

**Katolicki Uniwersytet Lubelski Jana Pawła II**  
**Wydział Filozofii**  
**Instytut Filozofii**

Filozofia, studia doktoranckie

**mgr Krzysztof Ośko OP**  
Nr albumu: 146849

**Istnienie i Bóg**  
**Analiza krytyczna metafizyki Barry'ego Millera**

Rozprawa doktorska  
napisana na seminarium z teorii poznania  
pod kierunkiem  
prof. dr. hab. Jacka Wojtysiaka

Lublin 2023

## Spis treści

Wstęp.....	3
Wykaz skrótów.....	11
Szczegółowy spis treści.....	12
<b>CZEŚĆ PIERWSZA Prezentacja metafizyki Barry’ego Millera .....</b>	<b>15</b>
<b>1. Ontologiczny status istnienia.....</b>	<b>15</b>
1.1. Zagadnienia wstępne .....	16
1.2. Istnienie jako nieredukowalna i podstawowa aktualność indywiduów.....	23
1.3. „Nowy paradygmat istnienia” .....	31
1.4. Podsumowanie.....	37
<b>2. Argument za istnieniem Boga .....</b>	<b>38</b>
2.1. Ogólna charakterystyka argumentu .....	39
2.2. Uwarunkowanie faktu istnienia indywiduum przez czynnik zewnętrzny .....	44
2.3. Konieczne zakończenie ciągu przyczyn istnienia .....	47
2.4. Podstawowa charakterystyka nieuprzączynowanej przyczyny .....	52
2.5. Podsumowanie.....	60
<b>3. Natura Boga .....</b>	<b>61</b>
3.1. Bóg jako Samoistne Istnienie .....	62
3.2. Ogólna charakterystyka doskonałości Boga.....	67
3.3. Podstawowe doskonałości Boga.....	74
3.4. Podsumowanie.....	83
<b>CZEŚĆ DRUGA Dyskusja nad wybranymi składnikami metafizyki Barry’ego Millera ....</b>	<b>85</b>
<b>4. Nowy paradygmat istnienia.....</b>	<b>86</b>
4.1. Tomasza z Akwinu metafizyka <i>esse</i> .....	87
4.2. Millera paradygmat ograniczania przypadku istnienia przez indywiduum.....	93
4.3. Dwuaspektowy związek indywiduum – przypadek istnienia.....	98
4.4. Próba modyfikacji stanowiska Millera .....	103
4.5. Podsumowanie.....	105
<b>5. Relacja przypadku istnienia do indywiduum jako punkt wyjścia argumentu za istnieniem Boga.....</b>	<b>106</b>
5.1. Argument Akwinaty za uprzączynowanym charakterem <i>esse</i> .....	107
5.2. Krok pierwszy argumentu Millera: wyjściowa trudność.....	114
5.3. Krok drugi argumentu Millera: rozwiązanie trudności .....	120
5.4. Krok trzeci argumentu Millera: czynnik zewnętrzny warunkujący istniejące indywiduum .....	123
5.5. Podsumowanie.....	125
<b>6. Istnienie nieuprzączynowanej przyczyny złożonych indywiduów.....</b>	<b>127</b>
6.1. Krytyczna prezentacja stanowiska Tomasza z Akwinu .....	128

6.2. Krytyka stanowiska Millera.....	135
6.3. Modyfikacja stanowiska Millera .....	139
6.4. Podsumowanie.....	141
<b>7. Prostota Boża .....</b>	<b>143</b>
7.1. Prostota Boża w ujęciu Tomasza z Akwinu .....	144
7.2. Metafizyczny aspekt prostoty Bożej: Samoistne Istnienie jako wspólny kres absolutny ciągów indywiduów i przypadków istnienia .....	155
7.3. Językowe wyrażenie prostoty Bożej: zdania absolutnie proste logicznie .....	162
7.4. Prostota Boża jako podstawa konieczności Bożej.....	165
7.5. Podsumowanie.....	171
Zakończenie .....	173
Bibliografia.....	184
Streszczenie.....	196
Summary .....	198

## Wstęp

Kiedy filozofia jest żywa? Wtedy, kiedy jest uprawiana w ramach żywej tradycji filozoficznej. Żywotność tradycji filozoficznej polega na zdolności do dialogu z innymi tradycjami oraz zdolności do krytycznej asymilacji myśli sformułowanych w innych tradycjach, co umożliwia zajęcie uzasadnionego stanowiska w aktualnych w danym momencie debatach. Przykładem żywotności tradycji filozoficznej może być tomizm Karola Wojtyły, który, korzystając z metod wypracowanych w tradycji fenomenologicznej oraz dostrzegając trafność niektórych intuicji przedstawicieli tej tradycji, potrafił rozwinąć antropologię tomistyczną tak, aby wyraźniej uwzględniała perspektywę pierwszoosobową. Możemy również mówić o żywotności pytań i problemów filozoficznych, które pomimo zmienności intelektualnych mód oraz różnorodności schematów pojęciowych, nie przestają intrygować dążących do poznania tego, co najbardziej fundamentalne w świecie i w samym człowieku. Jednym z takich pytań jest kwestia istnienia Boga – prazródła wszystkiego, co istnieje w naszej przygodnej rzeczywistości. Z kolei przejawem żywotności tego pytania są jego losy w filozofii analitycznej. Początki tej tradycji filozoficznej związane są ściśle z programem pozytywizmu logicznego, w którym teza o istnieniu Boga, uważana była za bezsensowna. W późniejszym okresie przezwyciężenie pozytywizmu logicznego otworzyło drzwi do podjęcia zagadnień metafizycznych, w tym pytania o istnienie Boga. Świadectwem owej zmiany w filozofii analitycznej są prace takich autorów jak Alvin Plantinga czy Richard Swinburne.

Powrót metafizyki i teologii naturalnej w filozofii analitycznej stworzył płaszczyznę dialogu m.in. z tradycją tomistyczną. Ów dialog został podjęty przede wszystkim w ramach nurtu, określanego jako tomizm analityczny. Prekursorami tego kierunku byli w latach 50. XX wieku angielscy filozofowie Peter Geach, Elizabeth Anscombe oraz Anthony Kenny, przy czym sam termin „tomizm analityczny” został ukuty znacznie później przez Johna Haldane’a<sup>1</sup>. Haldane definiuje tomizm analityczny jako sposób uprawiania filozofii, w którym podejmowane jest staranie, aby „wdrożyć metody oraz idee dwudziestowiecznej filozofii – w rodzaju dominującym wewnątrz świata anglojęzycznego – w powiązaniu z szerokimi ramami idei wprowadzonych i rozwiniętych przez Akwinatę”<sup>2</sup>. W świetle deklaracji samego Haldane’a oraz praktyki czołowych przedstawicieli tego nurtu, należy powiedzieć, że celem projektu tomizmu analitycznego nie jest „dostosowanie” tomizmu do aktualnie modnych tendencji filozoficznych, co raczej poszukiwanie drogi wzajemnego uzupełniania się tradycji tomistycznej i analitycznej. Tomizm mógłby zyskać

---

<sup>1</sup> Zob. John Haldane, „Analytical Thomism: A Prefatory Note”, *The Monist* 80/4 (1997): 485-486.

<sup>2</sup> Tamże, 486: „to deploy the methods and ideas of twentieth-century philosophy – of the sort dominant in English-speaking world – in connection with the broad framework of ideas introduced and developed by Aquinas”. (Jeśli nie zaznaczono inaczej, wszystkie teksty obcojęzyczne w moim tłumaczeniu.).

na precyzji przez zastosowanie narzędzi konceptualnych wypracowanych w filozofii analitycznej oraz żywotność płynącą z zaangażowania w aktualne dyskusje filozoficzne, natomiast filozofia analityczna mogłaby zyskać większą świadomość historyczną oraz odkryć mądrościowy wymiar filozofowania<sup>3</sup>. Zauważyć przy tym należy, że przedstawiciele tomizmu analitycznego podjęli ważne próby wprowadzenia idei Akwinaty do dyskusji prowadzonych w filozofii analitycznej. Jako przykład może tu posłużyć rola, jaką odegrała Elisabeth Anscombe we wprowadzeniu etyki cnót do filozofii analitycznej<sup>4</sup>.

W powyższym kontekście warto zwrócić uwagę na dzieło australijskiego filozofa Barry'ego Millera<sup>5</sup>. Jest on autorem trzech książek: *From Existence to God*, *A Most Unlikely God* oraz *The Fullness of Being*, w których podejmuje się obrony w kontekście dyskusji w filozofii analitycznej Tomaszowej koncepcji aktu istnienia, formułuje na podstawie tej koncepcji argument za istnieniem Boga oraz broni spójności i religijnej adekwatności koncepcji Boga jako

<sup>3</sup> Zob. John Haldane, „Thomism and the Future of Catholic Philosophy”, *New Blackfriars* 80 (1999): 169-170.

<sup>4</sup> Zob. Craig Paterson, Matthew Pugh, „Introduction to Analytical Thomism”, w: *Analytical Thomism: Traditions in Dialogue*, red. C. Paterson, M. Pugh, (Aldershot: Ashgate, 2006), xix. Przegląd dokonań przedstawicieli tomizmu analitycznego przedstawia Mario Micheletti, „Il contributo del tomismo analitico alla filosofia contemporanea”, *Divus Thomas* 117/2 (2014): 110-175.

<sup>5</sup> Barry Miller urodził się 29 kwietnia 1923 roku w Sydney w Australii. W 1943 roku uzyskał dyplom inżyniera elektryka i podjął pracę w australijskim urzędzie telekomunikacyjnym. W roku 1953 wstąpił do zgromadzenia ojców maryistów (*Societas Mariae*) i w 1957 przyjął święcenia kapłańskie. Bezpośrednio po święceniach Miller został wysłany na studia specjalistyczne z filozofii na Międzynarodowym Ateneum Papieskim Angelicum w Rzymie, które ukończył w 1959 roku broniąc rozprawę doktorską *Knowledge through affective connaturality* (London, 1961). W pracy tej, inspirowanej myślą Jacquesa Maritaina, Miller broni istnienia wiedzy przez afektywną współnaturalność, różnej od wiedzy konceptualnej, oraz przedstawia metafizyczny opis tego rodzaju wiedzy. Po ukończeniu studiów w Rzymie Miller kontynuował edukację w latach 1959-61 na Uniwersytecie w Cambridge, gdzie uzyskał tytuł Master of Arts, oraz spędził dwa miesiące w Oksfordzie, gdzie studiował pod kierunkiem m.in. Elisabeth Anscombe. Celem pobytu w Anglii było zdobycie dyplomu na uczelni świeckiej, który mógł być wyżej ceniony w środowisku filozoficznym od dyplomu uczelni papieskiej, oraz poznanie filozofii odmiennych od tomizmu z ust ich zwolenników. Po ukończeniu studiów Miller pracował w latach 1961-67 jako wykładowca filozofii w seminarium duchownym maryistów w Toongabbie (Australia). Dał się tam poznać jako kompetentny i pracowity wykładowca, jednak jego podejście do przedstawianych zagadnień, polegające na włączaniu w wykład filozofii tomistycznej głównych dyskusji ówczesnej filozofii anglosaskiej wywołało również pewien opór ze strony współbraci. Millerowi zarzucano, że 1) choć jego wnioski pokrywały się ze stanowiskiem Tomasza z Akwinu, nie prezentował on stanowiska Tomaszowego jako uprzywilejowanego na uczelni katolickiej, 2) jego „eklektyczne” podejście miało utrudniać początkującym dostrzeżenie w tomizmie spójnego systemu i 3) reprezentował zbyt wysoki, jak na początkujących studentów, poziom. Wykłady Millera stały się przedmiotem dyskusji na poziomie władz australijskiej prowincji maryistów. Spór zakończony został bez ostatecznego rozstrzygnięcia, gdyż Miller zaakceptował propozycję zastępstwa wykładowcy filozofii w seminarium maryistów w Nowym Orleanie (USA) w roku akademickim 1967/68. Swój pobyt w Stanach Zjednoczonych Miller wykorzystał odwiedzając liczne uniwersytety i głosząc w nich wykłady oraz uczestnicząc w sześciotygodniowym seminarium organizowanym przez Council of Philosophical Studies, którego wykładowcami byli m.in. Peter T. Geach, Willard V. O. Quine, Roderick Chisholm i Alvin Plantinga. Ponadto Miller spędził semestr jesienny roku akademickiego 1968/69 jako *visiting professor* na uniwersytecie Notre Dame. Po powrocie do Australii Miller podjął od jesieni 1969 pracę wykładowcy na Wydziale Filozofii Uniwersytetu Nowej Anglii w Armidale, gdzie pracował do roku 1987. Po przejściu na emeryturę spędził rok akademicki 1987/88 jako *visiting professor* na uniwersytecie w Münster (RFN) oraz 1992/93 jako honorowy pracownik wizytujący (*Distinguished Visiting Fellow*) na uniwersytecie Notre Dame. Od 1988 roku mieszkał w seminarium maryistów w Hunter's Hill nieopodal Sydney, gdzie napisał swoje trzy główne dzieła: *From Existence to God* (1992), *A Most Unlikely God* (1996) oraz *The Fullness of Being* (2002), jak również artykuł „Existence” dla *Stanford Encyclopedia of Philosophy*. W październiku 2004 roku doznał na skutek upadku poważnego uszkodzenia mózgu, które wyłączyło go z aktywnej pracy. Zmarł 16 sierpnia 2006 roku. Biografię Millera przedstawiam na podstawie cytowanych niżej monografii Elmara Kremera i Rubéna Peredy.

Samoistnego Istnienia<sup>6</sup>. Miller stara się wyrazić i uzasadnić powyższe tezy odwołując się do twierdzeń i narzędzi zaczerpniętych z wcześniejszego tomizmu analitycznego oraz samej filozofii analitycznej. W szczególności australijski filozof wykorzystuje opracowaną przez Petera Geacha koncepcję dwóch sensów „być/istnieć” oraz (inspirowaną filozofią Gottloba Fregego) tezę o paralelizmie między strukturą zdania atomowego, analizowaną w kategoriach funkcji i argumentu, oraz strukturą konkretnego przedmiotu, analizowanego w kategoriach własności (odpowiadającej funkcji) i indywiduum (odpowiadającego argumentowi funkcji). Ponadto w swoich książkach oraz wcześniejszych artykułach Miller odnosi się do aktualnych debat w filozofii analitycznej, poddając dyskusji poglądy takich autorów jak Christopher J. F. Williams, Alvin Plantinga, John Hick, czy Peter Strawson<sup>7</sup>.

Głównym powodem, dla którego warto zbadać myśl Millera jest to, że australijski filozof stara się bronić i rozwijać w ramach tradycji analitycznej najbardziej charakterystyczne elementy metafizyki tomistycznej, mianowicie koncepcję aktu istnienia oraz Boga jako Samoistnego Istnienia. Podkreślić należy, że rozumienie istnienia jako realnego komponentu bytu oraz koncepcję prostoty Bożej, w szczególności tezę o tożsamości Bożej istoty i istnienia, Miller uznawał za „kluczowe elementy” (*key elements*) metafizyki Akwinaty<sup>8</sup>. W ten sposób australijski filozof jest przedstawicielem tomizmu analitycznego, który stara się uwzględnić egzystencjalny wymiar filozofii Tomasza z Akwinu. Dodatkowym powodem, dla którego warto zająć się Millerem jest to, że choć jest on filozofem relatywnie mało znanym, wywarł on spory wpływ na tomizm analityczny, zaś jego praca została dostrzeżona i doceniona przez autorów znaczących w analitycznej filozofii religii oraz w środowisku filozofii tomistycznej. David Burrell, wieloletni profesor Wydziału Filozofii Uniwersytetu Notre Dame, specjalista z zakresu teologii naturalnej w chrześcijaństwie, judaizmie i islamie, pisze, że Miller był dla niego przewodnikiem i inspiracją w

---

<sup>6</sup> Barry Miller, *From Existence to God: A Contemporary Philosophical Argument*, (London – New York: Routledge, 1992); tenże, *A Most Unlikely God: A Philosophical Enquiry*, (Notre Dame – London: University of Notre Dame Press, 1996); tenże, *The Fullness of Being: A New Paradigm for Existence*, (Notre Dame: University of Notre Dame Press, 2002). Miller stosuje pisownię „Samoistne Istnienie” (*Subsistent Existence*) od dużej litery. W mojej pracy dostosuję się do tej konwencji.

<sup>7</sup> Zob., na przykład, Barry Miller, „In Defence of Predicate ‘Exists’”, *Mind* 84 (1975): 338-354; tenże, „De Essentia Individua: In Defence of Possible Worlds Existentialism”, *Grazer Philosophische Studien* 21 (1984): 99-114; tenże, „The No-Evidence Defence”, *International Journal for Philosophy of Religion* 3 (1972): 44-50; tenże, „Strawson on Existence as a Predicate”, *Philosophical Papers* 10 (1981): 93-99. Należy przy tym zauważyć, że z wymienionych tylko Williams wszedł w dyskusję z Millerem. Zob. Christopher J. F. Williams, „Reply to Miller”, *Analysis* 42/4 (1982): 189-190. Innych analityków, którzy weszli z nim w dyskusję, podaje dalej. Jedyną dyskusją podejmowaną wprost w ramach tradycji tomistycznej jest wymiana artykułów z Josephem Owensem na temat znaczenia słowa „istnieć”. Zob. Barry Miller, „Exists and Other Predicates”, *The New Scholasticism* 53 (1979): 475-479; Joseph Owens, „Existence as Predicated”, *The New Scholasticism* 54 (1979): 480-485; Barry Miller, „Existence and Natures”, *The New Scholasticism* 56 (1982): 371-375; Joseph Owens, „Natures and Conceptualization”, *The New Scholasticism* 56 (1982): 376-380.

<sup>8</sup> Barry Miller (rec.), „Norman Kretzman, *The Metaphysics of Theism*”, *International Philosophical Quarterly* 38 (1998): 463.

próbach wejścia w dialog z filozofiami języka z perspektywy tomistycznej<sup>9</sup>. Wpływ Millera widoczny jest również w środowisku tomizmu włoskojęzycznego. Jeden z czołowych przedstawicieli włoskojęzycznego tomizmu analitycznego, Giovanni Ventimiglia, określił dzieło Millera jako „jedną z najlepszych refleksji filozoficznych inspirowanych przez Tomasza ostatnich czterdziestu lat”<sup>10</sup>. Wreszcie, przedstawiciel analitycznej filozofii religii, William Vallicella, recenzując *A Most Unlikely God*, stwierdził, że „praca ta jest jak dotąd najlepszą obroną prostoty Bożej. Każdy, kto myśli, że ta doktryna jest w sposób oczywisty niespójna lub łatwa do odrzucenia, powinien przeczytać tę książkę – i zastanowić się jeszcze raz”<sup>11</sup>.

Przystępując do badania myśli Millera, przyjrzeć się należy monografiom, artykułom i recenzjom, poświęconym metafizyce i teologii naturalnej australijskiego filozofa. Przede wszystkim należy zwrócić uwagę na dwie monografie poświęcone filozofii Millera, powstałe niezależnie od siebie w tym samym czasie. Autorem pierwszej z nich, zatytułowanej *Analysis of Existing*, jest Elmar J. Kremer, emerytowany profesor filozofii uniwersytetu w Toronto<sup>12</sup>. Celem Kremera jest przede wszystkim dokładne wprowadzenie do całości myśli Millera. Stąd podejmuje on tylko zaczątkową dyskusję nad prawomocnością argumentów australijskiego filozofa. Wyjątkiem jest ostatni rozdział, w którym Kremer stara się odpowiedzieć w imieniu Millera na niektóre zarzuty przedstawione w recenzjach poszczególnych dzieł australijskiego filozofa. Drugą monografią jest obroniona na Papieskim Uniwersytecie Świętego Krzyża praca doktorska Rubéna Peredy *La teología natural de Barry Miller*<sup>13</sup>. Celem Peredy jest pokazanie, że filozofia Millera jest przykładem tego, że „jest możliwe podtrzymywanie idei fundamentalnych dla myśli świętego

<sup>9</sup> Zob. David Burrell, „Foreword”, w: Elmar Kremer, *Analysis of Existing: Barry Miller's Approach to God*, (London: Bloomsbury, 2014), xii.

<sup>10</sup> Ventimiglia, ‘To be’ o ‘esse’: *La questione dell'essere nel tomismo analitico*, (Roma: Carocci, 2012), 274: „una delle migliori riflessioni filosofiche di ispirazione tommasiana degli ultimi quarant'anni”. Zob. tenże, „There are many senses in which a thing may be said to 'be'. Il ritorno dell'analogia dell'essere nel cosiddetto 'tomismo analitico'”, w: *Tommaso d'Aquino e i filosofi analitici*, red. P. Bettineschi, R. Fanciullacci, (Napoli – Salerno: Orthotes, 2014), 193-226; tenże, „L'analogia dell'essere da Jacques Maritain a Barry Miller”, *Aquinas* 58 (2015): 91-115; Mario Micheletti, *Tomismo analitico*, (Brescia: Morcelliana, 2007); tenże, *La teologia naturale nella filozofia analitica*, (Roma: Carocci, 2010), 93-96; 172-174, tenże, „Il contributo”, 155, 165-167; Claudio Antonio Testi, *La logica di Tommaso d'Aquino: Dimostrazione, induzione e metafisica*, Bologna: Edizioni Studio Domenicano, 2018), 218-221.

<sup>11</sup> William F. Vallicella (rec.), „Barry Miller, A Most Unlikely God”, *Dialogue: Canadian Journal of Philosophy* 38 (1999), 616: „This work is the best defence of divine simplicity to date. Anyone who thinks that this doctrine is obviously incoherent or easily dismissed should read this book – and think again”. Por. tenże, „Divine Simplicity”, *Stanford Encyclopedia of Philosophy*, par. 4.2, <https://plato.stanford.edu/entries/divine-simplicity/#PropTwoPerfAlieAdje>, 2.08.2022. Ponadto wskazać należy na prace, których autorzy (z różnych krajów) inspirowali się Millerem w różnych kwestiach szczegółowych. W kwestii obrony tomistycznej koncepcji istnienia: Alejandro Llano, *Metaphysics and Language*, (Hildesheim, Olms: 2005); Jacek Wojtysiak, „Jeszcze o istnieniu – próba rekapitulacji”, *Roczniki Filozoficzne KUL* 65/4 (2017): 93-114; odnośnie do argumentu za istnieniem Boga: Jacek Wojtysiak, „O tym, jak dowieść istnienia Boga”, w: *Filozofia religii: Kontrowersje*, red. J. Hołówka, B. Dziobkowski, (Warszawa: PWN, 2018), 91-92; w kwestii języka religijnego: Nick Trakakis, „Does Univocity Entail Idolatry?”, *Sophia* 49 (2010): 535-555. Na podstawie strony Google Scholar zidentyfikowałem 79 cytowań *From Existence to God*, 79 cytowań *A Most Unlikely God* oraz 85 cytowań *The Fullness of Being*.

<sup>12</sup> Zob. Elmar Kremer, *Analysis of Existing: Barry Miller's Approach to God*, (London: Bloomsbury, 2014).

<sup>13</sup> Zob. Rubén Pereda, *La teología natural de Barry Miller: Su defensa de Ipsum Esse Subsistens*, (Thesis ad Doctoratum, Pontificia Universitas Sanctae Crucis, Romae, 2014).

Tomasza i posługiwanie się filozofią analityczną w celu odkrywania, rozumienia i wyrażenia tych idei”<sup>14</sup>. Stąd, w odróżnieniu od Kremera, który stara się pokazać myśl Millera jako atrakcyjną propozycję w ramach analitycznej filozofii religii, Pereda stara się zwrócić uwagę na pokrewieństwo stanowiska Millera z myślą Akwinaty.

Jeśli chodzi o szczegółowe zagadnienia, obszerną prezentację Millera koncepcji istnienia oraz obronę jej autentycznie tomistycznego charakteru przedstawia wspomniany już Giovanni Ventimiglia w książce *‘To be’ o ‘esse’*<sup>15</sup>. Z drugiej strony, rezerwę wobec stanowiska Millera we wspomnianej kwestii zachowują autorzy związani z tomizmem egzystencjalnym. Wymienić tu należy artykuły Johna F. X. Knasasa oraz Turnera Nevitta<sup>16</sup>. Obaj autorzy zgodnie doceniają polemiczny aspekt twórczości Millera, to znaczy podjętą przez australijskiego filozofa próbę pokazania z wewnątrz filozofii analitycznej, że niemożliwe jest wyeliminowanie istnienia, rozumianego jako pewna doskonałość przypisywana wprost indywiduom. Z drugiej strony Knasas i Nevitt pozostają mniej lub bardziej krytyczni wobec pozytywnego aspektu twórczości Millera, to znaczy próby przedstawienia istnienia jako „doskonałości wszystkich doskonałości i aktu wszystkich aktów”. Knasas twierdzi, że Millerowi udaje się dojść do autentycznie tomistycznej koncepcji aktu istnienia, krytykując jednocześnie australijskiego filozofa za brak przedstawienia wystarczających podstaw epistemologicznych bronionego stanowiska<sup>17</sup>. Bardziej krytyczny jest natomiast Nevitt. Uznaje on za nieprawomocną argumentację Millera za tezę o tym, że istnienie jest realną własnością. Ta część argumentacji Millera opiera się bowiem na fałszywej zdaniem Nevitta tezie o pierwszeństwie poznawczym kategorii logicznych przed ontologicznymi<sup>18</sup>.

Wreszcie, pouczające uwagi na temat całości lub szczegółowych aspektów myśli Millera znaleźć można w kilkunastu recenzjach poszczególnych dzieł Millera lub całej jego trylogii, których autorami byli filozofowie znaczący w analitycznej filozofii religii, na przykład Graham Oppy, Katherin Rogers, czy (wspomniany już) William Vallicella, oraz w środowisku filozofii tomistycznej, na przykład, William Norris Clarke czy Michael Dodds<sup>19</sup>. Zauważyć należy, że pomimo naturalnych uwag krytycznych, czy wręcz fundamentalnej niezgody z tezami autora

<sup>14</sup> Tamże, 10: „es posible sostener las ideas fundamentales del pensamiento de Santo Tomas y servirse de la filosofía analítica para descubrir, comprender y expresar estas ideas”.

<sup>15</sup> Zob. Ventimiglia, *‘To be’ o ‘esse’*, 45-53, 243-277.

<sup>16</sup> Zob. John F. X. Knasas, „Haldane’s Analytic Thomism and Aquinas’s *Actus Essendi*”, w: *Analytical Thomism: Traditions in Dialogue*, red. C. Paterson i M. Pugh, (Aldershot: Ashgate, 2006), 246. Turner C. Nevitt, „How to Be an Analytic Existential Thomist”, *The Thomist* 82 (2018): 321-352. Oprócz artykułów Knasasa i Nevitta wspomnieć należy jeszcze jedną pozycję, mającą stanowić krytykę stanowiska Millera z perspektywy tomizmu egzystencjalnego: Gaven Kerr, „Thomist *Esse* and Analytical Philosophy”, *International Philosophical Quarterly* 55/1 (2015): 25-48. Niemniej jednak w swojej krytyce Kerr wydaje się przypisywać Millerowi tezę o posiadaniu przez indywidua minimalnej aktualności niezależnej od ich istnienia, którą to tezę australijski filozof *explicite* odrzuca.

<sup>17</sup> Zob. Knasas, „Haldane’s Analytic Thomism”, 239-246.

<sup>18</sup> Zob. Nevitt, „How to Be”, 333-345. Zob. również Michael J. Dodds (rec.), „Barry Miller, From Existence to God”, *The Thomist* 58 (1994): 367-368.

<sup>19</sup> Listę recenzji książek Millera przedstawiam w Bibliografii.



(Oppy), recenzenci w znakomitej większości podkreślali oryginalność intuicji oraz rygor argumentacyjny Millera. Do mniejszości należały głosy traktujące przedsięwzięcie Millera za nieudane (Scott Sehon) lub wręcz całkowicie bezwartościowe (Tony Roy). Wśród recenzji za szczególnie pomocne w zrozumieniu i krytycznej ocenie myśli Millera uważam teksty Oppy'ego oraz Rogers.

W niniejszej pracy przyjmę perspektywę zbliżoną do tej, którą zastosował Pereda, to znaczy będę starał się pokazać Millera jako autora o inspiracji tomistycznej, który stara się bronić i rozwijać myśl Akwinaty, wykorzystując tezy i narzędzia konceptualne zaczerpnięte z filozofii analitycznej. Głównym celem pracy będzie zbadanie, czy metafizyka Millera stanowi udane rozwinięcie metafizyki Akwinaty, pozwalające na lepsze wyrażenie i uzasadnienie Tomaszowych tez dotyczących aktu istnienia oraz istnienia i natury Boga. Dodatkowe pytanie będzie dotyczyło tego, jaki wpływ na rezultaty osiągnięte przez Millera miało zastosowanie kategorii zaczerpniętych z filozofii analitycznej. Inaczej rzecz ujmując, będzie mnie interesowała zarówno merytoryczna poprawność propozycji Millera, jak i jej relacja do metafizyki Akwinaty. W ten sposób niniejsza praca ma stanowić wkładem w dyskusję nad sensownością projektu tomizmu analitycznego, w której jedną z kluczowych kwestii jest to, czy podejście analityczne do Tomaszowej koncepcji aktu istnienia może adekwatnie oddać koncepcje Akwinaty<sup>20</sup>. Z drugiej strony może to pozwolić na pokazanie oryginalności intuicji Millera oraz zbadania, czy tomizm analityczny Millera nie stanowi perspektywy dającej nowe spojrzenie na akt istnienia oraz prostotę Bożą, którego brak innym odmianom tomizmu.

Pomimo zasadniczej zgodności perspektywy, moja rozprawa będzie się różnić od pracy Peredy w dwóch ważnych punktach.

Po pierwsze, dokonam zawężenia zakresu tematycznego. Ze względu na rozległość podejmowanych przez Millera zagadnień oraz subtelność jego argumentów, skoncentruję się na dyskusji nad podstawowymi kwestiami metafizycznymi, obecnymi w myśli australijskiego filozofa, pomijając z jednej strony szczegółowe kwestie dotyczące logiki słowa „być/istnieć”, z drugiej zaś należące ściśle do teologii naturalnej kwestie relacji Boga do świata. Moja dyskusja nad metafizyką Millera dotyczyć będzie trzech głównych pytań. Po pierwsze, zbadam, czy Miller realizuje swój zamiar spójnego przedstawienia dwóch *prima facie* niezgodnych ze sobą intuicji obecnych w Akwinaty koncepcji istnienia: z jednej strony istnienie jest realną własnością indywiduum, co domaga się uznania pewnego pierwszeństwa indywiduum względem istnienia, z drugiej zaś indywiduum nie posiada własnej aktualności niezależnej od swojego istnienia, co

---

<sup>20</sup> Zob. Brian J. Shanley, „On Analytical Thomism”, w: *Analytical Thomism: Traditions in Dialogue*, dz. cyt., 215-224; Stephen Theron, „The Resistance of Thomism to Analytical and Other Patronage”, w: *Analytical Thomism: Traditions in Dialogue*, dz. cyt., 225-231.

domaga się uznania pierwszeństwa istnienia względem indywiduum. Miller twierdzi, że Akwinata nie potrafił jasno pokazać, że indywidualna istota przyjmująca akt istnienia nie jest ukonstytuowana niezależnie od niego. Stąd Miller proponuje paradygmat „ograniczania” (*bounding*) istnienia przez indywidualną istotę, który ma jasno wyrazić słuszne intuicje Akwinaty. Po drugie, zbadam, czy Millerowi udaje się przedstawić argument za istnieniem Boga, w którym wychodzi się od realnej różnicy między istotą a jej istnieniem, w taki sposób, że nie jest potrzebne odwołanie do zasady racji dostatecznej. Zauważyć należy, że sformułowanie takiego argumentu, który swą ostateczną wersję uzyskał w *From Existence to God*, stanowiło cel Millera przez większą część jego działalności naukowej. Prawie wszystkie spośród licznych artykułów, które australijski filozof opublikował przez napisaniem swojej trylogii stanowią albo prezentację argumentu za istnieniem Boga, albo dotyczą tego argumentu w mniej lub bardziej bezpośredni sposób<sup>21</sup>. Po trzecie, zbadam, czy przedstawiona przez Millera koncepcja Boga jako Samoistnego Istnienia zachowuje transcendencję Samoistnego Istnienia względem bytów złożonych. Przedstawiony przez Millera paradygmat ograniczania istnienia przez istotę może bowiem sugerować monistyczną interpretację rzeczywistości, w której Samoistne Istnienie rozumiane jest jako wspólne tworzywo bytów skończonych.

Drugą różnicą względem pracy Peredy będzie mój bardziej krytyczny stosunek wobec stanowiska Millera. W szczególności będzie to dotyczyło dwóch kwestii. Po pierwsze pokaże, że zaproponowany przez Millera nowy paradygmat istnienia wymaga dla zachowania spójności znaczącej modyfikacji. Po drugie, pokażę, że argument Millera za istnieniem Boga, wbrew deklaracjom australijskiego filozofa wymaga odwołania się do zasady racji dostatecznej.

Z punktu widzenia metody praca będzie podzielona na dwie części. Ze względu na to, że Barry Miller jest autorem stosunkowo słabo znanym w naszym kraju, w pierwszej części, zatytułowanej „Prezentacja metafizyki Barry’ego Millera” dokonam syntetycznej rekonstrukcji całości filozofii Millera. Część ta będzie podzielona na trzy rozdziały, z których pierwszy będzie poświęcony Millera koncepcji istnienia, drugi argumentowi za istnieniem Boga, zaś trzeci problematyce natury Boga. W drugiej, zasadniczej, części, zatytułowanej „Dyskusja nad wybranymi składnikami metafizyki Barry’ego Millera”, dokonam oceny stanowiska australijskiego filozofa na tle metafizyki Tomasza z Akwinu. Struktura tej części oparta będzie na kolejnych etapach argumentu za istnieniem Boga, przedstawionego przez Akwinatę w *De ente et*

---

<sup>21</sup> Pierwsza wersja argumentu za istnieniem Boga opublikowana została w 1970 roku w artykule „The Contingency Argument” *The Monist* 54 (1970): 359-373. Argument ten spotkał się z krytyką ze strony Francisca C. White’a zawartą w artykule „The Contingency Argument Again” *Sophia* 12/2 (1973): 29-34, na którą Miller odpowiedział w artykule „Naming, Predicting [sic! - KO], and Contingency”, *Sophia* 12/3 (1973): 24-30, przyznając się do kilku błędów oraz niedoskonałości argumentu, ale nie rezygnując z jego głównej myśli. Drugą wersję argumentu, uwzględniającą krytykę White’a oraz szerzej przedstawiającą filozoficzne założenia argumentu, Miller opublikował w 1983 roku w artykule „Why Ever Should Any Existing Individual Exist?” *The Review of Metaphysics*, 37 (1983): 287-326.

*essentia*, w których Tomasz uzasadnia kolejno: 1) realną różnicę między istotą a aktem istnienia, 2) uprzyczynowany charakter aktu istnienia oraz 3) niemożliwość istnienia nieskończonego ciągu przyczyn istnienia, co prowadzi Tomasza do wniosku, że 4) istnieje nieuprzyczynowana przyczyna bytów złożonych z istoty i aktu istnienia, która sama jest samoistnym aktem istnienia. Zgodnie z powyższym schematem druga część pracy będzie składała się z czterech rozdziałów (rozdziały 4-7). W rozdziale czwartym przyjrę się Millera paradygmatowi ograniczania istoty przez istnienie. Rozdział piąty poświęcony będzie pokazaniu, czy i w jaki sposób Millera koncepcja relacji między indywiduum a istnieniem może stanowić punkt wyjścia metafizycznego argumentu za istnieniem Boga. Dokładniej rzecz ujmując, będę poszukiwał odpowiedzi na pytanie, w jaki sposób Miller pokazuje, że indywiduum różniące się od swojego istnienia musi być zależne od zewnętrznej przyczyny. W rozdziale szóstym zbadam argumentację Millera na rzecz tezy, że ciąg przyczyn istnienia złożonych indywiduów koniecznie posiada nieuprzyczynowaną przyczynę. Wreszcie siódmy rozdział będzie poświęcony Millera ujęciu doktryny prostoty Bożej. W szczególności zbadam tu dwa zagadnienia. Po pierwsze, będę starał się pokazać, że kategoria kresu absolutnego pozwala, przy odpowiedniej interpretacji, na uchYLENIE zarzutu o zatarcie granicy między Bogiem a stworzeniem, wysuniętego w rozdziale czwartym. Po drugie, poddam analizie sposób, w jaki Miller stara się pokazać, że Bóg, rozumiany jako Samoistne Istnienie, jest bytem koniecznym.

Poszczególne zagadnienia, poruszane w drugiej części, będę rozpatrywał wychodząc od przedstawienia rozwiązań Tomasza z Akwinu oraz trudności wysuwanych pod ich adresem (m.in. ze strony filozofów analitycznych), jak również współczesnych odpowiedzi tomistów. Następnie dokonam analizy odpowiedzi Millera, w celu ustalenia prawomocności jego argumentów oraz oceny, na ile propozycja australijskiego filozofa może posłużyć do udoskonalenia stanowiska tomistycznego. W sytuacji, gdy uznaję propozycję Millera za błędną lub niewystarczającą, będę podejmował próbę modyfikacji jego stanowiska.

## Wykaz skrótów

a.	artykuł
cap.	<i>capitulum</i> (rozdział)
co.	<i>corpus</i>
d.	dystynkcja
dz. cyt.	dzieło cytowane
in.	inni
l.	linia
par.	paragraf
por.	porównaj
przyp.	przypis
t.	tom
zob.	zobacz

## Szczegółowy spis treści

Wstęp.....	3
Wykaz skrótów.....	11
Szczegółowy spis treści.....	12
<b>CZĘŚĆ PIERWSZA Prezentacja metafizyki Barry’ego Millera .....</b>	<b>15</b>
<b>1. Ontologiczny status istnienia.....</b>	<b>15</b>
1.1. Zagadnienia wstępne .....	16
1.1.1. Założenia filozoficzne.....	16
1.1.2. Zarys problemu .....	20
1.2. Istnienie jako nieredukowalna i podstawowa aktualność indywiduów.....	23
1.2.1. Wielość sensów słowa „być/istnieć” .....	23
1.2.2. „Istnieć” jako predykat pierwszego rzędu .....	25
1.2.3. Istnienie jako realna własność indywiduum .....	28
1.2.4. Istnienie jako podstawowa aktualność indywiduum.....	30
1.3. „Nowy paradygmat istnienia” .....	31
1.3.1. Ontologiczny status własności.....	31
1.3.2. Relacja przypadku istnienia do indywiduum .....	33
1.3.3. „Ontologiczne bogactwo” przypadku istnienia .....	35
1.4. Podsumowanie.....	37
<b>2. Argument za istnieniem Boga .....</b>	<b>38</b>
2.1. Ogólna charakterystyka argumentu .....	39
2.2. Uwarunkowanie faktu istnienia indywiduum przez czynnik zewnętrzny.....	44
2.2.1. Główna część argumentacji Millera.....	44
2.2.2. Uzupełnienia .....	46
2.3. Konieczne zakończenie ciągu przyczyn istnienia .....	47
2.4. Podstawowa charakterystyka nieuprzączynowanej przyczyny .....	52
2.4.1. Prostota .....	53
2.4.2. Konieczna jedyność .....	54
2.4.3. Transcendencja względem wszechświata .....	55
2.4.4. Konieczność.....	56
2.5. Podsumowanie.....	60
<b>3. Natura Boga.....</b>	<b>61</b>
3.1. Bóg jako Samoistne Istnienie .....	62
3.1.1. Kres absolutny ( <i>limit case</i> ) i kres względny ( <i>limit simpliciter</i> ).....	62
3.1.2. Samoistne Istnienie jako wspólny kres absolutny indywiduów i przypadków istnienia .....	64
3.1.3. Bóg jako czysty akt i czyste istnienie .....	65
3.2. Ogólna charakterystyka doskonałości Boga.....	67

3.2.1. Relacja doskonałości Bożych względem siebie.....	67
3.2.2. Relacja doskonałości Bożych do doskonałości stworzeń.....	69
3.2.3. Sposób odkrywania doskonałości Bożych.....	72
3.3. Podstawowe doskonałości Boga.....	74
3.3.1. Wszegmoc.....	74
3.3.1.1. Argument za wszegmocą Samoistnego Istnienia.....	74
3.3.1.2. Wszegmoc Boża a przyczynowość stworzeń.....	75
3.3.1.3. Wszegmoc Boża a wolność stworzeń.....	76
3.3.1.4. Wszegmoc Boża a zło moralne.....	77
3.3.2. Poznanie.....	78
3.3.2.1. Argumenty za wiedzą i rozumieniem Samoistnego Istnienia.....	78
3.3.2.2. Boża wszegwiedza a wolne działania stworzeń.....	79
3.3.2.3. Przygodność wiedzy Boga.....	80
3.3.3. Wola.....	81
3.4. Podsumowanie.....	83
<b>CZEŚĆ DRUGA Dyskusja nad wybranymi składnikami metafizyki Barry'ego Millera....</b>	<b>85</b>
<b>4. Nowy paradygmat istnienia.....</b>	<b>86</b>
4.1. Tomasza z Akwinu metafizyka <i>esse</i> .....	87
4.1.1. Prezentacja stanowiska Akwinaty.....	87
4.1.2. Trudności koncepcji Akwinaty.....	90
4.1.2.1. Uzasadnienie realnej różnicy między istotą a istnieniem.....	90
4.1.2.2. Błędne koło we współzależności istoty i istnienia.....	91
4.2. Millera paradygmat ograniczania przypadku istnienia przez indywiduum.....	93
4.2.1. Status metodologiczny paradygmatu ograniczania.....	94
4.2.2. Model ograniczania.....	96
4.3. Dwuaspektowy związek indywiduum – przypadek istnienia.....	98
4.3.1. Rozróżnienie aspektów aktualności i indywidualności.....	98
4.3.2. Zastosowanie rozróżnienia między pierwszeństwem pod względem indywidualności i aktualności do relacji indywiduum - przypadek istnienia.....	101
4.4. Próba modyfikacji stanowiska Millera.....	103
4.5. Podsumowanie.....	105
<b>5. Relacja przypadku istnienia do indywiduum jako punkt wyjścia argumentu za istnieniem Boga.....</b>	<b>106</b>
5.1. Argument Akwinaty za uprzyczynowanym charakterem <i>esse</i> .....	107
5.1.1. Prezentacja i krytyka argumentu.....	107
5.1.2. Próby obrony argumentu.....	108
5.1.2.1. Joseph Owens.....	109
5.1.2.2. Alexander Pruss.....	110

5.1.2.3. Gaven Kerr .....	113
5.2. Krok pierwszy argumentu Millera: wyjściowa trudność .....	114
5.3. Krok drugi argumentu Millera: rozwiązanie trudności .....	120
5.4. Krok trzeci argumentu Millera: czynnik zewnętrzny warunkujący istnienie indywiduum .....	123
5.5. Podsumowanie.....	125
<b>6. Istnienie nieuprzączynowanej przyczyny złożonych indywiduów .....</b>	<b>127</b>
6.1. Krytyczna prezentacja stanowiska Tomasza z Akwinu .....	128
6.1.1. Trzecia przesłanka argumentu z <i>De ente et essentia</i> .....	129
6.1.2. Ciągi przyczynowe per se .....	131
6.1.2.1. Próba definicji ciągu przyczynowego <i>per se</i> .....	131
6.1.2.2. Użycie kategorii przyczyny instrumentalnej w argumencie za istnieniem Boga	134
6.2. Krytyka stanowiska Millera.....	135
6.2.1. Schemat reduplikatywny .....	136
6.2.2. Eliptyczny charakter sformułowania „Fido istnieje” .....	138
6.3. Modyfikacja stanowiska Millera .....	139
6.4. Podsumowanie.....	141
<b>7. Prostota Boża .....</b>	<b>143</b>
7.1. Prostota Boża w ujęciu Tomasza z Akwinu .....	144
7.1.1. Bóg jako Samoistne Istnienie.....	144
7.1.2. Między transcendencją a immanencją Samoistnego Istnienia .....	147
7.1.2.1. Problem odrębności Samoistnego Istnienia od istnienia skończonego .....	147
7.1.2.2. Poznanie Boga na podstawie doskonałości stworzeń .....	151
7.2. Metafizyczny aspekt prostoty Bożej: Samoistne Istnienie jako wspólny kres absolutny ciągów indywiduów i przypadków istnienia .....	155
7.2.1. Transcendencja Samoistnego Istnienia .....	155
7.2.2. Problem podobieństwa przypadków własności do ich kresu absolutnego .....	159
7.3. Językowe wyrażenie prostoty Bożej: zdania absolutnie proste logicznie .....	162
7.4. Prostota Boża jako podstawa konieczności Bożej.....	165
7.4.1. Stanowisko Millera wobec dyskusji w filozofii analitycznej .....	165
7.4.2. Argument z <i>From Existence to God</i> .....	167
7.4.3. Argument z <i>Making Sense of „Necessary Existence”</i> .....	169
7.5. Podsumowanie.....	171
Zakończenie .....	173
Bibliografia.....	184
Streszczenie .....	196
Summary .....	198

## CZEŚĆ PIERWSZA

### Prezentacja metafizyki Barry'ego Millera

Metafizykę Barry'ego Millera można przedstawić jako drogę od istnienia skończonego, nadającego aktualność i doskonałość otaczającym nas bytom, do Samoistnego Istnienia, będącego ostatecznym źródłem wszelkiego bytu skończonego. Ową drogę przedstawię w trzech rozdziałach. W rozdziale 1 zaprezentuję Millera koncepcję istnienia jako fundamentalnej doskonałości rzeczy „ograniczonej” przez posiadające je indywiduum. W rozdziale 2 pokażę, w jaki sposób Miller na podstawie różnicy między indywiduum a jego istnieniem dowodzi istnienia Samoistnego Istnienia. W rozdziale 3 przedstawię teologię naturalną Millera, w której australijski filozof argumentuje na rzecz identyfikacji Samoistnego Istnienia z Bogiem religii monoteistycznych.

#### 1. Ontologiczny status istnienia

Celem Millera jest przedstawienie istnienia jako „elementu ontologicznego” (*ontological item*), nadającego aktualność rzeczy i wszystkim jej doskonałościom. Takie rozumienie istnienia ma umożliwić zbudowanie teologii naturalnej, w której Bóg jest rozumiany jako Samoistne Istnienie lub „pełnia bytu” (*the fullness of being*). Modelem dla opisu relacji między indywiduum a jego istnieniem jest dla australijskiego filozofa relacja między podmiotem a własnością, rozumiana analogicznie do relacji między nazwą indywiduową a predykatem we fregowskiej analizie zdania atomowego<sup>22</sup>. Model ten stanowi pewien punkt wyjścia i w toku rozważań jest przez Millera modyfikowany, aby uchwycić specyfikę istnienia.

Niniejszy rozdział będzie składał się z czterech podrozdziałów. W pierwszym przedstawię podstawowe założenia filozoficzne Millera oraz sposób, w jaki australijski filozof stawia problem istnienia jako elementu ontologicznego (1.1)<sup>23</sup>. Drugi podrozdział stanowić będzie relacja z dyskusji Millera z najważniejszymi alternatywnymi stanowiskami (1.2). Trzeci podrozdział będzie przedstawiał własną odpowiedź Millera na problem istnienia jako elementu ontologicznego (1.3). Całość prezentacji stanowiska Millera zostanie streszczona w podsumowaniu (1.4).

---

<sup>22</sup> Będę stosował konsekwentnie pisownię „fregowski” (od małej litery), biorąc pod uwagę fakt inspirowania się Fregem przez Millera oraz większość autorów, z którymi australijski filozof dyskutuje. Pomijam tu kwestię tego, na ile poglądy Millera i jego dyskutantów oddają autentyczną myśl Fregego, to znaczy myśl „Fregowską” (od dużej litery).

<sup>23</sup> Miller nie stosuje angielskich odpowiedników terminów „ontyczny” i „ontologiczny” znaczących odpowiednio „dotyczący bytu” i „dotyczący nauki o bycie”. Pamiętając o tym rozróżnieniu, będę stosował za Millerem tylko termin „ontologiczny”, z wyjątkiem miejsc, w których konieczne jest odwołanie się do odróżnienia tego, co dotyczy bytu, od tego, co dotyczy nauki o bycie.



## 1.1. Zagadnienia wstępne

Jakkolwiek niemożliwe jest zdefiniowanie istnienia, na początku należy wskazać, co Miller uznaje za przedmiot swojego badania. Przez „istnienie” Miller będzie rozumiał to, do czego odnosi się predykat „być/istnieć” (rozumiany jako logiczny predykat pierwszego rzędu) w zdaniach wyrażających trwanie pewnych realnych przedmiotów. W ten sposób na istnienie w rozumieniu Millera wskazują zdania, na przykład, „Richard Swinburne istnieje, a Sokrates nie istnieje” lub „Słonie istnieją, a dinozaury nie istnieją”. Na istnienie w sensie interesującym Millera nie wskazują natomiast zdania, których zadaniem jest odróżnienie przedmiotów realnych od fikcyjnych lub hipotetycznych, na przykład, „Słonie istnieją, a syreny nie istnieją”<sup>24</sup>.

Miller określa tak rozumiane istnienie jako realną własność indywiduum. Przyjrzyjmy się najpierw założeniom filozoficznym Millera, aby zrozumieć, jak australijski filozof rozumie powyższą charakterystykę (1.1.1). Następnie zobaczymy, jakie trudności związane z takim rozumieniem istnienia dostrzega Miller oraz jak odnosi się do przedstawionych dotąd koncepcji istnienia (1.1.2).

### 1.1.1. Założenia filozoficzne

W *The Fullness of Being* Miller określa swój sposób badania istnienia rzeczy jako „metafizykę opisową”, odwołując się do wprowadzonego przez Petera Strawsona rozróżnienia na „metafizykę opisową” (*descriptive metaphysics*) oraz „metafizykę rewidującą” (*revisionary metaphysics*)<sup>25</sup>. Różnicę między tymi dwoma sposobami uprawiania filozofii Strawson przedstawia następująco: „Metafizyka opisowa zadowala się opisywaniem rzeczywistej struktury naszego myślenia o świecie, zaś metafizyka rewidująca zajmuje się tworzeniem lepszej struktury”<sup>26</sup>. Zadaniem metafizyki opisowej jest identyfikacja najbardziej podstawowych kategorii, założonych w każdym naszym ujęciu poznawczym rzeczywistości<sup>27</sup>. Stąd do sposobu filozofowania Millera dobrze pasuje podana przez Gabrielę Besler charakterystyka metafizyki Strawsona jako metafizyki, która „bada rzeczywistość realnie istniejącą z perspektywy schematu pojęciowego”<sup>28</sup>.

<sup>24</sup> Zdania „Słonie istnieją, a dinozaury nie istnieją” oraz „Słonie istnieją, a syreny nie istnieją” są przykładami podanymi przez Millera. Zob. Miller, „In Defence of Predicate ‘Exists’”, *Mind* 84 (1985): 334. Z kolei „Richard Swinburne istnieje, a Sokrates nie istnieje” jest moim przykładem. Na potrzeby dyskusji, podobnie jak Miller w podobnych przypadkach, pomijam tu kwestię nieśmiertelności duszy.

<sup>25</sup> Zob. Miller, *The Fullness of Being*, 67.

<sup>26</sup> Peter F. Strawson, *Indywidua: Próba metafizyki opisowej*, (Warszawa: Instytut Wydawniczy PAX, 1980), 7.

<sup>27</sup> Zob. Gabriela Besler, *Spór o koncepcję metafizyki: Tomizm egzystencjalny M.A Krapca a filozofia analityczna P. F. Strawsona*, (Katowice: Śląsk, 2002), 20-21; Tadeusz Szubka, *Metafizyka analityczna P. F. Strawsona*, (Lublin: RW KUL, 1995), 75.

<sup>28</sup> Besler, *Spór o koncepcję metafizyki*, 21. Jak zobaczymy dalej, dla Millera metafizyka opisowa będzie tylko punktem wyjścia do tego, co Strawson określa jako „metafizyka walidacyjna”. Możemy to dostrzec w dwóch punktach. Po pierwsze, australijski filozof będzie chciał udowodnić istnienie Boga jako koniecznego warunku istnienia konkretnych indywiduów. Po drugie, Miller będzie chciał opracować język odpowiedni do mówienia o Bogu. Tym samym Miller

Metoda Millera zdeterminowana jest przez tezę o poznawczym pierwszeństwie kategorii logicznych przed ontologicznymi<sup>29</sup>. Według Millera dany fragment rzeczywistości powinien być kategoryzowany na podstawie tego, do jakiej kategorii logicznej należy reprezentujące go wyrażenie językowe, a nie odwrotnie<sup>30</sup>. Miller podkreśla przy tym, że jego stanowisko nie jest formą idealizmu, gdyż kategorie ontologiczne nie są ustanawiane przez język, a jedynie ujmowane (*apprehended*) za jego pomocą<sup>31</sup>.

Miller będzie wyróżniał kategorie ontologiczne ważne dla dyskusji nad istnieniem wychodząc od fregowskiej analizy logicznej zdania atomowego, które Miller rozumie jako zdanie składające się z nazwy własnej i predykatu<sup>32</sup>. Miller wyróżnia tu trzy kategorie ontologiczne, które będą ważne dla dalszej dyskusji: indywiduum (*individual*), własność (*property*) oraz całość ontologiczna (*ontological whole*). Indywiduum jest tym, do czego odnosi nazwa własna. W jednym ze swoich artykułów Miller charakteryzuje indywiduum przez opozycję do powszechnika. Australijski filozof pisze, że „skoro powszechniki są wyróżniane na podstawie tego, że są istnościami, które mogą być egzemplifikowane, indywidua są wyróżniane na podstawie tego, że są nie mogą być egzemplifikowane”<sup>33</sup>. Należy dodać, że według Millera indywidua są samoróżnicujące się (*self-differentiating*) oraz ukonstytuowane według właściwej sobie natury (filozof odrzuca koncepcję indywiduum jako nagiego substratu)<sup>34</sup>. Własność Miller definiuje szeroko jako „cokolwiek, co może być przypisane indywiduum przez predykat”<sup>35</sup>. W dalszej

---

będzie chciał stworzyć język, który mówi o przedmiocie znajdującym się poza światem zjawiskowym i który to język różni się od języka, którym mówimy o takim świecie. Inaczej mówiąc, Miller przekroczy metafizykę opisową, gdy stwierdzi, że opisywana przez niego struktura rzeczywistości nie jest „samonośna” i wymaga ugruntowania w Samoistnym Istnieniu.

<sup>29</sup> Tezę tę oraz jej uzasadnienie Miller bierze z interpretacji Fregego przedstawionej przez Michaela Dummetta. Zob. Michael Dummett, *Frege: Philosophy of Language*, (Cambridge, MA: Harvard University Press, 1981), 55-58.

<sup>30</sup> Zob. Miller, *From Existence to God*, 15; tenże, *The Fullness of Being*, 68-69.

<sup>31</sup> Zob. Miller, *The Fullness of Being*, 68. Należy przy tym zauważyć, że Miller dopuszcza możliwość pluralizmu „uprawnionych” (*legitimate*) analiz językowych, które dawałyby różne ontologie. W przypadku faktycznego pluralizmu uprawnionych analiz, ontologia oparta na analizie logicznej nie docierałaby do dokładnego ujęcia faktycznej struktury rzeczywistości, a jedynie do jej przybliżonego opisu. Niemniej ów opis jest obiektywnym ujęciem rzeczywistości, gdyż jest dopuszczony przez samą rzeczywistość. Sam Miller przyjmuje jako uprawnioną analizę fregowską, nie wypowiadając się na temat tego, czy uprawnione są również inne proponowane analizy (jako przykład wymienia tu ontologię Leśniewskiego). Według Millera wystarczające jest to, że analiza fregowska jest uprawnioną analizą, dającą ontologię stanowiącą sposób, w jaki obiektywna rzeczywistość daje się ująć. Zob. Miller, „Why Ever”, 295-297; Miller, *From Existence to God*, 16, 88-89.

<sup>32</sup> Idąc za Fregem, Miller nie przypisuje żadnej logicznej roli spójce „jest”. Zob. Barry Miller, „‘Exists’ and Other Predicates”, 479.

<sup>33</sup> Miller, „Individuals and Individuality”, *Grazer Philosophische Studien* 37-8 (1990): 76: „since universals are distinguished by being instantiable entities, individuals are distinguished by being non-instantiable entities”.

<sup>34</sup> Zob. Miller, *From Existence to God*, 59; tenże, *The Fullness of Being*, 64.

<sup>35</sup> Miller, *The Fullness of Being*, 96: „whatever can be attributed to an individual by a predicate”. Przy takim rozumieniu własności własnościami są również istoty rzeczy, na przykład człowieczeństwo. Według Millera różnią się one jednak od własności będących przypadkościami, na przykład mądrości. Własność mądrości jest egzemplifikowana (partykularyzowana) w Sokratesie przez mądrość Sokratesa. Z kolei własność człowieczeństwa jest egzemplifikowana przez Sokratesa, ale nie jest egzemplifikowana w czymkolwiek. Jest tak dlatego, że egzemplifikowanie przez Sokratesa własności człowieczeństwa polega na tym, że Sokrates jest tym oto człowiekiem, czyli utożsamia się ze swoim człowieczeństwem. Zob. Miller, *A Most Unlikely God*, 76.

części mojej pracy, jeśli nie będzie to wyraźnie zaznaczone, termin „własność” należy rozumieć jako własność w szerokim sensie przyjmowanym przez Millera. Wreszcie całość ontologiczna jest tym, co odpowiada zdaniu, i jest ukonstytuowana z indywiduum i własności<sup>36</sup>. Kategoria konstytuentu (*constituent*) całości ontologicznej została utworzona przez analogię do stosowanej przez Michaela Dummetta kategorii konstytuentu zdania atomowego. Konstytuentami zdania są jego części, które należy wyróżnić w celu zrozumienia jego treści. Dummett wyraża zależność treści zdania od jego konstytuentów za pomocą metafory konstrukcji: zdanie jest skonstruowane ze swoich konstytuentów<sup>37</sup>. Miller przenosi powyższy schemat na poziom bytowy. W ujęciu australijskiego filozofa relacja między całością ontologiczną a jej konstytuentami jest analogiczna do relacji między zdaniem a jego konstytuentami: bez poznania konstytuentów niemożliwe jest zrozumienie, czym jest dana całość ontologiczna. Miller powie, że konstytuenty mają pierwszeństwo ontologiczne względem całości ontologicznej.

Miller posługuje się kategoriami logicznymi nie tylko do wyznaczenia kategorii ontologicznych, ale także do określenia relacji pomiędzy nimi. Stąd relację między indywiduum a własnością rozumie jako analogiczną do relacji między nazwą własną a predykatem pierwszego rzędu, zaś relację między indywiduum i własnością a całością ontologiczną jako analogiczną do relacji między nazwą własną i predykatem pierwszego rzędu a zdaniem. W kontekście dyskusji nad ontologicznym statusem istnienia należy zauważyć, że we fregowskiej filozofii języka predykat jest rozumiany jako funkcja, czyli wyrażenie niekompletne, które potrzebuje „uzupełnienia” czy też „nasylenia” przez argument (nazwę) do utworzenia znaczącej wypowiedzi. Analogicznie, własność jest istnością niekompletną, która może istnieć tylko w indywiduum, które ją „indywidualizuje” (*individualizes*) lub „uzupełnia” (*completes*)<sup>38</sup>.

Po wyróżnieniu indywiduów oraz własności Miller wprowadza kolejne podziały, które są oparte na kryteriach pozajęzykowych. Indywidua dzielą się na konkretne i abstrakcyjne.

<sup>36</sup> W pismach Millera zachodzi zmiana w terminologii określającej całość ontologiczną. We wcześniejszych pracach, do *From Existence to God* włącznie, australijski filozof wyraża całość ontologiczną zwrotem typu „*Socrates's existing*”, który należy odróżnić od zwrotu „*Socrates's existence*”, wyrażającego przypadek istnienia Sokratesa. Zwrot „*Socrates's existing*” będę tłumaczył jako „fakt istnienia Sokratesa”. W późniejszych pracach całość ontologiczna jest wyrażona zwrotem typu „*existing Socrates*”, który będę tłumaczył jako „istniejący Sokrates”.

<sup>37</sup> Dummett odróżnia konstytuenty od komponentów zdania. Konstytuenty wyróżniane są w analizie logicznej w celu ustalenia warunków prawdziwości zdania. Na przykład, w zdaniu „Brutus zabił Cezara” konstytuentami są dwie nazwy własne „Brutus” i „Cezar” oraz funktor „zabił”. Z kolei komponenty są wyróżniane w procedurze nazywanej przez Dummetta „dekompozycją” (*decomposition*), polegającej na usunięciu ze zdania nazwy własnej. Dekompozycja służy ocenie poprawności argumentów, w skład których może wchodzić dane zdanie. Na przykład, w zdaniu „Brutus zabił Cezara” możemy wyróżnić m.in. złożony predykat „zabił Cezara”. Wyróżnienie tego złożonego predykatu pozwala na ocenę poprawności przykładowego argumentu: 1. Brutus zabił Cezara. 2. Ktokolwiek zabił Cezara, jest godny pochwały. Wniosek: Brutus jest godny pochwały. Dummett zauważa, że możliwa jest tylko jedna uprawniona analiza zdania, przy równoczesnej wielości uprawnionych dekompozycji zadania. Zob. Dummett, *Frege*, 27-29; 62-64.

<sup>38</sup> Miller, *From Existence to God*, 22-25; tenże, *A Most Unlikely God*, 76; tenże, *The Fullness of Being*, 74.

Indywidualność jest konkretna wtedy i tylko wtedy, gdy może powodować zmiany lub im podlegać<sup>39</sup>. W przeciwnym razie indywidualność jest abstrakcyjna. Konkretnymi indywidualnościami w rozumieniu Millera będą zarówno arystotelesowskie substancje, jak i ich agregaty. Do indywidualności abstrakcyjnych Miller zalicza, np. zbiory<sup>40</sup>. W dalszej części mojej pracy, jeśli nie będzie to wyraźnie zaznaczone, termin „indywidualność” należy rozumieć jako „konkretna indywidualność” w rozumieniu Millera. Własności z kolei dzielą się na własności realne i własności z Cambridge (*Cambridge properties*). Miller dochodzi stopniowo do precyzyjnego sformułowania tego rozróżnienia. Zasadniczo podział ten oparty jest na wprowadzonym przez Petera Geacha podziale zmian na zmiany realne i zmiany z Cambridge (*Cambridge changes*)<sup>41</sup>. Zmiana jest realna wtedy, gdy zachodzi w samym podmiocie. Na przykład, realnymi zmianami Sokratesa będzie przybranie na wroście, rozpoczęcie rozważania problemu filozoficznego lub powiększenie swojej mądrości. Zmiana jest zmianą z Cambridge wtedy, gdy nie zachodzi w samym podmiocie, ale w rzeczy odniesionej do niego. Na przykład, dla Sokratesa zmianami z Cambridge będzie stanie się niższym od Platona (w sytuacji, gdy wzrost Sokratesa nie zmieni się, a wzrost Platona powiększy się) lub stanie się przedmiotem podziwu ze strony Platona. Odpowiednio do powyższego podziału, własność będzie realna, gdy jej uzyskanie lub utrata stanowią zmianę realną, będzie zaś własnością z Cambridge, gdy jej uzyskanie lub utrata stanowią tylko zmianę z Cambridge<sup>42</sup>. Dodatkowo, do własności z Cambridge Miller zalicza własności, określane przez niego jako własności formalne. Własności formalne określają kategorię ontologiczną danej istoty. Jako przykłady Miller podaje bycie liczbą lub bycie indywidualnością<sup>43</sup>.

W tym kontekście możemy podać wstępne rozumienie tezy Millera, że istnienie jest realną własnością indywidualności. W świetle przedstawionej wyżej definicji własności powiedzenie, że istnienie jest własnością indywidualności oznacza, że jest ono czymś, co jest przypisywane indywidualnościom w zdaniach egzystencjalnych, w których podmiotem jest (zazwyczaj)

<sup>39</sup> Miller, *From Existence to God*, 40.

<sup>40</sup> Miller pisze, że indywidualności abstrakcyjne istnieją i że istnieją w sposób konieczny. Nie wypowiada się natomiast nigdzie dokładniej na ten temat. Zob. Miller, *From Existence to God*, 40.

<sup>41</sup> Sam termin „zmiana z Cambridge” został wprowadzony przez Geacha w nawiązaniu do filozofów z Cambridge, Bertranda Russella i Johna McTaggarta. Według nich podmiot przechodzi zmianę wtedy i tylko wtedy, gdy coś jest o nim prawdziwe w czasie  $t_1$ , a nie jest o nim prawdziwe w czasie  $t_2$ . Zdaniem Geacha jest to jedyne ostre kryterium zmiany, jest ono jednak na tyle szerokie, że pozwala uznać za zmianę coś, czego intuicyjnie nie uznajemy za autentyczną zmianę, np. stanie się przedmiotem czyjegoś poznania. Geach określa zmianami z Cambridge te zmiany, które podpadają pod kryterium Russella i McTaggarta, choć nie są zmianami w samym indywidualności, intuicyjnie uznawanymi przez nas za autentyczne zmiany tego indywidualności. Zob. Peter T. Geach, „What Actually Exists”, w: tenże, *God and the Soul*, (London: Routledge, Kegan Paul, 1969), 71-72. W polskiej literaturze stosowane jest tłumaczenie wyrażenia „*Cambridge change*” jako „zmiana rodem z Cambridge”. Ze względów ekonomii języka będę posługiwał się krótszą formą „zmiana z Cambridge”.

<sup>42</sup> Zob. Miller, *The Fullness of Being*, 18, przyp. 32. Każda zmiana realna jest również zmianą z Cambridge, ale nie każda zmiana z Cambridge jest zmianą realną. Zob. Geach, „What Actually Exists”, 72.

<sup>43</sup> Zob. Barry Miller, „Existence”, *Stanford Encyclopedia of Philosophy*, <https://plato.stanford.edu/archives/fall2009/entries/existence/>, 3.11.2017, par. 7.

nazwa indywiduowa, i że jest czymś różnym od posiadającego je indywiduum<sup>44</sup>. Miller podkreśla przy tym, że nie definiuje własności jako czegoś, co jest „dodawane” (*added*) do indywiduum<sup>45</sup>. W ten sposób pojęcie własności nie jest dla Millera równoważne z pojęciem przypadłości, zaś przypisywanie indywiduum pewnej własności nie pociąga za sobą przypisywania temu indywiduum dodatkowej treści<sup>46</sup>. Z kolei powiedzenie, że istnienie jest realną własnością indywiduum w odróżnieniu od własności z Cambridge, znaczyłoby, że należy do rzeczy samej, a nie jest konsekwencją sposobu naszego myślenia o rzeczy<sup>47</sup>.

### 1.1.2. Zarys problemu

Miller przyznaje, że rozumienie istnienia jako realnej własności indywiduów wiąże się z poważnymi trudnościami. Jako podstawowe australijski filozof wymienia dwie z nich. Pierwsza trudność dotyczy tego, co istnienie miałyby dodawać do indywiduum. Druga trudność dotyczy ontologicznego pierwszeństwa istnienia względem indywiduum. Z jednej strony istnienie jest dla indywiduum czymś absolutnie podstawowym, bez czego indywiduum nie może być ukonstytuowane. Z drugiej strony, własność należy zawsze do jakiegoś indywiduum. Aby zaś własność mogła należeć do indywiduum, owo indywiduum musi być ukonstytuowane niezależnie od niej. Wydaje się więc, że do tego, by istnienie mogło być własnością indywiduum, indywiduum musi być ukonstytuowane niezależnie od swojego istnienia.

Miller przyznaje, że te i inne trudności skłaniały większość filozofów do zajęcia stanowiska, zgodnie z którym istnienie nie jest elementem ontologicznym, różnym od indywiduum. Miller określa ich stanowisko jako „poglądy redundancyjne” (*redundancy views*), ze względu na to, że na poziomie językowym traktują predykat „być/istnieć” jako wyrażenie redundantne. Redundancja „być/istnieć” polegałaby na tym, że nie przypisuje ono indywiduum niczego pozytywnego i może być sprowadzone do predykatu wyższego rzędu lub predykatu formalnego. Poglądy redundancyjne dominują zdecydowanie w filozofii analitycznej. U początków odrzucenia istnienia jako elementu ontologicznego w tej tradycji filozoficznej znajduje się teoria słowa „być” opracowana przez Gottloba Fregego, a rozwinięta przez Bertranda Russella i Willarda V. O. Quine’a. Teoria ta wyróżnia cztery różne sensy słowa „być”: „być” egzystencjalne (np. „Filozofowie są/istnieją”), „być” orzekania (np. „Sokrates jest filozofem”), „być” inkluzji (np.

<sup>44</sup> Oprócz nazwy indywiduowej podmiotem interesującego Millera zdania egzystencjalnego może być też nazwa ogólna w supozycji prostej, jak w podanym na początku podrozdziału przykładzie „Słonie istnieją, a dinozaury nie”.

<sup>45</sup> Zob. Miller, *The Fullness of Being*, 96.

<sup>46</sup> Miller uznaje, że istnienie jest niepojęciowalne (*inconceivable*) w sensie tomistycznym i że predykat „istnieć” nie przypisuje rzeczy żadnej dodatkowej natury. Zob. Barry Miller, „Existence and Natures”, 374-375.

<sup>47</sup> Podobnie Millera interpretuje Kremer, który pisze, że „realna własność jest w pewien sposób konstytuentem w konkretnych indywiduach” (*a real property is in some way a constituent in concrete individuals*). Kremer, *Analysis of Existing*, 31. Niemniej, w swoim omówieniu stanowiska Millera, Kremer nie odwołuje się do ostatecznego sformułowania stanowiska Millera w artykule „Existence”.

„Każdy filozof jest człowiekiem”) oraz „być” identyczności (np. „Sokrates [jest] to mistrz Platona”). Jeśli chodzi o sens egzystencjalny, należy zwrócić uwagę na dwie kwestie. Po pierwsze, „być/istnieć” jest analizowane w tradycji fregowskiej za pomocą kwantyfikatora szczegółowego jako negacja liczby zero. Po drugie, „być/istnieć” jest predykatem drugiego rzędu (orzekany o pojęciach, a nie o indywiduach). Stąd zdanie „Filozofowie istnieją” analizowane jest jako „Przynajmniej jeden  $x$  jest filozofem”. Jeśli chodzi o zdania jednostkowe, np. „Sokrates istnieje”, będą one również analizowane za pomocą kwantyfikatora szczegółowego. Otrzymujemy wtedy analizę „Dla pewnego  $x$ ,  $x = \text{Sokrates}$ ”. W powyższej analizie zdanie „Sokrates istnieje” nie przypisuje nic Sokratesowi, a jedynie mówi, że pojęcie bycia tożsamym z Sokratesem jest spełnione przez pewne indywiduum. Konsekwencją koncepcji fregowskiej jest brak potrzeby uznawania istnienia za ontologiczny element<sup>48</sup>.

Mniejszościowe stanowisko, uznające odrębne od indywiduum istnienie, Miller określa jako „poglądy nieredundancyjne” (*non-redundancy views*). Wśród zwolenników stanowiska nieredundancyjnego Miller wymienia Awicennę, Henryka z Gandawy i Tomasza z Akwinu. Uznanie istnienia za różny od indywiduum element ontologiczny wymaga odpowiedzi na przedstawione wyżej trudności. Jako kluczową Miller uznaje drugą z nich, wychodzącą od ontologicznego pierwszeństwa podmiotu względem własności. Najprostszą odpowiedzią, jakiej może udzielić zwolennik koncepcji nieredundancyjnej, jest przyjęcie, że indywidua posiadają same z siebie minimalną aktualność, niezależną od posiadanego przez nie istnienia. Miller przypisuje to rozwiązanie Awicennie i Henrykowi z Gandawy<sup>49</sup>. Drugi z nich wyróżnił „istnienie

<sup>48</sup> Spośród innych przedstawicieli stanowiska redundancyjnego Miller wymienia Arystotelesa, Hume’a i Kanta. Zob. Miller, *The Fullness of Being*, 10-13; tenże, „Existence”, par. 1.

<sup>49</sup> Dokładniej rzecz ujmując, należy tu odróżnić kwestię relacji między istotą rzeczy a jej istnieniem, rozumianymi jako wewnątrzbytowe zasady, od kwestii ontologicznego statusu bytów możliwych. Pierwsza dotyczy tego, czy w rzeczy należy wyróżnić istnienie rozumiane jako nieredukowalny do samej rzeczy ontologiczny element aktualizujący, a jeśli tak, to czy po myślowym oddzieleniu istnienia od rzeczy, sama rzecz posiada jakąś aktualność. Zgodnie z tradycyjną interpretacją Awicenna miał twierdzić, że istnienie jest różne od istoty, przy czym jest ono przypadłością istoty, co implikuje posiadanie przez istotę własnej aktualności niezależnej od istnienia. Dokładnie na tym polega stanowisko, do którego odwołuje się Miller. Należy przy tym zwrócić uwagę, że tradycyjną interpretację kwestionują, np. Fazlur Rahman, „Essence and Existence in Ibn Sīnā: The Myth and the Reality”, *Hamdard Islamicus* 4 (1981): 3-14 oraz Daniel D. De Hann, *Necessary Existence and the Doctrine of Being in Avicenna's „Metaphysics of the Healing”*, (Leiden – Boston: Brill, 2020), 247-250. Jeśli zaś chodzi o Henryka, to przyjmował on między *esse essentiae* a *esse existentiae* jedynie różnicę „intencjonalną”, analogiczną do różnicy między zwierzęcością i rozumnością w definicji człowieka. Należy przy tym zauważyć, że Henryk polemizował z Idzim Rzymianinem, który był zwolennikiem radykalnej interpretacji tezy o różnicy między istotą a istnieniem jako różnicy między dwiema rzeczami. W tym aspekcie to Idzi byłby lepszym przykładem filozofa przyznającego istocie, rozumianej jako wewnątrzbytowa zasada, aktualności niezależnej od istnienia. Stanowisko Henryka byłoby ważne dla Millera raczej w drugiej kwestii, to znaczy w kwestii statusu bytów możliwych. Według Henryka bowiem istoty rzeczy nieistniejących, rozumiane jako obiektywne możliwości, są różne od idei Bożych, będących ich wzorami. W tym sensie wydaje się on przyznawać nieistniejącym istotom pewną własną aktualność. Zob. John Wippel, „Thomas Aquinas, Henry of Ghent, and Godfrey of Fontaines on the Reality of Nonexisting Possibles”, w: tenże, *Metaphysical Themes in Thomas Aquinas*, (Washington, D.C., The Catholic University of America Press, 1984), 173-184; tenże, „Real Distinction between Essence and Existence”, w: *The Cambridge History of Medieval Philosophy*, t. 2, red. R. Pasnau, C. Van Dyke, (Cambridge: Cambridge University Press: 2010), 631-633; Pasquale Porro, „Henry of Ghent”, w: *Stanford Encyclopedia of Philosophy*, <https://plato.stanford.edu/entries/henry-ghent/#EssBeiEssEss>, 8.02.2023.

esencjalne” (*esse essentiae*), które Miller interpretuje jako aktualność, którą istota cieszy się niezależnie od aktualnego istnienia, oraz „istnienie egzystencjalne” (*esse existentiae*), które Miller interpretuje jako pełnoprawną aktualność. Powyższe stanowisko określe jako „skrajnie nieredundancyjne”<sup>50</sup>.

