Franka jest bowiem taka, jak konieczność *Cogito*, którego jest przecież rozwinięciem. *Cogito* nie jest jednak – jak wskazywałem – konieczne logicznie, lecz tylko pragmatycznie. Istnienie Kartezjusza jest przecież przypadkowe, choć gdy zaprzecza swojemu istnieniu, wpada w sprzeczność. Podobnie dowód ontologiczny Franka dotyczy konieczności tylko w sensie pragmatycznym. Bóg jest w nim konieczny tylko ze względu na istnienie człowieka. Argument ten dowodzi istnienia Boga tylko w tych światach możliwych, w których ja sam istnieję. Paradoksalnie, nie jest to jednak zarzut w stosunku do

dowodu Franka. To bowiem tylko dlatego jego argument nie podlega standardowej krytyce dowodów ontologicznych. Zarzut Kanta dotyczył bowiem konieczności logicznej, a tu mowa jest o konieczności pragmatycznej. Istnienie Boga nie jest wyprowadzane z samego pojęcia, lecz z istnienia podmiotu. Dowód ontologiczny Franka jest więc może słabszy, bo nie dowodzi absolutnej konieczności istnienia Boga, ale dzięki temu przynajmniej jest poprawny logicznie.

Zakończenie

Siemion Frank był zasadniczo przeciwnikiem konstruowania dowodów istnienia Boga. Jedynym źródłem wiary miało być dla niego doświadczenie. Ponoć nosił się nawet z zamiarem napisania książki *Religia w obrębie samego doświadczenia*, która miała stanowić odpowiedź na *Religię w obrębie samego rozumu* Kanta (Obolevič, Cygankov 2017: 111). Racjonalne dowody istnienia Boga były według Franka niemożliwe, niepotrzebne, ale także niebezpieczne. Włączenie Boga w związki przyczynowo-skutkowe grozi bowiem sprowadzeniem go do naszych ziemskich kategorii. Mało tego, Frank obawiał się nawet używania wobec Boga kategorii bytu czy przedmiotowości, które nie są adekwatne do jego „nadbytowej rzeczywistości” (Frank 2007c: 238). Zachodnia ontoteologia, uzasadniająca rozumowo prawdy religijne, nie jest więc wcale sojusznikiem, ale zagrożeniem prawdziwej wiary.

Stanowisko Franka jest dość typowe dla rosyjskiej filozofii religijnej. Jak starałem się pokazać, rosyjscy filozofowie, zamiast typowego dla Zachodu programu teologii filozoficznej, to znaczy projektu rozumowego uzasadniania twierdzeń religijnych, proponowali program teologii filozoficznej, to znaczy interpretacji świata w świetle Objawienia (Rojek 2009, 2016). Takie właśnie ogólne podejście widoczne jest w stosunku Franka do tradycyjnych dowodów istnienia Boga. Jak zauważa Teresa Obolevitch:

Frank daje do zrozumienia, że należy zmienić kierunek rozumowania. Powinno się zmieścić nie od konstatacji poszczególnych bytów do wykazania istnienia Boga, ale odwrotnie – wychodząc od fundamentalnego twierdzenia o Jego rzeczywistości, uzasadnić istnienie i możliwość poznania partycypujących w Nim rzeczy (Obolevitch 2006: 194).

Nieoczekiwanie jednak Frank czynił wyjątek dla dowodu ontologicznego. Nie tylko nie odrzucał tego argumentu, lecz także szeroko komentował go i twórczo rozwijał w swoich pismach. Jego zdaniem, argument ten zasadniczo różnił się od pozostałych dowodów istnienia Boga. Dowód ontologiczny nie jest bowiem wnioskowaniem, ale raczej wskazaniem na byt absolutny.

Tu jest niemożliwe i niepotrzebne dowodzić czegokolwiek; jedyne, co jest tu możliwe – to pokazać, naprowadzić na bezpośrednie dostrzeżenie tego, czego się poszukuje (...). Taki jest prawdziwy zamysł tego, co się rozumie przez „dowód ontologiczny”, stąd dowód ten (...) jest jedynym rozumowaniem filozoficznym, które, bądź co bądź, na właściwej drodze zmierza do celu (Frank 2007c: 242).

