

Онтолошки докази за божјото постоење

Марија Годоровска

УДК: 165:27-141
27-141:165

Вовед

Онтолошките докази постоењето на Бога го изведуваат не од сетилната граѓа добиена од искуството (на пример, од постоењето на стварите во светот, кое мора да имало причина, или редот и прекрасноста во светот, кои мора да имале интеллигентен создател), туку од самиот поим за Бог, тие се конституирани само од аналитички и а priori премиси, кои водат кон заклучокот за нужното божјо постоење.

Онтолошките докази биле мошне популарни низ историјата (биле формулирани од Августин, Анселм, Декарт, Лајбниц, Гедел, Плантинга, Малколм и други, и критикувани од Гаунило, Тома Аквински, Окам, Гасенди, Хјум, Кант, Миликан, и други), и, иако за сето време не изгубиле од својата важност (напротив, добивајќи во аргументациската структура, формалната апаратура и филозофските нивоа на дебатата), не може да се каже дека со својата убедливост успеале да ги променат ставовите на оние кои не им биле приврзаници.

Сепак, и покрај тоа што се важни за филозофијата на религијата, теологијата и културната рамка во која овие се развивале, како единствени докази кои постоењето на Бога го изведуваат директно од разумот, се извонредно важни и од аспект на проблематиката на теоријата на познанието во рамките на филозофијата на религијата.

Покрај тоа, останува и фактот дека од немањето конкретен, непобивлив доказ за нечие постоење, не следува и неговото непостоење.

Идејата на онтолошките докази

Онтолошките докази доаѓаат до заклучокот за постоењето на Бога преку премиси чиј извор е различен од сетилната граѓа добиена од опсервацијата на светот, премиси кои не се фундирани во искуството, туку ма-

нипулираат со поими, или, би можело да се каже дека онтолошките докази се докази од ништо освен аналитички и а priori (нужни) премиси кои водат кон заклучокот дека Бог постои. Онтолошкиот доказ на Анселм Кентерберски (1078) е можеби најпознатиот онтолошки доказ во историјата, а априорна аргументација (иако не и класичен доказ) дава Августин, многу векови пред него (во *De libero arbitrio*, и во *Soliloquiorum*). По доказот на Анселм од *Proslogion* следи критиката на Гаунило изложена во *Книга во одбрана на безумниците*. Во 1264 год. Тома Аквински во *Summa Theologiae* критикува доказ кој на некој начин произлегува од оној на свети Анселм. Следи онтолошкиот доказ на Декарт (1637) во неговите *Медитации*, а потоа коментарите на Спиноза од околу 1680 година. Лажбеник во 1709 год., во *Нови есеи за човековиот разум* се обидува да го комплетира картезијанскиот доказ покажувајќи дека таквата концепција на Бога не е инкохерентна. Хјум во *Дијалози за природната религија* (IX) ги напаѓа а priori доказите, и се обидува да покаже дека не можат да вредат, а *Критика на чистиот ум* на Кант (1787) го содржи познатиот напад на традиционалните теистички докази и познатата критика базирана на ставот дека егзистенцијата не е предикат. Во Хегеловите *Предавања од 1831* е познатото тврдење (непоткрепено со докази или експликација) за коректноста на онтолошките докази. Фреге во *Основи на аритметиката* (1884) тврди дека егзистенцијата е предикат од втор ред, и тврдења за егзистенцијата како прворедна се бесмислени, поради што онтолошките докази чии конклузии се тврдења за егзистенција од прв ред се осудени на пропаст. Во 1941 год. Хартшорн, во *Човековата визија на Бога* изложува апологија на модалните онтолошки докази, која произлегува од *Proslogion III*. Онтолошкиот доказ на Анселм од Малколм (1960) е одбрана на модалните онтолошки докази. Критика на онтолошките докази дава Луис (1970) во *Анселм и актуалноста*, каде објаснува дека сите онтолошки докази или не се валидни, или бараат појаснувања. Во 1974 Плантинга, во *Природата на нужноста* го дава својот т.н. „победнички“ модален онтолошки доказ. Во *Собрани дела III* на Гедел (1995) е присутен и неговиот онтолошки доказ.

Онтолошките докази би можеле да се поделат на¹: дефинициски онтолошки докази (имено, *per definitionem*, Бог е суштество кое го има секое

¹ Според шемата на Опи, во Graham Oppy, *Ontological Arguments and Belief in God*, Cambridge University Press, New York, 1995, каде е екстензивно разгледана, и според Graham Oppy "Ontological Arguments", *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Summer 2005 Edition, I ed. 1996), Edward N. Zalta (ed.), URL=<http://plato.stanford.edu/archives/sum2005/entries/ontological/>, каде е дадена во скратена верзија. Бројот на видовите, бездруго, може да се намали, со нивно преклопување, или претопување, или да се зголеми, доколку сее утврди дека може да има и додатни поделби.

совршенство, а бидејќи егзистенцијата е совршенство, Бог постои); концептуални (или хиперинтензионални онтолошки докази (замислувам суштество од кое поголемо не може да биде замислено, ако суштество од кое поголемо не може да биде замислено не постои, тогаш можам да замислам суштество поголемо од суштеството од кое поголемо не може да биде замислено, имено, суштество од кое поголемо не може да биде замислено, а постои, но не можам да замислам суштество поголемо од суштеството од кое поголемо не може да биде замислено, според што, суштество од кое поголемо не може да биде замислено постои); модални онтолошки докази (можно е Бог да постои, Бог не е контингентно суштество, т.е. или не е можно Бог да постои, или е нужно Бог да постои, од што следува дека е нужно Бог да постои, според што, Бог постои); Мајнонгистички онтолошки докази ([аналитички е, нужно, и а priori дека] секоја инстанца од шемата "F G е F" изразува вистина. Така, исказот „Постоечкото совршено суштество е постоечко“ изразува вистина, постоечкото суштество е постоечко, според што Бог е постоечки-по дефиниција, ако има точно едно постоечко совршено суштество, тоа суштество е Бог); искуствени онтолошки докази (зборот „Бог“ има значење кое се открива во религиозното искуство, зборот „Бог“ има значење само доколку Бог постои, следува дека Бог постои); мереологички онтолошки докази (Јас постојам, затоа нешто постои, секогаш кога постои збир на нешта, постои и сума на деловите, затоа сумата од сите нешта постои, затоа Бог, сумата од сите нешта, постои); и „Хегелијански“ онтолошки докази (Бог мора да постои).

Онтолошките докази го даваат впечатокот дека поаѓаат од класичната концепција на Бог, која вклучува божјо нужно постоење.² Сепак, поради тоа не изгледаат убедливо (или барем не како космолошките, или телеолошките докази, на пример) - оние кои се убедени во божјото постоење поаѓаат од фактот дека нужно е Бог да постои, а оние кои не се убедени, не прифаќајќи ја априорната стартна позиција, не можат едноставно да го прифатат ни доказот. И покрај тоа, не е лесно да се каже што не е во ред со аргументациската шема на доказите: премисите, начинот на заклучување, презентацијата на заклучокот, или пак, додека заклучувањето е совршено коректно, недостатокот во онтолошките докази е методолошката дисперпанца меѓу нивните приврзаници, и оние кои не се приврзаници (па се сведува на мислењето на Расел, на пример, и на многумина други, дека е

² Впрочем, како и што е определено, на пример, кај Alvin Plantinga, *God, Freedom, and Evil*, Harper and Row, New York, 1974, како и во *Does God Have a Nature?*, Marquette University Press, Milwaukee, 1980, и *The Nature of Necessity*, Oxford University Press, Clarendon, 1974.

многу полесно да се каже дека онтолошките докази за постоењето на Бог не се добри, отколку да се каже што е тоа кое е 'лошо' во врска со нив).

Еден од најсилните мотивирачки концепти за мислењето дека Бог нужно постои е оној од теологијата на Анселм Кентербериски, или теолошките гледишта за постоењето на совршено суштество. Во Анселмовата концепција, Бог е највисокото можно суштество, и во неговата природа е тој есенцијално и нужно да ги поседува сите можни совршенства. Нужното постоење е совршенство, и затоа Бог мора да го поседува (Анселм не навлегува во прашањето дали воопшто постоењето е совршенство).³

Од сите онтолошки докази следува дека Бог нужно постои (нивните премиси се нужно вистинити, како што тврдат приврзаниците, а ако од една или повеќе нужни вистини следува друга вистина p , p мора да е нужно вистинито)⁴. Најголем дел од доказите за постоењето на Бог се потпираат на барем една емпириска премиса (на пример, космолошките докази зависат од емпириски тврдења за објаснување на појавувањата на емпириските настани, телеолошките докази зависат од емпириските докази за специјалната уреденост на светот, во смисла на тоа дека животот не ќе беше можел да се развие, доколку не беа определените фундаментални својства на вселената, тие, вообичаено имаат: премиса која тврди дека материјалната вселена има определено емпириско својство F ; премиса која тврди (или заклучува) дека F е убедувачки доказ за интелегентно уредување или цел, и премиса која тврди дека најдоброто или најверојатно објаснување за фактот дека материјалната вселена има својство F е дека има интелегентен творец кој намерно направил материјалната вселена да постои и да има својство F).

Спротивно на тоа, онтолошките докази се поимни, и априорни - како што пропозициите кои го конституираат поимот за ерген имплицираат дека секој ерген е неженет маж, пропозициите кои го конституираат поимот за Бог, имплицираат дека Бог постои. Секако, додека поимот за ерген експлицитно ја дава пропозицијата дека ергените се неженети, поимот за

³ Може да се забележи дека од негирањето на божјото нужно постоење не следува дека Бог може да изврши 'богоубиство', Анселм прави дистинкција меѓу сеомќност и сеоможност (Бог е сеомќен, но не и сеоможен, симплифицирано кажано, тој може сè, освен да не може, и токму затоа што е сеомќен, не може некои нешта - да избере невестина, затоа што самиот е Вистина, на пример, или да оди спротивно на законите на логиката, кога самиот е Закон, или да не биде, затоа што е самото постоење).

⁴ Покрај тоа, како финална причина за мислењето дека Бог постои нужно, може да се додаде постоењето на апстрактните суштества, кои мора да зависат од неговото постоење (апстрактните објекти/суштества постојат во секој свет, значи, и Бог мора да постои во секој свет), но тоа е, повторно, дискутабилно.

Бог не дава експлицитно пропозиција која го тврди постоењето на такво суштество, а сепак, основната идеја е иста, онтолошките докази се обидуваат да покажат дека од дефиницијата за Бог мора да се заклучи постоењето на Бог. Вообичаено, егзистенцијални тврдења не следуваат од поимни тврдења - ако се сака да се докаже дека ергените, самовилите или електроните постојат, не е доволно само да се размислува за овие поими, туку треба да се направи некакво испитување во светот, со користење на сетилата (истото е ако се сака да се покаже дека ергените, самовилите и електроните не постојат) - позитивните и негативните тврдења за егзистенцијата на нешто се утврдуваат со емпириски методи. Сепак, можат да се докажат негативни егзистенцијални тврдења само со размислување за содржината на поимите, на пример, може да се определи дека нема тркалезен квадрат без да се оди да се бара наоколу дали има тркалезен квадрат, тоа се утврдува само со разгледување на дефиницијата и сфаќање дека е контрадикторна, самиот поим кажува дека не постојат ентитети кои се и четириаголни и кружни. Онтолошките докази се обидуваат да го покажат реалното (не апстрактно) постоење на некаков ентитет. Доколку таквите докази се успешни, исто колку што е контрадикторно дека има тркалезни квадрати или женети ергени, е контрадикторно да се тврди дека Бог не постои.