Od filozofów skrajnie nieredundancyjnych Miller odróżnia Tomasza z Akwinu, którego stanowisko określe jako „umiarkowanie nieredundancyjne”. Pogląd Tomasza Miller przedstawia w interpretacji Josepha Owensa. Najkrócej rzecz ujmując, Akwinata (w tej interpretacji) twierdzi, że istnienie jest „przypadłościowe i wcześniejsze” (*accidental and prior*) względem indywiduum<sup>51</sup>. Istnienie ma się przypadłościowo do indywiduum, np. Sokratesa, gdyż nie ma sprzeczności w zdaniu mówiącym, że Sokrates nie istnieje. Z drugiej strony, istnienie różni się od przypadłości kategoryalnych tym, że nie jest modyfikacją indywiduum zaktualizowanego niezależnie od swojego istnienia<sup>52</sup>. Jednocześnie Akwinata nie przyjmuje koncepcji aktualności istoty niezależnej od istnienia. Według Millera Tomasz stał wobec tego przed zadaniem znalezienia własnej odpowiedzi na pytanie, jak istnienie może być własnością indywiduum, a jednocześnie posiadać ontologiczne pierwszeństwo względem niego. Zdaniem Millera Tomasz nie wywiązał się z tego zadania. Na poparcie swojego stanowiska Miller wskazuje na fragmenty, w których Tomasz twierdzi, że istnienie jest czymś „tkwiącym” (*inhaerens*) w podmiocie<sup>53</sup> oraz że jest ono „przyjęte” (*receptum*) przez podmiot<sup>54</sup>. Takie ujęcie relacji między istnieniem a indywiduum milcząco zakłada, według Millera, własną aktualność indywiduum niezależną od istnienia<sup>55</sup>.

<sup>50</sup> Miller, *The Fullness of Being*, 14-15; tenże, „Existence”, par. 1. Współczesnymi odpowiednikami tej koncepcji byłyby stanowiska, które odróżniają istnienie (*existence*) od bycia (*being*), bycia aktualnym (*being actual*) lub subsystowania (*subsistence*). Miller wspomina tu koncepcje Terrence’a Parsonsa oraz Edwarda N. Zalta, odwołujące się do myśli Alexiusa Meinonga, w których odróżnia się „bycie” (*being*) od „istnienia” (*existence*). Bycie przysługuje wszelkiemu rodzajowi przedmiotom dyskursu, nie tylko konkretnym indywiduom, ale także liczbom, bytom abstrakcyjnym oraz przedmiotom intencjonalnym. Z kolei istnienie przysługuje wyłącznie przedmiotom realnym. Australijski filozof twierdzi, że rozróżnienie „być” i „istnieć” nie wnosi nic do tezy o istnieniu jako realnej własności konkretnych indywiduów, gdyż bycie orzeka się o przedmiotach abstrakcyjnych (Zalta) lub przedmiotach niekompletnych (Parsons). Zob. Miller, *The Fullness of Being*, 57-62; Terrence Parsons, *Nonexistent Objects*, (New Heaven – London: Yale University Press, 1980), 17-29; Edward N. Zalta, *Intensional Logic and The Metaphysics of Intentionality*, (Cambridge, MA – London: MIT Press, 1988), 15-37. Sądzę, że Miller ma na względzie to, że jego celem jest obrona dwóch tez: 1) Konkretnie indywidua posiadają istnienie jako (skądinąd nietypową) własność. 2) Nie ma konkretnego indywiduum, które byłoby w jakiś sposób aktualne, nie posiadając istnienia. Wobec tych tez obojętne jest, czy jakieś istności kategoryalnie różne od konkretnych indywiduów posiadają jakąś własną aktualność, różną od istnienia.

<sup>51</sup> Zob. Miller, *From Existence to God*, 78. Por. Joseph Owens, „The Accidental and Essential Character of Being in the Doctrine of St. Thomas Aquinas”, w: *St. Thomas Aquinas on the Existence of God: The Collected Papers of Joseph Owens*, red. J. R. Catan, (Albany: State University of New York Press, 1980), 96.

<sup>52</sup> Zob. Miller, *From Existence to God*, 77-78.

<sup>53</sup> Tomasz z Akwinu, *Kwestie dyskutowane o mocy Boga* (dalej: *O mocy Boga*), q. 7, a. 2, ad 7, (Kęty – Warszawa: Wydawnictwo Marek Derewiecki – Instytut Tomistyczny, 2010), 100-101.

<sup>54</sup> Tenże, *Quaestio disputata de spiritualibus creaturis* (dalej: *De spiritualibus creaturis*), a. 1, co., w: *Opera omnia iussu Leonis XIII P. M. edita cura et studio Fratrum Praedicatorum* (dalej: *Opera omnia*), t. 24/2, red. J. Cos, (Roma – Paris: Commissio Leonina – Les Éditions du Cerf, 2000); tł. polskie: *Kwestia dyskutowana o stworzeniach duchowych* (dalej: *O stworzeniach duchowych*), tł. A. Roslan, (Kęty: Wydawnictwo Marek Derewiecki, 2022), 55; por. Miller, *The Fullness of Being*, 103, przyp. 21.

<sup>55</sup> Zob. Miller, *The Fullness of Being*, 16; tenże, „Existence”, par. 1.

Miller będzie stawiał sobie za cel obronę stanowiska umiarkowanie nieredundancyjnego, poprzez pokazanie nieredukowalności istnienia (w opozycji do stanowiska fregowskiego) oraz jego ontologicznego pierwszeństwa względem indywiduum (w opozycji do stanowiska awicenniańskiego), oraz jego uzupełnienie poprzez doprecyzowanie relacji między konkretnym indywiduum a jego istnieniem.

## 1.2. Istnienie jako nieredukowalna i podstawowa aktualność indywiduów

Obrona stanowiska umiarkowanie nieredundancyjnego opiera się na opracowanej przez Petera Geacha teorii wielu sensów słowa „być/istnieć” (1.2.1). Jej poznanie jest konieczne dla zrozumienia koncepcji Millera, gdyż tylko w jednym z wyróżnionych przez Geacha znaczeń „być/istnieć” wskazuje na istnienie rozumiane jako własność indywiduum. Wychodząc od teorii Geacha Miller wchodzi w dyskusję ze zwolennikami stanowiska redundancyjnego. W dyskusji tej można wyróżnić dwa etapy. Pierwszy etap polega na pokazaniu, że w jednym ze swoich znaczeń „być/istnieć” jest predykatem pierwszego rzędu (1.2.2). W drugim etapie Miller pokazuje, że istnienie, do którego odnosi predykat „być/istnieć”, jest własnością realną, a nie własnością z Cambridge (1.2.3). Wreszcie, Miller kwestionuje stanowisko skrajnie nieredundancyjne w oparciu o odrzucenie czysto możliwych indywiduów (sekcja 1.2.4).

### 1.2.1. Wielość sensów słowa „być/istnieć”

Peter Geach wyróżnił trzy rodzaje zdań egzystencjalnych. Rozróżnienie Geacha można przedstawić na podstawie następujących przykładów:

1. „Fido (realny pies) istnieje, a Cerber (mityczny pies) nie istnieje”.
2. „Słonie istnieją, a syreny nie istnieją”.
3. „Fido (żyjący pies) istnieje, a Rover (zdechły pies) nie istnieje”.

Według Geacha zdań (1) i (2) nie należy interpretować w ten sposób, że przypisują one Fido i słoniom pewną cechę, której brakowałoby Cerberowi i syrenom. Jest raczej tak, że zdanie (1) mówi o użyciu nazw „Fido” i „Cerber”: pierwsza z nich jest używana do nazwania realnego indywiduum, a druga nie. Zdanie (2) z kolei mówi o tym, że niektóre spośród realnych indywiduów są słoniami, podczas gdy żadne spośród nich nie jest syreną. Inaczej rzecz się ma, zdaniem Geacha ze zdaniem (3). W tym przypadku orzekamy o Fido pewną specyficzną własność bycia aktualnym w teraźniejszości, której brakuje teraz Roverowi, przy czym Rover miał ją w przeszłości<sup>56</sup>.

Spośród wyróżnionych typów zdań egzystencjalnych Geach (a za nim Miller) koncentruje się na typach zdań (2) i (3). Sens słowa „być/istnieć” w zdaniach typu (2) Geach określa terminem

<sup>56</sup> Zob. Peter T. Geach, „Form and Existence”, w: tenże, *God and the Soul*, dz. cyt., 54-58.



„*there is sense*” (sens idiomatyczny, dosłownie: „sens bycia-tu”), podczas gdy sens „być/istnieć” w zdaniach typu (3) terminem „*present actuality sense*” (dosłownie: „sens terażniejszej aktualności”)<sup>57</sup>. Według Geacha zdania z „być/istnieć” w *there is sense* powinny być analizowane zgodnie z teorią fregowską za pomocą kwantyfikatora szczegółowego. Tym samym „być/istnieć” w *there is sense* jest predykatem drugiego rzędu. Z kolei zdania z „być/istnieć” w *present actuality sense* jest predykatem pierwszego rzędu.

Dla pełnego obrazu powyższego rozróżnienia należy dodać, że Miller podaje jako przykład zdania z „być/istnieć” w *present actuality sense* wyrażenie, w którym podmiotem jest nie nazwa indywiduowa, jak w „Fido istnieje, a Rover nie istnieje”, lecz nazwa generalna:

#### 4. „Słonie istnieją, a dinozaury nie”.

Zdanie (4) wyraża to, że słonie (rozumiane tu jako konkretne indywidua istniejące w pewnym momencie czasu) są aktualne w terażniejszości, zaś dinozaury (również rozumiane jako konkretne indywidua istniejące w pewnym momencie czasu) już nie są aktualne w terażniejszości. Dodatek Millera jest o tyle ważny, że pokazuje, wbrew niektórym sformułowaniom Geacha, że najbardziej fundamentalne rozróżnienie sensów słowa „być/istnieć” jest niezależne od tego, czy podmiotem zdania egzystencjalnego jest nazwa indywiduowa czy generalna<sup>58</sup>. Możemy więc odróżnić zdania typu (1) i (2), wyrażające występowanie w dziedzinie dyskursu indywiduum noszącego daną nazwę lub spełniającego dane pojęcie, od zdań typu (3) i (4), wyrażających terażniejszą aktualność indywiduum lub grupy indywiduów.

Od strony historycznej Geach twierdzi, że rozróżnienie między *there is sense* a *present actuality sense* znane było zarówno Akwinacie, jak i Fregeemu<sup>59</sup>. W przypadku niemieckiego logika chodziłoby tu o rozróżnienie między „istnieć” interpretowanym standardowo jako zaprzeczenie liczby zero a „aktualnością” (*Wirklichkeit*) rzeczy<sup>60</sup>. W przypadku Tomasza odpowiednikiem rozróżnienia na *present actuality sense* oraz *there is sense* jest rozróżnienie między „być” wyrażającym akt istnienia rzeczy (*actus essendi*) a „być” w zdaniach stanowiących odpowiedź na naukowe pytanie „czy jest/istnieje?” (*an est?*)<sup>61</sup>. Według Geacha pozór radykalnej

<sup>57</sup> W dalszej części pracy będę posługiwał się formami oryginalnymi.

<sup>58</sup> Miller stwierdza to wprost w „Thought and Existence”, *The New Scholasticism* 48 (1974): 426, przyp. 3.

<sup>59</sup> Zob. Peter T. Geach, „Akwinata”, w: G.E.M. Anscombe, P. T. Geach, *Trzej filozofowie*, tł. B. Chwedeńczuk, (Warszawa: IW PAX, 1981), 116-117; tenże, „What Actually Exists”, 65.

<sup>60</sup> Sam Geach nie wskazuje konkretnych miejsc w pismach Fregego, na których opiera swoją interpretację myśli niemieckiego logika. Za Alejandro Llano przytoczyć należy fragment ze wstępu do *Grundgesetze der Arithmetik*. Frege odróżnia w nim istnienie wyrażane idiome egzystencjalnym „*es gibt*”, używanym na przykład wtedy, gdy mówi się, że istnieje pierwiastek kwadratowy z czterech, od realności lub aktualności (*Wirklichkeit*), która polega na tym, że indywiduum „działa” (*wirke*) lub jest „skuteczne” (*wirksam*) lub „rzeczywiste” (*wirklich*). Co więcej, Frege stwierdza, że realność oraz istnienie stwierdzone wyrażeniem „*es gibt*” należą do różnych poziomów języka. Zob. Gottlob Frege, *Grundgesetze der Arithmetik: Begriffsschriftlich abgeleitet von G. Frege*, (Hildesheim, Georg Olms, 1966), XXV. Por. Alejandro Llano, *Metaphysics and Language*, (Hildesheim, Georg Olms: 2005), 210-212, 227-229.

<sup>61</sup> Zob. Tomasz z Akwinu, *Scriptum super Sententiis Magistri Petri Lombardi*, III, d. 6, q. 2, a. 2, arg. 5, co., ad 5, red.

odmienności stanowisk Fregego i Akwinaty bierze się stąd, że Frege jako logik matematyczny koncentrował się na *there is sense*, podczas gdy Akwinata jako metafizyk na *present actuality sense*<sup>62</sup>.

Miller przyjmuje systematyczny aspekt koncepcji Geacha, zachowując dystans wobec jej aspektu historycznego. Dokładniej rzecz ujmując, w aspekcie systematycznym Miller uznaje za uprawnione odróżnienie „być/istnieć”, analizowanego jako predykat pierwszego rzędu, wyrażającego aktualne trwanie indywiduum, od „być/istnieć”, analizowanego za pomocą kwantyfikatora szczegółowego, wyrażającego występowanie w dziedzinie dyskursu indywiduów spełniających daną deskrypcję. Jeśli zaś chodzi o aspekt historyczny, w późniejszym okresie swojej działalności Miller przyjmuje tradycyjną interpretację Fregego, zgodnie z którą każde poprawne użycie „być/istnieć” musi dać się zanalizować za pomocą kwantyfikatora szczegółowego<sup>63</sup>. W świetle powyższego rozróżnienia podjęta przez Millera dyskusja ze stanowiskiem Fregego, Russella i Quine’a nie ma na celu obalenia ich interpretacji „być/istnieć”, a jedynie uzupełnienie go o *present actuality sense*.

### 1.2.2. „Istnieć” jako predykat pierwszego rzędu

Dyskusję ze stanowiskiem fregowskim Miller zaczyna od podania zdań jednostkowych, w których „być/istnieć” występuje jako predykat gramatyczny. Australijski filozof przedstawia specjalnie w tym celu skonstruowane przykłady oraz cytaty biblijne, zaczerpnięte z przekładów uchodzących za wzór poprawności języka angielskiego. Do pierwszej grupy zaliczają się zdania „Sokrates istnieje” (*Socrates exists*), „Sokrates ciągle istnieje” (*Socrates still exists*), „Sokrates już nie istnieje” (*Socrates no longer exists*), „Sokratesa już nie ma” (*Socrates is no more*) oraz „Sokrates mógł nigdy nie istnieć” (*Socrates might have never existed*), czy wspomniane wyżej „Słonie istnieją, a dinozaury nie istnieją”. Do drugiej grupy zaliczają się zdania „Józefa nie ma i

---

M. F. Moos, (Parisiis: Lethielleux, 1933); tenże, *Quaestiones de quodlibet*, IX, q. 2, a. 2, arg. 4, co., ad 4, w: *Opera omnia*, t. 25/1, (Roma – Paris: Commissio Leonina – Les Éditions du Cerf, 1996); tenże, *Summa theologiae*, I, q. 3, a. 4, ad 2, red. Institutum Studiorum Medievalium Ottaviense, (Ottawa: Collège Dominicain d’Ottawa, 1941). Najbardziej rzetelną historycznie próbę odczytania Tomasza w świetle rozróżnienia na *there is sense* i *present actuality sense* przedstawia Hermann Weidemann w tekście: „*Socrates est / There is no such thing as Pegasus*. Zur Logik der Singulärer Existenzaussagen nach Thomas von Aquin und W. Van Orman Quine”, *Philosophisches Jahrbuch* 86 (1979): 42-59 oraz tenże, „The Logic of Being in Thomas Aquinas”, w: *The Logic of Being. Historical Studies*, red. S. Knuuttila i J. Hintikka, (Dordrecht: D. Reidel, 1986), 181-200. Zob. również Giovanni Ventimiglia, *Aquinas after Frege*, (Cham: Palgrave Macmillan, 2020), 38-46.

<sup>62</sup> Zob. Geach, „Akwinata”, 116-117, Geach, „What Actually Exists”, 65. Co do tego, w jakim stopniu interpretacja Geacha oddaje autentyczne stanowisko Akwiany, zob. Russell Pannier, Thomas Sullivan, „Aquinas on ‘Exists’”, *American Catholic Philosophical Quarterly* 67/2 (1993): 157-166; Stephen L. Brock, „Thomas Aquinas and ‘What Actually Exists’”, w: *Wisdom’s Apprentice: Thomistic Essays in Honor of Lawrence Dewan, O.P.*, red. P. A. Kwasniewski, (Washington, D.C.: The Catholic University of America Press, 2007), 13-39 oraz Damiano Costa, „Aquinas, Geach and Existence”, *European Journal of Philosophy of Religion* 11/3 (2019): 175-195.

<sup>63</sup> Zob. Miller, *The Fullness of Being*, 17; tenże, „Existence”, par. 2. We wcześniejszym okresie twórczości Miller przyjmuje stanowisko Geacha w całej rozciągłości. Zob. Miller, „Thought and Existence”, 425.

Symeona nie ma” (*Joseph is not and Simeon is not*) oraz „Zanim Abraham stał się, Ja jestem” (*Before Abraham was, I am*)<sup>64</sup>.

W przedstawionych wyżej zdaniach „być/istnieć” jest *prima facie* predykatem logicznym pierwszego rzędu. Miller będzie starał się obronić dwie tezy, które dotyczą tych zdań. Po pierwsze, nie ma wystarczających powodów, by rezygnować z wyjściowego przekonania o tym, że „być/istnieć” jest w nich predykatem pierwszego rzędu. Miller uzasadnia to przekonanie, starając się pokazać pozorność domniemanych paradoksów czy niedorzeczności, jakie ma generować przyjmowana przez niego interpretacja „być/istnieć”. Po drugie, analizy jednostkowych zdań egzystencjalnych za pomocą kwantyfikatora szczegółowego nie oddają adekwatnie znaczenia tych zdań.

Spośród trudności, które miałyby rodzić rozumienie „istnieć” jako predykatu pierwszego rzędu, Miller koncentruje się na dwóch. Obie za punkt wyjścia biorą negatywne zdania egzystencjalne. Pierwszy zarzut Miller określa jako „paradoks” negatywnych zdań egzystencjalnych. Aby zdanie „Sokrates nie istnieje” było prawdziwe, muszą być spełnione dwa warunki. Po pierwsze, musi istnieć Sokrates, do którego odnosi się wyrażenie podmiotowe „Sokrates”. Po drugie, zgodnie z tym, co Sokratesowi przypisuje predykat, Sokrates nie może istnieć. W rezultacie zdanie „Sokrates nie istnieje” może być prawdziwe, gdy spełnione są dwa sprzeczne warunki<sup>65</sup>.

Odpowiedź Millera opiera się na rozróżnieniu między odniesieniem (*reference*) nazwy a jej nosicielem (*bearer*). Nazwa posiada odniesienie wtedy, gdy beczasowo (w abstrakcji od czasu) posiada desygnat. Nosiciel z kolei to realny byt będący aktualnie desygnatem pewnej nazwy. Miller argumentuje, że do prawdziwości zdania „Sokrates nie istnieje” wymagane jest jedynie to, by nazwa „Sokrates” posiadała odniesienie. Nie jest jednak wymagane, by nazwa ta posiadała nosiciela. Wystarczy bowiem, by nosiciel tej nazwy istniał w przeszłości<sup>66</sup>.

Drugi zarzut Miller określa jako zarzut „absurdalności” (*absurdity*) negatywnych zdań egzystencjalnych. Założeniem tego zarzutu jest teza, że negacja predykatu również jest predykatem. W aspekcie ontologicznym skutkowałoby to przyjęciem realnej własności nieistnienia. To zaś prowadziłoby do absurdu polegającego na próbie odróżniania wśród danych w doświadczeniu indywidualów tych istniejących od tych nieistniejących<sup>67</sup>.

Miller odpowiada na zarzut absurdalności na dwa sposoby. Pierwszy z nich opiera się na analizie zdania „Sokrates nie istnieje”, w której zasięg funktora negacji obejmuje całe zdanie

<sup>64</sup> Miller, *The Fullness of Being*, 23; por. tenże, „Negative Existential Propositions”, *Analysis* 42/4 (1982): 182.

<sup>65</sup> Zob. Miller, *The Fullness of Being*, 24-25.

<sup>66</sup> Zob. tamże, 32. Por. Peter T. Geach, *Do czego odnoszą wyrażenia ogólne? Krytyka pewnych teorii średniowiecznych i współczesnych*, tł. J. Odrowąż-Sypniewska, (Warszawa: Semper, 2006), 21.

<sup>67</sup> Zob. Miller, *The Fullness of Being*, 24-25.

„Sokrates istnieje”, a nie tylko predykat „istnieje”. Przy tej analizie negacja zdania „Sokrates istnieje” nie pociąga za sobą przypisywania Sokratesowi realnej własności nieistnienia<sup>68</sup>. Drugi sposób przyjmuje, że zasięg funktora negacji w zdaniu „Sokrates nie istnieje” obejmuje tylko predykat. Niemniej jednak, nawet przy drugiej analizie tego zdania własność nieistnienia nie jest według Millera własnością realną, a tylko własnością z Cambridge. Australijski filozof zgadza się, że w sytuacji, gdy własności  $F$  oraz  $nie-F$  są determinacjami wspólnego rodzaju i gdy  $F$  jest realną własnością, także  $nie-F$  będzie realną własnością. Tymczasem istnienie i nieistnienie nie są determinacjami wspólnego rodzaju<sup>69</sup>. Stąd uznawanie nieistnienia za realną własność indywiduum na podstawie tego, że realną własnością indywiduum jest istnienie, nie jest uzasadnione. Wręcz przeciwnie, nieistnienie jest paradygmatycznym przykładem własności z Cambridge<sup>70</sup>.

Oprócz bezpośredniej obrony rozumienia „istnieć” jako predykatu pierwszego rzędu przed zarzutami, Miller stara się pokazać nieadekwatność prób eliminacji tego predykatu przez zastąpienie go predykatem drugiego rzędu. Miller rozważa trzy takie próby. Pierwsza interpretuje zdanie „Sokrates istnieje” jako „Dla pewnego  $x$ ,  $x = \text{Sokrates}$ ”. Miller krytykuje tę parafrazę dlatego, że „Sokrates istnieje” jest zdaniem czasowym, podczas gdy „Dla pewnego  $x$ ,  $x = \text{Sokrates}$ ” jest zdaniem bezczasowym. Stąd można sensownie utworzyć zdanie w czasie przeszłym „Sokrates istniał”, ale nie można utworzyć zdania w czasie przeszłym od „Dla pewnego  $x$ ,  $x = \text{Sokrates}$ ”. Co więcej, zdania „Sokrates istnieje” i „Dla pewnego  $x$ ,  $x = \text{Sokrates}$ ” nie będą miały zawsze tej samej wartości logicznej. Po śmierci Sokratesa zdanie „Sokrates istnieje” jest fałszywe, podczas, gdy „Dla pewnego  $x$ ,  $x = \text{Sokrates}$ ” nadal jest prawdziwe<sup>71</sup>.

Interpretacje druga i trzecia wiążą się z usunięciem z dyskursu nazw własnych. Druga interpretacja opiera się na teorii deskrypcji Bertranda Russella, w której nazwy własne zastąpione są deskrypcjami określonymi. Istnienie w tej koncepcji rozumiane jest jako spełnianie deskrypcji. W tym ujęciu zdanie „Sokrates istnieje” będzie rozumiane jako „Dla dokładnie jednego  $x$ ,  $x$  jest nauczycielem Platona”, gdzie „nauczyciel Platona” jest przykładową deskrypcją określoną jednoznacznie identyfikującą Sokratesa. Miller zwraca uwagę, że propozycja ta ignoruje rozróżnienie między „dokładnie jednym indywiduum” (*precisely one individual*) oraz „jednym niepowtarzalnym indywiduum” (*one precise individual*)<sup>72</sup>. Powiedzenie, że pewna własność lub

<sup>68</sup> Zob. tamże, 32-34; Miller, „Existence”, par. 4;

<sup>69</sup> Zob. Barry Miller, „Negative Existential Propositions”, 187; tenże, *The Fullness of Being*, 35-37; tenże, „Existence”, par. 4. Miller podaje tu analogię z własnością czerwieni. Powiedzenie, że szyba nie jest czerwona, nie zmusza do uznania, że szyba posiada barwę inną niż czerwona. Zdanie „Szyba nie jest czerwona” może bowiem wskazywać na to, że szyba jest bezbarwna.

<sup>70</sup> Zob. Miller, „Existence”, par. 7.

<sup>71</sup> Zob. Miller, „In defence of Predicate ‘Exists’”, 342; tenże, *From Existence to God*, 194. Aby zdanie „Dla pewnego  $x$ ,  $x = \text{Sokrates}$ ” było fałszywe po śmierci Sokratesa, należałoby zawęzić dziedzinę do aktualnie istniejących indywiduów. Nie eliminuje to jednak „istnieć” jako predykatu pierwszego rzędu, gdyż zawężona dziedzina jest wyznaczona na podstawie tego właśnie predykatu.

<sup>72</sup> Miller, „In defence”, 340-341; tenże, *The Fullness of Being*, 41.

deskrypcja jest spełniona przez dokładnie jedno indywiduum, nie precyzuje tego, przez które indywiduum spełniona jest owa własność lub deskrypcja<sup>73</sup>.

W trzeciej interpretacji, zaproponowanej przez Willarda V. O. Quine'a, nazwy własne są zastąpione przez własności, a istnienie przez egzemplifikację (*instantiation*) własności. „Sokrates istnieje” będzie tu rozumiane jako „Dla pewnego  $x$ ,  $x$  sokratesuje”, gdzie „sokratesować” (*to socratize*) znaczy „posiadać własność bycia Sokratesem”. Miller krytykuje tę koncepcję, argumentując, że kategoria egzemplifikowania własności nie może zastąpić kategorii istnienia indywiduów, gdyż sama je zakłada<sup>74</sup>. Inaczej mówiąc, własność bycia Sokratesem może być egzemplifikowana tylko wtedy, gdy istnieje indywiduum, przez które mogłaby być egzemplifikowana.

### 1.2.3. Istnienie jako realna własność indywiduum

Drugi etap dyskusji Millera z teoriami redundancyjnymi ma na celu pokazanie, że istnienie jest realną własnością indywiduów, a nie własnością z Cambridge. Własność realną Miller definiuje negatywnie jako własność, która nie jest odniesieniem predykatu relacyjnego lub formalnego<sup>75</sup>. W niniejszej prezentacji skoncentruję się na wykluczeniu przez Millera rozumienia „istnieć” jako predykatu formalnego, gdyż taki jest najpoważniejszy sposób kwestionowania realnego charakteru istnienia jako własności<sup>76</sup>.

Miller przedstawia i obala trzy sposoby rozumienia „istnieć” jako predykatu formalnego. Pierwszy sposób traktuje „istnieć” jako „pojęcie formalne” (*formal concept*), wyrażające przynależność kategoryjną podmiotu. Pojęciem formalnym jest, na przykład, predykat „jest liczbą” w zdaniu „2 jest liczbą” lub predykat „jest przedmiotem” w zdaniu „Tomasz jest przedmiotem”. Miller zauważa, że prawdziwe zdania utworzone za pomocą pojęć formalnych, choć nie są tautologiami, nie mogą przestać być prawdziwe. Tymczasem zdania przypisujące indywiduom istnienie przestają być prawdziwe z chwilą, gdy dane indywiduum przestaje istnieć<sup>77</sup>.

Drugi sposób traktuje „istnieć” jako „wyrażenie wykluczające” (*excluder*). Wyrażenia wykluczające nie przypisują indywiduom niczego pozytywnego, a jedynie stwierdzają, że dane

<sup>73</sup> Zob. Miller, „In defence”, 340-341.

<sup>74</sup> Zob. Miller, *From Existence to God*, 194; tenże, „Existence”, par. 4.

<sup>75</sup> Takie rozumienie własności z Cambridge pojawia się dopiero w ostatniej publikacji Millera, czyli w artykule „Existence” w *Stanford Encyclopedia of Philosophy*. W *The Fullness of Being* australijski filozof definiuje własność z Cambridge jako po prostu własność relacyjną. Zob. *The Fullness of Being*, 64-67. Z kolei w *From Existence to God* Miller zaczyna swój argument od zdefiniowania realnej własności w niewiele mówiący sposób jako „takiej, której obecność lub brak sprawia realną różnicę posiadającemu je indywiduum” (*one whose presence or absence makes a real difference to the individual which has it*). Omówienie argumentów opartych o powyższe rozumienie rozróżnienia własności realnej od własności z Cambridge przedstawia Kremer, *Analysis of Existing*, 27-31.

<sup>76</sup> Argumentując przeciw traktowaniu istnienia jako własności relacyjnej, Miller zauważa, że o wieloświecie (*totality of universes*) można powiedzieć, że istnieje, choć nie może on być w relacji do innego czasoprzestrzennego bytu. Zob. Miller, *The Fullness of Being*, 66; tenże, „Existence”, par. 7.

<sup>77</sup> Zob. Miller, *The Fullness of Being*, 49-50; tenże, „Existence”, par. 7.

indywiduum nie należy do pewnej kategorii. „Istnieć” jako wyrażenie wykluczające byłoby synonimem predykatu „być realnym”. W tym sensie „istnieć” wykluczałoby dane indywiduum z kategorii, np. bycia nieistniejącym, czy z bycia fikcyjnym albo mitycznym. Miller rozważa tu różne kategorie, z których za najważniejszą uważam kategorię bycia fikcyjnym. Miller argumentuje, że zdanie „Sokrates istnieje” mogłoby być oddane jako „Sokrates nie jest fikcyjny” tylko wtedy, gdyby Sokrates metafizycznie mógł być bytem fikcyjnym. Tymczasem według Millera żaden byt fikcyjny nie może być realny. Może być jedynie tak, że z pewnym bytem fikcyjnym związana jest deskrypcja, która jest lub może być spełniona przez pewien byt realny<sup>78</sup>.

Wreszcie, trzeci sposób traktuje „istnieć” jako zmienną predykatową lub alternatywę predykatów. Zdanie „Sokrates istnieje” byłoby analizowane odpowiednio jako „ $\exists P$  ( $P$  jest posiadane przez Sokratesa)”, gdzie  $P$  jest zmienną predykatową, lub „Sokrates jest  $F$  lub  $G$  lub  $H$ ”, gdzie  $F$ ,  $G$ ,  $H$  są predykatami pierwszego rzędu. Miller pokazuje nieadekwatność powyższych analiz, argumentując, że zakładają one bardziej podstawowy sens słowa „istnieć”. Aby to pokazać, australijski filozof rozpatruje negację zdania „Sokrates istnieje”. W świetle powyższych analiz zdanie „Sokrates nie istnieje” byłoby równoważne zdaniu „Sokrates nie posiada żadnych własności”. Z kolei zdanie „Sokrates nie posiada żadnych własności” byłoby prawdziwe w dwóch przypadkach. Pierwszy przypadek polegałby na tym, że nie ma kogoś takiego jak Sokrates. To, czego nie ma, nie posiada bowiem żadnej (realnej) własności. Drugi przypadek polegałby na tym, że Sokrates jest nagim substratem, co (choć według Millera nie zachodzi) jest możliwe do pomyślenia. Otóż w drugim przypadku Sokrates istniałby, choć nie posiadałby żadnej własności. Wobec tego predykat „istnieć” wyraża (przynajmniej w jednym ze swoich znaczeń) coś innego niż posiadanie przez substrat jakiegoś predykatu (własności)<sup>79</sup>.

<sup>78</sup> Zob. Miller, *The Fullness of Being*, 50-52; tenże, „Existence”, par. 7. Uważam, że Miller, przedstawiając swój argument, nie jest precyzyjny. Australijski filozof nie ma powodów, by odrzucać rozumienie zdania „Sokrates istnieje” jako „Sokrates jest realny”, jeśli zdanie to będzie interpretowane w taki sposób, w jaki zrobił to Geach ze zdaniami typu „Fido istnieje, a Cerber nie istnieje” (zob. sekcja 1.2.1). Dokładniej rzecz ujmując, Geach interpretuje te zdania jako mówiące o nazwach, a nie o indywiduach. Miller odrzuca zaś rozumienie „być/istnieć” jako wyrażenia wykluczającego w sensie formalnego predykatu orzecanego o indywiduum. Przy takim rozumieniu „być/istnieć” jako wyrażenia wykluczającego kategoria indywiduum byłaby rodzajem, którego gatunkami byłyby indywidua realne i fikcyjne. Miller twierdzi natomiast, że jedynie indywidua realne są indywiduami w sensie ścisłym, zaś indywidua fikcyjne są indywiduami w sensie analogicznym. Z punktu widzenia ontologicznego, indywiduum fikcyjne jest dla Millera tylko kolekcją własności. Zob. Miller, „Could any Fictional Character Ever Be Actual?”. *Southern Journal of Philosophy* 23 (1985): 333-334.

<sup>79</sup> Zob. Miller, *The Fullness of Being*, 53-54. Należy tu dodać, że Miller odrzuca także próbę redukcji istnienia jako realnej własności pierwszego rzędu do realnej własności bycia w pewnym miejscu. Australijski filozof argumentuje, że bycie gdzieś jest własnością indywiduów materialnych. Jeśli zaś istnieją (w *there is sense*) indywidua niematerialne, także o nich można orzec istnienie w *present actuality sense*. Zob. tamże, 48-49. Zaznaczyć należy, że ten argument nie miałby znaczenia, gdyby materializm był prawdziwy. Uważam, że argument przeciw redukcji istnienia do bycia w pewnym miejscu, niezależny od ontologicznego założenia fałszywości materializmu, może odwoływać się do istnienia samego miejsca jako takiego lub istnienia wszechświata jako całości. Istnienie samego miejsca nie może polegać na byciu w pewnym miejscu. Podobnie, na byciu w pewnym miejscu nie może polegać istnienie całego wszechświata, obejmującego wszystkie miejsca.

#### 1.2.4. Istnienie jako podstawowa aktualność indywiduum

Oprócz obszernej polemiki ze stanowiskami redundancyjnymi Miller przedstawia powód, dla którego dystansuje się od poglądów skrajnie nieredundancyjnych. Według australijskiego filozofa indywiduum nie posiada żadnej aktualności niezależnej od swojego istnienia. Miller chce udowodnić powyższe twierdzenie, broniąc tezy, że przyszłe indywiduum nie posiada teraz żadnej aktualności.

Argument Millera opiera się na kontrowersyjnie brzmiącej tezie o „niepojmovalności” (*inconceivability*) przyszłych indywiduów. Przyszłe indywiduum jest niepojmovalne w tym sensie, że niemożliwe jest odniesienie się do niego za pomocą autentycznej nazwy własnej. Miller rozróżnia między odniesieniem się do indywiduum a deskrypcją indywiduum. W przypadku przyszłych indywiduów możemy podać deskrypcję, która będzie spełniana przez pewne przyszłe indywiduum. Co więcej, możemy sobie wyobrazić skrajnie nieprawdopodobną sytuację, w której podajemy wyczerpujący opis przyszłego indywiduum. Zdanie zawierające deskrypcję, która będzie spełniona przez pewne przyszłe indywiduum, nie będzie jednak zdaniem, które w sensie ścisłym jest zdaniem o tym niepowtarzalnym indywiduum, które spełni tę deskrypcję, a jedynie o deskrypcji, że będzie spełniona przez pewne indywiduum<sup>80</sup>.

Argument Millera za niemożliwością odnoszenia się do przyszłych indywiduów opiera się na dwóch założeniach. Po pierwsze, jeśli w czasie  $t$  skutecznie odnieśliśmy się do pewnego indywiduum, to żadne wydarzenie późniejsze od  $t$  nie może unieważnić skuteczności odniesienia w momencie  $t$ <sup>81</sup>. Po drugie, świat jest indeterministyczny<sup>82</sup>. Teraz, załóżmy, że ktoś skutecznie odniósł się do Sokratesa za pomocą autentycznej nazwy własnej „Sokrates” w czasie  $t_1$  przed poczęciem Sokratesa. Na podstawie pierwszego założenia wyciągamy wniosek, że żadne wydarzenie późniejsze od  $t_1$  nie mogło unieważnić skuteczności odniesienia do Sokratesa w czasie  $t_1$ . Z kolei na podstawie drugiego założenia wyciągamy wniosek, że pomiędzy  $t_1$  a poczęciem Sokratesa mogło zajść wydarzenie, które sprawiłoby, że Sokrates nigdy nie zaistniał. Skoro zaś autentyczna nazwa własna może odnosić tylko do realnego indywiduum, po  $t_1$  mogło zajść wydarzenie, które unieważniłoby skuteczność odniesienia do Sokratesa za pomocą autentycznej nazwy własnej<sup>83</sup>. Możliwość odniesienia do przyszłego

<sup>80</sup> Zob. Miller, *From Existence to God*, 42-43.

<sup>81</sup> Założenie to bierze się nie tyle z filozofii języka, co z tezy o nieodwracalności przeszłości. Miller odwołuje się tu do prac Arthura Priora. Zob. Arthur Prior, „Identifiable Individuals”, w: Arthur Prior, *Papers on Time and Tense*, (Oxford: Oxford University Press, 1968), 76.

<sup>82</sup> Na gruncie determinizmu można by było według Millera odnosić się do przyszłych indywiduów znając wszystkie terażniejsze przyczyny, które koniecznie doprowadzą do zaistnienia danego indywiduum. Miller odrzuca determinizm w oparciu o mechanikę kwantową i termodynamikę. Zob. Miller, *From Existence to God*, 47-49; tenże, *The Fullness of Being*, 91-93.

<sup>83</sup> Zob. Miller, *From Existence to God*, 43-50; tenże, *The Fullness of Being*, 87-95. Według Millera niemożliwość ta dotyczy nie tylko istniejących w czasie ludzi, ale także ponadczasowego Boga. W uznanym przez Millera rozumieniu

indywiduum, przy pozostałych podanych przez Millera założeniach, prowadzi więc do sprzeczności<sup>84</sup>.

Ontologiczną konsekwencją niepojmowalności przyszłych indywiduów jest to, że indywiduum nie posiada jakiegokolwiek aktualności niezależnie od swojego istnienia. W konsekwencji nie do przyjęcia są dla Millera koncepcje skrajnie nieredundancyjne, których cechą byłoby uznawanie pewnych czysto możliwych indywiduów, do których dochodziłaby własność aktualnego realnego istnienia. Miller stoi więc przed zadaniem uzupełnienia stanowiska umiarkowanie nieredundancyjnego, poprzez sprecyzowanie relacji między indywiduum a jego istnieniem. Australijski filozof stara się zrealizować to zadanie, opracowując „nowy paradygmat istnienia” (*a new paradigm for existence*).

### 1.3. „Nowy paradygmat istnienia”

Miller przedstawia relację między indywiduum a jego istnieniem w terminach relacji między podmiotem a własnością. Stanowisko australijskiego filozofa opiera się tu na przyjęciu, niesamodzielnych względem indywiduum, własności zindywidualizowanych, które nazywa on „przypadkami własności” (*property instances*) (1.3.1)<sup>85</sup>. Według Millera przypadek istnienia (*instance of existence*) będzie różnił się od przypadków pozostałych własności tym, że, pozostając zależnym od indywiduum w aspekcie indywidualizacji, jest on niezależny od indywiduum w aspekcie aktualności (1.3.2). Australijski filozof uzyska w ten sposób koncepcję istnienia jako najbardziej podstawowej doskonałości indywiduum (1.3.3).

#### 1.3.1. Ontologiczny status własności

W kwestii ontologicznego statusu własności Miller zajmuje stanowisko nominalizmu tropowego. Według australijskiego filozofa mądrość Sokratesa i mądrość Platona są odrębnymi przypadkami własności mądrości. Mądrość jako taka, czy też mądrość, o której można powiedzieć, że jest wspólna dla Sokratesa i Platona, istnieje wyłącznie w umyśle<sup>86</sup>. Należy przy tym zaznaczyć,

---

stwarzania nie ma logicznie pierwszego zamysłu, a następnie jego realizacji, lecz Bóg poznaje indywiduum w samym akcie stwarzania. Jeśli zaś przyjąć logiczne pierwszeństwo zamysłu przed jego realizacją, to przedmiot owego zamysłu, niezależnie od tego, jak będziemy ten zamysł interpretować, będzie pewna deskrypcja, a nie indywiduum. Zob. Miller, *From Existence to God*, 183-187.

<sup>84</sup> Ponadto Miller odrzuca postulowane przez Plantingę indywidualne natury (*haecceities*), które mogłyby służyć jako przedmiot odniesienia przed zaistnieniem indywiduum. Miller stara się pokazać, że Plantinga nie potrafi podać adekwatnego kryterium tożsamości *haecceity*. Zob. Miller, *From Existence to God*, 51-60; Alvin Plantinga, *The Nature of Necessity*, (Oxford: Oxford University Press, 1974), 70-72.

<sup>85</sup> Nie jest łatwo oddać po polsku termin „*instance*” używany przez Millera w wyrażeniach „*property instance*” oraz „*instance of existence*”. Ideę *property instance* można w pewnym przybliżeniu wyrazić, tłumacząc termin „*instance*” jako „przykład”, „egzemplarz”, „konkretyzacja”, „partykularyzacja”, a nawet, jak sądzę, „okaz”. W niniejszej pracy, idąc za Pawłem Rojkiem, będę stosował tłumaczenie „przypadek”. Zob. Paweł Rojek, *Tropy i uniwersalia: Badania ontologiczne*, (Warszawa: Semper, 2019), 20.

<sup>86</sup> Miller, *A Most Unlikely God*, 28.



że australijski filozof rezerwuje nazwę „trop” tylko dla elementu teorii, które przyjmują pierwotną indywidualność jednostkowych własności oraz wiązkową teorię substancji. Miller podkreśla natomiast, że przypadki własności są indywidualizowane przez indywidua, do których należą<sup>87</sup>.

Miller argumentuje na rzecz swojego stanowiska w oparciu o zasadę pierwszeństwa kategorii logicznych przed ontologicznymi. Stąd Miller bada najpierw relację między indywiduum a predykatem. Jak widzieliśmy w sekcji 1.1.1, predykat jest wyrażeniem niekompletnym, które musi być uzupełnione czy też „nasycone” przez argumenty. W aspekcie syntaktycznym Miller rozumie ową niekompletność w mocnym sensie jako niemożliwość wyizolowania („zacytowania”) predykatu. Choć predykat jest „rozpoznawalny” (*discernible*) w zdaniu, nie może być od niego oddzielony<sup>88</sup>. W aspekcie semantycznym zaś predykat nie ma oddzielnego sensu, lecz jego sens jest cechą sensu zdania (*a feature of the sense of the proposition*)<sup>89</sup>. Na poparcie tej tezy przytacza i rozwija argument Geacha mający pokazać, że predykat jest nie tyle częścią niewłaściwą zdania, co charakterystyką zdania lub obecnym w nim wzorem (*a feature of, or pattern in, a proposition*)<sup>90</sup>.

Mocna niekompletność predykatu stanowi podstawę argumentu Millera za wyróżnieniem kategorii „przypadku predykatu” (*predicate instance*). Rozważmy sytuację, w którym dysponując zdaniem „Sokrates jest mądry”, chcemy orzec mądrość o Arystotelesie. Miller twierdzi, że utworzenia zdania „Arystoteles jest mądry” nie należy rozumieć jako oddzielenie od zdania „Sokrates jest mądry” predykatu „jest mądry” i dołączenie go do nazwy indywiduowej „Arystoteles”. Powodem tego jest właśnie mocna niekompletność predykatu, zgodnie z którą niemożliwe jest oddzielenie predykatu od zdania. Utworzenie zdania „Arystoteles jest mądry” polega w tym ujęciu na uzupełnieniu nazwą indywiduową „Arystoteles” przypadku predykatu „jest mądry”. Ów przypadek predykatu orzeka o Arystotelesie to samo, co przypadek predykatu „jest mądry” w zdaniu „Sokrates jest mądry” orzeka o Sokratesie, ale może wystąpić tylko w zdaniu „Arystoteles jest mądry”<sup>91</sup>.

<sup>87</sup> Zob. Miller, *From Existence to God*, 38-39, 54; tenże, *The Fullness of Being*, 70-73. Z drugiej strony Miller twierdzi, że przyjęcie w ontologii przypadków własności jest neutralne względem najważniejszych stanowisk w sporze o uniwersalia. Według australijskiego filozofa przypadki własności są kompatybilne zarówno z realizmem transcendentnym (skrajnym lub platońskim) oraz immanentnym (umiarkowanym lub arystotelesowskim), oraz z konceptualizmem. Miller nie przedstawia jednak uzasadnienia swojego stanowiska. Zob. Miller, *The Fullness of Being*, 72.

<sup>88</sup> Miller, „Why Ever”, 302.

<sup>89</sup> Miller, *From Existence to God*, 31.

<sup>90</sup> Tamże, 30. Geach podaje tu przykład polskiego zdania „Maria zabiła Jana”. Predykatem nie jest według Geacha samo słowo „zabiła” ani nawet wyrażenie „zabiła”, lecz czymś, co jest wyrażone wyrażeniem funkcyjnym „ξ zabił(a) ζ”, które to wyrażenie stanowi skrót pewnego wzoru pozwalającego zbudować zdanie: „Nazwa ξ w mianowniku i nazwa ζ w bierniku są zestawione z symbolicznym słowem ‘zabił’, odmienionym tak, by zgadzało się co do rodzaju z nazwą ξ” („The name ξ in the nominative case, and the name ζ in the accusative case, are combined with a token word ‘zabił’, infected to agree in gender with the name ξ”). Peter T. Geach, „Names and Identity”, w: *Mind and Language*, red. S. Guttenplan, (Oxford: Oxford University Press, 1975), 148.

<sup>91</sup> Zob. Miller, *From Existence to God*, 32-34; tenże, *The Fullness of Being*, 77-81.

Zgodnie z tezą o tym, że kategorie ontologiczne odzwierciedlają kategorie logiczne, Miller powie, że przypadkom predykatów odpowiadają przypadki własności. Przypadki własności są zależne od konkretnych indywiduów w dwóch aspektach. Po pierwsze, są one niekompletne w tym sensie, że nie mogą być wyizolowane od indywiduów. Inaczej mówiąc, dany przypadek własności może należeć do tylko jednego indywiduum. W tym sensie Miller powie, że „zadaniem” indywiduum jest „uzupełniać” (*to complete*) lub „indywidualizować” (*to individualize*) przypadek własności<sup>92</sup>. Miller określi tę zależność jako pierwszeństwo indywiduum w aspekcie indywiduacji. Po drugie, indywiduum jest ukonstytuowane niezależnie od posiadania przypadków własności. Miller określi to jako pierwszeństwo indywiduum w aspekcie aktualności. Z kolei relację pierwszeństwa indywiduum względem przypadku własności zarówno w aspekcie indywiduacji jak i aktualności Miller określi jako „tkwienie” (*inherence*) przypadku własności w indywiduum<sup>93</sup>.

### 1.3.2. Relacja przypadku istnienia do indywiduum

Kategoria przypadku własności ma zastosowanie również do istnienia. Traktując istnienie jako pewną własność, Miller aplikuje do istnienia kategorię przypadku własności, wprowadzając kategorię „przypadku istnienia” (*instance of existence*). Każde istniejące indywiduum posiada swój własny przypadek istnienia, który jest „uzupełniany” lub „indywidualizowany” przez to indywiduum, czyli jest niesamodzielny ontologicznie względem indywiduum.

Jednocześnie Miller podkreśla, że relacja indywiduum do przypadku istnienia nie może być relacją tkwienia. Powodem tego jest to, że relacja ta polega między innymi na pierwszeństwie indywiduum względem przypadku własności w aspekcie aktualności. Tymczasem, jak widzieliśmy w sekcji 1.2.4, Miller stoi na stanowisku, że indywiduum nie posiada żadnej aktualności niezależnej od przypadku istnienia. Jako próbę rozwiązania tego problemu Miller proponuje przyjęcie współzależności indywiduum oraz przypadku istnienia. Owa współzależność polega na tym, że indywiduum jest zależne od przypadku istnienia w aspekcie aktualności, podczas gdy przypadek istnienia jest zależny od indywiduum w aspekcie indywiduacji i charakteryzowania. Miller powie, że przypadek istnienia aktualizuje Sokratesa, podczas gdy Sokrates „sokratyzuje” (*socratizes*) swój przypadek istnienia. Funkcję „sokratyzowania” Miller rozumie dwójako: po pierwsze, jako sprawianie, że przypadek istnienia Sokratesa jest przypadkiem istnienia właśnie Sokratesa, a nie, na przykład, Platona (indywidualizowanie), po

<sup>92</sup> Zob. Miller, *From Existence to God*, 39. Miller używa zarówno sformułowania, że indywiduum indywidualizuje własność, jak i sformułowania, że indywiduum indywidualizuje przypadek własności.

<sup>93</sup> Zob. Miller, *The Fullness of Being*, 96. Jeśli chodzi o przypadki własności konstytutywnych, takich jak człowieczeństwo, czy psowatość, Miller uznaje tezę o ich tożsamości z indywiduum. Zob. tenże, *A Most Unlikely God*, 76. Należy również zaznaczyć, że Miller nie stosuje terminu „tkwienie” (*inherence*) konsekwentnie w jednym znaczeniu. Przegląd znaczeń tego terminu w pismach Millera przedstawiam w sekcji 4.2.1, przyp. 312.

drugie zaś jako bycie granicą, do jakiej sięga aktualność Sokratesa, która jest bogatsza niż aktualność na przykład mniej zdolnych filozofów (charakteryzowanie)<sup>94</sup>. Ważne jest tu zwrócenie uwagi na to, że Sokrates nie jest tu wcześniej ukonstytuowanym podmiotem, który aktywnie nakłada ograniczenie na przypadek istnienia, ale że jest tym ograniczeniem<sup>95</sup>.

Miller określa przedstawioną wyżej dwojaką współzależność indywiduum i przypadku istnienia, mówiąc, że indywiduum „ogranicza” (*bounds*) przypadek istnienia. Takie ujęcie relacji między indywiduum a przypadkiem istnienia ma stanowić „nowy paradygmat istnienia” (*new paradigm for existence*)<sup>96</sup>. Paradygmat ograniczania ma zastąpić w myśleniu o istnieniu paradygmat tkwienia, który skłaniał filozofów do odrzucania rozumienia istnienia jako realnego elementu ontologicznego. Miller mówi o „ograniczaniu” przypadku istnienia przez indywiduum ze względu na przedstawiony przez niego obraz granicy (*bound*) porcji materiału, mający zilustrować współzależność indywiduum i przypadku istnienia. Relacja między przypadkiem istnienia a indywiduum byłaby analogiczna do relacji między porcją materiału, na przykład kostką masła, a krawędzią lub granicą tej porcji. Zamysł jest tu taki, że krawędź indywidualizuje porcję, nie dodając żadnej nowej porcji tego lub innego materiału. Australijski filozof zauważa, że dana kostka masła jest odrębna od innych kostek masła ze względu na to, że posiada granicę. Miller podkreśla przy tym, że granica nie dodaje do kostki żadnego nowego materiału. Nie jest ani dodatkową warstwą masła, ani też opakowaniem czy pojemnikiem, w którym owo masło się znajduje. W koncepcji Millera przypadek istnienia jest reprezentowany przez porcję masła, zaś indywiduum przez granicę porcji masła. Z kolei ukonstytuowana przez porcję masła i granicę kostka masła reprezentuje „istniejące indywiduum”. Kostka masła 1) składa się wyłącznie z masła, i 2) jest odrębna od innych kostek masła dzięki temu, że posiada określoną granicę. Analogicznie, istniejący Sokrates 1) jest aktualny wyłącznie jako istniejący i 2) jest bytem odrębnym od innych dzięki temu, że jego przypadek istnienia posiada granicę, którą jest indywiduum «Sokrates»<sup>97</sup>.

Według Millera nowy paradygmat istnienia pozwala na zachowanie przekonania o tym, że istnienie jest odrębnym elementem ontologicznym, bez przyjmowania ekstrawaganckich bytów jak nieistniejące, choć w pewien sposób aktualne, indywidualne istoty. Miller podkreśla, że relacja między indywiduum a jego przypadkiem istnienia nie musi „powielać” (*duplicate*) relacji między indywiduum a przypadkami innych własności we wszystkich aspektach, lecz tylko w

<sup>94</sup> Zob. Miller, *A Most Unlikely God*, 28-36; tenże, *The Fullness of Being*, 99-103.

<sup>95</sup> Zob. Miller, *A Most Unlikely God*, 35; tenże, *The Fullness of Being*, 101.

<sup>96</sup> Tamże, 95-99.

<sup>97</sup> Zob. Miller, *A Most Unlikely God*, 33-35; tenże, *The Fullness of Being*, 97-99. W dalszej części pracy będę używał wyrażenia w cudzysłowach ostrokatnych francuskich, np. «Sokrates», w celu oznaczenia konstytuentów ontologicznych realnego stanu rzeczy (np. faktu istnienia Sokratesa), natomiast wyrażenia w cudzysłowach apostrofowych, np. „Sokrates”, w celu oznaczenia nazw, będących konstytuentami zdania.

niektórych<sup>98</sup>. Kluczowe jest tu uznanie, że w ontologicznym pierwszeństwie mogą być wyróżnione dwa aspekty: aspekt aktualizacji oraz aspekt indywidualizacji. Jeśli tak, to uznanie ontologicznego pierwszeństwa indywiduum względem istoty w aspekcie indywidualizacji, nie pociąga za sobą konieczności uznania ontologicznego pierwszeństwa indywiduum w aspekcie aktualności. Ponadto model ograniczenia daje Millerowi ostateczny argument za tym, że istnienie jest realną własnością. Skoro krawędź jest realna tylko wtedy, gdy realne jest to, co jest przez nią ograniczane, to skoro indywiduum jest realne, także przypadek istnienia, którego jest krawędzią, będzie czymś realnym<sup>99</sup>. Wreszcie, nowy paradygmat istnienia pozwala na pokazanie, że istnienie jest realną własnością w szerokim sensie, choć nie dodaje do indywiduum żadnej treści. Jego rola nie polega bowiem na modyfikowaniu indywiduum, ale na aktualizowaniu go i byciu przez nie indywidualizowanym<sup>100</sup>.

### 1.3.3. „Ontologiczne bogactwo” przypadku istnienia

Miller odwołuje się do modelu ograniczania w celu pokazania tego, co nazywa „ontologicznym bogactwem” (*ontological richness*) przypadku istnienia. Chodzi tu o pokazanie, że istnienie jest w pewnym sensie bardziej wartościowe od innych własności oraz o to, że przypadki istnienia jednych indywiduów mogą być bardziej wartościowe od innych<sup>101</sup>.

Argument Millera na rzecz ontologicznego bogactwa przypadku istnienia jest rozwinięciem argumentu na rzecz ontologicznego pierwszeństwa przypadku istnienia względem indywiduum w aspekcie aktualności<sup>102</sup>. Miller twierdzi, że skoro Sokrates jest niepojmowalny niezależnie od swojego przypadku istnienia, to jest on także niepojmowalny „jako człowiek, jako mądry, jako inteligentny itd.”<sup>103</sup>. Inaczej mówiąc, bez uznania teraźniejszego lub przeszłego istnienia Sokratesa niemożliwe jest odnoszenie się do Sokratesa jako Sokratesa. Z kolei bez odnoszenia się do Sokratesa jako Sokratesa nie możemy pomyśleć przypadku mądrości Sokratesa. Miller wyciąga stąd wniosek, że wszystko, co zawiera indywiduum, jest w nim zawarte na mocy przypadku istnienia<sup>104</sup>.

Miller podkreśla, że przypadek istnienia Sokratesa nie jest aktualizatorem mądrości Sokratesa w tym sensie, że możliwa mądrość Sokratesa staje się aktualna dzięki przypadkowi istnienia Sokratesa<sup>105</sup>. Przypadek istnienia aktualizuje mądrość Sokratesa w tym sensie, że bez wystąpienia przypadku istnienia Sokratesa nie byłoby nawet możliwej mądrości Sokratesa. Miller

<sup>98</sup> Miller, „Existence”, par. 8.

<sup>99</sup> Zob. Miller, *The Fullness of Being*, 106; tenże, „Existence”, par. 8.

<sup>100</sup> Zob. Miller, *The Fullness of Being*, 106.

<sup>101</sup> Zob. tamże, 112.

<sup>102</sup> Zob. sekcja 1.2.3.

<sup>103</sup> Miller, *The Fullness of Being*, 120.

<sup>104</sup> Zob. tamże, 128-129.

<sup>105</sup> Zob. tamże, 119.

określa ten rodzaj aktualizowania jako wirtualność (*virtuality*) przypadku istnienia<sup>106</sup>. Różne wirtualności przypadków istnienia składają się na zawartość ontologiczną (*ontological content*) lub egzystencjalną (*existential content*) przypadku istnienia, którą należy odróżnić od zawartości treściowej (*quidditative content*) elementu indywidualizującego<sup>107</sup>. Miller przedstawia różnicę między zawartością treściową a zawartością ontologiczną przez analogię z rozróżnieniem między projektem a jego realizacją. W tym ujęciu przypadek istnienia nadaje rzeczy jej zawartość ontologiczną, podczas gdy zawartość treściowa jest zasięgiem czy też krawędzią zawartości ontologicznej<sup>108</sup>. Wprowadzenie pojęcia zawartości egzystencjalnej daje Millerowi narzędzie do wyeksplikowania dwóch twierdzeń. Po pierwsze, istnienie jest bardziej wartościowe od pozostałych własności, gdyż to dzięki niemu indywiduum posiada pozostałe własności<sup>109</sup>. Po drugie, przypadki istnienia poszczególnych indywiduów można porównywać pod względem ich doskonałości wyliczając różne wirtualności przypadków istnienia<sup>110</sup>.

Przedstawioną wyżej koncepcję Millera proponuję przedstawić graficznie. W poniższych schematach istniejące indywiduum będzie reprezentowane przez płaską figurę. Wypełnienie figury będzie reprezentowało przypadek istnienia, natomiast krawędź będzie reprezentowała element indywidualizujący. Różnicę między byciem tylko aktualizatorem własności a posiadaniem wirtualności możemy przedstawić poprzez wyróżnienie krawędzi figury:

Przypadek istnienia jako tylko aktualizator      Przypadek istnienia aktualizujący jako wirtualność



W powyższym przykładzie wyróżniony kontur w figurze z lewej strony symbolizuje element indywidualizujący, który byłby tylko aktualizowany przez przypadek istnienia. Ważne jest to, że kontur jest tu możliwy do zaobserwowania niezależnie od wypełnienia. Analogicznie,

<sup>106</sup> Zob. tamże, 125.

<sup>107</sup> Miller, *The Fullness of Being*, 119-120.

<sup>108</sup> Zob. tamże, 119-121.

<sup>109</sup> Miller rozumie „dzięki niemu” w mocnym sensie nie tylko jako bycie koniecznym warunkiem posiadania pozostałych własności, ale jako bycie tym, co nadaje własnościom całą aktualność.

<sup>110</sup> Zob. tamże, 116.

przy samej aktualizacji element indywidualizujący byłby pojmowalny niezależnie od przypadku istnienia, a aktualizacja polegałaby na przeniesieniu indywiduum ze stanu możliwości do stanu aktualności.

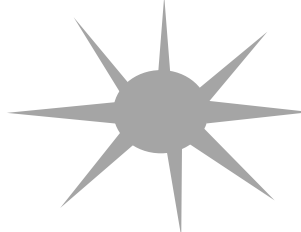
Z kolei niewyróżniony kontur w figurze z prawej strony symbolizuje element indywidualizujący, który jest aktualizowany przez przypadek istnienia jako przez wirtualność. W tym przypadku kontur jest niemożliwy do zaobserwowania niezależnie od wypełnienia. Analogicznie, element indywidualizujący jest pojmowalny tylko w odniesieniu do przypadku istnienia, zaś aktualizacja ma charakter całkowity, nie zakładający żadnej aktualności danego indywiduum niezależnej od przypadku istnienia.

Różnicę doskonałości dwóch przypadków istnienia możemy przedstawić porównując ze sobą następujące dwie figury:

Indywiduum A:



Indywiduum B:



W przedstawionym obrazie zawartość treściowa poszczególnych indywiduów wyrażona jest przez krawędzie poszczególnych figur. Krawędź jednego ramienia będzie reprezentowała pewną własność  $F$ . Z kolei zawartość ontologiczna poszczególnych indywiduów wyrażona jest przez wypełnienie ramion obu figur. Wypełnienie jednego ramienia będzie reprezentowało wirtualność przypadku istnienia odpowiadającą własności  $F$ , czyli to, że dzięki przypadkowi istnienia indywiduum posiada własność  $F$ . Na powyższej ilustracji indywiduum B posiada bogatszy przypadek istnienia od indywiduum A, co jest reprezentowane większą powierzchnią figury B. Co więcej, owa większa powierzchnia przekłada się na większą liczbę ramion reprezentujących własności indywiduum<sup>111</sup>.

#### 1.4. Podsumowanie

Millera koncepcja istnienia jest próbą spójnego ujęcia dwóch tez. Pierwsza z nich mówi, że istnienie jest nieredukowalnym elementem ontologicznym przysługującym indywiduom. Teza ta sugeruje jednak, że indywidua mogą być ukonstytuowane niezależnie od swojego przypadku istnienia. To zaś stoi w sprzeczności z drugą przyjmowaną przez Millera tezą, która głosi, że

<sup>111</sup> Dla uproszczenia przyjąłem tu, że obie figury składają się z kół o równym promieniu oraz z ramion o tej samej powierzchni. Przykład Millera można rozwinąć bez zniekształcania jego myśli, różnicując wielkość promienia koła, na którym zbudowana jest figura gwiazdy. W tym ujęciu, im większy promień, tym doskonalsza istota. Podobnie można różnicować wielkość ramion, co odpowiadałoby wartościom różnych wirtualności.

istnienie jest elementem podstawowym, ontologicznie wcześniejszym od aktualizowanego przezeń indywiduum.

Miller stara się najpierw pokazać, że obie powyższe tezy są poprawne. W tym celu dyskutuje z jednej strony dominującą w filozofii analitycznej tendencją do eliminacji „istnieć” jako predykatu pierwszego rzędu, z drugiej zaś stara się obalić poglądy przyjmujące czysto możliwe indywidua, ukonstytuowane niezależnie od swojego przypadku istnienia.

Aby pokazać spójność powyższych tez, Miller wyróżnia w pojęciu pierwszeństwa ontologicznego dwa aspekty: aspekt aktualności oraz aspekt indywidualizacji. Zgodnie z tezą pierwszą przypadek istnienia jest zależny od indywiduum w aspekcie indywidualizacji. Nie oznacza to jednak, że indywiduum jest ukonstytuowane niezależnie od swojego przypadku istnienia, gdyż jest od niego zależne w aspekcie aktualności. Miller usiłuje wyrazić powyższą współzależność za pomocą paradygmatu ograniczania przeciwstawionemu tu paradygmatowi tkwienia. W paradygmacie ograniczania przypadek istnienia reprezentowany jest przez porcję materii, zaś indywiduum przez krawędź tej porcji. Krawędź indywidualizuje porcję materii, nie dodając do niej żadnej dalszej materii. Paradygmat ograniczania jest ponadto wykorzystany przez Millera do pokazania, że przypadek istnienia jest najbardziej wartościową własnością indywiduum, bez której pozostałe własności nie byłyby nawet możliwe do pomyślenia.

Przedstawioną wyżej koncepcję istnienia Miller będzie wykorzystywał w swojej teologii naturalnej. Współzależność indywiduum i przypadku istnienia będzie punktem wyjścia argumentu za istnieniem Boga, który przedstawię w rozdziale 2. Z kolei rozumienie przypadku istnienia jako najwyższej doskonałości indywiduum będzie podstawą do zaproponowanej przez Millera interpretacji doktryny prostoty Bożej, którą przedstawię w rozdziale 3.

## 2. Argument za istnieniem Boga

Zagadnienia podejmowane przez Millera w ciągu całej jego kariery naukowej stanowiły przygotowanie do sformułowania skutecznego argumentu za istnieniem Boga. Australijski filozof przedstawia argument wychodzący od ontologicznej struktury faktu istnienia konkretnego indywiduum. Miller będzie starał się pokazać, że jest logicznie konieczne, by fakt ów był uwarunkowany przez przyczynę, w której nie ma rozróżnienia na indywiduum i przypadek istnienia. Argument australijskiego filozofa ma posiadać przewagę nad tradycyjnymi argumentami z przygodności przez to, że nie zawiera odwołania do kontrowersyjnej zdaniem Millera zasady racji dostatecznej. Zamiast na zasadzie racji dostatecznej argument Millera ma być oparty na „(...) zasadzie, której referencje są bez zarzutu – zasadzie niesprzeczności”<sup>112</sup>.

---

<sup>112</sup> Miller, *From Existence to God*, 11: „a principle whose credentials are impeccable – the principle of non-contradiction”.

W niniejszym rozdziale przedstawię argument Millera w jego najdojrzałszej i najbardziej rozbudowanej wersji z książki *From Existence to God*. Moją prezentację podzielę na pięć podrozdziałów. Pierwszy z nich stanowić będzie ogólne wprowadzenie do argumentu Millera (2.1). Kolejne dwa podrozdziały stanowić będą omówienie odpowiednio drugiej (2.2) i trzeciej (2.3) przesłanki argumentu Millera. Uzasadnienie przesłanki pierwszej pominię, gdyż przesłanka ta stanowi po prostu przeformułowanie tezy o tym, że istnienie jest realną własnością indywiduum, która została już przedstawiona w podrozdziale 1.2. Dalej, w podrozdziale 2.4 przedstawię wstępną charakterystykę bytu, którego istnienia dowodzi Miller w swoim argumencie, co pozwoli później na zidentyfikowanie owego bytu z Bogiem klasycznego teizmu. Całość prezentacji stanowiska Millera zostanie streszczona w podsumowaniu (2.5).

## 2.1. Ogólna charakterystyka argumentu

Zasadniczo argument Millera polega na próbie pokazania, że prawdziwe zdanie „A istnieje”, gdzie „A” jest nazwą dowolnego istniejącego indywiduum, jest w rzeczywistości eliptyczną formą zdania „A istnieje jako uwarunkowany przez Samoistne Istnienie”, gdzie „Samoistne Istnienie” oznacza Boga klasycznego teizmu. Wywód Millera można zrekonstruować w formie przedstawionego niżej argumentu. Należy tu wyjaśnić, że Miller zamiast „A” stosuje nazwę „Fido”, która jest nazwą przykładowego aktualnie istniejącego psa<sup>113</sup>. Ponadto wprowadzam indeksy „TI” oraz „PA”, wskazujące odpowiednio na *there is sense* oraz na *present actuality sense*.

1. Fido różni się od swojego przypadku istnienia<sub>PA</sub>.
2. Jeśli Fido różni się od swojego przypadku istnienia<sub>PA</sub>, to Fido jest uwarunkowany w istnieniu<sub>PA</sub> przez czynnik zewnętrzny.
3. Jeśli Fido jest uwarunkowany w istnieniu<sub>PA</sub> przez czynnik zewnętrzny, to istnieje<sub>TI</sub> nieuprzączynowana przyczyna istnienia<sub>PA</sub> Fida.

Wniosek: Istnieje<sub>TI</sub> nieuprzączynowana przyczyna istnienia<sub>PA</sub> Fida.

Do wniosku dochodzimy przez dwukrotne zastosowanie *modus ponens*. Miller uzupełnia swój argument, starając się pokazać, że nieuprzączynowana przyczyna istnienia Fida nie jest indywiduum aktualizowanym przez przypadek istnienia, lecz prostym Samoistnym Istnieniem. Prostota jest dla Millera punktem wyjścia do argumentów pokazujących jedyność i konieczność Samoistnego Istnienia oraz jego transcendencję względem wszechświata, co pozwala australijskiemu filozofowi na zidentyfikowanie Samoistnego Istnienia z Bogiem klasycznego teizmu.

---

<sup>113</sup> Zob. Miller, *From Existence to God*, 10.



Sam Miller określa swoje rozumowanie jako argument z przygodności (*contingency argument*), przy czym argument z przygodności definiuje on jako argument, który „bierze jako swoją początkową przesłankę istnienie wszechświata lub jakiejś jego części”<sup>114</sup>. Co ważne, zarówno w przytoczonej definicji argumentu z przygodności, jak i we własnej argumentacji za istnieniem Boga, Miller nie odwołuje się do kategorii przygodności i konieczności<sup>115</sup>. W swoim argumentie Miller wychodzi raczej od metafizycznej struktury konkretnych indywidualów. Stąd uważam, że lepszą nazwą niż „argument z przygodności” będzie dla argumentu Millera „argument metafizyczny”.

Jeśli chodzi o strukturę argumentu, Miller obiera za punkt wyjścia istnienie pewnej części wszechświata (dokładnie, psa Fido), w odróżnieniu od istnienia samego wszechświata. Przez „wszechświat” australijski filozof rozumie „wszystko, co istnieje, i jest albo konkretnym indywidualum albo jest indywidualizowane przez indywiduala”<sup>116</sup>. Należy zauważyć, że powyższy wybór motywowany jest wyłącznie potrzebą klarowności argumentacji. Dla Millera bowiem prawomocny będzie zarówno argument za istnieniem Boga wychodzący od istnienia wszechświata, jak i argument wychodzący od istnienia pewnego elementu wszechświata. Różnica będzie dotyczyła wyłącznie tego, na którym etapie argumentacji podjęta będzie dyskusja z trudnością, związaną ze statusem ontologicznym wszechświata<sup>117</sup>. Trudność ta polega na tym, że wszechświat wydaje się nie należeć do kategorii przedmiotów, które mogą posiadać przyczynę<sup>118</sup>. Odpowiedź na tę trudność jest wstępnym warunkiem konstrukcji argumentu za istnieniem Boga, wychodzącego od istnienia wszechświata. Dopiero po sprecyzowaniu, czym w ogóle jest wszechświat, i pokazaniu, że wszechświat należy do kategorii bytów, które mogą posiadać przyczynę, uprawnione jest zdaniem Millera poszukiwanie odpowiedzi na pytanie, czy wszechświat posiada przyczynę. Co ważne, australijski filozof udziela odpowiedzi na zasygnalizowaną trudność, konstruując pojęcie wszechświata jako zbioru kolektywnego konkretnych indywidualów<sup>119</sup>. W związku z tym na gruncie metafizyki Millera możliwe jest

<sup>114</sup> Miller, *From Existence to God*, 169: „(...) takes as its initial premiss the existence of the Universe or some part thereof”.

<sup>115</sup> Dopiero po wykazaniu istnienia Samoistnego Istnienia, australijski filozof podejmuje się pokazania, że Samoistne Istnienie jest bytem koniecznym.

<sup>116</sup> Miller, *From Existence to God*, 131: „The Universe is everything existing which either is a concrete individual or is individuated by individuals”. Uważam, że definicja ta zawiera błąd kategorialny. W jej świetle wszechświatem byłoby, na przykład, szczekanie Fida, gdyż jest ono czymś indywidualizowanym przez indywidualum. Biorąc pod uwagę całość dyskusji Millera na temat pojęcia wszechświata, powyższą definicję należałoby poprawić następująco: „Wszechświat jest to zbiór kolektywny istniejących konkretnych indywidualów oraz istniejących istności indywidualizowanych przez indywiduala”.

<sup>117</sup> Zob. tamże, 10.

<sup>118</sup> Miller wylicza na poparcie tej trudności kilka argumentów, których wspólnym założeniem jest teza, że istnienie wszechświata jest faktem krawędziowym. Stąd, jak referuje Miller, poszukiwanie odpowiedzi na pytanie o to, co jest przyczyną istnienia wszechświata, jest równie bezsensowne, co pytanie „Gdzie jest wszechświat?”. Zob. tamże, 8-10.

<sup>119</sup> Zob. tamże, 130-135. Por. sekcja 2.4.3.

skonstruowanie argumentu za istnieniem Boga, którego punktem wyjścia byłoby istnienie samego wszechświata.

Niemniej jednak, australijski filozof nie chce podejmować dyskusji nad statusem ontologicznym wszechświata na samym początku argumentacji<sup>120</sup>. W tym celu Miller umieszcza w punkcie wyjścia swojego argumentu pewien element wszechświata, co do którego nie ma wątpliwości, że należy on do kategorii przedmiotów, które mogą posiadać przyczynę. Owym elementem jest pies Fido. W najważniejszej części argumentu (przesłanka 2) Miller będzie starał się dowieść, że Fido nie tylko może, ale i musi posiadać przyczynę. Przyjmując za punkt wyjścia istnienie Fida, australijski filozof podejmuje się dyskusji nad statusem ontologicznym wszechświata dopiero w uzupełnieniu swojego argumentu, gdzie stara się dowieść, że nieuprzączynowana przyczyna istnienia Fida jest transcendentna względem wszechświata<sup>121</sup>.

Według Millera najważniejszą cechą jego argumentu, jest to, że opiera się on na zasadzie niesprzeczności<sup>122</sup>. Przez oparcie argumentu na zasadzie niesprzeczności nie należy rozumieć tego, że australijski filozof chce dowieść istnienia Boga, wskazując na wewnętrzną sprzeczność zdania „Bóg istnieje”. Miller rozumie centralną rolę zasady niesprzeczności w kontraście do argumentów za istnieniem Boga, które jako jedną ze swoich przesłanek przyjmują zasadę racji dostatecznej lub przyczynowości, bądź też starają się uzasadnić przygodny charakter wszechświata przez odwołanie się do intuicji<sup>123</sup>. W tym kontekście Miller w następujący sposób opisuje najważniejszy etap swojej argumentacji:

„(...) kluczowy ruch w naszym argumencie z przygodności (...) pokazał, że jest całkiem możliwe wykazanie, że coś jest skutkiem, nie na podstawie czegoś zewnętrznego – jak regularność, czy nawet zasady racji dostatecznej lub przyczynowości – lecz na czysto wewnętrznej podstawie, której dostarczają relacje między Fido, jego istnieniem oraz faktem jego istnienia”<sup>124</sup>.