Jak starałem się pokazać, dowód ontologiczny Franka nie jest jednak aż takim prostym aktem intuicji, jak jemu samemu i jego komentatorom mogło się czasem wydawać. Dowód ten ma strukturę, będącą połączeniem niepowątpiewalnego *Cogito* i mocnej przesłanki o zależności świata od absolutu. O ile *Cogito* zapewnia wnioskowi poczucie oczywistości, o tyle ta dodatkowa przesłanka gwarantuje faktyczne przejście do Boga. Przesłanka ta jest na tyle mocna, że można ją uznać po prostu za wyrażenie pierwotnego przekonania o istnieniu Boga. Ostatecznie więc dowód ontologiczny nie jest rozumowaniem uzasadniającym istnienie Boga, ale raczej wyjaśniającym stosunek świata do Boga. W tym sensie jest doskonale zgodny z rosyjskim programem filozofii teologicznej Jak pisze dalej Teresa Obolevitch:

w dowodach „empirycznych” idea Boga (...) jest wywnioskowywana na podstawie rzeczy widzialnych, zaś w dowodzie ontologicznym od samego początku zostaje uznane istnienie Boga, który ma stanowić źródło wszystkich innych bytów. W pierwszym wypadku dokonuje się nieprawomocny skok – zdaniem Franka – od niedoskonałych rzeczy tego świata do sfery Boskiej, zaś w drugim to właśnie absolut uzasadnia poszczególne byty (Obolevitch 2006: 197).

Ostatecznie więc dowód ontologiczny Franka jest – jak cała jego filozofia – próbą rozumnego wyjaśnienia własnej wiary. Takie ujęcie zgadza się też z frapującą historią, jaką Frank przed śmiercią opowiedział swojemu synowi. Przecież tajemniczy głos, który przekazał mu pomysł na nową wersję dowodu ontologicznego, nie musiał przekonywać go do swojego własnego istnienia.

Bibliografia

- Alâev G.E. (2009), *Dekartovskoe cogito kak ontologičeskoe dokazatel'stvo v sisteme absolûtneho realizma S.L. Franka*, w: V.A. Friauf (red.), *Duhovnyj kontinent russkoj filozofii. Sbornik naučnyh statej*, Saratov: Saratovskij istočnik, s. 150–159.
- Antonov K.M. (2015), *Problematika filozofii religii v „bol'soj trylogii” S.L. Franka: „Predmet znaniâ”, „Duša čeloveka”, „Duhovnye osnovy obšestva”*, w: K.M. Antonov (red.), *„Samyj vydaûšijsâ russkij filosof”: Filozofiâ religii i politiki S.L. Franka: Sbornik naučnyh statej*, Moskwa: Izdatel'stvo PSTGU, s. 12–22.