Повторно, убедливоста на доказот зависи и од степенот на сомерливост на позициите на приврзаниците и оние на кои им се изложува доказот. За онтолошките докази карактеристична е употребата на категоријална апаратура чија онтолошка 'обоеност', 'нетеистите' не ја прифаќаат, и, додека, кај космолошките и телеолошките докази може да се согласи дека постои спацио-темпорална, каузална, номичка, или модална структура на светот, дека има степени на организираност, структура и функција на светот, не може на ист начин да се согласи дали воопшто (може да) постои совршено суштество/суштествување, или суштество од кое поголемо не може да се замисли. Покрај тоа, традиционалната карактеризација на онтолошките докази ја вклучува употребата на проблематични поими-аналитичност, нужност и априорност, и често не може да се примени на многу докази кои нивните апологети ги имаат наречено онтолошки. На пример, замислувањето на суштество од кое поголемо не може да биде замислено е очигледно неаналитичко (вистинитоста не следува директно од значењето на зборовите употребени за да се изрази), ниту нужно, ниту, можеби, а priori (како со сигурност може да се знае дали поимот е независен од искуството?). Сепак, онтолошки докази можат да се нарекуваат сите оние кои од страна на оние кои ги предложиле биле окарактеризирани како онтолошки докази.

Доказот кај св. Августин

Иако онтолошкиот доказ на Анселм се смета за првиот (дури, можеби, и единствениот) важен доказ, св. Августин има употребено мошне слична шема на аргументација, имено, докажување на божјото постоење преку поимот. Св. Августин ги изедначува Бог и вистината, почнувајќи од нужноста за разбирањето на нужна и непроменлива вистина, која не може да се нарече моја или твоја, туку која е сечија, и на сите еднакво дадена.⁵ Таа е супериорна над духот, кој и се поклонува и ја прифаќа, не можејќи да интервенира (да ја подобри, затоа што самата е подобра од него), ниту да ја конституира (затоа што е пред него), туку може само да сфати дека таа ги управува неговите мисли. Во своето разбирање на вистината духот се менува, успевајќи некогаш повеќе, а некогаш помалку да разбере, но самата вистина секогаш останува иста (кога би била променлива би наликувала на духот, а таа е супериорна), таа е вечна и совршена.⁶ Душата и патот кон Бога можат да се дознаат само преку вистината.⁷ Она кое е вистинито и вистината се две различни нешта: ако нешто е вистинито, вистинито е поради Вистината (таа ја осигурува вистинитоста на нештата), со тоа што, кога нешто кое било вистинито исчезнува, Вистината не исчезнува.⁸

Бидејќи секое нешто кое е, мора да биде некаде, и Вистината мора да биде некаде, но, ако не може веднаш да се знае каде е, лесно може да се каже каде не е: не е во смртните нешта. Но, Вистината е, според што мора да биде во нешто бесмртно (значи, бесмртни нешта постојат), но, ништо не е вистинито, а во него да не е Вистината, според што следува дека ништо не е вистинито освен бесмртните нешта (секое лажно дрво, на пример, не е дрво, и секое лажно нешто не е тоа нешто, а секое нешто кое не е вистинито, е лажно). За ништо не може со повеќе право да се каже дека е, освен она кое е бесмртно.

Ако светот се уништи (исчезне), ќе биде вистина дека исчезнал - затоа што, сè додека не е вистина дека светот се уништил (исчезнал), тој се нема уништено (затоа што, контрадикторно е светот да се има уништено, и да не е вистина дека се има уништено). Ништо не може да биде вистинито, без да партиципира во Вистината, и, би постоела Вистината, дури и да ја нема рамката на нештата. Ако исчезне Вистината, ќе биде вистина дека таа исчезнала, но она кое е вистинито, не може да биде, без Вистината.⁹

⁵ *De libero arbitrio voluntatis*, 2, 12, 33.

⁶ *Idem*.

⁷ *Soliloquies*, I, 27, 6.

⁸ *Op. cit*, I, 28, 1.

⁹ *Op. cit*, II, 2, 1-10.

Ако Вистината исчезне, и е вистина дека таа исчезнала, а ништо не е вистинито без Вистината, тогаш не е вистинито дека исчезнала, значи таа и понатаму постои, таа постојано постои.¹⁰

Очигледно е дека од поимот за Вистината се доаѓа до нејзиното нужно постоење (а Бог е Вистината), според што, априорната шема на расудување го антиципира Анселмовото. Може да се смета дека кај св. Августин всушност постои еден, но многу долг доказ за постоењето на Бога,¹¹ кој се состои од различни степени, почнувајќи од почетното сомневање, и неговото побивање, преку *Si fallor, sum*, што претставува вид на методски увод во барањето на вистината, која, меѓутоа, не може да се најде во сетилниот свет, и затоа мора да се обрне кон внатре, кон себе, каде, после долго разгледување на сопствената погрешливост и променливост, се открива непроменливата Вистина, која ја трансцендира душата и не зависи од неа, со што се сфаќа дека постои Бог како вечна основа на секоја вистина.

Доказот на Анселм Кентербериски

Некои коментатори на Анселм, во врска со материјалот од *Proslogium* II-III негираат дека тој се обидел да даде докази за постоењето на Бога. Меѓу коментаторите кои се согласуваат дека негова интенција било да ја докаже божјата егзистенција има несогласувања за тоа каде е лоциран доказот, некои сметаат дека главниот доказ е во *Proslogium* II, и дека остатокот од делото дава короларии на тој доказ, некои сметаат дека главниот доказ е во *Proslogium* III, и дека доказот во *Proslogium* II е само инфериорен прв обид, а некои сметаат дека се работи за единствен доказ кој се протега низ *Proslogium* II-III, а можеби и низ целото дело.

Анселм пишува (II) дека и кога еден лаик ќе слушне за суштество од кое ништо поголемо не може да биде замислено, мора да се согласи дека во разумот постои нешто од кое поголемо не би можело да се поими, бидејќи го разбира она кое го слуша, како и бидејќи сè што се разбира постои нужно во разумот. Но, она од кое поголемо не може да се замисли не постои, секако, само во разумот, затоа што, кога тоа би било случај, би можело да се помисли дека постои и во стварноста, што би го правело поголемо. Постои, според тоа, такво суштество, како во разумот, така и во стварноста.

Или, ова би можело да се подели на неколку чекори.

¹⁰ Idem, 28, 6.

¹¹ E. Gilson, *Introduction a l'etude de Saint Augustine*, во Frederik Koplston, *Istorija filozofije*, том II, BIGZ, Beograd, 1989, 75-6.

1. Поимна вистина (или вистина по дефиниција) е дека Бог е суштество од кое поголемо не може да биде замислено (т.е. најголемото можно суштество кое може да биде замислено).
2. Бог постои како идеја во разумот (духот).
3. Суштество кое постои како идеја во разумот и во реалноста, е поголемо од суштество кое постои само како идеја во разумот.
4. Така, ако Бог постои само како идеја во разумот, тогаш може да се замисли нешто кое е поголемо од Бог (т.е. најголемо можно суштество кое постои).
5. Но, не можеме да замислиме нешто кое е поголемо од Бог (контрадикторно е да се претпостави дека можеме да замислиме суштество поголемо од најголемото можно суштество кое може да биде замислено).
6. Бог постои.

Интуитивно, може да се разгледува доказот како доказ со две идеи, првата, изразена во премиса 2, е дека имаме кохерентна идеја за суштество кое ги има сите совршенства, или, инаку кажано, премиса 2 тврди дека имаме кохерентна идеја за суштество кое го има секое својство кое го прави тоа суштество поголемо (другите суштества се еднакви)¹² отколку што би било кога би го немало тоа својство; премиса 3 тврди дека постоењето е совршенство, или својство кое дава големина. Според тоа, самиот поим за суштество кое ги има сите совршенства имплицира дека тоа постои.

Доказната постапка на Анселм содржи повеќе варијанти, кои не се секогаш очигледни, ниту директно дадени. Бројот на варијантите може да се сведе на две,¹³ или на четири.¹⁴ Ако се подели на четири варијанти, би изгледал на следниот начин.

Ако Бог е она од кое ништо повисоко не може да се замисли, тогаш нужно следува дека постои и во стварноста (кога не би постоел во стварноста, би можело да се замисли суштество кое ги поседува сите својства како и она од кое повисоко не може да се замисли, а постои во стварноста, со што тоа суштество бездруго би било повисоко од претходното, бидејќи има едно, мошне важно, својство, повеќе). (I варијанта).

Бог е највисоко, најголемо, неограничено, совршено суштество (не му недостасува ништо, затоа што кога нешто би му недостасувало, не би

¹² Ова нетенденциозно звучи како Орвеловото „Сите животни се еднакви“, но „Некои се поеднакви од другите“ од *Животинска фарма*.

¹³ Kenneth Einar Himma, *The Ontological Argument*, Internet Encyclopedia of Philosophy, <http://www.utm.edu/research/iep/ontological-argument>

¹⁴ Љубомир Цуцуловски, „Онтолошкиот доказ на Анселм Кентерберски“, *Годишен зборник на Филозофски факултет*, Книга 26 (52), Скопје, 1999, 29-41.

бил неограничено, туку нужно ограничено суштество). Според тоа, Бог на нужен начин постои, затоа што кога не би постоел, нешто, секако, би му недостасувало (постоењето во стварноста), што значи би постоел како ограничено, а не неограничено суштество, што е контрадикторно со неговата есенција, и фактот дека од него повисоко/поголемо, не може да се замисли (II варијанта).

По дефиниција е подобро Бог да постои отколку да не постои, од што следува дека тој стварно постои, бидејќи постоењето е подобро од непостоењето (III варијанта).¹⁵

Она што постои и во разумот и во стварноста е поголемо од она што постои само во разумот, според што, Бог нужно постои и стварно, бидејќи кога би постоел само во разумот би бил помал/помалку моќен од она кое постои и во разумот и во стварноста, со што би се дошло во судир со неговата природа, од која ништо повисоко не може да се замисли, според што Бог нужно постои, според својата природа (или по дефиниција), и неговото непостоење не може да се замисли (IV варијанта).¹⁶

Монахот, современик на Анسلم, Гаунило од Мармутие, е заслужен за еден од најјаките напади на Анселмовиот доказ. Сосема е разумно да се смета дека доказот на Анселм нелегитимно се движи од постоењето на идеја кон постоењето на нешто кое кореспондира со таа идеја, или, Анселм едноставно ги дефинира нештата во постоење. Гаунило смета (во Гауниловата *Книга за лаичкото мислење*), дека ако некој му каже дека постои остров (од кој поголем не може да биде замислен), тој може лесно да ги разбере неговите зборови, во кои нема тешкотија, но, да претпоставиме дека тој некој, по логичко следство рекол дека не може веќе да се сомнева дека овој остров, попрекрасен од сите земји кои било каде постојат, затоа што не се сомнева дека е во разумот. А бидејќи е попрекрасно да се биде не само во разумот, туку да се постои и во разумот и во реалноста, поради оваа причина, тој остров мора да постои, затоа што, кога не би постоел, било која

¹⁵ Без да се навлегува во обиди за одговор на прашањето за тоа кои се предностите на постоењето над непостоењето.