Uzasadnienie przesłanki drugiej będzie polegało na próbie pokazania, że sama struktura faktu istnienia Fida jest taka, że jest logicznie niemożliwe zachodzenie tego faktu bez działania pewnej przyczyny, sprawiającej zachodzenie tego faktu. Inaczej rzecz ujmując, zależność faktu istnienia Fida od pewnej przyczyny ma być uzasadnione wyłącznie immanentną analizą ontologiczną. Co ważne, owa struktura została wyznaczona na podstawie uprawnionej (*legitimate*) analizy logicznej językowego wyrażenia faktu istnienia Fida. Podobnie, w przypadku uzasadnienia przesłanki

<sup>120</sup> Zob. Miller, *From Existence to God*, 10.

<sup>121</sup> Zob. tamże, 127-136.

<sup>122</sup> Zob. tamże, 11, 100, 172-174.

<sup>123</sup> Zob. tamże, 4.

<sup>124</sup> Tamże, 159: „(...) the crucial move in our contingency argument (...) has shown it to be quite possible to demonstrate that something is an effect, not on any extrinsic grounds – such as regularity, or even the principles of sufficient reason or of causality – but on purely intrinsic grounds offered by the relations between Fido, his existence, and Fido’s existing”. Podkreślenie w oryginale.

trzeciej oparcie na zasadzie niesprzeczności będzie polegało na próbie skonstruowania schematu ciągu przyczynowego, dla którego posiadanie pierwszego elementu jest logicznie konieczne do tego, aby był to ciąg przyczynowy<sup>125</sup>.

Biorąc pod uwagę przyjętą przez Millera strategię argumentacyjną, zapytać należy, w jaki sposób australijski filozof rozumie zasadę racji dostatecznej i dlaczego nie chce odwoływać się do niej w swoim argumencie za istnieniem Boga. Odpowiadając na pierwsze pytanie, należy zauważyć, że Miller nigdzie nie przedstawia dokładnego sformułowania zasady racji dostatecznej. Biorąc jednak pod uwagę liczne odwołania do Leibniza, uznać należy, że Miller rozumie zasadę racji dostatecznej w sposób sformułowany przez niemieckiego filozofa: „(...) żaden fakt nie może okazać się rzeczywisty, czyli istniejący, żadna wypowiedź prawdziwa, jeżeli nie ma racji dostatecznej, dla której to jest takie, a nie inne”<sup>126</sup>. Odpowiedź na drugie pytanie jest udzielona wprost przez samego Millera. Australijski filozof podaje dwa powody, dla których rezygnuje z oparcia swojego argumentu na zasadzie racji dostatecznej. Po pierwsze, odwołanie się do zasady racji dostatecznej jest według australijskiego filozofa bezużyteczne w dowodzeniu istnienia Boga ze względu na samą naturę wyjaśniania. Otóż w argumencie za istnieniem Boga zasada racji dostatecznej domagałaby się ostatecznego wyjaśnienia przygodnych faktów. Tymczasem wyjaśnienie polega na umieszczeniu budzącego zdziwienie faktu w szerszym kontekście. W związku z tym najszerszy kontekst wyjaśniania, do którego dojdziemy, sam nie może posiadać wyjaśnienia i jest surowym faktem (*brute fact*). Tymczasem najprościej jest uznać, że takim najszerszym kontekstem jest po prostu całość wszechświata<sup>127</sup>. Po drugie, zasada racji dostatecznej jest według Millera „kontrowersyjna” (*controversial*)<sup>128</sup>. Przede wszystkim Miller ma na myśli to, że zasada ta nie ma charakteru analitycznego. Stąd australijski filozof twierdzi, że samo obowiązywanie tej zasady będzie surowym faktem<sup>129</sup>. Miller tymczasem chce oprzeć swój argument na jak najbardziej niepodważalnych przesłankach<sup>130</sup>.

Przedstawiając kontrowersyjność zasady racji dostatecznej Miller odwołuje się do dyskusji nad uzasadnieniem zasady przyczynowości, prowadzonej w tradycji tomistycznej. Zasada przyczynowości jest w tej dyskusji rozumiana zgodnie z twierdzeniem Tomasza z Akwinu: „(...) wszystko, co przysługuje czemuś, jest albo uprzyczynowane przez czynniki [źródła] jego natury (...), albo dochodzi od czynnika zewnętrznego”<sup>131</sup>. Tak rozumiana zasada przyczynowości będzie

<sup>125</sup> Zob. Miller, *From Existence to God*, 100.

<sup>126</sup> Gottfried Wilhelm Leibniz, *Zasady filozofii, czyli monadologia*, §32, w: tenże, *Główne pisma metafizyczne*, tłum. S. Cichowicz, J. Domański, (Toruń: Comer, 1995), 118.

<sup>127</sup> Miller, *From Existence to God*, 6-8.

<sup>128</sup> Tamże, 6.

<sup>129</sup> Barry Miller, „Making Sense of ‘Necessary Existence’”, *American Philosophical Quarterly* 11 (1974): 48; tenże, *From Existence to God*, 144.

<sup>130</sup> Tamże, 6.

<sup>131</sup> Tomasz z Akwinu, *De ente et essentia*, cap. 4, w: Mieczysław A. Krąpiec, *Byt i istota: Św. Tomasza „De ente et*

pewnym zawężeniem i doprecyzowaniem zasady racji dostatecznej. Zawężenie polega tu na tym, że zasada nie dotyczy wszystkich faktów, lecz faktów złożonych, polegających na przysługiwaniu podmiotowi pewnych własności. Doprecyzowanie zaś dotyczy tego, że racją zachodzenia owych faktów jest albo natura podmiotu, albo działanie zewnętrznej przyczyny sprawczej. Ponadto, zauważyć należy, że powyższe rozumienie zasady przyczynowości różni się od rozumienia zasady przyczynowości, które przyjmował sam Miller. Australijski filozof przez zasadę przyczynowości rozumie tezę, zgodnie z którą każda zmiana wymaga przyczyny. Miller odrzuca tak rozumianą zasadę przyczynowości jako sfalsyfikowaną przez fizykę kwantową<sup>132</sup>.

W kontekście tomistycznej dyskusji nad zasadą przyczynowości Miller odwołuje się do prac Étienne Gilsona oraz Josepha Owensa<sup>133</sup>. Pierwszy z nich miał według Millera pokazać, że zasada racji dostatecznej jest nieobecna w myśli Akwinaty<sup>134</sup>. Owens z kolei argumentuje, że zasada przyczynowości jest nieoczywista w tym sensie, że jej zaprzeczenie nie pociąga za sobą sprzeczności. Z drugiej jednak strony amerykański filozof chce pokazać, że zasada przyczynowości, choć nie jest sama w sobie oczywista, może być wywiedziona z bardziej fundamentalnych zasad metafizycznych. W szczególności Owens będzie starał się na podstawie struktury bytu złożonego z istoty i istnienia uzasadnić ograniczoną zasadę przyczynowości w wersji, którą można zrekonstruować następująco: „Każdy byt, w którym istota różni się od istnienia, posiada przyczynę swojego istnienia”<sup>135</sup>. Jak nietrudno zauważyć, uzasadnienie drugiej przesłanki argumentu Millera stanowić będzie w gruncie rzeczy uzasadnienie ograniczonej zasady przyczynowości w wersji przedstawionej przez Owensa<sup>136</sup>.

---

*essentia*” przekład i komentarz, (Lublin: RW KUL, 1994), 33.

<sup>132</sup> Zob. Miller, *From Existence to God*, 47-49.

<sup>133</sup> Zob. Étienne Gilson, „Les principes et les causes”, *Revue Thomiste* 47 (1952): 39-63; Joseph Owens, „The Causal Proposition – Principle or Conclusion?”, *The Modern Schoolman* 32 (1955): 159-171; 257-270; 323-339. Por. Miller, *From Existence to God*, 6 oraz 117, przyp. 4.

<sup>134</sup> Miller referuje stanowisko Gilsona w sposób uproszczony, co wywołuje pewną dwuznaczność. Mówiąc o nieobecności zasady racji dostatecznej w myśli Tomasza, Gilson nie przypisuje Akwinacie poglądu, w myśl którego przygodne rzeczy nie mają racji lub przyczyny. Francuski filozof ma raczej na myśli dwie tezy. Po pierwsze, zasada racji dostatecznej jest w myśli tomistycznej zbyt wąska, gdyż nie wnosi nic ponad zasadę przyczynowości: podać rację jakiejś rzeczy to podać jej przyczyny. Po drugie, zasada przyczynowości nie ma charakteru apriorycznego, lecz jest uzasadniona na drodze indukcji. Zob. Gilson, „Les principes”, 59-62.

<sup>135</sup> Dyskusję z argumentem Owensa przestawię w rozdziale 5.

<sup>136</sup> Należy tu zwrócić uwagę na jedną z przesłanek argumentu za istnieniem Boga z *De ente et essentia*, zgodnie z którą „wszystko, co przysługuje czemuś, jest albo uprzyczynowane przez czynniki [źródła] jego natury, jak zdolność do śmiechu w człowieku, albo dochodzi od czynnika zewnętrznego”. Tomasz z Akwinu, *De ente*, cap. 4, (*Byt i istota*, 33). Powyższa przesłanka jest formą niestandardowej zasady racji dostatecznej, którą za Jackiem Wojtysiakiem można zrekonstruować następująco: „dla każdego stanu rzeczy (a zwłaszcza dla stanu rzeczy polegającego na istnieniu określonej rzeczy) istnieje racja dostateczna jego zachodzenia identyczna albo z przyczyną sprawczą tego stanu rzeczy, albo z naturą (lub składnikiem natury) rzeczy, która konstytuuje ten stan rzeczy”. Jacek Wojtysiak, „O zasadzie racji dostatecznej”, *Roczniki Filozoficzne KUL* 54 (2006): 185.

## 2.2. Uwarunkowanie faktu istnienia indywiduum przez czynnik zewnętrzny

Ze względu na to, że pierwsza przesłanka argumentu Millera oparta jest na analizie faktu istnienia Fida jako złożonego z indywiduum i przypadek istnienia, którą przedstawiłem w rozdziale 1, przejdę od razu do prezentacji drugiej przesłanki argumentu australijskiego filozofa. Prezentacja ta będzie składała się z dwóch części. W pierwszej i zasadniczej części przedstawię podane przez Millera uzasadnienie tezy, zgodnie z którą każde indywiduum różne od swojego przypadek istnienia jest uwarunkowane w istnieniu przez czynnik zewnętrzny (2.2.1). W drugiej części przedstawię serię uzupełnień, pozwalających australijskiemu filozofowi na doprecyzowanie relacji między istniejącym Fidem a czynnikiem ostatecznie warunkującym jego istnienie (2.2.2).

### 2.2.1. Główna część argumentacji Millera

Jak widzieliśmy w sekcji 1.1.1, w ontologii Millera indywiduum i przypadek istnienia konstytuują fakt istnienia (w terminologii z *From Existence to God* i wcześniejszych tekstów) lub całość ontologiczną (w terminologii z *A Most Unlikely God* oraz *The Fullness of Being*). W relacji między zdaniem a jego konstytuentami pierwszeństwo mają konstytuenty w tym sensie, że do zrozumienia zdania potrzebne jest wcześniejsze zrozumienie konstytuentów. Analogicznie, w relacji między całością ontologiczną a jej konstytuentami pierwszeństwo mają konstytuenty w tym sensie, że muszą posiadać zdolność do wchodzenia w skład całości ontologicznej niezależnie od aktualnego wchodzenia w jej skład.

Zasadniczą część argumentacji Millera można przedstawić w trzech krokach. W pierwszym kroku filozof stawia problem błędnego koła we współzależności indywiduum oraz przypadku istnienia. Miller wprowadza jako oczywiste założenie, że Fido musi posiadać pewną zdolność do uzupełniania swojego istnienia. Co jest ową zdolnością? Za Kremerem przyjmę wstępnie, że owa zdolność polega po prostu na tym, że Fido jest konkretnym indywiduum<sup>137</sup>. Formułując myśl Kremera w inny sposób, można powiedzieć, że aby istnieć, Fido musi być sobą, a nie czymś innym albo czymś nieokreślonym. Teraz dochodzimy do zasadniczej trudności, która może być przedstawiona jako konflikt dwóch twierdzeń:

1. Fido posiada zdolność uzupełniania istnienia niezależnie od realizacji tej zdolności.
2. Fido nie posiada zdolności uzupełniania istnienia niezależnie od realizacji tej zdolności<sup>138</sup>.

Uzasadnieniem twierdzenia (1) jest teza o ontologicznym pierwszeństwie konstytuentów względem całości ontologicznej. Zgodnie z nią Fido musi posiadać zdolność uzupełniania istnienia

<sup>137</sup> Zob. Kremer, *Analysis of Existing*, 59.

<sup>138</sup> Dla uproszczenia pomijam tu rolę przypadku istnienia jako konstytuentu całości ontologicznej. Szczegółową analizę argumentu Millera przedstawię w rozdziale 5.

niezależnie od wchodzenia w skład całości ontologicznej. Tymczasem wchodzenie w skład całości ontologicznej «istniejący Fido» polega właśnie na realizacji zdolności do uzupełniania istnienia.

Uzasadnieniem twierdzenia (2) jest Millera koncepcja istnienia. Według australijskiego filozofa istnienie jest koniecznym warunkiem wszystkiego, czym Fido jest, co robi i jaki jest. O Fidzie nie można nawet pomyśleć jako o tym właśnie indywiduum zanim nie rozpocznie swojego istnienia. Wobec tego Fido nie posiada żadnej zdolności niezależnie od swojego przypadku istnienia, w tym także zdolności do uzupełniania swojego istnienia.

W kroku drugim Miller usuwa sprzeczność, wyróżniając dwa aspekty, w jakim zdolność Fida do uzupełniania swojego istnienia może być zależna od swojej realizacji. Australijski filozof odróżnia zależność, którą określe jako zależność czasową, od zależności, którą określe jako zależność przyczynową. Miller przyznaje, że Fido ma zdolność do uzupełniania swojego istnienia równocześnie (*conicidently*) – i tylko równocześnie – z realizacją tej zdolności (zależność czasowa). Według australijskiego filozofa nie wynika stąd jednak, by Fido miał zdolność do uzupełniania swojego istnienia wyłącznie na mocy (*in virtue of*) realizacji tej zdolności (zależność przyczynowa). Powyższe rozróżnienie pozwala na usunięcie sprzeczności z tez (1) i (2) poprzez następującą modyfikację:

- 1\*. Fido posiada zdolność uzupełniania istnienia przyczynowo niezależnie od realizacji tej zdolności.
- 2\*. Fido nie posiada zdolności uzupełniania istnienia czasowo niezależnie od realizacji tej zdolności.

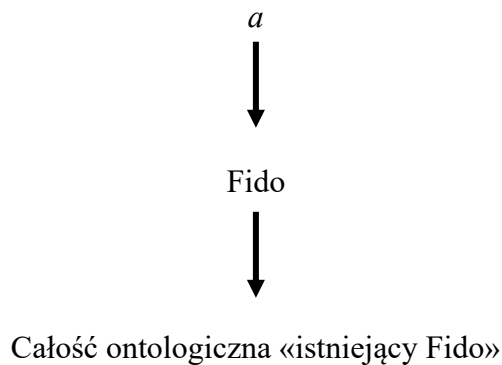
Przedstawione wyżej rozwiązanie nie kończy argumentu Millera. W trzecim kroku australijski filozof zadaje pytanie, na mocy czego Fido posiada zdolność uzupełniania swojego istnienia. Inaczej mówiąc, od czego zdolność Fido do uzupełniania istnienia jest zależna przyczynowo? Miller rozpatruje tu trzy opcje:

1. posiadanie zdolności do uzupełniania istnienia na mocy samego statusu bycia konkretnym indywiduum;
2. posiadanie zdolności do uzupełniania istnienia na mocy przypadku istnienia,
3. posiadanie zdolności do uzupełniania istnienia na mocy czynnika zewnętrznego.

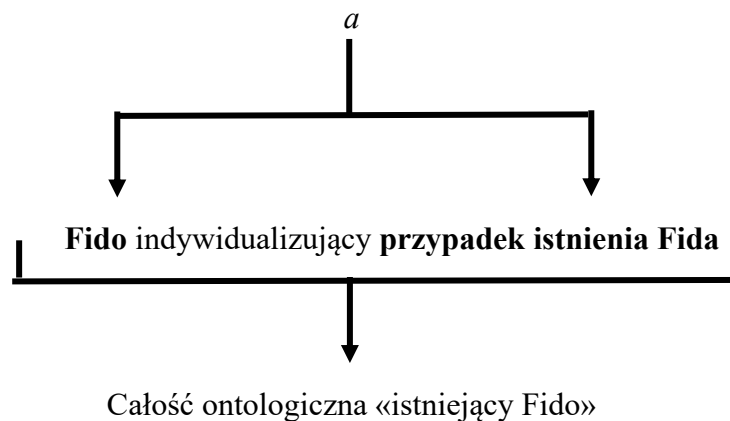
Opcja (2) została już odrzucona w pierwszym kroku. Wymagałaby ona bowiem tego, by Fido posiadał zdolność uzupełniania istnienia na mocy jej realizacji. Opcja (1) odrzucona jest przez Millera ze względu na to, że wymagałaby tego, by Fido posiadał pewną minimalną aktualność niezależną od swojego przypadku istnienia. Pozostaje więc uznać opcję (3), zgodnie z którą Fido posiada zdolność uzupełniania swojego istnienia na mocy nieznanego na razie czynnika zewnętrznego. Miller oznacza tymczasowo ów czynnik symbolem „*a*”.

### 2.2.2. Uzupełnienia

Do przedstawionego wyżej rozumowania Miller dodaje trzy uzupełnienia. Po pierwsze, od czynnika zewnętrznego zależne są bezpośrednio zarówno Fido, jak i jego przypadek istnienia. Gdyby czynnik zewnętrzny aktualizował tylko zdolność Fido do bycia konstytuentem faktu jego istnienia, Fido byłby według Millera możliwy do pomyślenia przed swoim zaistnieniem, to znaczy posiadałby własną aktualność niezależną od swojego przypadku istnienia. Australijski filozof ilustruje odrzucane stanowisko za pomocą następującego schematu<sup>139</sup>:



Czynnik zewnętrzny musi zatem aktualizować równocześnie Fida i jego przypadek istnienia, przy czym zachodzić musi jeszcze relacja indywidualizowania, dzięki której przypadek istnienia Fido jest przypadkiem istnienia właśnie Fida, a nie czegoś innego. Australijski filozof ilustruje przyjęte stanowisko za pomocą poniższego schematu<sup>140</sup>:



Drugie uzupełnienie dotyczy aspektu czasowego przedstawionej wyżej zależności. Miller argumentuje, że czynnik zewnętrzny podtrzymuje Fido w istnieniu, a nie tylko sprawia jego zaistnienie (drugiego aspektu argument bezpośrednio nie dotyczy). Australijski

<sup>139</sup> Zob. Miller, *From Existence to God*, 85.

<sup>140</sup> Zob. tamże, 86.

filozof uzasadnia swoją tezę, wskazując na to, że punktem wyjścia argumentu był aktualnie istniejący Fido, a nie powstający Fido<sup>141</sup>.

Trzecie uzupełnienie dotyczy językowego wyrażenia zależności faktu istnienia Fida od czynnika zewnętrznego. Dokładniej rzecz ujmując, Miller twierdzi, że zdanie „Fido istnieje” jest dwuznaczne w tym sensie, że nie jest jasne, czy warunkiem jego prawdziwości jest tylko sam fakt istnienia Fida, czy również to, że fakt ten jest uwarunkowany przez czynnik zewnętrzny<sup>142</sup>. Australijski filozof wyznacza trzy warunki, jakie musi spełnić poszukiwana parafraza tego zdania. Po pierwsze, musi ona oddawać to, że całość ontologiczna «istniejący Fido» jest zależna od czynnika zewnętrznego. Po drugie, poszukiwana parafraza musi być zdaniem kategorycznym, gdyż taki charakter ma zdanie „Fido istnieje”. Po trzecie, zdanie „Fido istnieje” nie może być logiczną częścią poszukiwanej parafrazy, gdyż wtedy parafraza nie usuwałaby dwuznaczności, a tylko ją przesuwiała<sup>143</sup>. Miller twierdzi, że przedstawione warunki spełnia zdanie „Fido istnieje jako warunkowany przez *a*” (*Fido exists qua conditional on a*), zawierające wyrażenie reduplikatywne (*reduplicative expression*), to znaczy wyrażenie dołączone do podmiotu lub orzecznika za pomocą funktora „jako”<sup>144</sup>. Australijski filozof utrzymuje, że parafraza taka jest poprawna niezależnie od tego, czy wyrażenie reduplikatywne jest dołączone do podmiotu – „(Fido jako warunkowany przez *a*) istnieje” – czy do orzecznika – „Fido (istnieje jako warunkowany przez *a*)”. W obu przypadkach bowiem zdanie „Fido istnieje”, które ma być sparafrazowane, nie jest logiczną częścią parafrazy<sup>145</sup>.

### 2.3. Konieczne zakończenie ciągu przyczyn istnienia

Miller wykazał, że Fido istnieje dzięki temu, że jest uwarunkowany przez czynnik zewnętrzny. W kolejnym kroku swojego argumentu australijski filozof chce pokazać, że Fido jest bezpośrednio lub pośrednio uwarunkowany przez czynnik absolutnie nieuprzączynowany. Inaczej rzecz ujmując, Miller chce pokazać, że niemożliwe jest, by Fido był uprzączynowany przez nieskończony ciąg przyczyn o takim samym statusie ontologicznym, co sam Fido. Metoda Millera składa się z dwóch etapów. W pierwszym etapie australijski filozof, wychodząc od analizy pojęciowej ciągu przyczynowego, konstruuje strukturę „koniecznie zakończonego ciągu przyczynowego” (*necessarily terminating causal series*)<sup>146</sup>. W drugim etapie Miller pokazuje, że

<sup>141</sup> Zob. Miller, *From Existence to God*, 91-92.

<sup>142</sup> Zob. tamże, 92.

<sup>143</sup> Zob. tamże, 93.

<sup>144</sup> Zob. tamże, 94.

<sup>145</sup> Zob. tamże, 93-94.

<sup>146</sup> Tamże, 98. Por. Miller, „Necessarily Terminating Causal Series and the Contingency Argument”, *Mind* 91 (1982): 201-215. Należy zauważyć, że Miller konsekwentnie określa poszukiwany ciąg jako „zakończony” (*terminated*), a nie „skończony” (*finite*). Sformułowanie Millera jest o tyle szczęśliwe, że uwzględnia jedynie to, że ciąg zakończony posiada pierwszy element, od którego się rozpoczyna, natomiast pomija kwestię tego, ile elementów posiada ciąg.



ewentualny ciąg przyczyn podtrzymujących istnienie indywiduów musi spełniać skonstruowaną formułę.

Należy przy tym zauważyć, że w tekście Millera dochodzi do pewnego przesunięcia terminologicznego. Otóż australijski filozof przechodzi z mówienia o „uwarunkowaniu” istniejącego Fida do mówienia o „uprzyczynowaniu” istniejącego Fida. Jest to przejście świadome: Miller wprost stwierdza, że przez „przyczynę” (*cause*) rozumie on „warunek konieczny” (*nesessary condition*)<sup>147</sup>. Filozof deklaruje, że przejście to ma charakter wyłącznie konwencjonalny, wynikający z okoliczności historycznych. Miller przedstawia bowiem swój argument w kontekście dyskusji nad argumentami kosmologicznymi, które mają dowieść istnienia pierwszej przyczyny istnienia wszechświata lub bytów skończonych<sup>148</sup>. Niemniej jednak, Miller twierdzi, że zdanie warunkowe nie wyjaśnia, a przyczynowe wyjaśnia<sup>149</sup>. Jeśli tak, to zastąpienie „warunku” przez „przyczynę” ma zasadnicze znaczenie dla powodzenia argumentu.

Przyjrzyjmy się kolejnym etapom argumentacji Millera. Przez „koniecznie zakończony ciąg przyczynowy” Miller rozumie ciąg, w którym konieczność posiadania pierwszego członu pochodzi z samej natury składników, które mogą go utworzyć<sup>150</sup>. Inaczej rzecz ujmując, faktycznie pierwszy element ciągu musi na podstawie struktury samego ciągu być koniecznie jego pierwszym elementem. Miller odróżnia taki ciąg od „przygodnie zakończonego ciągu przyczynowego” (*contingently terminating causal series*)<sup>151</sup>. Struktura przygodnie zakończonego ciągu przyczynowego nie wymaga, by faktycznie pierwszy element ciągu był jego pierwszym elementem. Inaczej rzecz ujmując, Miller dopuszcza tu możliwość, że wszystkie znane nam dotąd ciągi przyczynowe są zakończone. Jeśli jednak są one tylko przygodnie zakończone, nie mamy podstaw do wykluczenia możliwości istnienia ciągu nieskończonego (w terminologii Millera: otwartego), w którym relacja między przyczynami pośrednimi będzie taka sama, co w znanych nam ciągach zakończonych. Stąd w argumentie za istnieniem Boga niezbędne jest, zdaniem Millera, znalezienie struktury ciągu przyczynowego, która będzie musiała być zakończona.

Metodą na znalezienie koniecznie zakończonego ciągu przyczynowego jest wyszczególnienie warunków, które ciąg przyczynowy powinien spełnić, aby być zakończony wyłącznie na podstawie swojego charakteru przyczynowego<sup>152</sup>. Według Millera charakter przyczynowy ciągu polega na tym, że ciąg wyjaśnia zajście skutku. Wobec tego ciąg

---

Przeciwieństwem ciągu zakończonego będzie u Millera ciąg „otwarty” (*open*).

<sup>147</sup> Miller, *From Existence to God*, 96, przyp. 1.

<sup>148</sup> Tamże, 96, przyp. 1.

<sup>149</sup> Zob. tamże, 100.

<sup>150</sup> Tamże, 98.

<sup>151</sup> Tamże.

<sup>152</sup> Tamże, 99: „(...) my question is this. What conditions would a causal series have to meet *if* it were necessarily to be terminating purely in virtue of its being causal.”

przyczynowy jest koniecznie zakończony wtedy i tylko wtedy, gdy musi być zakończony, aby wyjaśnić zajście skutku. Należy przy tym zauważyć, że australijski filozof nie precyzuje tego, co rozumie przez „wyjaśnienie” (*explanation*). Jedyne, na co można wskazać, to wymaganie Millera, by na podstawie zdania przyczynowego możliwe było wywnioskowanie (*infer*) zajścia skutku. Według Millera, zdanie „*a* jest uprzyczynowane przez *b*” wyjaśnia następowanie *a*, gdyż „przyjąwszy założenie egzystencjalne dla *b*, ‘*a* następuje’ może być wywnioskowane po prostu z ‘*a* jest uprzyczynowane przez *b*’”<sup>153</sup>.

W poszukiwaniu struktury koniecznie zakończonego ciągu przyczynowego Miller bada strukturę logiczną wyrażenia językowego, które musiałoby zdawać sprawę z działania takiego ciągu. Według australijskiego filozofa formuła językowa, wyrażająca koniecznie zakończony ciąg przyczynowy, musi przedstawiać wyjaśnienie pewnego skutku, pozostając zdaniem koniecznie zakończonym (*terminated*)<sup>154</sup>. Różnicę między koniecznie a przygodnie zakończoną formułą językową najlepiej wyrażają podane przez australijskiego filozofa przykłady. Przykładem formuły koniecznie zakończonej będzie wyrażenie zbudowane za pomocą wyrażenia synkategorematicznego „ojciec *x*-a”. Zauważyć należy, że wyrażenie to może być iterowane, dzięki czemu uzyskujemy formułę „ojciec ojca *x*-a” i tak dalej. Niemniej jednak samo powtarzanie, nawet w nieskończoność, formuły „ojciec *x*-a” nie pozwoli na utworzenie formuły kategorematicznej. Do uzyskania formuły kategorematicznej, na przykład „ojciec Billa”, potrzebne jest podstawienie za *x* nazwy indywidualnej, która nie może już być iterowana. Z kolei przykładem formuły przygodnie zakończonej jest zdanie złożone. Zdanie złożone może być rozbudowywane w nieskończoność przez dodawanie spójnika i zdania prostego, cały czas pozostając zdaniem<sup>155</sup>.

Miller przedstawia dwa warunki, jakie taka formuła musi spełnić, aby przedstawiać wyjaśnienie pewnych skutków. Po pierwsze, formuła musi być domknięta (*closed*), to znaczy nie może posiadać zmiennych wolnych<sup>156</sup>. Formuła, która nie jest domknięta nie jest zdaniem, a zatem nic nie stwierdza. Jeśli zaś niczego nie stwierdza, nie może przedstawić żadnego wyjaśnienia<sup>157</sup>. Po drugie, poszukiwana formuła musi być kategorierna. Miller odrzuca w tym miejscu zdania warunkowe, przy czym jedynym uzasadnieniem jest odwołanie się do przykładu. Filozof zwraca uwagę, że zdanie hipotetyczne „gdyby na drodze był olej, samochód uległby

<sup>153</sup> Miller, *From Existence to God*, 102: „(...) given the existential assumption for *b*, ‘*a* obtains’ can be inferred simply from ‘*a* is caused by *b*’.

<sup>154</sup> Zob. tamże, 100.

<sup>155</sup> Zob. tamże, 99.

<sup>156</sup> Formuła ze zmiennymi wolnymi jest formułą „otwartą” (*open*). U Millera występuje więc dwuznaczność terminu „otwarty”. W pierwszym znaczeniu jest on przeciwieństwem terminu „zakończony” (*terminated*) i kwalifikuje ciąg przyczynowy lub formułę językową. W drugim znaczeniu jest przeciwieństwem terminu „domknięty” (*closed*) i kwalifikuje formułę językową. Zob. Kremer, *Analysis of Existing*, 65.

<sup>157</sup> Zob. Miller, *From Existence to God*, 99.

wypadkowi” nie wyjaśnia wypadku samochodowego<sup>158</sup>. Sądzę, że powodem tego odrzucenia jest przekonanie, że ze zdania wyjaśniającego zajście pewnego skutku musi być możliwe wywnioskowanie zdania zdającego sprawę z zajścia tego skutku<sup>159</sup>.

Zobaczmy najpierw, jak Miller przedstawia przygodnie zakończony ciąg przyczynowy. Ciąg taki jest wyrażony zdaniem spełniającym schemat, który określe jako „schemat koniunkcyjny”. Przykładem formuły językowej wyrażającej ciąg przygodnie zakończony jest zdanie „(Azor jest zrodzony przez Burka)  $\wedge$  (Burek jest zrodzony przez Cerbera)”. Formuła ta wyjaśnia zaistnienie Azora. Jest ona formułą domkniętą i kategoryczną, z której można wywieść to, że Azor zaistniał. Miller twierdzi, że ciąg jest zakończony na Cerberze wtedy, gdy Cerber nie jest przez nic zrodzony. Nie musi być jednak zakończony, gdyż logiczna struktura opisującego go zdania jest taka, że może być ono rozbudowywane w nieskończoność. Za pomocą funktora koniunkcji oraz zdania prostego o takiej samej strukturze, co pozostałe zdania proste wchodzące w skład zdania wyjściowego, można utworzyć nowe zdanie „(Azor jest zrodzony przez Burka)  $\wedge$  (Burek jest zrodzony przez Cerbera)  $\wedge$  (Cerber jest zrodzony przez Dżekiego)”. Nowe zdanie może być rozbudowane w nieskończoność według przedstawionej wyżej reguły.

Kluczową cechą zdania wyrażającego przygodnie zakończony ciąg przyczynowy jest to, że nie traci ono zdolności do przedstawiania wyjaśniania, gdy zostanie usunięte zdanie proste zdające sprawę z działania pierwszej przyczyny ciągu. Na przykład, po usunięciu ze zdania złożonego „(Azor jest zrodzony przez Burka)  $\wedge$  (Burek jest zrodzony przez Cerbera)  $\wedge$  (Cerber jest zrodzony przez Dżekiego)” zdania prostego „Cerber jest zrodzony przez Dżekiego” pozostaje nam zdanie złożone „(Azor jest zrodzony przez Burka)  $\wedge$  (Burek jest zrodzony przez Cerbera)”. Nowe zdanie dalej pozwala na wyjaśnienie zaistnienia Azora, choć wyjaśnienie będzie teraz mniej dokładne (tylko częściowe). Uogólniając, możemy powiedzieć, że zdanie wyrażające przygodnie zakończony ciąg przyczynowy pozwala na stopniowanie dokładności wyjaśnienia. Zdanie uwzględniające wszystkie człony ciągu będzie prezentowało pełne wyjaśnienie skutku. Z kolei zdanie nieuwzględniające jednego lub więcej członów będzie podawało wyjaśnienie częściowe, które będzie jednak autentycznym wyjaśnieniem.

W świetle przedstawionego wyżej przykładu Miller uznaje, że żadna z części właściwych zdania wyrażającego działanie koniecznie zakończonego ciągu przyczynowego nie może mieć sama z siebie charakteru wyjaśniającego. Dokładniej żadna z części właściwych tego zdania,

<sup>158</sup> Miller, *From Existence to God*, 100.

<sup>159</sup> Należy tu zauważyć, że sposób użycia zdania warunkowego przez Millera różni się od tego, jaki zwykle stosuje się w mówieniu o relacji przyczynowej. Jednym z najpopularniejszych sposobów wyrażenia przyczynowości jest zastosowanie zdania kontrfaktycznego, np. odwołując się do oleju jako przyczyny wyjaśniającej wypadek samochodowy, możemy powiedzieć: „Gdyby na drodze nie było oleju, samochód nie uległby wypadkowi”. Nie twierdzę tu, że przyczynowość redukuje się do kontrfaktycznych zdań warunkowych, a jedynie to, że takie zdania są dobrym językowym opisem relacji przyczynowej.

zdających sprawę z działania przyczyn pośrednich, nie może być domkniętym zdaniem kategoriowym (*closed categorical sentence*)<sup>160</sup>. Do tego warunku należy dodać drugi, którego australijski filozof nie wymienia wprost: zdanie musi mieć taką strukturę, że musi być możliwe rozbudowywanie go, w celu wyrażenia działania kolejnych przyczyny pośrednich. Ostatecznie filozof dochodzi do wniosku, że poszukiwanym ciągiem jest ciąg, którego językowe wyrażenie jest skonstruowane z członów zawierających wyrażenie reduplikatywne<sup>161</sup>. Struktura zdania zdającego sprawę z działania koniecznie zakończonego ciągu przyczynowego jest następująca:

„*a* jest przyczynowane do *G* przez (*b* jako przyczynowanego do *G* przez (*c* jako przyczynowanego do *G* przez (*d* jako przyczynowane do *G* przez *m*)))”<sup>162</sup>.

W powyższym schemacie pierwsza przyczyna w ciągu jest wyrażona nazwą indywidualową, w tym przypadku przez „*m*”. Z kolei przyczyny pośrednie są wyrażone formułą reduplikatywną „*φ* jako przyczynowane przez *ψ*”, gdzie za „*φ*” należy podstawić nazwę indywidualową, zaś za „*ψ*” albo nazwę indywidualową, albo powtórzoną formułą reduplikatywną. Zdanie zbudowane według powyższego schematu będzie charakteryzowało się dwiema cechami. Po pierwsze, po podstawieniu za „*ψ*” nazwy indywidualowej nie jest możliwe rozbudowywanie zdania. Cecha ta wyraża to, że do faktycznie pierwszego elementu ciągu nie może być dodany żaden poprzedzający element. Po drugie, po usunięciu nazwy „*m*” otrzymujemy wyrażenie otwarte, które nie jest zdaniem i tym samym nie może przedstawiać wyjaśnienia zajścia *a*. Ta cecha strukturalna zdania wyraża to, że faktycznie pierwszy element ciągu nie może być usunięty ani zastąpiony przez element pośredni ciągu. Pierwszy element ciągu jest tu więc nie tylko faktycznie pierwszy, ale także koniecznie pierwszy, w sensie bycia ontologicznie wyróżnionym spośród elementów pośrednich.

Drugi etap argumentu Millera dotyczy tego, czy realnie istnieje ciąg, który spełnia model reduplikatywny. Australijski filozof podkreśla, że modelu reduplikatywnego nie spełnia tzw. istotowo uporządkowany ciąg przyczynowy (ciąg *per se*), który przez wielu filozofów odwołujących się do tradycji scholastycznej uważany jest za koniecznie zakończony. Przez ciąg *per se* Miller rozumie ciąg przyczynowy, w którym działanie przyczyny pośredniej zależne jest od działania przyczyny poprzedzającej w ciągu<sup>163</sup>. Jako przykład Miller przytacza podany przez Akwinatę ciąg, w którym kamień jest poruszany przez kij, a kij jest poruszany przez rękę. Według

<sup>160</sup> Zob. Miller, *From Existence to God*, 102-103.

<sup>161</sup> Wyrażenia reduplikatywne to wyrażenia o formie gramatycznej „S jest P jako M”, gdzie formuła reduplikatywna „jako M” kwalifikuje treść wyrażenia „S jest P”.

<sup>162</sup> Miller, *From Existence to God*, 107. Uprościłem tu sformułowanie Millera. W oryginale wygląda ono następująco: „*a* is being caused to *G* by [*b* inasmuch as it is being caused to *G* by {*c* inasmuch as it is being caused to *G* by (*d* inasmuch as it is being caused to *G* by ((*m*))}]”.

<sup>163</sup> Zob. tamże, 109-111.

australijskiego filozofa zdanie, które z zdaje sprawę działania przyczynowego tego ciągu, powinno być zbudowane według modelu koniunkcyjnego:

„(Kamień jest uprzyczynowany do ruchu przez kij)  $\wedge$  (kij jest uprzyczynowany do ruchu przez rękę)”<sup>164</sup>.

W odróżnieniu od ciągów *per se* schemat reduplikatywny spełniony jest według Millera przez ciąg przyczyn istnienia Fida. Jest tak dlatego, że zdanie „Fido istnieje” powinno być rozwinięte do formy „Fido istnieje jako uprzyczynowany przez *a*”<sup>165</sup>. W rezultacie Miller otrzymuje następujące zdanie wyrażające ciąg przyczyn podtrzymujących istniejące indywiduum w istnieniu:

„*a* jest przyczynowane do istnienia przez (*b* jako przyczynowane do istnienia przez (*c* jako przyczynowane do istnienia przez (*d* jako przyczynowane do istnienia przez *m*)))”<sup>166</sup>.

Uważam, że powyższa formuła wymaga pewnego doprecyzowania. Otóż biorąc pod uwagę rozwinięcie zdania „Fido istnieje” do formy „Fido istnieje jako przyczynowany przez *a*”, początek zdania nie powinien brzmieć „Fido jest przyczynowany do istnienia przez...” tylko „Fido istnieje jako przyczynowany przez...”. Otrzymujemy wtedy następującą formułę:

Fido istnieje jako przyczynowany przez (*a* jako przyczynowane przez (*b* jako przyczynowane przez (*c* jako przyczynowane przez *m*))).

Podstawienie istnienia do schematu koniecznie zakończonego ciągu przyczynowego pozwala Millerowi na wyciągnięcie wniosku, że istnieje pewne *m*, które jest pierwszą nieuprzyczynowaną przyczyną podtrzymującą istniejącego Fido.

#### 2.4. Podstawowa charakterystyka nieuprzyczynowanej przyczyny

Po wykazaniu istnienia nieuprzyczynowanej przyczyny istnienia Fida, Miller podejmuje się ustalenia podstawowej ontologicznej charakterystyki owej przyczyny. Zadanie to jest ważne, gdyż celem Millera jest przedstawienie argumentu za istnieniem Boga klasycznego teizmu. W tym celu

<sup>164</sup> Miller, *From Existence to God*, 110: „(The stone is being caused to move by the stick) & (the stick is being caused to move by the hand)”. Miller nie podaje uzasadnienia, dlaczego owo zdanie nie może być wyrażone za pomocą modelu reduplikatywnego, na przykład tak: „Kamień jest uprzyczynowany do ruchu przez (kij jako uprzyczynowany przez rękę)”. Alternatywna parafraza wyrażałaby to, że kij jest zależny w działaniu przyczynowym od ręki i że ręka nie może być zastąpiona przez kolejny kij. Stanowisko Millera możemy zinterpretować dwojako. Pereda twierdzi, że ciągi przyczynowe *per se* należą do ciągów podpadających pod model reduplikatywny, zaś krytyka Millera pod adresem tezy o koniecznym zamknięciu ciągów *per se* jest nietrafiona. Zob. Pereda, *La teología*, 146, przyp. 101. Kremer natomiast twierdzi, że ważne nie jest to, że ciąg przyczynowy *per se* może być wyrażony za pomocą schematu reduplikatywnego, ale to, czy musi być wyrażony za pomocą takiego schematu. Zob. Kremer, *Analysis of Existing*, 73. Por. podsekcja 6.1.2.1.

<sup>165</sup> Zob. Miller, *From Existence to God*, 112.

<sup>166</sup> Uprościłem tu sformułowanie Millera. W oryginale wygląda ono następująco: „*a* is, inasmuch as *b* is [inasmuch as *c* is (inasmuch as *d* is caused to exist by *m*) caused to exist by *d*] caused to exist by *c*, caused to exist by *b*”. Tamże, 108.

niezbędne jest wykazanie, że nieuprzączynowana przyczyna posiada atrybuty właściwe dla Boga klasycznego teizmu. Australijski filozof wyprowadza je z metafizycznie najbardziej podstawowego atrybutu, jakim jest prostota. Stąd niniejszy podrozdział rozpocznie od przedstawienia argumentu Millera na rzecz tezy, że w nieuprzączynowanej przyczynie nie ma złożenia z indywiduum i przypadku istnienia (2.4.1). W kolejnych sekcjach przedstawię konieczną jedyność (2.4.2), transcendencję względem wszechświata (2.4.3) oraz metafizyczną konieczność (2.4.4) nieuprzączynowanej przyczyny.

#### 2.4.1. Prostota

Fundamentalną cechą nieuprzączynowanej przyczyny będzie brak zróżnicowania na indywiduum i przypadek istnienia. Argument Millera uzasadniający prostotę nieuprzączynowanej przyczyny jest klarowny. Każda istniejąca całość ontologiczna, w którym da się wyróżnić indywiduum i przypadek istnienia, jest zależna od przyczyny podtrzymującej w istnieniu. Skoro zaś nieuprzączynowana przyczyna nie jest zależna od żadnej przyczyny podtrzymującej, przez *modus tollens* dochodzimy do wniosku, że w nieuprzączynowanej przyczynie nie ma zróżnicowania na indywiduum i przypadek istnienia<sup>167</sup>.

Dokładniejszą prezentację Millera rozumienia prostoty Bożej oraz sposobu, w jaki australijski filozof broni jej spójności i religijnej adekwatności, przedstawię w kolejnym rozdziale. Na razie zwrócę uwagę dwa punkty, których poznanie jest niezbędne do zrozumienia argumentów Millera za transcendencją i metafizyczną koniecznością Samoistnego Istnienia. Po pierwsze, oryginalnym pomysłem Millera jest próba językowego wyrażenia prostoty Samoistnego Istnienia. Brak zróżnicowania w Samoistnym Istnieniu między indywiduum i jego przypadkiem istnienia sprawia, że sformułowanie „Nieuprzączynowana przyczyna istnieje” (gdzie „istnieć” użyte jest w *present actuality sense*) nie wyraża adekwatnie ontologicznej struktury nieuprzączynowanej przyczyny. Sformułowanie to bowiem jest złożone z nazwy indywidualnej i przypadku predykatu. Miller uważa, że jedynym adekwatnym sposobem językowego wyrażenia prostoty Bożej jest użycie sformułowań, które nazywa on zdaniami prostymi logicznie (*logically simple propositions*), a które będę określał jako zdania absolutnie proste logicznie, dla odróżnienia ich od zdań prostych w sensie zdań, które nie są zbudowane za pomocą funktorów zdaniotwórczych od argumentów zdaniowych<sup>168</sup>. Zdaniem absolutnie prostym logicznie miałyby być sformułowanie, które posiada wartość logiczną, ale nie posiada logicznych subpropozycjonalnych konstryktów i tym samym nie jest zdaniem podmiotowo-orzeczeniowym, a w szczególności zdaniem podmiotowo-orzecznikowym. Stąd zdaniem wyrażającym brak rozróżnienia istoty i istnienia w

<sup>167</sup> Zob. Miller, *From Existence to God*, 116-117.

<sup>168</sup> Miller, „Logically simple propositions”, *Analysis* 34 (1974): 123.

Bogu jest zdanie „Istnieje”. Miller podkreśla, że zdanie „Istnieje” należy starannie odróżnić od predykatu „istnieć”. Ten drugi bowiem zawsze wyraża istnienie czegoś i tym samym świadczy o ontologicznej złożoności podmiotu, któremu jest przypisywany<sup>169</sup>.

Drugi punkt dotyczy tego, że według Millera nieuprzyczynowana przyczyna nie jest indywiduum w ścisłym znaczeniu tego słowa, lecz tylko w sensie analogicznym<sup>170</sup>. Australijski filozof nie precyzuje tego, co rozumie przez to, że Bóg jest indywiduum tylko analogicznie. Ogranicza się do zilustrowania swojego stanowiska nawiązaniem m.in. do Tomasza z Akwinu, który twierdzi, że Bóg nie należy do rodzaju substancji<sup>171</sup>. W tomizmie Samoistne Istnienie nie jest indywiduum w tym sensie, że nie jest egzemplarzem gatunku, oraz w tym, że nie jest podmiotem różnych od siebie własności. Jest ono natomiast indywiduum w sensie bycia odrębnym od innych bytów. Uważam, że stanowisko Millera można wyjaśnić odwołując się do jego tezy, że prostota Boża może być wyrażona za pomocą zdania absolutnie prostego logicznie, na przykład „Istnieje”. W zdaniu tym nie możemy wyróżnić nazwy indywiduowej, odnoszącej do indywiduum, o którym orzekany byłby predykat. Biorąc pod uwagę tezę Millera o pierwszeństwie kategorii logicznych przed ontologicznymi powiemy, że rzeczywistość, o której mówi zdanie „Istnieje” jest taka, że nie ma w niej indywiduum, o którym można orzec predykat wyrażający jego przynależność gatunkową oraz jego własności. Ponadto, ze względu na to, że zdanie „Istnieje” różni się od nazwy indywiduowej, rzeczywistość, o której mówi zdanie „Istnieje”, będzie odrębna od odniesienia jakiegokolwiek nazwy indywiduowej. W ten sposób stanowisko Millera pokrywałoby się z tomistycznym rozumieniem tego, w jakim sensie Bóg nie jest indywiduum.

#### 2.4.2. Konieczna jedyność

Prostota nieuprzyczynowanej przyczyny jest również podstawą argumentu Millera na rzecz koniecznej jedyności tej przyczyny. Australijski filozof proponuje tu argument nie wprost. Jako założenie Miller przyjmuje, że istnieją dwa Samoistne Istnienia: *m* oraz *n*. Dalej, jeśli istnieją dwa Samoistne Istnienia, to są one dwoma przypadkami (*instances*) Samoistnego Istnienia. Tymczasem, każdy przypadek jakiejś natury różni się od swojego istnienia. Tym samym *m* oraz *n* różnią się od swojego istnienia, co jest sprzeczne z pojęciem Samoistnego Istnienia<sup>172</sup>.

<sup>169</sup> Jednocześnie, Miller uznaje, że musimy posługiwać się zdaniami podmiotowo-orzecznikowymi, gdyż zdania absolutnie proste logicznie, które miałyby być użyte w języku religijnym są dla nas praktycznie nieinformatywne. Zob. sekcja 3.2.1.

<sup>170</sup> Zob. Miller, *From Existence to God*, 126-127.

<sup>171</sup> Zob. Tomasz z Akwinu, *Summa theologiae*, I, q. 3, a. 5. Drugim autorem, do którego nawiązuje Miller jest Paul Tillich, według którego „Byt Boga jest samobytem. Bytu Boga nie sposób pojąć jako istnienia jakiegoś bytu obok innych bytów lub ponad nimi. Jeśli Bóg jest jakimś bytem, podlega kategoriom skończoności, zwłaszcza kategoriom przestrzeni i substancji”. Paul Tillich, *Teologia systematyczna*, t. 1, tłum. J. Marzęcki, (Kęty: Antyk, 2004), 217. Według Millera, niemiecki teolog stara się wyrazić tę samą intuicję, co Akwinata. Zob. Miller, *From Existence to God*, 126-127.

<sup>172</sup> Zob. Miller, *From Existence to God*, 126; tenże, *A Most Unlikely God*, 65; tenże, *The Fullness of Being*, 148.

Wykazanie koniecznej jedności Samoistnego Istnienia jest nieodzownym uzupełnieniem argumentu Millera. Otóż australijski filozof starał się pokazać, że Fido posiada nieuprzączynowaną przyczynę, podtrzymującą go w istnieniu. Otóż jeśli argument Millera jest prawomocny, to dowodzi on tylko, że istnieje nieuprzączynowana przyczyna podtrzymująca Fida w istnieniu i że każde istniejące indywiduum posiada taką przyczynę (ponieważ Fido zastępuje w argumencie dowolne istniejące indywiduum). Nie dowodzi on natomiast, że dla wszystkich indywiduów istnieje jedna i ta sama nieuprzączynowana przyczyna. Dopiero po pokazaniu, że nieuprzączynowana przyczyna jest Samoistnym Istnieniem i że Samoistne Istnienie jest tylko jedno, możemy uznać, że argument Millera dowodzi, że istnieje jedna nieuprzączynowana przyczyna wszystkich istniejących indywiduów.

#### 2.4.3. *Transcendencja względem wszechświata*

Miller podejmuje pytanie o to, czy nieuprzączynowaną przyczyną istnienia Fido nie jest wszechświat. Inaczej mówiąc, Miller chce pokazać, że istnienie wszechświata nie może stanowić ostatecznego kontekstu wyjaśniania istnienia Fida<sup>173</sup>. Motywacją za uznaniem wszechświata za nieuprzączynowaną przyczynę istnienia Fida może być, na przykład, chęć przyjęcia najbardziej oszczędnej ontologicznie odpowiedzi na pytanie o to, dlaczego Fido istnieje. Przypomnę, że przez „wszechświat” należy u Millera rozumieć kolektywny zbiór indywiduów oraz wszystkiego, co jest indywidualizowane przez indywidua.

Odpowiedź australijskiego filozofa opiera się na pokazaniu, że wszechświat, pojęty w przedstawiony wyżej, sposób nie jest Samoistnym Istnieniem, lecz indywiduum odrębnym od swojego istnienia. Jeśli tak, to również istnienie wszechświata musi być uwarunkowane przez czynnik zewnętrzny, który nie jest konkretnym indywiduum<sup>174</sup>. Najważniejszym punktem odpowiedzi Millera jest wskazanie na to, że wszechświat jest zbiorem kolektywnym a nie dystrybutywnym indywiduów. Zbiór taki może zawierać elementy należące do różnych rodzajów (*kinds*), ale zawsze należy do tego samego typu (*type*), co jego elementy. Tym samym możliwe jest argumentowanie bez popadania w błąd kompozycji, że zbiór kolektywny wszystkich konkretnych indywiduów sam będzie konkretnym indywiduum<sup>175</sup>.

Uważam, że Miller może również argumentować za transcendencją nieuprzączynowanej przyczyny na mocy samego uzasadnienia przesłanki trzeciej. Wszechświat stanowiłby ostateczny kontekst wyjaśniania istnienia Fida, gdyby możliwy był nieskończony ciąg przyczyn podtrzymujących w istnieniu o tym samym statusie ontologicznym, co Fido. Skoro zaś taki ciąg

<sup>173</sup> Zob. Miller, *From Existence to God*, 127-130.

<sup>174</sup> Zob. tamże, 132.

<sup>175</sup> Zob. tamże, 135.



jest niemożliwy, pierwsza przyczyna ciągu przyczyn istnienia Fida musi mieć inny status ontologiczny od Fida i przyczyn pośrednich. Jeśli zaś wszechświat jest zbiorem kolektywnym indywiduów różnych od swojego przypadku istnienia, nieuprzączynowana przyczyna, w której nie występuje wymieniona różnica, będzie transcendentna względem wszechświata. Jeszcze inaczej stanowisko Millera można uzasadnić, wskazując na to, że wszechświat jako zbiór kolektywny indywiduów, będzie od nich ontologicznie zależny. Jeśli tak, nie może być pierwszą, nieuwarunkowaną przyczyną.

#### 2.4.4. Konieczność

Na początku sprecyzować należy, jak Miller rozumie konieczność, którą przypisuje nieuprzączynowanej przyczynie. Australijski filozof odróżnia dwa sposoby rozumienia bytu koniecznego, funkcjonujące w argumentach za istnieniem Boga. W pierwszym sposobie byt konieczny rozumie się jako byt konieczny logicznie. Przez konieczność logiczną istnienia Boga Miller rozumie wewnętrzną sprzeczność zdania „Bóg nie istnieje”<sup>176</sup>. Inaczej rzecz ujmując, przez konieczność logiczną australijski filozof rozumie analityczność zdania. Miller odrzuca rozumienie konieczności Boga w tym sensie (jako analitycznej prawdziwości zdania „Bóg istnieje”), przy czym nie uzasadnia on bliżej swojego stanowiska<sup>177</sup>. Australijski filozof przyjmuje natomiast drugi sposób rozumienia bytu koniecznego, który określe jako konieczność metafizyczną. W *From Existence to God* Miller przypisuje ten sposób rozumienia konieczności Tomaszowi z Akwinu i wyjaśnia go następująco: „mówi się, że (pozalogiczna) konieczność takiego bytu polega na tym, że istnieje On teraz i że jest niezdolny zarówno do zaprzestania, jak i do rozpoczęcia istnienia”<sup>178</sup>. W innym miejscu tej samej książki filozof doprecyzowuje, że Bóg jest bytem koniecznym w sensie tego, że istnieje i nie mógłby nie istnieć<sup>179</sup>.

Uważam, że konieczność metafizyczną w rozumieniu Millera można przybliżyć za pomocą rozróżnienia między *there is sense* (istnienie jako spełnianie pojęcia) i *present actuality sense* (istnienie jako aktualność istoty)<sup>180</sup>. Konieczność istnienia Boga nie polega na analitycznej prawdziwości zdania „Bóg istnieje” w *there is sense*. Tak rozumiana konieczność istnienia Boga

<sup>176</sup> Miller wiąże to rozumienie konieczności nie tylko z argumentem ontologicznym, ale także z argumentami z przygodności Wilhelma Leibniza i Samuela Clarke’a. Zob. Miller, *From Existence to God*, 155-156.

<sup>177</sup> Australijski filozof robi jedynie dwie rzeczy. Po pierwsze, argumentuje, że konieczność nie ogranicza się do konieczności logicznej. Po drugie, australijski filozof przenosi dyskusję z kwestii bytu koniecznego na dosłownie rozumiane „konieczne istnienie” (*necessary existence*). Dokładniej mówiąc, Miller nie dyskutuje konieczności jako modalności zdania, lecz jako modalność predykatu. W tym rozumieniu predykat jest konieczny, gdy musi być orzekany o jakimś indywiduum. Miller twierdzi, że żaden predykat, w tym predykat „istnieć”, nie jest konieczny w tym znaczeniu. Zob. Miller, *From Existence to God*, 135-140; tenże, „Making Sense”, 47, 50.

<sup>178</sup> Miller, *From Existence to God*, 156: „The (non-logical) necessity of such being is said to consist in its existing now, and of being incapable of either ceasing to exist or of having begun to exist”.

<sup>179</sup> Zob. tamże, 148-149.

<sup>180</sup> Będzie to przybliżenie, gdyż według Millera zdanie „Bóg istnieje”, gdzie „istnieje” użyte jest w *present actuality sense*, jest tylko przybliżeniem absolutnie prostego logicznie zdania „Istnieje”.

polegałaby na tym, że Bóg jako byt konieczny byłby desygnatem pojęcia, które musi być spełnione na mocy swojej treści. Takie rozumienie bytu koniecznego narażone jest na (słuszną) krytykę, inspirowaną krytyką (kartezjańskiego) dowodu ontologicznego, przedstawioną przez Kanta i Fregego<sup>181</sup>. W świetle stanowiska Millera byt konieczny powinien być natomiast definiowany za pomocą „istnieć” w *present actuality sense*. Nawet jeśli pojęcie takiego bytu jest spójne, nie wiadomo, czy jest spełnione, to znaczy, czy byt konieczny istnieje w *there is sense*. Jeśli jednak pojęcie tak rozumianego bytu koniecznego jest spełnione, jego desygnat musi istnieć (w *present actuality sense*) w znaczeniu przedstawionym przez Millera, to znaczy, że ów desygnat istnieje aktualnie, nie mógł zacząć istnieć i nie może przestać istnieć. Jeśli zaś pojęcie tak rozumianego bytu koniecznego nie jest spełnione, nie może zaistnieć byt, który byłby desygnatem tego pojęcia. Byt konieczny definiowany za pomocą „istnieć” w *present actuality sense* cechowałby się koniecznością metafizyczną w rozumieniu Millera.

Zauważyć należy, że samo sformułowanie koncepcji bytu koniecznego metafizycznie, różnej od koncepcji bytu koniecznego logicznie, nie dostarcza według Millera wystarczających podstaw do uznania, że nieuprzączynowana przyczyna jest bytem koniecznym metafizycznie. Jest tak dlatego, że byt konieczny metafizycznie ma się cechować bezwzględną koniecznością: musi on istnieć nawet wtedy, gdyby nie istniał żaden inny byt. Tymczasem w swoim argumente za istnieniem Boga australijski filozof pokazał jak dotąd, że nieuprzączynowana przyczyna cechuje się koniecznością warunkową: jeśli istnieje wszechświat, to musi istnieć jego nieuprzączynowana przyczyna<sup>182</sup>.

W pismach australijskiego filozofa można znaleźć dwa sposoby wykazania bezwzględnej konieczności nieuprzączynowanej przyczyny. Pierwszy sposób może być zrekonstruowany na podstawie artykułu „Making Sense of ‘Necessary Existence’”<sup>183</sup>. W sensie ścisłym filozof nie konstruuje w tym artykule argumentu na rzecz tezy o koniecznym charakterze istnienia nieuprzączynowanej przyczyny. Miller chce jedynie przedstawić wewnętrznie niesprzeczne pojęcie koniecznego istnienia. Niemniej jednak można na podstawie owego artykułu sformułować argument za bezwzględną koniecznością nieuprzączynowanej przyczyny. Otóż australijski filozof stara się skonstruować pojęcie koniecznego istnienia, odwołując się do domniemanej logicznej specyfiki zdania „Istnieje”. Australijski filozof twierdzi, że zdanie „Istnieje” charakteryzuje się tym, że „jeśli (...) wiemy, że jest prawdziwe, wiemy, że nie mogłoby być fałszywe; a jeśli wiemy, że jest fałszywe, wiemy, że nie mogłoby być prawdziwe”<sup>184</sup>. Skoro zaś właściwym wyrażeniem

<sup>181</sup> Zob. Geach, „Akwinata”, 114-115.

<sup>182</sup> Zob. tamże, 149.

<sup>183</sup> Miller, „Making Sense”, 49-53.

<sup>184</sup> Miller, „Making Sense”, 52: „If we know it to be true (...), we can know it could not be false; and if we can know it to be false we can know it could not be true”.

językowym ontologicznej prostoty nieuprzączynowanej przyczyny jest zdanie „Istnieje”, to, zakładając prawomocność argumentu Millera, wiemy, że jest ono prawdziwe i tym samym wyrażany przez nie „stan rzeczy” musi zachodzić<sup>185</sup>. Tym samym nieuprzączynowana przyczyna musi istnieć bezwzględnie.

Specyfikę zdania „Istnieje” Miller przedstawia, porównując je ze zdaniami analitycznymi i syntetycznymi. „Istnieje” będzie miało wspólne ze zdaniami syntetycznymi to, że niemożliwe jest stwierdzenie jego prawdziwości na podstawie jego struktury. Powodem tego jest po prostu to, że zdanie to nie posiada struktury. Do stwierdzenia jego prawdziwości potrzebne jest zatem „zewewnętrzne świadectwo” (*external evidence*)<sup>186</sup>. Ze zdaniem analitycznym natomiast zdanie „Istnieje” ma wspólne to, że posiada swoją wartość logiczną w sposób konieczny<sup>187</sup>. Powyższe porównanie może być przedstawione za pomocą tabeli, w której podkreślone są cechy zdań syntetycznych i analitycznych wspólne ze zdaniem „Istnieje”:

	<b>Zdanie analityczne</b>	<b>Zdanie syntetyczne</b>	<b>„Istnieje”</b>
Podstawa stwierdzenia wartości logicznej	wewnętrzna	<u>zewewnętrzna</u>	<u>zewewnętrzna</u>
Sposób posiadania wartości logicznej	<u>konieczny</u>	przygodny	<u>konieczny</u>

Miller uzasadnia specyficzny charakter zdania „Istnieje” tym, że z powodu braku rozróżnienia na indywiduum i predykat, w zdaniu „Istnieje” niemożliwa jest wewnętrzna negacja<sup>188</sup>. Rozróżnienie wewnętrznej i zewnętrznej negacji odpowiada u Millera analizie *de re* i *de dicto* zdań negatywnych. Australijski filozof stosował analizę *de re* i *de dicto* do negatywnych zdań egzystencjalnych w celu pokazania, że uznanie negatywnych zdań egzystencjalnych nie zobowiązuje do uznania realnej własności nieistnienia (przy założeniu, że realną własnością jest

<sup>185</sup> Zob. Miller, „Making Sense”, 52. W przypadku prostej rzeczywistości, którą wyraża powyższe zdanie, trudno jest mówić o „stanie rzeczy”. Z braku lepszego wyrażenia pozostanę przy tym sformułowaniu.

<sup>186</sup> Tamże.

<sup>187</sup> W tym miejscu postawić należy pytanie, czy Miller nie pozostaje tu na poziomie konieczności logicznej, którą krytykuje w swojej późniejszej pracy *From Existence to God*. Trzeba bowiem zauważyć, że australijski filozof rozpatruje konieczność jako własność zdania „Istnieje”, a nie jako własność jakiegokolwiek bytu czy własności. Można podjąć próbę odpowiedzi na to pytanie wskazując, że Miller rozumie konieczność logiczną jako prawdziwość (lub fałszywość) zdania opartą na samej jego strukturze. Stąd fakt, że prawdziwość zdania „Istnieje” nie jest gwarantowana przez jego strukturę, wystarczy australijskiemu filozofowi do uznania, że pokazuje tu inny rodzaj konieczności niż konieczność logiczna. Na tej podstawie Miller twierdzi, że zdanie „Bóg istnieje”, stanowiące przybliżenie zdania „Istnieje” w naszym normalnym sposobie mówienia, wyróżniającym indywiduum i predykaty, jest zdaniem syntetycznym i koniecznym, choć nie jest zdaniem koniecznym logicznie.

<sup>188</sup> Zob. Miller, „Making Sense”, 52.

istnieniu)<sup>189</sup>. Miller twierdzi, że zdanie „Sokrates nie istnieje” może być rozumiane *de re* po prostu jako „Sokrates nie istnieje” lub *de dicto* jako „Nieprawda, że (Sokrates istnieje)”<sup>190</sup>. W drugim przypadku nie ma potrzeby uznawania nieistnienia za realną własność. Stosując przedstawione wyżej rozróżnienie do zdania „Istnieje”, należy powiedzieć, że według Millera w zdaniu „Istnieje” możliwa jest tylko negacja *de dicto*. Możliwość tego rodzaju negacji sprawia, że sama analiza struktury i treści zdania „Istnieje” nie wystarczy do stwierdzenia prawdziwości tego zdania. Z drugiej strony, ze względu na to, że w zdaniu „Istnieje” nie ma indywiduum i predykatu, niemożliwe jest zastosowanie negacji *de re*. Niemożliwość negacji *de re* zdania „Istnieje” jest zaś wyrazem tego, że zdanie „Istnieje” posiada swoją wartość logiczną w sposób konieczny.

Drugi sposób wykazania bezwzględnej konieczności nieuprzączynowanej przyczyny Miller przedstawia w *From Existence to God*. W tym przypadku australijski filozof konstruuje argument w formie dowodu nie wprost. Miller zakłada, że możliwe jest, że nieuprzączynowana przyczyna zaczęła istnieć. Dalej, filozof twierdzi, że jeśli możliwe jest, że nieuprzączynowana przyczyna zaczęła istnieć, to możliwe jest nie tylko to, że zaczęła ona istnieć przed powstaniem wszechświata, ale również to, że zaczęła istnieć równocześnie z powstaniem wszechświata. Australijski filozof uzasadnia to twierdzenie wskazując, że możliwość początku istnienia nieuprzączynowanej przyczyny nie zawiera w sobie żadnego ograniczenia co do tego, kiedy owa możliwość została zrealizowana<sup>191</sup>. Przez *modus ponens* otrzymujemy wniosek, że nieuprzączynowana przyczyna zaczęła istnieć przed lub równocześnie z powstaniem wszechświata. W tym momencie Miller wprowadza dwie nowe nazwy: NP<sub>1</sub> oznacza nieuprzączynowaną przyczynę wcześniejszą od wszechświata, zaś NP<sub>2</sub> przyczyną równoczesną z wszechświatem. To prowadzi Millera do wyciągnięcia dwóch wniosków. Po pierwsze, NP<sub>1</sub> i NP<sub>2</sub> są numerycznie identyczne. Uzasadnienie odwołuje się do tezy o koniecznej jedności Samoistnego Istnienia. Po drugie, NP<sub>1</sub> i NP<sub>2</sub> nie są identyczne pod każdym względem, gdyż różni je to, jak przebiega historia ich życia (tzn. NP<sub>1</sub> sprawia zaistnienie wszechświata po swoim zaistnieniu, podczas gdy NP<sub>2</sub> dokonuje tego równocześnie z nim). Zdaniem Millera mamy tu do czynienia z sytuacją, w której występuje tożsamość numeryczna połączona z różnicą w czasie, która to sytuacja jest charakterystyczna dla konkretnych indywiduów. Jednak wcześniej zostało pokazane, że nieuprzączynowana przyczyna nie jest indywiduum. Tym samym, zdaniem Millera,

<sup>189</sup> Zob. sekcja 1.2.2.

<sup>190</sup> Zob. Miller, *From Existence to God*, 70-71; Miller, „In Defence of Predicate ‘Exists’”, 350.

<sup>191</sup> Dokładnie rzecz ujmując, nie jest prawdą, że nie ma tu żadnego ograniczenia. Nie przyjmując retroaktywności przyczynowej, Miller musi uznać za niemożliwe, że nieuprzączynowana przyczyna zaistniała po zaistnieniu wszechświata.

możliwość początku istnienia nieuprzączynowanej przyczyny jest niekompatybilna z jej charakterystyką jako Samoistnego Istnienia<sup>192</sup>.

## 2.5. Podsumowanie

W swoim argumencie za istnieniem Boga Miller wychodzi od faktu istnienia zwykłego indywiduum, jakim jest pies Fido. Australijski filozof stara się pokazać, że ze względu na samą swoją strukturę fakt istnienia Fido musi być uwarunkowany przez czynnik zewnętrzny. Ostatecznie owym czynnikiem musi być nieuprzączynowana przyczyna, w której nie ma rozróżnienia na indywiduum oraz przypadek istnienia (Samoistne Istnienie). Owa prosta przyczyna cechuje się konieczną jednością, transcendencją względem wszechświata oraz metafizyczną koniecznością. Ponadto, ponieważ w argumencie Millera Fido zajmuje miejsce dowolnego indywiduum różnego od swojego przypadku istnienia, Samoistne Istnienie będzie pierwszą przyczyną całego wszechświata, składającego się z indywiduów różnych od swojego przypadku istnienia. W ten sposób Samoistne Istnienie może być zidentyfikowane z Bogiem klasycznego teizmu.

Należy podkreślić, że przedstawiony w niniejszym rozdziale argument za istnieniem Boga stanowi przedłużenie Millera koncepcji istnienia. Australijski filozof wskazywał w niej na współzależność indywiduum i jego przypadku istnienia, w której indywiduum indywidualizuje przypadek istnienia, podczas gdy przypadek istnienia aktualizuje indywiduum. Ponadto, w ujęciu Millera indywiduum i przypadek istnienia, znajdując się w powyższej współzależności, konstytuują całość ontologiczną. W swoim argumencie Miller będzie zwracał uwagę na podwójne pierwszeństwo indywiduum. Po pierwsze, pierwszeństwo indywiduum względem przypadku istnienia w aspekcie indywidualności ma sprawiać, że zdolność przypadku istnienia do bycia konstytuentem całości ontologicznej zależna jest od posiadania przez indywiduum zdolności całości ontologicznej. Po drugie, indywiduum posiada pierwszeństwo względem całości ontologicznej w tym sensie, że musi posiadać zdolność bycia konstytuentem całości ontologicznej pojęciowo „przed” jej ukonstytuowaniem. Z powyższych względów indywiduum nie może posiadać zdolności bycia konstytuentem faktu swojego istnienia dzięki swojemu przypadkowi istnienia. Jednocześnie, ze względu na pierwszeństwo przypadku istnienia względem indywiduum w aspekcie aktualizacji, indywiduum nie posiada żadnej zdolności (czasowo) przed swoim zaistnieniem. Z tego powodu nie może posiadać zdolności bycia konstytuentem faktu swojego istnienia samo z siebie. Wobec powyższego indywiduum musi posiadać zdolność do bycia konstytuentem faktu swojego istnienia na mocy czynnika zewnętrznego.

---

<sup>192</sup> Zob. Miller, *From Existence to God*, 149-150. Miller dodaje, że za pomocą analogicznego argumentu można pokazać niemożliwość zakończenia istnienia przez nieuprzączynowaną przyczynę.

Argument Millera prowadzi do uznania istnienia bytu, który Miller określa jako Samoistne Istnienie. W ten sposób australijski filozof dochodzi do wniosków zbliżonych do przedstawionych przez Tomasza z Akwinu. Jednocześnie pamiętać należy, że koncepcja Boga jako Samoistnego Istnienia spotyka się z poważną krytyką. W wątpliwość poddawana jest jej spójność oraz religijna adekwatność. W szczególności zwrócić należy uwagę na to, że przedstawiona wyżej charakterystyka Samoistnego Istnienia nie wspomina nic o jego własnościach osobowych. Stąd w następnym rozdziale przedstawię odpowiedzi Millera na powyższe trudności. Australijski filozof przedstawia koncepcję natury Bożej, która to koncepcja pozwala mu twierdzić, że Samoistne Istnienie jest nie tylko Bogiem filozofów, ale także Bogiem religii monoteistycznych.

### 3. Natura Boga

Miller prezentuje oryginalną obronę tomistycznej doktryny o naturze Boga, w której do znanego nam już paradygmatu ograniczania przypadku istnienia przez indywidualium oraz scholastycznej kategorii czystej doskonałości australijski filozof zastosuje inspirowaną matematyką kategorię kresu absolutnego (*limit case*). Głównym celem przyświecającym australijskiemu filozofowi jest pokazanie zgodności tomistycznej nauki o Bogu rozumianym jako Samoistne Istnienie z głoszoną w religiach monoteistycznych nauką o Bogu jako osobowym stwórcy wszechświata. Z kolei wstępnym warunkiem powodzenia przedsięwzięcia Millera jest obrona spójności doktryny tomistycznej.

W *A Most Unlikely God* Miller przedstawia dwa wzajemnie uzupełniające się argumenty mające na celu pokazanie zgodności tomistycznej wersji klasycznego teizmu z religijnym monoteizmem. W pierwszym argumencie Miller dowodzi, że Samoistne Istnienie, którego istnienie zostało wykazane w argumencie metafizycznym, jest Stwórcą, o którym mówi religia<sup>193</sup>. Australijski filozof uzasadnia to tym, że tylko byt prosty może stwarzać i że istnieje tylko jeden byt prosty<sup>194</sup>. Miller nie poświęca wiele uwagi temu argumentowi. Koncentruje się natomiast na drugim argumencie, polegającym na pokazaniu, że Samoistne Istnienie jest godne czci religijnej. Można powiedzieć, że cała książka *A Most Unlikely God* stanowi szczegółową prezentację tego argumentu. Australijski filozof będzie starał się to zrobić, wyrażając doskonałość Samoistnego Istnienia poprzez łączne zastosowanie kategorii kresu absolutnego oraz czystej doskonałości. Miller będzie chciał przy tym udowodnić, że koncepcja Boga jako Samoistnego Istnienia pozwala

<sup>193</sup> W powyższej tezie w wyrażeniu „jest stwórcą” używam „być” orzekania.

<sup>194</sup> Zob. Miller, *A Most Unlikely God*, 168, przyp. 7. Miller dodaje, że fakt, iż Biblia nie mówi nic o Bożej prostocie, nie stanowi problemu dla klasycznego teizmu. Biblia nie jest bowiem traktatem filozoficznym, w związku z czym nie musi używać terminów filozoficznych. Kluczowe jest natomiast to, że Biblia uczy, że Bóg jest stwórcą. Stwórcą zaś może być tylko byt prosty.

na utworzenie obrazu Boga rzeczywiście godnego czci religijnej, w odróżnieniu od konkurencyjnych koncepcji funkcjonujących w analitycznej filozofii religii<sup>195</sup>.

Myśl Millera zaprezentuję w porządku systematycznego wykładu o naturze Boga. W pierwszym podrozdziale pokaże, w jaki sposób australijski filozof interpretuje tomistyczną tezę, zgodnie z którą Bóg jest swoim istnieniem (3.1). W drugim podrozdziale skoncentruje się na tym, w jaki sposób według Millera można Bogu przypisywać różne doskonałości (3.2). Podrozdział trzeci będzie poświęcony omówieniu podstawowych doskonałości Samoistnego Istnienia, pozwalających na zidentyfikowanie go z osobowym stwórcą (3.3). Całość prezentacji stanowiska Millera zostanie streszczona w podsumowaniu (3.4).

### 3.1. Bóg jako Samoistne Istnienie

Podobnie jak u Akwinaty, w teologii naturalnej Millera najbardziej podstawowym aspektem prostoty Bożej jest jedność w Bogu istoty i istnienia. Ten fundamentalny aspekt pozwala na pokazanie, w jaki sposób Bóg posiada swoje nieegzystencjalne doskonałości. Australijski filozof formułuje swoje rozumienie Boga jako Samoistnego Istnienia łącząc paradygmat ograniczania przypadku istnienia przez indywidualium z kategorią kresu absolutnego.