- Anzelm z Canterbury (1992), *Proslogion*, w: tenże, *Monologion. Proslogion*, przeł. T. Włodarczyk, Warszawa: PWN, s. 135–173.
- Augustyn L. (2003), *Myślenie z wnętrza objawienia. Studium filozofii Siemiona L. Franka*, Kraków: Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego.
- Ayer A.J. (1953), *Cogito, ergo sum*, „Analysis” 14, s. 27–31.
- Bocheński J.M. (1993), *Pięć dróg*, przeł. J. Miziński, w: J.M. Bochański, *Logika i filozofia. Wybór pism*, Warszawa: PWN, s. 469–503.
- Booboyer P. (1995), *S.L. Frank: The Life and Work of a Russian Philosopher 1877–1950*, Athens, OH: Ohio University Press.
- Černaâ E.G. (1993), *Kartezianskoe cogito v semantike vozmožnyh mirov*, w: *Logičeskij analiz âzyka. Mental'nye dejstviâ*, Moskwa: Nauka, 160–164.
- Čiževskij D.S. (1954), *L. Frank kak istorik filozofii i literatury*, w: V. Zen'kovskij (red.), *Sbornik pamâti Semena Lûdvigoviča Franka*, München 1954, s. 157–174.
- Descartes R. (1958), *Medytacje o pierwszej filozofii wraz z zarzutami uczonych mężów i odpowiedziami autora oraz Rozmowa z Burmanem*, przeł. M. i K. Ajdukiewiczowie, S. Swieżawski i I. Dąbska, tom I, Warszawa: PWN 1958.
- Dobieszewski J. (2012), *Siemion Frank o dowodzie ontologicznym*, w: tenże, *Absolut i historia. W kręgu myśli rosyjskiej*, Kraków: Universitas, s. 196–206.
- Dušin O.Ě. (2014), «*Ontologičeskij*» argument v interpretacii S.L. Franka, „Mysl” 16, s. 47–54.
- Ehlen P. (2009), *Russische Religionsphilosophie im 20. Jahrhundert: Simon L. Frank*, Freiburg-München: Karl Alber Verlag.
- Feldman F. (1973), *On the Performatory Interpretation of the Cogito*, „The Philosophical Review” 82 (3), s. 345–363.
- Frank S.L. (2000), *Predmet znaniâ*, w: tenże, *Predmet znaniâ. Duša čeloveka*, Minsk – Moskva: Harvest, AST 2000, s. 3–630.
- Frank S.L. (2007a), *Z historii dowodu ontologicznego*, w: tenże, *Dowód ontologiczny i inne pisma o wiedzy i wierze*, przeł. T. Obolevitch, Kraków: WN PAT 2007, s. 29–107.
- Frank S.L. (2007b), *Dowód ontologiczny istnienia Boga*, w: tenże, *Dowód ontologiczny i inne pisma o wiedzy i wierze*, przeł. T. Obolevitch, Kraków: WN PAT 2007, s. 109–154.
- Frank S.L. (2007c), *Niepojęte. Ontologiczny wstęp do filozofii religii*, przeł. T. Obolevitch, Tarnów: Biblos 2007.
- Frank S.L. (2017), *Dokazatel'stvo bytiâ Boga*, „Filosofskij žurnal” 10 (1), s. 89–98.
- Hartshorne Ch. (1967), *What did Anselm Discover?*, w: J. Hick, A.C. McGill (red.), *The Many-Faced Argument*, New York: Macmillan, s. 321–333.
- Hintikka J. (1962), *Cogito ergo sum: Inference or Performance?*, „The Philosophical Review” 71, s. 3–32.

- Hintikka J. (1963), *Cogito ergo sum as an Inference and Performance*, „The Philosophical Review” 72, s. 487–496.
- Hintikka J. (2000), *Cogito, Ergo Quis Est?*, „Revue de Métaphysique et de Morale” 1, s. 13–28.
- Il'in V.N. (1954), *Nikolaj Kuzanskij i S.L. Frank*, w: V. Zen'kovskij (red.), *Sbornik pamâti Semena Lûdvigoviča Franka*, Mûnhen, s. 85–116.
- Kocûba V.I. (2001), *K voprosu ob ontologičeskom dokazatel'stve (S.L. Frank – I. Kant)*, w: N.N. Trubnikova et al. (red.), *Znanie i tradiciâ v istorii mirovoj filosofii*, Moskwa: ROSSPËN, s. 397–412.
- Lichtenberg G.Ch. (2001), *Bruliony i inne pisma*, przeł. T. Zatorski, Kraków: Aureus.
- Łukasiewicz J. (1938), *Kartezjusz*, „Kwartalnik Filozoficzny” XV, s. 123–128.
- Malcolm N. (1997), *Argumenty ontologiczne Anzelma*, przeł. M. Szczubiałka, w: B. Chwedeńczuk (red.), *Filozofia religii*, Warszawa: Spacja, Aletheia, s. 101–121.
- Nakhnikian G. (1969), *On the Logic of Cogito Propositions*, „Noûs” 3 (2), s. 197–209.
- Obolevitch T. (2006), *Pragmatyczny konkordyzm. Wiara i wiedza w myśli Włodzimierza S. Sołowjowa i Siemiona L. Franka*, Kraków – Tarnów: OBI, Biblos.
- Obolevitch T. (2007), *Ontologizm, czyli Siemiona Franka polemika z pokantowskim epistemologizmem*, „Roczniki Filozoficzne” LV (2), s. 67–79.
- Obolevič T., Cygankov A.S. (2017), *Filosofiâ religii S.L. Franka v svete novyh materialov*, „Filosofskij žurnal” 10/1, s. 99–115.
- Obolevitch T., Sajdek Z. (2011), *Ontologizm i dowód ontologiczny w filozofii rosyjskiej*, w: S. Wszolek (red.), *Dowody ontologiczne. W 900. rocznicę śmierci św. Anzelma*, Kraków: Copernicus Center Press, s. 169–185.
- Obolevitch T., Wszolek S. (2004), *Dowód ontologiczny w ujęciu Siemiona L. Franka*, „Analecta Cracoviensia” XXXVI, s. 35–47.
- Rapaport W.J. (1976), *On 'cogito' Propositions*, „Philosophical Studies” 29 (1), s. 63–68.
- Rojek P. (2003), *Czy „myślę więc jestem”?* „Principia” 34, s. 185–194.
- Rojek P. (2009), *Rosyjski projekt filozofii teologicznej*, w: T. Obolevitch, W. Kowalski (red.), *Rosyjska metafizyka religijna*, Tarnów: Biblos, s. 23–44.
- Rojek P. (2011), *Argumenty ontologiczne Hegla*, w: S. Wszolek (red.), *Dowody ontologiczne. W 900. rocznicę śmierci św. Anzelma*, Kraków: Copernicus Center Press, s. 151–168.
- Rojek P. (2016), *Post-Secular Metaphysics: Georges Florovsky's Project of Theological Philosophy*, w: A. Mrówczyński-Van Allen, T. Obolevitch, P. Rojek (red.), *Beyond Modernity: Russian Religious Philosophy and Post-Secularism*, Eugene, OR: Pickwick Publications, s. 97–135.