¹⁶ Во онтолошкиот доказ, божјото постоење се изведува од дефиницијата за Бог, но, токму во дефиницијата лежи и еден од основните проблеми на онтолошкиот доказ. Имено, секоја дефиниција, томку затоа што е дефиниција, таа дефинира (определува), на нужен начин го лимитира *definiendum*-от, бидејќи тој се определува така што се разграничува од сите нешта кои му се слични, но не и идентични. Но, секое разграничување, според тоа, е нужно и ограничување. Според тоа, секое дефинирање на Бог како неограничено (највисоко, најголемо) суштество, е всушност и негово ограничување, и тоа *per definitionem*. Цуцуловски, *op. cit.*

земја која веќе постои би била попрекрасна од него, и така замислениот попрекрасен остров не би бил попрекрасен. Ваквата аргументација на Гаунило ја користи стратегијата на Анселм да дедуцира постоење на совршен остров (Гаунило го зема како контрапример на доказната форма). Ова може да се изрази на следниот начин.

1. Поимна вистина е дека блажениот остров е остров од кој поголем не може да биде замислен (т.е. е најголемиот можен остров кој може да се замисли).
2. Тој остров постои како идеја во разумот.
3. Островот кој постои како идеја во разумот и во реалноста е поголем од оној кој постои само како идеја во разумот.
4. Така, ако островот постои само како идеја во разумот, тогаш може да се замисли остров кој е поголем од него (т.е. најголем можен остров кој постои).
5. Но, не може да се замисли остров кој е поголем од блажениот остров.
6. Блажениот остров постои.

Сепак, премиса 1 од доказот на Гунило не е кохерентна – квалитетите кои го прават островот голем не се квалитети кои прифаќаат концептуална максималност на квалитетот (својствата). Независно од тоа колку е голем некој остров во однос на нешто, секогаш е можно да се замисли остров поголем од него во тој ист однос.¹⁷ Но, ова не важи за концептот за Бог, како што го замислува Анселм. Својствата како знаење, моќ, морална добрина, кои го сочинуваат концептот за максимално големо/прекрасно суштество, имаат интринсични максимуми.¹⁸

Критиката на Тома Аквински и на Вилијам Окам

Аквински сметал дека постоењето на Бог е очигледно по себе,¹⁹ но не сметал дека сигурноста за постоењето може да се изведе од тврдења за

¹⁷ Во таа смисла, ако се мисли дека плодноста на овошките е својство кое дава големина за еден остров, независно колку голем е тој остров, секогаш може да се замисли поголем, затоа што не постои ограничување, или интринсичен максимум за плодност на овошките.

¹⁸ Совршеното знаење бара знаење на сите и сите секогаш вистинити пропозиции, и незамисливо е да се знае повеќе од тоа; совршена моќ подразбира способност за правење сè што е можно да се направи, и незамисливо е да се прави повеќе од тоа.

¹⁹ *Summa Theologica*, I, Q. 2, 1, 1.

поимот. Нешто може да биде очигледно на два начина, смета тој: во себе, и не и за нас, како и, и во себе, и за нас. Еден исказ е очигледен доколку предикатот е вклучен во суштината на субјектот, ако суштината на предикатот и субјектот е позната на сите, тогаш исказот би им бил очигледен на сите, но, бидејќи не се знае суштината на Бога, исказот „Бог постои“, е очигледен за себе (затоа што предикатот е исто што и субјектот, Бог е својата егзистенција), но не и за нас (и треба да се демонстрира преку нешта кои ни се попознати на нас, а помалку во нивната природа, имено, последиците, она кое може да се перципира на ваков или онаков начин).²⁰

Исто така, не секој кој ќе го чуе зборот „Бог“ разбира дека значи нешто од кое поголемо не може да биде замислено, особено што некои имаат верувано дека Бог е тело. Дури, доколку сите разбираат дека под „Бог“ се подразбира нешто од кое поголемо не може да биде замислено, сепак, не значи дека разбираат дека зборот „постои“ значи дека постои стварно, туку само ментално (ниту може да се расправа дека стварно постои, освен ако не се прифати дека стварно постои нешто од кое ништо поголемо не може да се замисли, а токму ова не се прифаќа од страна на оние кои не веруваат дека Бог постои). На ваквото не особено јасно тврдење на Аквински,²¹ една интерпретација би било отфрлањето на премиса 2 од Анселмовиот доказ, врз основа на тоа дека додека можеме да ги кажуваме зборовите „суштество од кое поголемо не може да биде замислено“ во нашиот разум, немаме идеја што оваа низа зборови значи. Според ова гледиште, Бог е како ниедно друго суштество кое ни е познато, и, додека сосема лесно можеме да разбираме поими за конечни нешта, поимот за бесконечно големо суштество излегува надвор од можностите на човековото познание. Може да се поврзува фразата „суштество од кое поголемо не може да биде замислено“ со слични, познати поими, но овие конечни поими се многу далеку од соодветна дескрипција на Бог, така што може да се каже дека не ни помагаат да добиеме јасна идеја за Бога.²²

²⁰ Idem.

²¹ Kenneth Einar Himma, "The Ontological Argument", *Internet Encyclopedia of Philosophy* (www.iep.utm.edu/o/ont-arg.htm).

²² Сепак, повторно се јавува проблемот на убедливоста на онтолошкиот доказ: приврзаниците тврдат дека успехот на доказот не зависи од нашето потполно разбирање на поимот на суштество од кое поголемо не може да биде замислено. Според Анселм, не треба поголемо, или потполно разбирање на поимот за суштество од кое поголемо не може да биде замислено, за успешно да се направи доказот - ако поимот е кохерентен, тогаш и минимум разбирање на поимот е доволно да го направи доказот, со што не можат да се согласат неприврзаниците,

Покрај тоа, ако Бог е Вистината, т.е. основа на сите вистини, повторно не следува очигледност од поимот, имено, постоењето на вистината генерално е очигледно, но постоењето на Основна Вистина не е очигледно.

Во врска со демонстрацијата за постоењето на Бог, Аквински смета дека може да се направи на два начина:²³ еден е преку причината, наречен *a priori* (аргументација за она што било апсолутно 'пред'), и преку последицата, а *posteriori* (аргументација за она кое претходи единствено на нас). Кога последицата е подобро позната од причината, од последицата се оди кон познание на причината, така, постоењето на Бога, затоа што не е поимски очигледно за нас, може да се демонстрира од оние последици на неговото постоење кои ни се познати. Кога постоењето на причината се демонстрира преку последицата, таа го зема местото во дефиницијата на причината во доказот за постоењето на причината, особено во контекст на докажувањето на Бог, затоа што, за да се докаже постоењето на било што, нужно е да се прифати како среден термин значењето на зборот, а не неговата суштина (затоа што прашањето за есенцијата доаѓа после прашањето за егзистенцијата). Сепак, иако од последици непропорционални со нивната причина не може да се добие совршено знаење за таа причина, од секоја последица може да се покаже постоењето на нејзината причина, според што, јасно е дека можеме да го покажеме постоењето на Бога од неговите последици, иако не можеме совршено да го знаеме, бидејќи тој е во неговата суштина.²⁴ Потоа ги разгледува петте начини за докажување на постоењето на Бога.

Проблемот со критиката на Аквински²⁵ е што онтолошкиот доказ може повторно да почне без да се дефинира Бог, со едноставно отфрлање на премиса 1, и со супституција на „Бог“ со „Суштество од кое поголемо не може да биде замислено“, конклузијата ќе биде дека суштество од кое поголемо не може да биде замислено постои (не Бог, но би можело да се нарече токму „Бог“).

Вилијам Окам ги отфрла сите докази за постоењето на Бог, особено енергично спротивставувајќи им се на онтолошкиот доказ на Анселм и космолошкиот на Тома Аквински, кои, иако се базирани на различни нешта, со тоа што едниот е априорен, а другиот апостериорен, можат да се сведат на слични стратегии, смета Окам: секој од нив се сведува на доказ за бесконечен регрес, со форма од типот „Ако Бог не постои, тогаш постои

оние за кои е сомнителен целиот концепт за суштеството од кое поголемо не може да биде замислено, а особено префрлањето од ментално кон стварно постоење.

²³ *Op. cit*, I, Q. 2, 2, 1.

²⁴ *Op. cit*, I, Q. 2, 2, 2.

²⁵ Kenneth Einar Himma, *op.cit*.

бесконечен регрес, но бесконечен регрес е невозможен, затоа, Бог постои“.²⁶ Окам се согласува со тоа дека бесконечен регрес е невозможен, и, смета дека, кога би било можно да се покаже дека бесконечниот регрес следи од непостоењето на Бога, тогаш би прифатил дека Бог постои, но не смета дека е така, сметајќи дека идејата за неизброив квантитет е контрадикторна: ако објектите постојат, тогаш Бог може да ги изброи, а ако може да ги изброи, тогаш не се неброиви (ова се однесува на екстензивната бесконечност, која, според Аристотел, е неизмерлив квантитет на стварно постоечки ствари); множеството на цели броеви, на пример, е интензивна бесконечност, но во смисла дека нема горна граница после која не може да се оди, што не значи дека е немерливо количество стварно постоечки ствари (интензивната бесконечност, според Аристотел, се однесува само на недостаток на ограничување). Според Окам, приврзаниците на онтолошкиот доказ резонираат дека би имало бесконечен регрес меѓу суштествата кога не би имало едно највисоко суштество, имено, Бог. Окам се повикува на доктрината на Големиот синцир на постоењето, според која постои небесно-земска хиерархија, во која највисоко е Бог, потоа се посредувачките суштества, луѓето итн. (варира кај различни поддржувачи и во различни периоди), и смета дека не може да се докаже дека постои само едно највисоко суштество.²⁷

Критиката на Имануел Кант и на Дејвид Хјум

Кант ја насочува неговата критика на онтолошкиот доказ најмногу на Анселмовата трета премиса, на тврдењето дека суштество кое постои како идеја во разумот и во реалноста е поголемо од суштество кое постои само во разумот. Според третата премиса, постоењето е својство кое дава големина, или, како што некогаш се кажува, совршенство. Од премисата следува дека постоењето е својство, и дека инстанцијалното постоење го прави нештото подобро, од другите еднакви нешта, отколку кога би било инаку. Кант ја отфрла сметајќи дека егзистенцијата не функционира како предикат. На каков и начин разумот да има дојдено до некаков концепт, постоењето на неговиот објект никогаш не може, преку никаков процес на анализа да се

²⁶ Sharon Kaye, “William of Ockham”, *Internet Encyclopedia of Philosophy* (www.iep.utm.edu/o/ocham.htm).

²⁷ Што повлекува интересни етичко-политички импликации: доколку има плурализам на највисоки (еднакви) суштества, како го распределуваат нивното влијание во светот, доколку Бог не е највисокото суштество, ниту се ангелите, луѓето стануваат највисоките суштества, и ако се еднакви, дали сепак едни не се поеднакви од другите, и која е нивната одговорност?