Niniejszy podrozdział będzie składał się z trzech sekcji. W pierwszej przedstawię rozróżnienie na kres absolutny (*limit case*) i kres względny (*limit simpliciter*), stanowiące podstawowe narzędzie konceptualne Millera (3.1.1). W drugiej, najważniejszej, sekcji pokażę, w jaki sposób Miller stosuje kategorię kresu absolutnego w metafizycznym opisie Samoistnego Istnienia (3.1.2). W trzeciej sekcji zaprezentuję, w jaki sposób Miller stosuje swoją koncepcję do ewaluacji tradycyjnych sformułowań tomistycznej wersji doktryny prostoty Bożej oraz do odpowiedzi na jeden z najważniejszych stawianych wobec niej zarzutów (3.1.3).

#### 3.1.1. Kres absolutny (*limit case*) i kres względny (*limit simpliciter*)

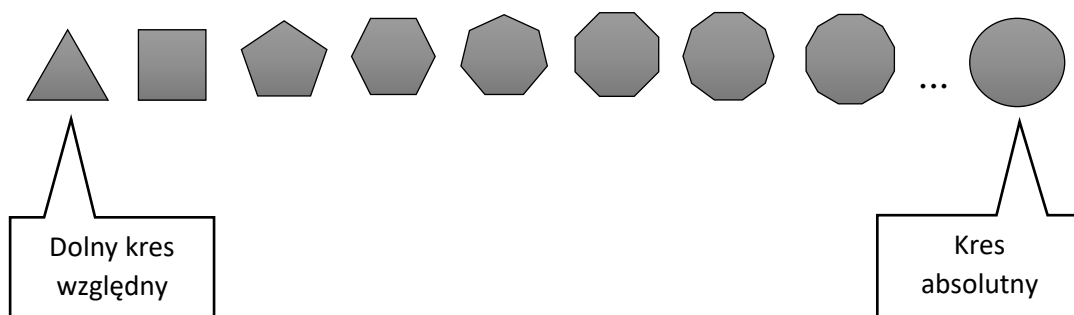
Narzędziem konceptualnym pozwalającym Millerowi na przedstawienie własnej interpretacji tomistycznej wersji doktryny prostoty Bożej jest rozróżnienie dwóch sposobów bycia kresem pewnej hierarchii. Pierwszy sposób, który Miller nazywa „*limit simpliciter*”, a który będę tłumaczył jako „kres względny” hierarchii, polega po prostu na posiadaniu najwyższej lub najniższej wartości pewnej stopniowalnej własności, ze względu na którą porządkowane są elementy hierarchii. Od kresu względnego odróżnia się drugi sposób, który Miller nazywa „*limit case*”, a który będę tłumaczył jako „kres absolutny”. Występuje on wtedy, gdy kres hierarchii nie jest przypadkiem własności, w odniesieniu do której porządkowane są elementy hierarchii,

<sup>195</sup> Zob. Miller, *A Most Unlikely God*, vii-viii.

lecz jest czymś na podobieństwo matematycznej granicy, do której kolejne przypadki danej własności dążą w miarę wzrostu lub zmniejszania się intensywności tej własności<sup>196</sup>.

Różnicę między kresem absolutnym i względnym najwyraźniej widać na podanym przez samego Millera przykładzie ciągu wielokątów foremnych ułożonych według stale rosnącej liczby wierzchołków. Australijski filozof definiuje taki ciąg poprzez „obrót boków przy wierzchołkach” (*sides turning at veritices*) o liczbę stopni określoną wzorem  $360^\circ/n$ , gdzie  $n$  jest liczbą kątów wielokąta foremnego<sup>197</sup>. I tak dla trójkąta równobocznego obrót następuje o  $360^\circ/3 = 120^\circ$ , dla kwadratu o  $360^\circ/4 = 90^\circ$ , dla pięciokąta foremnego o  $360^\circ/5 = 72^\circ$ , itd. W miarę jak wartość  $n$  zwiększa się, dążąc do nieskończoności, obrót następuje o coraz mniejszy kąt, którego wartość dąży do zera. Dolnym kresem względnym ciągu byłby tu trójkąt, będący wielokątem o najmniejszej liczbie kątów. Górnego kresu względnego nie ma, gdyż nie istnieje wielokąt o największej liczbie kątów. Z kolei górnym kresem absolutnym tego ciągu będzie koło, czyli figura o zerowej liczbie kątów. Charakterystyczne dla koła jako kresu absolutnego wielokątów foremnych byłoby, po pierwsze, to że ono samo nie jest wielokątem foremnym, po drugie zaś, to, że w miarę zmniejszania się kąta obrotu i zwiększania się liczby kątów, kolejne wielokąty foremne coraz są coraz bardziej podobne do koła<sup>198</sup>. Jak ujmuje to Miller, kolejne elementy ciągu „wskazują” (*point to*) na kres absolutny ciągu<sup>199</sup>.

Przedstawioną wyżej ideę można zilustrować za pomocą następującego schematu:



<sup>196</sup> Zob. Miller, *A Most Unlikely God*, 7-8; tenże, *The Fullness of Being*, 137. Sama kategoria *limit case* zaczerpnięta jest z matematyki. *Limit case* lub przedmiot zdegenerowany (*degenerate object*) to przedmiot matematyczny, w którym przynajmniej jedna z własności przybiera skrajną wartość. Skutkiem tego *limit case* danej klasy należy do klasy przedmiotów prostszych niż przedmioty tej klasy. Na przykład *limit case* okręgu jest punkt (okrąg o zerowym promieniu). Zob. Jerzy Pogonowski, *Essays on Mathematical Reasoning: Cognitive Aspects of Mathematical Research and Education* (Zürich: Lit Verlag, 2020), 79. W języku polskim funkcjonuje tłumaczenie zwrotu *limit case* jako „przypadek graniczny”. Zdecydowałem się jednak na tłumaczenie „kres absolutny” z dwóch powodów. Po pierwsze, pozwala ono na jednolite i różnicujące tłumaczenie zwrotów „*limit case*” oraz „*limit simpliciter*” („kres względny”). Tłumaczenie zwrotu „*limit simpliciter*” jako „zwykła granica” byłoby o tyle mylące, że denotuje on coś innego niż granica w sensie matematycznym. Po drugie, pozwala ono na zarezerwowanie terminu „granica” do tłumaczenia technicznego u Millera terminu „*bound*”.

<sup>197</sup> Zob. Miller, *A Most Unlikely God*, 9; tenże, *The Fullness of Being*, 139. Zamiast obrotu boków przy wierzchołkach możemy definiować ten ciąg za pomocą miary kąta zewnętrznego wielokąta foremnego.

<sup>198</sup> Podkreślić należy, że nie należy rozumieć tu podobieństwa w sensie przekształcenia geometrycznego, zachowującego stosunek odległości punktów. Chodzi tu raczej o to, że kolejne wielokąty mają coraz większą liczbę punktów jednakowo odległych od środka symetrii.

<sup>199</sup> Zob. Miller, *A Most Unlikely God*, 8; tenże, *The Fullness of Being*, 138.



Zobaczmy teraz, w jaki sposób australijski filozof stosuje kategorię kresu absolutnego do przedstawienia własnej interpretacji Samoistnego Istnienia.

### 3.1.2. Samoistne Istnienie jako wspólny kres absolutny indywiduów i przypadków istnienia

Zasadniczo idea Millera opiera się na aplikacji kategorii kresu absolutnego do nowego paradygmatu istnienia<sup>200</sup>. W koncepcji istnienia proponowanej przez australijskiego filozofa indywiduum indywidualizuje aktualizujący je przypadek istnienia analogicznie do granicy (*bound*) porcji jakiegoś materiału sprawiającej, że owa porcja jest właśnie tą oto porcją materiału. Co ważne, w przyjętym przez Millera paradygmacie możliwa jest gradacja poszczególnych indywiduów oraz przypadków istnienia pod względem ich doskonałości. Doskonałość indywiduum zależy od posiadanych przez jego przypadek istnienia wirtualności (*virtualities*), to znaczy zdolności aktualizowania własności. Posiadanie mocniejszych wirtualności wyznaczone jest z kolei przez mniejsze ograniczenie przypadku istnienia przez indywiduum<sup>201</sup>. Miller mówi, że możemy wyznaczyć w ten sposób dwa ciągi (*series*), czy też dwie hierarchie. W pierwszym ciągu indywidua uporządkowane będą według malejącego ograniczenia narzucanego przez nie przypadkowi istnienia. W drugim ciągu przypadki istnienia uporządkowane będą według rosnącej intensywności wirtualności, które posiada przypadek istnienia. Kresem absolutnym ciągu indywiduów będzie indywiduum, które nie narzuca swojemu przypadkowi istnienia żadnych ograniczeń, zaś kresem absolutnym ciągu przypadków istnienia będzie przypadek istnienia o nieskończonej intensywności wirtualności. Ponieważ zaś ograniczenie narzucane przez indywiduum jest odwrotnie proporcjonalne do bogactwa wirtualności przypadku istnienia, oba ciągi będą w różny sposób dążyły do jednego kresu absolutnego. Owym wspólnym kresem absolutnym będzie właśnie Samoistne Istnienie.

Powyzsza koncepcja pozwala Millerowi na oryginalną interpretację tomistycznej tezy, zgodnie z którą istotą Boga jest Jego istnienie. Według australijskiego filozofa Bóg jest „łącznie i identycznie kresem absolutnym przypadków istnienia i kresem absolutnym granic istnienia” (*jointly and identically the limit case instance of existence and the limit case bound of existence*)<sup>202</sup> oraz w Bogu „kres absolutny granic istnienia = kres absolutny przypadków istnienia” (*the limit case bound of existence = the limit case instance of existence*)<sup>203</sup>. Inaczej mówiąc, w Bogu realizuje się tożsamość kresów absolutnych ciągu przypadków istnienia i ciągu indywiduów. Miller podkreśla, że twierdzenie to należy odróżnić od twierdzenia, że Bóg jest „przedmiotem, który jest identyczny ze swoim istnieniem” (*the object that is identical with its*

<sup>200</sup> Zob. podrozdział 1.3.

<sup>201</sup> Zob. Miller, *The Fullness of Being*, 132.

<sup>202</sup> Miller, *A Most Unlikely God*, 67.

<sup>203</sup> Tamże, 66.

*existence*)<sup>204</sup>. Przedmiot identyczny ze swoim istnieniem byłby bowiem indywiduum kompletnym w aspekcie aktualizacji lub przypadkiem istnienia kompletnym w aspekcie indywidualności. Tymczasem w metafizyce Millera indywiduum z natury swej jest niekompletne w aspekcie aktualizacji, zaś przypadek istnienia jest niekompletny w aspekcie indywidualności<sup>205</sup>. W interpretacji Millera prostota Boża dotyczy tożsamości kresów absolutnych indywiduum (odpowiadającego istocie) i istnienia, a nie tożsamości indywiduum i istnienia. Jako kres absolutny Bóg nie jest ani przypadkiem istnienia, ani indywiduum, ale tym, na co wskazuje zarówno ciąg indywiduów, jak i ciąg przypadków istnienia<sup>206</sup>. Niemniej jednak, jak zobaczymy niżej, australijski filozof uważa za właściwe mówienie o Bogu jako Samoistnym Istnieniu lub czystym istnieniu.

Miller uzupełnia swoje stanowisko, stosując analogię z językiem. Jak widzieliśmy w sekcji 2.4.1, prostota Boża powinna być wyrażona za pomocą zdań absolutnie prostych logicznie, na przykład zdania „Istnieje”. Teraz, uznanie, że Bóg jest przedmiotem tożsamym ze swoim istnieniem, byłoby analogiczne do uznania, że zdanie absolutnie proste logicznie jest nazwą indywiduową tożsamą z predykatem. Taka interpretacja zdania absolutnie prostego logicznie jest zdaniem Millera absurdalna. Zdanie absolutnie proste logicznie jest bowiem kategorią logiczną różną od nazwy indywiduowej i od predykatu. Co więcej, można powiedzieć, że zdanie absolutnie proste logicznie jest kresem absolutnym predykatów<sup>207</sup>.

### 3.1.3. Bóg jako czysty akt i czyste istnienie

Interpretując doktrynę prostoty Bożej w świetle kategorii kresu absolutnego Miller odnosi się do tradycyjnych sformułowań tej doktryny oraz do jej krytyki. Jeśli chodzi o tradycyjne sformułowania, należy zwrócić uwagę na tezę, zgodnie z którą Samoistne Istnienie jest czystym aktem (*actus purus*) lub czystym istnieniem (*pure existence*). W pierwszym przypadku australijski filozof podkreśla, że czystego aktu nie należy rozumieć jako rzeczy, w której wszystkie potencjalności są w pełni zrealizowane. Pełna aktualizacja wszystkich potencjalności jest bowiem

<sup>204</sup> Miller, *A Most Unlikely God*, 68.

<sup>205</sup> Zob. Miller, *A Most Unlikely God*, 61; tenże, *The Fullness of Being*, 142.

<sup>206</sup> Zob. Miller, *A Most Unlikely God*, 64; tenże, *The Fullness of Being*, 146-147.

<sup>207</sup> Zob. Miller, *A Most Unlikely God*, 68-69; tenże, *The Fullness of Being*, 146-147. Dokładniej rzecz ujmując, według Millera zdanie absolutnie proste logicznie będzie kresem absolutnym orzekalników. Przez orzekalnik (*predicable*) Miller rozumie wyrażenie, na przykład „\_\_ grzmi”, które po dołączeniu nazwy indywiduowej tworzy zdanie. Otóż zdanie absolutnie proste logicznie może być traktowane jako orzekalnik zeroargumentowy, stanowiący kres absolutny ciągu orzekalników *n*-argumentowych. Inaczej mówiąc, Miller zwraca uwagę na możliwość utworzenia ciągu orzekalników, uszeregowanych według malejącej liczby argumentów, którego kresem absolutnym będzie zdanie absolutnie proste logicznie. Zob. Miller, *A Most Unlikely God*, 8, tenże, *The Fullness of Being*, 137-138. Myśl Millera można zilustrować za pomocą następującego przykładowego ciągu: „*x* grzmi na *y* z powodu *z*” (orzekalnik trójargumentowy), „*x* grzmi na *y*” (orzekalnik dwuargumentowy); „*x* grzmi” (orzekalnik jednoargumentowy); „Grzmi” (orzekalnik zeroargumentowy). Orzekalnik zeroargumentowy różni się od pozostałych tym, że posiada wartość logiczną, wobec czego nie jest już orzekalnikiem w sensie ścisłym, lecz zdaniem. Z drugiej strony malejąca liczba argumentów poszczególnych orzekalników ciągu „wskazuje” na orzekalnik zeroargumentowy.

niesprzeczna również dla indywiduum posiadającego przypadek istnienia. Tym samym Samoistne Istnienie nie różniłoby się w sposób bezwzględny od innych elementów wskazującego na nie ciągu indywiduów. Wobec tego czysty akt powinien być rozumiany jako negacja jakiegokolwiek potencjalności, nawet w pełni zaktualizowanej. Przyjęcie jakiegokolwiek potencjalności jest według Millera równoznaczne z odrzuceniem prostoty Samoistnego Istnienia<sup>208</sup>.

Dalej, Miller nie rozumie Samoistnego Istnienia jako czystego istnienia w sensie przypadku istnienia pozbawionego indywidualności i charakterystyki<sup>209</sup>. Samoistne Istnienie jest zatem czystym istnieniem nie w sensie przypadku istnienia „wyzolowanego” z indywiduum ani w sensie przypadku istnienia powiększonego do nieskończonych rozmiarów, lecz w sensie braku ograniczeń w aktualności właściwych dla rzeczy o strukturze ontologicznej indywiduum-przypadek istnienia. W tym kontekście Miller odrzuca także sugestię, zgodnie z którą stworzone istnienie miałyby być ograniczoną wersją Samoistnego Istnienia<sup>210</sup>. Dalej, australijski filozof twierdzi, że możliwe jest rozumienie wyrażenia „czyste istnienie” nie w sensie czegoś, czym „dzieli się” (*share*) wszystkie przypadki istnienia, lecz czegoś na co „wskazuje” (*point to*) ciąg coraz doskonalszych przypadków istnienia<sup>211</sup>.

Przedstawiona wyżej interpretacja tomistycznej wersji doktryny prostoty Bożej pozwala Millerowi na odniesienie się do zarzutów stawianych koncepcji Boga jako Samoistnego Istnienia. Zgodnie z jednym z najbardziej popularnych zarzutów rozumienie Boga jako czystego istnienia prowadzi do karykaturalnej wizji Boga jako czegoś, co tylko jest i co nie posiada żadnej doskonałości poza tym, że nie jest niczym<sup>212</sup>. W swojej odpowiedzi australijski filozof opiera się na nowym paradygmacie istnienia, w którym podkreśla na dwa punkty. Po pierwsze, to przypadek istnienia jest tym, dzięki czemu indywiduum jest tym, czym jest, i dzięki czemu posiada wszystkie swoje własności<sup>213</sup>. Dzięki temu bogactwo ontologiczne przypadku istnienia mierzy się jego zdolnością do aktualizowania własności nieegzystencjalnych. Po drugie, im mniej przypadek istnienia jest ograniczony (*restricted*) przez indywiduum, tym większe jest bogactwo wirtualności, dzięki którym indywiduum posiada swoje nieegzystencjalne własności. W świetle powyższych punktów kres absolutny istnienia, który jest nieograniczony przez zasadę indywidualizującą,

<sup>208</sup> Zob. Miller, *A Most Unlikely God*, 67; tenże, *The Fullness of Being*, 151.

<sup>209</sup> Zob. Miller, *A Most Unlikely God*, 67.

<sup>210</sup> Zob. tamże, przyp. 6.

<sup>211</sup> Zob. tamże, 68.

<sup>212</sup> Miller odwołuje się tu do krytyki przedstawionej przez Anthony'ego Kenny'ego i Christophera Hughesa Zob. Anthony Kenny, *Tomasz z Akwinu*, tł. R. Piotrowski, (Pruszyński i S-ka: Warszawa, 1999), 101-103; Christopher Hughes, *On a Complex Theory of a Simple God*, (Ithaca, NY – London: Cornell University Press, 1989), 21-22.

<sup>213</sup> Miller, *The Fullness of Being*, 153: „(...) the instance of existence (...) is also that by virtue of which an individual both is the kind of entity it is and has the kinds of properties it does have”. Zob. sekcja 1.3.3.

będzie posiadał ontologiczne bogactwo w najwyższym stopniu, a nawet, jak pisze Miller, sam będzie kresem absolutnym ontologicznego bogactwa<sup>214</sup>.

### 3.2. Ogólna charakterystyka doskonałości Boga

W poprzednim podrozdziale pokazałem, że według Millera Bóg jako Samoistne Istnienie posiada najwyższą doskonałość, przewyższającą w sposób absolutny doskonałość stworzeń. Niemniej jednak, zapytać się należy, czy Samoistnemu Istnieniu można w jakikolwiek sposób przypisać doskonałości inne niż istnienie. Dokładniej rzecz ujmując, czy wielość przypisywanych Bogu doskonałości nie stoi w sprzeczności z prostotą Bożą i czy transcendentną doskonałość Samoistnego Istnienia można w jakikolwiek sposób przybliżyć za pomocą kategorii zaczerpniętych z doskonałości stworzeń? Odpowiedzi Millera będą się opierały na uzupełnieniu koncepcji Samoistnego Istnienia jako wspólnego kresu absolutnego przypadków istnienia i indywiduów o zaczerpniętą z filozofii scholastycznej kategorię czystej doskonałości.

Niniejszy podrozdział będzie składał się z trzech sekcji. W pierwszej pokażę, w jaki sposób Miller broni tezy, że wielość atrybutów przypisywanych Bogu da się pogodzić z Bożą prostotą (3.2.1). W drugiej pokażę, w jaki sposób Miller przedstawia relację między sposobem istnienia Bożych doskonałości, a sposobem istnienia doskonałości stworzonych (3.2.2). Wreszcie, w trzeciej sekcji pokażę, w jaki sposób Miller określa, które doskonałości należy przypisać Bogu (3.2.3). Odpowiedź na pytanie, jakie doskonałości posiada Bóg, przedstawię na końcu, gdyż zaproponowana przez Millera procedura odkrywania Bożych doskonałości będzie ściśle powiązana z treścią kolejnego podrozdziału i dlatego najdogodniej jest przestawić ją bezpośrednio przed nim.

#### 3.2.1. Relacja doskonałości Bożych względem siebie

Podstawowa trudność, jaka wiąże się z doktryną prostoty Bożej, zarówno w jej wersji tomistycznej, jak i w wersjach, które nie wyróżniają istoty i aktu istnienia jako odrębnych zasad metafizycznych, dotyczy tego, jak w niesprzeczny sposób pokazać, że Bóg jest tożsamy ze swoimi własnościami<sup>215</sup>.

Odpowiedź Millera będzie polegała tu na rozszerzeniu na atrybuty nieegzystencjalne reinterpretacji tezy o tym, że Bóg jest swoim istnieniem, w oparciu o kategorię kresu absolutnego. Dokładniej rzecz ujmując, według Millera możliwe jest pogodzenie prostoty Bożej z przypisywaniem Bogu różnych atrybutów, jeśli uzna się, że Bóg jest wspólnym kresem

<sup>214</sup> Zob. Miller, *The Fullness of Being*, 153.

<sup>215</sup> W analitycznej filozofii religii klasyczną krytykę koncepcji tożsamości Boga ze swoimi własnościami przedstawia Alvin Plantinga, „Does God Have a Nature?” w: tenże, *The Analytic Theist*, dz. cyt., 228-240.

absolutnym czystych doskonałości<sup>216</sup>. W odpowiedzi Millera należy zwrócić uwagę na to, że Miller odwołuje się 1) do kategorii kresu absolutnego; 2) do kategorii czystej doskonałości. Jeśli chodzi o pierwszy aspekt, to dla dwóch różnych własności  $F$  i  $G$  niemożliwa jest tożsamość przypadku własności  $F$  z przypadkiem własności  $G$ . Możliwa jest natomiast tożsamość kresu absolutnego  $F$  z kresem absolutnym  $G$ . Jest tak dlatego, że w pojęciu kresu absolutnego nie jest zawarte to, że musi on być kresem absolutnym tylko jednej własności. Miller podaje tu analogię zaczerpniętą z matematyki. Odcinek i okrąg są różnymi figurami geometrycznymi. Niemniej jednak, ciąg odcinków uporządkowanych według coraz mniejszej długości oraz ciąg okręgów uporządkowanych według coraz mniejszej długości promienia zbiegają do tego samego kresu absolutnego, którym jest punkt<sup>217</sup>. Podobnie choć mądrość Sokratesa i dobroć Sokratesa nie utożsamiają się ze sobą, wchodzi one według Millera w skład odpowiednio ciągu przypadków mądrości i ciągu przypadków dobroci, które zbiegają do tego samego kresu absolutnego, którym jest Samoistne Istnienie.

Po drugie Miller odwołuje się do kategorii czystej doskonałości (*pure perfection*). Kategoria czystej doskonałości pochodzi z filozofii Anzelm z Canterbury, który odróżniał własności, którą w każdym przypadku lepiej jest posiadać, niż nie posiadać (zwane później „czystymi” lub „bezwzględny”) od doskonałości, których nie w każdym przypadku jest lepiej posiadać niż nie posiadać (zwanych później „mieszany”) <sup>218</sup>. Miller stosuje kategorię czystej doskonałości w interpretacji tomistycznej. W tym ujęciu własność jest czystą doskonałością wtedy i tylko wtedy, gdy ze swej natury nie musi być ograniczona, przy czym przez ograniczenie Miller rozumie posiadanie potencjalności<sup>219</sup>. Ponieważ Samoistne Istnienie jest czystym aktem, może ono posiadać tylko czyste doskonałości. Argument Millera za tym, że Samoistne Istnienie faktycznie je posiada, przedstawię w sekcji 3.2.3. W kontekście dyskusji nad spójnością doktryny prostoty Bożej ważne jest natomiast pokazanie, że czyste doskonałości mogą mieć tylko jeden wspólny kres absolutny. Miller argumentuje, że czyste doskonałości jako niewymagające ograniczenia mogą posiadać kres absolutny, charakteryzujący się zerowym ograniczeniem (*zero-bounding*). Dalej, zerowe ograniczenie czystej doskonałości wyklucza niekompletność w aspekcie aktualności. Tymczasem tym, co pozbawione jest niekompletności w aspekcie aktualności, jest właśnie Samoistne Istnienie<sup>220</sup>. Jak ujmuje to sam Miller, „każda własność  $F$ , która dopuszcza kres

<sup>216</sup> Zob. Miller, *The Fullness of Being*, 157.

<sup>217</sup> Zob. tamże, 155.

<sup>218</sup> Zob. Anzelm z Canterbury, *Monologion*, rodz. 15, w: tenże, *Monologion. Proslogion*, tł. L. Kuczyński, (Kęty: Wydawnictwo Marek Derewiecki, 2007), 63. Jako przykład własności czystej Anzelm podaje mądrość. Jako przykład własności mieszanej filozof ten podaje bycie złotym. Dla wielu przedmiotów jest bowiem lepiej być złotym niż nie-złotym. Dla człowieka jednak lepiej jest być nie-złotym.

<sup>219</sup> Miller, *The Fullness of Being*, 154: „(...) a property that was not inherently limiting”. Podkreślenie w oryginale. Por. tenże, *A Most Unlikely God*, 85.

<sup>220</sup> Miller, *A Most Unlikely God*, 81-84; tenże, *The Fullness of Being*, 154-155.

absolutny o zerowym ograniczeniu byłaby identyczna z Samoistnym Istnieniem i w konsekwencji mogłaby także być nazwana Samoistnym  $F$ ”<sup>221</sup>.

Dodać należy, że według Millera również własności nieegzystencjalne Samoistnego Istnienia mogą być najbardziej adekwatnie wyrażone za pomocą zdań absolutnie prostych logicznie. Stąd dla zachowania ścisłości zamiast mówić „Bóg jest  $F$ ” lub „Bóg jest samoistną  $F$ -wością” należałoby mówić po prostu „ $F$ -uje”. W tym kontekście tożsamość Bożych doskonałości wyrażona byłaby przez równoważność zdań „ $F$ -uje”, „ $G$ -uje”, itd.<sup>222</sup>. Niemniej jednak, Miller dodaje, że absolutnie proste zdania logiczne, które dotyczą Boga są dla ludzi prawie całkowicie nieinformatywne. Nieinformatywność ta bierze się z braku bezpośredniego kontaktu z rzeczywistością, o której mówią. Tymczasem sens zdań absolutnie prostych logicznie używanych w języku potocznym możemy uchwycić przez bezpośredni kontakt z rzeczywistością, o której takie zdanie mówi. Na przykład, możemy zrozumieć zdanie „Grzmi”, mając bezpośredni kontakt ze zjawiskiem atmosferycznym, o którym mówi to zdanie. Nie posiadamy natomiast bezpośredniej znajomości Boga. Stąd nasze rozumienie zdań absolutnie prostych logicznie dotyczących Boga zależne jest od wcześniejszego zrozumienia pewnych zdań podmiotowo-orzeczeniowych. Z tego powodu język dotyczący Boga nie może ograniczać się tylko do zdań absolutnie prostych logicznie<sup>223</sup>.

### 3.2.2. Relacja doskonałości Bożych do doskonałości stworzeń

Koncepcja Samoistnego Istnienia jako kresu absolutnego czystych doskonałości pozwala według Millera na właściwe ujęcie relacji między doskonałościami Boga a doskonałościami stworzeń. Adekwatne ujęcie tej relacji potrzebne jest do pokazania, czy i w jaki sposób na podstawie doskonałości stworzonych można uzyskać wiedzę o Bogu. Australijski filozof wyróżnia w historii teologii naturalnej dwa „pojęcia kontrolne” (*controlling notions*), regulujące sposób przypisywania Bogu doskonałości obecnych w stworzeniach<sup>224</sup>. Pierwszym z nich jest pojęcie bytu doskonałego, drugim zaś pojęcie czystego aktu. Stanowisko w teologii naturalnej, w którym jako pojęcie kontrolne wykorzystuje się pojęcie bytu doskonałego, Miller określa jako teologię bytu doskonałego (*perfect being theology*). Z kolei pojęcie czystego aktu jest wykorzystywane jako pojęciem kontrolne w dwóch różnych stanowiskach, mianowicie w tomizmie i w teologii negatywnej. Za pomocą kategorii kresu absolutnego czystej doskonałości Miller będzie chciał bronić stanowiska tomistycznego. Argumentacja przedstawiona

<sup>221</sup> Miller, *The Fullness of Being*, 156: „(...) any property  $F$  which admits of a zero-bounding limit case would be identical with Subsistent Existence, and hence could be also said to be Subsistent  $F$ ”.

<sup>222</sup> Zob. Miller, „Thought and Existence”, 437.

<sup>223</sup> Zob. Miller, *A Most Unlikely God*, 156-157.

<sup>224</sup> Tamże, 1.

przez australijskiego filozofa będzie obejmowała dwa zasadnicze kroki. W pierwszym kroku Miller będzie starał się pokazać, że teologia bytu doskonałego posługuje się niewłaściwym pojęciem kontrolnym. Z kolei w drugim kroku australijski filozof będzie argumentował, że teologia negatywna stosuje właściwe pojęcie kontrolne w sposób nieodpowiedni<sup>225</sup>. Inaczej rzecz ujmując, według Millera czysty akt jako pojęcie kontrolne nie musi prowadzić do uznania teologii negatywnej, lecz pozwala na uznanie analogicznego podobieństwa stworzeń do Boga, zgodnie ze stanowiskiem tomistycznym.

Teologią bytu doskonałego nazywa Miller podejście, które inspirowane jest wprowadzonym przez Anzelma z Canterbury określeniem Boga jako tego, od czego nie można pomyśleć nic większego. Stąd też Miller określa niekiedy filozofów tego nurtu jako „anzelmian” (*Anselmians*). Australijski filozof przypisuje teologii bytu doskonałego dwie główne tezy. Po pierwsze, na pytanie, które własności stworzone należy przypisać Bogu, przedstawiciele teologii bytu doskonałego odpowiadają, że są to „własności czyniące wielkim” (*great-making properties*), czyli własności, które lepiej jest mieć niż nie mieć<sup>226</sup>. Miller dodaje, że własności te dopuszczają stopniowanie oraz posiadają logiczne maksimum. Po drugie, na pytanie, w jaki sposób należy przypisać Bogu powyższe własności, przedstawiciele teologii bytu doskonałego odpowiadają, że należy to zrobić tak, aby uzyskać „maksymalny spójny zbiór” (*maximally consistent set*) tych własności. Kluczowe jest tu założenie, że Bóg posiada własności czyniące wielkim w ten sam sposób, co stworzenia, a różnica między Bożym *F* a stworzonym *F* jest wyłącznie różnicą stopnia.

W swojej dyskusji z teologią bytu doskonałego Miller koncentruje się na drugim aspekcie. Australijski filozof zauważa, że anzelmianie traktują Bożą doskonałość jako kres względny (*limit simpliciter*) własności stworzonych, a nie jako ich kres absolutny. Tymczasem traktowanie atrybutów Bożych jako różniących się jedynie stopniem od własności stworzeń niweczy Bożą transcendencję. Australijski filozof podkreśla, że teologia bytu doskonałego prezentuje Boga jako kogoś, kto, choć może zapewne wywołać podziw i zachwyt, to nie jest kimś godnym czci religijnej<sup>227</sup>. W odróżnieniu od teologii bytu doskonałego, koncepcja kresu absolutnego czystych własności pozwala na zachowanie Bożej transcendencji. Jest tak dlatego, że kres absolutny nie jest elementem ciągu, który na niego wskazuje. Wobec tego w sensie ścisłym Bóg nie jest podmiotem przypadku jakiegokolwiek własności. Inaczej rzecz ujmując, kres absolutny własności *F* przewyższa doskonałością przypadki własności *F* bezwzględnie (*absolutely*), a nie tylko różnicą stopnia (*in degree*)<sup>228</sup>. Poprawne jest zatem powiedzenie, że Bóg jest doskonalszy

<sup>225</sup> Zob. Miller, *A Most Unlikely God*, 1.

<sup>226</sup> Inaczej mówiąc, teologowie bytu doskonałego przyjmują anzelmiańskie rozumienie kategorii czystej doskonałości.

<sup>227</sup> Zob. Miller, *A Most Unlikely God*, 3.

<sup>228</sup> Miller, *The Fullness of Being*, 156.

od stworzenia w danym aspekcie, ale równocześnie nie jest możliwe „przeliczenie” tego, jak bardzo Bóg przewyższa w tym aspekcie stworzenie.

Formułując stanowisko Millera w kategoriach językowych, można powiedzieć, że teologia bytu doskonałego uznaje za ontologicznie adekwatne zdanie typu „Bóg jest  $F$ ”, w którym predykat „ $\_$  jest  $F$ ” występuje w tym samym znaczeniu, co w zdaniu „Sokrates jest  $F$ ”. Różnica między Bogiem a Sokratesem polegałaby na tym, że o Bogu można powiedzieć „Bóg jest maksymalnie  $F$ ” lub „Bóg jest doskonale  $F$ ”. Miller natomiast podkreśla, że adekwatne ontologicznie jest zdanie „ $F$ -uje”, które nie jest zbudowane za pomocą tego samego predykatu, co „Sokrates jest  $F$ ”. Należy przy tym dodać, że o ile Miller uznaje za Akwinatą zdania typu „Bóg jest doskonale  $F$ ” za poprawne, to podkreśla, że funktor „doskonale” sprawia, że powyższe zdanie należy rozumieć jako zdanie typu „ $F$ -uje”<sup>229</sup>.

Pokazawszy, że kategoria bytu doskonałego nie jest właściwym pojęciem kontrolnym w poznaniu Boga, Miller przechodzi do pokazania, jak należy właściwie zastosować kategorię czystego aktu. Twierdzenie, że Bóg nie jest podmiotem przypadku jakiegokolwiek własności, może sugerować, że kategoria czystego aktu prowadzi nas do agnostycyzmu co do natury Boga. Sugestię tę podejmuje stanowisko określane przez Millera jako teologia negatywna. W ujęciu teologii negatywnej przypisanie Bogu atrybutu będącego realną własnością stworzenia, np. mądrości, mówi jedynie to, że Bóg jest stwórcą mądrości, oraz to, że nie jest On niemądry. Wykluczone jest tu natomiast jakiegokolwiek podobieństwo między mądrością stworzoną a naturą Boga<sup>230</sup>.

Podejmując dyskusję z teologią negatywną Miller stara się pokazać, że kategoria kresu absolutnego pozwala na pokazanie podobieństwa między Bogiem a stworzeniami. Choć bowiem kres absolutny własności  $F$  różni się bezwzględnie, a nie tylko stopniem, od przypadków własności  $F$ , to fakt, że jest on kresem absolutnym tej właśnie własności, a nie własności  $G$ , która nie jest przypisywana Bogu, pozwala mówić o podobieństwie do Boga stworzeń posiadających własność  $F$ <sup>231</sup>. Ponieważ jednak kres absolutny nie jest elementem ciągu, który na niego wskazuje, podobieństwo między kresem absolutnym własności  $F$  a przypadkami własności  $F$  ma charakter analogiczny (*analogical resemblance*), a nie polegający na tożsamości rodzajowej (*generic resemblance*)<sup>232</sup>. Przez analogię Miller rozumie systematyczną wieloznaczność (*systematic ambiguity*), to znaczy wieloznaczność pojęć o powiązanej ze sobą treści. Co ważne, Miller podkreśla, że jego celem nie jest sprecyzowanie, na czym polega podobieństwo między

<sup>229</sup> Zob. Miller, *A Most Unlikely God*, 85-86.

<sup>230</sup> Zob. tamże, 5.

<sup>231</sup> Zob. Miller, *The Fullness of Being*, 156.

<sup>232</sup> Tamże, 156.



przypadkami własności *F* a kresem absolutnym tej własności. Australijski filozof jasno deklaruje, że jego celem jest wyłącznie pokazanie tego, że istnieje takie podobieństwo<sup>233</sup>.

Formułując stanowisko Millera w kategoriach językowych, można powiedzieć, że zwolennicy teologii negatywnej, mając na uwadze prostotę Bożą, nie uznają zdań typu „Bóg jest *F*” za ontologicznie adekwatne. W tym aspekcie ich stanowisko nie różni się od stanowiska Millera. Twierdzą oni jednak, że z tego powodu niemożliwe jest jakakolwiek pozytywna wiedza o Bogu. Australijski filozof natomiast twierdzi, że wiedzę o Bogu możemy adekwatnie wyrazić za pomocą zdań typu „*F*-uje”. Kluczowe byłoby tu uznanie, że choć zdanie „*F*-uje” oraz predykat „\_\_\_ jest *F*” różnią się strukturalnie, to można dostrzec między nimi pewne podobieństwo wyrażone zastosowaniem tej samej litery „*F*”. Co ważne, nie jest w ten sposób wyrażone jakieś „wspólne jądro” treści zdania „*F*-uje” oraz predykatu „\_\_\_ jest *F*”, lecz ontologicznie pierwotna relacja podobieństwa między nimi.

### 3.2.3. Sposób odkrywania doskonałości Bożych

Jak widzieliśmy w sekcji 3.2.1, czyste doskonałości charakteryzuje to, że nie muszą realizować się w sposób ograniczony (*bounded*), wobec czego mogą przysługiwać nieograniczonemu Samoistnemu Istnieniu. Niemniej jednak, zapytać się należy, czy wszystkie lub chociaż niektóre z nich faktycznie przysługują Samoistnemu Istnieniu.

Miller przedstawia odpowiedź na to pytanie tylko w jednym krótkim fragmencie w *A Most Unlikely God*<sup>234</sup>. Zgodnie z nowym paradygmatem istnienia indywiduum jest granicą swojego przypadku istnienia. Z kolei Samoistne Istnienie jest kresem absolutnym granicy przypadku istnienia (*limit case bound of an instance of existence*)<sup>235</sup>. Z powyższych dwóch założeń Miller wyciąga wniosek, że Samoistne Istnienie jest kresem absolutnym indywiduów (*limit case individual*)<sup>236</sup>. Następnie Miller wprowadza kolejne założenie, zgodnie z którym każde indywiduum koniecznie posiada jakieś przypadki własności. Skoro więc Samoistne Istnienie jest kresem absolutnym indywiduów, musi ono być kresem absolutnym przypadków jakichś własności. Jakich? Takich, które są kompatybilne z byciem kresem absolutnym granicy przypadków istnienia, czyli takich, które mogą nie posiadać ograniczenia<sup>237</sup>. Takimi własnościami są właśnie czyste doskonałości.

Rozwijając powyższą odpowiedź, Miller przedstawia, składającą się z czterech kroków, procedurę określania, które własności należy przypisać Bogu. W pierwszym kroku należy

<sup>233</sup> Zob. Barry Miller, „Analogy sans Portrait: God-talk as Literal but not Anthropomorphic”, *Faith and Philosophy* 7 (1990): 63; tenże, *A Most Unlikely God*, 142-143.

<sup>234</sup> Zob. Miller, *A Most Unlikely God*, 83.

<sup>235</sup> Zob. tamże.

<sup>236</sup> Zob. tamże.

<sup>237</sup> Zob. tamże.

sprawdzić, czy istnieje jakieś kryterium pozwalające ułożyć przypadki własności  $F$  w uporządkowany ciąg. Jeżeli taki ciąg da się uformować, w drugim kroku należy „określić dokąd właściwie taki ciąg zmierza” (*to determine where just such a series is heading*), czyli po prostu określić, czy dany ciąg posiada kres (*limit*)<sup>238</sup>. Dalej, jeśli ciąg posiada kres, w trzecim kroku należy określić, czy jest to kres względny, czy też kres absolutny. Wreszcie, jeśli ciąg posiada kres absolutny, w czwartym kroku należy określić, czy ów kres charakteryzuje się zerowym ograniczeniem (*zero-bounding*)<sup>239</sup>.

Miller podaje uzasadnienie tylko pierwszego i czwartego kroku. Pierwszy krok uzasadniony jest tym, że kres absolutny występuje tylko w ciągach uporządkowanych<sup>240</sup>. Z kolei czwarty krok uzasadniony jest przez Millera tym, że nie każdy kres absolutny charakteryzuje się zerowym ograniczeniem<sup>241</sup>. Miller nie podaje tu przykładu, ale uważam, że możemy zwrócić tu uwagę na podane wcześniej przez Millera przykłady. Choć koło jest kresem absolutnym wielokątów foremnych, nie można powiedzieć, by cechowało się ono zerowym ograniczeniem w sensie sprecyzowanym przez Millera. Koło jako indywiduum stanowi przecież ograniczenie pewnego przypadku istnienia, a jego wirtualności nie są nieskończone. Miller podkreśla przy tym, że kres absolutny jest nieograniczony (*unbounded*) tylko wtedy, gdy „nie jest podatny na jakiegokolwiek zewnętrzne wpływy, już to w aspekcie tego, czym jest, już to w aspekcie tego, co robi”<sup>242</sup>.

Abyśmy mogli przejść do przedstawienia tego, jak Miller rozumie podstawowe doskonałości Boga, potrzebny jest krytyczny komentarz wobec postawionej wyżej procedury. Otóż uważam, że w całej procedurze ostatecznie liczy się tylko krok czwarty. Jak bowiem twierdzi sam Miller, Bogu należy przypisać każdą własność, która może być nieograniczona. Stąd, do określenia, czy dana własność powinna być przypisana Bogu wystarczy określić, czy do istoty tej własności należy bycie ograniczonym. Jeśli nie, własność tę należy przypisać Bogu. Chcę tu podkreślić, że jest obojętne to, czy owa własność jako obecna w Bogu jest kresem absolutnym uporządkowanego ciągu przypadków owej własności. Jeśli, na przykład, mądrość jest czystą doskonałością, to Bóg jest mądry niezależnie od tego, czy stworzone przypadki mądrości tworzą uporządkowany ciąg, czy też nie. Bóg byłby mądry również wtedy, gdyby stworzył świat, w którym wszystkie przypadki mądrości są sobie równe lub nieporównywalne ze sobą, bądź też wtedy, gdyby nie stworzył świata albo stworzył świat, w którym nie ma indywiduów cechujących

<sup>238</sup> Miller, *A Most Unlikely God*, 86.

<sup>239</sup> Zob. tamże.

<sup>240</sup> Zob. tamże.

<sup>241</sup> Zob. tamże.

<sup>242</sup> Zob. tamże, 87.

się mądrością. Oczywiście, jeśli przypadki czystej doskonałości  $F$  mogą być uszeregowane w uporządkowany ciąg, to Boża  $F$  będzie kresem absolutnym przypadków  $F$ .

Uważam, że powyższa krytyka nie przekreśla wartości procedury Millera, a jedynie zmienia jej status. Poszukiwanie kresu absolutnego własności stworzonych według tej procedury pozwala bowiem na odkrycie, w jaki sposób należy rozumieć własności cechujące się zerowym ograniczeniem. Inaczej rzecz ujmując, procedura ta pozwala na pokazanie, w jaki sposób elementy uporządkowanego ciągu niektórych znanych nam doskonałości wskazują na swój kres absolutny. Procedura Millera będzie więc pewnym sposobem pokazania, w jaki sposób Stwórca może być poznany przez podobieństwo stworzeń do Niego. Przyjmując tę regułę interpretacyjną, zobaczymy, jak Miller przedstawia podstawowe własności Samoistnego Istnienia.

### 3.3. Podstawowe doskonałości Boga

W swojej teologii naturalnej Miller przedstawia dokładniej atrybuty Bożej wszechmocy (3.3.1), poznania (3.3.2) i woli (3.3.3). Uważam, że wykazanie, że owe atrybuty przysługują Samoistnemu Istnieniu, jest wystarczające w dyskusji nad tym, czy Samoistne Istnienie jest Bogiem religii monoteistycznych. Posiadając poznanie i wolę Samoistne Istnienie będzie bytem osobowym. Ponadto sposób, w jaki Miller rozumie wolność woli Boga, pozwala na przypisanie Bogu dobroci, rozumianej jako życzliwość względem stworzeń. Wreszcie, bycie wszechmocnym stwórcyem wraz z dobrocią sprawia, że z jednej strony nakazy Boga mają dla człowieka bezwzględnie wiążący charakter, z drugiej zaś to, że Bóg jest całkowicie godny zaufania.

#### 3.3.1. Wszechmoc

Dyskutując Bożą wszechmoc, Miller przedstawia przede wszystkim argument na rzecz tezy, że Samoistne Istnienie jest wszechmocne (3.3.1.1). Dodatkowo australijski filozof podejmuje próbę pokazania relacji między Bożą wszechmocą a przyczynowością stworzeń. Australijski filozof rozpatruje tu trzy kwestie. Pierwsza z nich dotyczy tego, czy stworzenia mają realny udział w zaistnieniu skutków, zależnych od wszechmocnego Boga (3.3.1.2). Druga kwestia dotyczy tego, czy wobec Bożej wszechmocy możliwe jest wolne działanie stworzeń (3.3.1.3). Trzecia kwestia dotyczy tego, czy wszechmocny Bóg jest odpowiedzialny za moralnie złe działania stworzeń (3.3.1.4).

##### 3.3.1.1. Argument za wszechmocą Samoistnego Istnienia

Dowodząc wszechmocy Samoistnego Istnienia, Miller stosuje procedurę, którą przedstawiłem w sekcji (3.2.3). W pierwszym kroku australijski konstruuje ciąg przypadków mocy (*instances of power*). Moc czynnika sprawczego będzie tym większa, im więcej skutek zawdzięcza

czynnikowi sprawczemu, a mniej materiałom, których użył do wytworzenia skutku. W drugim kroku Miller zauważa, że kresem takiego ciągu jest moc, która wytwarza cały skutek bez jakiegokolwiek udziału wcześniejszych materiałów. W trzecim kroku australijski filozof argumentuje, że ów kres jest kresem absolutnym, a nie kresem względnym. Jest tak dlatego, że moc która wytwarza skutek bez udziału wcześniejszego materiału musi być bezwzględnie, a nie tylko stopniem różna od mocy wytwarzającej skutek poprzez przetwarzanie zastanego materiału. Wreszcie, w czwartym kroku Miller argumentuje, że kres absolutny mocy jest nieograniczony. Jest tak dlatego, że nie istnieje zastany materiał, od którego kres absolutny mocy byłby zależny. Wobec tego, Samoistne Istnienie jest kresem absolutnym mocy, czyli jest wszechmocne<sup>243</sup>.

### 3.3.1.2. *Wszechmoc Boża a przyczynowość stworzeń*

Miller przypomina najpierw różnicę między działaniem wykonywanym dzięki kresowi absolutnemu mocy a działaniem wykonywanym dzięki przypadkowi mocy. W pierwszym przypadku nie występuje materia, na którą działanie oddziałuje, podczas gdy w drugim przypadku taka materia jest wymagana. Można to zilustrować, modyfikując nieco przykład podany przez Millera. Rozważmy sytuację, w której pewien byt osobowy chce sprawić, by Sokrates podniósł nogę. Niech tą osobą najpierw będzie lekarz. Ponieważ dysponuje on tylko przypadkiem mocy (*instance of power*), musi działać on na Sokratesa, na przykład wydając odpowiedni komunikat lub uderzając młoteczką w kolano. Według Millera do adekwatnego językowego wyrażenia powyższej sytuacji należy zastosować wewnętrzne użycie funktora „*to cause*”<sup>244</sup>:

1. „The doctor causes Socrates to raise his leg” – Lekarz działa na Sokratesa tak, aby podniósł nogę.

Graficznie powyższą sytuację można zilustrować następująco:

Lekarz       $\longrightarrow$       Sokrates       $\longrightarrow$       podniesienie nogi Sokratesa

W schemacie tym ważne jest to, że działanie lekarza znajduje się w tym samym porządku, co działanie Sokratesa. Miller zakłada tu milcząco, że gdyby na Sokratesa oddziaływał czynnik będący kresem względnym mocy, to znaczy czynnik o mocy tak wielkiej, że Sokrates nie może

<sup>243</sup> Zob. Miller, *A Most Unlikely God*, 87-88. W powyższym zastosowaniu procedury Millera widać wyraźnie, że może ona nam pozwolić na uchwycenie tego, czym jest wszechmoc, oraz na uznanie, że wszechmoc może być przypisana Samoistnemu Istnieniu. Sama w sobie nie daje jednak powodów do uznania, że kres absolutny wszechmocy istnieje realnie.

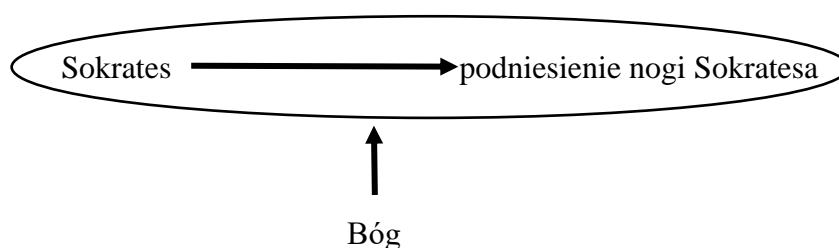
<sup>244</sup> Ze względu na brak odpowiedniej struktury gramatycznej w języku polskim, oddającej zewnętrzne i wewnętrzne użycie czasownika „*to cause*” podam teksty Millera w oryginale angielskim z przybliżonym tłumaczeniem.

się jej oprzeć, ale działającej w tym samym porządku, Sokrates nie miałby własnego wpływu przyczynowego na podniesienie swojej nogi.

Inaczej rzecz się ma, gdy czynnikiem działającym nie jest lekarz, lecz Bóg. Ponieważ jest On kresem absolutnym mocy, nie działa On na Sokratesa, aby ten wyłonił z siebie pewne działanie, lecz stwarza Sokratesa jako wykonującego to działanie. Według Millera do adekwatnego językowego wyrażenia powyższej sytuacji należy zastosować zewnętrzne użycie funktora „to cause”:

2. „God causes that (Socrates raises his leg)” – Bóg sprawia, że (Sokrates podnosi nogę).

Graficznie powyższą sytuację można zilustrować następująco:



W powyższym schemacie widać wyraźnie, że przyczynowość Boga i przyczynowość Sokratesa dokonuje się w dwóch różnych porządkach: przyczynowość Sokratesa w porządku, który Miller określa jako „porządek wewnętrzny” lub „pierwszego rzędu”, zaś działanie Boga w porządku określanym jako „porządek zewnętrzny” lub „drugiego rzędu”<sup>245</sup>. Inaczej rzecz ujmując, w drugim porządku przyczynowość Sokratesa jest niejako wbudowana w stwórcze działanie Boga.

### 3.3.1.3. Wszechmoc Boża a wolność stworzeń

Miller podkreśla, że powyższy schemat stosuje się do wszystkich działań stworzeń, w tym także do wolnych działań stworzeń. W stwórcze działanie Boga może być bowiem wbudowana zarówno przyczynowość konieczna, jak i wolna. Miller broni tezy o tym, że Bóg jest przyczyną wolnych działań stworzeń, odwołując się do Bożej wszechwiedzy<sup>246</sup>. Jedyny sposób posiadania przez Boga wiedzy o wolnych działaniach stworzeń inny niż przez przyczynowanie owych działań polegałby na pewnej „obserwacji” tych działań. Wtedy jednak istniałby logiczny moment, w którym Bóg wie tylko, co wolny stworzony czynnik działający mógłby zrobić, ale nie wie, czy faktycznie to zrobi. Według Millera prowadzi to do uznania w

<sup>245</sup> Zob. Miller, *A Most Unlikely God*, 132.

<sup>246</sup> Argument Millera za Bożą wszechwiedzą i jej zgodnością z wolnością ludzką przedstawię w sekcji 3.3.2.

Bogu pewnej niewiedzy i zależności od stworzeń, co powodowałoby, że jest On w pewien sposób ograniczony. Według Millera takie stanowisko jest niedopuszczalnym antropomorfizmem<sup>247</sup>.

Dodatkowo Miller odwołuje się do odpowiedzi na powyższy problem przedstawiony przez Tomasza z Akwinu<sup>248</sup>. Miller zgadza się, że prawdziwe jest zdanie „Koniecznie (jeśli Bóg chce, by  $x$  zaszło, to  $x$  zachodzi)”. Ze zdania tego nie wynika jednak „Jeśli Bóg chce, by  $x$  zaszło, to  $x$  zachodzi koniecznie”. Tymczasem dopiero w przypadku, w którym drugie zdanie byłoby prawdziwe,  $x$  nie byłoby wolnym działaniem<sup>249</sup>.

#### 3.3.1.4. Wszegmoc Boża a zło moralne

Stwierdzenie, że Bóg jest przyczyną wolnego działania stworzeń, prowadzi do pytania o to, czy Bóg jest odpowiedzialny za zło czynione przez stworzenia. Rozważmy podany przez Millera przykład, w którym Sokrates tnie gardło Platonowi. Czynność (*activity*) cięcia gardła sama w sobie jest moralnie neutralna. Moralną kwalifikację czynu nadaje intencja (*intention*) sprawcy. Na przykład, Sokrates może ciąć gardło Platona po to, aby go zabić, albo po to, aby wyciąć nowotwór. W pierwszym przypadku czyn jest moralnie zły, w drugim zaś moralnie dobry. Teraz, według Millera zdanie „Bóg sprawia, że (Sokrates tnie gardło Platonowi)” pozwala stwierdzić jedynie to, że Bóg jest przyczyną czynności cięcia gardła Platona przez Sokratesa. Nie pozwala to jednak na stwierdzenie, że Bóg jest przyczyną intencji Sokratesa, to znaczy, że sprawia, że Sokrates tnie gardło Platona, aby go zabić<sup>250</sup>.

Miller twierdzi, że skuteczność powyższego argumentu zależy od tego, czy możliwe jest oddzielenie tego, że Bóg chce czynności dokonanej przez Sokratesa, od tego, że nie chce nieprawej intencji tej czynności<sup>251</sup>. Miller zauważa, że diskutowane oddzielenie byłoby niemożliwe, gdyby rola Boga była ograniczona do dwóch opcji: 1) Bóg chce, by czynność Sokratesa była dokonana z nieprawą intencją, lub 2) Bóg chce, by czynność Sokratesa nie była dokonana z nieprawą intencją. W tym przypadku, zakładając, że Sokrates postąpił z nieprawą intencją, stało się tak dlatego, że Bóg chciał, by Sokrates postąpił z taką intencją. Miller argumentuje, że możliwa jest jeszcze trzecia opcja: 3) Bóg nie chce ani tego, by czynność Sokratesa była dokonana z nieprawą intencją, ani tego, by czynność Sokratesa nie była dokonana z nieprawą intencją<sup>252</sup>. W tym

<sup>247</sup> Zob. Miller, *A Most Unlikely God*, 127.

<sup>248</sup> Zob. Tomasz z Akwinu, *Liber de Veritate Catholicae Fidei contra errores Infidelium seu „Summa contra Gentiles”* (dalej: *Summa contra Gentiles*), I, cap. 85, par. 716, red. C. Pera i in. (Taurini – Romae: Marietti, 1961); tł. polskie: *Summa contra Gentiles: Prawda wiary chrześcijańskiej w dyskusji z poganami, innowiercami i błędzycami* (dalej: *Prawda wiary chrześcijańskiej*), tł. Z. Włodek i W. Zega (Poznań: Klub Książki Katolickiej – W drodze, 2003) t. 1, 220-221.

<sup>249</sup> Zob. Miller, *A Most Unlikely God*, 136-137.

<sup>250</sup> Zob. tamże, 137-138.

<sup>251</sup> Miller zauważa, że takie oddzielenie w najprostszy sposób dokonywałoby się wtedy, gdyby Bóg nie znał nieprawej intencji Sokratesa. Jednak ta droga jest dla australijskiego filozofa zamknięta, gdyż uważa on, że Bóg zna ową intencję.

<sup>252</sup> Miller, *A Most Unlikely God*, 138: „God neither will that the criminality occur nor will that it not occur”. Zdanie

przypadku, zakładając, że Sokrates działał z nieprawą intencją, stało się tak dlatego, że Bóg dopuścił, by działanie Sokratesa było dokonane z taką intencją.

### 3.3.2. *Poznanie*

Miller rozważa dwa atrybuty związane z poznaniem: wiedzę (*knowing*) oraz rozumienie (*intellection*) (3.3.2.1). Ponadto, badając wiedzę Boga, Miller podejmuje się rozwiązania dwóch problemów, związanych z tym, że Bóg jest bytem koniecznym, a stworzenie przygodnym. Pierwszy problem dotyczy tego, czy wszechwiedza Boża nie narzuca konieczności stworzeniom (3.3.2.2). Drugi problem dotyczy tego, czy przygodność stworzeń nie sprawia, że poznający je Bóg jest w pewien sposób przygodny (3.3.2.3).

#### 3.3.2.1. *Argumenty za wiedzą i rozumieniem Samoistnego Istnienia*

Argumentując za (wszech)wiedzą Boga, Miller wykorzystuje procedurę znaną nam z sekcji 3.2.3. Ciąg przypadków wiedzy może być utworzony na podstawie liczby znanych prawdziwych zdań o wszechświecie. Im więcej dany podmiot zna prawdziwych zdań, tym wyżej znajduje się w hierarchii. Kresem takiego ciągu jest podmiot znający wszystkie prawdziwe zdania o wszechświecie. Miller zauważa, że ciąg podmiotów wiedzy może mieć zarówno kres względny, jak i absolutny. W pierwszym przypadku kresem będzie podmiot posiadający pełną wiedzę o wszechświecie w sposób bierny, to znaczy poprzez uzyskanie jej na drodze odkrycia prawdziwości pewnych zdań. Kresem absolutnym natomiast będzie podmiot posiadający pełną wiedzę o wszechświecie w sposób czynny, to znaczy poprzez sprawianie, że zdania są prawdziwe. Tak scharakteryzowany kres absolutny cechowałby się zerowym ograniczeniem, gdyż nie wymagałby żadnej pasywności. Wobec tego również wiedza może być przypisana Samoistnemu Istnieniu, albo, dokładniej rzecz ujmując, Samoistne Istnienie jest kresem absolutnym przypadków wiedzy<sup>253</sup>.

W podobny sposób Miller stara się pokazać, że Samoistne Istnienie jest kresem absolutnym przypadków rozumienia (*intellection*). Kres absolutny rozumienia jest analogiczny do teorii, która nie tyle odpowiadałaby faktom, co fakty odpowiadałyby jej. Dokładnie rzecz ujmując, kres absolutny rozumienia byłby analogiczny do teorii, której „zdolność do dostosowania się do (...) zjawisk sama byłaby wstępnym warunkiem ich wystąpienia”<sup>254</sup>. Również w tym przypadku kres

---

to należy odróżnić od zdania mówiącego, że Bóg chce, by czynność Sokratesa nie była ani dokonana z nieprawą intencją, ani nie dokonana z nieprawą intencją. Takie zdanie opisywałoby sytuację, w której Bóg chce, by Sokrates dokonał czynności pozbawionej kwalifikacji moralnej.

<sup>253</sup> Zob. Miller, *A Most Unlikely God*, 89-91. Miller zaznacza tu, że choć Samoistne Istnienie zna wszystkie prawdziwe zdania, to, ze względu na jego prostotę, wiedza Samoistnego Istnienia nie jest wiedzą propozycjonalną. Zdaniem australijskiego filozofa, choć potrafimy powiedzieć, że Samoistne Istnienie posiada wszechwiedzę, nie jesteśmy w stanie sprecyzować, jaki jest sposób posiadania tej wiedzy.

<sup>254</sup> Miller, *A Most Unlikely God*, 92: „its capacity to accommodate (...) phenomena were itself a presupposition of

absolutny nie posiada potencjalności, w związku z czym może być przypisany Samoistnemu Istnieniu.

### 3.3.2.2. Boża wszechwiedza a wolne działania stworzeń

W kwestii relacji Bożej wszechwiedzy do wolnych działań stworzeń wyróżnić należy dwie trudności. Źródłem pierwszej z nich jest to, że w bronionej przez Millera tomistycznej teologii naturalnej Bóg posiada wiedzę o wolnych działaniach stworzeń poprzez bycie ich przyczyną. Wobec tego wydaje się, że działanie stworzeń jako ostatecznie uprzyczynowane przez Boga nie może być wolne. Odpowiedź Millera opiera się tu na przedstawionej w sekcji (3.3.1) koncepcji Bożego działania, która ma nie wykluczać wolnego działania stworzeń.

Druga trudność dotyczy możliwości pogodzenia pewności Bożej przedwiedzy co do wolnych działań stworzeń z autentyczną wolnością tych działań. Trudność tę Miller przedstawia następująco. Załóżmy, że w pewnym czasie  $t_1$ , wcześniejszym niż  $t_n$ , Bóg wiedział, że (Piotr zgrzeszy w czasie  $t_n$ ). Skoro wiedza Boga jest nieomylna, w czasie późniejszym od  $t_1$ , żaden czynnik sprawczy nie mógł sprawić, by (Piotr nie zgrzeszył w czasie  $t_n$ ). Skoro tak, w czasie późniejszym od  $t_1$  było niemożliwe, żeby (Piotr nie zgrzeszył w czasie  $t_n$ ). Wydaje się więc, że Piotr nie był wolny, skoro było niemożliwe, by postąpił inaczej niż postąpił<sup>255</sup>.

Miller przedstawia dwa sposoby, w jaki można odpowiedzieć na powyższą trudność. Przede wszystkim, według australijskiego filozofa Bóg istnieje poza czasem. Jeśli tak, założenie, zgodnie z którym Bóg posiadał pewną wiedzę w czasie  $t_1$ , nie oddaje adekwatnie sposobu wiedzy Boga, w związku z czym trudność upada. Miller zauważa jednak, że nie wszyscy zgadzają się z tezą o pozaczasowości Boga, i związku z tym przedstawia drugą odpowiedź. Odpowiedź ta polega na zakwestionowaniu twierdzenia, że Piotr nie był wolny, skoro było niemożliwe, by postąpił inaczej niż postąpił. Miller uzasadnia swoją tezę poprzez odwołanie się do użycia modalności *de re* i *de dicto*, analogicznego do wewnętrznego i zewnętrznego użycia funktora „to cause” w dyskusji nad wszechmocą Bożą i wolnością stworzeń<sup>256</sup>. Według Millera wolność Piotra byłaby zniweczona, gdyby opisywana sytuacja mogła być wyrażona następującym zdaniem:

1. W czasie późniejszym od  $t_1$  (Piotr nie mógł nie zgrzeszyć w czasie  $t_n$ ).

Tymczasem w przedstawionej wyżej trudności dochodzi się do następującego wniosku:

2. W czasie późniejszym od  $t_1$  było niemożliwe, żeby (Piotr nie zgrzeszył w czasie  $t_n$ )

---

their occurring”.

<sup>255</sup> Zob. Miller, *A Most Unlikely God*, 140.

<sup>256</sup> Zob. tamże. Por. podsekcje 3.3.1.2. oraz 3.3.1.3.



Miller zauważa, że z (2) nie da się wyprowadzić (1), w związku z czym wolność Piotra nie jest zagrożona<sup>257</sup>.

Zauważyć należy, że w drugiej odpowiedzi australijski filozof zakłada kompatybilizm. Niemniej jednak, Miller nie wyjaśnia, jak należy rozumieć wolność, by mogła być ona zgodna z faktem zdeterminowania działania stworzenia przez Bożą wszechwiedzę. Inaczej rzecz ujmując, Miller nie wyjaśnia, jak należy rozumieć wolność, by mogła być ona wyrażona tylko za pomocą modalności *de re*, a nie za pomocą modalności *de dicto*? Uważam, że bez powyższego wyjaśnienia, odpowiedź Millera, choć poprawna formalnie, pozostanie nieuzasadniona.

### 3.3.2.3. Przygodność wiedzy Boga

Drugi problem dla tomistycznej koncepcji wiedzy Boga wywołany przez różnicę między koniecznością Boga i przygodnością stworzeń dotyczy tego, jak prosty i konieczny Bóg może posiadać przygodną wiedzę o stworzeniu. Podając swoje rozwiązanie, Miller kieruje się dwiema zasadami. Zgodnie z pierwszą zasadą „jedyna przygodność, jaka jest Mu [Bogu – KO] obca to ta, która przypisuje Mu możliwość”<sup>258</sup>. Miller rozumie możliwość w sposób zbliżony do arystotelesowskiego jako zdolność, która może być zrealizowana. Przygodność zaś australijski filozof rozumie w tym kontekście jako prawdziwość zdania tylko w niektórych możliwych światach. Stąd Miller twierdzi, że przygodny charakter niektórych prawd o Bogu nie implikuje tego, że w Bogu istnieje jakaś możliwość<sup>259</sup>. Zgodnie z drugą przyjmowaną przez Millera zasadą, stan rzeczy, który może być wyrażony tylko za pomocą modalności *de dicto* nie zawiera możliwości, podczas gdy stan rzeczy który może być wyrażony również za pomocą modalności *de re* zawiera możliwość<sup>260</sup>. Łącząc powyższe zasady, Miller chce pokazać, że Bogu może być przypisana przygodność pod warunkiem, że może być ona wyrażona wyłącznie za pomocą modalności *de dicto*.

Za Akwinatą Miller twierdzi, że Bóg poznaje siebie i stworzenie jednym aktem poznawczym. Inaczej rzecz ujmując, Bóg poznaje stworzenie poznając siebie jako stwórcę<sup>261</sup>. Australijski filozof twierdzi, że krytycy koncepcji Tomasza rozumieją powyższe stanowisko w następujący sposób:

0. Bóg zna koniecznie siebie i przygodnie zna aktualny wszechświat ( $U_a$ ).

W świetle stanowiska Millera powyższe zdanie zawiera dwa błędy. Pierwszy z nich polega na tym, że zdanie to przypisuje Bogu dwa akty poznawcze: pierwszy, przez który poznaje On samego

<sup>257</sup> Zob. Miller, *A Most Unlikely God*, 140.

<sup>258</sup> Tamże, 100: „the only contingency that is alien to him is one that would impute potentiality to him”.

<sup>259</sup> Zob. tamże, 112.

<sup>260</sup> Zob. tamże.

<sup>261</sup> Zob. tamże, 97.

siebie, i drugi, przez który poznaje On stworzony przez siebie wszechświat. Drugi błąd polega na tym, że znajomość wszechświata przez Boga jest wyrażona za pomocą modalności *de re*, która wyraża to, że Boża wiedza o wszechświecie jest rezultatem aktualizacji możliwości w Bogu.

Jako alternatywę dla zaprezentowanej wyżej nieadekwatnej rekonstrukcji myśli Akwinaty australijski filozof przedstawia własny sposób wyrażenia Bożej wiedzy za pomocą następującej sekwencji zdań:

1. Jest możliwe, że (Bóg zna tylko siebie).
2. Jest możliwe, że (Bóg zna zarówno siebie, jak i wszystko, co ma miejsce we wszechświecie  $U_a$ ).
3. Jest możliwe, że (Bóg zna zarówno siebie, jak i wszystko, co ma miejsce we wszechświecie  $U_1$ ).
4. Jest możliwe, że (Bóg zna zarówno siebie, jak i wszystko, co ma miejsce we wszechświecie  $U_2$ ) itd.<sup>262</sup>.

W powyższej sekwencji zdań jedność Bożego aktu poznawczego wyrażona jest tym, że funktorem głównym zdań (1-4) jest funktor jednoargumentowy, w odróżnieniu od funktora dwuargumentowego w zdaniu (0). Z kolei brak przypisania Bogu możliwości jest wyrażony przez to, że w każdym ze zdań (1-4) występuje modalność *de dicto*, w odróżnieniu od modalności *de re* w zdaniu (0). Ponadto, zachowana jest zarówno konieczność tego, że Bóg zna samego siebie, jak i przygodność jego wiedzy o aktualnym wszechświecie. Pierwsza jest wyrażona tym, że Bóg zna siebie we wszystkich światach możliwych, druga zaś tym, że dla dowolnego wszechświata, Bóg zna ten wszechświat nie we wszystkich światach możliwych. Dodać należy, że według Millera konieczność Bożej wszechwiedzy nie stoi w sprzeczności z tym, że Bóg znajduje się w pewnym przygodnym stanie poznawczym, a jedynie z tym, że Bóg zmienia stan poznawczy. Tylko drugi przypadek zakłada bowiem możliwość w Bogu<sup>263</sup>.

### 3.3.3. Wola

Jeśli chodzi o wolę (*will*), Miller nie przedstawia argumentu za tym, że Samoistne Istnienie dysponuje władzą chcenia. Możemy natomiast znaleźć u niego obronę tezy, że wyznawana przez religie monoteistyczne wiara, że stwarzanie jest wolnym Bożym aktem (*free divine act*) nie stoi w sprzeczności z doktryną prostoty Bożej, wykluczającej z Boga wszelką możliwość<sup>264</sup>. Trudność, z którą mierzy się Miller, bierze się stąd, że wolne działanie wydaje się zakładać podjęcie decyzji

<sup>262</sup> Miller, *A Most Unlikely God*, 98. W zdaniach 1-4  $U_a$  oznacza wszechświat aktualny, zaś  $U_1$ - $U_2$ , itd., wszechświaty możliwe.

<sup>263</sup> Zob. tamże, 101.

<sup>264</sup> Zob. tamże, 102-105.

polegającej na dokonaniu wyboru między różnymi alternatywami. Wybór zaś zakłada możliwość realizacji wybranej alternatywy.

W swojej odpowiedzi Miller stara się pokazać, że chcenie (*will*) nie implikuje ściśle wyboru (*choice*). Uzasadniając swoje stanowisko, Miller ponownie odwołuje się do rozróżnienia na modalność *de re* i *de dicto*. Według australijskiego filozofa wybór, rozumiany przez Millera jako aktualizacja możliwości do chcenia, powinien być wyrażony za pomocą modalności *de re*. Otrzymujemy wtedy zdanie: „Bóg mógł stworzyć inny wszechświat niż ten, który faktycznie stworzył” (*God could have created a different world from the one he actually did create.*)<sup>265</sup>. Z kolei chcenie stworzenia wszechświata w sposób wolny, ale bez wyboru, powinno być wyrażone za pomocą modalności *de dicto*. Otrzymujemy wtedy zdanie: „Mogło być tak, że (Bóg stwarza inny wszechświat niż ten, który faktycznie stwarza)” (*It could have been that (God creates a different world from the one he actually does create).*)<sup>266</sup>. Stosując powyższe rozróżnienie Miller chce wyrazić to, że aktu stworzenia nie należy wyobrażać sobie jako sytuacji, w której Bóg wybiera aktualizację jednej spośród zastanych opcji. Bóg odwiecznie chce stworzyć ten wszechświat, który aktualnie stworzył, choć w Jego mocy znajduje się także stworzenie innych wszechświatów.

Brak argumentu za tym, że Samoistne Istnienie posiada wolę, stara się uzupełnić Kremer. Komentator filozofii Millera stosuje w swoim argumencie procedurę zaproponowaną przez tego drugiego. Kremer zauważa, że działanie osobowe może być podejmowane ze względu na korzyść samego podmiotu działającego lub na korzyść adresata działania. Kremer wyraża pierwszy z wymienionych aspektów działania osobowego, mówiąc, że działanie jest „interesowne” (*self-interested*), natomiast drugi aspekt, mówiąc, że działanie jest „dawaniem siebie” (*self-giving*)<sup>267</sup>. Teraz, możliwe jest uszeregowanie przypadków chcenia ze względu na zmniejszającą się interesowność. Ciąg taki będzie dążył do kresu absolutnego, którym będzie działanie podejmowane z zerową interesownością. Co więcej, kres absolutny takiego ciągu będzie jednocześnie chceniem, będącym całkowicie dawaniem siebie. Tego rodzaju kres absolutny może być przypisany Samoistnemu Istnieniu. Ponieważ podmiot działający nie uzyskuje w tym działaniu żadnej korzyści, jest on w tym działaniu całkowicie niezależny od adresata działania. Wobec tego kres absolutny chcenia będzie się charakteryzował brakiem ograniczenia, rozumianego jako niezależność od wpływów zewnętrznych<sup>268</sup>.

<sup>265</sup> Miller, *A Most Unlikely God*, 104.

<sup>266</sup> Tamże, 104-105.

<sup>267</sup> Termin „interesowność” ma tu charakter wyłącznie opisowy, a nie wartościujący. Działania interesownego nie należy tu utożsamiać z działaniem egoistycznym.

<sup>268</sup> Zob. Kremer, *Analysis of Existing*, 109-110. Kremer zastrzega, że w przypadku działań ludzkich relacja interesowności i dawania siebie jest skomplikowana. W szczególności, wyróżnione aspekty nie są względem siebie odwrotnie proporcjonalne. Niemniej jednak w argumencie Kremera istotne jest to, że możliwe jest przypisanie

Z drugiej strony Kremer argumentuje, że zaproponowana przez Millera procedura nie pozwala na uznanie w Bogu wyboru. Kanadyjski filozof zauważa, że możliwe jest skonstruowanie ciągu aktów wyboru, którego kresem absolutnym jest wybór, w którym atrakcyjność przedmiotu wyboru odgrywa zerową rolę. Niemniej jednak, kres absolutny wyboru zawierałby w sobie ograniczenie, gdyż stanowiłby „rozwiązanie konfliktu między potencjalnymi aktami chcenia” (*the resolution of a conflict between potential volitions*)<sup>269</sup>. Inaczej rzecz ujmując, wybór polegałby na wzbudzeniu przez Boga aktu woli, co zakłada możliwość do aktualizacji takiego aktu. Wobec tego, jak interpretuje Millera Kremer, wybór można przypisywać Bogu tylko w sensie metaforycznym. Podobieństwo między wyborem a Bożym aktem woli polega na tym, że w obu przypadkach podmiot posiada znajomość możliwych przedmiotów chcenia. Różnica zaś polega na tym, że Bóg nie posiada możliwości do chcenia innych przedmiotów niż te, które faktycznie chce, którą to możliwość posiada dokonujące wyboru stworzenie<sup>270</sup>.

Przedstawiony przez Kremera argument pozwala również na pokazanie dobroci Samoistnego Istnienia, rozumianej jako życzliwość Samoistnego Istnienia względem stworzeń. Kres absolutny chcenia cechuje się bowiem tym, że stanowi całkowite dawanie siebie o zerowej interesowności. W ten sposób może być odkryty kolejny ważny atrybut Samoistnego Istnienia, pozwalający na utożsamienie go z Bogiem religii monoteistycznych, troszczącym się o swoje stworzenie.