- Russell B. (1967), *Denotowanie*, w: J. Pelc (red.), *Logika i język. Studia z semiotyki logicznej*, Warszawa: PWN, s. 253–275.
- Scholz H. (1931), *Über das Cogito, ergo sum*, „Kant-Studien” XXXVI, s. 126–147.
- Slezak P. (2010), *Doubts about Descartes' indubitability: The cogito as intuition and inference*, „Philosophical Forum” 41 (4), s. 389–412.
- Solov'ev V.S. (1988), *Dostovernost' razuma*, w: tenże, *Sočineniâ v dvuh tomah*, t. 1, Moskva: Mysl', s. 758–797.
- Tomasz z Akwinu (2001), *Traktat o Bogu. Summa teologii, kwestie 1–26*, przeł. G. Kurylewicz, Z. Nerczuk, M. Olszewski, Kraków: Znak.
- Weinberg J.R. (1962), *Cogito, Ergo Sum: Some Reflections on Mr. Hintikka's Article*, „Philosophical Review” 71 (4), s. 483–491.
- Wojciechowski E. (1987), *W sprawie Kartezjańskiego „Cogito, ergo sum”*, „Ruch Filozoficzny” XLIV, s. 292–298.
- Zelinsky V. (2015), *The God of Philosophers or The Other God? Faith and Knowledge in the Philosophy of the Later Frank (With Some Parallels in Russian and European Thought)*, w: T. Obolevitch, P. Rojek (red.), *Overcoming the Secular. Russian Religious Philosophy and Post-Secularism*, Krakow: Pontifical University of John Paul II Press, s. 115–131.

Streszczenie

Siemion Frank był jednym z pierwszych i najbardziej zagorzałych obrońców dowodu ontologicznego w XX wieku. Zaproponował on w istocie nową interpretację tego argumentu opartą na analogii z kartezjańskim *Cogito*. Uważał, że *Cogito ergo sum* można rozwinąć w *Cogito ergo est ens absolutum*. W artykule staram się przeanalizować jego wersję dowodu ontologicznego. Po pierwsze, proponuję prostą rekonstrukcję tego rozumowania, zwracając uwagę na jego ukrytą przesłankę. Po drugie, wychodząc od klasycznych logicznych interpretacji rozumowania Kartezjusza, staram się pokazać, że dla Franka twierdzenie o istnieniu Boga miało takie same własności logiczne co *Cogito*. W rezultacie okazuje się, że jego argument był poprawny formalnie, choć opierał się na pewnej przesłance, która raczej nie mogła być przekonująca dla niewierzących. To nie powinno jednak dziwić, ponieważ Frank, tak samo jak większość rosyjskich filozofów religijnych, nie interesował się projektem filozoficznej teologii. Jego główną troską było raczej rozwinięcie filozofii opartej na założeniach religijnych, co można nazwać filozofią teologiczną.