открие во него, затоа што знаењето за постоењето на објектот се состои токму во фактот дека објектот е сместен во себе, отаде (самата) мисла за него.²⁸

Кант смета и дека преминот од логичко кон онтолошко ниво е невалиден (доказот поаѓа од нужноста на предикатот во исказот, со тоа што постоењето е нужен предикат за поимот за Бог, кон нужноста на постоењето на субјектот на судот): безусловната нужност на судовите, смета Кант, не е исто нешто како апсолутната нужност на стварите - апсолутната нужност на судовите е само условена нужност на стварта, или на предикатот на судот.²⁹ Покрај тоа, не смета дека исказ спротивен на овој (од типот на „Бог не постои“) би бил контрадикторен, смета,³⁰ дека, доколку, во идентичен исказ, се отфрли предикатот, задржувајќи го субјектот, се јавува контрадикција, затоа што предикатот нужно му припаѓа на субјектот, но доколку се отфрлат обата, нема контрадикција, затоа што нема ништо на што би му се противречело. Исто така, ако се одземе постоењето, ниеден друг предикат на Бога не би можел да се потврди без контрадикција - семоќноста не може да биде отфрлена ако се постави Божество, т.е. бесконечно суштество, затоа што двата концепта се идентични, но ако се каже „Не постои Бог“, ниту неговата семоќност, ниту било кој од неговите предикати е даден, сите тие се отфрлаат со субјектот, и затоа во таквиот суд воопшто нема контрадикција.³¹

Постоењето не е реален предикат, т.е. концепција за нешто која се додава на концепцијата за нешто друго, тоа е позиционирањето на нешто, или на некои определувања во него (логички, тоа е копулата на судот). Пропозицијата „Бог е семоќен“ содржи две концепции кои имаат определен објект или содржина, зборот „е“, не е додатен предикат, туку само ја покажува релацијата на предикатот со субјектот. Така, ако се земе субјектот (Бог) со сите негови предикати (од кои семоќноста е еден), и се каже, „Бог е“, или „Постои Бог“, не се додава нов предикат на концепцијата за Бог, туку само се афирмира постоењето на субјектот со сите негови предикати.³²

Критиката на Кант е формулирана во рамки на третирање на логички предикати и копули, но дава и плаузибилна метафизичка поента: егзистенцијата не е својство (на начин на кој бивањето зелено е својство на јаболко), туку е предуслов за давањето на својства во смисла на тоа дека не е можно за непостоечко нешто да има својства (затоа што би немало ништо

²⁸ Immanuel Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, Der Philosophischen Bibliothek, Leipzig, 1926, B667.

²⁹ Idem, B667.

³⁰ Idem, B623.

³¹ Idem.

³² Idem, B626.

на кое тие својства би се однесувале). Ништото нема квалитети. Да се каже дека x има својство F значи да се претпостави дека x постои. Така, егзистенцијата не е својство кое дава големина, бидејќи воопшто не е својство (туку метафизички нужен услов за (соз)давање на својства).³³

Според тоа, она што не е во ред со првата верзија на онтолошкиот доказ е дека егзистенцијата се третира како грешен логички тип. Поимите се дефинираат во рамки на логички предикати, а бидејќи постоењето не е предикат, не му припаѓа на поимот за Бог, туку ја афирмира егзистенцијата на нешто кое ги задоволува предикатите кои го дефинираат поимот „Бог“.³⁴ Или, инаку кажано: единствениот начин да се докаже нешто а priori е доколку неговата спротивност имплицира контрадикција, ако нешто имплицира контрадикција, тогаш е незамисливо, се може да се замисли како непостоечко, според што, ништо не може да се докаже како постоечко а priori.

Хјум смета дека егзистенцијата не му додава ништо на поимот: да се размислува за нешто едноставно, и да се размислува за нешто како постоечко, не се разликува едно од друго, таквата идеја, споена со идејата на било кој објект, не му додава ништо.³⁵ Тој ја насочува критиката кон онтолошкиот доказ базирајќи се на неможноста за давање на искази а priori, постои очигледна апсурдност во преправањето дека се демонстрира нешто очигледно, или дека се докажува со априорни докази; ништо не може да се демонстрира, освен ако спротивното на него е контрадикција, а ништо, кое е директно замисливо, не повлекува контрадикција, сè што може да се замисли како постоечко, може да се замисли и како непостоечко, и, не постои, според тоа, суштество чие непостоење повлекува контрадикција.³⁶

³³ Формулацијата на Кант на онтолошкиот доказ може да се сведе на 1. Бог, *ens realissimum*, е поим кој ги содржи сите реалитет/предикати; 2. Постоењето е реалитет/предикат; 3. Бог постои. Кантовата идентификација на грешките вклучени во доказот е, сепак, толку разновидна, што е изненадувачки дека за него често се вели дека, едноставно, расправал против постоењето како предикат. Проблем има и во обидот да се заклучи било што како нужно постоечко. Иако, според Кант, умот е неизбежно воден до поимот за апсолутно нужно суштество, разумот не е во позиција да определи „кандидат“ за идејата. Онтолошкиот доказ е направен да покаже дека, всушност има еден, и само еден кандидат кој одговара на идејата, т.е. *ens realissimum*, но тоа го прави со дедукција на нужното постоење од поимот за *ens realissimum* (суштество кое ги содржи сите реалитет/сите предикати) само преку помалата премиса дека постоењето е предикат или реалитет.

³⁴ Kenneth Einar Himma, *op.cit.*

³⁵ *Расправа за човековата природа*, I, II, 6.

³⁶ David Hume, *Dialogues Concerning Natural Religion (The Philosophical Works of David Hume*. 4 vols. Printed for A. Black and W. Tait, Edinburgh, 1854), Copyright David Banach 2006 <http://www.anselm.edu/homepage/dbanach/dnr.htm>, 189.

Онтолошките докази на Рене Декарт

Во *Расправа за методот*, IV,³⁷ Декарт ги базира доказите за постоењето на Бог врз човековата несовершенство (сомневањето во нешто, дури и кога може да се имаат конечни вистини, кои не можат да доведат до сомневање, укажува на несовершената природа на човекот). Проблемот кој го поставува Декарт е како е можно човекот, како несовершенно суштество, да има идеја за суштество кое е совршено. Според Декарт, совршеното не може да произлегува од несовершеното, а човекот, и покрај својата несовершенство има идеја за совршенство. Таквата идеја (ако од ништото не можат да произлезат некои нешта, и ако од несовершеното не може да се роди идеја за совршено) мора да е всадена во човекот од страна на нешто совршено, природа, за разлика од неговата, совршена, која во себе ги содржи сите совршенства за кои лимитираниот човек може да има идеја, или, со еден збор, Бог. Доказот е онтолошки, во смисла на тоа дека не се потребни *causa efficiens* и *causa finalis*, поими релевантни за Аристотел и Тома Аквински, кои манипулирале со апаратурата на космолошките и телеолошките докази.³⁸ не е потребно да се опсервира светот, па со насобраното искуство да се заклучи божјото постоење, туку доволно е да се има увид во сопственото постоење, и несовершена природа, и според принципот за неможност идејата за совршенството да потекнува од несовершеното, се заклучува постоењето на Бог. Сепак, со тоа што се повикува на сопственото постоење (субјектот ја стекнува свеста за своето постоење и несовершенство), вклучува одредено искуство, и постоењето на Бог не е изведено директно од неговиот поим, а тоа се условите за еден доказ да се третира како онтолошки.

Во заклучокот *Мислам, значи, сум*, завршува Декартовата методолошка скепса, секое понатамошно сомневање е одвишно, затоа што заклучокот е извесен, како сосема јасен и разделен (а она што е јасно и разделно е вистинито). Прашањето кое се поставува е како човекот, како несовершенно и конечно суштество кое се сомнева, може да дојде до апсолутно, совршено и вечно познание, и Декарт смета дека јасноста и дистинктноста (разделноста), и очигледноста, кои ја гарантираат вистинитоста, му се дадени од Бога - човекот може да дојде до дефинитивни и непроблематични заклучоци само доколку Бог тоа му го овозможи. А, според тоа, Бог постои. Јасноста и разделноста како правила кои ја утврдуваат апсолутната висти-

³⁷ Рене Декарт, *Научна расправа за методот*, Епоха, Скопје, 1996.

³⁸ Цуцуловски, Љубомир, „За човековата несовершенство и извесноста за божјата егзистенција кај Декарт“, *Годишен зборник на Филозофски факултет*, Книга 25 (51), Скопје, 1998, стр. 33-45.

нитост не може да се производ на самата човекова, несовршена природа; јасноста и разделноста се дадени од Бога (како совршено суштество), како нужни правила за утврдување на вистинитост, од што следува дека божјото постоење е јасно и разделно, и со тоа, вистинито. Во доказот има грешка од видот *petitio principii* (од типот на *circulus vitiosus*, или *circulus in probando*), божјото постоење е очигледно и вистинито затоа што е јасно и разделно, а нешто е јасно и разделно затоа што Бог постои.

Онтолошкиот доказ на Декарт е еден од најфасцинантните делови на неговата филозофија, иако е можеби недоволно разбран, и недоволно анализиран. Тој се обидува да го докаже постоењето на Бог со едноставни, но силни премиси, и тоа го прави на мошне интересен начин. Постоењето е изведено директно од јасната и разделна идеја за врховно совршено суштество. Но, Декарт не формулира една единствена верзија на доказот, и можеби и тоа е причината за неговото грешно (или недоволно) разбирање.

Главното изложување на доказот се наоѓа во *Петтата Медитација*,³⁹ како продолжување на каузалниот доказ за постоењето на Бог од *Третата медитација*, што пак прави да се поставуваат прашања за редот и релацијата меѓу двата разделни докази (Декарт го повторува онтолошкиот доказ во неколку други текста, како *Принципи на филозофијата*, и го брани во Првиот, Вториот и Петтиот Одговор на објекциите направени од некои од неговите современици). Како што беше покажано, неколку века пред Декарт, Анселм Кентербериски формулира онтолошки доказ, кој се состои од две премиси: во првата се тврди дека на човековиот ум му е даден поимот за Бог како за најголемо добро (највисоко суштество), а во втората дека поимот за Бог како мислен, содржи во себе противречности, па од неможноста за таков поим за Бог се изведува неговата егзистенција. И покрај многуте сличности, кои се и очекувани, верзијата на Декарт се разликува во неколку важни точки од онаа на Анселм. Верзијата на Анселм почнува од значењето на зборот Бог: по дефиниција Бог е суштество од кое поголемо не може да биде замислено, а доказот на Декарт, спротивно на тоа, е базиран на два централни става од неговата филозофија, теоријата за вродените идеи, и учењето за јасна и разделна перцепција. Не сака да се потпре на арбитрарна дефиниција за Бог, туку на вродена идеја, чија содржина е „дадена“. Доказот на Декарт е мошне едноставен. Постоењето на Бог се изведува директно од фактот дека нужната егзистенција е содржана во јасната и разделна идеја за врховно совршено суштество. И самиот смета дека таканаречениот онтолошки доказ не е формален доказ, туку повеќе евидентна ак-

³⁹ *Метафизички медитации*, Зумпрес, Скопје, 1998, и *Meditationes metaphysiques*, PUF, Paris, 1968.

сиома која може да се прифати интуитивно од умот слободен од философски предрасуди. Често го споредува доказот со геометриска демонстрација, расправајќи дека нужната егзистенција не може да биде исклучена од идејата за Бог повеќе отколку што идејата дека збирот на степените на аглите во триаголникот е еднаков на збирот на степените на два прави агла, може да биде исклучена од идејата за триаголникот, со што повторно се забележува едноставноста на доказот, и обидот да покаже како логиката на демонстрацијата е вкоренета во човековите обични разумски дејства (постоењето на Бог е толку очигледно колку најосновната математичка вистина).