### 3.4. Podsumowanie

Miller przedstawia tomistyczną wersję doktryny prostoty Bożej, łącząc paradygmat ograniczania przypadku istnienia przez indywidualium z kategorią kresu absolutnego. W tym ujęciu Samoistne Istnienie rozumiane jest jako wspólny kres absolutny przypadków istnienia oraz

---

Samoistnemu Istnieniu chcenia, stanowiącego zasadę działania, oraz to, że chcenie Samoistnego Istnienia będzie różnić się bezwzględnie, a nie tylko stopniem od chcenia stworzeń przez to, że nie będzie pociągane przez dobro (w sensie metafizycznym, w odróżnieniu od moralnego) obecne w skutku działania, lecz będzie nadawało dobro skutkowi działania.

<sup>269</sup> Kremer, *Analysis of Existing*, 111.

<sup>270</sup> Zob. tamże, 111. Wobec stanowiska Millera należy zadać pytanie o to, czy zachowuje ono kontrfaktyczny sens wyrażenia „mogło być tak, że” (*it could have been that*). Według australijskiego filozofa zdanie „Mogło być tak, że Bóg stwarza wszechświat inny niż ten, który faktycznie stworzył” jest prawdziwe „w sensie bezwzględnym” (*absolutely speaking*), ale nie jest prawdziwe przy założeniu, że Bóg faktycznie stworzył aktualny wszechświat (*ex suppositione*). Zob. Miller, *A Most Unlikely God*, 101, przyp. 6. Jeśli tak, powyższe zdanie wyraża jedynie logiczną niesprzeczność stworzenia innego wszechświata, a nie realną możliwość stworzenia innego wszechświata. Uważam, że jest to za mało, by uzasadnić to, że akt stworzenia jest wolnym aktem Boga. Do tego, aby akt stworzenia było wolnym aktem Boga, musi on być kresem absolutnym wyboru w sensie przedstawionym przez Kremera. Podkreślić należy, że kres absolutny wyboru jest nieograniczony w sensie bycia całkowicie niezależnym od wpływów zewnętrznych. Trudnością przypisania Bogu kresu absolutnego wyboru jest to, że kategoria wyboru zakłada niezrealizowaną możliwość w Bogu. Być może rozwiązania tej trudności, w którym zachowana byłaby prostota Boża oraz przyjęcie w Bogu niezrealizowanych możliwości, należałoby szukać w rozróżnieniu Bożej istoty i Bożych energii, obecnego w teologii Grzegorza Palamasa. Zob. David Bradshaw, *Aristotle East and West: Metaphysics and the Division of Christendom*, (Cambridge: Cambridge University Press, 2004), 240-241; 271-272. Niemniej jednak, badanie spójności tej próby wykracza daleko poza tematykę niniejszej pracy.

indywidualności. Jako kres absolutny przypadków istnienia Samoistne Istnienie posiada najwyższą doskonałość, i jest czystym istnieniem w sensie pełni aktualności, a nie w sensie bycia pozbawionej podmiotu własności o najniższej doskonałości.

Australijski filozof rozszerza powyższą koncepcję na nieegzystencjalne atrybuty Boga. Jako kres absolutny indywiduów Samoistne Istnienie posiada wszystkie własności, w których istocie nie znajduje się ograniczenie (czyste doskonałości). Ponadto, ponieważ jedna i ta sama istność może być kresem absolutnym różnych ciągów, Miller może twierdzić, że Bogu można przypisywać różne własności w sposób, który nie narusza Bożej prostoty. Wreszcie, kategoria kresu absolutnego dostarcza złotego środka między antropomorfizmem teologii bytu doskonałego a całkowitym agnostycyzmem teologii negatywnej. Pierwsza skrajność usunięta jest przez to, że kres absolutny nie jest elementem ciągu, który na niego wskazuje. Druga skrajność jest usunięta przez to, że istnieje podobieństwo między kresem absolutnym a elementami ciągu, który na niego wskazuje.

Wreszcie, Miller pokazuje, że Samoistnemu Istnieniu należy przypisać bycie wszechmocnym stwórcą, poznanie i wolę. W ten sposób Samoistnemu Istnieniu przypisane są atrybuty tradycyjnie kojarzone z Bogiem religii monoteistycznych. Ponadto, australijski filozof stara się bronić rozumienia powyższych atrybutów zgodnego z tradycją tomistyczną. Miller stara się tu pokazać, że mocne rozumienie prostoty Bożej może być pogodzone z wolnością Boga i wolnością stworzeń. W tym miejscu głównym narzędziem konceptualnym jest rozróżnienie na modalności *de re* i *de dicto*. Australijski filozof przyjmuje tu stanowisko kompatybilistyczne, zgodnie z którym zdeterminowanie działania, wyrażone modalnością *de dicto*, nie stoi w sprzeczności z wolnością działającego podmiotu, wyrażoną modalnością *de re*. Niestety, Miller nie przedstawia analizy wolnego działania, która uzasadniałaby, w jaki sposób do wolnego działania może być zastosowane wprowadzone przez niego rozróżnienie.

## CZEŚĆ DRUGA

### Dyskusja nad wybranymi składnikami metafizyki Barry'ego Millera

Po prezentacji metafizyki i teologii naturalnej Millera, przejdę do dyskusji nad wybranymi aspektami metafizyki australijskiego filozofa. Cztery wybrane przeze mnie tematy będą odpowiadały trzem przesłankom oraz wnioskowi argumentu Millera za istnieniem Boga. Metafizyka Millera zostanie zbadana na tle argumentu za istnieniem Boga, przedstawionym przez Tomasza z Akwinu w *De ente et essentia*. Argument Akwinaty jest następujący:

„(...) jest konieczne, by każda taka rzecz, której istnienie jest czymś innym niż jej natura, posiadała swoje istnienie od czegoś drugiego. A skoro wszystko to, co jest dzięki czemuś drugiemu sprowadza się do tego, co jest samo przez się jako do przyczyny pierwszej, stąd konieczne jest, by była jakaś rzecz, która jest przyczyną wszystkich rzeczy na mocy tego, że ona sama jest tylko [samym] istnieniem (...)”<sup>271</sup>.

Powyższy argument może być (w pewnym uproszczeniu) przedstawiony w formie paralelnej do rekonstrukcji argumentu Millera, podanej w podrozdziale 2.1. (Przypomnę, że indeksy „TI” oraz „PA” znaczą odpowiednio „*there is sense*” oraz „*present actuality sense*”):

	<b>Argument Tomasza z Akwinu</b>	<b>Argument Millera</b>
1.	Istnieje rzecz różna od swojego istnienia.	Fido różni się od swojego przypadku istnienia <sub>PA</sub> .
2.	Jeśli istnieje rzecz różna od swojego istnienia, to rzecz ta posiada istnienie od czegoś drugiego.	Jeśli Fido różni się od swojego przypadku istnienia <sub>PA</sub> , to Fido jest uwarunkowany w istnieniu <sub>PA</sub> przez czynnik zewnętrzny.
3.	Jeśli rzecz różna od swojego istnienia posiada istnienie od czegoś drugiego, to istnieje przyczyna pierwsza wszystkich rzeczy (różnych od swojego istnienia) na mocy tego, że ona sama jest tylko istnieniem.	Jeśli Fido jest uwarunkowany w istnieniu <sub>PA</sub> przez czynnik zewnętrzny, to istnieje <sub>TI</sub> nieuprzączynowana przyczyna istnienia <sub>PA</sub> Fida.
Wniosek	Istnieje przyczyna pierwsza wszystkich rzeczy (różnych od	Istnieje <sub>TI</sub> nieuprzączynowana przyczyna istnienia <sub>PA</sub> Fida.

<sup>271</sup> Tomasz z Akwinu, *De ente et essentia*, rozdz. 4, (*Byt i istota*, 33-34): „(...) oportet quod omnis talis res cuius esse est aliud quam natura sua habeat esse ab alio. Et quia omne quod est per aliud reducitur ad illud quod est per se sicut ad causam primam, oportet quod sit causa essendi omnibus rebus ex eo quod ipsa est esse tantum (...)”.

	swojego istnienia) na mocy tego, że ona sama jest tylko istnieniem.	
--	---	--

Kolejne rozdziały części drugiej będą odpowiadały kolejnym etapom przedstawionej wyżej rekonstrukcji. W rozdziale 4 zbadam Millera nowy paradygmat istnienia, stanowiący odpowiednik Akwinaty koncepcji *esse* (por. pierwszy rząd tabeli). W rozdziale 5 przyjrę się temu, w jaki sposób rozumienie istnienia jako fundamentalnej doskonałości różnej od istoty, może stanowić podstawę argumentu za istnieniem Boga (por. drugi rząd tabeli). W rozdziale 6 zbadam argument Millera na rzecz odrzucenia nieskończonego regresu złożonych przyczyn istnienia (por. trzeci rząd tabeli). W rozdziale 7 ocenię Millera koncepcję prostoty Bożej (por. czwarty rząd tabeli). W każdym z powyższych rozdziałów rozpocznę od prezentacji stanowiska Akwinaty. Następnie poddam analizie stanowisko Millera. Będę starał się odpowiedź na pytanie, czy propozycja Millera pozwala na udoskonalenie stanowiska Tomasza w kwestiach, których jest ono niejasne lub podatne na krytykę, oraz czy propozycja Millera nie słyca stanowiska Tomasza w kwestiach, w których Akwinata przedstawia trafne i dogłębnie uzasadnione odpowiedzi.

#### 4. Nowy paradygmat istnienia

Przypomnijmy ustalenia rozdziału 1. Miller chce przedstawić koncepcję istnienia rozumianego jako terażniejsza aktualność, która to koncepcja po pierwsze uznawałaby istnienie za autentyczną własność indywidualium (szeroko rozumianą), a po drugie nie zobowiązywała do przyjęcia nieistniejących przedmiotów, które miałyby stanowić podmiot dla istnienia. W tym celu australijski filozof przedstawia relację między indywidualium a przypadkiem istnienia w ten sposób, że indywidualium posiada pierwszeństwo względem przypadku istnienia w aspekcie indywidualności, zaś przypadek istnienia pierwszeństwo względem indywidualium w aspekcie aktualności. Miller eksplikuje powyższą współzależność za pomocą kategorii granicy (*bound*): przypadek istnienia jest ograniczany (*bounded*) przez indywidualium. Ograniczanie przypadku istnienia przez indywidualium stanowić ma „nowy paradygmat dla istnienia” (*a new paradigm for existence*), pozwalający na usunięcie trudności, z którymi borykały się, tzw. nieredundantystyczne koncepcje istnienia<sup>272</sup>. Miller twierdzi przy tym, że jego propozycja pozwala udoskonalić stanowisko Tomasza z Akwinu, który nie potrafił przezwyciężyć do końca stanowiska przyjmującego niezależne od istnienia istoty.

W mojej dyskusji propozycji Millera zmienię kolejność zagadnień przedstawianych przez australijskiego filozofa. Zacznę od przedstawienia stanowiska Tomasza z Akwinu oraz trudności,

<sup>272</sup> Miller, *The Fullness of Being*, ix.

jaką widzi w niej Miller (4.1). Następnie przedstawię Millera paradygmat ograniczania, stanowiący istotę propozycji australijskiego filozofa (4.2). W dalszej kolejności przedstawię koncepcję relacji między indywiduum a przypadkiem istnienia, stanowiącą uzasadnienie potrzeby wprowadzenia nowego paradygmatu dla istnienia (4.3). Będę starał się przy tym pokazać, że przedstawiony przez Millera systematyczny opis powyższej relacji prowadzi do błędnego koła we współzależności między indywiduum a przypadkiem istnienia. Wobec tego, w kolejnym podrozdziale (4.4) poszukam odpowiedzi na pytanie, czy i w jaki sposób model ograniczania może stanowić wyjście ze zidentyfikowanej wcześniej trudności. Dyskusja nad stanowiskiem Millera zostanie streszczona w podsumowaniu (4.5).

#### 4.1. Tomasza z Akwinu metafizyka *esse*

Akwinaty koncepcja *esse* jest niezwykle rozległym tematem, dotykającym całości jego filozofii i teologii oraz stanowiącym przedmiot niezliczonych studiów<sup>273</sup>. Z tego względu ograniczę się do przedstawienia tych punktów myśli Akwinaty, które są konieczne do zrozumienia i oceny propozycji Millera. Będzie to, po pierwsze, rozumienie aktu istnienia jako doskonałości partycypowanej przez istotę, a po drugie ujęcie rozróżnienia istoty i aktu istnienia jako odpowiedzi na problem jedności i wielości bytu (4.1). Ponadto, przedstawię trudności, które w myśli Tomasza widzi Miller, a którym australijski filozof stara się zaradzić za pomocą swojej koncepcji ograniczania przypadku istnienia przez indywiduum (4.2).

##### 4.1.1. Prezentacja stanowiska Akwinaty

Do przedstawienia Akwinaty doktryny *esse* użyteczne jest wprowadzenie rozróżniania na fakt i akt istnienia. Faktem istnienia Sokratesa jest po prostu to, że Sokrates jest realny. Z kolei aktem istnienia Sokratesa jest wewnątrzbytowa zasada, dzięki której Sokrates jest realny. Tomaszowe *esse* należy utożsamić z aktem istnienia, przy czym we współczesnej literaturze tomistycznej pozostaje przedmiotem sporu to, jak się ma akt do faktu istnienia<sup>274</sup>. Według Cornelio Fabro, który wprowadził owo odróżnienie (w jego terminologii fakt istnienia nosi nazwę *esse in actu*, zaś akt istnienia po prostu *actus essendi*), fakt i akt istnienia realnie różnią się od

<sup>273</sup> Z nowszych dzieł podejmujących całość problematyki wymienić należy John Wippel, *The Metaphysical Thought of Thomas Aquinas: From Finite Being to Uncreated Being*, (Washington, D.C., The Catholic University of America Press, 2000; William Norris Clarke, *The One and the Many: A Contemporary Thomistic Metaphysics*, (Notre Dame: University of Notre Dame Press, 2001); Gaven Kerr, *Aquinas's Way to God: A Proof in De Ente et Essentia*, (Oxford: Oxford University Press, 2015). Z prac w języku polskim ważne miejsce zajmują prace Mieczysława A. Krąpca, przede wszystkim Mieczysław A. Krąpiec *Byt i istota*, (Lublin: RW KUL, 1994); tenże, *Struktura bytu*, (Lublin: RW KUL, 1995), 279-384. W aspekcie historycznym zwrócić uwagę należy na Paweł Milcarek, *Od istoty do istnienia: tworzenie się metafizyki egzystencjalnej wewnątrz łacińskiej tradycji filozofii chrześcijańskiej*, (Warszawa: Fundacja św. Benedykta, 2008).

<sup>274</sup> Szczegółowe wprowadzenie do debaty i bibliografię przedstawia Kevin White, „Act and Fact: On a Disputed Question in Recent Thomistic Metaphysics”, *Review of Metaphysics* 68/2 (2014): 287-312.



siebie. W ujęciu Fabro fakt istnienia jest zewnętrznym przejawem, czy też rezultatem, aktu istnienia pełniącego wobec niego funkcję metafizycznej zasady<sup>275</sup>. Najbardziej znaczącym krytykiem stanowiska Fabro był Joseph Owens<sup>276</sup>. Według Owensa metafizyczną zasadą rzeczywistości jest istnienie odkrywane w sądzie egzystencjalnym. Jako takie nie może być ono wyrażone za pomocą pojęć. Jeśli jednak chcemy mówić o istnieniu, musimy używać pewnych pojęć, z których najbardziej odpowiednie są zdaniem Owensa pojęcia aktu i doskonałości<sup>277</sup>. Stąd w świetle argumentacji Owensa, dyskutowane rozróżnienie możemy sformułować jako tylko myślnie rozróżnienie między istnieniem jako faktem a istnieniem jako aktem<sup>278</sup>. W niniejszej prezentacji myśli Akwinaty będę się trzymał interpretacji Fabro. Pozwala ona bowiem na zdanie sprawy z niemałej liczby fragmentów Akwinaty, w których mówi on, że forma lub rzecz istnieje w akcie dzięki posiadaniu *esse*<sup>279</sup>.

Akwinata znany jest z tezy, że akt istnienia jest realnie różny od istoty (*essentia*) rzeczy<sup>280</sup>. Przez istotę Tomasz rozumie zasadę treściową rzeczy, dzięki której rzecz jest tym, czym jest<sup>281</sup>. Jeśli chodzi o stosunek między tymi zasadami, należy zwrócić uwagę na dwie kwestie. Po pierwsze, istota i akt istnienia są nierozdzielne w tym sensie, że jedno nie może występować bez drugiego i razem tworzą kompletny byt przygodny. Inaczej rzecz ujmując, realność różnicy między nimi polega na nieredukowalności ról, jakie pełnią<sup>282</sup>. Po drugie, Tomasz wyraża relację

<sup>275</sup> Cornelio Fabro, *Participation et causalité selon S. Thomas d'Aquin*, (Les Plans-sur-Bex: Parole et Silence, 2005), 74-83; tenże, „The Intensive Hermeneutics of Thomistic Philosophy: The Notion of Participation”, *Review of Metaphysics* 27 (1974): 470. Rozróżnienia faktu i aktu istnienia w sensie zbliżonym do stanowiska Fabro bronią również Norris Clarke, *The One and the Many*, 79-80 oraz Wippel, *The Metaphysical Thought*, 31; tenże, „Cornelio Fabro on the Distinction and Composition of Essence and Esse in the Metaphysics of Thomas Aquinas”, *Review of Metaphysics* 68/3 (2015): 578.

<sup>276</sup> Zob. Joseph Owens, „Aquinas on Knowing Existence”, w: tenże, *St. Thomas Aquinas on the Existence of God*, 20-33. W polskiej literaturze krytykę stanowiska Fabro przedstawia Zofia Zdybicka, *Partycypacja bytu: Próba wyjaśnienia relacji między światem a Bogiem*, (Lublin: Polskie Towarzystwo Tomasza z Akwinu, 2017), 123-130. Krapiec *explicitie* odrzuca stanowisko Fabro w Krapiec, *Byt i istota*, 154-155, gdzie pisze, m.in., że to fakt istnienia rzeczy ma się do samej rzeczy jak akt do możliwości. Z drugiej strony rozróżnienie to podtrzymuje Antoni B. Stępień, „Zagadnienie kryterium istnienia”, w: tenże, *Studia i szkice filozoficzne*, t. 1, red. A Gut, (Lublin: RW KUL, 1999), 331.

<sup>277</sup> Owens, „Aquinas on Knowing Existence”, 29-31.

<sup>278</sup> Istotę stanowiska Owensa najlepiej formułuje (niezależnie od niego) Lawrence Dewan: „mówiąc o ‘esse’ Tomasz mówi o tym, o czym mówią wszyscy, ale mówi o nim prawdy, których inni nie widzą” (*Thomas, in speaking of ‘esse,’ is talking about what everyone talks about, but sees truths about it that others do not see*). Lawrence Dewan, „Étienne Gilson and the Actus Essendi”, *Maritain Studies* 15 (1999): 93. Inaczej rzecz ujmując, wszyscy są w stanie odkryć istnienie jako fakt, natomiast wyjątkowym dziełem Akwinaty ma być filozoficzny wgląd w istnienie jako akt.

<sup>279</sup> Zob. na przykład, Tomasz z Akwinu, *O mocy Boga*, q. 7, a. 2, ad 9: „Przez to, że [człowieczeństwo lub ognistość] ma istnienie, staje się istniejącym w akcie” (*Sed <per> hoc quod habet esse, efficitur actu existens*); tenże, *Komentarz do „De hebdomadibus” Boecjusza*, lect. 2, tłum. M. Zembruski, (Warszawa: Wydawnictwo von borowiecky, 2021), 138: „(...) byt, czyli to, co jest, istnieje, o ile partycypuje w akcie istnienia (*ens sive id quod est, sit, in quantum participat actum essendi*)”. Zob. także Wippel, *The Metaphysical Thought*, 33.

<sup>280</sup> Dokładne omówienie argumentów Akwinaty przedstawia Wippel, *The Metaphysical Thought*, 132-176. Zob. także, Kerr, *Aquinas's Way to God*, 1-35; Mieczysław A. Krapiec, *Struktura bytu: Charakterystyczne elementy systemu Arystotelesa i Tomasza z Akwinu*, Dzieła, t. 5, (Lublin: RW KUL, 1995), 356-384.

<sup>281</sup> Chodzi tu o istotę indywidualną, dzięki której rzecz jest sobą, a nie istotą ogólną, czyli istotą indywidualną ujętą bez zasad jednostkowych i określającą, do jakiego gatunku należy rzecz. Zob. Norris Clarke, *The One and the Many*, 151.

<sup>282</sup> Zob. Norris Clarke, *The One and the Many*, 85.

istoty do aktu istnienia za pomocą kategorii możności i aktu oraz partycypacji. Istota partycypuje w swoim akcie istnienia w tym sensie, że nie istnieje ona sama z siebie, lecz dzięki aktowi istnienia<sup>283</sup>. Jednocześnie istota i akt istnienia znajdują się w relacji możności do aktu w tym sensie, że akt istnienia determinuje istotę do bycia realną. Ujęcie owej relacji jako relacji możności do aktu ma chronić jedność złożenia istoty i aktu istnienia. Dwa składniki będące w akcie tworzą bowiem tylko jedność przypadłościową<sup>284</sup>.

Powyższe rozumienie *esse* jako aktu nadającego istocie realność sprawia, że Akwinata widzi w *esse* źródło doskonałości. Ponieważ wszystko jest w akcie, istniejąc w taki czy inny sposób, Tomasz opisuje *esse* jako „aktualność wszystkich aktów” (*actualitas omnium actuum*)<sup>285</sup> oraz „aktualność wszelkiej formy, czy to aktu substancjalnego czy przypadłościowego” (*actualitas omnis formae, vel actus substantialis vel accidentalis*)<sup>286</sup>. Dalej, ze względu na to, że wszystko jest doskonałe w tej mierze, w jakiej jest w akcie, *esse* jest także „doskonałością wszelkiej doskonałości” (*perfectio omnium perfectionum*)<sup>287</sup>. Co ważne, Tomasz określa *esse* jako coś „najbardziej formalnego” (*maxime formale*)<sup>288</sup>. W ten sposób Akwinata chce wyrazić intuicję aktu istnienia jako pełni. Według Tomasza akt istnienia nie jest jakąś najbardziej podstawową warstwą rzeczywistości, na której „nabudowane” byłyby dalsze warstwy dodające rzeczy coraz to wyższe doskonałości. W ujęciu Akwinaty akt istnienia jest pełnią doskonałości danej rzeczy, zaś poszczególne doskonałości są pewnymi charakterystykami owej pełni. W dyskusji nad propozycją Millera ważne jest zauważenie, że w powyższym sensie możliwe jest powiedzenie, że istota determinuje czy też ogranicza akt istnienia do bycia takim a nie innym aktem, odrębnym od innych aktów<sup>289</sup>. Akwinata formułuje tu ogólną zasadę, łączącą wątki arystotelesowskie i neoplatońskie, zgodnie z którą akt jest ograniczany tylko przez odrębną od niego możność, która w ten sposób partycypuje w owym akcie<sup>290</sup>.

Należy przy tym zauważyć, że Akwinata mówi o partycypacji istoty w istnieniu w trzech różnych sensach. Pierwszy z nich to wspomniana partycypacja istoty we własnym akcie istnienia, dzięki czemu istota uzyskuje realność. W drugim sensie istota partycypuje w tzw. *esse commune* (istnieniu wspólnym). Istnienie wspólne to ujęta przez umysł całość ograniczonych aktów istnienia.

<sup>283</sup> Zob. Wippel, *The Metaphysical Thought*, 33-34.

<sup>284</sup> Zob. William Norris Clarke, „The Limitation of Act by Potency in St. Thomas: Aristotelianism or Neoplatonism?”, w: tenże, *Explorations in Metaphysics: Being – God – Person*, (Notre Dame: University of Notre Dame Press, 1994), 81.

<sup>285</sup> Tomasz z Akwinu, *O mocy Boga*, q. 7, a. 2, ad 9.

<sup>286</sup> Tomasz z Akwinu, *Komentarz do „Hermeneutyki” Arystotelesesa*, I, lect. 5, par. 73 [22], tł. A. P. Stefańczyk, (Lublin: Polskie Towarzystwo Tomasza z Akwinu, 2013), 124.

<sup>287</sup> Tomasz z Akwinu, *O mocy Boga*, q. 7, a. 2, ad 9.

<sup>288</sup> Tamże.

<sup>289</sup> Zob. tamże.

<sup>290</sup> Zob. Tomasz z Akwinu, *Streszczenie teologii*, w: tenże, *Dzieła wybrane*, tł. J. Salij, (Kęty: Antyk, 1999), 21-22. Por. Norris Clarke, „The Limitation”, 79-82.

Partycypacja w *esse commune* polegałaby na tym, że żaden przygodny byt szczegółowy nie może wyczerpać wszystkich doskonałości obecnych w istniejących bytach. Wreszcie, w trzecim aspekcie, istota partycypuje w *esse* samoistnym, czyli w Bogu, jako w źródle swojego aktu istnienia. Owa partycypacja polega na zależności istoty od Boga w aspekcie przyczynowym, wzorczym i celowym<sup>291</sup>. Inaczej rzecz ujmując, Bóg jako samoistny akt istnienia jest zasadą bytów skończonych przez to, że udziela im istnienia proporcjonalnie do istoty, stanowiącej pewne odbicie czy podobieństwo istoty Bożej<sup>292</sup>. Odróżnienie owych trzech sensów partycypacji pozwala Tomaszowi na uniknięcie interpretacji monizującej, w którym akt istnienia byłby numerycznie jednym „tworzywem” wszystkich bytów.

#### 4.1.2. Trudności koncepcji Akwinaty

W Akwinaty koncepcji akt istnienia Miller widzi dwie trudności. Pierwsza z nich dotyczy uzasadnienia realnej różnicy między istotą a aktem istnienia, przedstawioną przez Akwinatę w *De ente et essentia* (4.1.2.1). Druga trudność dotyczy tego, jak pokazać współzależność istoty i aktu istnienia bez przypisywania istocie własnej minimalnej aktualności (4.1.2.2).

##### 4.1.2.1. Uzasadnienie realnej różnicy między istotą a istnieniem

W *De ente et essentia* Tomasz z Akwinu argumentuje za realną różnicą między istotą a aktem istnienia na podstawie zdolności człowieka do pomyślenia pewnej treści (na przykład istoty człowieka lub feniksa) bez wiedzy o tym, czy owa treść jest zrealizowana w rzeczywistości pozaumysłowej<sup>293</sup>. Miller zwraca jedynie uwagę, że argument Tomasza wydaje się mieszać *there is sense* i *present actuality sense*, przy czym australijski filozof nie podaje szczegółowego uzasadnienia swojego stanowiska.<sup>294</sup> Na podstawie całości stanowiska Millera oraz krytyki diskutowanego argumentu Akwinaty, przedstawionej przez Geacha, chciałbym przedstawić następujące wyjaśnienie. Wiedza o tym, czym jest człowiek i feniks, bez wiedzy, czy człowiek i feniks istnieje realnie, nie wymaga odwołania się do metafizycznego rozróżnienia między istotą i aktem istnienia, lecz może być wyjaśniona przez to, że posiadamy pojęcia człowieka i feniksa, ale nie wiemy, czy owe pojęcia są spełnione przez jakieś indywiduum. Według naszej wiedzy jest prawdą, że „ $\exists x (x \text{ jest człowiekiem}) \wedge \neg \exists y (y \text{ jest feniksem})$ ”. Niemniej jednak istnienie wyrażane w powyższych zdaniach to istnienie w *there is sense*, które nie ma sensu ściśle egzystencjalnego.

Należy jednak dodać, że możliwa byłaby interpretacja argumentu Akwinaty, w której, jak uważam, argument ten byłby do przyjęcia dla Millera. Zgodnie z tą interpretacją feniks byłby dla

<sup>291</sup> Zob. Wippel, *The Metaphysical Thought*, 116-120; Zdybicka, *Partycypacja bytu*, 177-190.

<sup>292</sup> Zob. Norris Clarke, *The One and the Many*, 78-84.

<sup>293</sup> Zob. Tomasz z Akwinu, *De ente*, cap. 4, (*Byt i istota*, 32).

<sup>294</sup> Zob. Miller, *From Existence to God*, 174.

Tomasza nazwą realnego ptaka<sup>295</sup>. Zdania „Człowiek istnieje” oraz „Feniks istnieje” byłyby wówczas analizowane tak jak przywoływane przez Millera zdanie „Słonie istnieją, a dinozaury nie”, gdzie „istnieć” występuje w *present actuality sense*. Wtedy kontrastowalibyśmy wiedzę, czym jest człowiek czy feniks, z wiedzą, czy człowiek i feniks aktualnie istnieją, to znaczy, czy (realni) ludzie i feniksy jeszcze żyją, a nie wyginęły. Według naszej aktualnej wiedzy, zakładając, że feniksy kiedyś istniały, jest prawdziwe zdanie „Ludzie istnieją, a feniksy nie”.

#### 4.1.2.2. Błędne koło we współzależności istoty i istnienia

Druga trudność, na którą wskazuje Miller, jest poważniejsza. Z jednej strony akt istnienia posiada wszechogarniający charakter w sensie „aktualności wszystkich aktów”. Nic nie jest aktualne niezależnie od istnienia. Tym samym również istota partycypująca w akcie istnienia nie posiada własnej aktualności obok aktu istnienia. Z drugiej strony, Tomasz twierdzi, że akty istnienia zwielokrotniają się przez to, że są „przyjmowane” w różnych podmiotach. Sugeruje to, że podmiot, który przyjmuje akt istnienia musi posiadać jakąś minimalną własną aktualność, która umożliwiałaby mu pełnienie funkcji podmiotu aktu istnienia<sup>296</sup>. Co ważne, owa minimalna aktualność nie musiałaby być czasowo wcześniejsza od aktu istnienia. Chodziłoby tu tylko o pierwszeństwo natury w tym sensie, że wielość aktów istnienia jest niezrozumiała bez wielości istot, która to wielość nie może być wyjaśniona pod groźbą błędnego koła przez wielość aktualizujących owe istoty aktów istnienia<sup>297</sup>.

W okresie twórczości Millera tomiści próbowali zaradzić tej trudności na dwa sposoby, przedstawiając dwa rozumienia istoty, które William Norris Clarke określił jako koncepcja „mocnej istoty” (*thick essence*) oraz „słabej istoty” (*thin essence*)<sup>298</sup>. Pierwsza koncepcja, przyjmowana jest przez większość tomistów, przy czym przedstawię ją na podstawie stanowiska Johna Wippela<sup>299</sup>. W koncepcji mocnej istoty podkreśla się, że choć istota sama z siebie nie posiada żadnej aktualności, to posiada sama z siebie pewną pozytywną treść<sup>300</sup>. Owa pozytywna treść nie musi posiadać własnej aktualności niezależnej od aktu istnienia, gdyż nie preegzystuje

<sup>295</sup> Jak pokazuje Gyula Klima, wcale nie jest oczywiste, że pisząc o feniksie, Akwinata miał na myśli byt fikcyjny. Izidor z Sewilli, którego Tomasz zna i cytuje, wymienia feniksa jako realny gatunek ptaka. Zob. Gyula Klima, „On Kenny on Aquinas on Being: A Critical Review of *Aquinas on Being* by Anthony Kenny”, *International Philosophical Quarterly* 44 (2004): 579.

<sup>296</sup> Miller, *A Most Unlikely God*, 35, przyp. 12; Miller, *The Fullness of Being*, 103, przyp. 21.

<sup>297</sup> Podobną trudność stawia pod adresem doktryny tomistycznej Marek Piwowarczyk. Jest ona dla niego powodem odrzucenia Tomaszowej doktryny *esse*. Zob. Marek Piwowarczyk, „Trudności analizy faktu istnienia”, *Roczniki Filozoficzne*, 65/4 (2017): 84-90; tenże, „Problems with the Inseparability of *Esse*”, *Roczniki Filozoficzne*, 67/4 (2019): 117-128.

<sup>298</sup> Zob. William Norris Clarke, „What Cannot Be Said in St. Thomas' Essence-Existence Doctrine”, *The New Scholasticism* 48/1 (1974): 36.

<sup>299</sup> Zob. Wippel, *The Metaphysical Thought*, Do zwolenników koncepcji mocnej istoty należy zaliczyć przedstawicieli szkoły lubelskiej. Zob. Antoni B. Stępień, *Wstęp do filozofii*, (Lublin: TN KUL, 2001<sup>4</sup>), 189-193.

<sup>300</sup> Zob. Wippel, *The Metaphysical Thought*, 190.

ona względem swojego aktu istnienia<sup>301</sup>. Wippel argumentuje, że zasady metafizyczne mogą być wzajemnie zależne w różnych aspektach zależności. Według tego ujęcia mamy do czynienia z równoczesnym aktualizowaniem istoty przez akt istnienia oraz z ograniczaniem aktu istnienia przez istotę. Co więcej, wyróżniając aspekt aktualizowania i ograniczania można wskazać na pierwszeństwo aktu istnienia w aspekcie aktualizowania i istoty w aspekcie ograniczania<sup>302</sup>. Niemniej, takie rozumienie istoty może prowadzić do koncepcji podwójnego stworzenia, w której istota i akt istnienia są stwarzane równocześnie, ale oddzielnie. Taki zarzut stawia Rudi te Velde po adresem Fabro. Włoski tomista pisze bowiem o podwójnym pochodzeniu bytu stworzonego, polegającym na oddzielnym (*distincte*) stworzeniu istoty i aktu istnienia<sup>303</sup>.

Koncepcja słabej istoty stanowi zradykalizowanie powyższego stanowiska. Istota jest tu rozumiana jako granica (*limit*) czy też sposób istnienia<sup>304</sup>. W tym ujęciu akt istnienia nie jest rozumiany jako aktualizator doskonałości, których zasadą byłaby istota, ale jako źródło wszelkich doskonałości posiadanych przez dany byt. Inaczej rzecz ujmując, pozytywna bytowość znajduje się po stronie aktu istnienia, zaś istota jest tylko „wewnętrzną zasadą ograniczającą” (*inner limiting principle*) doskonałość znajdującą się po stronie aktu istnienia<sup>305</sup>. W tym ujęciu istota nie musi posiadać własnej minimalnej aktualności, gdyż jest tylko granicą aktu istnienia. Jak pisze dalej Norris Clarke, ową koncepcję można wyrazić w języku, zastępując wyrażenia typu „Człowiek istnieje” na wyrażenia typu „Istnienie znajduje się tu na (...) ludzki sposób” (*Existence here is found in a (...) human mode*) lub „Jest tu coś istniejącego na (...) ludzki sposób” (*There is an existent here in the (...) human mode*)<sup>306</sup>. Dla dyskusji nad propozycją Millera ważne jest to, że Norris Clarke, jeden z czołowych zwolenników koncepcji słabej istoty, przedstawia metafizykę Tomasza jako swoiste odwrócenie paradygmatów:

„To, czego dokonał św. Tomasz, i w czym jest unikalny pośród metafizyków, polega na całkowitym odwróceniu sytuacji. Jeśli ‘jest’ nie daje się sprowadzić do niczego innego, to, skoro dwoistość nie może mieć ostatniego słowa, jedyną alternatywą jest odwrócenie obrazu i sprowadzenie wszystkiego

<sup>301</sup> Zob. Wippel, *The Metaphysical Thought*, 129-130.

<sup>302</sup> Zob. tamże.

<sup>303</sup> Zob. Cornelio Fabro, *Participation et causalité selon S. Thomas d'Aquin*, (Les Plans-sur-Bex: Parole et Silence, 2005), 468. Por. Rudi A. te Velde, *Participation and Substantiality in Thomas Aquinas*, (Leiden: E.J. Brill, 1995), 158, przyp. 55.

<sup>304</sup> Najbardziej radykalnie myśl ta wyrażona jest w książce Williama E. Carlo, *The Ultimate Reducibility of Essence to Existence in Existential Metaphysics*, (The Hague: Martinus Nijhof, 1966). Została ona opatrzona entuzjastyczną przedmową Williama Norrisa Clarke'a, który później pod wpływem krytyki Fabro i Wippela stonował swoje stanowisko. Zob. Norris Clarke, „What Is Most and Least Relevant in the Metaphysics of St. Thomas Today”, w: tenże, *Explorations in Metaphysics*, dz. cyt., 29, przyp. 7. Innym tomistą rozwijającym myśl Akwinaty w kierunku redukcji istoty do *esse* był Eric L. Mascall. Zob. Eric L. Mascall, *Istnienie i analogia*, (Warszawa: Instytut Wydawniczy Pax, 1961), 78.

<sup>305</sup> Norris Clarke, „What Cannot Be Said”, 36.

<sup>306</sup> William Norris Clarke, *The One and the Many*, 89; por. tenże, „The Metaphysics of St. Thomas Today”, w: tenże, *Explorations in Metaphysics*, (Notre Dame: University of Notre Dame Press, 1994), 14-15; tenże, „What Cannot Be Said”, 36-37.

innego do 'jest'. To jest właśnie to, co doktryna istoty-istnienia przeprowadza systematycznie. Dobro, jedność, świadomość, aktywność – wszystkie możliwe pozytywne atrybuty – są teraz zredukowane do aspektów, funkcji, sposobów jednej, ostatecznej, wszechogarniającej doskonałości samego istnienia lub aktu radykalnej, bezwarunkowej obecności. Taka intelektualna wizja wszechświata umożliwia prawdziwie ostateczną unifikację rzeczywistości bez rozmywania jej wielości i różnorodności. Wszystko to, jednakże, jest teraz interpretowane nie jako dodanie czegoś więcej do istnienia, ale jako różne sposoby partycypacji, przez wewnętrzne ograniczenie (to jest, częściową negację), w tym jednym, wszechogarniającym, pozytywnym 'atrybucie' istnienia. Nie znam bardziej bezkompromisowej, śmiałej i prawdziwie radykalnej metafizycznej teorii jedności rzeczywistości, nie licząc monizmu, w myśli zachodniej<sup>307</sup>.

Zmiana paradygmatu polegałaby tu na przejściu od traktowania istnienia jako aktualizatora istoty do rozumienia go jako wszechogarniającej doskonałości, której ograniczeniami byłyby poszczególne istoty. Jednocześnie zauważyć należy, że koncepcja słabej istoty narażona jest na zarzut zatarcia różnicy między trzema wyróżnionymi wyżej sposobami partycypacji, czego skutkiem byłaby monistyczna interpretacja rzeczywistości. Jeśli istota miałaby być tylko sposobem istnienia, to byt skończony jest w sensie ścisłym ograniczonym przypadkiem istnienia. Dalej, różnica między bytem skończonym a Bogiem polegałaby wyłącznie na tym, że Bóg byłby nieograniczonym istnieniem. W takim ujęciu zaś trudno byłoby pokazać różnicę między istnieniem Bożym a istnieniem całości bytów skończonych.

#### **4.2. Millera paradygmat ograniczania przypadku istnienia przez indywidualium**

Przedstawiona wyżej trudność, wyrażona w metafizycznych kategoriach współzależności istoty i aktu istnienia, ma u Millera odpowiednik w problemie współzależności indywidualium i przypadku istnienia. Z jednej strony nie może być indywidualium bez przypadku istnienia, które go aktualizuje, z drugiej strony nie może być przypadku istnienia bez indywidualium, do którego należy. Australijski stara się uniknąć błędnego koła, przedstawiając relację między indywidualium a jego przypadkiem istnienia za pomocą analogii z bryłą materiału, w której indywidualium reprezentowane jest przez powierzchnię porcji materiału, zaś przypadek istnienia przez jej zawartość<sup>308</sup>. Według

---

<sup>307</sup> Norris Clarke, „What Cannot Be Said”, 23: „What St. Thomas has done, unique in this among metaphysicians, is to turn the tables completely. If the “is” refuses to be reduced to anything else, then, since duality cannot be the last word, the only alternative is to reverse the picture and reduce all else to the “is”. This is just what his doctrine of essence-existence carries out systematically. Goodness, unity consciousness, activity – all possible positive attributes – are now all reduced to aspects, functions, modes of the one ultimate all-embracing perfection of existence itself, or the act of radical unqualified presence. Such an intellectual vision of the universe permits a truly ultimate unification of the real, without dissolving its multiplicity and diversity. All the latter, however, are now interpreted, not as the addition of something extra to existence, but as diverse modes of participation, through interior limitation (i.e., partial negation), in this one all-inclusive positive ‘attribute’ of existence. I know of no more thoroughgoing, daring, and truly radical metaphysical theory of the unity of reality, short of Monism, in Western thought”. Podkreślenie w oryginale.

<sup>308</sup> Zob. sekcja 1.3.2.

Millera powierzchnia stanowi granicę porcji materiału, wyodrębniającą tę porcję spośród innych porcji tego samego materiału, bez dodawania żadnej nowej materii. Analogicznie indywiduum indywidualizuje swój przypadek istnienia, będąc od niego całkowicie zależnym w aspekcie aktualności.

Niniejszy podrozdział będzie się składał z dwóch sekcji. W pierwszej postaram się doprecyzować status metodologiczny paradygmatu ograniczania (4.2.1). W drugiej sekcji pokażę, co według mnie stanowi najistotniejszy punkt paradygmatu ograniczania przypadku istnienia przez indywiduum (4.2.2).

#### 4.2.1. Status metodologiczny paradygmatu ograniczania

W kwestii statusu metodologicznego analogii istniejącego indywiduum do porcji materiału można zauważyć w tekstach Millera dwa podejścia. Z jednej strony australijski filozof pisze, że kategoria ograniczania (*bound*) „dostarcza użytecznej metafory wyrażającej w bardziej żywy sposób to, co [sformułowanie] ‘logicznie wcześniejszy w aspekcie aktualności’ (...) wyraża bardziej prozaicznie”<sup>309</sup>. Australijski filozof traktuje tu ograniczanie jako metaforę relacji między indywiduum a przypadkiem istnienia – metaforę, której przykładem jest obraz kostki masła. Miller podkreśla przy tym, że relacja między indywiduum a przypadkiem istnienia może być adekwatnie oddana za pomocą kategorii logicznego pierwszeństwa w aspekcie aktualności i indywidualności. Dokładniej rzecz ujmując, wyróżnienie dwóch aspektów pierwszeństwa ontologicznego ma pozwolić na uniknięcie błędnego koła we współzależności indywiduum i przypadku istnienia. W tym kontekście metafora ograniczania może pełnić funkcję wyłącznie pomocniczą, a jej przyjęcie nie jest konieczne dla uznania poprawności stanowiska Millera<sup>310</sup>. Filozof nie wyklucza, że można przedstawić inną, bardziej sugestywną metaforę<sup>311</sup>. Przez zmianę paradygmatu Miller ma na myśli nie tyle zmianę podstawowego sposobu myślenia o istnieniu, co zmianę metafory ilustrującej sposób myślenia o istnieniu. Zmiana ta polegałaby na przejściu z metafory „tkwienia” (*inherence*) istnienia w indywiduum do metafory ograniczania istnienia przez indywiduum<sup>312</sup>. Według Millera bezkrytyczne przyjęcie

<sup>309</sup> Miller, *The Fullness of Being*, 98: „(...) supplies a convenient metaphor for expressing more vividly what ‘logically prior in respect of actuality’ (...) express more prosaically”.

<sup>310</sup> Zob. tamże.

<sup>311</sup> Zob. tamże, 97.

<sup>312</sup> Należy tu zauważyć, że Miller stosuje termin „tkwienie” (*inherence*) w różnych znaczeniach. W *A Most Unlikely God* Miller określa terminem „tkwienie” bycie późniejszym w aspekcie aktualności. Zob. Miller, *A Most Unlikely God*, 29. Jeśli przyjmiemy to znaczenie, to musimy uznać, że w nowym paradygmacie istnienia indywiduum tkwi w przypadku istnienia. W tym ujęciu zmiana paradygmatu polegałaby na dokładnie na odwróceniu dotychczasowego rozumienia relacji tkwienia między indywiduum a przypadkiem istnienia. Z kolei w *The Fullness of Being* australijski filozof przedstawia dwa rozumienia terminu „tkwienie”, z których jedno jest techniczne, a drugie pozostaje niedoprecyzowane. W znaczeniu technicznym „tkwienie” to bycie późniejszym w aspekcie indywidualności. Zob. Miller, *The Fullness of Being*, 85. Zauważmy, że tym sensie terminu „tkwienie” przypadek istnienia tkwi w indywiduum również w nowym paradygmacie istnienia. Wreszcie, Miller określa „tkwienie” jako „ogólną metaforę

pierwszej metafory tworzy wyobrażeniową przeszkodę dla uznania, że istnienie może być realną własnością indywiduum. Przyjęcie metafory ograniczania miałyby pozwolić na uwolnienie się od przedstawionej wyżej przeszkody i na zaakceptowanie umiarkowanego nieredundantyzmu<sup>313</sup>.

Z drugiej strony, w innych miejscach Miller traktuje ograniczanie jako kategorię systematycznie opisującą relację między indywiduum a przypadkiem istnienia. W tym kontekście wyróżnienie dwóch aspektów ontologicznego pierwszeństwa w relacji indywiduum do przypadku istnienia, stanowi jedynie postawienie problemu współzależności istoty i istnienia, zaś wprowadzenie paradygmatu ograniczania będzie stanowiło odpowiedź na ten problem. Miller wyraża powyższą myśl w następującym fragmencie:

(...) Sokrates jest rzeczywiście logicznie późniejszy względem swojego istnienia w aspekcie aktualności. Taka logiczna wtórność musi więc być pogodzona z logicznym pierwszeństwem Sokratesa w aspekcie indywidualności. (...) może być z naszej strony rozsądnym powtórne rozważenie tego, czy własności mogą być indywidualizowane tylko przez tkwienie w indywiduatorze. Być może jest jakiś inny sposób, w jaki Sokrates jest indywiduatorem, więcej niż jedna relacja do Sokratesa, na mocy której przypadek własności może być odróżniony od wszystkich innych<sup>314</sup>.

W powyższym fragmencie Miller wprost stwierdza, że pierwszeństwo indywiduum w aspekcie indywidualności i pierwszeństwo przypadku istnienia w aspekcie aktualności domagają się pogodzenia. Inaczej mówiąc, za pomocą kategorii ograniczania Miller będzie starał się znaleźć odpowiedź na pytanie, jak istność może być indywidualizowanym przez coś, co jest od niej zależne w aspekcie aktualności. W tym kontekście ograniczanie przypadku istnienia przez indywiduum stanowić będzie kategorię pozwalającą systematycznie opisać relację między indywiduum a przypadkiem istnienia.

Uważam, że oba przedstawione wyżej twierdzenia Millera można połączyć w spójną całość. Australijski filozof posługuje się kategorią ograniczania w celu systematycznego opisu relacji między indywiduum a przypadkiem istnienia. Ograniczanie polega tu na byciu sposobem częściowej realizacji pełni aktualności przez dany przypadek istnienia. Tak rozumiane ograniczanie ma rozwiązać problem postawiony w kategoriach pierwszeństwa indywiduum w

---

stosowalną do logicznie późniejszych [względem indywiduum – KO] własności” (*a common metaphor applicable to logically posterior properties*), przy czym z kontekstu wynika, że chodzi tu o bycie późniejszym zarówno w aspekcie aktualności, jak i indywidualności. Zob. Miller, *The Fullness of Being*, 96. Chodziłoby tu o to, że własności „są obecne w”, czy też że „tkwią w” już ukonstytuowanym indywiduum, tym samym charakteryzując je w pewien sposób. Biorąc pod uwagę funkcję metafory tkwienia, w dalszej części pracy przyjmuję ostatnie znaczenie terminu „tkwienie”.

<sup>313</sup> Zob. Miller, *The Fullness of Being*, 103.

<sup>314</sup> Miller, *A Most Unlikely God*, 33: „(...) Sokrates really is logically posterior to his existence in respect of actuality. Such logical posteriority has therefore to be reconciled with Sokrates’ logical priority to his existence in respect of individuation. (...) we might be wise to reconsider whether properties can be individuated only by inhering in an individuator. Perhaps there is more than one way of Sokrates’ being an individuator, more than one relation to Sokrates in virtue of which a property might be distinguished from all others”. Podkreślenia w oryginale.



aspekcie indywidualności oraz pierwszeństwa przypadku istnienia w aspekcie aktualności. Jednocześnie ograniczanie przypadku istnienia przez indywidualium może być zilustrowane za pomocą analogii z porcją materiału, posiadającą powierzchnię, która stanowi jej granicę. Analogia ta uwyrażniałaby to, że indywidualium posiada realną funkcję ontologiczną bez posiadania aktualności niezależnej od przypadku istnienia. Mając na uwadze powyższe rozróżnienie, będę mówił o modelu ograniczania jako próbie systematycznego ujęcia relacji indywidualium do przypadku istnienia oraz o metaforze porcji materiału jako ilustracji tego modelu<sup>315</sup>.

#### 4.2.2. Model ograniczania

Systematyczne wyrażenie kategorii ograniczania możemy znaleźć w następującym fragmencie z *A Most Unlikely God*:

„Czy możemy dokładniej określić, w jakim sensie Sokrates ogranicza swoje istnienie? Możemy, jeśli będziemy mieli na uwadze to, że sposoby, w jakie istnienie może być manifestowane są niezwykle różnorodne i żadne indywidualium nawet nie zbliża się do zmanifestowania ich wszystkich. Sokrates ogranicza swoje istnienie w sensie zawężania owych sposobów do tych, które swoją manifestację znajdują w nim: przypadek istnienia, który jest ograniczany przez Sokratesa, jest tym, z którego wykluczone zostały wszystkie sposoby manifestowania istnienia z wyjątkiem Sokratesowych”<sup>316</sup>.

Na czym, w świetle powyższego fragmentu, polegałaby nowość w myśleniu o istnieniu wyrażona w modelu ograniczania? Chodziłoby tu o przejście z rozumienia istnienia jako jednoznacznej charakterystyki indywidualium do rozumienia istnienia jako analogicznej doskonałości. W paradygmacie tkwienia istnienia w indywidualium istnienie miałoby „być obecne w” czy też „tkwić w” już ukonstytuowanym indywidualium, tym samym charakteryzując je w pewien sposób. W nowym paradygmacie istnienia następuje odwrócenie ról indywidualium i przypadku istnienia. Według australijskiego filozofa to indywidualium charakteryzuje przypadek istnienia (w sensie: przypadek istnienia jest charakteryzowany przez indywidualium). Należy przy tym zauważyć, że charakteryzowanie nie polega na dodawaniu nowych doskonałości wyższych od istnienia, ale na byciu pewnym ograniczonym sposobem realizacji pełni aktualności. W tym kontekście model

<sup>315</sup> Kremer interpretuje nowy paradygmat istnienia tylko jako metaforę mającą ułatwić przyjęcie tezy o pierwszeństwie przypadku istnienia względem indywidualium w aspekcie aktualności. Zob. Kremer, *Analysis of Existing*, 36. Pereda z kolei dostrzega wprawdzie różnicę między modelem ograniczania a metaforą bryły (samo sformułowanie „model ograniczania” (*modelo del limite*) biorę od niego), ale traktuje model ograniczania jako sposób wyrażenia tego, że istnienie jest niezależne ontologicznie od indywidualium oraz możliwe do pomyślenia niezależnie od indywidualium. Tymczasem według Millera przypadek istnienia jest zależny ontologicznie i konceptualnie od indywidualium w tym sensie, że jest przypadkiem istnienia danego indywidualium. Zob. Pereda, *La teología natural*, 89-92.

<sup>316</sup> Miller, *A Most Unlikely God*, 34-35: „Can we be more specific about the sense in which Sokrates bounds his existence? We can, if we bear in mind that the ways in which existence might be manifested are extraordinarily wide-ranging, and no one individual comes even close to manifesting them all. The sense in which Sokrates bounds his existence is in limiting these ways to those that find their manifestation in him: an instance of existence that is bounded by Sokrates is one from which all but the sokratic ways of manifesting existence have been excluded”. Por. Miller, *The Fullness of Being*, 127.

ograniczania przypadku istnienia przez indywiduum może być zilustrowany przez kontrast metafory porcji materiału z metaforą pojemnika „przyjmującego” swoją zawartość, na przykład pewną ciecz<sup>317</sup>. W metaforze pojemnika kształt porcji cieczy zależny jest od kształtu pojemnika. Ponadto poszczególne porcje cieczy odróżniają się od siebie przez to, że znajdują się w odrębnych pojemnikach. Metafora ta ilustrowałaby rozumienie indywiduum jako elementu posiadającego własną minimalną aktualność niezależną od przypadku istnienia. Inaczej mówiąc, metafora pojemnika wyrażałaby interpretację tomistycznej tezy o determinowaniu aktu istnienia przez istotę jako aktywnego nadawania aktowi istnienia pewnej charakterystyki przez istotę posiadającą własną minimalną aktualność<sup>318</sup>. Metafora porcji materiału natomiast ilustrowałaby tezę Millera o tym, że istota charakteryzuje akt istnienia tylko przez bycie jego „zasięgiem”. Adekwatność i użyteczność metafory porcji materiału polegałaby na tym, że uwyrażniałaby to, że istota nie byłaby czymś, co aktywnie ogranicza akt istnienia, ale jest sposobem, w który jeden akt istnienia odróżnia się od innych. Zasięg bryły nie dodaje do bryły nowego materiału, ale jest zasadą odrębności bryły od innych (nie jest tą samą bryłą, co inna) oraz jej odmienności od innych (nie jest, a przynajmniej nie musi być, taka sama, jak inna bryła). W ten sposób istota pełni realną rolę ontologiczną przez to, że bez niej rzecz by nie istniała (w sensie faktu istnienia jako ta oto rzecz o takich a takich właściwościach), ale z drugiej strony nie jest ona dodatkowym aktem obok aktu istnienia<sup>319</sup>.

Odwrócenie relacji między indywiduum a przypadkiem istnienia oraz dwojaką funkcję indywiduum dobrze widać w dalszej części podanego przez Millera wyjaśnienia:

Koncepcja Sokratesa i jego istnienia, która się wreszcie wyłoniła jest więc taka, że stawia na głowie niezreflektowane pojęcie istnienia jako aktualizującego Sokratesa. W przeciwieństwie do tego pojęcia, mniej mylące jest pojęcie Sokratesa jako sokratyzującego jego istnienie. Niemniej jednak, proszę pozwolić mi przypomnieć, że nie jest to jedyna funkcja Sokratesa, gdyż, oprócz sokratesowania swojego istnienia, Sokrates także je indywidualizuje, odróżniając je przez to od wszystkich innych przypadków istnienia – nawet tych, które mogą być ograniczane przez jego klony<sup>320</sup>.

<sup>317</sup> Zob. Ventimiglia, *'To be' o 'esse'?*, 263. Metafora pojemnika jest okazjonalnie wspomniana przez samego Millera. Zob. Miller, *A Most Unlikely God*, 33-34; Miller, *The Fullness of Being*, 101.

<sup>318</sup> Minimalna aktualność istoty mogłaby być kompatybilna z nierozdzielnością istoty i istnienia.

<sup>319</sup> Norris Clarke pisze, że próbując określić realność granicy jako takiej dochodzimy do granic języka. Z jednej strony nie ma ona realności w sobie, gdyż jej rola polega na częściowym negowaniu. Z drugiej strony rzecz jest realnie ograniczona, więc nie można powiedzieć, że granica jest czymś nierealnym. Zob. Norris Clarke, „What Cannot Be Said”, 37-38. Być może wykorzystanie analiz kategorii granicy posunęłoby tę kwestię naprzód.

<sup>320</sup> Miller, *A Most Unlikely God*, 35: „The conception of Socrates and his existence which has at last emerged is therefore one that turns on its head the unreflective notion of his existence as actualizing him. On the contrary, the less misleading notion is of Socrates as socratizing his existence. However, let me recall that this is not Socrates' sole function for, in addition to socratizing his existence, he also individuates it, thereby distinguishing it from all other instances of existence – even from those that might be bounded by his clones”. Podkreślenia w oryginale.

Chciałbym tu podkreślić dwa punkty. Po pierwsze, należy zwrócić uwagę na odróżnienie funkcji indywidualizowania, przez którą przypadek istnienia jest tym oto przypadkiem istnienia odrębnym od innych, od funkcji sprawiania, że przypadek istnienia jest odmienny od pozostałych, określonej tu przez Millera jako „sokratyzowanie”. Po drugie, wzmianka o klonach sugeruje, że dwa odrębne przypadki istnienia mogą mieć jakościowo takie same ograniczenia. Sugestię tę potwierdza to, że Miller w wielu miejscach odrzuca zasadę tożsamości nieodróżnialnych<sup>321</sup>. Stąd nazwa „sokratyzowanie” nie jest tu najszcześniejsza, gdyż sugeruje sztywny związek ze sprecyzowanym indywiduum. Zamiast niej będę stosował termin „charakteryzowanie”.

Stosując model ograniczania, Miller wprowadza milcząco do swojej koncepcji istnienia tomistyczną doktrynę o partycypacji istoty w swoim akcie istnienia, interpretowaną świetle koncepcji słabej istoty<sup>322</sup>. Dokładniej rzecz ujmując, chodzi tu o to, że istota, będąc aktualizowaną przez akt istnienia determinuje go do bycia odrębnym, proporcjonalnym do niej aktem. Odpowiednikiem istoty będzie u Millera indywiduum, zaś odpowiednikiem partycypacji istoty w swoim akcie istnienia będzie to, że indywiduum jest aktualne poprzez ograniczanie swojego przypadku istnienia. O tym, co decyduje o bliskości stanowiska Millera z koncepcją słabej istoty jest to, że indywiduum ogranicza przypadek istnienia nie poprzez wyznaczenie określonego sposobu manifestacji przypadku istnienia, ale poprzez bycie sposobem manifestacji istnienia.

### **4.3. Dwuaspektowy związek indywiduum – przypadek istnienia**

Aby podjąć próbę odpowiedzi na pytanie, w jaki sposób model ograniczania pozwala na rozwiązanie problemu współzależności indywiduum i przypadku istnienia, należy doprecyzować to, jak Miller rozumie wzajemną współzależność indywiduum i przypadku własności. Najpierw przedstawię podwójne pierwszeństwo indywiduum względem przypadku własności nieegzystencjalnej (4.3.1). Uzyskane wyniki zastosuję do relacji między indywiduum a przypadkiem istnienia (4.3.2).

#### *4.3.1. Rozróżnienie aspektów aktualności i indywidualności*

Miller wyróżnia dwa aspekty, w jakich odnoszą się do siebie indywiduum i przypadek istnienia, na podstawie analizy relacji między indywiduum a własnością w sensie czegoś, co charakteryzuje indywiduum.

Sposób, w jaki australijski filozof rozumie relację między indywiduum a przypadkiem istnienia najlepiej wyrażają dwa fragmenty. Pierwszy z nich pochodzi z *A Most Unlikely God*:

<sup>321</sup> Zob. Miller, *From Existence to God*, 163-164.

<sup>322</sup> Chodzi tu o pierwszy z wyróżnionych w podrozdziale (4.1) aspektów partycypacji.

„Chociaż mądrość jako taka, rozum jako taki, istnienie jako takie, i tak dalej, mogą być z łatwością pojęte (choć nie wyobrażone), nie ma istności korespondujących z tymi pojęciami: są tylko przypadki mądrości, odwagi i tak dalej. Mądrość Sokratesa, Arystotelesa i Platona to odrębne przypadki mądrości”<sup>323</sup>.

W powyższym fragmencie Miller wyraźnie stwierdza, że realnie istnieją tylko własności jednostkowe, zaś własności ogólne istnieją tylko w umyśle. Ponadto zwrócić należy uwagę na to, że własności jednostkowe związane są z indywiduami, do których należą. Związek własności z indywiduum przedstawiony jest najlepiej we fragmencie z *The Fullness of Being*, w którym Miller pisze o przykładowej własności, jaką jest mądrość Sokratesa:

„Możemy powiedzieć, że jest nieoddzielna od Sokratesa (...). W żadnych okolicznościach nie może ona być nawet pomyślana w izolacji od Sokratesa, choć oczywiście ogólna własność mądrości może być z całą pewnością tak pomyślana. Z istoty mądrości Sokratesa jest tak, że należy ona do niego, a nie do żadnego innego indywiduum. Jako taka, jest ona oczywiście nie ogólną własnością, lecz przypadkiem tej własności”<sup>324</sup>.

W powyższym fragmencie podkreślić należy to, że według Millera własności są sztywno związane z indywiduami, do których należą. Mądrość Sokratesa nie może być pomyślana w izolacji od Sokratesa w tym sensie, że nie jest ona ogólną mądrością znajdującą się w Sokratesie, ale indywidualną mądrością, która może przysługiwać tylko Sokratesowi. Inaczej rzecz ujmując, nie można pomyśleć o mądrości Sokratesa, bez uwzględniania Sokratesa.

Naszkicowaną wyżej relację między indywiduum a własnością Miller stara się wyeksplikować za pomocą pojęć logicznego pierwszeństwa w aspekcie indywidualności i aktualności.

Pierwszeństwo w aspekcie indywidualności Miller przedstawia następująco:

„(...) mądrość Sokratesa jest różna od mądrości Platona i Arystotelesa dokładnie przez to, że jest mądrością-Sokratesa raczej niż mądrością-Platona lub mądrością-Arystotelesa. Znaczy to, że jej indywidualność pasożytuje na indywidualności Sokratesa raczej niż na odwrót. To właśnie znaczy, że Sokrates jest logicznie wcześniejszy od swojej mądrości pod względem indywidualności”<sup>325</sup>.

<sup>323</sup> Miller, *A Most Unlikely God*, 28: „Although wisdom as such, understanding as such, existence as such, and so on can readily be conceived of (but not imagined), there are no entities corresponding to those conceptions: there are only instances of wisdom, courage, and so on. Socrates' wisdom, Aristotle's, and Plato's are each distinct instances of wisdom”.

<sup>324</sup> Miller, *The Fullness of Being*, 79: „We can say that it is inseparable from Socrates (...). Under no circumstances can it even be conceived of in isolation from Socrates, though of course the universal property of wisdom most certainly can be so conceived. It is of the essence of Socrates' wisdom that it be of him and not of any other individual. As such, it is of course not a universal property but an instance of that property”. Podkreślenie w oryginale.

<sup>325</sup> Miller, *A Most Unlikely God*, 29: „(...) Socrates' wisdom is distinct from Plato's and Aristotle's precisely in being the wisdom-of-Socrates rather than the wisdom-of-Plato or the wisdom-of-Aristotle. That is to say, its individuation is parasitic upon that of Socrates, rather than vice versa. This is what is meant by Socrates being logically prior to his wisdom in respect of individuation”. Podkreślenie w oryginale. Miller używa tu terminu „*individuation*”, który

Pierwszeństwo indywiduum względem przypadku własności w aspekcie indywidualności najłatwiej jest uchwycić, zwracając uwagę na nieprzekazywalność przypadku własności. Możemy powiedzieć, że Sokrates przekazuje swoją mądrość Platonowi nie w tym sensie, że przypadek mądrości Sokratesa przysługuje dosłownie Platonowi, ale w tym sensie, że nauczanie Sokratesa zdeterminowane mądrością Sokratesa przyczynia się do powstania w Platonie przypadku mądrości Platona<sup>326</sup>.

Jeśli chodzi o pierwszeństwo w aspekcie indywidualności, należy zwrócić uwagę, że Miller podaje dwa kryteria bycia indywiduum. Według pierwszego kryterium indywiduum jest desygnatem nazwy własnej (w odróżnieniu od własności, będącej odniesieniem predykatu)<sup>327</sup>. Według drugiego kryterium indywiduum jest definiowane przez nieegzemplifikowalność (*non-instantiability*) – w odróżnieniu od uniwersale, które jest egzemplifikowalne<sup>328</sup>. Owe kryteria połączone są w ten sposób, że językowym wyrazem nieegzemplifikowalności indywiduum jest kompletność nazwy własnej. Kompletność ta polega na tym, że nazwa własna może być użyta samodzielnie w językowym akcie nazywania i że do posiadania sensu nie potrzebuje dodania żadnego elementu językowego.

Powyższe kryteria sugerują utożsamienie własności z uniwersale<sup>329</sup>. Dokładniej rzecz ujmując, jeżeli kompletność wyrażenia językowego będzie wyrażała nieegzemplifikowalność, a niekompletność będzie wyrażała egzemplifikowalność, to wydaje się, że własności będą egzemplifikowalne. Jak jednak widzieliśmy wyżej, Miller uważa, że przypadki własności są indywidualne. Stąd w *From Existence to God* Miller, powołując się na Arystotelesa, *explicite* odróżnia relację przypadku własności do uniwersale od relacji przypadku własności do indywiduum. W terminologii Millera „uniwersalna własność mądrości (M) byłaby egzemplifikowana (*exemplified*) przez przypadek  $m_1$ , a ten egzemplifikujący przypadek występowałby w indywiduum O, do którego by należał”<sup>330</sup>. Miller stara się pogodzić tezę o nieegzemplifikowalności przypadku własności z tezą o jego niekompletności, wprowadzając kategorię przypadku predykatu<sup>331</sup>. Intuicja Millera polega tu na tym, że predykaty występują w języku zawsze jako orzekane o jakimś indywiduum. Sens predykatu w zdaniu „Sokrates jest mądry”

---

należałoby tłumaczyć dosłownie jako „indywiduacja”. Niemniej jednak, takie tłumaczenie nie oddawałoby adekwatnie myśli australijskiego filozofa, gdyż pojęcie indywiduacji zawiera w sobie ideę posiadania indywidualności dzięki czemuś innemu. Tymczasem według Millera indywiduum posiada indywidualność samo z siebie. Stąd będę tłumaczył „*individuation*” jako „indywidualność”.

<sup>326</sup> Sam Sokrates nie powiedziałby, że przekazuje swoją mądrość Platonowi, lecz raczej, że pomaga urodzić się mądrości Platona.

<sup>327</sup> Choć Miller nigdzie nie wyraża tego *explicite*, idzie za stanowiskiem Geacha, zgodnie z którym nazwa własna nie może być predykatem.

<sup>328</sup> Miller, „Individuals and Individuality”, 76.

<sup>329</sup> W jednym miejscu Miller wydaje się iść za tą sugestią. Zob. tamże, 77.

<sup>330</sup> Miller, *From Existence to God*, 55: „(...) the universal property of wisdom (W) could be exemplified by an instance  $w_1$ , and this exemplifying instance would occur in the individual O to which it belonged”. Podkreślenie w oryginale.

<sup>331</sup> Zob. sekcja 1.3.1.

jest nieodłączną częścią sensu całego zdania. Podobnie sens predykatu w zdaniu „Arystoteles jest mądry” jest nieodłączną częścią sensu tego zdania. Miller wyciąga stąd wniosek, że w obu zdaniach występuje nie numerycznie ten sam predykat, lecz dwa przypadki takiego samego predykatu. W powyższym kontekście niekompletność przypadku własności ma wyrażać to, że przypadek własności jest indywidualny nie sam z siebie, ale dzięki czemuś, co jest indywidualne samo z siebie<sup>332</sup>. Inaczej rzecz ujmując, przypadek własności jest tym oto przypadkiem własności, dzięki temu, że charakteryzuje to, a nie inne, indywiduum.

Z kolei pierwszeństwo w aspekcie aktualności jest przez australijskiego filozofa definiowane następująco:

„Drugi punkt polega na tym, że przypadek mądrości Sokratesa istnieje tylko w tej mierze, w jakiej istnieje Sokrates, tylko w tej mierze, w jakiej należy on do Sokratesa. Znaczy to, że także jego aktualność pasożytuje na aktualności Sokratesa. To właśnie znaczy, że Sokrates jest logicznie wcześniejszy od swojej mądrości pod względem aktualności”<sup>333</sup>.

Na wstępie należy zauważyć, że Miller traktuje terminy „aktualność” i „jest aktualny” jako synonimy odpowiednio terminów „istnienie” i „istnieje”<sup>334</sup>. W tym kontekście pierwszeństwo w aspekcie aktualności jest pierwszeństwem w aspekcie istnienia. Najprościej rzecz ujmując, koniec istnienia Sokratesa jest też końcem istnienia jego mądrości. Przypadek własności nie może istnieć poza swoim indywiduum, gdyż istnienie przypadku własności polega na charakteryzowaniu indywiduum, a ponadto indywiduum jest ukonstytuowane niezależnie od swoich przypadków własności.

#### *4.3.2. Zastosowanie rozróżnienia między pierwszeństwem pod względem indywidualności i aktualności do relacji indywiduum - przypadek istnienia*

Przedstawiona powyżej charakterystyka relacji między indywiduum a przypadkiem własności stanowi dla Millera punkt wyjścia do opisu relacji między indywiduum a przypadkiem istnienia. Australijski filozof opisuje tę relację, twierdząc, że indywiduum posiada pierwszeństwo

<sup>332</sup> Zob. Miller, *A Most Unlikely God*, 28-29. Uważam, że niekompletność przypadku własności można w następujący sposób odróżnić od niekompletności uniwersale. Ogólna mądrość, tak jak jest rozumiana przez Millera, może być wyrażona za pomocą formuły „mądrość(x)”. Formuła ta jest niekompletna w mocnym sensie posiadania zmiennej wolnej. Co więcej, mocna niekompletność powyższej formuły oddaje również przekonanie Millera, że w rzeczywistości pozaumysłowej nie ma istności odpowiadającej pojęciu ogólnej mądrości. Z kolei przypadek mądrości Sokratesa może być wyrażony za pomocą formuły „mądrość(Sokrates)”. Formuła ta będzie niekompletna w słabym sensie posiadania zmiennej indywiduowej „nasycającej” sformułowanie, które samo w sobie jest niekompletne.

<sup>333</sup> Tamże, 29: „The second point is that Socrates’ instance of wisdom exists only to the extent that Socrates exists, only to the extent that it belongs to Socrates. That is to say, its actuality also is parasitic on that of Socrates. This is what is meant by Socrates being logically prior to his wisdom in respect of actuality”. Podkreślenie w oryginale.

<sup>334</sup> Zob. Miller, *The Fullness of Being*, 82, przyp. 1. Traktując powyższe terminy jako synonimy Miller wydaje się mieć na myśli to, że nie ma dziedziny przedmiotów aktualnych samych w sobie niezależnie od istnienia, które zaczęłyby istnieć dzięki uzyskaniu własności istnienia. Ponadto „istnienie” należy tu rozumieć w *present actuality sense*.

względem przypadku istnienia w aspekcie indywidualności, podczas gdy przypadek istnienia posiada pierwszeństwo względem indywiduum w aspekcie aktualności<sup>335</sup>.

Miller wyjaśnia, że pod względem indywidualności przypadek istnienia nie różni się od przypadków własności wąsko pojętych. W tym aspekcie indywiduum posiada pierwszeństwo względem przypadku istnienia w tym sensie, że przypadek istnienia jest „odrębny od wszystkich innych przypadków istnienia dokładnie przez bycie istnieniem-Sokratesa”<sup>336</sup>. Jeśli chodzi o pierwszeństwo przypadku istnienia w aspekcie aktualności, Miller nie podaje wyczerpującego wyjaśnienia. W *The Fullness of Being* australijski filozof pisze, że pierwszeństwo przypadku istnienia względem indywiduum w aspekcie aktualności polega na tym, że w ontologicznej całości, jaką jest istniejący Sokrates, rola aktualizująca przysługuje przypadkowi istnienia, przy czym nie precyzuje, na czym polega owa „rola aktualizująca”<sup>337</sup>. W przypadku własności nieegzystencjalnych pierwszeństwo indywiduum względem przypadku własności polegało na tym, że indywiduum było ukonstituowane niezależnie od posiadania danej własności. Przekładając to na pierwszeństwo przypadku istnienia względem indywiduum należałoby powiedzieć, że przypadek istnienia jest ukonstituowany niezależnie od indywiduum. Inaczej rzecz ujmując, w aspekcie indywidualności indywiduum posiada pierwszeństwo względem przypadku istnienia, gdyż jest indywidualne samo przez się<sup>338</sup>. Analogicznie trzeba by powiedzieć, że przypadek istnienia posiada pierwszeństwo względem indywiduum w aspekcie aktualności, gdyż posiada aktualność samo przez się.

W świetle powyższej rekonstrukcji problem, przed którym stoi Miller, można wyrazić następująco. Jeśli chodzi o pierwszeństwo w aspekcie indywidualności, indywiduum musi posiadać indywidualność samo z siebie, aby móc indywidualizować przypadek istnienia. Tymczasem, jak twierdzi Miller, niemożliwe jest pomyślenie o Sokratesie jako o tym właśnie indywiduum bez uwzględnienia jego istnienia (w pewnym momencie czasu)<sup>339</sup>. W tym właśnie sensie australijski filozof pisze, że indywiduum zawdzięcza przypadkowi istnienia nie tylko to, że jest, ale także to, czym jest<sup>340</sup>. Według Millera przed zaistnieniem Sokratesa można było pomyśleć tylko o pewnym zestawie własności, które mogą być zrealizowane przez pewne indywiduum. Ów zestaw własności nie miał jednak indywidualności w sensie niegzemplifikowalności. Nie można

<sup>335</sup> Zob. Miller, *A Most Unlikely God*, 29; tenże, *The Fullness of Being*, 83.

<sup>336</sup> Miller, *A Most Unlikely God*, 30: „(...) it is distinct from all other instances of existence precisely in being the existence-of-Socrates”.

<sup>337</sup> Zob. Miller, *The Fullness of Being*, 84, przyp. 2. Zob. Tony Roy (rec.), „Barry Miller, *The Fullness of Being*”, *Australasian Journal of Philosophy*, 81 (2003): 601.

<sup>338</sup> Zob. Miller, *The Fullness of Being*, 108.

<sup>339</sup> Natomiast możliwe jest pomyślenie Sokratesa jako tego właśnie indywiduum bez pomyślenia o jego terażniejszym istnieniu.

<sup>340</sup> Miller, *The Fullness of Being*, 153: „(...) the instance of existence (...) is also that by virtue of which an individual both is the kind of entity it is and has the kinds of properties it does have”.

też według Millera powiedzieć, by ów zestaw własności stanowił *haeceitas* Sokratesa. Wobec tego również indywiduum jest w pewien sposób zależne od przypadku istnienia w aspekcie indywidualności. Podobny problem pojawia się w przypadku pierwszeństwa w aspekcie aktualności. Jak stwierdziłem wyżej, pierwszeństwo w aspekcie aktualności musiałoby polegać na istnieniu przez się. Tymczasem w ontologii Millera nie ma miejsca na przypadek istnienia istniejący sam przez się. Jest tak dlatego, że przypadek istnienia jest niekompletny, to znaczy może istnieć tylko jako należący do pewnego indywiduum<sup>341</sup>. Wobec tego przypadek istnienia wydaje się być w pewien sposób zależny od indywiduum również w aspekcie aktualności.

Widzimy, że w powyższym sformułowaniu współzależność indywiduum i przypadek istnienia ma charakter błędnego koła<sup>342</sup>. Oba elementy są bowiem względem siebie wzajemnie zależne w tym aspekcie, w którym jeden miał posiadać pierwszeństwo względem drugiego. Uważam, że wobec tak sformułowanego problemu współzależności indywiduum i przypadku istnienia, nie będzie rozwiązaniem zastosowanie modelu ograniczania. Indywiduum nie może posiadać pierwszeństwa względem przypadku istnienia w aspekcie indywidualności, niezależnie od tego, czy pierwszeństwo to wyrazimy za pomocą kategorii ograniczania, czy jakiegokolwiek innej. Uważam jednak, że stanowisko Millera może być zmodyfikowane tak, aby uniknąć problemu błędnego koła we współzależności indywiduum i przypadku istnienia.

#### 4.4. Próba modyfikacji stanowiska Millera

Millera model ograniczania będę chciał zmodyfikować w oparciu o interpretację metafizyki Akwinaty przedstawioną przez Alexandra Prussa. Pruss stosuje tę interpretację w swoim argumencie na rzecz tezy, że rzeczy różne od swojego aktu istnienia są uprzyczynowane<sup>343</sup>. Sam argument Prussa przedstawię w rozdziale 5, gdzie będę dyskutował argument Millera na rzecz tej samej tezy<sup>344</sup>. Teraz skoncentruję się na tym aspekcie argumentu Prussa, który jest konieczny do usunięcia błędnego koła we współzależności istoty i istnienia.

Pruss odróżnia w metafizyce Akwinaty istotę ogólną (*generic essence*) od istoty indywidualnej (*individual essence*). Indywidualna istota jest tu istotą, znajdującą się w konkretnym indywiduum, numerycznie różną dla każdego indywiduum<sup>345</sup>. Istota indywidualna może być rozpatrywana jako jakościowo takózsama dla poszczególnych egzemplarzy gatunku i

<sup>341</sup> Bóg rozumiany przez Millera jako Samoistne Istnienie nie jest przypadkiem istnienia, lecz kresem absolutnym przypadków istnienia.

<sup>342</sup> W tym też sensie pierwszeństwo, o którym mówi Miller nie może być uznane za pierwszeństwo logiczne, jeśli przez pierwszeństwo logiczne  $x$  względem  $y$  rozumie się możliwość pomyślenia  $x$  bez pomyślenia  $y$  oraz niemożliwość pomyślenia  $y$  bez pomyślenia  $x$ . Zob. Roy (rec.), „Barry Miller, *The Fullness of Being*”, 601.

<sup>343</sup> Zob. Alexander Pruss, *The Principle of Sufficient Reason: A Reassessment*, (Cambridge: Cambridge University Press, 2006), 217-229.

<sup>344</sup> Zob. podsekcja 5.1.2.2.

<sup>345</sup> Odpowiadałaby zatem indywiduum jako konstytuentowi faktu istnienia w nomenklaturze Millera.



wtedy ujmowana jest jako istota ogólna. Pruss podkreśla, że istota ogólna nie jest drugą istotą obok istoty indywidualnej<sup>346</sup>. Chodzi więc o dwa aspekty istoty, a mianowicie indywidualność i charakterystykę. Jak podkreśla Pruss, istota posiada charakterystykę niezależnie od swojego aktu istnienia<sup>347</sup>. W tym właśnie aspekcie istota posiada pierwszeństwo względem aktu istnienia. Jak pisze Pruss,

„Tym, co musi warunkować *esse* Sokratesa, co musi je ograniczać (*delimit*), jest nie tyle to, że jest to akt istnienia Sokratesa, ale że jest to akt istnienia człowieka. Człowieczeństwo istniejącego przedmiotu jest rzeczywiście wcześniejsze od istnienia, w tym sensie, że aby określić, jaki rodzaj istnienia mamy na uwadze, musimy określić, że jest to istnienie ludzkie, istnienie człowieka”<sup>348</sup>.

W świetle powyższego cytatu możemy przedstawić modyfikację stanowiska Millera, wykorzystując rozróżnienie między indywidualizowaniem a charakteryzowaniem (sokratesowaniem) przypadku istnienia. W proponowanym ujęciu Millerowskie indywiduum będzie odpowiadało istocie ogólnej, przypadek istnienia aktowi istnienia, zaś istniejące indywiduum lub całość ontologiczna będzie odpowiadała istocie indywidualnej. Według Millera indywiduum cieszyło się podwójnym pierwszeństwem względem przypadku istnienia: determinowało go do bycia tym oto przypadkiem istnienia (pierwszeństwo w aspekcie indywidualności) oraz do bycia treściowo zdeterminowanym przypadkiem istnienia (pierwszeństwo w aspekcie charakteryzowania). Jak widzieliśmy w poprzednim podrozdziale, teza o pierwszeństwie indywiduum w aspekcie indywidualności prowadzi do sprzeczności, gdyż indywiduum jest zależne od przypadku istnienia również w aspekcie indywidualności. Stąd z powyższych dwóch funkcji, które Miller przypisuje indywiduum, w modelu ograniczania należy zachować tylko funkcję charakteryzowania. Ograniczanie przypadku istnienia Sokratesa przez indywiduum należy rozumieć nie jako indywidualizowanie przypadku istnienia w sensie sprawiania, że jest to przypadek istnienia tego właśnie człowieka, lecz jako jakościowe determinowanie aktu istnienia do bycia aktem istnienia takiego a takiego człowieka. Wobec tego indywiduum będzie posiadało pierwszeństwo względem przypadku istnienia w tylko aspekcie charakteryzowania, ale nie w aspekcie indywidualizowania.

Powyższa modyfikacja pozwala na podjęcie próby rozwiązania problemu współzależności indywiduum i przypadku istnienia. Kluczowe jest tu zwrócenie uwagi na to, że indywiduum posiada w aspekcie charakteryzacji pewną niezależność względem przypadku istnienia. Zgodzić

<sup>346</sup> Zob. Pruss, *The Principle of Sufficient Reason*, 220-221.

<sup>347</sup> Zob. tamże, 220.

<sup>348</sup> Zob. tamże, 221: „What needs to condition the *esse* of Socrates, what needs to delimit it, is not so much that it is the act of existing of Socrates but that it is that of a human being. The humanity of the existent object is indeed prior to the existence, in the sense that to specify what sort of existence we have in view, we need to specify that it is a human existence, an existence of a human being”.

się należy indywiduum charakteryzuje przypadek istnienia tylko wtedy, gdy jest aktualizowane przez przypadek istnienia i dzięki przypadkowi istnienia. Niemniej jednak, samo to, że indywiduum charakteryzuje przypadek istnienia w taki a nie inny sposób, jest od przypadku istnienia niezależne. W ten sposób uzyskalibyśmy następujący porządek wyjaśniania. Pierwszeństwo posiadałoby indywiduum, które charakteryzowałoby istnienie do bycia takim a nie innym przypadkiem istnienia. Z kolei przypadek istnienia ukonstytuowany jako przypadek istnienia człowieka aktualizowałoby indywiduum rozumiane jako istota indywidualna, dzięki czemu byłoby ono tym oto istniejącym indywiduum – Sokratesem. Trudniejsze byłoby pokazanie, jak model ograniczania pozwala uniknąć błędnego koła w aspekcie aktualności. Wydaje się, że taką próbę można podjąć wskazując, że w modelu ograniczania przypadek istnienia musi występować jako ograniczony, przy czym nie wymaga to wprowadzania wewnętrzzbytowej zasady aktywnie nadającej ograniczenie<sup>349</sup>.

#### 4.5. Podsumowanie

Proponowany przez Millera nowy paradygmat istnienia stanowi próbę reinterpretacji Tomasza z Akwinu koncepcji *esse*. Akwinata wyróżnia dwie podstawowe zasady bytu – istotę i akt istnienia. Istota partycypuje w akcie istnienia i znajduje się względem niego w relacji możliwości do aktu. Równocześnie istota odpowiada za odrębność i odmienność aktualizującego ją aktu istnienia od innych aktów istnienia. Jak jednak twierdzi Miller (i w czym nie jest odosobniony), koncepcja Akwinaty narażona jest na poważną trudność. Otóż istota jako podmiot „przyjmujący” akt istnienia wydaje się posiadać własną aktualność niezależną od aktu istnienia, co jest sprzeczne z innymi twierdzeniami systemu Tomasza. Odpowiedzi na tę trudność idą w dwóch kierunkach. Koncepcja mocnej istoty podkreśla równoczesność powstania istoty i aktu istnienia oraz wyróżnia odrębne aspekty, w których istota posiada pierwszeństwo względem istnienia. Koncepcja słabej istoty redukuje istotę do „granicy” aktu istnienia, czyli sposobu istnienia lub sposobu manifestacji istnienia.

W filozofii Millera analogiczny problem dotyczy relacji między indywiduum a przypadkiem istnienia, a dokładnie tego, jak pogodzić pierwszeństwo indywiduum w aspekcie indywidualności z pierwszeństwem przypadku istnienia w aspekcie aktualności. Miller podejmuje próbę pogodzenia tych dwóch aspektów relacji między indywiduum a przypadkiem istnienia za pomocą modelu ograniczania przypadku istnienia przez indywiduum. Starłem się pokazać, że australijskiemu filozofowi zasadniczo nie udaje się osiągnąć zamierzonego celu, gdyż również w

---

<sup>349</sup> Tak zmodyfikowany model ograniczania przypadku istnienia przez indywiduum jeszcze bardziej zbliżyłby się do koncepcji Norrisa Clarke’a, według którego trafniejsze od powiedzenia, że człowiek istnieje, jest powiedzenie, że istnieje manifestuje się na ludzki sposób. Być może więc zaproponowane przeze mnie rozwiązanie nie tyle pokazuje współzależność dwóch elementów, co jest formą redukcji jednego z nich do drugiego.

modelu ograniczania występuje błędne koło we współzależności indywiduum i przypadku istnienia. Jednocześnie podjąłem próbę reinterpretacji koncepcji Millera w celu pokazania możliwości współzależności indywiduum-granicy i przypadku istnienia. W tym celu zwróciłem uwagę na funkcję charakteryzowania przypadku istnienia przez indywiduum, w pełnieniu której indywiduum jest w pewnym stopniu niezależne od swojego przypadku istnienia.

Rezultaty niniejszego rozdziału domagają się dwóch uwag. Po pierwsze, model ograniczania przypadku istnienia przez indywiduum zbliżony jest do koncepcji słabej istoty, traktującej istotę jako sposób manifestacji aktu istnienia. Takie rozumienie relacji między istotą/indywiduum a aktem/przypadkiem istnienia narażone jest na zarzut, że sprowadza się do umiarkowanego monizmu. Jeśli istota/indywiduum jest tylko sposobem istnienia, czy też sposobem manifestacji istnienia, to także byty ukonstytuowane przez tak rozumianą istotę wydają się być tylko manifestacjami numerycznie jednej wszechogarniającej rzeczywistości. Próbę obrony stanowiska Millera przed powyższym zarzutem podejmę w rozdziale 7, gdzie przedyskutuję to, jak australijski filozof rozumie relację między Istnieniem Samoistnym a przypadkami istnienia.

Druga uwaga dotyczy funkcji charakteryzowania przypadku istnienia przez indywiduum. Staralem się pokazać, że w funkcji tej indywiduum jest w pewnym stopniu niezależne od swojego przypadku istnienia. Rodzi to pytanie, skąd indywiduum ma to, że charakteryzuje swój przypadek istnienia w taki, a nie inny, sposób. Uważam, że to pytanie stanowi najlepszy wstęp do kolejnego rozdziału, w którym przedyskutuję to, jak Millera koncepcja istnienia stanowić może punkt wyjścia metafizycznego argumentu za istnieniem Boga.

## **5. Relacja przypadku istnienia do indywiduum jako punkt wyjścia argumentu za istnieniem Boga**

Zasadnicza część argumentu za istnieniem Boga rozpoczyna się od uzasadnienia ograniczonej zasady przyczynowości. Zgodnie z tą zasadą każde indywiduum różne od swojego przypadku istnienia jest uwarunkowane w istnieniu przez czynnik zewnętrzny. Miller podkreśla, że przedstawione przez niego uzasadnienie nie zawiera odwołania do zasady racji dostatecznej. Inaczej rzecz ujmując, australijski filozof stara się dowieść na podstawie samej struktury faktu istnienia, że indywidua różne od swoich przypadków istnienia są uprzyczynowane. Należy przy tym zauważyć, że Miller nie jest w swoim zamiarze odosobniony. Wskazać należy tu na kontynuatorów Akwinaty, którzy starają się podać uzasadnienie ograniczonej zasady przyczynowości w oparciu o analizę relacji między istotą i aktem istnienia. Owo uzasadnienie może być rozumiane jako eksplikacja myśli Tomasza (Joseph Owens i Gaven Kerr) lub jako poprawienie argumentu Akwinaty (Alexander Pruss).

Niniejszy rozdział będzie się składał z pięciu podrozdziałów. Rozpoczne od prezentacji i dyskusji uzasadnienia ograniczonej zasady przyczynowości, przedstawionej przez Akwinatę i jego kontynuatorów (5.1). W dalszych trzech sekcjach przedstawię kolejne etapy rozumowania, w którym Miller broni ograniczonej zasady przyczynowości (5.2-5.4)<sup>350</sup>. Wyniki dyskusji nad argumentem australijskiego filozofa zbiorę w podsumowaniu (5.5).

### 5.1. Argument Akwinaty za uprzyczynowanym charakterem *esse*

W swoim argumencie za istnieniem Boga przedstawionym w *De ente et essentia* Tomasz z Akwinu podejmuje się próby uzasadnienia twierdzenia o uprzyczynowanym charakterze bytów złożonych z istoty i aktu istnienia. Wobec przedstawionego przez Akwinatę uzasadnienia został postawiony przez Alexandra Prussa zarzut błędu *petitionis principii*. W niniejszym podrozdziale przedstawię najpierw argument Tomasza wraz z postawioną przez Prussa trudnością (5.1.1), a następnie zaprezentuję i ocenię trzy próby obrony argumentu Akwinaty (5.1.2).

#### 5.1.1. Prezentacja i krytyka argumentu

Akwinata w następujący sposób broni stanowiska, że każdy byt złożony z istoty i z aktu istnienia musi posiadać przyczynę istnienia (cyframi arabskimi oznaczam kolejne przesłanki i wniosek):

„(1) Zatem wszystko, co przysługuje czemuś, jest albo uprzyczynowane przez czynniki [źródła] jego natury, jak zdolność do śmiechu w człowieku, albo dochodzi od czynnika zewnętrznego, jak światło w powietrzu z promieniowania słonecznego. (2) A nie jest możliwe, by samo istnienie było uprzyczynowane przez samą istotę rzeczy. Uprzyczynowane, nazywam w sensie przyczyny sprawczej, gdyż tak jakaś rzecz byłaby przyczyną samej siebie i jakaś rzecz sama siebie wprowadzałaby w istnienie, co jest niemożliwe. (3) Zatem jest konieczne, by każda taka rzecz, której istnienie jest czymś innym niż jej natura, posiada swoje istnienie od czegoś drugiego”<sup>351</sup>.

Pomijając dla uproszczenia funktory modalne oraz podstawiając w pierwszej przesłance istnienie różne od natury rzeczy za „wszystko, co przysługuje czemuś”, argument Akwinaty można przedstawić następująco:

1. Istnienie różne od natury danej rzeczy jest uprzyczynowane przez naturę tej rzeczy lub jest uprzyczynowane przez czynnik zewnętrzny względem tej rzeczy.
2. Istnienie różne od natury danej rzeczy nie jest uprzyczynowane przez naturę tej rzeczy.

<sup>350</sup> Tezę Millera, że w świetle ograniczonej zasady przyczynowości zdanie „Fido istnieje” jest w rzeczywistości eliptycznym sformułowaniem zdania „Fido istnieje jako uwarunkowany przez a” przedyskutuję w kolejnym rozdziale. Powyższa teza ma bowiem istotne znaczenie dla argumentu Millera o niemożliwości nieskończonego ciągu pośrednich przyczyn istnienia.

<sup>351</sup> Tomasz z Akwinu, *De ente*, cap. 4, (*Byt i istota*, 33). Fragment ten poprzedza główny argument cytowany na początku drugiej części niniejszej pracy. Poprawiam „dochodzi do czynnika zewnętrznego” (*advenit ab aliquo principio extrinseco*) na „dochodzi od czynnika zewnętrznego”.

3. Istnienie różne od natury danej rzeczy jest uprzyczynowane przez czynnik zewnętrzny względem tej rzeczy. (z 1, 2; sylogizm dysjunkcyjny)

W swojej książce *Principle of Sufficient Reason*, poświęconej obronie zasady racji dostatecznej, Alexander Pruss twierdzi, że tak sformułowany argument popada w błąd *petitio principii*. Otóż pierwsza przesłanka wymienia dwa człony alternatywy. W pierwszym istnienie różne od natury rzeczy uprzyczynowane jest przez naturę tej rzeczy, w drugim zaś przez czynnik zewnętrzny względem tej natury. Według Prussa, Tomasz zakłada tu jakiś rodzaj zasady przyczynowości, zgodnie z którym istnienie różne od istoty musi być w jakiś sposób uprzyczynowane. Dla Tomasza jest bowiem oczywiste, że cokolwiek jest w czymś, ale nie wchodzi do jego istoty, musi być uprzyczynowane. Pytanie dotyczy wtedy tylko tego, czy przyczyna ta ma charakter wewnętrzny czy zewnętrzny względem natury rzeczy. Według Prussa, Tomasz przyjmuje tym samym z góry tezę, którą zamierza udowodnić, a mianowicie, że istnienie rzeczy różne od jej istoty posiada przyczynę. Tymczasem zwolennik koncepcji nagiego faktu będzie twierdził, że Akwinata pomija tu trzecią opcję, a mianowicie brak jakiegokolwiek przyczyny istnienia różnego od istoty<sup>352</sup>. Poprawienie argumentu Akwinaty domaga się więc pokazania bez odwoływania się do zasady przyczynowości lub racji dostatecznej, że rzeczy o strukturze istota-akt istnienia muszą być uprzyczynowane na podstawie samej tej struktury. Jest to dokładnie to, co zamierza zrobić Miller w swoim argumencie za istnieniem Boga. Zanim jednak przejdziemy do dyskusji z propozycją australijskiego filozofa przyjrzyjmy się innym próbom poprawienia lub obrony argumentu Tomasza z Akwinu.

### 5.1.2. Próby obrony argumentu

Wybrałem trzy próby pokazania, że na gruncie metafizyki Akwinaty możliwe jest uzasadnienie ograniczonej zasady przyczynowości bez odwoływania się do zasady racji dostatecznej.

Pierwszą z nich podejmuje Joseph Owens w artykule *The Causal Proposition – Principle or Conclusion?*<sup>353</sup>. Artykuł ten jest dużo wcześniejszy od książki Prussa, jego celem nie jest więc odpowiadanie na postawioną przez Prussa trudność. Z drugiej strony, artykuł Owensa jest o tyle ważny, że Miller odwołuje się do niego broniąc tezy, że w tomizmie zasada przyczynowości nie ma charakteru apriorycznego, lecz jest wnioskiem argumentu metafizycznego<sup>354</sup>. Drugą próbę stanowi argument przedstawiony przez Alexandra Prussa jako odpowiedź na sformułowany przez niego samego zarzut, który przedstawiłem powyżej. Jak przyznaje sam Pruss, jego odpowiedź

<sup>352</sup> Zob. Alexander Pruss, *The Principle of Sufficient Reason*, 28.

<sup>353</sup> Zob. Joseph Owens, „The Causal Proposition – Principle or Conclusion?“, *The Modern Schoolman* 32 (1955): 159-171; 257-270; 323-339.

<sup>354</sup> Zob. Miller, *From Existence to God*, 6, tamże, 117, przyp. 4.

przypomina argument Millera (w wersji z artykułu *Why Ever Should Any Existing Individual Exist?*) z tą różnicą, że Pruss uznaje możliwość odnoszenia się do przyszłych indywiduów jako takich.<sup>355</sup> Wreszcie trzecią próbą będzie odpowiedź na zarzut Prussa przedstawiona przez Gavena Kerra w jego książce *Aquinas's Way to God* poświęconej Tomaszowemu argumentowi za istnieniem Boga w *De ente et essentia*<sup>356</sup>. W odróżnieniu od Prussa i Millera, którzy tworzą własne argumenty oparte na konkretnej interpretacji Akwinaty, Kerr nie próbuje tworzyć nowego argumentu. Chce on raczej pokazać, że argument z *De ente et essentia*, w takim kształcie, jakim został sformułowany, jest odporny na zarzut postawiony przez Prussa.

### 5.1.2.1. Joseph Owens

Punktem wyjścia argumentu Owensa jest teza, że akt istnienia nie należy do istoty rzeczy. Dalej, Owens definiuje jako przypadłość wszystko to, co nie należy do istoty rzeczy. Tym samym akt istnienia jest pewną przypadłością. Niemniej Owens podkreśla jednocześnie wyjątkowość aktu istnienia. W tym celu filozof wyróżnia dwie cechy przypadłości: jej zależność przyczynową (*esse a*) oraz tkwienie w substancji (*esse in*). Przypadłości nieegzystencjalne zależne są od substancji zarówno w aspekcie *esse a* jak i *esse in*. Akt istnienia natomiast nie jest zależny od substancji w aspekcie *esse a*. Wręcz przeciwnie, to substancja jest od niego w tym aspekcie zależna<sup>357</sup>. Teraz dochodzimy do kluczowego momentu: akt istnienia, ponieważ jest przypadłością, musi być od czegoś zależny również w aspekcie aktualności. Gdyby tak nie było, musiałby być substancją, której przypadłością byłaby istota<sup>358</sup>. Dalej, akt istnienia nie może być zależny od substancji w aspekcie aktualności, gdyż w przeciwnym razie substancja byłaby przyczyną samej siebie. Akt istnienia musi być zatem zależny w aspekcie aktualności od czegoś zewnętrznego od substancji, którą aktualizuje<sup>359</sup>.

Argument Owensa można więc streścić następująco:

1. Dla każdej własności *F*, jeśli *F* jest przypadłością, to istnieje *x*, taki że *F* jest zależny od *x* w aspekcie aktualności. (zał.)
2. Jeśli akt istnienia jest przypadłością, to istnieje *x*, taki że akt istnienia jest zależny od *x* w aspekcie aktualności. (z 1, akt istnienia/*F*)
3. Akt istnienia jest przypadłością. (zał.)

<sup>355</sup> Zob. Alexander R. Pruss, *The Principle of Sufficient Reason*, 217-229.

<sup>356</sup> Zob. Gaven Kerr, *Aquinas's Way to God*, 100-105.

<sup>357</sup> Zob. Owens, „The Causal Principle”, 323-325. Wyraźnie widać tu źródło inspiracji Millera, który mówi o tym, że przypadek istnienia ma pierwszeństwo względem indywiduum w aspekcie aktualności, podczas gdy indywiduum ma pierwszeństwo względem przypadku istnienia w aspekcie indywidualności.

<sup>358</sup> Zob. tamże, 325.

<sup>359</sup> Zob. tamże, 324-325.

4. Istnieje  $x$ , taki że akt istnienia jest zależny od  $x$  w aspekcie aktualności. (z 2 i 3, *modus ponens*)
5. Akt istnienia nie jest zależny w aspekcie aktualności od substancji, którą aktualizuje. (zał.)
6. Istnieje  $x$ , taki że akt istnienia jest zależny od  $x$  w aspekcie aktualności i akt istnienia nie jest zależny w aspekcie aktualności od substancji, którą aktualizuje. (z 4 i 5, koniunkcja)

W argumencie Owensa należy zakwestionować przesłankę (1). Jak widzieliśmy, Owens definiuje przypadłość jako wszystko to, co nie należy do istoty rzeczy. Tym samym w podjęcie przypadłości podpada zarówno akt istnienia, jak i przypadłości nieegzystencjalne należące do arystotelesowskich kategorii. Nie możemy więc oprzeć przesłanki (1) na fakcie, że przypadłości nieegzystencjalne są zależne w aspekcie aktualności od substancji. Nie wiemy bowiem, czy również akt istnienia jest od czegoś zależny w aspekcie aktualności. Jeśli zaś powiemy, że tak, to popadamy w błąd *petito principii*, gdyż tym, co mamy udowodnić jest właśnie zależność aktu istnienia w aspekcie aktualności od czegoś innego niż substancja. Co więcej, nie przyniesie tu efektu osłabienie przesłanki (1) i sformułowanie jej następująco:

(1\*) Dla każdej własności  $F$ , jeśli  $F$  jest przypadłością, to istnieje  $x$ , taki że  $F$  jest zależny od  $x$ .

Skorygowana przesłanka (1\*) będzie tezą prawdziwą, gdyż zarówno akt istnienia, jak i przypadłości nieegzystencjalne są zależne od substancji w aspekcie indywiduacji (*esse a*). Nie pozwoli ona jednak na zbudowanie konkluzywnego argumentu, gdyż z (1\*), (2) i (3) nie wynika (4), a jedynie:

(4\*) Istnieje  $x$ , taki że akt istnienia jest zależny od  $x$ .

Widzimy więc, że prawomocność argumentu Owensa zależna jest od założenia, że wszystko, co jest różne od istoty rzeczy, zależne jest od jakiejś przyczyny w aspekcie aktualności. Ponieważ przedstawione założenie jest pewnym sformulowaniem zasady przyczynowości, argument Owensa nie może stanowić uzasadnienia dla tej zasady.

#### 5.1.2.2. Alexander Pruss

Zobaczmy teraz, jak z postawioną przez siebie trudnością radzi sobie sam Pruss. Od strony historycznej jego celem argumentu jest pokazanie, dlaczego Akwinata *implicite* przyjmuje tezę o niemożliwości nieuprzączynowanego charakteru istnienia realnie różnego od istoty. Od strony systematycznej argument Prussa jest częścią jego projektu uzasadnienia zasady racji dostatecznej i stanowi próbę wykazania zasady przyczynowości na gruncie ontologii tomistycznej<sup>360</sup>. Należy

<sup>360</sup> W tym miejscu należy dodać dwa wyjaśnienia. Po pierwsze, Pruss uznaje zasadę racji dostatecznej w sformułowaniu „Każdy prawdziwy przygodny sąd logiczny posiada wyjaśnienie” (*Every true contingent proposition has an explanation*) za oczywistą. Zob. Pruss, *The Principle of Sufficient Reason*, 90. Niemniej ze względu na jej krytyków podejmuje się próby podania argumentów na jej uzasadnienie wychodzących z różnych koncepcji

tu więc podkreślić, że poprawność badanego argumentu zależy od jego niezależności od uznania zasady racji dostatecznej.

Pruss wychodzi od doktryny *esse* oraz istoty przedstawionej przez Akwinatę w *De ente et essentia*. Przez istnienie rozumie Pruss „to, przez co rzecz w ogóle istnieje”<sup>361</sup>. Istotę zaś definiuje Pruss w następujący sposób: „Istotą rzeczy jest to, przez co jest ona tym, czym jest”<sup>362</sup>. Zarówno istota jak i istnienie są realnymi konstytuentami rzeczy<sup>363</sup>. Ponadto, Pruss przyjmuje taką interpretację Tomasza, w której partykularne *esse* może aktualizować tylko i wyłącznie to indywiduum, które faktycznie aktualizuje. Byłaby więc to interpretacja odpowiadająca przyjętej przez Millera koncepcji przypadku istnienia. Ponadto, jak wspomniałem w podrozdziale 4.4, Pruss odróżnia istotę indywidualną (*individual essence*) od istoty ogólnej (*generic essence*), gdzie pierwsza jest istotą ujętą jako ta oto istność, podczas gdy druga jest istotą ujętą jako taka a taka istność.

Pruss zaczyna od wyróżnienia dwóch sposobów istnienia istoty: po pierwsze, w sposób niezależny od umysłu, a po drugie w umyśle. Argument będzie opierał się na relacji między istotą istniejącą pozaumysłowo (na razie bez przeprowadzania rozróżnienia na istotę indywidualną i ogólną) a jej istnieniem<sup>364</sup>. Pruss przedstawia ową relację w następujący sposób. Z jednej strony istota zależy od istnienia w tym aspekcie, że jest ona dzięki niemu aktualna. Pruss formułuje tę tezę w formie modalnej, stwierdzając, że gdyby nie było umysłów, nie byłoby też istot rzeczy nieistniejących.<sup>365</sup> Z drugiej strony istota posiada pierwszeństwo względem *esse* w tym aspekcie, że *esse* jest determinowane do bycia *esse* tego a nie innego indywiduum, należącego do tego a nie innego gatunku (na przykład do bycia ludzkim *esse* Sokratesa) przez istotę<sup>366</sup>. Odwołując się do *De ente et essentia* Pruss twierdzi, że istota jest zdeterminowana do bycia tą, a nie inną, istotą logicznie przed byciem zaktualizowaną przez istnienie. Dzięki temu może determinować istnienie do bycia istnieniem bytu tego, a nie innego, gatunku. Pruss podsumowuje prezentację

---

filozoficznych oraz z potocznej i naukowej praktyki poznawczej. Zob. tamże, 207. Jednym z takich punktów wyjścia jest tomistyczna doktryna *esse* oraz istoty. Po drugie, Pruss rozumie relację między przedstawioną wyżej zasadą racji dostatecznej a zasadą przyczynowości następująco: „Zasada przyczynowości jest w swej istocie zasadą racji dostatecznej ograniczoną do zdań zdających sprawę z pojedynczych zdarzeń lub istnienia bytów przygodnych, które zaczynają istnieć w czasie” (*The CP is, essentially, the PSR as restricted to propositions reporting single events or the existence of contingent beings that come to be in time*) (tamże, 49). Tym samym Pruss rozumie zasadę przyczynowości jako relację między zdaniami w sensie logicznymi, a nie między rzeczami. Koncepcji Prussa można zarzucić, że nie jest ona zdolna do wyjaśnienia, dlaczego zdania zdające sprawę z pojedynczych zdarzeń lub istnienia czasowych bytów przygodnych są wyjaśniane przez inne zdania w sensie logicznym. Najbardziej intuicyjna odpowiedź mówiąca, że jest tak ze względu na relację przyczynową między wyrażanymi przez te zdania stanami rzeczy, nie jest dla Prussa dostępna właśnie dlatego, że zasada przyczynowości dotyczy według niego zdań, a nie rzeczy.

<sup>361</sup> Pruss, *The Principle of Sufficient Reason*, 27: „(...) that by which the thing exists at all”. Podkreślenie w oryginale.

<sup>362</sup> Tamże: „The essence of a thing is that by which it is what it is”.

<sup>363</sup> Tamże, 27-28.

<sup>364</sup> Tamże, 219-220.

<sup>365</sup> Zob. tamże, 219.

<sup>366</sup> Zob. tamże.



relacji istoty i istnienia stwierdzając, że stajemy wobec „zagadki” (*puzzle*)<sup>367</sup>. Źródłem zagadki jest błędne koło we wzajemnej zależności istoty oraz istnienia<sup>368</sup>.

Pruss proponuje wyjście z błędnego koła poprzez odwołanie do przyczyny sprawczej, która posiada istotę gatunkowo tożsamą z istotą Sokratesa<sup>369</sup>. Dzięki temu pierwszeństwo w porządku wyjaśniania zajmuje istota jako przyczyna wzorcza obecna (w sposób, który należy jeszcze sprecyzować) w przyczynie sprawczej<sup>370</sup>. Na jej podstawie przyczyna sprawcza Sokratesa nadaje formę ludzką materii oznaczonej przez ilość (czyli rozważanej jako zajmującą w danym momencie zdeterminowane miejsce w czasoprzestrzeni), sprawiając, że powstające *esse* powstaje jako zdeterminowane do bycia *esse* tego, a nie innego, indywiduum, należącego do tego, a nie innego, gatunku. Nowo powstała istota Sokratesa jest więc zależna w aktualności od istnienia Sokratesa, ale nie co do samej swojej treści, która preegzystowała w przyczynie sprawczej.

Za kluczowe w powyższym argumencie uważam to, że w wyjściowej „zagadce”, którą stawia Pruss, błędne koło w wyjaśnianiu współzależności istoty i istnienia nie może pociągać za sobą sprzeczności. Inaczej rzecz ujmując, w wyjściowej „zagadce” współzależność istoty i istnienia jest niewyjaśniona, ale nie jest wewnętrznie sprzeczna. Wewnętrzna sprzeczność we współzależności istoty i istnienia uniemożliwiłaby bowiem rozwiązanie polegające na odwołaniu się do przyczyny zewnętrznej. Żadna przyczyna nie może bowiem sprawić zajścia sprzecznego stanu rzeczy. Jak starałem się pokazać w podrozdziale 4.4, opierając się skądinąd na stanowisku Prussa, możemy pokazać, że współzależność istoty i aktu istnienia nie pociąga za sobą sprzeczności, gdyż sama treść istoty jest niezależna od aktu istnienia.

Oczywiście bez uznania przyczyny sprawczej i wzorczej niemożliwe jest wyjaśnienie, dlaczego istnieje rzecz o takiej, a nie innej, istocie. Żeby jednak od niemożliwości wyjaśnienia istnienia rzeczy o pewnej istocie dojść do uznania przyczyny owej rzeczy, potrzebne jest uwzględnienie zasady racji dostatecznej. W ten sposób, wbrew zamiarowi Prussa, jego propozycja nie może się obejść bez milczącego przyjęcia tej zasady<sup>371</sup>.

<sup>367</sup> Zob. Pruss, *The Principle of Sufficient Reason*, 220.

<sup>368</sup> Zob. tamże, 224.

<sup>369</sup> Filozof zaznacza przy tym, że ową istotą gatunkowo tożsamą z istotą Sokratesa może być zarówno istota pozaumysłową, determinująca tożsamość gatunkową przyczyny, jak i istotą umysłową, to znaczy projektem w umyśle przyczyny. W ten drugi sposób istota gatunkowa istniałaby w umyśle Bożym. Pruss nie wchodzi tu w kwestię sposobu istnienia idei Bożych.

<sup>370</sup> Pruss, *The Principle of Sufficient Reason*, 220: „The essence as found in the cause is prior in the order of explanation to the essence of the effect”. Sam Pruss nie posługuje się terminem „przyczyna wzorcza”. Niemniej, termin ten wyraża najlepiej jego myśl.

<sup>371</sup> Możliwa jest również inna interpretacja dyskutowanego argumentu. Prussowi chodziłoby o pokazanie, że bez przyjęcia zasady racji dostatecznej pozostajemy z nieusuwalnym błędnym kołem w wyjaśnianiu relacji między istnieniem a istotą.

### 5.1.2.3. Gaven Kerr

Gaven Kerr nie przedstawia w swojej książce własnego argumentu za istnieniem Boga, ale stara się pokazać aktualność argumentu metafizycznego Akwinaty z *De ente et essentia*. Obronie pierwszej przesłanki argumentu Tomasza z Akwinu poświęcony jest rozdział IV książki Kerra, zatytułowany „The Causal Principle”<sup>372</sup>.

Kerr zauważa, że u podstaw argumentu Tomasza znajduje się odmiana zasady racji dostatecznej, zgodnie z którą własności rzeczy muszą posiadać wyjaśnienie, przy czym wyjaśnienie, które przedstawia Akwinata, ma charakter przyczynowy<sup>373</sup>. Ponadto, według Kerra, Tomasz nie traktuje zasady racji dostatecznej jako apriorycznej, lecz stara się ją uzasadnić, wychodząc od złożenia bytu przygodnego z istoty i istnienia<sup>374</sup>.

W tym kontekście Kerr uznaje za konieczne odpowiedzieć na zarzut Prussa. Kerr formułuje ten zarzut jako twierdzenie, że Tomasz nie rozważa w ogóle możliwości występowania nieuprzączynowanych własności nieistotowych (NWN). W odpowiedzi Kerr będzie starał się pokazać, że nawet jeśli NWN istnieją, to *esse* nie jest jedną z nich. Rozważając możliwość istnienia NWN, Kerr zauważa najpierw, że nawet gdyby NWN występowały w rzeczach, to nie mogłoby istnieć wyjaśnienie tego faktu. Dalej Kerr zakłada, że zwolennik istnienia NWN przyjmuje jakiś racjonalny model, w ramach którego możliwa jest analiza i uporządkowanie rzeczywistości (*intelligible framework within which beings can be analysed and accounted for*).<sup>375</sup> W takim przypadku zwolennik istnienia NWN zobowiązany jest pokazać, jak tego rodzaju cechy mogą w ogóle być obecne w metafizycznej analizie rzeczywistości. Zdaniem Kerra, możliwą odpowiedzią jest tu wskazanie, że NWN mają charakter pierwotny (*primitive*). Co więcej, tego rodzaju odpowiedzi korespondowałyby z interpretacją *esse* przedstawioną przez Kerra, zgodnie z którą *esse* ma charakter pierwotny w tym sensie, że nie ma nic, co mogłoby stanowić wyjaśnienie dla *esse* (*esse is primitive such that there is nothing more fundamental than esse that could offer an explanatory account of it*).<sup>376</sup> Należy w tym miejscu doprecyzować, że Kerrowi chodzi tu o wyjaśnienie polegające na rozłożeniu *esse* na bardziej fundamentalne zasady metafizyczne.

Dlaczego więc, zdaniem Kerra, *esse* bytu złożonego, nawet jeśli jest metafizycznie pierwotne, musi posiadać przyczynę? Odpowiedź opiera się na tezie o niekoniecznym związku *esse* z aktualizowaną przezeń istotą: „Nawet jeśli *esse* jest pierwotne i nie ma niczego bardziej fundamentalnego niż *esse*, jego bycie złożonym z jakąś istotą nie jest pierwotne”<sup>377</sup>. Jeśli zaś

<sup>372</sup> Zob. Kerr, *Aquinas's Way to God*, 94-120.

<sup>373</sup> Tamże, 94.

<sup>374</sup> Tamże, przyp. 3.

<sup>375</sup> Tamże, 101.

<sup>376</sup> Tamże.

<sup>377</sup> Tamże, 102: „Even though *esse* is primitive and there is nothing more fundamental than *esse*, its being composed with some essence is not primitive”.

związek *esse* i pewnej istoty nie jest konieczny, uzasadnione jest pytanie, dlaczego dana istota posiada *esse*. To pozwala Kerrowi na wyciągnięcie wniosku, że *onus probandi* spoczywa na zwolenniku tezy o nieuprzączynowanym charakterze *esse*<sup>378</sup>.

Oceniając argument Kerra należy zwrócić uwagę na dwie kwestie. Po pierwsze, Kerr przyjmuje milcząco zasadę racji dostatecznej. Czyni to poprzez założenie, że zwolennik tezy o nieuprzączynowanym charakterze *esse* przyjmuje racjonalny układ odniesienia (*intelligible framework*), pozwalający na wyjaśnianie rzeczywistości. To właśnie odwołanie do tego założenia pozwala Kerrowi na przeniesienie ciężaru dowodzenia na zwolennika tezy o nieuprzączynowanym charakterze *esse*. Nie jest to podejście błędne, ale nieskuteczne w dyskusji ze zwolennikiem koncepcji nagiego faktu, który będzie negował właśnie zasadę racji dostatecznej, niezależnie od tego jak będzie sformułowana. Inaczej rzecz ujmując, zwolennik koncepcji nagiego faktu nie będzie czuł się w obowiązku wyjaśnienia, jak coś, w czym istota i *esse* są odrębne, może istnieć bez *esse* uprzączynowanego z zewnątrz. Będzie on bowiem twierdził, że w tym właśnie miejscu dochodzimy do granicy wyjaśniania. Po drugie, jeśli punktem wyjścia uczyni się niekonieczny związek *esse* z pewną istotą, to odwołanie się do przyczyny wyjaśnić może związek *esse* z istotą, a nie samo występowanie *esse*. Inaczej rzecz ujmując, zwolennik tezy o nieuprzączynowanym charakterze *esse* może argumentować, że *esse* jako metafizycznie pierwotne nie wymaga wyjaśnienia, natomiast wyjaśnienia domaga się to, dlaczego łączy się ono z taką a nie inną istotą. Zmieniałoby to punkt wyjścia argumentu z przygodności za istnieniem Boga. Wyjaśnienia domagałoby się w nim nie tyle to, dlaczego istnieje raczej coś niż nic (tzn. dlaczego rzeczy w ogóle mają *esse*), ale raczej to, dlaczego istnieją takie a nie inne byty (tzn. dlaczego przypadki *esse* łączą się z takimi a nie innymi istotami).

Krótki przegląd sposobów uzasadnienia zasady przyczynowości dla konkretnych indywiduów na podstawie złożenia istoty i akty istnienia pokazuje, że żadna z przedstawionych prób nie osiąga skutku (lub nie osiąga całkowitego oczekiwanego skutku) bez milczącego założenia zasady racji dostatecznej. Zobaczmy więc teraz, czy argument Millera jest w stanie przezwyciężyć ograniczenia innych tomistycznych prób uzasadnienia zasady przyczynowości dla złożonych indywiduów.

## 5.2. Krok pierwszy argumentu Millera: wyjściowa trudność

Miller rozpoczyna swój argument od przedstawienia problemu błędnego koła współzależności indywiduum i przypadku istnienia. Miller przedstawia ów problem formułując argument, mający pokazać pozorną niemożliwość konceptualnej konstrukcji faktu istnienia Fida

---

<sup>378</sup> Zob. Kerr, *Aquinas's Way to God*, 102.

(*conceptual construction of Fido's existing*). Wyjaśnię najpierw, na czym polega konceptualna konstrukcja faktu, a następnie pokażę, gdzie leży trudność w konstrukcji faktu istnienia.

Kategoria konceptualnej konstrukcji odwołuje się do stanowiska Millera, że całość ontologiczna jest ukonstituowana z indywiduum i przypadku własności w taki sam sposób, w jaki zdanie jest ukonstituowane z nazwy indywidualnej i przypadku predykatu. W szczególności Miller twierdzi, że zdanie możemy skonstruować tylko wtedy, gdy przynajmniej jeden z jego konstytuentów może samodzielnie funkcjonować w języku poza konstruowanym zdaniem. Taki samodzielny konstytuent zdania stanowi punkt wyjścia konceptualnej konstrukcji zdania. Odpowiednikiem powyższego założenia na poziomie bytowym byłaby teza, że konstytuenty całości ontologicznej mają zdolność wchodzenia w skład tej całości niezależnie od aktualnego konstytuowania całości ontologicznej. Jeszcze inaczej, przynajmniej jeden konstytuent całości ontologicznej musi posiadać zdolność konstytuowania całości ontologicznej niezależnie od wchodzenia w jej skład. Ów konstytuent będzie punktem wyjścia konceptualnej konstrukcji faktu.

Problem błędnego koła we współzależności indywiduum i przypadku istnienia australijski filozof przedstawia jako konflikt dwóch tez, które możemy zrekonstruować następująco<sup>379</sup>:

1. Fido może być punktem wyjścia konstrukcji faktu istnienia Fida lub przypadek istnienia Fida może być punktem wyjścia konstrukcji faktu istnienia Fida.
2. Nieprawda, że (Fido może być punktem wyjścia konstrukcji faktu istnienia Fida lub przypadek istnienia Fida może być punktem wyjścia konstrukcji faktu istnienia Fida.)<sup>380</sup>.

Uzasadnienie tezy (1) jest proste. Mamy przed sobą istniejącego psa Fido. Ontologiczna analiza faktu Fida istnienia pokazała, że ów fakt jest ukonstituowany z indywiduum i przypadku istnienia<sup>381</sup>. Fakt istnienia Fida jest więc ukonstituowany z indywiduum «Fido» oraz jego przypadku istnienia. Skoro zaś indywiduum «Fido» oraz jego przypadek istnienia konstytuują fakt istnienia Fida, to mogą go konstytuować i tym samym przynajmniej jeden z tych konstytuentów może być punktem wyjścia konceptualnej konstrukcji faktu istnienia Fida.

Uzasadnienie tezy (2) jest bardziej skomplikowane. Miller stara się dowieść, że ani przypadek istnienia Fida, ani sam Fido nie mogą być konstytuentami faktu istnienia Fida. Miller rozpoczyna od przypadku istnienia Fida:

---

<sup>379</sup> Poniższa analiza argumentu Millera stanowi uszczegółowienie prezentacji tego argumentu, przedstawionej w sekcji 2.2.1.

<sup>380</sup> Zob. Miller, *From Existence to God*, 82.

<sup>381</sup> Zob. sekcje 1.2.2 i 1.2.3.

„Jakakolwiek konceptualna konstrukcja faktu istnienia Fido może rozpocząć się tylko od zupełnego jestestwa (*entity*). Ten warunek eliminuje istnienie Fido jako punkt wyjścia i oznacza, że konstrukcja może zacząć się tylko od Fido”<sup>382</sup>.

Przyjrzyjmy się najpierw argumentowi Millera na poziomie językowym. W przyjmowanej przez Millera filozofii języka predykat jest wyrażeniem niekompletnym, które może funkcjonować w języku tylko będąc „nasyconym” czy „uzupełnionym” przez nazwę. Miller posuwa się wręcz do stwierdzenia, że predykat jest „wzorem” (*pattern*) na treści zdania. Miller wyciąga stąd wniosek, że dany predykat nie jest sam z siebie konstytuentem zdania, a może być nim jedynie tylko w połączeniu z nazwą<sup>383</sup>. Stąd „\_\_\_ istnieje” nie może być punktem wyjścia konstrukcji zdania „Fido istnieje”, gdyż nie wiemy, co miałyby istnieć. Na poziomie bytowym przypadek własności może być konstytuentem całości ontologicznej w sposób zależny od indywiduum. Inaczej mówiąc, fakt Fida bycia czarnym jest ukonstytuowany przez Fida oraz czerń Fida, a nie przez czerń w ogólności, czy przez czerń innego psa. Podobnie, fakt istnienia Fida jest ukonstytuowany przez Fida oraz przypadek istnienia Fida, a nie istnienie w ogólności, czy przez przypadek istnienia innego psa. W późniejszych pracach Miller określi tę zależność przypadku istnienia od indywiduum jako pierwszeństwo indywiduum względem przypadku istnienia w aspekcie indywidualności. Co ważne, samo to, że przypadek istnienia Fido nie może być punktem wyjścia konceptualnej konstrukcji całości ontologicznej, nie pociąga za sobą tego, że przypadek istnienia Fida nie może być konstytuentem całości ontologicznej. Miller pokazuje tu jedynie, że zdolność przypadku istnienia Fida do bycia konstytuentem całości ontologicznej, czyli w tym przypadku do „uzupełniania” istnienia, zależy od tego, czy sam Fido może być takim konstytuentem<sup>384</sup>. Australijski filozof odrzuca zdolność Fida do bycia takim konstytuentem w dalszym ciągu przytoczonego wyżej tekstu. Kolejne etapy rozumowania Millera oznaczam jako (a), (b) i (c):

Oczywiście, kolejnym krokiem w konstrukcji byłoby dla Fido uzupełnienie jego istnienia (*to complete his existence*). (a) Równie oczywiste jest, że zakłada to, iż Fido jest zdolny do uzupełnienia swojego istnienia (*that Fido be able to complete his existence*). (b) Jednak Fido, który byłby wymagany do pierwszego etapu konceptualnej konstrukcji faktu istnienia Fido, byłby to Fido

<sup>382</sup> Miller, *From Existence to God*, 81: „Any conceptual construction of Fido’s existing can begin only with a complete entity, a requirement which eliminates Fido’s existence as a starting point and means that the construction can begin only with Fido”.

<sup>383</sup> Sądzę, że jest to argument naciągany, mający na celu pokazanie, że uznanie oczekiwanej przez Millera struktury ontologicznej jest wynikiem zastosowania analizy logicznej. Być może myśl Millera można by bronić inaczej, wskazując na odniesienie predykatu. Na przykład, sam predykat „jest czarny” nie odnosi do żadnej pozaumysłowej istności. Dopiero predykat użyty w zdaniu „Fido jest czarny” odnosi do czerni Fida.

<sup>384</sup> Przypomnę, że według Millera indywiduum „uzupełnia” (*completes*) istnienie przez to, że nadaje mu indywidualność i charakterystykę. Relacja ta jest analogiczna do relacji między nazwą a predykatem rozumianym jako funkcja, w której nazwa „uzupełnia” lub „nasyca” predykat. Zob. sekcja 1.1.1.

pomyślany jako zdolny do uzupełnienia swojego istnienia, lecz bez rozpoczęcia uzupełniania istnienia (*a Fido conceived of as able to complete his existence without having actually done so*). (c) Wiemy jednak, że Fido, który nie rozpoczął uzupełniania swojego istnienia, jest to Fido, który w ogóle nie może być pomyślany, nie mówiąc już o byciu pomyślanym jako zdolnym do uzupełnienia swojego istnienia. A zatem Fido jest zdyskwalifikowany z bycia podstawą konceptualnej konstrukcji faktu istnienia Fido, konstrukcji, która teraz, jak się wydaje, nie może być rozpoczęta, nie mówiąc już o jej zakończeniu<sup>385</sup>.

Ponieważ w powyższym sformułowaniu Millera porządek językowy i bytowy zlewają się, należy zbadać postawioną przez australijskiego filozofa trudność na obu poziomach. Argument Millera w porządku językowym przedstawiają Rubén Pereda i Graham Oppy, przy czym pierwszy z nich broni stanowiska Millera, podczas gdy drugi stara się je obalić. Pereda następujący sposób interpretuje postawioną przez Millera trudność. Zgodnie z tezą (a), do utworzenia zdania „Fido istnieje” potrzebujemy nazwy indywidualnej „Fido”. Dalej, zgodnie z tezą (b) musimy tą nazwą dysponować przed utworzeniem tego zdania. Z drugiej strony, zgodnie z tezą (c), nazwą „Fido” możemy dysponować tylko wtedy, gdy twierdzimy, że odnosi ona do istniejącego indywiduum. Tymczasem takiego stwierdzenia dokonujemy za pomocą zdania „Fido istnieje”, czyli zdania które mamy skonstruować. Nie możemy zatem dysponować nazwą „Fido” przed utworzeniem zdania „Fido istnieje”, co stoi w sprzeczności z tezą (b)<sup>386</sup>.

Oppy z kolei nie odnosi się wprost do cytowanego fragmentu, lecz do stanowiącego jego podsumowanie zdania „Fido jest zdyskwalifikowany przez to, że jest on nie do pomyślenia dopóki nie uzupełni swojego istnienia (*Fido is disqualified by being inconceivable until he has completed his existence*)”<sup>387</sup>. Zdaniem Oppy’ego zdanie to jest dwuznaczne. Można interpretować w ten sposób, że przed zaistnieniem Fido nie było możliwe pomyślenie o Fido jako o tym właśnie indywiduum. Oppy nie kwestionuje tej tezy, ale zwraca uwagę, że nie może ona stanowić wyjściowej trudności w argumencie Millera. Zakładając bowiem, że czas jest odpowiedni i Fido zaczął już istnieć, Fido może być pomyślany, i dzięki temu można dokonać konstrukcji zdania „Fido istnieje”<sup>388</sup>. W drugim znaczeniu kwestionowane zdanie może być rozumiane w tym sensie, że niemożliwe jest pomyślenie Fido, chyba że będzie on pomyślany jako istniejący albo, inaczej

<sup>385</sup> Miller, *From Existence to God*, 81-82: „Obviously, the next step in the construction would be for Fido to complete his existence. Equally obviously, that presupposes that Fido be able to complete his existence. Yet, the Fido who would be required for the first stage in the conceptual construction of Fido’s existing would be a Fido conceived of as able to complete his existence without however having actually done so. But we know that Fido which has not actually completed his existence is a Fido that is not conceivable at all, let alone conceivable as able to complete his existence. Hence Fido is disqualified from forming the basis for the conceptual construction of Fido’s existing, a construction which now seems impossible to begin, let alone to finish”. Podkreślenia w oryginale.

<sup>386</sup> Zob. Pereda, *La teología*, 116. Por. Miller, „Naming, Predicting, and Contingency”, 26.

<sup>387</sup> Miller, *From Existence to God*, 83. Zob. Graham Oppy (rec.), „Barry Miller: *From Existence to God*”, *Australasian Journal of Philosophy* 72/2 (1994): 258.

<sup>388</sup> Zob. Oppy (rec.), „Barry Miller: *From Existence to God*”, 258.

rzecz ujmując, pomyślenie Fido możliwe jest tylko wtedy, gdy pomyślane jest także jego istnienie. Przy takim rozumieniu konstrukcja zdania „Fido istnieje” rzeczywiście byłaby niemożliwa<sup>389</sup>. Oppy nie podaje uzasadnienia tego twierdzenia, ale można dość łatwo zrobić to za niego. Fido jako punkt wyjścia konceptualnej konstrukcji zdania syntetycznego „Fido istnieje” musi być pomyślany bez swojego istnienia, gdyż jego to właśnie jego istnienie ma być stwierdzone za pomocą konstruowanego zdania. Tymczasem zgodnie z przedstawioną przez Oppy’ego drugą interpretacją zdania Millera, Fido musi być pomyślany wraz ze swoim istnieniem. Oppy zauważa jednak, że przedstawione w drugiej interpretacji rozumienie Fida jako punktu wyjścia konceptualnej konstrukcji jest błędne. Możliwe jest bowiem pomyślenie wielu rzeczy bez twierdzenia wprost, że one istnieją. Oppy jest wyciąga wniosek, że wbrew twierdzeniu Millera nie ma problemu w konstrukcji zdania „Fido istnieje”, która nie odwoływałaby się do czynnika zewnętrznego względem faktu istnienia Fida<sup>390</sup>.

Uważam, że jeśli postawiony przez Millera problem rozpatrywać będziemy na poziomie językowym, rację należy przyznać Oppy’emu. W rekonstrukcji zaproponowanej przez Peredę przyjęta jest bowiem milcząco fałszywa przesłanka, zgodnie z którą możemy dysponować nazwą „Fido” tylko po asercji zdania „Fido istnieje”. Zgodzić się należy, że możemy dysponować nazwą „Fido” jako odnoszącą do Fido, tylko wtedy gdy zdanie „Fido istnieje” jest (lub było) prawdziwe. Nie wynika stąd jednak, że aby użyć nazwy „Fido”, musimy najpierw skonstruować zdanie „Fido istnieje”. Afirmację istnienia Fido możemy bowiem dokonać przez samo nadanie nazwy indywidualnej. Gdy wskazując na odpowiedni przedmiot mówię „To jest Fido” lub „Ten pies to Fido”, wtedy wyrażenia „to” oraz „ten pies” są moją afirmacją istnienia wskazywanego przedmiotu. Skoro zaś punktem wyjścia argumentu jest aktualnie istniejący pies, możemy nadać mu nazwę, w tym przypadku „Fido” i użyć jej jako podmiotu zdania „Fido istnieje”. Po śmierci Fido, zdanie „Fido istnieje” będzie fałszywe, ale pozostanie ciągle sensowne. Interpretacja Peredy pokazuje jedynie to, że bez istniejącego w teraźniejszości lub przeszłości Fido nie możemy sformułować sensownej wypowiedzi „Fido istnieje”. Nie mówi nam to natomiast nic o tym, dlaczego Fido istniał lub istnieje ani dlaczego nie moglibyśmy traktować jego istnienia jako surowego faktu.

Zobaczmy teraz, jak stanowisko Millera możemy sformułować w porządku bytowym. Punktem wyjścia jest to, że fakt istnienia Fida jest ukonstytuowany przez to, że Fido indywidualizuje (lub „uzupełnia”) swój przypadek istnienia. Zgodnie z tezą (1) Fido musi posiadać pewną zdolność do uzupełniania swojego istnienia (a). Dalej, Miller stawia warunek, który Fido musi spełnić, aby móc zrealizować zdolność indywidualizowania istnienia. Warunkiem tym jest

<sup>389</sup> Zob. Oppy (rec.), „Barry Miller: *From Existence to God*”, 258.

<sup>390</sup> Zob. tamże.

to, że Fido musi być „pomyślany jako zdolny do uzupełnienia swojego istnienia, lecz bez rozpoczęcia uzupełniania istnienia”<sup>391</sup>. Dosłownie interpretując, chodziłoby o to, że warunkiem realizacji zdolności indywidualizowania istnienia jest to, że Fido posiada tę zdolność, zanim ją zrealizuje (b). Miller zauważa jednak, że powyższy warunek nie może być spełniony. Przed rozpoczęciem indywidualizowania swojego istnienia Fido po prostu nie istnieje, przez co nie może wówczas posiadać jakiegokolwiek zdolności (c).

Dla dalszej dyskusji ważne będą tezy (b) oraz (c), które przedstawiają się następująco:

b. Fido posiada zdolność uzupełniania swojego istnienia przed realizacją tej zdolności.

c. Fido nie posiada zdolności uzupełniania swojego istnienia przed realizacją tej zdolności.

Uważam, że przy przedstawionej wyżej dosłownej interpretacji niemożliwe jest sformułowanie trudności mającej stanowić punkt wyjścia argumentu Millera. Po pierwsze, fałszywa jest teza (b). Nie ma powodu, dla którego bycie punktem wyjścia konceptualnej konstrukcji całości ontologicznej miałyby się wiązać z pierwszeństwem czasowym względem tej całości. Co więcej, można podać przykłady całości ontologicznych konstytuowanych przez indywidua, które nie mają pierwszeństwa czasowego względem owych całości. Dotyczy to wszystkich całości ontologicznych ukonstytuowanych z indywiduów i ich przypadłości właściwych. Na przykład perła konstytuuje całość ontologiczną «biała perła» przez cały czas swojego istnienia. Perła jest ukonstytuowana w swojej naturze jako zdolna do bycia białą niezależnie od aktualnego bycia białą. Jednocześnie nie posiada ona owej zdolności zanim jej nie zrealizuje. Indywiduum może więc posiadać zdolność konstytuowania całości ontologicznej, choć nie posiada tej zdolności zanim nie zacznie jej realizować. Po drugie, jak słusznie zauważa Kremer, teza (c) mówi, że nieistniejący konstytuent nie może posiadać zdolności do konstytuowania całości ontologicznej. Teza ta jest oczywiście prawdziwa, ale nie mówi ona nic o zdolności istniejącego konstytentu do konstytuowania całości ontologicznej. Tym samym niepoprawnym byłoby odwoływanie się do tezy (c) w celu dowodzenia, że istniejący konstytuent może pełnić swoją funkcję tylko jako uwarunkowany przez czynnik zewnętrzny<sup>392</sup>.

Uważam, że tezy (b) oraz (c) można zreinterpretować w taki sposób, by uzyskać poprawne sformułowanie problemu błędnego koła we współzależności indywiduum i przypadku istnienia<sup>393</sup>. Tezę (b), zgodnie z którą Fido musi być „pomyślany jako zdolny do uzupełnienia swojego istnienia, lecz bez rozpoczęcia uzupełniania istnienia”, należy interpretować w ten sposób, że indywiduum musi posiadać zdolność do uzupełniania swojego przypadku istnienia niezależnie od tego

<sup>391</sup> Miller, *From Existence to God*, 82.

<sup>392</sup> Zob. Kremer, *Analysis of Existing*, 122-123.

<sup>393</sup> Przedstawiona niżej reinterpretacja pokrywa się zasadniczo ze stanowiskiem przedstawionym przez Kremera. Zob. Kremer, *Analysis of Existing*, 56-57; 122-123.



przypadku istnienia. Z kolei tezę (c), zgodnie z którą „Fido, który nie rozpoczął uzupełniania swojego istnienia, jest to Fido, który w ogóle nie może być pomyślany” należy za Kremerem sformułować w ten sposób, że Fido posiada zdolność uzupełniania istnienia tylko wtedy, gdy istnieje<sup>394</sup>. Skoro zaś Fido posiada zdolność uzupełniania istnienia tylko wtedy, gdy istnieje, to posiada zdolność do uzupełniania swojego przypadku istnienia w sposób zależny od tego przypadku istnienia. W ten sposób otrzymujemy sprzeczność między zreinterpretowanymi tezami (b) oraz (c):

b\*. Fido posiada zdolność uzupełniania swojego istnienia niezależnie od realizacji tej zdolności.

c\*. Fido nie posiada zdolności uzupełniania swojego istnienia niezależnie od realizacji tej zdolności.

Sprzeczność między (b\*) i (c\*) pozwala na uzasadnienie twierdzenia, że Fido nie może być punktem wyjścia konceptualnej konstrukcji całości ontologicznej «istniejący Fido». Skoro zaś wcześniej Miller pokazał, że punktem wyjścia nie może być przypadek istnienia Fida, uzasadniona jest teza (2) „Nieprawda, że (Fido może być punktem wyjścia konstrukcji faktu istnienia Fida lub przypadek istnienia Fida może być punktem wyjścia konstrukcji faktu istnienia Fida)”.

### 5.3. Krok drugi argumentu Millera: rozwiązanie trudności

Miller rozwiązuje postawioną przez siebie trudność, kwestionując tezę (2). Dokładniej, australijski filozof stara się pokazać, że Fido może być punktem wyjścia konceptualnej konstrukcji faktu swojego istnienia. Oto jak australijski filozof formułuje swoją odpowiedź (z cytatu usuwam fragment stanowiący trzeci krok argumentacji Millera):

„Fido może być pierwszym krokiem w konstrukcji tylko wtedy, gdy jest zdolny do uzupełnienia swojego istnienia. Niemniej jednak, choć Fido posiada zdolność do uzupełniania swojego istnienia tylko równocześnie z realizacją tej zdolności, nie może mieć jej na mocy tej realizacji. Dlaczego? Ponieważ posiadanie tej zdolności na mocy jej realizacji byłoby posiadaniem jej na mocy faktu istnienia Fido. W ten sposób fakt istnienia Fido cieszyłby się ontologicznym pierwszeństwem względem Fido, co jest sprzeczne z tym, że Fido jest konstytuentem faktu swojego istnienia. (...) Tak więc dylemat przedstawiony przez (5.6) i (5.7) może rzeczywiście być rozwiązany, a kluczem do jego rozwiązania jest rozpoznanie, że czymś innym jest powiedzieć, że zdolność Fido do uzupełnienia jego istnienia jest równoczesna z realizacją tej zdolności, a czym całkiem innym powiedzieć, że posiada on tę zdolność na mocy jej realizowania. Gdy tylko się rozpozna, że pierwsze może być przyjęte bez drugiego, Fido nie jest już zdyskwalifikowany z bycia punktem

<sup>394</sup> Zob. Kremer, *Analysis of Existing*, 122-123.

wyjścia konceptualnej konstrukcji faktu swojego istnienia, która może odtąd postępować dość prosto”<sup>395</sup>.

Rozwiązanie Millera opiera się na dwóch punktach. Pierwszym punktem jest odróżnienie posiadania zdolności równocześnie (*coincidentally*) z jej realizacją od posiadania zdolności na mocy (*in virtue of*) jej realizacji. Posiadanie zdolności równocześnie z jej realizacją określe jako zależność czasową zdolności od jej realizacji. Z kolei posiadanie zdolności na mocy jej realizacji określe jako zależność przyczynową zdolności od jej realizacji. Drugim punktem jest twierdzenie, że zależność czasowa nie pociąga za sobą zależności przyczynowej.

W świetle pierwszego punktu tezy (b) oraz (c) można ostatecznie sformułować następująco:

b\*\*. Fido posiada zdolność uzupełniania swojego istnienia przyczynowo niezależnie od realizacji tej zdolności.

c\*\*. Fido nie posiada zdolność uzupełniania swojego istnienia czasowo niezależnie od realizacji tej zdolności.

Ponadto, Miller podkreśla, że zależność czasowa nie implikuje zależności przyczynowej, co blokuje możliwość wyprowadzenia z tezy (c\*\*) negacji tezy (b\*\*).

Zbadajmy rozwiązanie Millera. Samo rozróżnienie zależności przyczynowej i czasowej oraz teza, że zależność czasowa nie implikuje przyczynowej, nie jest kontrowersyjne. Widzieliśmy to na przykładzie perły i jej bieli. Perła jest zależna czasowo od swojej bieli, ale nie jest od niej zależna przyczynowo. Trudniejsze jest pokazanie, w jaki sposób powyższe rozróżnienie może być zastosowane do relacji między indywiduum a przypadkiem istnienia. Uważam, że kluczowe będzie tu doprecyzowanie tego, w jaki sposób indywiduum posiada zdolność do „uzupełniania” swojego przypadku istnienia.

Sam Miller nie wyjaśnia, jak należy rozumieć zdolność indywiduum do uzupełniania istnienia. Kremer przypuszcza, że owa zdolność polega po prostu na byciu konkretnym indywiduum<sup>396</sup>. Inaczej mówiąc, Fido może uzupełniać swój przypadek istnienia przez to, że jest tym oto indywiduum. Uważam, że przy takiej interpretacji zdolności Fido do uzupełniania

---

<sup>395</sup> Miller, *From Existence to God*, 84: „Fido can be the first step in the construction only if he is able to complete his existence. However, while Fido has the capacity to complete his existence only coincidentally with that capacity’s being employed, he cannot have it in virtue of its being employed. Why? Because, to have it in virtue of its being employed would be to have it in virtue of Fido’s existing; and thus Fido’s existing would be ontologically prior to Fido, which is contrary to Fido’s being a constituent of his existing. (...) So the dilemma presented by (5.6) and (5.7) can indeed be resolved, the key to its resolution being to recognize that it is one thing to say that Fido’s being able to complete his existence coincides with the exercise of that ability, but quite another to say that he has the ability in virtue of exercising it. Once it is recognized that the former can be accepted without the latter, Fido is no longer disqualified from being the starting point in the conceptual construction of Fido’s existing, which could then proceed quite straightforwardly”. Podkreślenia w oryginale. Zdania oznaczone przez Millera jako (5.6) i (5.7) odpowiadają tezom (1) i (2) w mojej prezentacji.

<sup>396</sup> Zob. Kremer, *Analysis of Existing*, 59.

istnienia, niemożliwe jest wyjście z błędnego koła współzależności między indywiduum a przypadkiem istnienia. Jest tak dlatego, że indywiduum nie może być tym oto indywiduum bez swojego przypadku istnienia. Tym samym jest zależne od przypadku istnienia również w aspekcie indywidualności<sup>397</sup>.

Przy powyższym rozumieniu zdolności Fida do uzupełniania swojego przypadku istnienia rozróżnienia między zależność czasową a przyczynową można zilustrować, odwołując się do metafory porcji materiału i metafory pojemnika, przedstawionych w rozdziale 4. Model ograniczania, zgodnie z którym indywiduum nie posiada aktualności niezależnie od przypadku istnienia, ilustrowany jest metaforą porcji materiału. W metaforze tej przypadek istnienia jest reprezentowany przez zawartość porcji, natomiast indywiduum jako powierzchnia ograniczająca tę zawartość. Z kolei odrzucona przez australijskiego filozofa koncepcja relacji między indywiduum a przypadkiem istnienia, zgodnie z którą indywiduum posiada własną minimalną aktualność niezależnie od swojego istnienia, jest ilustrowana metaforą pojemnika. W metaforze tej indywiduum jest reprezentowane przez pojemnik, natomiast przypadek istnienia przez jego zawartość. Teraz, interpretację, w której indywiduum posiadałoby własną indywidualność jedynie w zależności czasowej od przypadku istnienia, należałoby zilustrować za pomocą zmodyfikowanej metafory pojemnika. Modyfikacja ta polegałaby na tym, że pojemnik nie może być pusty, w związku z czym zaczyna i kończy istnienie równocześnie z zawartością. Inaczej rzecz ujmując, powstanie Fida byłoby tu reprezentowane nie przez nalanie cieczy do pojemnika, jak w standardowej wersji metafory pojemnika, lecz przez utworzenie pojemnika wraz z wypełniającą go cieczą. Jakkolwiek przy takim rozumieniu pojemnik nie istniałby przed swoim wypełnieniem, to jednak posiadałby własną aktualność niezależną od aktualności cieczy.

Aby wyjść z błędnego koła współzależności indywiduum i przypadku istnienia, należy zinterpretować zdolność Fida do uzupełniania swojego przypadku istnienia za pomocą zmodyfikowanego modelu ograniczania. W tym sensie zdolność Fida do uzupełniania swojego przypadku istnienia polega na posiadaniu zdeterminowanej treści, która ogranicza istnienie do bycia takim, a nie innym, przypadkiem istnienia. Jak widzieliśmy w sekcji 4.4, indywiduum nie jest zdeterminowane do bycia takim, a nie innym, indywiduum dzięki swojemu przypadkowi istnienia. W tym sensie możemy powiedzieć, że indywiduum nie posiada zdolności uzupełniania/ograniczania istnienia „na mocy” (*in virtue of*) realizacji tej zdolności. Z drugiej strony, indywiduum nie posiada własnej aktualności poza przypadkiem istnienia. Z tego powodu może posiadać zdolność uzupełniania istnienia tylko wtedy, gdy ją realizuje.

---

<sup>397</sup> Zob. sekcja 4.3.2.

Przy powyższej interpretacji stanowisko Millera zbliża się do argumentu Prussa. Jak jednak widzieliśmy w sekcji 5.1.2.2, argument Prussa, choć dostarcza rozwiązania problemu błędnego koła we współzależności indywiduum i przypadku istnienia, to nie daje sposobu na pokazanie, że niegroźna współzależność przypadku istnienia i indywiduum wymaga sama z siebie przyjęcia zewnętrznego czynnika warunkującego, a bez odwołania do zasady racji dostatecznej. Zobaczmy więc, czy koncepcja Millera może być tu pomocna.

#### **5.4. Krok trzeci argumentu Millera: czynnik zewnętrzny warunkujący istniejące indywiduum**

W poprzedniej sekcji zobaczyliśmy, że Fido posiada zdolność do uzupełniania swojego przypadku istnienia, którą posiada równocześnie ze swoim istnieniem, lecz nie na mocy swojego istnienia. W trzecim kroku Miller zadaje pytanie, na mocy czego Fido posiada zdolność uzupełniania swojego istnienia. Oto odpowiedź australijskiego filozofa:

„(...) Fido nie może posiadać tej zdolności po prostu na mocy swojego statusu bycia konkretnym indywiduum, w przeciwnym razie byłby bowiem możliwy do pomyślenia nawet wtedy, gdy jeszcze nie istniał. Jeśli jednak nie posiada on owej zdolności ani na mocy swojego statusu konkretnego indywiduum ani na mocy bycia istniejącym konkretnym indywiduum, to musi ją posiadać na mocy czegoś innego niż jego bycie konkretnym indywiduum lub jego bycie istniejącym konkretnym indywiduum. Niech tym ‘czymś’ będzie *a*”<sup>398</sup>.

Oprócz odrzuconej w drugim kroku tezy, że Fido jest konstytuentem faktu istnienia Fida na mocy zachodzenia tego faktu, australijski filozof rozważa dwie nowe opcje. Zgodnie z pierwszą z nich Fido posiada zdolność do bycia konstytuentem faktu swojego istnienia na mocy bycia konkretnym indywiduum. Inaczej rzecz ujmując, chodziłoby tu o to, że Fido posiada tę zdolność sam z siebie<sup>399</sup>. Zgodnie z drugą z powyższych opcji Fido posiada badaną zdolność na mocy jakiegoś czynnika zewnętrznego względem swojego istnienia. Opcja pierwsza jest niezgodna z tym, że Fido posiada zdolność indywidualizowania istnienia równocześnie z realizacją tej zdolności. Skoro Fido nie posiada zdolności indywidualizacji swojego przypadku istnienia zanim jej nie zrealizuje, to Fido nie posiada powyższej zdolności sam z siebie. Po odrzuceniu pierwszej opcji Millerowi pozostaje uznać, że Fido posiada zdolność do bycia konstytuentem faktu swojego istnienia na mocy pewnego czynnika zewnętrznego.

<sup>398</sup> Miller, *From Existence to God*, 84: „Nor, however, can Fido have that capacity simply in virtue of his status as a concrete individual, otherwise he would have been conceivable even before he existed. But, if he has that capacity neither in virtue of his status as a concrete individual, he must have it in virtue of something other than either his being a concrete individual or his being an existing concrete individual. Let that ‘something’ be *a*.” Podkreślenie w oryginale.

<sup>399</sup> Słusznym wydaje mi się tu przypuszczenie Kremera, że opcja ta jest wyrazem krytykowanego przez Millera stanowiska, które w sekcji 1.1.2. określiłem jako „skrajny nieredundantyzm”. Zob Kremer, *Analysis of Existing*, 60, przyp. 13.

W największym skrócie, Miller rozumuje następująco. Fido posiada zdolność uzupełniania swojego istnienia na mocy jakiegoś czynnika. Skoro zaś niemożliwe jest, by Fido posiadał ową zdolność na mocy czynnika wewnętrznego względem całości ontologicznej «istniejący Fido», musi posiadać ową zdolność na mocy czynnika zewnętrznego względem tej całości. Oceniając prawomocność argumentu Millera, należy zbadać, na jakiej podstawie przyjmuje on milcząco założenie, że Fido posiada zdolność uzupełniania istnienia na mocy jakiegoś czynnika. Tu właśnie znajduje się punkt, który kwestionowałby zwolennik koncepcji surowego faktu. Inaczej rzecz ujmując, zapytać się należy, dlaczego koncepcja Millera miałaby wykluczać to, że posiadanie przez Fido zdolności uzupełniania istnienia jest surowym faktem. Jeśli obrona tego punktu stanowiska Millera się nie powiedzie, argument australijskiego filozofa nie będzie różnił się znacząco od argumentu Akwinaty oraz argumentów tomistów, które zostały przedstawione w sekcji 5.1.

Wstępnie należy zauważyć, że koncepcja surowego faktu nie jest wykluczona przez odrzucenie opcji, zgodnie z którą Fido posiada zdolność uzupełniania istnienia na mocy swojego statusu konkretnego indywiduum. Na gruncie zmodyfikowanego modelu ograniczania opcja ta polegałaby na tym, że Fido jest takim a takim indywiduum sam z siebie. W tym sensie Fido byłby zdeterminowany treściowo na sposób „fidowy” bez żadnej zewnętrznej przyczyny. Niemniej jednak, takie rozumienie zdolności Fida do uzupełniania istnienia różniłoby się znacząco od rozumienia zdolności Fida do uzupełniania istnienia jako surowego faktu. W przypadku zdolności posiadanej przez Fida na mocy statusu konkretnego indywiduum mielibyśmy do czynienia z samowyjaśnianiem się badanej zdolności. Treść Fida byłaby w tym ujęciu samoistną konieczną ideą. Z kolei zgodnie z koncepcją surowego faktu zdolność Fida do uzupełniania istnienia byłaby przygodna, a ponadto nie byłoby wyjaśnienia tego, dlaczego jest ona taka, a nie inna.

Kremer stara się uzasadnić przekonanie Millera o tym, że Fido musi posiadać zdolność uzupełniania istnienia na mocy jakiegoś czynnika, przez odwołanie do zasady, którą Kremer nazywa „zasadą pierwszeństwa tego, co aktualne” (*the principle of the priority of the actual*)<sup>400</sup>. Kanadyjski filozof następująco wyjaśnia przywoływaną przez siebie zasadę:

„Wszystkie umiejętności i zdolności rzeczy są następstwem tego, co jest aktualne. Zasada jest ogólna i stosuje się do zdolności całkiem różnych rodzajów. Na przykład, zdolność wody do rozpuszczania cukru jest następstwem aktualnej molekularnej konstytucji wody i cukru, a zdolność profesora do nauczania przedmiotu jest następstwem jego aktualnej wiedzy o przedmiocie”<sup>401</sup>.