Во истиот контекст Декарт го карактеризира онтолошкиот доказ како доказ од есенцијата, или природата на Бог, сметајќи дека нужната егзистенција никако не може да биде одделена од есенцијата на врховното совршено суштество, без да има противречност (со што имплицитно се повикува на традиционалната средновековна дистинкција помеѓу егзистенцијата и есенцијата на нештата, според која, може да се одреди што нешто е, т.е. неговата есенција, независно од знаењето дали тоа нешто постои).⁴⁰

Декарт предлага општо правило - сè што се перципира јасно и разделно е вистинито, и сака да го употреби за да се движи отаде „Мислам, значи сум“, за да го покаже и постоењето на надворешните објекти, и вистините во математиката. Сепак, знаењето за надворешните објекти не може да се смета за јасно и дистинктно, сензорните судови за партикуларните нешта во надворешниот свет можеби изгледаат живи и директни, но, подоцна треба повторно да се разгледуваат, затоа што се сомнителни, а, спротивно на тоа, математичките судови се сфаќаат јасно и дистинктно, и можат да ги поминат повеќето тестови во процедурата на хиперболичниот сомнеж. Но, останува прашањето дали не е можно Бог да мами во врска со иницијалната појавност на јасност и дистинктност, поради што мора да се докаже дека Бог постои, и да се покаже дека тој не е измамник, што пак наведува да се помисли дека, колку и да е важно докажувањето на Божјата егзистенција од други причини, во *Третата Медитација* тоа е начнато како средство за фундаирање на методологијата.⁴¹

Она што е особено важно за Декартовиот доказ за постоењето на Бог, е неговата едноставност. Тој не е толку формален доказ, колку што е одраз на некаква интуиција, и неговата едноставност Декарт ја објаснува компарирајќи го начинот на кој вообичаено се утврдуваат вистини во

⁴⁰ Lawrence Nolan, "Descartes' Ontological Argument", *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Summer 2001 Edition, I ed. 1996), Edward N. Zalta (ed.),

URL=<http://plato.stanford.edu/archives/sum2001/entries/descartes-ontological/>.

⁴¹ Idem.

аритметиката и геометријата, вистини кои се „интуираат“ директно преку проверување на нашите јасни и разделни идеи за нештата кои се инволвирани во нивните формулации. Така, способни сме да добиеме знаење за постоењето на Бог само преку разбирањето дека нужна егзистенција е содржана во јасната и разделна идеја за врховно совршено суштество. Во *Петтата Медитација* пишува дека ако од самиот факт што мислата може да се извлече од идејата за нешто, следува дека сè она за кое јасно и разделно се спознава дека му припаѓа на тоа нешто, нему навистина ѝ му припаѓа, и се прашува дали од тоа не би можело да се извлече и демонстративен доказ за Божјото постоење. Извесно е дека во себе се наоѓа неговата идеја, идејата за најсовршено суштество, не помалку од идејата за некаква форма, или број, и се спознава дека на неговата природа ѝ припаѓа актуално и вечно постоење, не помалку јасно и разделно од она дека сè што може да се докаже за некоја форма или број, навистина ѝ припаѓа на природата на таа форма, или тој број.

Иако Декарт смета дека постоењето на Бог се познава преку интуицијата, не се противи на презентирањето на формални верзии на онтолошкиот доказ, не заборавајќи дека влијанието на интересната и возбудлива схоластичка логика е уште силно, и дека сеуште се очекуваат нешта слични на Аристотеловите силогизми.

Декарт го задоволува очекувањето на јавноста од седумнаесеттиот век, презентирајќи најмалку две различни верзии на онтолошкиот доказ (што е можно да се покажало како грешка, заради оневозможувањето на подоцнежното јасно и разделно сфаќање на таквиот негов доказ), и овие докази се извонредно кратки.

Едната верзија едноставно го „кодифицира“ психолошкиот процес на интуирање на постоењето на Бог: сè за што јасно и разделно се спознава дека е содржано во идејата за нешто, е вистинито за тоа нешто; јасно и разделно се спознава дека нужната егзистенција е содржана во идејата за Бог; затоа, Бог постои. Воспоставеното правило за вистината е во првата „премиса“, која е направена да даде извесна ‘инструкција’ за употребата на овој метод (како аналогијата со геометриската демонстрација во споменатиот дел од *Петтата Медитација*).

Втората верзија е: имам идеја за врховно совршено суштество, т.е. суштество кое ги има сите совршенства; нужното постоење е совршенство; следува дека врховно совршено суштество постои. Ова множество на искази ја има појавната структура на формален доказ, но неговата убедливост лежи во друго ниво: „медитатор“ кој има проблеми да спознае дека нужното постоење е содржано во идејата за врховно совршено суштество, може да ја добие таа прецепција индиректно, прво прифаќајќи дека таа идеја го прифаќа

секое совршенство, идејата за врховно совршено суштество е идеја за суштество кое ги има сите совршенства, а обидот да се исклучат некои, или сите совршенства од идејата за врховно суштество, води кон контрадикција, и, имајќи ја формирано перцепцијата, треба само да се интуира дека нужното постоење по себе е совршенство, и станува јасно дека нужното постоење е еден од атрибутите вклучени во идејата за врховно совршено суштество.

Сепак, Декарт цели и кон тоа дека има концептуална релација меѓу нужното постоење и било кое друго од божествените совршенства (во *Третата Медитација*, во каузалниот доказ за постоењето на Бог, се откриваат многу од нив, како семоќност, неменливост, вечност, едноставност), а бидејќи нашиот ум е конечен, и божјите совршенства не може да ги мисли инаку освен како одделени, нема да може веднаш да забележи колку нужно тие се поврзани меѓу нив (*Први Одговори*, VII, 119),⁴² но ако се испитува грижливо дали постоењето му припаѓа на врховно совршено суштество, и каков вид на постоење е тоа, се открива дека воопшто не може да замислиме било кој од другите атрибути, доколку од него го исклучиме нужното постоење. А за да го илустрира ова Декарт се повикува на божјата семоќ, не може да се замисли семоќно суштество никако инаку освен како постоечко.⁴³ Семоќноста е концептуално поврзана со нужното постоење, семоќно суштество нема онтолошки зависен статус од било што друго, и постои според неговата сопствена моќ. Ние не можеме да мислиме дека постоењето на таквото суштество е можно, без истовремено да ја признаеме неговата бесконечна моќ, и спознаваме дека тоа може да постои преку неговата сопствена сила, од тоа заклучуваме дека навистина постои, и има постоено од вечноста. Бидејќи е мошне очигледно од природната светлина дека она кое може да постои преку неговата сопствена моќ секогаш постои, и така спознаваме дека дека нужното постоење е содржано во идејата за суштество врховно моќно.⁴⁴

Декарт употребува и формални верзии на доказот, но доследно тврди дека постоењето на Бог се спознава преку јасната и разделна перцепција. Во *Петтата Медитација*, 11, тој пишува дека без оглед на тоа со кој доказ се служи, треба да се наврати на тоа дека единствено нештата кои се сфаќаат јасно и разделно ја имаат моќта на потполно убедување, и, иако меѓу така спознаените нешта има такви кои се евидентни за секого, но и такви

⁴² Rene Descartes, *Reponses I* (VII, 119), *Oeuvres, Correspondance* (III), Internet Archive, http://www.archive.org/stream/uvresdedescartes03desc/uvresdedescartes03desc_djvu.txt

⁴³ Douglas Burnham, "Rene Descartes", *Internet Encyclopedia of Philosophy*, <http://www.utm.edu/research/iep/descartes>.

⁴⁴ Rene Descartes, *op. cit.*

кои се откриваат само на оние кои од поблизу ги разгледуваат и внимателно истражуваат, сепак, откако еднаш ќе се откријат, едните не се сметаат за поизвесни од другите. На пример, кај секој правоаголен триаголник, иако однапред не изгледа толку очигледно дека квадратот на основата е еднаков на збирот на квадратите на останатите две страни, како што е очигледно дека основата е наспроти поголемиот агол, сепак, откако тоа ќе се прифати, еднаква е увереноста во вистинитоста и на едното и на другото. Што се однесува до Бог, пак, кога духот не би бил исполнет со предрасуди, а мислата не би била растроена од присуството на сликите на сетилните нешта, ништо не би можело да се спознае полесно отколку него.

Катерус го критикувал Декартовиот доказ, сметајќи дека исказот „Ако Бог постои тогаш е највисокото суштество“ е тавтологија, нагласувајќи го „ако“: не е нелогично да се каже „Бог не постои, и затоа не постои највисоко суштество“, или, со примерот на Декарт „Ако постои триаголник, тој има три страни“ (со што, еднакво кохерентно би било да се каже „триаголници не постојат, затоа не постојат ствари со три страни“).

Според Гасенди, егзистенцијата не може да биде атрибут на ист начин на кој другите квалитети можат да бидат, затоа што постоењето е она според кое нешто или има или нема атрибути (антиципирајќи го Кант). Постоењето е само аспект на нештата кои постојат, начин или состојба на суштествување која го покажува нивното постоење, со што е предуслов за имање на совршенство, а не нешто кое по себе може да биде совршенство.

Според Декартовата верзија на Анселмовиот доказ, Бог има интринсично својство на егзистенција како дел од божествена есенција, на ист начин на кој триаголник има интринсични својства како имање на збир на трите внатрешни агли еднаков на сто и осумдесет степени, и, Бог ја има таа егзистенција како совршено својство, тој постои на совршен начин, значи, не може да не постои. Гасенди го отфрла ова расудување на две основи.⁴⁵ Ние немаме неотфрливи интуиции за суштините, независно дали се претставени од својствата на триаголниците, или на Бога. Декарт греша во тоа што поминува од дефиницијата за Бога (која ја интуираме како јасен и разделен поим), која суштествено го повлекува својството егзистенција, кон гледиштето дека постои Бог со токму такво својство. Дефиницијата за нешто кое има некакви својства, не нужно значи дека такво нешто постои, имајќи ги тие својства, иако едно од тие својства е постоењето (што, впрочем, го забележува и Гаунило).

⁴⁵ Saul Fisher, "Pierre Gassendi", *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Summer 2005 Edition, I ed. 1996), Edward N. Zalta (ed.), URL=<http://plato.stanford.edu/archives/sum2005/entries/gassendi/>

Според Гасенди, нема интуиции, непоткрепени од сетилното искуство кои би ни дале знаење за Божјата суштина или било што друго, затоа што примарниот начин на стекнување на познание е преку сетилата и искуството. Отфрлањето на онтолошкиот доказ елиминира еден вид на концептуална конфузија: иако можеме да мислиме совршенства кои постојат во нешто, тешко е да се замисли што би значело егзистенцијата да постои во нешто, или да не постои, според што, нема причина да се прифати подлежачкиот став на онтолошкиот доказ дека нештата кои не постојат се несовршени или непотполни на било каков начин.⁴⁶

Современи верзии на онтолошкиот доказ

Биле правени многу интересни обиди да се најдат докази според Анселмовиот кои можат да бидат изразени со модерниот логички формализам. Доказите кои следуваат, на Плантинга (1967), Барнс (1972), Адамс (1971), Луис (1970) и Опенхејмер и Залта (1991) се формално валидни анализи на варијации на Анселмовиот доказ.⁴⁷

Плантинга

1. Бог постои во разумот, но не во реалноста (претпоставка за *reductio*)
2. Постојењето во реалноста е поголемо од постоењето само во разумот. (премиса)
3. Суштество кое ги има сите божји својства, и егзистенција во реалноста може да биде замислено. (премиса)
4. Суштество кое ги има сите божји својства и егзистенција во реалноста е поголемо од Бог. (од (1) и (2).)
5. Суштество поголемо од Бог може да биде замислено. (од (3) и (4).)
6. Лажно е дека суштество поголемо од Бог може да биде замислено. (од дефиниција на Бог.)