<sup>400</sup> Kremer, *Analysis of Existing*, 59.

<sup>401</sup> Tamże: „All the abilities or capacities of things are consequence of what is actual. The point is general and applies to capacities of quite varied kinds. For example, the capacity of water to dissolve sugar is a consequence of the actual

Uzasadnienie Kremera można czytać na dwa (niewykluczające się) sposoby. Po pierwsze zasada pierwszeństwa aktualności przed możliwością może być odczytana jako teza o pierwszeństwie własności kategorialnych przez dyspozycyjnymi. Teza ta mówi, że zdolności rzeczy do działania i doznawania (własności dyspozycyjne) są zdeterminowane przez to, jakie owe rzeczy są same w sobie (własności kategorialne). W tym sensie zdolność wody do rozpuszczania cukru jest zdeterminowana przez strukturę molekularną wody i cukru, zaś zdolność do nauczania jest zdeterminowana przez posiadanie wiedzy. Po drugie, zasada pierwszeństwa aktualności przed możliwością może być odczytana jako teza, że aktualne istnienie istności determinowanej jest zależne od aktualnego istnienia istności determinującej. W tym sensie aktualna zdolność wody do rozpuszczania cukru zależna jest od molekularnej struktury cukru i wody, istniejących aktualnie, a nie tylko w sposób możliwy w swoich przyczynach. Co ważne, w drugim przypadku przywoływana przez Millera zasada dotyczyłaby nie tylko własności dyspozycyjnych, lecz także kategorialnych. Na przykład (zakładając, że biel jest własnością kategorialną), aktualne posiadanie przez perłę bieli jest determinowane przez aktualną, a nie tylko możliwą, istotę perły<sup>402</sup>.

Chciałbym podkreślić, że w obu interpretacjach zasada pierwszeństwa tego, co aktualne, będzie zakładała zasadę racji dostatecznej. W pierwszej interpretacji własność kategorialna będzie dostarczała racji, dlatego rzecz posiada taką a nie inną własność dyspozycyjną. W drugiej interpretacji aktualne istnienie własności kategorialnej będzie dostarczało racji, dlatego rzecz posiada aktualnie daną własność dyspozycyjną. Uważam więc, że podjęta przez Kremera obrona argumentu Millera nie upoważnia do uznania, że teza o tym, że samo posiadanie przez Fida zdolności do uzupełniania istnienia nie jest surowym faktem, lecz jest uwarunkowane przez czynnik zewnętrzny lub wewnętrzny, może być uzasadniona bez odwołania się do zasady racji dostatecznej.

## 5.5. Podsumowanie

Celem niniejszego rozdziału było zbadanie, czy Miller potrafi podać mocniejsze uzasadnienie drugiej przesłanki metafizycznego argumentu za istnieniem Boga niż uzasadnienie przedstawione przez Tomasza z Akwinu oraz tomistów dwudziestowiecznych i współczesnych. Dokładniej rzecz ujmując, problem dotyczył tego, czy możliwe jest uzasadnienie ograniczonej zasady przyczynowości dla rzeczy różnych od swojego aktu istnienia (lub indywiduów różnych od swojego przypadku istnienia w terminologii Millera) bez odwoływania się do zasady racji dostatecznej.

---

molecular constitution of water and sugar, and the capacity of a professor to teach a subject is a consequence of his actual knowledge of the subject”.

<sup>402</sup> Mówiąc o możliwej istocie Fida mam na myśli to, że aktualnie istnieją przyczyny mogące sprawić zaistnienie takiego a takiego psa.

W podrozdziale 5.1 pokazałem, że zarówno Akwinata i jego kontynuatorzy broniąc ograniczonej zasady przyczynowości w milczący sposób przyjmują zasadę racji dostatecznej lub jakiś jej ekwiwalent (na przykład założenie o „racjonalnym układzie odniesienia” u Kerra). W następnych podrozdziałach przedstawiłem kolejne etapy argumentacji przedstawionej przez Millera. Australijski filozof przedstawia swoje uzasadnienie ograniczonej zasady przyczynowości w formie poszukiwania rozwiązania problemu błędnego koła we współzależności indywiduum i przypadku istnienia. W proponowanym przez siebie rozwiązaniu Miller odwołuje się w pierwszym rzędzie do rozróżnienia między zależnością czasową i zależnością przyczynową: indywiduum posiada zdolność uzupełniania istnienia równocześnie z realizacją tej zdolności, ale nie na mocy realizacji tej zdolności. W dalszej kolejności Miller odwołuje się do zewnętrznego czynnika, na mocy którego indywiduum posiada zdolność uzupełniania swojego istnienia. Konieczność istnienia owego zewnętrznego czynnika stanowi uzasadnienie ograniczonej zasady przyczynowości.

Przedstawiona w niniejszym rozdziale dyskusja nad propozycją Millera wykazała dwie słabości w argumencie australijskiego filozofa. Pierwsza słabość dotyczy sposobu, w jaki australijski filozof stara się pokazać, że teza o wzajemnej współzależności indywiduum i przypadku istnienia nie pociąga sprzeczności. Otóż Miller nie precyzuje, jak należy rozumieć zdolność indywiduum do uzupełniania istnienia. W świetle tego, jak Miller rozumie indywiduum, należałoby pójść za interpretacją Kremera, zgodnie z którą zdolność, o której mowa, to po prostu bycie tym oto indywiduum. Przy tej interpretacji bezużyteczne staje się jednak odwołanie do odróżnienia zależności czasowej od przyczynowej. Według australijskiego filozofa indywiduum nie może być tym oto indywiduum niezależnie przyczynowo od przypadku istnienia. Aby ocalić argument Millera, należy zdolność indywiduum do uzupełniania istnienia zinterpretować w świetle zmodyfikowanego modelu ograniczania jako posiadanie zdeterminowanej treści. Posiadanie takiej, a nie innej treści, przez indywiduum nie jest bowiem zależne przyczynowo od przypadku istnienia.

Druga słabość argumentu Millera dotyczy kwestii konieczności odwołania się do czynnika zewnętrznego w celu ugruntowania zdolności indywiduum do uzupełniania istnienia. Jak starałem się pokazać, trzeci krok argumentacji australijskiego filozofa nie upoważnia do wyciągnięcia wniosku o istnieniu takiego czynnika bez odwołania się do zasady racji dostatecznej. Miller nie osiąga tym samym zamierzonego celu, jakim jest pokazanie logicznej niemożliwości koncepcji surowego faktu i tym samym uzasadnienie ograniczonej zasady przyczynowości. Wobec tego argument australijskiego filozofa nie dostarcza mocniejszego uzasadnienia ograniczonej zasady przyczynowości niż argumenty Akwinaty i jego kontynuatorów. Podobnie jak tamte argumenty, rozumowanie Millera, bez uwzględnienia zasady racji dostatecznej, pozwala na tylko pokazanie,

że fakt istnienia indywidualów różnych od swojego przypadku istnienia nie może być wyjaśniony przez czynniki wewnętrzne wobec tego faktu, co i tak jest niemałym osiągnięciem.

Powyższe wnioski nie sprawiają jednak, że dalsze badanie myśli Millera jest bezcelowe. Przede wszystkim mamy mocne powody do przyjęcia zasady racji dostatecznej, jako zasady wyrażającej intuicję o fundamentalnej racjonalności rzeczywistości. Ze względu na fundamentalny charakter owej intuicji zasada racji dostatecznej nie może być wywiedziona z bardziej podstawowych zasad. W porządku argumentacyjnym zasada racji dostatecznej może być tylko bronią poprzez wskazanie negatywnych konsekwencji jej odrzucenia. Omówienie i analiza owych konsekwencji wykracza poza temat niniejszej pracy. W tym miejscu zaznaczę jedynie, że jako tego rodzaju konsekwencje wskazuje się np. niemożliwość wiedzy opartej na poznaniu zmysłowym<sup>403</sup> oraz niemożliwość poznania naukowego<sup>404</sup>.

W świetle przyjęcia zasady racji dostatecznej uznać należy, że rozumowanie Millera będzie mogło służyć nie tyle jako dowód istnienia Boga, wychodzący od logicznie niepodważalnych przesłanek, co raczej argument, za pomocą którego można pokazać, że w świetle metafizycznej analizy rzeczywistości jedynym ostatecznym wyjaśnieniem rzeczywistości może być byt, w którym nie ma rozróżniania na indywidualum i przypadek istnienia. Jak zobaczymy dalej, taki byt jest tajemniczy, ale bez uznania istnienia takiego bytu świat bytów złożonych będzie ostatecznie niezrozumiały. Niemniej jednak, aby dojść do uznania istnienia takiego bytu, potrzebne jest jeszcze zbadanie, czy wyjaśnienia faktu istnienia indywidualów różnych od swojego przypadku istnienia nie można podać w kategoriach nieskończonego ciągu warunkujących się indywidualów tego właśnie rodzaju. Stanowisko Millera w powyższej kwestii zbadam w kolejnym rozdziale.

## 6. Istnienie nieuprzączynowanej przyczyny złożonych indywidualów

Po pokazaniu, że istniejące indywidualum jest uwarunkowane w istnieniu, Miller chce dowieść, że istniejące indywidualum jest bezpośrednio lub pośrednio zależne od absolutnie nieuprzączynowanej przyczyny. Jak widzieliśmy w sekcji 2.3, australijski filozof stara się w tym celu skonstruować schemat ciągu przyczynowego, który będzie koniecznie zakończony (*terminated*) ze względu na swój charakter przyczynowy, a następnie pokazać, że ewentualny ciąg przyczyn istnienia Fida spełnia skonstruowany schemat.

Miller podkreśla przy tym, że nie jest możliwe wykazanie koniecznego zakończenia ciągu przyczynowego *per se*, do którego często odwołują się obrońcy argumentu z przygodności. Pod tym względem australijski filozof zgadza się z takimi myślicielami, jak David Hume, Paul

<sup>403</sup> Zob. Antoni Stepień, *Wstęp do filozofii*, 181; Robert Koons, Alexander Pruss, „Skepticism and principle of sufficient reason”, *Philosophical Studies* 178 (2020): 1079-1099.

<sup>404</sup> Zob. Bruce Reichenbach, *The Cosmological Argument: A Reassessment*, (Springfield: Charles C. Thomas Publisher, 1972), 65.



Edwards czy Antony Flew, krytykującymi tradycyjne sposoby argumentacji na rzecz niemożliwości nieskończonych ciągów przyczynowych. Niemniej jednak, według Millera wspomniani filozofowie pokazali jedynie to, że nie muszą być zakończone znane z codziennego doświadczenia (*familiar*) ciągi przyczynowe. Nie dowiedli jednak tego, że niemożliwe jest skonstruowanie struktury ciągu przyczynowego, która musi posiadać pierwszy element i która jest spełniana przez ciąg inny niż ciągi znane z codziennego doświadczenia. Australijski filozof twierdzi, że potrafi on skonstruować taką strukturę i że owa struktura jest faktycznie spełniana przez ciąg przyczyn istnienia Fida<sup>405</sup>. Według Millera ciągiem przyczynowym, koniecznie zakończonym ze względu na swój charakter przyczynowy, będzie ciąg, który musi być wyrażony językowo za pomocą zdania, w którym działanie przyczyny pośredniej oddane jest za pomocą formuły reduplikatywnej „ $\phi$  jako uprzyczynowany przez  $\psi$ ”, gdzie za „ $\phi$ ” podstawia się zmienną indywidualną, zaś za „ $\psi$ ” można podstawić zmienną indywidualną lub formułę reduplikatywną. Dalej, australijski filozof twierdzi, że ze względu na strukturę faktu istnienia Fida, która musi być wyrażona zdaniem zbudowanym za pomocą formuły reduplikatywnej: „Fido istnieje jako uprzyczynowany przez  $a$ ”, ciąg przyczyn istnienia Fida musi spełniać schemat reduplikatywny. W ten sposób Miller dochodzi do uznania pierwszej nieuprzyczynowanej przyczyny istnienia Fida.

Niniejszy rozdział będzie składał się z czterech podrozdziałów. W pierwszym przedstawię trzecią przesłankę argumentu Tomasza z Akwinu za istnieniem Boga z *De ente et essentia* oraz jej współczesne interpretacje i krytykę (6.1). W drugim podrozdziale poddam krytyce stanowisko Millera. Będę starał się pokazać, że skonstruowany przez australijskiego filozofa schemat nie wyraża struktury ciągu przyczynowego odmiennej od znanych dotychczas (6.2). W trzecim podrozdziale przedstawię modyfikację stanowiska Millera, mającą na celu pokazanie, że istnienie indywiduum różnego od swojego przypadku istnienia musi być zależne od absolutnie pierwszej prostej przyczyny (6.3). Wyniki dyskusji zbiorę w podsumowaniu (6.4).

### 6.1. Krytyczna prezentacja stanowiska Tomasza z Akwinu

W *De ente et essentia* Tomasz z Akwinu argumentuje, że byty posiadające akt istnienia dzięki czemuś innemu, posiadają ostatecznie ów akt dzięki przyczynie prostej, która jest swoim aktem istnienia. Akwinata przedstawia swoje stanowisko w sposób bardzo zwięzły, otwarty na różne interpretacje. Dokładniej rzecz ujmując, dyskusja dotyczy tego, czy główną rolę w argumencie Tomasza pełni zasada o redukcji tego, co jest dzięki czemuś innemu, do tego, co jest przez się, czy też Akwinata opiera się na tezie o koniecznym zamknięciu istotowo uporządkowanych ciągów przyczynowych.

---

<sup>405</sup> Zob. Miller, *From Existence to God*, 110-112.

Niniejszy podrozdział będzie składał się z dwóch sekcji. W pierwszej z nich zaprezentuję dwie zasygnalizowane wyżej interpretacje argumentu Akwinaty (6.1.1). W drugiej sekcji, koncentrując się na drugiej z powyższych interpretacji jako bliższej koncepcji Millera, przedstawię charakterystykę ciągów przyczynowych *per se* oraz przedyskutuję kwestie ich koniecznego zakończenia (6.1.2).

### 6.1.1. Trzecia przesłanka argumentu z *De ente et essentia*

Tomasz z Akwinu następująco przedstawia trzecią przesłankę argumentu za istnieniem Boga w *De ente et essentia*:

„A skoro wszystko to, co jest dzięki czemuś drugiemu sprowadza się do tego, co jest samo przez się jako do przyczyny pierwszej, stąd konieczne jest, by była jakaś rzecz, która jest przyczyną wszystkich rzeczy na mocy tego, że ona sama jest tylko [samym] istnieniem. W przeciwnym razie szłoby się w „nieskończoność” w przyczynach (*alias iretur in infinitum in causis*), ponieważ każda rzecz, która nie jest tylko istnieniem, posiada przyczynę swojego istnienia, jak już zostało powiedziane”<sup>406</sup>.

W powyższym fragmencie możemy wyróżnić trzy punkty. Po pierwsze, Akwinata przedstawia przesłankę argumentu za istnieniem Boga w formie zasady, zgodnie z którą „to, co jest dzięki czemuś drugiemu sprowadza się do tego, co jest samo przez się (*per se*)”. Zasadę tę będę określał dalej jako „zasadę redukcji pochodnego do pierwotnego”. Po drugie, Tomasz przedstawia wniosek swojego rozumowania, którym jest twierdzenie o istnieniu rzeczy, która jest przyczyną wszystkich (pozostałych) rzeczy i która jest samym *esse*. Zauważyć należy, że Tomasz nie tylko stwierdza tu istnienie pierwszej przyczyny, ale także przedstawia jej podstawową charakterystykę. Owa przyczyna jest czystym *esse* i właśnie ze względu na to jest ona przyczyną pierwszą. Po trzecie, Akwinata dodaje, że brak uznania istnienia pierwszej prostej przyczyny prowadziłby do cofania się w nieskończoność w ciągu przyczyn aktu istnienia (co zostaje przez niego odrzucone).

Wśród komentatorów Akwinaty można zauważyć dwa sposoby rozumienia relacji między punktami pierwszym i trzecim, czyli między zasadą redukcji pochodnego do pierwotnego oraz odrzuceniem postępowania w nieskończoność w przyczynach. Joseph Bobik, John Knasas oraz John Wippel przyznają (przynajmniej w kontekście ciągu przyczyn aktu istnienia) pierwszeństwo zasadzie redukcji pochodnego do pierwotnego, przy czym ostatni z wymienionych autorów robi to *implicite*<sup>407</sup>. W świetle tej interpretacji odrzucenie cofania się w nieskończoność w ciągu

<sup>406</sup> Tomasz z Akwinu, *De ente*, cap. 4, (*Byt i istota*, 33-34).

<sup>407</sup> Zob. Joseph Bobik, *Aquinas on Being and Essence: Translation and Interpretation by Joseph Bobik*, (Notre Dame: University of Notre Dame Press, 2004), 177-182; John F. X. Knasas, *Thomistic Existentialism and Cosmological Reasoning*, (Washington, D.C.: The Catholic University of America Press, 2019), 154-155; Wippel, *The Metaphysical Thought*, 408-409. Należy tu zaznaczyć ważną różnicę pomiędzy Bobikiem a Wippelem dotyczącą uzasadnienia zasady redukcji pochodnego do pierwotnego. Pierwszy z wymienionych autorów twierdzi, że owa zasada ma

przyczyn aktu istnienia pełni funkcję dodatku (*afterthought*), ilustrującego główną myśl Akwinaty<sup>408</sup>. Skoro wyjaśnieniem pochodnego aktu istnienia musi być pierwotny akt istnienia, to wyjaśnienia pochodnego aktu istnienia nie wystarczy nawet nieskończona liczba przyczyn posiadających pochodny akt istnienia. Jak pisze Wippel, „jeśli nie uznajemy istnienia nieuprzączynowanego źródła *esse*, *esse* każdego uprzączynowanego bytu pozostaje niewyjaśnione. Mnożenie przyczyn *esse* do nieskończoności niczego nie rozwiąże”<sup>409</sup>. W świetle tej interpretacji odrzucenie cofania się w nieskończoność w przyczynach nie polega na odrzuceniu istnienia ciągów przyczynowych o nieskończonej liczbie elementów. Akwinata dopuszcza możliwość nieskończonych, tzw. przypadłościowych ciągów przyczynowych<sup>410</sup>. Odrzucenie cofania się w nieskończoność w przyczynach polegałaby raczej na odrzuceniu regresu w nieskończoność w wyjaśnianiu przyczynowym. Regres taki polegałby na próbie wyjaśnienia pewnej niewiadomej przez odwołanie się do nieskończonego ciągu przyczyn, w których stale powraca taka sama niewiadoma. Podsumowując, w powyższej interpretacji akcentuje się to, czym powinna się charakteryzować przyczyna istnienia bytu złożonego z istoty i aktu istnienia. Na mocy zasady redukcji pochodnego do pierwotnego dowodzi się, że powinna się ona cechować prostotą, polegającą na byciu swoim aktem istnienia. Brak uznania istnienia takiej przyczyny pozostawia istnienie złożonych indywiduów niewyjaśnionym.

Odmianą interpretację Akwinaty przedstawia Gaven Kerr<sup>411</sup>. Autor ten twierdzi, że przyjęcie zasady redukcji pochodnego do pierwotnego w przypadku przyczyn istnienia rzeczy złożonych z istoty i aktu istnienia zależne jest od odrzucenia nieskończonych ciągów przyczynowych. Argumentacja Kerra składa się z trzech kroków. W pierwszym kroku filozof ten odróżnia za Akwinatą ciągi *per se* od ciągów przyczynowych *per accidens*<sup>412</sup>. W drugim kroku Kerr argumentuje, że ciągi *per se* na mocy swojej struktury muszą posiadać pierwszy element,

---

(przynajmniej w przypadku aktu istnienia) charakter analityczny. Według Bobika zależność A od B co do aktu istnienia ma charakter całkowitej zależności. Dalej, „A jest całkowicie zależne od B” znaczy nie tylko to, że nie ma nic w A co nie byłoby zależne od B, ale także to, że A jest zależne tylko od B. Zob. Bobik, *Aquinas on Being and Essence*, 177-178. Jak słusznie zauważa Wippel, nie jest jasne, na jakiej podstawie Bobik opiera swoje twierdzenie. Sam Wippel nie podaje uzasadnienia zasady redukcji do *per se*, lecz stara się pokazać, że w pewnych sytuacjach nieskończone ciągi przyczynowe nie mogą stanowić wyjaśnienia skutku ze względu na „zrozumiałość bytu” (*intelligibility of being*). Zob. Wippel, *The Metaphysical Thought*, 409, przyp. 25; 423. Uważam, że filozoficzną eksplikacją owej zrozumiałości bytu jest właśnie zasada redukcji pochodnego do pierwotnego.

<sup>408</sup> Knasas, *Thomistic Existentialism*, 154.

<sup>409</sup> Wippel, *The Metaphysical Thought*, 409: „Unless we grant the existence of an uncaused source of *esse*, the *esse* of every caused being remains unexplained. Multiplying caused causes of *esse* to infinity will not resolve anything”.

<sup>410</sup> Zob. Tomasz z Akwinu, *ST*, I, q. 46, a 2, ad 7. Kategorię przypadłościowego ciągu przyczynowego przedstawię w kolejnej sekcji. Ponadto Wippel wysuwa przypuszczenie, że w końcowym okresie działalności Tomasz zmienił zdanie co do możliwości istnienia aktualnej nieskończoności. W *O wieczności świata* Akwinata przedstawia wątpliwości co do tego, czy da się udowodnić niemożliwość aktualnej nieskończoności. Zob. Tomasz z Akwinu, *O wieczności świata*, w: tenże, *Dzieła wybrane*, tł. J. Salij, (Kęty: Antyk, 1999), 479; Wippel, *The Metaphysical Thought*, 409.

<sup>411</sup> Zob. Kerr, *Aquinas's Way to God*, 135-147.

<sup>412</sup> Zob. tamże, 127-128.

inicjujący działanie przyczynowe pozostałych elementów ciągu<sup>413</sup>. Wreszcie, w trzecim kroku Kerr dowodzi, że akt istnienia rzeczy jest skutkiem ciągu przyczynowego *per se*. W tym celu argumentuje, że cechą wyróżniającą ciąg *per se* jest to, że odpowiada nie tylko za wytworzenie skutku, ale także za trwanie skutku w istnieniu. Tymczasem przyczyna aktu istnienia musi podtrzymywać w istnieniu byt złożony z istoty i aktu istnienia. Wobec tego ciąg przyczyn aktu istnienia jest ciągiem *per se*, posiadającym pierwszy element<sup>414</sup>. W interpretacji Kerra akcentowana jest struktura ciągu przyczynowego *per se* jako ciągu koniecznie skończonego. Dopiero po stwierdzeniu, że ciąg jest koniecznie skończony, dowodzi się prostoty pierwszej przyczyny ciągu. Zauważmy, że strategia argumentacyjna Kerra jest co do istoty identyczna ze strategią przyjętą przez Millera. Australijski filozof stara się najpierw przedstawić strukturę koniecznie domkniętego ciągu przyczynowego (przy czym owa struktura ma się różnić od struktury ciągu *per se*), a następnie stara się pokazać, że istnienie Fida jest skutkiem działania takiego właśnie ciągu przyczynowego<sup>415</sup>. Ze względu na owo podobieństwo przyjrzyjmy się dokładniej kategorii ciągu przyczynowego *per se*, stanowiącego punkt wyjścia strategii Kerra.

### 6.1.2. Ciągi przyczynowe *per se*

Według Akwinaty ciągi przyczynowe, określane jako ciągi przyczynowe *per se* lub istotowo uporządkowane ciągi przyczynowe, muszą posiadać pierwszą przyczynę. W niniejszej sekcji przedstawię najpierw próbę zdefiniowania ciągów przyczynowych *per se* oraz przedyskutuję kwestie ich koniecznego zakończenia (6.1.2.1). Następnie pokażę, w jaki sposób kategoria ciągu przyczynowego *per se* może być (pośrednio) wykorzystana w argumencie za istnieniem Boga (6.1.2.2).

#### 6.1.2.1. Próba definicji ciągu przyczynowego *per se*

Paradygmatycznym przykładem ciągu *per se* jest ciąg, w którym czynnik działający intencjonalnie według pewnego projektu posługuje się pewnym narzędziem. Jako punkt wyjścia do dalszej analizy przyjmę ciąg, w którym hokeista porusza krążek za pomocą kija hokejowego. Hokeista będzie nazwany przyczyną główną, zaś kij przyczyną instrumentalną. Istotowo uporządkowany ciąg przyczynowy odróżniany jest od przypadłościowych ciągów przyczynowych (ciągi *per accidens*), wyróżnianych na podstawie następstwa przyczyn działających niezależnie od siebie. Paradygmatycznym przykładem ciągu *per accidens* jest rozmnażanie organizmów żywych, na przykład ciąg psów w kolejnych pokoleniach „w linii męskiej”: Azor pochodzi od Burka, a Burek pochodzi od Cerbera.

<sup>413</sup> Zob. Kerr, *Aquinas's Way to God*, 135-142.

<sup>414</sup> Zob. tamże, 143-145.

<sup>415</sup> Zob. sekcja 2.3.

Możemy wyróżnić trzy różnice strukturalne między przedstawionymi wyżej ciągami. Pierwsza różnica dotyczy jedności działania. W ciągu *per se* występuje jedno działanie, w rozważanym przypadku jest to działanie hokeisty, który porusza krążek za pośrednictwem kija. Z kolei w ciągu *per accidens* występuje wielość działań. Działanie, w którym Cerber płodzi Burka jest odrębne od działania, w którym Burek płodzi Azora. Inaczej rzecz ujmując, nie jest tak, że Cerber płodzi Azora za pośrednictwem Burka. Druga różnica dotyczy zależności działania przyczyny pośredniej od przyczyny poprzedzającej. W ciągu *per accidens* działanie przyczyny poprzedzającej odpowiada za istnienie (i zdolność do działania) następnego elementu, ale nie odpowiada za przyczynową aktywność tego elementu. W przytoczonym wyżej przykładzie Cerber jest przyczyną zaistnienia Burka wraz z jego zdolnością do spółnienia potomstwa. Niemniej jednak, Cerber nie jest przyczyną tego, że Burek realizuje ową zdolność. W przypadku ciągu *per se* kij wykonuje działanie przyczynowe dzięki temu, że jest poruszany przez hokeistę. Wreszcie, trzecia różnica między przedstawionymi wyżej ciągami dotyczy wyróżnionego charakteru pierwszej przyczyny. W ciągu przyczyn zrodzenia Azora możliwa jest zamiana miejscami Cerbera i Burka w tym sensie, że jeden i drugi jest psem zdolnym do spółnienia psa. W ciągu przyczyn poruszających krążek nie jest możliwa zamiana miejscami w ciągu kija i hokeisty – kij hokejowy nie może posługiwać się hokeistą.

W tak scharakteryzowanym ciągu *per se* istnienie pierwszej przyczyny ciągu jest konieczne. Należy przy tym pamiętać, że owej konieczności nie należy rozumieć w ten sposób, że faktycznie pierwsza przyczyna ciągu *per se* nie może być uprzyczynowana. Może ona być skutkiem przyczyny, która wchodzi w skład innego ciągu przyczynowego, przy czym ów ciąg będzie ciągiem *per accidens*. Konieczność istnienia pierwszej przyczyny ciągu *per se* polega na tym, że faktycznie pierwsza przyczyna tego ciągu nie może być zastąpiona nawet przez nieskończoną liczbę przyczyn pośrednich. W przytoczonym przypadku hokeisty można odkryć konieczność istnienia pierwszej przyczyny, zwracając uwagę na to, że hokeista jest czynnikiem działającym intencjonalnie według pewnego projektu. Aby aspekt ten był jaśniejszy, uwzględnijmy to, że hokeiście nie chodzi o wprawienie krążka w ruch w jakikolwiek sposób, ale o poruszenie go tak, by krążek zgodnie z regułami gry znalazł się w bramce. W tym sensie hokeista nie może być zastąpiony nawet przez nieskończony ciąg wzajemnie poruszających się kijów. Uogólniając, należy powiedzieć, że w ciągu *per se* istotne jest to, że przyczyna pośrednia może sprawić skutek tylko wtedy, gdy jest przyczynowana do działania nie przez jakąkolwiek przyczynę, ale (pośrednio lub bezpośrednio) przez przyczynę mającą zdolność sprawienia skutku. W

rozważanym przypadku, jeśli do sprawienia skutku konieczny jest pewien projekt, to wyjaśnienia skutku nie dadzą przyczyny, które same z siebie nie dysponują takim projektem<sup>416</sup>.

Z wyróżnionego charakteru pierwszej przyczyny ciągu *per se* można wyprowadzić pozostałe (wymienione wyżej) dwie cechy tego ciągu, odróżniające go od ciągu *per accidens*. Pierwszą cechą jest zależność w działaniu pośredniej przyczyny od przyczyny poprzedzającej. Otóż jeśli przyczyny pośrednie są zależne w działaniu od przyczyny pierwszej, to są zależne w działaniu od przyczyny poprzedzającej. Drugą cechą jest jedność działania ciągu. Racją takiej jedności jest właśnie obecność przyczyny pierwszej, która kieruje przyczynami pośrednimi<sup>417</sup>.

Uważam, że w świetle powyższej analizy uprawnione jest wyróżnienie ciągów przyczynowych *per se*, które można zdefiniować następująco:

1. Ciąg przyczynowy jest istotowo uporządkowany wtedy i tylko wtedy, gdy każdy element pośredni zależny jest od pierwszego w swoim działaniu przyczynowym.

Powyższa definicja ciągu przyczynowego *per se* domaga się dwóch uzupełnień. Pierwsze dotyczy relacji tego rodzaju ciągu do poszukiwanego przez Millera koniecznie zakończonego ciągu przyczynowego. Przedstawiając cechy ciągu przyczynowego spełniającego schemat reduplikatywny, Miller wymienia jedność działania ciągu oraz wyróżniony charakter pierwszej przyczyny<sup>418</sup>. Uważam więc, że ciąg przyczynowy *per se* spełnia podany przez Millera schemat koniecznie skończonego ciągu przyczynowego. Miller nie zauważa tego, gdyż jako cechę definiującą ciąg *per se* traktuje on zależność w działaniu przyczyny pośredniej od przyczyny poprzedzającej (nie: pierwszej)<sup>419</sup>.

Drugie uzupełnienie dotyczy roli ciągu *per se* w argumentacji za istnieniem Boga. Z przedstawionej przeze mnie definicji ciągu przyczynowego *per se* możemy wywnioskować tylko to, że każdy ciąg *per se* posiada pierwszą przyczynę. Nie wynika z niej jednak, że istnieje ciąg *per se*, którego pierwsza przyczyna byłaby absolutnie nieuprzączynowana. Tymczasem w argumencie

---

<sup>416</sup> Należy zauważyć, że jako przykłady ciągów *per se* przywoływane są także ciągi, w których pierwsza przyczyna, w odróżnieniu od hokeisty, nie jest przyczyną działającą intencjonalnie. Miller przytacza przykład pociągu, w którym lokomotywa (przyczyna główna) ciągnie pośrednie wagony (przyczyny pośrednie), które nadają ruch ostatniemu wagonowi (skutek). Wobec nieintencjonalnego charakteru działania lokomotywy można wysunąć zastrzeżenie, polegające na tym, że lokomotywa została zaprojektowana i jest kierowana przez człowieka. Niemniej jednak, ograniczając się do wyjaśnienia tego, dlaczego pomimo działania siły tarcia wagon pozostaje w ruchu, musimy uznać istnienie przyczyny wyróżnionej, działającej w inny sposób niż wagony, które tylko przekazują energię kinetyczną. Inaczej rzecz ujmując, istotne jest to, że lokomotywa (w której uzyskuje się energię kinetyczną) nie może być zastąpiona przez nieskończony ciąg wagonów.

<sup>417</sup> Kerr próbuje pokazać konieczne zamknięcie ciągu *per se* na podstawie jedności działania ciągu. Bez działania przyczyny pierwszej ustaje bowiem działanie przyczyn pośrednich. Zob. Kerr, *Aquinas's Way to God*, 141-142. Jedność działania bierze się jednak z wyróżnionego charakteru pierwszej przyczyny. Bez wyróżnionego charakteru pierwszej przyczyny jedność działania byłaby zapewniona również przez nieskończony ciąg przyczyn pośrednich.

<sup>418</sup> Zob. Miller, *From Existence to God*, 112. Zależność przyczyny pośredniej od wcześniejszej można wyprowadzić z zależności od przyczyny pierwszej.

<sup>419</sup> Zob. tamże, 109-111.

za istnieniem Boga odwołującym się do kategorii ciągu *per se* konieczne jest wskazanie przynajmniej jednego ciągu, którego pierwsza przyczyna byłaby transcendentna wobec wszechświata, co miałyby miejsce wówczas, gdyby owa przyczyna była absolutnie nieuprzączynowana. Inaczej rzecz ujmując, choć bez wątpienia istnieją ciągi przyczynowe koniecznie skończone, to sporne pozostaje, czy jakiś ciąg tego rodzaju jest fundamentalny dla istnienia podstawowych indywiduów konstytuujących wszechświat<sup>420</sup>.

Wobec powyższej trudności rozpatrzę próbę pośredniego zastosowania kategorii ciągu przyczynowego *per se* w argumencie za istnieniem Boga. Opierać się będzie ona o drugiej z wymienionych wyżej cech ciągu przyczynowego *per se*, czyli zależności w działaniu przyczyny pośredniej od przyczyny poprzedzającej. Dokładniej rzecz ujmując, dowodzić się w niej będzie, że ciągi przyczyn aktualnie zależnych w istnieniu muszą koniecznie być zakończone.

#### 6.1.2.2. Użycie kategorii przyczyny instrumentalnej w argumencie za istnieniem Boga

Argument mający pokazać istnienie pierwszej przyczyny złożonych indywiduów wychodzi od twierdzenia, że byt złożony potrzebuje przyczyny, która nie tyle zapoczątkowuje jego istnienie (choć to też jest możliwe), co przede wszystkim podtrzymuje go w istnieniu. Dalej, złożona przyczyna podtrzymująca w istnieniu sama musi być podtrzymywana w istnieniu. Stąd również jej działanie jest aktualnie zależne od przyczyny podtrzymującej. W ten sposób ciąg przyczyn aktualnie podtrzymujących się w istnieniu byłby ciągiem, w którym każda przyczyna pośrednia byłaby zależna w działaniu od przyczyny poprzedzającej ją w ciągu. Otóż przyczyna pośrednia  $P_1$  ma zdolność podtrzymywania skutku w istnieniu, gdy sama jest podtrzymywana w istnieniu, które jest dla niej przygodne. Istnienie  $P_1$  jest więc pewną niewiadomą, która domaga się wyjaśnienia. Teraz, jeśli dla wyjaśnienia istnienia  $P_1$  odwołamy się do przyczyny pośredniej  $P_2$ , to  $P_2$  również istniała w sposób przygodny. Wobec tego niewiadoma nie zostanie wyjaśniona, a jedynie przesunięta. Inaczej rzecz ujmując, działanie przyczynowe ciągu polega na przekazywaniu istnienia przez przyczyny pośrednie posiadające istnienie przygodne. Potrzebne jest przyjęcie pierwszej przyczyny, która posiada istnienie sama z siebie<sup>421</sup>.

Głośną krytykę tego rodzaju argumentacji, akceptowaną przez Millera, przedstawił Paul Edwards<sup>422</sup>. Otóż w świetle przedstawionej wyżej koncepcji przyczyny instrumentalnej, warunkiem skuteczności działania ciągu, w którym występują tego rodzaju przyczyny jest to, że

<sup>420</sup> W ten sposób Graham Oppy krytykuje „arystotelesowski” dowód za istnieniem Boga, sformułowany przez Edwarda Fesera, zaś Anthony Kenny pierwszą i drugą drogę Tomasza z Akwinu. Zob. Graham Oppy, „On Stage One of Feser’s ‘Aristotelian proof’”, *Religious Studies*, 57 (2021): 491-502; Kenny, *The Five Ways*, 42-44.

<sup>421</sup> Zob. Wippel, *The Metaphysical Thought*, 423; Edward Feser, *Pięć dowodów na istnienie Boga*, tł. M. Wiertelwska, (Poznań: W drodze, 2022), 160-162.

<sup>422</sup> Zob. Paul Edwards, „The Cosmological Argument”, w: *The Cosmological Arguments: A Spectrum of Opinion*, red. D. R. Burrill, (Garden City, NY: Doubleday & Company, 1967), 111-113; por. Miller, *From Existence to God*, 96-97.

nie istnieje żadna przyczyna pośrednia, która nie byłaby uprzyczynowana. Tymczasem warunek ten może być spełniony na dwa sposoby. Pierwszy sposób polega na tym, że przy skończonej liczbie przyczyn pośrednich istnieje pierwsza przyczyna, która z natury swej jest nieuprzyczynowana. Drugi sposób polega na istnieniu nieskończonej liczby przyczyn pośrednich. W tej sytuacji żadna przyczyna pośrednia nie pozostaje nieuprzyczynowana<sup>423</sup>.

Uważam, że istota dyskusji przedstawionej w niniejszej sekcji dotyczy tego, czy uprzyczynowana przyczyna wyjaśnia zajście skutku. Przeciwnicy tezy o koniecznym zamknięciu ciągu przyczyn podtrzymujących w istnieniu udzielają odpowiedzi twierdzącej: wskazanie bezpośredniej przyczyny danego skutku wyjaśnia zajście tego skutku, nawet wtedy, gdy owa przyczyna sama jest uprzyczynowana. Z kolei zwolennicy tezy o koniecznym zamknięciu ciągów przyczyn podtrzymujących w istnieniu udzielają odpowiedzi przeczącej: przyczyna pośrednia dostarcza wyjaśnienia skutku tylko pod pewnym względem, ale nie dostarcza wyjaśnienia skutku *simpliciter*. Nie ma potrzeby rozwijania przedstawionej tu dyskusji, gdyż, jak pokażę w podrozdziale 6.3, rozwijając niektóre wątki metafizyki Millera możliwe jest prostsze dojście do uznania absolutnie pierwszej przyczyny bytów złożonych. Najpierw jednak dokonam oceny stanowiska bezpośrednio zaprezentowanego przez australijskiego filozofa.

## 6.2. Krytyka stanowiska Millera

Miller przyjmuje krytykę tezy o koniecznej skończoności ciągów przyczynowych *per se* przedstawioną w podsekcji 6.1.2.2. Jednocześnie australijski filozof stara się przedstawić strukturę ciągu przyczynowego, który musi być skończony, aby wyjaśnić zajście/zachodzenie skutku. Niemniej jednak, widzieliśmy również, że przedstawiony przez Millera schemat spełniany jest właśnie przez ciąg *per se*. Należy więc zadać pytanie, czy schemat Millera jest rzeczywiście nową strukturą, odmienną od wyróżnianych dotychczas ciągów przyczynowych. Ponadto zapytać się należy, czy zaprezentowany przez Millera ciąg może być zastosowany do odpowiedzi na pytanie o przyczynę istnienia złożonych indywidualów.

Niniejszy podrozdział będzie się składał z dwóch sekcji. W pierwszej przedstawię analizę logiczną schematu reduplikatywnego w celu określenia oryginalności propozycji Millera (6.2.1).

---

<sup>423</sup> Pozostawiając z boku kwestię skuteczności przedstawionej przez Edwardsa krytyki, uważam, że nietrafiony jest przykład, którym Edwards ilustruje swój kontrargument. Filozof proponuje wyobrazić sobie nieskończony stos książek, z których każda książka jest podpierana przez książkę znajdującą się pod nią. W takim ciągu każda książka jest podparta, choć nie ma jakiegoś „niepodpartego podparcia”. Zob. Edwards, „The Cosmological Argument”, 111-112. Odpowiadając Edwardsowi, należy zauważyć, że podpieranie czegoś nie polega po prostu na znajdowaniu się pod czymś, lecz na przeciwdziałaniu sile grawitacji. Stąd książka może być przyczyną pośrednią w takim stosie wtedy, gdy jest (pośrednio lub bezpośrednio) podparta przez coś, co ma zdolność przeciwdziałania sile grawitacji. Może to być albo książka znajdująca się bezpośrednio na powierzchni ośrodka masy, albo (jeśli stos unosi się nad powierzchnią ośrodka masy) czynnik wytwarzający siłę nośną. (Pomijam tu kwestię tego, przed ruchem w stronę jakiego ośrodka masy miałyby się podpieierać książki w nieskończonym stosie).



W drugiej sekcji zbadam to, czy zastosowanie schematu reduplikatywnego pozwala na pokazanie, że przyczyną istnienia złożonych indywiduów nie może być nieskończony ciąg przyczynowy. W tym celu zbadam zasadność tezy Millera, zgodnie z którą zdanie „Fido istnieje” powinno być rozwinięte do „Fido istnieje jako uprzączynowany przez  $a$ ” (6.2.2).

### 6.2.1. Schemat reduplikatywny

Według Millera strukturze koniecznie skończonego ciągu przyczynowego odpowiada struktura logiczna zdania zbudowanego za pomocą schematu reduplikatywnego. Dokładniej rzecz ujmując, zdanie, którego struktura logiczna odzwierciedla strukturę koniecznie zakończonego ciągu przyczynowego jest zdaniem prostym, w którym częścią zdania, opisującą przyczynę pośrednią, jest wyrażenie reduplikatywne o strukturze „ $\varphi$  jako uprzączynowany przez  $\psi$ ”. Przykładem zdania wyrażającego koniecznie zakończony ciąg przyczynowy będzie „Krażek jest poruszany przez kij jako poruszany przez hokeistę”. Z kolei zdanie którego struktura logiczna odzwierciedla strukturę przygodnie zakończonego ciągu przyczynowego jest zdaniem złożonym, w którym częścią zdania, zdającą sprawę z działania przyczyny pośredniej, jest zdanie proste. Przykładem zdania wyrażającego przygodnie zakończony ciąg przyczynowy będzie „Azor pochodzi od Burka, a Burek pochodzi od Cerbera”. Miller podkreśla przy tym, że wyrażenie „jako” (*qua*), użyte przez niego do rozbudowywania zdania o człony wyrażające działanie kolejnych przyczyn pośrednich nie jest „spójnikiem zdaniowym” (*propositional connective*)<sup>424</sup>. Wobec tego dla powodzenia projektu Millera konieczne jest pokazanie, że wyrażenie „jako” nie jest funktorem zdaniotwórczym od argumentów zdaniowych. W przeciwnym razie zdanie zbudowane za pomocą wyrażenia „jako” będzie zdaniem złożonym. Tym samym schemat reduplikatywny nie będzie różnił się pod względem struktury logicznej od schematu zdania, wyrażającego według Millera tylko możliwie skończony ciąg przyczynowy.

Na poparcie swojego twierdzenia o tym, że zdania o formie „ $a$  jest  $F$  jako  $G$ ” są zdaniami prostymi, Miller odwołuje się do Arystotelesa i Petera Geacha<sup>425</sup>. Australijski filozof wnosi z pism tych autorów, że kwestia statusu logicznego wyrażen reduplikatywnych jest nierozstrzygnięta, przy czym we wszystkich akceptowalnych opcjach, dodanie „jako  $G$ ” do „ $a$  jest  $F$ ” nie tworzy zdania złożonego. W pierwszej opcji wyrażenie reduplikatywne kwalifikuje predykat, co można wyrazić za pomocą schematu „ $a$  (jest  $F$  jako  $G$ )”. W drugiej opcji wyrażenie reduplikatywne kwalifikuje argument predykatu, co można wyrazić za pomocą schematu „( $a$  jako  $G$ ) jest  $F$ ”<sup>426</sup>. W

<sup>424</sup> Miller, *From Existence to God*, 106.

<sup>425</sup> Zob. Arystoteles, *Analityki pierwsze*, I, 38, 49a11-b2, w: tenże, *Dzieła wszystkie*, t. 1, tł. K. Leśniak, (Warszawa: PWN 1990), 194-195; Peter T. Geach, „Omnipotence”, *Philosophy*, 48/183 (1973): 19-20; tenże, „Nominalism”, w: tenże, *Logic Matters*, (Oxford: Blackwell, 1972), 295-297.

<sup>426</sup> U przywoływanych przez australijskiego filozofa autorów nie znalazłem fragmentów dających mocną podstawę do uznania jego stanowiska. Arystoteles pisze, że wyrażenie zbudowane za pomocą słowa „jako” (*hos*) powinno być

świetle powyższego twierdzenia można powiedzieć, że Miller nie traktuje funktora „jako” jako funktora zdaniotwórczego od argumentów zdaniowych, lecz jako, odpowiednio, funktora funktorotwórczego od dwóch argumentów funktorowych lub funktora nazwotwórczego od argumentu nazwowego i funktorowego.

Oceniając stanowisko Millera, należy zauważyć, że kwestia formy logicznej zdań reduplikatywnych nie doczekała się jednoznacznego rozstrzygnięcia. Ważnym głosem, wyrażającym stanowisko odrębne od proponowanego przez Millera, jest praca Allana Bäcka *On reduplication*, przedstawiająca przegląd historyczny analiz logicznych wyrażen reduplikatywnych oraz próbę opracowania teorii logicznej tych wyrażen<sup>427</sup>. Według Bäcka forma zdania „*S* jest *P* jako *M*” nie jest formą logiczną zdania, lecz formą gramatyczną, która może być spełniana przez zdania o różnej strukturze logicznej<sup>428</sup>. Dla oceny propozycji Millera ważne jest to, że gramatyczną formę zdania reduplikatywnego mogą przybierać zarówno zdania proste, jak i złożone w sensie logicznym. Przykładem zdania prostego jest „Antoni jest skuteczny jako premier”. Zdanie to nie powinno być analizowane jako „(Antoni jest skuteczny)  $\wedge$  (Antoni jest premierem)”, lecz jako „Antoni jest skutecznym premierem”. Niemniej jednak, ten typ zdań reduplikatywnych nie może być użyty do wyrażenia działania przyczynowego<sup>429</sup>. Jest tak dlatego, że dla zachowania prostoty zdania termin podstawiany za „*P*” musi być przymiotnikiem atrybutywnym, czyli przymiotnikiem, który tworzy wyrażenie nadające się na logiczny predykat tylko i wyłącznie wtedy, gdy modyfikuje pewien rzeczownik<sup>430</sup>. Tymczasem w zdaniach „Krażek jest poruszany przez kij jako poruszany przez hokeistę” czy „Fido istnieje jako przyczynowany przez *a* jako przyczynowane przez nieuprzączynowaną przyczynę” nie ma przymiotników atrybutywnych.

Zdanie, którym Miller chce wyrazić działanie koniecznie zakończonego ciągu przyczynowego, będzie zdaniem złożonym, mającym ten sam sens, co zdania zbudowane za pomocą spójnika „ponieważ” (*since*) lub hipotetyczne zdania przyczynowe. Różnica między

---

połączone z terminem skrajnym sylogizmu, a nie z terminem środkowym. Zob. Arystoteles, *Analitiki pierwsze*, I, 38, 49a11-b2. Geach natomiast wypowiada się na temat konstrukcji reduplikatywnych w teologicznym kontekście poszukiwania właściwego sposobu mówienia o dwóch naturach Chrystusa. W wypowiedziach Geacha chciałbym zwrócić uwagę na dwa punkty. Po pierwsze zauważa on, że wyrażenia reduplikatywne stanowią nierozwiązany jak dotąd problem i że on sam nie znalazł nic szczególnie odkrywczego w pismach średniowiecznych logików, których temat ten powinien zajmować ze względu na swoją teologiczną doniosłość. Zob. Geach, „Omnipotence”, 19-20. Po drugie Geach krytykuje analizę zdań reduplikatywnych jako zdań logicznie złożonych, przedstawioną przez Ockhama, przy czym krytyka dotyczy domniemanej nieadekwatności teologicznej stanowiska Ockhama. Zob. Geach, „Nominalism”, 295-297.

<sup>427</sup> Zob. Allan Bäck, *On reduplication: Logical Theories of Qualification*, Studien und Texte zur Geistgeschichte des Mittelalters, t. 49, (Leiden: E.J. Brill, 1996).

<sup>428</sup> Zob. tamże, 507.

<sup>429</sup> Tak próbuje robić Pereda, *La teología natural*, 136.

<sup>430</sup> Zob. Miles Rind, Lauren Tillinghast, „What Is an Attributive Adjective?”, *Philosophy* 83 (2008): 86. Kategorię przymiotników atrybutywnych wprowadził Peter T. Geach w artykule „Good and Evil”, *Analysis* 17 (1956): 33-42.

wymienionymi zdaniem a zdaniem reduplikatywnym wyrażającym działanie przyczynowe ma charakter wyłącznie stylistyczny. Wyrażenie reduplikatywne jest używane wtedy, gdy podmiot zdania głównego jest ten sam, co podmiot zdania podrzędnego, wyrażającego kwalifikację<sup>431</sup>. Na przykład, powiemy raczej „Antoni jako premier podpisał dokument”, a nie „Antoni podpisał dokument, ponieważ Antoni jest premierem”. Z drugiej strony powiemy raczej „Antoni podpisał dokument, ponieważ zmusili go do tego terroryści”, a nie „Antoni podpisał dokument jako zmuszony przez terrorystów”. Niemniej jednak w obu przypadkach będziemy mieli do czynienia ze zdaniem logicznie złożonym.

W świetle powyższych wyjaśnień możemy przedstawić analizę zdania zbudowanego według schematu, mającego wyrażać koniecznie skończony ciąg przyczynowy: „Krażek jest poruszany przez kij jako poruszany przez hokeistę”. Będzie to zdanie gramatycznie proste, lecz logicznie złożone. Proponuję następującą analizę logiczną tego zdania:

„(Hokeista porusza kij)  $\wedge$  (kij porusza krążek)  $\wedge$  [ $\neg$ (hokeista porusza kij)  $\square \rightarrow \neg$ (kij porusza krążek)]”

Nie ma przeszkód strukturalnych, by powyższe zdanie było rozwijane w nieskończoność przez dodawanie zdań prostych, wyrażających działanie kolejnych przyczyn. Rozbudowywanie zdania należy zatrzymać z powodów pozalogicznych wtedy, gdy dojdzie się do przyczyny wyjaśniającej działanie ciągu<sup>432</sup>.

Powyższa analiza pokazuje, że zaproponowane przez Millera rozwiązanie budzi wątpliwości. Rozstrzygnięcie tych wątpliwości wymagałoby dokładniejszych badań w zakresie zdań reduplikatywnych. Niemniej jednak, na podstawie pracy Bäcka można pokazać, że związanie „jako” ze zdaniem prostym przez Millera jest przedwczesne. Ponadto, propozycja australijskiego filozofa nie jest oryginalna w tym sensie, że nie da się na jej podstawie zdefiniować nowej struktury przyczynowej obok ciągów *per se* i *per accidens*. Skonstruowana przez Millera struktura językowa będzie raczej pomysłowym wyrażeniem językowym ciągów przyczynowych *per se*.

### 6.2.2. Eliptyczny charakter sformułowania „Fido istnieje”

Krytykę propozycji Millera można podjąć nie tylko od strony struktury ciągu przyczynowego, ale także od strony struktury faktu istnienia Fida. Miller chce pokazać, że sama struktura faktu istnienia Fida wymaga, by fakt ten był uprzyczynowany przez ciąg spełniający

<sup>431</sup> Zob. Bäck, *On reduplication*, 511.

<sup>432</sup> Nie wykluczam, że możliwa jest analiza zdania „Krażek jest poruszany przez kij jako poruszany przez hokeistę”, która lepiej oddawałaby jego sens. Niemniej jednak, sądzę, że syntaktycznie analizowane zdanie jest zdaniem złożonym, a możliwa lepsza analiza dokładniej oddawałaby relacje między zdaniem prostym, wchodzącym w skład analizowanego zdania.

schemat reduplikatywny. Według Millera zdanie „Fido istnieje” jest bowiem eliptyczną formą zdania „Fido istnieje jako uwarunkowany przez *a*”.

Australijski filozof twierdzi, że zdanie „Fido istnieje” musi być rozwinięte do przedstawionej wyżej postaci, ponieważ jest ono uprawdzwiane (*made true*) nie tylko przez fakt istnienia Fido, lecz także przez fakt istnienia czegoś zewnętrznego względem Fido, co warunkuje istnienie Fido<sup>433</sup>. Uważam, że Miller popełnia tu błąd ekwiwokacji na wyrażeniu „uprawdzwiać” (*to make true*). Australijski filozof nie odróżnia uprawdzwiania zdania przez wyrażany przezeń stan rzeczy od czynienia aktualnym stanu rzeczy przez jego przyczynę. Fakt istnienia Fido czyni prawdziwym zdanie „Fido istnieje” w sensie zachodzenia korespondencji między zdaniem a wyrażaną przezeń rzeczywistością. Z kolei przyczyna sprawcza faktu istnienia Fido, choć sprawia zachodzenie tego faktu, nie jest podstawą ani korelatem samej korespondencji między zdaniem a rzeczywistością. Inaczej mówiąc, fakt istnienia Fida jest warunkiem prawdziwości zdania „Fido istnieje”, wyznaczonym przez znaczenie tego zdania. Z kolei działanie przyczyny sprawczej jest warunkiem zachodzenia faktu istnienia Fida. Nie wynika stąd jednak, że działanie przyczyny sprawczej warunkującej zachodzenie faktu istnienia Fida należy do znaczenia zdania „Fido istnieje”. Nie jest bowiem konieczne ani potrzebne, by znaczenie zdania zawierało wszystkie warunki zachodzenia wyrażanego przezeń stanu rzeczy.

Nieintuicyjne konsekwencje, jakie niesie ze sobą utożsamienie uprawdzwiania zdania z aktualizowaniem stanu rzeczy można dostrzec na następującym przykładzie. Istnienie powierzchni jest koniecznym warunkiem istnienia koloru. Zgodnie z dyskutowanym stanowiskiem zdanie „Kwiat jest czerwony” nie tylko implikowałoby (lub presuponowałoby), że kwiat ma powierzchnię, ale także znaczyłoby, że kwiat ma powierzchnię. Stosując zaś technikę Millera można powiedzieć, że zdanie „Kwiat jest czerwony” znaczy tyle, co „Kwiat jest czerwony jako posiadający powierzchnię”. Ponieważ zaś posiadanie powierzchni nie jest jedynym koniecznym warunkiem posiadania przez kwiat koloru, a samo posiadanie powierzchni jest uwarunkowane, można powyższe zdanie rozbudowywać praktycznie w nieskończoność.

W świetle przedstawionej wyżej krytyki upada potrzeba rozwijania zdania „Fido istnieje”. Wobec tego nie ma potrzeby dyskusji nad tym, czy zdanie to należy rozwijać za pomocą formuły reduplikatywnej.

### 6.3. Modyfikacja stanowiska Millera

W poprzednim podrozdziale pokazałem, że Millerowi nie udaje się skonstruować struktury ciągu przyczynowego, która pozwalałaby na pokazanie, że Fido jest (pośrednio lub bezpośrednio)

---

<sup>433</sup> Zob. sekcja 2.2.2.

uprzączynowany przez absolutnie nieuprzączynowaną przyczynę. Uważam jednak, że na gruncie metafizyki Millera możliwe jest wykazanie istnienia absolutnie pierwszej przyczyny złożonych indywiduów. Obrona ta wymaga zwrócenia uwagi na to, czym powinna się charakteryzować przyczyna, która wyjaśnia istnienie indywiduum różnego od swojego przypadku istnienia. Dokładniej rzecz ujmując, chodzi o pokazanie, że istnienie takiego indywiduum jest niemożliwe do wyjaśnienia bez uznania istnienia przyczyny prostej. W metafizyce Millera mamy do czynienia z różnicą między indywiduum a jego przypadkiem istnienia. Jak starałem się pokazać w poprzednim rozdziale, niemożliwe jest wyjaśnienie istnienia tego rodzaju indywiduów na podstawie czynników względem nich wewnętrznych. Indywiduum istnieje tylko jako aktualizowane przez przypadek istnienia, przy czym treść indywiduum (bycie takim a nie innym indywiduum) jest niezależna od przypadku istnienia. Inaczej rzecz ujmując, struktura całości ontologicznej złożonej z indywiduum i przypadku istnienia nie pozwala na pokazanie, skąd bierze się zdolność indywiduum do uzupełniania istnienia, czyli posiadanie przez indywiduum takiej, a nie innej, charakterystyki<sup>434</sup>. Z drugiej strony, sama treść indywiduum nie pozwala na wyjaśnienie tego, dlaczego jest ona zrealizowana. W tym miejscu dochodzimy do kluczowego punktu: jeśli istnienie bytów złożonych z indywiduum i przypadku istnienia domaga się wyjaśnienia dokładnie ze względu na fakt tego złożenia, to ostatecznym wyjaśnieniem ich istnienia musi być czynnik, w którym owo złożenie nie występuje. Inaczej rzecz ujmując, do uznania istnienia prostej przyczyny złożonych indywiduów można dojść już na etapie argumentu za uprzączynowanym charakterem istnienia złożonych indywiduów. Uprawnione jest bowiem doprecyzowanie, że złożone indywidua muszą być uprzączynowane przez przyczynę prostą.

Zauważmy, że w powyższym argumencie nie dowodzi się tego, że Fido jest uprzączynowany przez skończony ciąg przyczynowy. Dowodzi się jedynie tego, że istnieje nieuprzączynowana przyczyna istnienia Fida, przy czym nieistotne jest, czy między Fidem a nieuprzączynowaną przyczyną znajdują się jeszcze (i w jakiej liczbie) przyczyny pośrednie. Powyższa myśl wymaga podkreślenia, gdyż w dyskusji nad koniecznym zakończeniem ciągów przyczynowych australijski filozof przechodzi nieświadomie od traktowania ciągu przyczyn istnienia Fida jako pewnej hipotezy do traktowania tego ciągu jako rzeczywistego. Miller zaczyna od założenia dla potrzeb argumentu, że przyczyną podtrzymującą Fida w istnieniu jest złożone indywiduum. Następnie stara się pokazać niemożliwość nieskończonego ciągu takich przyczyn na podstawie samej struktury takiego ciągu<sup>435</sup>. Niemniej jednak, w trakcie rozwijania argumentu

---

<sup>434</sup> Należy tu przypomnieć, że zdolność do uzupełniania istnienia rozumiem inaczej niż Miller. Australijski filozof do tej zdolności zalicza nie tylko posiadanie pewnej charakterystyki, ale także bycie tym oto indywiduum. Jak starałem się pokazać w podrozdziale 4.4, jeśli uzupełnianie istnienia polega również na byciu tym oto indywiduum, to na gruncie metafizyki Millera struktura indywiduum - przypadek istnienia jest wewnętrznie niespójna.

<sup>435</sup> Zob. Miller, *From Existence to God*, 96.

Miller zaczyna traktować przyczyny pośrednie nie jako założone dla potrzeb argumentu, ale jako faktycznie istniejące przyczyny. W rezultacie kończy swój argument wnioskiem o realnym istnieniu zakończonego ciągu przyczyn podtrzymujących Fida w istnieniu, a nie tylko o realnym istnieniu nieuprzączynowionej przyczyny podtrzymującej Fida w istnieniu<sup>436</sup>.

Niemniej jednak kategoria ciągu przyczynowego *per se* zachowuje swoją przydatność. Możemy bowiem stwierdzić, że pewne indywiduum zaistniało dzięki działaniu pewnych czynników złożonych, na przykład Fido zaistniał dzięki organizmom rodzicielskim, i jest zależne w istnieniu od różnych czynników fizycznych, na przykład powietrza czy energii słonecznej. Otóż biorąc pod uwagę istnienie prostej przyczyny istnienia Fida, musimy uznać, że wymienione przyczyny złożone są przyczynami instrumentalnymi, którymi posługuje się prosta przyczyna główna. Kategoria ciągu przyczynowego *per se* wyrażałaby zatem relację między przyczyną prostą a przyczynami złożonymi, gdy już ustalili się, że przyczyna prosta istnieje. Kategoria ciągu przyczynowego *per se* nie będzie jednak przydatna w samym dowodzeniu istnienia pierwszej przyczyny.

#### 6.4. Podsumowanie

Celem niniejszego rozdziału było zbadanie argumentacji Millera na rzecz tezy, że złożone indywiduum jest bezpośrednio lub pośrednio przyczynowane do istnienia przez absolutnie nieuprzączynowaną przyczynę. Ponieważ Miller przedstawia swoją propozycję w dyskusji z tradycyjnymi próbami pokazania, że ciąg przyczyn istnienia nie może być nieskończony wstecz, rozpocząłem od przedstawienia dwóch interpretacji stanowiska Tomasza z Akwinu. Pierwsza interpretacja podkreśla to, że istnienie złożonych indywiduów nie może być wyjaśnione bez uznania prostej przyczyny. Druga interpretacja wychodzi od tezy o koniecznym zamknięciu ciągów przyczynowych *per se*, a następnie stara się pokazać, że złożone indywidua są uprzączynowane przez taki właśnie ciąg przyczynowy. Ze względu na to, że strategia Millera bliższa jest drugiej interpretacji, zbadałem kwestię koniecznego zamknięcia ciągów przyczynowych *per se*. Pokazałem, że paradygmatyczne przykłady ciągów przyczynowych *per se*, jakimi są ciągi, w których przyczyna działająca intencjonalnie posługuje się pewnym narzędziem, są na mocy swojej struktury zakończone. Niemniej jednak, ze względu na ich lokalny charakter trudno jest wykorzystać je w argumencie za istnieniem Boga. Z kolei konieczne zakończenie ciągów przyczynowych wyróżnionych ze względu na rozszerzone rozumienie kategorii narzędzia jako przyczyny aktualnie uprzączynowanej do działania pozostaje kwestią dyskusyjną.

---

<sup>436</sup> Zob. Miller, *From Existence to God*, 112.

Miller przyjmuje argumenty przeciw tezie o koniecznym zamknięciu ciągów przyczynowych *per se*, rozumianych jako ciągi, w których przyczyna pośrednia jest przyczynowana do działania przez przyczynę poprzedzającą. W zamian stara się przedstawić nową strukturę koniecznie zakończonego ciągu przyczynowego. W tym celu australijski filozof konstruuje schemat zdania, które zdawałoby sprawę z działania takiego ciągu. Wobec propozycji Millera należy wysunąć dwa poważne zarzuty. Pierwszy zarzut dotyczy tego, że australijski filozof nie precyzuje, czym miałyby się charakteryzować działanie ciągu przyczynowego, aby musiało być ono wyrażone za pomocą zdania zbudowanego za pomocą schematu reduplikatywnego. Jak widzieliśmy, ciągiem, który mógłby być wyrażony zdaniem zbudowanym za pomocą schematu reduplikatywnego jest ciąg *per se*, rozumiany jako ciąg, w którym przyczyna pośrednia jest przyczynowana do działania przez przyczynę pierwszą. Sam Miller stara się pokazać, że ciągiem spełniającym schemat reduplikatywny jest ciąg przyczyn istnienia Fida, gdyż pełną formą zdania wyrażającego istnienie Fida nie jest „Fido istnieje”, lecz „Fido istnieje jako przyczynowany przez *a*”. Jak starałem się pokazać, takie rozwinięcie zdania „Fido istnieje” jest nieuprawnione, gdyż opiera się na wieloznacznym zastosowaniu predykatu „uprawdziwiać” (*to make true*). Drugi zarzut dotyczy tego, że, wbrew intencji Millera, struktura logiczna zdania zbudowanego za pomocą schematu reduplikatywnego nie wymaga (a przynajmniej nie musi wymagać) uwzględnienia pierwszej przyczyny w ciągu przyczynowym. W rezultacie powyższej krytyki uznać należy, że struktura logiczna modelu reduplikatywnego nie wyznacza struktury koniecznie zakończonego ciągu przyczynowego. Schemat reduplikatywny może być jedynie ciekawą językową ilustracją ciągu przyczynowego, w którym specyfika działania przyczyn pośrednich wymaga istnienia przyczyny wyróżnionej.

Pomimo niepowodzenia podjętej przez Millera próby konstrukcji koniecznie zakończonego ciągu przyczynowego, na gruncie metafizyki australijskiego filozofa możliwe jest pokazanie, że złożone indywiduum jest ostatecznie uprzyczynowane przez prostą nieuprzyczynowaną przyczynę. Jest tak dlatego, że potrzeba wyjaśnienia istnienia indywiduów różnych od swojego przypadku istnienia bierze się z samego faktu ich złożenia. Stąd wyjaśnienia istnienia tych bytów można dokonać tylko przez odwołanie się do działania przyczyny prostej, w której nie występuje odrębność indywiduum i przypadku istnienia (w ten sposób Miller przyjmuje milcząco zasadę redukcji pochodnego do pierwotnego). Odwołanie się do istotowego ciągu przyczynowego jest zaś przydatne o tyle, że pozwala pokazać, że jeśli istnieją przyczyny złożone istnienia (w pewnym ograniczonym aspekcie) Fida, to są one tylko instrumentami bytu koniecznego.

## 7. Prostota Boża

Najważniejszym atrybutem nieuprzączynowanej przyczyny istniejących indywiduów jest prostota. W swojej interpretacji prostoty Bożej Miller inspirował się doktryną Tomasza z Akwinu, zgodnie z którą Bóg jest prosty w sensie bycia Samoistnym Istnieniem. Takie rozumienie prostoty Bożej ma zapewniać według Akwinaty transcendencję i doskonałość pierwszej przyczyny oraz to, że jest bytem koniecznym. Jednocześnie, jak widzieliśmy w rozdziale 3, Miller stara się przedstawić własne systematyczne ujęcie prostoty Bożej, w którym wykorzystuje kategorię przypadku granicznego oraz model ograniczania przypadku istnienia przez indywiduum. W świetle tej koncepcji Bóg jest Samoistnym Istnieniem, gdyż jest kresem absolutnym ciągów indywiduów i przypadku istnienia. Kres absolutny jest czymś, co różni się kategorialnie od elementów ciągu, którego jest kresem absolutnym. Z drugiej strony elementy ciągu posiadają pewne podobieństwo do kresu absolutnego. Pierwszy punkt pozwala Millerowi na krytykę stanowiska, które określa on jako teologia bytu doskonałego, zgodnie z którym własności posiadane przez Boga różnią się jedynie stopniem od własności posiadanych przez stworzenia. Drugi punkt pozwala Millerowi na pokazanie, że transcendencja Samoistnego Istnienia nie sprawia, że jest ono dla nas całkowicie niedostępne poznawczo. Jest tak dlatego, że możemy mówić o Bogu z zastosowaniem analogii, w szczególności za pomocą zdań absolutnie prostych logicznie. Jednocześnie, jak widzieliśmy w rozdziale 4, zaproponowany przez Millera nowy paradygmat istnienia, w którym rola indywiduum polega na ograniczaniu przypadku istnienia, zbliżony jest do interpretacji metafizyki Akwinaty, znanej jako koncepcja słabej istoty. Koncepcja ta, zgodnie z którą istota rozumiana jest jako sposób istnienia, narażona jest na zarzut zatarcia różnicy między Bogiem rozumianym jako czyste istnienie, a aktami istnienia stworzeń. Istnienie Samoistne oraz akty istnienia stworzeń byłyby tylko różnymi sposobami realizacji tej samej doskonałości. Stąd zaś już tylko krok do stwierdzenia, że byty skończone są tylko sposobami manifestacji jedynej rzeczywistości, jaką jest Samoistne Istnienie<sup>437</sup>.

Głównym celem niniejszego rozdziału będzie zbadanie tego, czy Millerowi udaje się zachować równowagę między afirmacją absolutnej transcendencji Samoistnego Istnienia z jednej strony, a uznaniem zdolności człowieka do ograniczonego, ale autentycznego, poznania Samoistnego Istnienia. W celu zarysowania kontekstu, w którym należy badać myśl Millera, rozpocznę od przedstawienia doktryny Akwinaty i jego współczesnych kontynuatorów (7.1). Następnie przejdę do zbadania propozycji australijskiego filozofa, wyróżniając dwa aspekty: metafizyczny (7.2) i językowy (7.3). Dodatkowym celem niniejszego rozdziału będzie zbadanie

---

<sup>437</sup> Ponieważ celem doktryny prostoty Bożej u Akwinaty jest uzasadnienie Bożej transcendencji, będę traktował monistyczne implikacje danej interpretacji prostoty Bożej jako zarzut pod adresem tej interpretacji.



związku między prostotą a koniecznością Bożą w metafizyce Millera (7.4). Jak widzieliśmy w sekcji 2.4.4, australijski filozof odwołuje się pośrednio lub bezpośrednio do prostoty Bożej w celu pokazania, że nieuprzączynowana przyczyna jest konieczna w sensie bezwzględnym (musi istnieć, nawet gdyby nie istniały indywidua różne od swojego przypadku istnienia) w odróżnieniu od sensu warunkowego (musi istnieć, jeśli istnieją indywidua różne od swojego przypadku istnienia). Wyniki dyskusji nad wymienionymi wyżej zagadnieniami zbiorę w podsumowaniu (7.5).

### 7.1. Prostota Boża w ujęciu Tomasza z Akwinu

Prezentacja doktryny prostoty Bożej w ujęciu Tomasza z Akwinu będzie składała się z dwóch sekcji. W pierwszej przedstawię koncepcję Boga jako Samoistnego Istnienia, stanowiącą najbardziej charakterystyczny punkt ujęcia Tomaszowego (7.1.1). W drugiej sekcji pokażę, uwzględniając współczesne dyskusje, w jaki sposób Akwinata stara się w swojej wersji doktryny prostoty Bożej znaleźć delikatną równowagę między uznaniem transcendencji Boga jako Samoistnego Istnienia a zdolnością człowieka do poznania Boga na podstawie doskonałości bytów złożonych (7.1.2).

#### 7.1.1. Bóg jako Samoistne Istnienie

W ujęciu klasycznego teizmu absolutna transcendencja Boga względem świata ugruntowana jest w Bożej prostocie, to znaczy braku w Bogu jakiegokolwiek złożenia. Złożenie dotyczy tu części szeroko pojętych, do których zalicza się nie tylko części przestrzenne czy czasowe, ale także konstytuenty metafizyczne<sup>438</sup>. W metafizyce Tomasza z Akwinu, w której uznawana jest realna różnica między istotą a aktem istnienia w bytach przygodnych, doktryna prostoty Bożej obejmuje również tezę o tożsamości istoty Bożej z Bożym aktem istnienia. W świetle powyższej tezy Bóg określany jest jako „samoistne istnienie” (*ipsum esse subsistens*) lub „samo istnienie” (*esse tantum*).

Doktrynę Akwinaty przedstawię, przechodząc od zagadnień najbardziej ogólnych do coraz bardziej szczegółowych. Zacznę od struktury traktatu o Bogu jedynym (*de Deo uno*), co pozwoli na zidentyfikowanie funkcji doktryny prostoty Bożej w myśli Tomasza. Następnie streszczę samą tę doktrynę, by na koniec przedstawić jej centralny punkt, czyli tezę o Bogu jako Samoistnym Istnieniu. Jako podstawę prezentacji przyjmę tu *Summę teologii*, gdyż zawiera ona najbardziej dojrzałą syntezę myśli Tomasza.

Akwinata stosuje do teologii Arystotelesowski schemat nauki, wymagający najpierw odpowiedzi na pytanie, czy istnieje przedmiot danej nauki, a następnie, jaka jest istota przedmiotu

<sup>438</sup> Zob. William Vallicella, „Divine Simplicity”, wstęp.

nauki<sup>439</sup>. Tomasz wykazuje, że Bóg istnieje, w *ST* I, q. 2. Następnie Akwinata przechodzi do pytania o istotę Boga. W tym miejscu Tomasz stwierdza, że człowiek nie może uzyskać wiedzy o istocie Boga w sensie poznania zwieńczonego utworzeniem realnej definicji Boga. Możliwe jest natomiast dla człowieka wskazanie, czym Bóg nie jest, oraz przypisanie Bogu pewnych cech na podstawie Jego działania względem stworzeń<sup>440</sup>. Wychodząc z tego założenia, Akwinata dzieli traktat o Bogu jedynym w *Summie teologii* na trzy sekcje. Pierwsza sekcja (q. 3-11) określa, czym Bóg nie jest. Akwinata neguje tu w Bogu wszystkie cechy, które nie są zgodne z byciem pierwszą przyczyną wszechświata, takie jak bycie złożonym czy bycie zmiennym. Druga sekcja (q. 12-13) określa, w jaki sposób możemy poznać Boga i mówić o Nim, biorąc pod uwagę wszystkie zaprzeczenia przedstawione we wcześniejszej sekcji. Wreszcie, trzecia sekcja (q. 14-26) dotyczy własności przypisywanych Bogu ze względu na Jego działania. Dopiero tu pojawiają się pozytywne określenia tego, jaki jest Bóg (w odróżnieniu od tego, czym jest Bóg, czego nie możemy wiedzieć), na przykład, że jest miłosierny, sprawiedliwy, szczęśliwy. Jednocześnie należy pamiętać, że w świetle tezy o prostocie Bożej owe „własności” w Bogu nie są przypadłościami. Sądzę, że strukturę Tomaszowego traktatu o Bogu jedynym można w pewnym uproszczeniu przybliżyć za pomocą Ingardenowskiego rozróżnienia formy i materii (I). Kwestie 3-11 będą przedstawiały „formalną” charakterystykę pierwszej przyczyny wszechświata, podczas gdy kwestie 14-26 będą podawały charakterystykę „materialną” w sensie tego, jakie treści obecne w stworzeniach możemy przypisać Bogu, przy czym same te treści oraz ich sposób istnienia są zmodyfikowane w świetle charakterystyki formalnej<sup>441</sup>.

Po przedstawieniu struktury traktatu o Bogu jedynym przejdę teraz do samej doktryny prostoty Bożej. W *Summie teologii* prostota dyskutowana jest w sekcji pierwszej (q. 3-11), poświęconej „formie” Boga lub atrybutom wyrażającym to, czym Bóg nie jest. Co ważne, w *Summie teologii* prostota dyskutowana jest jako pierwszy z atrybutów Bożych. Tym samym

<sup>439</sup> Zob. Rudi te Velde, *Aquinas on God: The 'Divine Science' of the Summa Theologiae*, (Farnham: Ashgate, 2006), 40-42.

<sup>440</sup> Tomasz z Akwinu, *Summa theologiae*, I, q. 3, *prooemium*.