⁴⁶ O III (DM) 379b-380b; R 490-6), во Idem.

⁴⁷ Шемите се според Опу, op. cit, а кај конкретните автори се поместени во: Plantinga, Alvin, *God and Other Minds*, Ithaca: Cornell University Press, 1967; Barnes, J., *The Ontological Argument*, London: Macmillan, 1972; Adams, R., "The Logical Structure of Anselm's Argument", *Philosophical Review* 80: 28-54, 1971; Lewis, D., "Anselm and Actuality", *Nous* 4: 175-88, 1970; Oppenheimer, P., and Zalta, E., "On the Logic of the Ontological Argument" in J. Tomberlin (ed.) *Philosophical Perspectives 5: The Philosophy of Religion*, Atascadero: Ridgeview: 509-29, 1991.

7. Значи, лажно е дека Бог постои во разумот, но не во реалноста. (од (1), (5), и (6).)
8. Бог постои во разумот. (Премиса со која и лаикот/ будалата се согласува.)
9. Значи Бог постои во реалноста. (од (7), (8).)

Барнс

1. Лаикот го разбира изразот “суштество од кое поголемо не може да биде замислено”. (премиса)
2. Ако личност разбира еден израз b , тогаш b е во разумот на таа личност. (премиса)
3. Ако нешто е во разумот на една личност, тогаш личноста може да го замисли тоа нешто како постоечко во реалноста. (премиса)
4. Секое нешто кое постои во реалноста е поголемо од било кое нешто кое постои само во разумот. (премиса)
5. Ако личност може да замисли нешто, и дека од тоа нешто следува нешто друго, тогаш може да го замисли и тоа друго нешто. (премиса)
6. Ако личноста може да замисли дека еден даден објект има дадено својство, тогаш личноста може да замисли дека нешто друго го има тоа својство. (премиса)
7. Значи, суштество од кое поголемо не може да биде замислено постои во реалноста. (од (1)-(6), со сложена шема на овде изоставени чекори)

Адамс

1. Постои нешто x , и магнитуда m , така што x постои во разумот, m е магнитуда на x , и не е можно да има нешто y и магнитуда n така што n е магнитуда на y и $n > m$. (премиса)
2. За секое нешто x и магнитуда m , ако x постои во разумот, m е магнитуда на x , и не е можно да има нешто y и магнитуда n така што n да е магнитуда на y и $n > m$, тогаш е можно дека x постои во реалноста. (премиса)
3. За секое нешто x и магнитуда m , ако m е магнитуда на x , и не е можно да има нешто y и магнитуда n така што n да е магнитуда на y и $n > m$, и x не постои во реалноста тогаш има магнитуда n така што n е поголемо од m и n е магнитудата на x . (премиса)
4. Има нешто x и магнитуда m така што x постои во разумот, и x

постои во реалноста, и m е магнитудата на x , и не е можно да има нешто u и магнитуда n така што n е магнитуда на u и $n > m$ (од 1, 2, 3)

Луис

1. За било кое разбирливо суштество x , има свет W така што x постои во W . (премиса)
2. За било кое разбирливо суштество x , и за било кои светови W и V , ако x постои во W , но не постои во V , тогаш големината на x во W ја надминува големината на x во V . (премиса)
3. Постои разбирливо суштество x така што за ниеден свет W и за суштество u , големината на u во W не ја надминува големината на x во актуалниот свет. (премиса)
4. Значи, постои суштество x кое постои во актуалниот свет така што за ниеден свет W и суштество u , големината на u во W не ја надминува големината на x во актуалниот свет.

Опенхајмер и Салта

1. Постои (во разумот) нешто од кое нема поголемо. (од (1)-(3).) (премиса)
2. Постои (во разумот) единствено нешто од кое нема поголемо. (од (1))
3. Постои (во разумот) нешто кое е нештото од кое нема поголемо. (од (2), по теорема за дескрипции.)
4. (Не) Постои (во разумот) ништо кое е поголемо од нештото од кое нема поголемо. (од (3), по друга теорема за дескрипции)
5. Ако тоа нешто од кое нема поголемо не постои (во реалноста), тогаш постои (во разумот) нешто кое е поголемо од нештото од кое нема поголемо (премиса)
6. Тоа нешто од кое нема поголемо постои во реалноста (од (4) и (5).)
7. Бог постои. (од (6).)

Онтолошките докази на Курт Гедел и Алвин Плантинга

Забелешките на Гедел за онтолошките докази, кои Гедел ги развивал во неговите бележници, и не се појавиле во јавноста многу години после неговата смрт, се повеќе се систематизираат и објавуваат. Овие докази биле анализирани, дискутирани и емендирани од многу водечки логича-

ри, како Собел, Андерсон (1990), Адамс (1995) и Хејзен (1999).⁴⁸ Експозицијата на доказот според Андерсон е следната.

Дефиниција 1: x е боголико суштество iff⁴⁹ (ако и само ако) x ги има како есенцијални својства оние и само оние својства кои се позитивни.

Дефиниција 2: A е есенција на x iff за секое својство B , x има нужно B iff од A следува B

Дефиниција 3: x нужно постои iff секоја есенција од x е нужно егземплифирана.

Аксиома 1: Ако едно својство е позитивно, тогаш неговата негација не е позитивна.

Аксиома 2: Секое својство кое следува од, т.е. е строго имплицирано од, позитивно својство, е позитивно.

Аксиома 3: Својството да се биде боголик е позитивно.

Аксиома 4: Ако својство е позитивно, тогаш е нужно позитивно.

Аксиома 5: Нужното постоење е позитивно.

Аксиома 6: За било кое својство P , ако P е позитивно, тогаш да се биде нужно P е позитивно.

Теорема 1: Ако својство е позитивно, тогаш е конзистентно, т.е. можно егземплификачко.

Короларија 1: Својството да се биде боголик е конзистентно.

Теорема 2: Ако нешто е боголико, тогаш својството да се биде боголик е есенција на тоа нешто.

Теорема 3: Нужно, својството да се биде боголик е егземплифицирано.

„Победничкиот“ онтолошки доказ на Плантинга од 1974 се сведува, грубо, на следното:⁵⁰ Се кажува дека еден ентитет поседува максимална

⁴⁸ во Oppy, op. cit. (Stanford Encyclopedia of Philosophy, како и во Oppy (1996)(2000), и Kurt Gödel's *Ontological Argument*, Christopher Small, University of Waterloo, Waterloo Library, <http://www.stats.uwaterloo.ca/~cgsmall/ontology.html>; како и во J. Sobel, "Gödel's Ontological Proof". In *On Being and Saying: Essays for Richard Cartwright*, ed. J. Thomson, Cambridge, Mass: MIT Press, pp. 241-61, 1987; C. Anderson, "Some Emendations on Gödel's Ontological Proof" *Faith and Philosophy* 7: 291-303, 1990, R. Adams, "Introductory Note to "1970" in K. Gödel, *Collected Works Volume III: Unpublished essays and lectures* (editor-in-chief Solomon Feferman), New York: Oxford University Press, pp.388-402, 1995.

⁴⁹ „Ако и само ако“.

⁵⁰ Според Oppy, op. cit. и според Rick Grush, *Plantinga's Ontological Argument, Syllabus* (University of California, San Diego, winter 2002-3), <http://mind.ucsd.edu/syllabi/02-03/01w/readings/plantinga.html>.

прекрасност iff е семоќен, сезнаен, и морално совршен. Таквиот ентитет, понатаму, поседува максимална големина iff поседува максимална прекрасност во секој можен свет, т.е. ако е нужно постоечки и нужно максимално прекрасен. Тогаш може да се разгледа следниот доказ:

1. Постои можен свет во кој има ентитет кој поседува максимална големина.
2. Постои ентитет кој поседува максимална големина.

Од веќе споменатата природа на релацијата на пристапноста меѓу можните светови, овој доказ е валиден, од „можно е дека нужно е дека p “, може да следува „дека нужно p “. Ваквниот начин на заклучување, прифатен во модалната логика не може да биде критикуван (во смисла на соборување на доказот, бидејќи бездруго постапката би била еднаква во секој друг доказ, независно од содржината), но можат да се испитуваат премисите. Ако се даде доказот обратно, би изгледал вака:

1. Не постои ентитет кој поседува максимална големина.
2. Не постои можен свет во кој има ентитет кој поседува максимална големина.

Мошне едноставно, ако не се прифати тврдењето дека има ентитет кој има максимална големина, тогаш не може да се согласи дека првиот од овие докази е попривратлив од вториот, а и Плантинга се согласува, „победничкиот“ модален онтолошки доказ не е доказ за постоењето на суштество кое поседува максимална големина.

Се поставува прашањето како е можно тој да е „победнички“. Плантинга смета дека пресудата за реформулираните верзии на доказот на св. Анселм мора да биде следната: тие не можат да ја докажуваат или утврдуваат нивната конклузија (може да се каже), но, бидејќи е разумно да се прифати нивната централна премиса, тие покажуваат дека е разумно да се прифати и конклузијата. Сепак, доказот на Плантинга не го покажува тоа што Плантинга тврди дека го покажува (разумноста е евидентна во овој случај, но, можеби не во сите случаи на вакво модално следување). Ако се разгледа доказот „Или $2+2=5$, или Бог постои. Не $2+2=5$. Значи, Бог постои“, се гледа дека е грешка за теистот да каже, дека штом премисата е вистинита (а доказот е валиден), тој покажува дека заклучокот е вистинит, како што е грешка за теист да каже дека штом е разумно да се прифати премисата (а доказот е валиден), овој доказ покажува дека е разумно да се прифати конклузијата (доказот тоа не го покажува).

Плаузибилно е да се тврди дека разумна личност која има сомнежи за тврдениот статус на конклузијата, би ги имала истите сомнежи за тврдениот статус на премисата (ако се сомнева дека е разумно да се прифати

тврдењето дека Бог постои, тогаш може да се сомнева и дека е разумно да се прифати тврдењето дека „или $2+2=5$, или Бог постои“). На ист начин, секоја разумна личност која ги разбира премисите и заклучокот на доказот на Плантинга, и има сомнежи за тврдењето дека постои ентитет кој поседува максимална големина, би ги имала истите сомнежи за тврдењето дека постои можеен свет во кој има ентитет кој поседува максимална големина.

Модални верзии на доказот

Во врска со добрата поставеност на Анселмовиот доказ, Плантинга смета дека на прв поглед, тој е извонредно неубедлив, ако не и сосема иритирачки, изгледајќи премногу како загатка или игра со зборови, како резултат на што, и покрај издржливата важност, и долгата популарност, не може да се каже дека има конвертирано во теизам голем број на луѓе.⁵¹

Биле правени обиди да се зголеми убедителната сила на доказот, со употреба на современа модална логика, од кои, еден се обидува да го базира доказот во поимот на Бог како неограничено суштество, или, како што Малколм ја опишува идејата:⁵² Бог се замислува како суштество кое не може да биде ограничено, и, ако се замислува како такво, тогаш мора да се замислува како неограничен во однос на неговата егзистенција и дејствување, и не може да се замисли, ниту да се има смисла да се каже (како што имал забележано Спиноза), дека нешто би го спречило да постои – противречно на поимот за Бог е да се претпостави дека нешто би можело да го спречи да постои. Неограничениот карактер на Бог значи дека неговото постоење е различно од нашето: додека нашето зависи каузално од постоењето на други суштества (нашите предци, или, нашите родители, на пример), постоењето на Бога не зависи каузално од постоењето на ни едно друго суштество.

Според Малколм, постоењето на неограничено суштество е или логички нужно, или логички невозможно. Доколку неограничено суштество не постои во одреден свет W , тогаш, неговото непостоење не може да се објасни преку ни една каузална карактеристина на W , според тоа, нема карактеристика во W која би објаснила зошто тоа суштество не постои. Ако, со *reductio*, се претпостави дека неограничено суштество постои во некој друг свет, $W1$, мора да постои карактеристика f на $W1$ која објаснува зошто тоа суштество постои во тој свет, но од ова следува дека непостоењето на

⁵¹ Kenneth Einar Himma, *op.cit.*

⁵² *Idem.*

неограничено суштество во W може да се објасни преку отсуството на f во W , што противречи на тоа дека непостоењето на суштеството во W не може да биде објаснето преку ниедна каузална карактеристика. Така, ако Бог не постои во W , тогаш не постои во ниеден логички можен свет. За светот W постојат две можности, од едната следува невозможноста за неограничено суштество, а од другата нужноста за такво суштество, според што постоењето на неограниченото суштество е или логички нужно или логички невозможно. Постоењето на неограничено суштество е невозможно само доколку е контрадикторно, а бидејќи нема причина да се мисли дека е така (смета Малколм), следува дека неограничено суштество, т.е. Бог, постои.

Плантинга го почнува модалниот доказ дефинирајќи две својства, на максимална големина, и максимална извонредност: суштество е максимално извонредно во свет W ако и само ако е семоќно, сезнајно, и морално совршено; и, суштество е максимално големо во свет W ако и само ако тоа е максимално извонредно во секој можен свет (со тоа што, бидејќи суштество кое е максимално големо во W е семоќно во секој можен свет, а непостоечкото не може да биде семоќно, следува дека максимално големо суштество постои во секој логички можен свет).

Според Плантинга, концептот на максимално големо суштество е конзистентен, и тој смета дека Бог постои во секој можен свет: концептот за максимално големо суштество е конзистентен, ако е така, мора да постои барем еден логички можен свет во кој максимално големо суштество постои, а доколку максимално големо суштество постои во еден логички можен свет, постои во секој логички можен свет. Сепак, ставот дека доколку максималното големо суштество постои во еден логички можен свет, постои во секој логички можен свет е дискутабилен (иако $S5$ системот на модална логика има аксиома која звучи така: „ако A е можно, тогаш е нужно вистинито дека A е можно“).⁵³

⁵³ Сепак, ова наведува на впечатокот дека сите искази нужно го носат нивниот модален статус (како што забележува Џејмс Сенет). Но, сепак, критиката не е соодветна затоа што постои разлика меѓу исказот на Плантинга „Ако максимално големо суштество постои“, е можно, тогаш ‘Максимално големо суштество постои’ е нужно вистинито“, и „Ако ‘Максимално големо суштество постои’ е можно, тогаш е нужно вистинито дека ‘Максимално големо суштество постои’ е можно“ (изменета аксиомата од $S5$).

Критиката на Миликан

Питер Миликан дава нова критика на Анселмовиот онтолошки доказ,⁵⁴ сметајќи дека е мошне моќна, затоа што не се однесува на длабоки филозофски теории кои му подлежат на доказот, туку затоа што се обидува да го открие фаталниот недостаток на доказот, разгледувајќи ги неговите суперфицијални логички детали.

Според Миликан, од теоријата на природи на која, се смета, се потпира Анселм, следува дека ни една можна интерпретација на онтолошкиот аргумент не може да доведе до заклучокот дека Бог постои. Критиката на Миликан е насочена кон „суштество од кое поголемо не може да се замисли“, или, во варијантата на која се повикува Миликан, „природа од која поголема не може да се замисли“, и смета дека може да има четири можни интерпретации на оваа фраза: (i) природа која е толку голема што нема поголема природа; (ii) природа која се замислува толку голема што нема природа која може да се замисли поголема, (iii) природа која е толку голема што нема природа која може да се замисли поголема, (iv) природа која може да се замисли толку голема што нема природа која е поголема; и, ни една од овие можни интерпретации, смета Миликан, не му дозволува на Анселм да ги убеди атеистите дека Бог (а не некој друг) е најголемата природа. Според принципот на супериорност на егзистенцијата,⁵⁵ може да се забележи дека: (i) денотира претставена природа која е толку голема што ни една претставена природа не е поголема - атеистите би помислиле дека, природата од која не може да се мисли поголема се однесува на некој друг (Аврелиј, на пример), а не на Бог, од што онтолошкиот доказ го донесува заклучокот дека најголемата природа е претставена, т.е. дека постои најголемото постоечко суштество; (ii) денотира природа која ако постои, е толку голема што ни една друга природа не може да се замисли поголема, што е во ред, сè додека не се дојде до исказот дека е невозможно да се мисли природа која е поголема од природата од која поголема не може да биде замислена, каде атеистите би се повикале на принципот на супериорност на егзистенцијата, и би тврделе дека постои природа која е поголема од природата од која поголема не може да биде замислена, имено, било која природа која е претставена (на пример, Аврелиј, Алфред); (iii) денотира претставена природа која е толку голема што ни една природа не може да биде замислена поголема - во кој случај атеистите би сметале дека не е ништо де-

⁵⁴ Peter Millican, "The One Fatal Flaw in Anselm's Argument". *Mind*, 113, 437-76.

⁵⁵ Yujin Nagasawa, "Millican on the Ontological Argument", *Mind*, Vol. 116 . 464, 1027-1040, www.philosophy.bham.ac.uk/staff/nagasawa.shtml.

нотирано, затоа што нема таква природа, освен ако Бог не е некако претставен, или, инаку кажано, не е гарантирано тврдењето дека може да се земе дека фразата „природа од која поголема не може да се замисли“ успешно денотира некоја посебна природа; и, (iv) денотира природа која, ако е претставена, е толку голема, што ниедна претставена природа не е поголема, во кој случај, исказот може да се однесува на Бог, но, доказот сепак паѓа кај ставот за природата од која поголема не може да биде замислена, затоа што, според принципот на супериорност на егзистенцијата, за атеистите е можно да мислат на природа која е поголема од Бог, претставени природи (како Аврелиј, или Алфред, на пример), затоа што исказот може, но не мора, да се однесува имено на Бог. Нагасава смета⁵⁶ дека интерпретацијата на Миликан на онтолошкиот доказ е невалидна, затоа што припишувањето на принципот на супериорност на егзистенцијата на Анселм не е валидно, со тоа што употребената текстуална евиденција воопшто не потврдува дека Анселм вистина го употребува принципот; дека има алтернативна, плаузибилна интерпретација на резонирањето на Анселм, во која сосема може да се изостави принципот (според која, онтолошкиот доказ ја подрива Миликановата критика); и дека Миликан греша што мисли дека онтолошкиот доказ може да се отфрли само со разгледување на суперфицијалните логички детали, без да се расправа за длабоките филозофски сложености кои му подлежат. И, додека Миликан успева да ја покаже суптилноста и логичките компликации во онтолошкиот доказ, не успева да го покаже тој еден фатален недостаток, смета Нагасава.

Опи⁵⁷ смета дека, додека Миликан се обидува да го најде фаталниот недостаток кај Анселмовиот доказ, во позицијата која ја брани се наоѓа повеќе од еден важен недостаток, затоа што Миликановата реконструкција на Анселм му нанесува сериозна штета на оригиналниот текст, затоа што генерализираната забелешка на Миликан не успева да дијагностицира било каков недостаток во голем обем на онтолошки докази, и затоа што постојат независни причини Миликановата генерализирана забелешка да се смета за неубедлива.

Општи критики на онтолошките докази

Постојат различни форми на забелешки на онтолошките докази, досега изложените се однесуваат само на партикуларни конкретни онто-

⁵⁶ Op. cit.

⁵⁷ Graham Oppy, “More Than One Flaw: Reply to Millican”. *Sophia* 46 (3). 295–304.

лошки докази, или некои форми од онтолошките докази, но постојат критики кои се однесуваат на сите онтолошки докази. Една од општите критики е дека ниеден од онтолошките докази не е убедлив, т.е. оние кои не се (веќе) убедени во заклучокот дека Бог постои, а се разумни, информирани, итн., не добиваат причина за убедување, во која сите нешта се разгледани, за да го прифатат тој заклучок. Сите до сега дадени онтолошки докази даваат резултат кој може да се смета за невалиден, или пак и нема голема религиозна важност, или има множество на премиси кои разумните и информирани 'нетеисти' не можат да ги прифатат.

Опи⁵⁸ дава општи причини зошто доказите паѓаат под општа критика, за секој од неколкуте од него определени видови на докази. Имено, кај дефинициските онтолошки докази, употребуваниот 'онтолошки' вокабулум е воведен по дефиниција, и очигледен проблем е тоа што исказите кои го вклучуваат таквиот вокабулум не можат да бидат одделени од целта на дефиницијата без да се појават прашања во врска со тоа. Изведувањето од „По дефиниција, Бог е постоечко суштество“, до „Бог постои“ е невалидно, додека изведувањето само на ставот „По дефиниција, Бог постои“ е валидно, но неинтересно.

Кај концептуалните (поимни), или хиперинтензионални онтолошки докази - онтолошки ориентираните вокабулум се воведува во рамките на целта на хиперинтензионалните оператори (како 'верува дека', 'замислува'), кои често имаат две читања, од кои едното може да ја отфрли онтолошката употреба (во кое, меѓутоа, изведувањето на заклучокот ќе може да се смета за невалидно), а другото не може (ако за првиот случај може да се даде примерот „Анселм верува во Дедо Мраз“, за вториот случај може да се даде примерот „Анселм мисли за Бог“ - што може да биде вистинито само ако има Бог за кој би можело да се мисли). Замислувањето на постоечко суштество од кое поголемо не може да биде замислено, ги допушта двата вида на читање: од една страна, водењето до заклучокот дека има суштество од кое поголемо не може да биде замислено е невалидно, а од друга страна, според читањето кое не ја отфрла онтолошката употреба, јасно е дека 'нетеист', ако се сомнева дека постои суштество од кое поголемо не може да биде замислено, тогаш може да се сомнева и во можноста да се имаат мисли за такво суштество.

Модалните онтолошки докази имаат премиси кои се однесуваат на модални тврдења за Бог, т.е. тврдења за можноста или нужноста на божјото постоење и атрибути. Ако се согласиме да мислиме за можноста и нужноста во рамки на можни светови (тврдењето е можно вистинито само ако

⁵⁸ Op. cit.

е можно во барем еден можен свет во кој може да се пристапи од примарниот свет, тврдењето е нужно вистинито само ако е вистинито во секој можен свет во кој може да се пристапи од примарниот, тврдењето е контингентно ако е вистинито во некои можни светови во кои може да се пристапи од примарниот, а лажно во некои други). Според тоа, ако се тврди дека Бог е нужно постоечко суштество, се тврди дека тој постои, т.е. е вистинит (е вистинито дека постои) во секој можен свет во кој може да се пристапи, но, се јавува проблем во врска со неприфаќањето на тврдењето дека Бог постои во актуалниот свет, што е проблем на сфаќањето на просторот на можните светови.

Мајнонгистичките докази⁵⁹ на некој начин зависат од Мајнонгистичките теории за објектите. Ако се разгледува шемата „F G e F“, се претпоставува (од страна на ‘наивните’ Мајнонгијанци) дека ако F има некакво својство, резултатот е вистинит, и можеби, нужен, аналитички и a priori, така, на пример, тркалезниот квадрат е тркалезен, сегашниот келав крал на Франција е келав итн., но ‘софистицираните’ Мајнонгијанци инсистираат дека мора да има рестрикција во супституцијата на инстанци за F, за да може да се направи очигледната и важна онтолошка дистинкција меѓу две групи од типот {Хабермас, сонцето, Камениот мост} и {Дедо Мраз, Јети, тркалезен квадрат}. Може да се препостави, за да се даде пример, дека првите нешта постојат, а вторите не. Во тој случај, ‘постоечко’ не би била соодветна супституциона инстанца за F, ако сите се согласни дека не постои такво нешто како тркалезен квадрат. Проблем се јавува во вклучувањето на Бог во претходното множество објекти, но, тоа може да се разреши со лоцирање на несоодветната дистинкција меѓу нуклеарни (карактеризирачки) својства и ненуклеарни (некарактеризирачки) својства.

Искусствените докази - се докази кои се однесуваат на предметно-инволвирачката насоченост на содржината, треба да имаат да кажат нешто за изрази кои немаат постоечки номинатум (‘Дедо Мраз’, ‘Јети’).

Мереологичките докази, кои немаат религиозно важење, се однесуваат на принципите на неограничени збирови (секогаш кога има некои нешта, има нешто кое е збир или фузија на тие нешта), и нивното отфрлање би опфатило извонредно сложени логичко-математички постапки, до-

⁵⁹ Ниту Мајнонг, ниту било кој од неговите познати модерни поддржувачи, како Парсонс, или Силван, нема дадено Мајнонгистички онтолошки доказ, подоцна споменатата дистинкција меѓу нуклеарни и ненуклеарни својства се прави за да се одбегнуваат Мајнонгистичките онтолошки докази. Причината поради која тие се нарекуваат Мајнонгистички е во тоа што се потпираат на квантификација на непостоечки објекти, и, не се работи за пејоративна употреба на името.

дека пак Хегелијанските докази не се токму докази, туку неподдржани тврдења, и формално нема ништо што би можело да се отфрли.

Позитивните онтолошки докази, т.е. доказите *за* постоењето на Бог, имаат и голем број аналогни пародии, т.е. паралелни докази кои имаат апсурдни конклузии. Во таа смисла се даваат докази од типот: „По дефиниција, Бог е непостоечко суштество кое ги има сите други совршености. Така, Бог не постои“, или „Замислувам суштество од кое поголемо не може да биде замислено освен што тоа создава само N вселени. Ако такво суштество не постои, тогаш може да се замисли поголемо суштество, едно потполно исто како него, кое постои. Но, не може да се замисли суштество кое е поголемо на овој начин. Така, суштество од кое поголемо не може да биде замислено, освен што создава само N вселени, постои“, игри со зборови од модален тип, како „Можно е дека не постои Бог. Бог не е контингентно суштество, т.е. или не е можно дека Бог постои, или е нужно дека Бог постои, значи, не е можно дека Бог постои“. Смалијан дава⁶⁰ има мошне интересна пародиска дискусија на онтолошките докази, во врска со совршенството на постоењето, и создавањето на светот, кое е најпрекрасното можно достигнување. Имено, создавањето на светот е најпрекрасното замисливо достигнување, заслугата за достигнувањето е производ на способноста и посветеноста на создавачот, и, колку е поголем недостатокот на создавачот, толку поголемо е достигнувањето, а бидејќи, најголем недостаток би било непостоењето, ако се претпостави дека вселената е производ на постоечки создавач, веднаш може да се замисли поголемо суштество, она кое го создало светот самото непостоејќи, што доведува до заклучокот дека постоечкиот Бог не би бил суштество од кое поголемо не може да се замисли, затоа што поголем од него создавач би било оној кој не постои, според што Бог не постои.⁶¹

⁶⁰ Во Raymond M. Smullyan, *5000 BC and Other Philosophical Fantasies*, St. Martin's Press, New York, 1983 (<http://openlibrary.org/b/OL3497006M/5000-B.C.-and-other-philosophical-fantasies>).

⁶¹ Сепак, во примерот може да се даде додатна градација, создавањето на светот може да не биде најпрекрасното замисливо достигнување, затоа што може да се замисли создавање на множество на такви, или, дури, подобри светови. Оваа пародизирање на онтолошките докази, сепак, по извлекувањето на поентата на апсурдност не го надминува она на Гаунило од XI век.

Заклучок

Онтолошките докази, поаѓајќи од оној на Августин, кој ги изедначува Бог и Вистината за да покаже дека е невозможно да ја нема вистината (затоа што, и кога би ја немало, би било вистинито дека ја нема, што значи дека сепак ја има), преку Анселм, кој смета дека Бог, како суштество од кое поголемо не може да се замисли постои и стварно, Декарт, кој инсистира на интуицијата за постоење на Бога, до Гедел и Плантинга, кои градат сложена формална апаратура за поткрепување на идејата на Анселм, се повикуваат на а priori премиси, потпирајќи се на способноста на разумот за доаѓање до поимот Бог. И, иако можат да бидат критикувани како невалидни, неубедливи, претерано разновидни, или недоволно разновидни, останува впечатокот дека е многу полесно да се тврди дека нешто им недостасува, отколку да се даде конзистентен опис на тоа што им недостасува, а со тоа и конструктивна критика.

Библиографија

1. Anselm Kenterberijski, *Proslogion*, Moderna, Beograd, 1991.
2. Augustine, *De libero arbitrio*, http://individual.utoronto.ca/pking/resources/augustine/De_libero_arbitrio.txt.
3. Augustine, *Soliloquies*, Book I-II, ed Schaff, P., Christian Literature Publishing Co, Buffalo, NY, 1888 (<<http://www.newadvent.org/fathers/1703.htm>>).
4. Burnham, Douglas, "Rene Descartes", *Internet Encyclopedia of Philosophy*, <http://www.utm.edu/research/iep/descartes>.
5. Цуцуловски, Љубомир, „Онтолошкиот доказ на Анселм Кентербериски“, *Годишен зборник на Филозофски факултет*, Книга 26 (52), Скопје, 1999, 29-41.
6. Цуцуловски, Љубомир, „За човековата несовршеност и извесноста за божјата егзистенција кај Декарт“, *Годишен зборник на Филозофски факултет*, Книга 25 (51), Скопје, 1998, 33-45.
7. Декарт, Рене, *Метафизички медитации*, Зумпрес, Скопје, 1998.
8. Декарт, Рене, *Научна расправа за методот*, Епоха, Скопје, 1996.
9. Descartes, Rene, *Meditationes metaphysiques*, PUF, Paris, 1968.
10. Descartes, Rene, *Oeuores, Correspondance* (III), Internet Archive, http://www.archive.org/stream/uvresdedescartes03desc/uvresdedescartes03desc_djvu.txt.
11. Fisher, Saul, "Pierre Gassendi", *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Summer 2005 Edition, I ed. 1996), Edward N. Zalta (ed.), URL=<http://plato.stanford.edu/archives/sum2005/entries/gassendi/>.
12. Graham Oppy, "More Than One Flaw: Reply to Millican". *Sophia* 46 (3). 295-304.

13. Grush, Rick, *Plantinga's Ontological Argument, Syllabus* (University of California, San Diego, winter 2002-3), <http://mind.ucsd.edu/syllabi/02-03/01w/readings/plantinga.html>.
14. Himma, Kenneth Einar, "The Ontological Argument", Internet Encyclopedia of Philosophy, <http://www.utm.edu/research/iep/ontological-argument>.
15. Hjum, Dejvid, *Rasprava o ljudskoj prirodi*, Veselin Malesa, 1983.
16. Hume, David, *Dialogues Concerning Natural Religion (The Philosophical Works of David Hume)*. 4 vols. Printed for A. Black and W. Tait, Edinburgh, 1854), Copyright David Banach, <http://www.anselm.edu/homepage/dbanach/dnr.htm>.
17. Kant, Immanuel, *Kritik der reinen Vernunft*, Der Philosophischen Bibliothek, Leipzig, 1926.
18. Kaye, Sharon, "William of Ockham", *Internet Enciclopedia of Philosophy* (www.iep.utm.edu/o/ocham.htm).
19. Koplston, Frederik, *Istorija filozofije*, tom II, BIGZ, Beograd, 1989.
20. Nolan, Lawrence, "Descartes' Ontological Argument" *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Summer 2001 Edition, I ed. 1996), Edward N. Zalta (ed.), URL=<http://plato.stanford.edu/archives/sum2001/entries/descartes-ontological/>.
21. Millican, Peter, "The One Fatal Flaw in Anselm's Argument", *Mind*, 113, 437-76.
22. Nagasawa, Yujin, "Millican on the Ontological Argument", *Mind*, Vol. 116 . 464, 1027-1040, www.philosophy.bham.ac.uk/staff/nagasawa.shtml.
23. Oppy, Graham, "Ontological Arguments", *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Summer 2005 Edition, I ed. 1996), Edward N. Zalta (ed.), URL=<http://plato.stanford.edu/archives/sum2005/entries/ontological/>.
24. Oppy, Graham, *Ontological Arguments and Belief in God*, Cambridge University Press, New York, 1995.
25. Smullyan, Raymond, M., *5000 BC and Other Philosophical Fantasies*, St. Martin's Press, New York, 1983.
26. Thomas Aquinas, *The Summa Theologica of St. Thomas Aquinas*, 2nd ed 1920, Online Edition Copyright 2008 by Kevin Knight, (<http://www.newadvent.org/summa/1002.htm>).

Ontological Arguments on the Existence of God

The ontological arguments for the existence of God infer God's existence not from empirically gathered material, but from the very idea of God. They are constituted only of analytical and a priori premises, that lead to the conclusion about God's necessary existence. They were quite popular throughout the history of Western thought (being formulated by Saint Augustine, Anselm, Descartes, Leibniz, Gödel, Plantinga, Malcolm et al., and critiqued

by Gaunilo, Thomas Aquinas, Okham, Gassendi, Hume, Kant, Millican et al), and, although they haven't lost their significance (on the contrary, evolving in the argumentation structure, the formal apparatus, and the philosophical levels of debate), it cannot be said that they have been successful in convincing the ones that have not been in the first place their advocates.

And although they can be critiqued as non-valid, non-convincing, too versatile, or not versatile enough, the impression remains that it is much easier to claim that there is something wrong with them, than to actually identify the thing that is wrong, and thus give constructive objections. Also, the fact remains that the lack of a concrete, non-destructible proof for a thing's existence does not entail that thing's non-existence.