<sup>441</sup> Należy tu podkreślić, że celem metody negatywnej w *ST*, I q. 3-11 nie jest doprowadzenie do absolutnego agnostycyzmu co do natury Boga, lecz wskazanie na Niego jako na najwyższą doskonałość przekraczającą nasze kategorie poznawcze. Stąd wykluczenie w Bogu braku i możliwości biernej pozwala Tomaszowi na uznanie, że Bóg jest w najwyższym stopniu doskonały (q. 4). Dalej, doskonałość pociąga za sobą dobro rozumiane jako bycie celem (q. 6). Niemniej, pozytywne atrybuty doskonałości i dobra (w sensie tu zdefiniowanym), podobnie jak negatywne atrybuty prostoty (niezłożoności) i niezmienności, nie stanowią cech Boga mogących stanowić podstawę Jego opisu. Uważam, że atrybuty te określają sposób, w jaki Bóg posiada pozytywne atrybuty wymienione w *ST*, I, q. 14-26. Na przykład, Bóg jest doskonale mądry w tym sensie, że jest mądry w sposób wykluczający brak i możliwość. Dobro z kolei kwalifikować będzie Boże działania w tym sensie, że jakiegokolwiek działanie przypisujemy Bogu, celem tego działania nie będzie uzyskanie przez Boga większej doskonałości. Podobna myśl przedstawiona jest przez Davida Burrella. Traktuje on doktrynę prostoty Boga jako przykład „gramatyki logicznej” (*logical grammar*), której celem nie jest podanie naukowej teorii Boga czy próba podania opisu Boga (*a purported description of God*), ale nakreślenie granic naszego dyskursu o Bogu. Zob. David Burrell, *Aquinas*, 5, 19. Sądzę jednak, że Burrell idzie za daleko, gdy pisze o tym, że w *ST*, I, q. 3-11, Akwinata podejmuje rozważania metafizyczne, stosując język przedmiotowy. Rozważania metafizyczne Tomasz umieszcza dopiero w q. 13, po określeniu ontycznej osobliwości Boga w q. 3-11.

atrybut ten wyznacza strukturalne ramy do przedstawienia całej doktryny o Bogu<sup>442</sup>. Uzasadniając absolutną prostotę Bożą, Akwinata argumentuje, że z bytu pierwszego jako czystego aktu należy wykluczyć złożenie z formy i materii, podmiotu i natury, istoty i aktu istnienia, substancji i przypadłości, złożenie w sensie bycia częścią jakiejś większej całości oraz wszelkie inne złożenie<sup>443</sup>. W powyższym wyliczeniu chciałbym podkreślić dwa punkty. Po pierwsze, Tomasz broni stanowiska, że ze względu na brak złożenia z istoty i aktu istnienia, Bóg nie należy do żadnego rodzaju. W ten sposób uzasadnione jest stanowisko Tomasza, że nie możemy mieć wiedzy o istocie Boga (czy też, posługując się innym wyrażeniem Akwinaty, wiedzieć, czym Bóg jest). Brak należenia do jakiegokolwiek rodzaju sprawia bowiem, że Bóg wykracza poza kategorie, którymi ujmujemy przedmioty naszego poznania<sup>444</sup>. Po drugie, brak złożenia z substancji i przypadłości jest równoważny temu, że wszelkie cechy nierelatywne przypisywane Bogu muszą być tożsame z Jego istotą<sup>445</sup>.

Po streszczeniu Tomaszowej wersji doktryny prostoty Bożej, przyjrzyjmy się najbardziej charakterystycznemu elementowi tej wersji, jaką jest teza o braku złożenia z istoty i aktu istnienia w Bogu. Akwinata przyjmuje tę tezę na podstawie trzech argumentów, wychodzących od rozumienia Boga jako pierwszej przyczyny sprawczej, w której nie ma możliwości biernej. W pierwszym argumencie Tomasz dowodzi, że pierwsza przyczyna sprawcza nie może otrzymać aktu istnienia od jakiegokolwiek wcześniejszej przyczyny<sup>446</sup>. W drugim Akwinata argumentuje, że ponieważ w Bogu nie ma możliwości biernej, nie może być w Nim złożenia istoty i aktu istnienia, znajdujących się w relacji możliwości do aktu. Wreszcie, zgodnie z trzecim argumentem Akwinaty, Bóg jako pierwszy byt nie może posiadać istnienia przez partycypację, a zatem musi być swoim aktem istnienia<sup>447</sup>. Ze względu na to, że w relacji istoty do istnienia to istnienie pełni funkcję aktu, oraz na to, że w Bogu nie ma możliwości biernej, Tomasz określa Boga, w którym nie ma złożenia z istoty i aktu istnienia, jako „samo istnienie” (*esse tantum*)<sup>448</sup> lub „samoistne istnienie” (*ipsum esse subsistens*)<sup>449</sup>.

<sup>442</sup> We wcześniejszych syntezach, mianowicie w *Summa contra Gentiles* oraz w *Streszczeniu teologii*, jako pierwszy atrybut Boga przedstawiona jest wieczność lub niezmienność. Zob. Tomasz z Akwinu, *Summa contra Gentiles*, I, cap. 15, (*Prawda wiary chrześcijańskiej*, t. 1, 55-57), tenże, *Streszczenie teologii*, I, cap. 4, s. 15.

<sup>443</sup> Zob. Tomasz z Akwinu, *Summa theologiae*, I, q. 3, a. 2, 3, 4, 6 i 8.

<sup>444</sup> Zob. tamże, I, q. 3, a. 5.

<sup>445</sup> Zob. tamże, I, q. 3, a. 6.

<sup>446</sup> Zob. tamże, I, q. 3, a. 4, co. Ponadto, pierwsza przyczyna nie może posiadać aktu istnienia dzięki istocie odrębnej od tego aktu, gdyż wtedy istota byłaby przyczyną samej siebie, co jest niemożliwe.

<sup>447</sup> tamże, I, q. 3, a. 4, co.

<sup>448</sup> Tomasz z Akwinu, *De ente*, rozdz. 4, (*Byt i istota*, 34).

<sup>449</sup> Tomasz z Akwinu, *Summa theologiae*, I, q. 4, a. 2, co.

### 7.1.2. Między transcendencją a immanencją Samoistnego Istnienia

W niniejszej sekcji chciałbym spojrzeć na koncepcję Akwinaty jako na próbę znalezienia delikatnej równowagi między intuicją Bożej transcendencji względem bytów złożonych oraz podobieństwa bytów złożonych do Niego. Najpierw przedstawię kwestię transcendencji Boga, omawiając rozróżnienie między Samoistnym Istnieniem a tzw. „istnieniem wspólnym” (*esse commune*), czyli istnieniem ujętym ogólnie (7.1.2.1). Odwołam się przy tym do dyskusji nad poprawnością tego rozróżnienia, zapoczątkowaną przez Enrico Bertiego i Anthony’ego Kenny’ego. Następnie podejmę kwestię możliwości poznania Boga na podstawie doskonałości stworzeń. Przedstawię tu metafizyczne uzasadnienie możliwości analogicznego dyskursu o Bogu (7.1.2.2).

#### 7.1.2.1. Problem odrębności Samoistnego Istnienia od istnienia skończonego

W metafizyce Akwinaty prostota Boża ma odróżniać Boga od złożonych stworzeń. Jednocześnie należy zauważyć, że Tomasz nie rozumie prostoty Bożej w tym sensie, że Bóg nie posiada ani istoty, ani aktu istnienia, lecz w tym sensie, że Bóg jest czystym aktem istnienia (*esse tantum*). Takie rozumienie prostoty Bożej narażone jest na zarzut unieważnienia rozróżnienia między Bogiem a stworzeniami. Czy Bóg będący czystym aktem istnienia nie utożsamia się z metafizyczną zasadą immanentną wobec bytów złożonych? Akwinata dostrzega powyższą trudność i przedstawia własną odpowiedź, polegającą na sprecyzowaniu rozróżnienia między *ipsum esse subsistens* a *esse commune*. Tomasz zauważa, że zarówno o Samoistnym Istnieniu, jak i o istnieniu wspólnym można powiedzieć, że są nieograniczone. Niemniej jednak w *ipsum esse subsistens* nieograniczoność istnienia realizuje się inaczej niż w *esse commune*. W pierwszym przypadku nieograniczony charakter *esse* wyraża się przez wykluczenie wszelkiej dodatkowej (w sensie: determinującej z zewnątrz) doskonałości. W przypadku *esse commune* natomiast nieograniczony charakter *esse* wyraża się w zdolności do aktualizowania jakiegokolwiek indywidualnej determinacji<sup>450</sup>. Dla wyjaśnienia, czym jest *esse subsistens*, Akwinata porównuje je do hipotetycznej oddzielonej bieli. Według Tomasza, taka własność, która nie byłaby własnością żadnego podmiotu, byłaby przez samo swoje nienależenie do żadnego podmiotu odrębna od przypadków własności tkwiących w różnych podmiotach<sup>451</sup>.

Przedstawione wyżej stanowisko Akwinaty stało się przedmiotem debaty, przeprowadzonej w ramach tomizmu analitycznego jako odpowiedź na krytykę przedstawioną niezależnie przez przedstawiciela filozofii analitycznej, Anthony’ego Kenny’ego, oraz

<sup>450</sup> Zob. Tomasz z Akwinu, *De ente*, cap. 5, (*Byt i istota*, 36-37); tenże, *Summa contra Gentiles*, I, cap. 26, par. 247, (*Prawda wiary chrześcijańskiej*, t. 1, 90); tenże, *ST*, I, q. 3, a. 4, ad 1; Zob. O’Rourke, *Pseudo-Dionysius and the Metaphysics of Aquinas*, (Notre Dame: University of Notre Dame Press, 2005), 150.

<sup>451</sup> Zob. Tomasz z Akwinu, *De spiritualibus creaturis*, a. 1, co., (*O stworzeniach duchowych*, 55).

przedstawiciela filozofii klasycznej, uprawianej w duchu arystotelesowskim, Enrico Bertiego<sup>452</sup>. Należy przy tym zauważyć, że Berti za satysfakcjonującą odpowiedź na sformułowaną przez siebie krytykę uznał interpretację Tomasza zaproponowaną przez Stephena Brocka, którą przedstawię niżej<sup>453</sup>. Trudność przedstawioną przez tych autorów najlepiej streszcza Giovanni Ventimiglia. W przypadku różnicy między bielą oddzieloną a przypadkami bieli mielibyśmy co prawda odrębność między samoistną bielą a przypadkami bieli, ale za każdym razem chodziłoby o różne sposoby istnienia tej samej własności. Analogicznie, w przypadku Samoistnego Istnienia i bytów skończonych mielibyśmy do czynienia z różnymi sposobami realizacji tej samej doskonałości<sup>454</sup>. Główna trudność polegałaby tu na tym, że *esse* samoistne i *esse* będące własnością różnego odeń podmiotu byłyby istotowo tą samą doskonałością, a różnica między nimi byłaby jedynie różnicą stopnia<sup>455</sup>. Biorąc zaś pod uwagę to, że poza bytem „jest” tylko niebyt, różnica między samoistnym *esse* a *esse* będącym własnością różnego odeń podmiotu stawałaby się iluzoryczna<sup>456</sup>.

W odpowiedzi na przedstawioną wyżej krytykę Brock odwołuje się do tezy o proporcjonalności aktu istnienia do istoty. Brock zwraca uwagę na miejsca, w których Akwinata przeprowadza analogię między działaniem a aktem istnienia, twierdząc, że działanie jest aktualnością możności czynnej (*virtus*), podczas gdy akt istnienia jest aktualnością istoty<sup>457</sup>. Na

<sup>452</sup> Zob. Anthony Kenny, *Tomasz z Akwinu*, 89-106; Anthony Kenny, *Aquinas on Being*, (Oxford: Oxford University Press, 2002), 46-47, 59-72, 97-113, 116-123, 147-155, 193; Enrico Berti, „L’analogia dell’essere nella tradizione aristotelico-tomistica”, w: *Metafore dell’invisibile: ricerche sull’analogia*, red. Centro di studi filosofici di Galarate, (Brescia: Morcelliana, 1984), 13-33; Enrico Berti, „La critica dei filosofi analitici alla concezione tomistica dell’essere”, *Rivista di estetica* (online) 49 (2012), <https://journals.openedition.org/estetica/1667?lang=fr#text>, 5.01.2023; Enrico Berti, „Il ‘tomismo analitico’ e il dibattito sull’*Esse ipsum*”, w: tenże, *Nouvi studi aristotelici*, t. 4/2, *L’influenza di Aristotele: Età moderna e contemporanea*, (Brescia: Morcelliana, 2010), 495-509. Odpowiedzi tomistyczne na tezy obu autorów przedstawiają: Stephen L. Brock, „On Whether Aquinas’s *Ipsum Esse* is ‘Platonism’”, *The Review of Metaphysics* 60 (2006): 269-303; Giovanni Ventimiglia, „Is the Thomistic Doctrine of God as ‘Ipsum Esse Subsistens’ Consistent?”, *European Journal for Philosophy of Religion* 10/4 (2018): 161-191; Giovanni Ventimiglia, „Ist Gott das Sein selbst?”, *Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie* 63 (2016): 320-346. Klarowne streszczenie debaty (choć bez odniesienia do Ventimiglii) przedstawia Jose Antonio García Lorente, „El debate actual entre aristotélicos y tomistas sobre el *Esse ipsum*”, *Revista Española de Filosofía Medieval* 19 (2012): 127-137. Jeśli chodzi o ogólną krytykę stanowiska Kenny’ego zob. Gyula Klima, „On Kenny on Aquinas on Being”, *International Philosophical Quarterly* 44 (2004): 567-580; Lawrence Dewan, „On Anthony Kenny’s *Aquinas on Being*”, *Nova et Vetera* (ang.) 3 (2005): 335-400; Matthew Pugh, „Kenny on Being in Aquinas”, w: *Analytical Thomism: Traditions in Dialogue*, red. C. Paterson i M. Pugh, (Aldershot: Ashgate, 2006), 263-282.

<sup>453</sup> Zob. Berti, „La critica”, par. 20-22. Włoski filozof pozostaje przy tym krytyczny wobec interpretacji Tomasza przedstawionej przez Gilsona i Fabro, zarzucając wspomnianym autorom jednoznaczne rozumienie aktu istnienia. Należy tu dodać, że pewną ewolucję przeszły także poglądy Kenny’ego, który w przedmowie do włoskiego tłumaczenia *Aquinas on Being* uznał sensowność tożsamości istoty i istnienia w Bogu, rozumianej jako tożsamość między życiem Boga (całością aktywności Boga) i zasadą życia Boga. Zob. Anthony Kenny, *Prefazione*, w: tenże, *L’essere secondo Tommaso d’Aquino: Un’ontologia problematica*, (Roma: Carocci, 2014), 8 (cyt. za Giovanni Ventimiglia, „L’analogia dell’essere da Jacques Maritain a Barry Miller”, 102).

<sup>454</sup> Zob. Ventimiglia, „Ist Gott das Sein selbst?”, 323. Por. Berti, „L’analogia dell’essere”, 21; Kenny, *Aquinas on Being*, 123

<sup>455</sup> Zob. Ventimiglia, „Ist Gott das Sein selbst?”, 323.

<sup>456</sup> Zob. Berti, „L’analogia dell’essere”, 30; tenże, „La critica”, par. 12. Ventimiglia, „Is the Thomistic Doctrine”, 166-168.

<sup>457</sup> Tomasz z Akwinu, *Summa theologiae*, I, q. 54, a. 1, co.: „Działanie jest w sensie właściwym aktualnością mocy, tak jak istnienie jest aktualnością wszelkiej substancji lub istoty” (tłumaczenie własne); tenże, *Summa contra Gentiles*

podstawie przywołanej wyżej analogii między istnieniem i działaniem autor ten argumentuje, że dla Tomasza *esse* nie jest aktualizatorem, który byłby taki sam dla wszystkich substancji, lecz jest aktualnością substancji, o charakterystyce proporcjonalnej do istoty danej substancji<sup>458</sup>. Brock podkreśla, że nie chodzi tu tylko o to, że różne istoty sprawiają, że mamy tylko do czynienia z poszczególnymi przypadkami *esse* (*instances of esse*), ale również o to, że każdy przypadek ma swoje własne niepowtarzalne *ratio*, czyli intelektualnie ujmowaną treść<sup>459</sup>. Brock wyciąga stąd wniosek, że różnica między istotą a *esse* u Tomasza nie powinna być rozumiana jako różnica między, na przykład, istotą konia a pewną naturą, która byłaby jej obca (*alien*), i która polegałaby tylko na istnieniu. Różnicę tę należy rozumieć raczej jako różnicę między, na przykład, koniem a byciem koniem<sup>460</sup>.

Przypuszczam, że podobnej odpowiedzi mogliby udzielić zwolennicy tomizmu egzystencjalnego<sup>461</sup>. Uważam, że odpowiedź ta opierać się powinna na doprecyzowaniu tezy o beztreściowości *esse*. W tym kontekście chciałbym zwrócić uwagę na stanowisko Gavena Kerra, który wyjaśnia, że „prawdą jest, że w tej mierze, w jakiej istnienie (*esse*) jest różne od istoty, nie ma pojęciowej treści właściwej *esse*. Nie pociąga to jednak za sobą tego, że *esse* brakuje treści, ale raczej to, że nie posiada ono własnej sprecyzowanej istoty”<sup>462</sup>. Przy takim rozumieniu aktu istnienia *esse commune* nie jest jednoznacznym pojęciem istnienia o maksymalnym zakresie i minimalnej treści. Jest ono raczej „poznawczym ujęciem powszechności funkcji aktu istnienia w każdym konkretnie”<sup>463</sup>. W tym kontekście powszechność i wspólnota istnienia wszystkich bytów, wyrażana przez pojęcie *esse commune* nie opiera się na posiadaniu ograniczonej „porcji” pewnej jednoznacznie rozumianej aktualności, lecz na posiadaniu tej samej relacji między subontycznymi elementami istoty i aktu istnienia. Choć każdy akt istnienia pełni tę samą funkcję aktualizowania istoty (co pozwala na utworzenie pojęcia *esse commune*), to w każdym bycie jest on inny, gdyż jest proporcjonalny do istoty, którą aktualizuje. Co ważne, jak argumentuje Wippel, według

---

I, cap. 45, par. 384, (*Prawda wiary chrześcijańskiej*, t. 1, 131): „Poznanie intelektualne odnosi się do intelektu, jak istnienie do istoty”; tenże, *De spiritualibus creaturis*, a. 11, co., (*O stworzeniach duchowych*, 287-288): „(...) jak samo bytowanie (istnienie) jest aktualnością pewnej istoty, tak też [określone] działanie jest aktualnością określonej władzy lub siły”. Zob. Brock, „On whether”, 279-280.

<sup>458</sup> Zob. tamże, 280.

<sup>459</sup> Zob. tamże, 282.

<sup>460</sup> Zob. tamże, 283-284. Sądzę, że należy tu dopowiedzieć, że przez „bycie koniem” trzeba tu rozumieć „aktualne bycie koniem” lub „istnienie-jako-koń”, a nie „należenie do klasy koni”.

<sup>461</sup> Dyskusję Kennym z perspektywy tomizmu egzystencjalnego podjęli Gaven Kerr i John Knasas, przy czym uważam, że nie dają oni adekwatnej odpowiedzi na postawioną przez Kenny’ego trudność. Pierwszy z nich twierdzi, że Kenny po prostu ignoruje fragmenty, w których Akwinata odróżnia *esse subsistens* od *esse commune*. Tymczasem Kenny bierze pod uwagę te fragmenty, ale z przedstawionego wyżej powodu uważa, że nie spełniają one swojej roli. Knasas z kolei koncentruje się na obronie argumentu za realną różnicą między istotą a *esse* przedstawioną w *De ente et essentia*. Zob. Kerr, *Aquinas Way to God*, 156-162; Knasas, *Thomistic Existentialism*, 119-130.

<sup>462</sup> Kerr, *Aquinas’s Way to God*, 88.

<sup>463</sup> Zdybicka, *Partycypacja bytu*, 195. W podobny sposób pojęcie *esse commune* wyjaśniają Fran O’Rourke, *Pseudo-Dionysius*, 148-155 oraz Brock, „On whether”, 299.

Akwiny *esse commune* nie jest wspólnym pojęciem obejmującym zarówno *esse* samoistne, jak i akty istnienia bytów złożonych<sup>464</sup>.

Proporcjonalność aktu istnienia do istoty pozwala na pokazanie, że przedstawiona przez Akwinatę analogia samoistnego *esse* do bieli oddzielonej nie musi być rozumiana jako różnica stopnia lub różnica w sposobie istnienia tej samej doskonałości. Niemniej jednak Brock robi krok dalej i w świetle przedstawionej wyższej interpretacji *esse* twierdzi, że Samoistnego Istnienia nie należy rozumieć jako istnienia nieokreślonego (*unqualifiable*)<sup>465</sup>. Dokładniej rzecz ujmując, teza o tożsamości istoty i istnienia w Bogu nie będzie według Brocka znaczyła, że istotę Bożą należy utożsamić z istnieniem „wziętym abstrakcyjnie lub ujętym samo w sobie”<sup>466</sup>. Jest ona raczej tożsama z istnieniem Boga. Jeszcze inaczej, Bóg nie jest istnieniem po prostu, lecz jest swoim istnieniem. Przy tej interpretacji teza o tym, że Bóg jest Samoistnym Istnieniem będzie mówiła, że Boże istnienie jest istnieniem nieuwarunkowanym, które jest określone samo przez się, a nie przez zasadę różną od tego istnienia<sup>467</sup>. Brock twierdzi przy tym, że Boże *esse* jest określone w nieznanym dla nas sposób<sup>468</sup>.

Powyzsza interpretacja pozwala Brockowi na pokazanie, że Tomaszowa koncepcja Samoistnego Istnienia pozwala na zachowanie Bożej transcendencji. Brock odwołuje się tu do artykułu z *Summy teologii*, w którym Akwinata argumentuje, że Bóg ma wiedzę o stworzeniach nie tylko co do ich istnienia, ale także co do ich natur. Akwinata twierdzi tam, że do doskonałości stworzeń należy nie tylko ich istnienie, ale także to, czym stworzenia odróżniają się od siebie. Ponadto Tomasz argumentuje, że Bóg musi znać wszystkie sposoby istnienia (*modi essendi*), gdyż

<sup>464</sup> Zob. Wippel, *The Metaphysical Thought*, 122.

<sup>465</sup> Zob. Brock, „On whether”, 291.

<sup>466</sup> Tamże: „‘esse’ taken abstractly or by itself”.

<sup>467</sup> Zob. tamże. Podobnie Ventimiglia, „Is the Thomistic Doctrine”, 182.

<sup>468</sup> Zob. Brock, „On whether”, 292. W tym miejscu należy zwrócić uwagę na różnicę w interpretacji doktryny Samoistnego Istnienia przez Gilsona i Maritaina. Gilson twierdzi, że uznanie, że Bóg nie posiada istoty, jest najbardziej zgodne z duchem Tomasza, choć nie z dosłownym brzmieniem jego tekstów. Gilson rozumie bowiem istotę jako zasadę determinującą byt do bycia takim a nie innym bytem. W takim ujęciu istota jest zasadą metafizyczną właściwą stworzeniom. W związku z tym nie może jej być w bycie niestworzonym i absolutnie prostym. Zob. Gilson, *Byt i istota*, 85-86; Gilson, *Elementy filozofii chrześcijańskiej*, 123-124. Odmienne stanowisko przedstawia Jacques Maritain, „L’aséité divine”, w: J. Maritain, R. Maritain, *Oeuvres complètes*, t. 13, red. J. M. Allion i in., (Fribourg – Paris: Éditions Universitaires – Éditions Saint Paul, 1992), 547-572. Według Maritaina formuła „Bóg nie ma istoty” może być przyjęta tylko w tym sensie, że istota Boga utożsamia się z Jego istnieniem. Jednak rozumiana dosłownie „jest to formuła, która zasługuje na szczególną krytykę i która jest formułą w najwyższym stopniu błędną” (*c’est une formule qui mérite une critique spéciale et c’est une formule parfaitement éronnée*) (tamże, 559). Jeśli zaś chodzi o analogiczne pojęcie (*notion*) istoty, Maritain podkreśla, że samo w sobie nie zawiera w sobie ono materialności ani potencjalności. Potencjalność zawarta jest jedynie w pojęciu istoty stworzonej, która jest w możliwości do aktu istnienia<sup>468</sup>. Ponadto, Maritain twierdzi, że istota stworzona, choć jest w możliwości względem aktu istnienia, jest aktem w swoim porządku jako „inteligibilny konstytuent rzeczy” (*le constitutif intelligible des choses*) (tamże, 565) i w tym sensie może być odniesiona do Boga. Uważam, że myśl Maritaina można podsumować, stwierdzając, że w Bogu należy zanegować istotę, tak jak jest rozumiana w stworzeniach, czyli jako różną od aktu istnienia zasadę ograniczającą akt istnienia. Nic nie stoi jednak na przeszkodzie, by przypisywać Bogu istotę w sensie uznania wewnętrznej zrozumiałości (*intelligibilité*) Boga. Prezentację artykułu Maritaina w języku polskim przedstawia Bogdan Bejze, „Filozoficzne rozumienie istoty Boga”, w: *O Bogu i o człowieku: Problemy filozoficzne*, red. B. Bejze i in., (Warszawa: Wydawnictwo SS. Loretanek-Benedyktynek, 1968), 105-110.

inaczej nie znałby ani swojej natury ani natury *esse*<sup>469</sup>. Brock wyciąga stąd dwa wnioski. Po pierwsze, doskonałości form nie redukują się do doskonałości *esse*. Stworzony akt istnienia nie jest całością doskonałości, jakie zawarte są w rzeczy. Po drugie, natura Boża różni się od „natury *esse*”. Brock będzie bronił drugiej tezy zwracając uwagę na miejsce, w którym Tomasz twierdzi, że posiadane przez nas pojęcie (*ratio*) istnienia nie jest na tyle pojemne, że mogłoby wyrazić Bożą naturę<sup>470</sup>. Stanowisko Brocka można podsumować, stwierdzając, że Bóg rozumiany jako pierwsza przyczyna wszystkich rzeczy, zawierająca w sobie źródłowo wszystkie ich doskonałości, nie jest tym samym, co istnienie stworzone, gdyby było pozbawione wszelkich ograniczeń. W interpretacji Brocka Boże istnienie i istnienie stworzeń nie jest gatunkowo tożsamą doskonałością, która w pierwszym przypadku byłaby nieograniczona, a w drugim ograniczona. Bóg jest raczej Samoistnym Istnieniem w sensie nieuprzączynowanej przyczyny wszelkiej stworzonej doskonałości.

#### 7.1.2.2. Poznanie Boga na podstawie doskonałości stworzeń

Podkreślając transcendencję Samoistnego Istnienia, Tomasz z Akwinu stara się uniknąć absolutnego agnostycyzmu co do tego, jaki jest Bóg. Dokładniej rzecz ujmując, Akwinata stara się pokazać, że możemy poznać Boga w niedoskonały sposób przez podobieństwo stworzeń do Boga<sup>471</sup>. Co ważne, owo niedoskonałe poznanie pozwala na analogiczny dyskurs o Bogu, w którym możemy przypisywać Bogu substancjalnie (*substantialiter*) i w sposób właściwy (*proprie*), choć zmodyfikowany, pojęcia wyrażające własności stworzeń. Przykładem nazwy (*nomen*) orzekanej o Bogu w sposób substancjalny i właściwy jest słowo „mądry”. Substancjalny sposób orzekania polega na tym, że nazwa opisuje (w sposób niedoskonały) naturę Boga. Nazwy orzekane substancjalnie różnią się od nazw opisujących relację bytów złożonych do Boga, na przykład „stworzyciel”, oraz nazw, które zaprzeczają obecność w Bogu niedoskonałości, na przykład „nieśmiertelny”<sup>472</sup>. Z kolei orzekanie o Bogu w sposób właściwy skontrastowane jest przez Akwinatę z orzekaniem metaforycznym, na przykład „Bóg jest skałą”<sup>473</sup>.

Analogiczny dyskurs o Bogu ugruntowany jest na metafizycznej koncepcji partycypacji. Dokładniej rzecz ujmując, stanowisko Akwinaty opiera się na dwóch tezach. Po pierwsze, Bóg jako Samoistne Istnienie jest pełnią doskonałości, w której obecne są w sposób wyższy wszystkie doskonałości stworzeń. Po drugie, istnieje pewne odległe podobieństwo bytów złożonych do Samoistnego Istnienia. Jeśli chodzi o pierwszą z powyższych tez, Tomasz odwołuje się przede

<sup>469</sup> Zob. Tomasz z Akwinu, *Summa theologiae*, I, q. 14, a. 6.

<sup>470</sup> Zob. Brock, „On whether”, 301.

<sup>471</sup> Zob. Tomasz z Akwinu, *Summa theologiae*, I, q. 12, a. 12.

<sup>472</sup> Zob. tamże, I, q. 13, a. 2.

<sup>473</sup> Zob. tamże, I, q. 13, a. 3.



wszystkim do swojej koncepcji aktu istnienia rozumianego jako „akt wszystkich aktów i doskonałość wszelkiej doskonałości”<sup>474</sup>. W świetle tej koncepcji Bóg jako samoistny akt istnienia zawiera w sobie pełnię doskonałości<sup>475</sup>. Dalej, Tomasz przedstawia dwa argumenty, mające pokazać, że owa pełnia doskonałości zawiera w sobie w pewien sposób doskonałości bytów złożonych. Akwinata argumentuje po pierwsze, że doskonałości stworzeń zawierają się w Bogu we wznioślejszy sposób (*eminentiori modo*) jako w ich pierwszej przyczynie sprawczej. Drugi argument wychodzi od tezy, że Bóg jako samoistny akt istnienia zawiera w sobie całą „doskonałość istnienia” (*perfectio essendi*)<sup>476</sup>. Jest tak dlatego, że doskonałości wszystkich rzeczy są związane (*pertinent*) z doskonałością istnienia<sup>477</sup>. Akwinata wyprowadza stąd wniosek, że doskonałość każdej rzeczy jest w pewien sposób obecna w Bogu<sup>478</sup>. Jak wyjaśnia Rudi te Velde, przez związek doskonałości rzeczy z doskonałością istnienia należy rozumieć to, że przejście z możliwości do aktualności nie jest czymś neutralnym dla doskonałości charakteryzującej formę<sup>479</sup>. Jest raczej tak, że dopóki forma nie zacznie być, „jej doskonałość nie sprawia, że aktualnie jest ona doskonała”<sup>480</sup>.

Jeśli chodzi o uzasadnienie drugiej tezy, dotyczącej podobieństwa bytów złożonych do Boga, Akwinata odwołuje się do zasady, zgodnie z którą każdy czynnik działający sprawia coś podobnego sobie (*omne agens agit sibi simile*)<sup>481</sup>. Stąd podobieństwo bytów złożonych do Boga opiera się na tym, że Bóg jest ich pierwszą przyczyną sprawczą<sup>482</sup>. Tomasz zaznacza przy tym, że jest to podobieństwo bardzo odległe, w którym skutki nie upodabniają się do formy przyczyny przez tożsamość gatunkową ani rodzajową, lecz „według pewnej analogii” (*secundum aliqualem analogiam*)<sup>483</sup>. Dalej Akwinata wyjaśnia, że analogia ta polega na tym, że akt istnienia jest wspólny wszystkim rzeczom i że byty złożone upodabniają się do Boga jako do pierwszej i powszechnej przyczyny wszelkiego aktu istnienia<sup>484</sup>. Tomasz dodaje, że analogia ta opiera się na tym, że Bóg jest bytem istotowo (*per essentiam*), a pozostałe byty przez partycypację<sup>485</sup>.

Przedstawiona wyżej relacja bytów złożonych do Boga stanowi podstawę do uzasadnienia analogicznego dyskursu o Bogu. Podobieństwo stworzeń do Boga sprawia, że stworzenia „przedstawiają” (*repraesentant*) Boga w sposób niedoskonały<sup>486</sup>. Akwinata zwraca uwagę

<sup>474</sup> Tomasz z Akwinu, *O mocy Boga*, q. 7, a. 2, ad 9.

<sup>475</sup> Tomasz z Akwinu, *Summa theologiae*, I, q. 4, a. 1, ad 3; tenże, *O mocy Boga*, q. 7, a. 2, ad 9.

<sup>476</sup> Zob. Tomasz z Akwinu, *Summa theologiae*, I, q. 4, a. 2, co.

<sup>477</sup> Zob. tamże.

<sup>478</sup> Zob. tamże.

<sup>479</sup> Zob. te Velde, *Aquinas on God*, 89.

<sup>480</sup> Tamże: „its perfection does not make it actually be perfect”.

<sup>481</sup> Tomasz z Akwinu, *Summa theologiae*, I, q. 4, a. 3, co.

<sup>482</sup> Zob. tamże.

<sup>483</sup> Zob. tamże.

<sup>484</sup> Zob. tamże.

<sup>485</sup> Zob. tamże, I, q. 4, a. 3, ad 3.

<sup>486</sup> Zob. tamże, I, q. 13, a. 2, co.

zarówno na to, że stworzenia przedstawiają Boga, jak i na to, że owo przedstawienie jest niedoskonałe. Ze względu na zdolność stworzeń do przedstawiania Boga niektóre nazwy utworzone na oznaczenie doskonałości stworzonych, mogą być w sposób substancjalny i właściwy odniesione do Boga<sup>487</sup>. Tomasz wyjaśnia, że nazwami takimi są te, w których znaczeniu nie zawiera się jakiś „sposób partycypowania” (*modus participandi*)<sup>488</sup>. Tomasz wyjaśnia, że o Bogu nie mogą być orzekane nazwy, w których znaczeniu jest coś, co jest następstwem pochodzenia stworzenia z niczego. Do takich charakterystyk Akwinata zalicza, m.in., możliwość bierną, brak i ruch<sup>489</sup>. Według Akwinaty w sposób substancjalny i właściwy mogą być więc o Bogu orzekane predykaty wyrażające czyste doskonałości.

Z kolei niedoskonałość, z jaką byty złożone przedstawiają Boga, przekłada się na dwa aspekty, w jakim język ludzki nie może oddać adekwatnie doskonałości Boga. Pierwszy aspekt dotyczy treści pojęć używanych w analogicznym dyskursie o Bogu. Akwinata wyróżnia tu trzy etapy poznania Boga przez podobieństwo stworzeń do Boga, zwane tradycyjnie drogą afirmacji, negacji i uwznioślenia. Rozważmy przypadek czystej doskonałości, jaką jest mądrość. Na drodze afirmacji dochodzimy do uznania, że Bóg jest mądry, ponieważ jest przyczyną mądrości stworzeń. Na drodze negacji zaprzeczamy mądrość w Bogu w tym sensie, że nie występuje ona w Bogu w ten sam sposób ani w tym samym sensie, co w stworzeniach. Wreszcie, na drodze uwznioślenia stwierdzamy, że Bóg posiada mądrość w sposób nieskończenie doskonalszy niż stworzenia, przez co ludzki umysł nie może adekwatnie ująć tej doskonałości<sup>490</sup>.

Drugi aspekt dotyczy struktury zdań, które formułujemy o Bogu. Tomasz z Akwinu twierdzi, że struktura ludzkiego języka nie może wyrazić ontycznej prostoty i doskonałości Samoistnego Istnienia. Do mówienia o Bogu musimy używać komplementarnie nazw abstrakcyjnych, które wyrażają Bożą prostotę, ale nie oddają Bożej samoistności, oraz nazw konkretnych, które wyrażają samoistność i doskonałość, ale nie oddają prostoty<sup>491</sup>. Myśl Akwinaty można zilustrować, przedstawiając dwa sposoby, w jaki można wyrazić przypisanie Bogu atrybutu mądrości. Pierwszy sposób polega na utworzeniu zdania „Bóg jest mądry”. Struktura tego zdania wyraża samoistność Boga, podobnie jak samoistny jest stworzony podmiot mądrości. Niemniej jednak, ponieważ w stworzeniach bycie mądrym jest przypadłością odrębną od podmiotu, zdanie

<sup>487</sup> Zob. Tomasz z Akwinu, *Summa theologiae*, I, q. 13, a. 2, co.

<sup>488</sup> Tomasz z Akwinu, *Summa theologiae*, I, q. 13, a. 3, ad 1. Zob. tenże, *Summa contra Gentiles*, I, cap. 30, par. 277 (*Prawda wiary chrześcijańskiej*, t. 1, 99).

<sup>489</sup> Zob. Tomasz z Akwinu, *O mocy Boga*, q. 7, a. 5, ad 8.

<sup>490</sup> Zob. Tomasz z Akwinu, *Summa theologiae*, I, q. 12, a. 12, co. Kolejność przyczynowość – negacja – uwznioślenie jest przyjmowana najczęściej wśród komentatorów Tomasza. Niemniej jednak sam Akwinata stosuje również często kolejność przyczynowość – uwznioślenie – negacja. Zob. Gregory P. Rocca, *Speaking the Incomprehensible God: Thomas Aquinas on the Interplay of Positive and Negative Theology*, (Washington, D.C.: The Catholic University of America Press, 2004), 50.

<sup>491</sup> Zob. Tomasz z Akwinu, *Summa theologiae*, I, q. 13, a. 1, ad 2.

„Bóg jest mądry” sugeruje, że Bóg jest złożony, podobnie jak złożony jest stworzony podmiot mądrości. Drugi sposób przypisania Bogu atrybutu mądrości polega na utworzeniu zdania „Bóg jest mądrością”. W tym przypadku wyrażona zostaje Boża prostota ze względu na to, że nazwy abstrakcyjne ujmują w swojej treści tylko oznaczaną własność bez posiadającego je podmiotu. Ponieważ jednak w stworzeniach mądrość nie jest samoistna, rozważane zdanie sugeruje, że Bóg jest abstraktem istniejącym tylko w umyśle. Według Akwinaty zatem nasz sposób mówienia jest strukturalnie nieadekwatny do wyrażenia sposobu istnienia Boga, choć możemy sensownie mówić o Bogu pod warunkiem, że zachowujemy świadomość ograniczeń naszego języka.

Rozumienie Boga jako Samoistnego Istnienia pozwala Akwinacie na ujęcie zarówno Bożej transcendencji, jak i poznawalności Boga na podstawie doskonałości stworzonych. Z jednej strony Samoistne Istnienie różni się istotowo, a nie stopniem, od istnienia stworzeń. W przypadku interpretacji egzystencjalnej Akwinaty, uzasadnienie powyższej tezy będzie opierało się na koncepcji proporcjonalności aktu istnienia do istoty. W przypadku interpretacji arystotelizującej Akwinaty, zaprezentowanej przez Brocka, oprócz tezy o proporcjonalności aktu istnienia do istoty ważna jest teza o tym, że Bóg jest nie tyle aktem istnienia, co swoim aktem istnienia. W tym ujęciu Bóg posiada nieznaną nam istotę, która determinuje (*qualify*) Boga, nie ograniczając Go. Jeśli zaś chodzi o poznawalność Boga, Samoistne Istnienie zawiera w sobie w sposób wyższy doskonałości stworzeń, co upoważnia do przypisywania Bogu w sposób substancjalny i właściwy czystych doskonałości. Jeśli chodzi o interpretację egzystencjalną, warto zwrócić uwagę na propozycję wyznaczania własności, które można przypisać Bogu w sposób właściwy, przedstawioną przez Mieczysław Krapca. Filozof ten opiera swoje stanowisko na teorii transcendentalistów. Choć Bóg jest samym istnieniem, możemy przypisać mu takie własności, jak prawda, dobro i piękno, gdyż doskonałości transcendentalne jedynie myślnie różnią się od bytu<sup>492</sup>. Główną trudnością tej koncepcji jest brak mocnego uzasadnienia przypisania Bogu własności związanych z życiem osobowym. Dokładniej, jak w takim ujęciu przedstawić Boży intelekt i wolę lub takie atrybuty jak mądrość czy sprawiedliwość? Być może odpowiedzią na to pytanie byłoby przyjęcie rozszerzonej koncepcji transcendentalistów, w której Bóg posiada transcendentalia w sposób wyróżniony. Przypisanie Bogu własności związanych z życiem osobowym byłoby wówczas uzasadnione wyróżnionym sposobem posiadania przez Boga transcendentalnych własności prawdy i dobra. Uważam, że do wyrażenia owego wyróżnionego sposobu posiadania przez Boga własności transcendentalnych mogłaby być użyta kategoria kresu absolutnego.

---

<sup>492</sup> Zob. Mieczysław A. Krapiec, *Metafizyka*, (Lublin: RW KUL, 1995), 451.

## 7.2. Metafizyczny aspekt prostoty Bożej: Samoistne Istnienie jako wspólny kres absolutny ciągów indywidualów i przypadków istnienia

Miller proponuje rozumienie Samoistnego Istnienia jako wspólnego kresu absolutnego ciągu indywidualów i przypadków istnienia, przy czym relację między indywiduum a przypadkiem istnienia filozof rozumie jako ograniczanie przypadku istnienia przez indywiduum. W niniejszym podrozdziale ocenię, czy koncepcja Millera pozwala na zachowanie równowagi między transcendencją a immanencją Samoistnego Istnienia. Jeśli chodzi o transcendencję, Miller podkreśla, że pojęcia (*notion*) Samoistnego Istnienia nie uzyskuje się poprzez „konceptualne odarcie jakiegoś nie-samoistnego przypadku istnienia ze wszystkich ograniczeń lub ‘zanieczyszczeń’”<sup>493</sup>. Ponadto, stworzonego istnienia nie należy rozumieć jako „zacieśnionej lub ograniczonej wersji Samoistnego Istnienia”<sup>494</sup>. Niemniej jednak, należy zadać pytanie, czy koncepcja indywiduum jako granicy przypadku istnienia nie prowadzi *implicite* do odrzucanego przez Millera rozumienia Samoistnego Istnienia jako rozciągniętego do nieskończoności i nieokreślonego przypadku istnienia. Odpowiedzi na powyższe pytanie poświęcona będzie sekcja 7.2.1. Jeśli chodzi o immanencję Samoistnego Istnienia, przedyskutuję krytykę wysuniętą pod adresem Millera przez Katherin Rogers i Nicka Trakakisa, którzy zarzucają australijskiemu filozofowi, że koncepcja kresu absolutnego własności nie daje podstaw do utworzenia analogicznego języka religijnego (7.2.2).

### 7.2.1. Transcendencja Samoistnego Istnienia

Miller, podobnie jak Akwinata, chce wyrazić odrębność Samoistnego Istnienia od istnienia przysługującego złożonym indywiduom jako odrębność strukturalną. Zarówno akt istnienia u Akwinaty, jak i przypadek istnienia u Millera, jest zawsze indywidualny, przez to, że aktualizuje istotę indywidualną (Akwinata) lub indywiduum (Miller). Stąd u Millera zawsze należy określić, o przypadku istnienia jakiego indywiduum mówimy. Nie powiemy po prostu „przypadek istnienia”, lecz „przypadek istnienia Fida”. Językowym sposobem ujmowania aktu/przypadku istnienia jest zdanie stwierdzające istnienie pewnego indywiduum, na przykład „Fido istnieje”. Dalej, odpowiednikiem *esse commune*, czyli aktu istnienia ujętego w funkcji aktualizowania istoty, byłoby u Millera istnienie czegoś (*existence of...*) rozumiane jako przypadek własności ujęty ogólnie, bez precyzowania, do jakiego indywiduum należy. Językowym sposobem wyrażenia *esse commune* będzie sformułowanie niekompletne „\_\_\_ istnieje”. Wreszcie, odpowiednikiem *ipsum esse subsistens* byłby przypadek graniczny istnienia, który byłby kompletny (w odróżnieniu od

<sup>493</sup> Miller, *A Most Unlikely God*, 67: „conceptually stripping some non-subsistent instance of existence of all bounds or ‘impurities’”.

<sup>494</sup> Tamże, przyp. 6: „a contracted or bounded version of Subsistent Existence”.

istnienia ogólnego) i nieposiadający odrębnego od siebie indywiuatora (w odróżnieniu od aktu/przypadku istnienia).

Różnica między stanowiskami Akwinaty i Millera pojawiłaby się na poziomie językowego wyrazu prostoty Bożej. Tomasz z Akwinu twierdzi, że struktura ludzkiego języka nie może wyrazić ontycznej prostoty Samoistnego Istnienia. Miller twierdzi, podobnie jak Akwinata, że zdania podmiotowo-orzecznikowe są niezdolne do oddania prostoty Bożej. W odróżnieniu jednak od Tomasza australijski filozof utrzymuje, że możliwe jest wprowadzenie nowej kategorii logicznej, która umożliwi strukturalnie adekwatne mówienie o Bogu. Ową kategorią byłoby zdanie absolutnie proste logicznie, które wykraczałoby poza podział na nazwę indywidualną i predykat oraz na konkretny i abstrakcyjny sposób orzekania nazw. Absolutna logiczna prostota tego zdania odpowiadałaby absolutnej ontycznej prostocie Boga. Stąd istnienie Boga wyrazimy po prostu zdaniem „Istnieje”.

Porównanie terminologii Tomasza z Akwinu i Millera można przedstawić za pomocą tabeli:

Element ontyczny	Ujęcie językowe (wyrażenie zdaniowe)	Tomasz z Akwinu	Barry Miller
Istnienie konkretne	„Fido istnieje”.	Akt istnienia ( <i>actus essendi</i> ) Fida	Przypadek istnienia Fida ( <i>Fido's instance of existence</i> )
Istnienie abstrakcyjne	„___ istnieje”	Istnienie wspólne ( <i>esse commune</i> )	Przypadek istnienia ( <i>instance of existence</i> ) lub istnienie czegoś ( <i>existence of...</i> )
Istnienie absolutne (Bóg)	„Istnieje”.	Samoistne istnienie ( <i>ipsum esse subsistens</i> )	Kres absolutny przypadku istnienia ( <i>limit case instance of existence</i> )

Zadaniem powyższych rozróżnień jest pokazanie, że Samoistne Istnienie nie jest powiększonym do nieskończoności istnieniem stworzeń. Samoistne Istnienie (zarówno w ujęciu Akwinaty, jak i Millera) jest strukturalnie różne od przypadków istnienia. Nie należy tego rozumieć w tym sensie, że usunięcie indywiduum lub istoty indywidualnej powoduje, że skończone dotąd istnienie staje się nieskończone i tym samym staje się *ipsum esse*/przypadkiem granicznym istnienia. Jest raczej tak, że usunięcie indywiduum lub istoty indywidualnej powoduje unicestwienie aktu/przypadku istnienia. Niekompletność ta polega raczej na koniecznym

przyporządkowaniu przypadku istnienia (aktu istnienia) do właściwego mu indywiduum (istoty indywidualnej).

Zobaczmy teraz, czy koncepcja kresu absolutnego przypadków istnienia rzeczywiście pozwala Millerowi uniknąć zarzutu monizmu. Australijski filozof definiuje Samoistne Istnienie jako wspólny kres absolutny ciągu indywiduów i przypadków istnienia. Z kolei kres absolutny ciągu jest definiowany przez Millera jako istność, w której „charakterystyka definiująca członów [ciągu – KO] zmieniała się aż do zaniknięcia” (*the defining characteristic of the members has been varied to the point of extinction*)<sup>495</sup>. W świetle powyższej definicji kres absolutny ciągu *F*-ów sam nie jest przypadkiem własności *F*. W konsekwencji kres absolutny ciągu indywiduów nie jest indywiduum, a kres absolutny ciągu przypadków istnienia nie jest przypadkiem istnienia. W ten sposób łatwo jest pokazać, że Samoistne Istnienie nie jest ani indywiduum, ani przypadkiem istnienia. Dzięki temu Miller może powiedzieć, że Samoistne Istnienie nie powinno być rozumiane jako czyste istnienie w sensie przypadkiem istnienia, którego pozbawiono indywiduum. Niemniej jednak pojawia się tu problem, na jakiej podstawie Miller może twierdzić, że Samoistne Istnienie jest istnieniem w jakimkolwiek sensie. Czy nie lepiej byłoby powiedzieć, że pierwsza przyczyna złożonych indywiduów transcenduje podział na indywiduum i przypadek istnienia?<sup>496</sup>

Odpowiedź Millera opiera się tu na twierdzeniu, że człony ciągu posiadającego przypadek graniczny „wskazują na” (*point to*) przypadek graniczny, który jest do nich analogicznie podobny. Najbardziej klarownym przykładem wykorzystywanym przez Millera jest ciąg wielokątów o coraz większej liczbie kątów. Kolejne wielokąty coraz bardziej przypominają koło, stanowiące kres absolutny ciągu, choć samo koło nie wchodzi w skład ciągu wielokątów. Analogicznie, coraz doskonalsze indywidua oraz przypadki istnienia będą coraz bardziej przypominać ich wspólny kres absolutny, co według Millera uzasadnia mówienie o tym przypadku granicznym jako o Samoistnym Istnieniu. Co ważne, jako „charakterystykę definiującą” oba ciągi Miller wybiera ograniczenie. Stąd przypadki istnienia będą szeregowane według coraz mniejszego ograniczenia, któremu odpowiada coraz większy zasób wirtualności przypadku istnienia. Kresem absolutnym będzie tu nieograniczony przypadek istnienia. Ciąg indywiduów jest z kolei konstruowany przez Millera na podstawie coraz mniejszego ograniczenia nakładanego przez indywiduum na przypadek istnienia. Przypadkiem granicznym byłoby tu indywiduum nie nakładające żadnych ograniczeń na przypadek istnienia. Stosując powyższą procedurę, Miller chce uzyskać zarazem to, że Samoistne Istnienie jest analogicznie podobne do przypadków istnienia, jak i to, że jest ono czymś najdoskonalszym, zawierającym w sobie całe ontyczne bogactwo istnienia<sup>497</sup>.

<sup>495</sup> Miller, *The Fullness of Being*, 140.

<sup>496</sup> Tak Millera interpretuje William Vallicella, „Divine Simplicity: A New Defence”, *Faith and Philosophy* 9 (1992): 521; tenże, „Divine Simplicity”, par. 4.2.

<sup>497</sup> Zob. Miller, *A Most Unlikely God*, 61-62; tenże, *The Fullness of Being*, 143-144.

Wobec powyższej odpowiedzi można wysunąć pewne zastrzeżenie. Odwoływać się będzie ono do sposobu, w jaki Miller rozumie ograniczanie przypadku istnienia przez indywidualium. Otóż według australijskiego filozofa ograniczanie przypadku istnienia polega na charakteryzowaniu przypadku istnienia. Wobec tego ciąg, w którym indywidualia w coraz mniejszym stopniu ograniczają istnienie, jest po prostu ciągiem, w którym indywidualia w swej funkcji charakteryzowania dążą do zera. Stąd wbrew temu, co pisze Miller, Samoistne Istnienie nie będzie wspólnym kresem absolutnym dwóch ciągów – przypadków istnienia i indywidualiów – o coraz doskonalszych członach. Będzie raczej kresem absolutnym jednego ciągu, w którym mamy do czynienia ze swego rodzaju odwrotną proporcjonalnością ograniczenia/indywidualium (charakteryzującego) i istnienia (charakteryzowanego). Wraz z dążeniem ograniczenia/indywidualium do zera doskonałość istnienia ma dążyć do nieskończoności. Biorąc jednak pod uwagę funkcję indywidualium, jaką jest bycie zakresem czy charakterystyką istnienia otrzymujemy ciąg, w którym kres absolutny istnienia będzie istnieniem całkowicie nieokreślonym. Jeszcze inaczej, kres absolutny przypadków istnienia nie będzie Istnieniem Samoistnym, ale raczej jakimś wspólnym nieokreślonym tworzywem wszystkiego, co realne. Uważam więc, że przedstawione wyżej rozumienie kategorii ograniczania nie pozwala na pokazanie odrębności kresu absolutnego istnienia od przypadków istnienia.

Niemniej jednak, sędzę, że sposobem, w jaki Miller mógłby uniknąć zarzutu popadnięcia w monizm, jest doprecyzowanie kategorii ograniczania. Chciałbym tu zwrócić uwagę na dwa punkty. Po pierwsze można argumentować, że ograniczanie przypadku istnienia przez indywidualium nie musi być rozumiane radykalnie w świetle koncepcji słabej istoty, lecz w świetle tezy o proporcjonalności aktu istnienia do istoty. Z tego, że istota indywidualna nie posiada aktualności niezależnej od przypadku istnienia, nie wynika, że jest ona tylko sposobem istnienia. Co więcej, przez bycie ograniczonym przez daną istotę przypadek istnienia jest różny od przypadku istnienia ograniczonego przez inną istotę. W ten sposób ciąg indywidualiów o coraz mniejszym ograniczeniu, nie cechowałby się coraz słabszą charakteryzacją, lecz charakteryzacją nadającą coraz mniejsze ograniczenie. Jak należy rozumieć taką determinację?

Uważam, że odpowiedź na to pytanie można znaleźć w drugim punkcie, który chciałyby poruszyć. Otóż w pismach Millera jest obecne inne rozumienie ograniczania niż bycie sposobem manifestacji wspólnej doskonałości. Przedstawiając nieegzystencjalne atrybuty Samoistnego Istnienia, Miller stara się pokazać, że Samoistne Istnienie jest kresem absolutnym mocy i wiedzy. W interpretacji australijskiego filozofa nieograniczona moc to po prostu moc stwórcza, czyli taka, która nie potrzebuje żadnej materii do wykonania dzieła. Z kolei nieograniczona wiedza to wiedza,

która nie jest zależna od swojego przedmiotu, gdyż sama go wytwarza<sup>498</sup>. W powyższych przykładach nieograniczenie rozumiane jest jako niezależność. Co ważne, w obu przypadkach mamy do czynienia z różnicą istotową, a nie tylko różnicą stopnia. Ograniczona moc przekształca zastygłą materię, podczas gdy nieograniczona moc stwarza skutek bez potrzeby przekształcania materii; ograniczona wiedza jest skutkiem odkrycia prawdy, podczas gdy nieograniczona wiedza ustanawia prawdę. Przenosząc powyższe rozumienie bycia nieograniczonym na sposób istnienia Boga, należałoby powiedzieć, że Bóg jest Samoistnym Istnieniem w sensie bycia absolutnie niezależnym egzystencjalnie oraz w sensie bycia stwórczą przyczyną indywiduów różnych od swoich przypadków istnienia. Przy tej interpretacji „zerowego ograniczenia” (*zero-bound*) nie należy rozumieć jako całkowitego nieokreślenia Samoistnego Istnienia. W tym sformułowaniu Millera chodziłoby raczej o pełną niezależność Samoistnego Istnienia w aspekcie tego, że jest i czym jest, oraz o pełną niezależność w wyrażaniu na zewnątrz swojego ontycznego bogactwa. Uważam, że tak doprecyzowane stanowisko Millera zbliżyć się będzie do interpretacji Akwinaty przedstawionej przez Brocka, zgodnie z którą *esse* Boga nie jest nieokreślone, a tożsamość Bożego *esse* z istotą Boga polega na tym, że czymkolwiek Bóg jest, Jego istnienie nie polega na aktualizacji możliwości.

### 7.2.2. Problem podobieństwa przypadków własności do ich kresu absolutnego

Miller chce pokazać, że różnica między doskonałościami w Bogu i w stworzeniach nie jest tylko różnicą stopnia, odwołując się do stwierdzenia, że kres absolutny *F* nie jest *F*. Takie postawienie sprawy pozwala co prawda na pokazanie różnicy kategoryjnej między kresem absolutnym własności a przypadkami własności, z drugiej strony jednak stwarza ryzyko popadnięcia w wieloznaczność. Jeśli Bóg jako kres absolutny mądrości nie jest mądry, na jakiej podstawie możemy uznać prawdziwość zdania „Bóg jest mądry”? Wychodząc od powyższej trudności dyskusję z Millerem podejmują Katherin A. Rogers i Nick N. Trakakis<sup>499</sup>.

Według Rogers stanowisko Millera różni się w sposób znaczący od tradycyjnej teologii negatywnej. U Millera kres absolutny jest po prostu bytem różnym kategoryjnie niż elementy ciągu, które na niego wskazują. W tradycyjnej teologii negatywnej natomiast zaprzeczenie w Bogu własności *F* oparte było na tym, że Bóg posiada tę własność w sposób nieskończenie doskonalszy

<sup>498</sup> Zob. Miller, *A Most Unlikely God*, 87-91. Bruce Langtry zarzuca Millerowi, że wielkość mocy może być definiowana nie przez zmniejszającą się zależność od materii, ale przez zwiększający się zakres skutków, które mogą być dokonane za pomocą danej mocy. Przy takiej definicji, zdaniem Langtry’ego wszechmoc może być zdefiniowana tylko jako kres względny (*limit simpliciter*), a nie jako kres absolutny (*limit case*). Zob. Bruce Langtry, „Metaphysics and Personal God”, *Pacifica* 14 (2001): 26. Uważam, że można odpowiedzieć Langtry’emu następująco. Kres względny mocy posiadałby byt, który miałby zdolność sprawienia wszystkich metafizycznie możliwych skutków. Kresem absolutnym mocy byłby byt, którego moc wyznaczałaby to, co metafizycznie możliwe.

<sup>499</sup> Zob. Katherin A. Rogers (rec.), „Barry Miller: *A Most Unlikely God*”, *Religious Studies* 34 (1998): 359-363; Trakakis, „Does Univocity Entail Idolatry?”, 535-555.



niż stworzenia tak, że ludzki umysł nie może ogarnąć (*encompass*) tej doskonałości<sup>500</sup>. Rozważając możliwą odpowiedź Millera, że ciąg przypadków własności *F* wskazuje na kres absolutny *F*, Rogers zauważa, że australijski filozof nie precyzuje, na czym miałyby polegać podobieństwo między przypadkami własności *F* a kresem absolutnym *F*<sup>501</sup>. Rogers porównuje tu Millera z Tomaszem z Akwinu. Zauważa ona, że Akwinata opiera swoją koncepcję analogicznego dyskursu o Bogu na doktrynach stworzenia i partycypacji. U Millera tymczasem nie można znaleźć takiego oparcia. W związku z tym koncepcja Millera wymaga dopracowania<sup>502</sup>. W przeciwnym razie koncepcja australijskiego filozofa będzie podważała możliwość sensownego mówienia o Bogu<sup>503</sup>.

Do podobnych wniosków, co Rogers dochodzi Nick Trakakis w artykule *Does Univocity Entail Idolatry?*<sup>504</sup> Trakakis w swoim artykule broni koncepcji analogii w orzekaniu o Bogu. Jego zdaniem, jednoznaczność w orzekaniu o Bogu i stworzeniu nie pozwala zachować kruchej równowagi między Bożą transcendencją a ludzką wiedzą o Bogu uzyskaną na podstawie wiedzy o stworzeniach. Jednoznaczność faworyzuje tę drugą, prowadząc do formy bałwochwalstwa, którą Trakakis określa jako „akt poważnego przeinaczenia, przedstawiający Boga w sposób, który hańbi lub fałszuje prawdziwą naturę Boga (*an act of serious misrepresentation, depicting God in ways that dishonour or falsify the true nature of God*)<sup>505</sup>. W tym kontekście przywołuje on rozróżnienie Millera na kres absolutny (*limit case*) i kres względny (*limit simpliciter*). Trakakis akceptuje koncepcję kresu absolutnego w tej mierze, w jakiej pokazuje ona, że relacja między predykatami orzekanymi o Bogu oraz o stworzeniach nie może polegać na jednoznaczności, zarówno całościowej, jak i częściowej (tożsamość rodzajowa)<sup>506</sup>. Różnica między doskonałością Boga a doskonałością stworzeń nie może być tylko różnicą stopnia. Z drugiej strony Trakakis zarzuca Millerowi to, że „nie istnieje nic, lub nic istotnego, co stanowiłoby podstawę dla relacji wskazywania” (*there is nothing, or nothing substantial, that grounds the pointing relations*)<sup>507</sup>. Ponadto, podobnie jak Rogers, Trakakis argumentuje, że takiej podstawy należy szukać w doktrynie stworzenia „na obraz i podobieństwo Boże” (Rdz 1, 26) oraz w doktrynie partycypacji<sup>508</sup>. Trudność sformułowaną przez Rogers i Trakakisa można więc przedstawić w postaci pytania, czy całość metafizyki Millera pozwala na metafizyczne uzasadnienie i wyeksplikowanie relacji wskazywania.

<sup>500</sup> Zob. Rogers (rec.), „Barry Miller: *A Most Unlikely God*”, 361.

<sup>501</sup> Zob. tamże.

<sup>502</sup> Zob. tamże.

<sup>503</sup> Zob. tamże, 359-363.

<sup>504</sup> Zob. Trakakis, „Does Univocity Entail Idolatry?”, 535-555.

<sup>505</sup> Tamże, 542.

<sup>506</sup> Zob. tamże, 554.

<sup>507</sup> Tamże, 555.

<sup>508</sup> Zob. tamże, 554-555.

Odpowiadając na trudności przedstawione przez Rogers i Trakakisa, należy najpierw zwrócić uwagę na to, że Miller wprost deklaruje, że jego przedsięwzięcie ma charakter ograniczony. Australijski filozof wyjaśnia, że jego celem jest uzasadnienie tego, że język, którym mówimy o prostym Bogu jest analogiczny, bez wchodzenia w kwestię metafizycznego uzasadnienia analogicznego dyskursu o Bogu<sup>509</sup>. Nie oznacza to jednak, że w metafizyce Millera nie można znaleźć takiego uzasadnienia. W tym kontekście należy zwrócić uwagę na obronę stanowiska Millera podjętą przez Peredę. Hiszpański filozof chce pokazać ontologiczny związek Samoistnego Istnienia z przypadkami własności złożonych indywiduów, który mógłby uzasadnić analogiczne orzekanie niektórych spośród tych własności o Samoistnym Istnieniu. Pereda zauważa, że choć Miller nie odwołuje się w swoim uzasadnieniu analogicznego orzekania o Bogu do twierdzenia, że Bóg jest pierwszą przyczyną złożonych indywiduów, to owo twierdzenie zajmuje centralne miejsce w filozofii Millera. W tym kontekście Pereda pokazuje, że w świetle bronionego przez Millera argumentu za istnieniem Boga pierwsza przyczyna złożonych indywiduów jest „kresem absolutnym przyczynowości” (*caso límite de la causalidad*)<sup>510</sup>. Dokładniej rzecz ujmując, Bóg jako przyczyna nieuprzączynowana jest kresem absolutnym ciągu przyczyn uprzączynowanych. Jeśli tak, to istnieje związek ontologiczny między Bogiem, rozumianym jako kres absolutny czystych własności stworzonych, a stworzeniami posiadającymi te własności<sup>511</sup>. Dodać należy, że ze względu na całkowitą pochodność złożonych indywiduów od kresu absolutnego przyczynowości, wszelkie doskonałości złożonych indywiduów będą ograniczoną imitacją lub przedstawieniem pełni doskonałości kresu absolutnego przyczynowości. W ten sposób możliwe jest pokazanie na gruncie metafizyki Millera drogi afirmacji w poznaniu Boga.

Zauważyć należy ponadto, że krytyka Rogers i Trakakisa odwołująca się do fragmentów mówiących, że kres absolutny własności  $F$  nie jest  $F$ , pomija miejsca, w których Miller twierdzi, że kres absolutny  $F$  nie jest przypadkiem własności  $F$ <sup>512</sup>. W tym ostatnim sformułowaniu zachowana zostaje zarówno różnica kategoriałna między przypadkiem granicznym  $F$  a przypadkiem własności  $F$ , jak i analogiczne podobieństwo treści. W ten sposób koncepcja Millera odpowiada drodze negatywnej Akwinaty. Uważam również, że u Millera można odnaleźć odpowiednik drogi uwznioślenia. W świetle doprecyzowanej wyżej (7.2.1) koncepcji australijskiego filozofa tym, co różni kres absolutny od przypadku własności jest niezależność przypadku granicznego. Co ważne, niezależność przypadku granicznego zmieniałaby również treść  $F$  orzekanego o swoim przypadku granicznym. To, że Bóg byłby przypadkiem granicznym

<sup>509</sup> Zob. Miller, „Analogy sans Portrait, 63; tenże, *A Most Unlikely God*, 142-143.

<sup>510</sup> Zob. Pereda, *La teología*, 163.

<sup>511</sup> Zob. tamże, 165-166.

<sup>512</sup> Zob. Miller, *A Most Unlikely God*, 150.

własności *F*, oznaczałoby tyle, że predykat „*F*” odniesiony do Boga zmieniałby znaczenie w ten sposób, że z jego treści usunięte byłoby wszystko, co implikuje zależność. Jako przykład może posłużyć przedstawiona wyżej przeze mnie interpretacja kresu absolutnego mocy<sup>513</sup>. Kres absolutny mocy, podobnie jak moc złożonych indywiduów, jest zdolnością sprawienia pewnego zakresu skutków. Jednocześnie kres absolutny mocy nie będzie zależny od możliwości metafizycznej, ale raczej to on będzie wyznaczał, co jest metafizycznie możliwe. W podobny sposób Tomaszowe rozumienie mądrości Bożej można interpretować jako kres absolutny mądrości. Mądrość polega na znajomości najwyższych przyczyn<sup>514</sup>. Skoro zaś Bóg zna siebie jako najwyższą przyczynę jest też „najpotężniej” (*potissime*) mądry<sup>515</sup>. W tym kontekście kres względny mądrości byłby posiadaniem wiedzy o najwyższych przyczynach uzyskanej przez aktualizację swojej zdolności. Z kolei kres absolutny mądrości polegałby na bezpośredniej znajomości siebie jako najwyższej przyczyny. W świetle powyższej interpretacji koncepcja kresu absolutnego stanowiłaby ciekawą ilustrację stosowanych tradycyjnie w teologii dróg afirmacji, negatywnej i uwznioślenia.

### 7.3. Językowe wyrażenie prostoty Bożej: zdania absolutnie proste logicznie

W interpretacji Millera Samoistne Istnienie rozumiane jako kres absolutny przypadków istnienia powinno być wyrażone językowo za pomocą zdań absolutnie prostych logicznie. W świetle przyjmowanej przez Millera tezy o pierwszeństwie poznawczym kategorii logicznych przed ontologicznymi, niemożliwe jest wprowadzenie kategorii ontologicznej, która nie miałaby odpowiednika logicznego. W związku z tym, gdyby zdania podmiotowo-orzecznikowe były jedynymi zdaniami, za pomocą których można mówić o Bogu, należałoby uznać, że Bóg jest ontycznie złożony<sup>516</sup>. Zobaczmy więc, czy możliwe jest utworzenie zdania, które nie posiadałoby żadnych konstytuentów, nawet subpropozycjonalnych.

Miller argumentuje, że zdaniami absolutnie prostymi logicznie są niektóre wyrażenia języka potocznego, na przykład „Grzmi” czy „Chrobocze”. Wyrażenia te będą absolutnie proste zarówno z punktu widzenia gramatycznego, jak i logicznego. Jeśli chodzi o stronę gramatyczną, uważam, że stanowisko Millera nie rodzi problemów. Przedstawione przez Millera wyrażenia będą zdaniami zbudowanymi za pomocą czasowników określanych w językoznawstwie jako czasowniki zerowalencyjne (awalentne). *Encyklopedia językoznawstwa ogólnego*

<sup>513</sup> Zob. sekcja 7.2.1, przyp. 498.

<sup>514</sup> Zob. Tomasz z Akwinu, *Summa contra Gentiles*, I, cap. 94, par. 792, (*Prawda wiary chrześcijańskiej*, 242).

<sup>515</sup> Tamże.

<sup>516</sup> Zob. Miller, *A Most Unlikely God*, 146. Niemniej jednak, w niektórych miejscach Miller pisze, że niemożliwość utworzenia zdań absolutnie prostych logicznie jedynie osłabiałaby koncepcję Boga jako Samoistnego Istnienia. Zob. tenże, *From Existence to God*, 120-121. Nie sądzę, by ta słabsza interpretacja stała w zgodzie z podstawowymi założeniami Millera.

definiuje walencję wyrażenia jako „zdolność wyrażen do otwierania wokół siebie miejsc, czyli pozycji dla innych wyrażen”<sup>517</sup>. Na przykład, czasownik „spać” jest jednowalencyjny, gdyż otwiera tylko jedną pozycję – podmiotu gramatycznego („Dziecko śpi”), zaś czasownik „pokonać” dwuwalencyjny, gdyż otwiera dwie pozycje – podmiotu gramatycznego i dopełnienia bliższego („Cesar pokonał Galów”)<sup>518</sup>. Czasownik zerowalencyjny z kolei nie otwiera żadnej pozycji – ani dla podmiotu gramatycznego, ani dla dopełnienia. Umożliwia to utworzenie poprawnego gramatycznie zdania składającego się wyłącznie z takiego czasownika. W dyskusji nad zdaniami absolutnie prostymi logicznie ważne jest to, że większość współczesnych językoznawców sądzi, że zdania utworzone za pomocą czasowników zerowalencyjnych nie posiadają strukturalnego elementu odnoszącego do podmiotu zjawiska, z którego zdanie zdaje sprawę. Jest to szczególnie wyraźne w tzw. językach *pro-drop*, które mają tendencję do niestosowania zaimków tam, gdzie liczba i osoba jest jasna na podstawie końcówki czasownika (np. polski i większość języków romańskich). Stąd w języku polskim nie mówimy „Ono grzmi”, ale po prostu „Grzmi”. Jeśli zaś chodzi o tzw. języki *non pro-drop*, które nie pozwalają na opuszczanie zaimków (np. angielski, francuski, niemiecki), panuje zgoda, że wyrażenie podmiotowe pełni funkcję czysto formalną<sup>519</sup>. Jasny przykład ilustrujący formalny charakter wyrażenia podmiotowego podaje sam Miller. Przytacza on tekst z książki napisanej w języku niemieckim: „Großmutter, da ist eine Maus drin! Hört wie es klappert!” („Babciu, tam w środku jest mysz! Posłuchaj, jak stuka!”)<sup>520</sup>. Miller wyjaśnia, że w zdaniu bezpodmiotowym „Es klappert” zaimek „es” jest w rodzaju nijakim. Nie może więc odnosić do podmiotu poprzedniego zdania – „eine Maus” – który jest w rodzaju żeńskim<sup>521</sup>.

Powyższe przykłady pokazują, że nie ma przeciwwskazań językoznawczych co do tezy Millera, według której możliwe jest istnienie zdania nieposiadającego odrębnego elementu pełniącego funkcję referencyjną. Miller zdaje sobie jednak sprawę, że analiza gramatyczna różni się od analizy logicznej<sup>522</sup>. Musi on więc pokazać, że zdania absolutnie proste gramatycznie są

<sup>517</sup> Stanisław Karolak, „Walencja (wartościowość syntaktyczna)”, w: *Encyklopedia językoznawstwa ogólnego*, red. K. Polański, (Wrocław – Warszawa – Kraków: Zakład Narodowy im. Ossolińskich, 1992), 580.

<sup>518</sup> Zob. Małgorzata Górską, „Gramatyka zależności a nauczanie składni łacińskiej”, *Roczniki Humanistyczne KUL*, 47/3 (1999): 108. Oczywiście zdania podane w przykładach mogą, ale nie muszą, być uzupełniane przez okoliczniki.

<sup>519</sup> Maurice Grevisse, André Goosse, *Le bon usage: Grammaire française*, (Bruxelles: Éditions De Boek Université, 2008<sup>14</sup>), 248; Agnieszka K. Kaliska, „Prédicats et verbes supports d’occurrence météorologiques dans une perspective contrastive franco-polonaise”, *Linguisticae Investigationes* 34 (2011): 170-173; Gabriela Scurtu, „Approche contrastive des constructions verbales impersonnelles (domaine français-roumain)”, *Estudis Romànics* [Institut d’Estudis Catalans] 32 (2010): 8-9. Odnutować jednak należy, że pewna grupa starszych autorów dopatrywała się w zdaniach zdających sprawę ze zjawisk meteorologicznych rzeczywistego podmiotu w postaci, np. całości natury. Zob. Grevisse, Goosse, *Le bon usage*, 248.

<sup>520</sup> Miller, *A Most Unlikely God*, 155.

<sup>521</sup> Zob. tamże.

<sup>522</sup> Zob. Miller, „Logically Simple Propositions”, 124-125; tenże, „On ‘Divine Simplicity: A New Defence’”, *Faith and Philosophy* 11 (1994): 476-477; tenże, *A Most Unlikely God*, 156.

również absolutnie proste logicznie, to znaczy, że nie posiadają części, których wyróżnienie byłoby konieczne do określenia ich wartości logicznej. Dyskutując z Millerem, William Vallicella argumentuje, że struktura podmiotowo-orzecznikowa zdania prostego jest konieczna do tego, by ludzki umysł mógł określić jego treść i wartość logiczną. Według Vallicelli zdania absolutnie proste gramatycznie są przez nas rozumiane dzięki temu, że za ich pomocą uchwytujemy pewną złożoną rzeczywistość. Na przykład, zdanie „Śnieży” jest przez nas rozumiane jako „Śnieg pada”<sup>523</sup>. Ogólnie rzecz biorąc, Vallicella zarzuca Millerowi, że (wbrew deklarowanemu rozróżnieniu prostoty gramatycznej od logicznej) australijski filozof miesza zdanie w sensie gramatycznym (*sentence*) z sądem logicznym (*proposition*)<sup>524</sup>.

W odpowiedzi Miller argumentuje, że w zdaniach przywołanych przez niego jako przykłady nie można wyróżnić żadnych części, które byłyby „wyrażeniami odnoszącymi” (*referring expressions*). Ponieważ zaś wyrażenie odnoszące jest kategorią logiczną, a nie gramatyczną, absolutna prostota podanych przez Millera zdań ma charakter nie tylko gramatyczny, ale również logiczny<sup>525</sup>. Co do zrozumiałości absolutnie prostych zdań oraz możliwości określenia ich wartości logicznej, Miller odpowiada, że użytkownicy języka nie mają problemów ze zrozumieniem oraz oceną prawdziwości zdań podanych przez niego jako przykłady, i że nie może tego zmienić to, że w analizie logicznej te zdania zostaną uznane za absolutnie proste<sup>526</sup>.

Uważam, że odpowiedź Millera jest nie tyle uchYLENIEM argumentu Vallicelli, co powtórzeniem własnej tezy. Niemniej jednak sędzę, że można bronić stanowiska Millera wskazując, że użytkownicy języka potrafią określić prawdziwość zdań absolutnie prostych gramatycznie bez określania, co jest ontologicznym podmiotem zjawiska, które opisują. Od strony semantycznej należy tu zwrócić uwagę na zdania, opisujące tło danej sytuacji, czy ogólne wrażenie, jakie na podmiocie poznającym wywiera dana sytuacja, na przykład „Jest zimno”, „Jest ciemno”, „Jest biało”. W kontekście rozmowy nie jest istotne, co jest podmiotem stanu rzeczy, na który wskazują te zdania. Przechodząc do strony syntaktycznej, ze względu na nieistotność ontologicznego podmiotu stanów rzeczy, z których te zdania zdają sprawę, zdania te są zrozumiałe bez wyróżniania w nich domyślnego logicznego podmiotu. Co więcej, w przypadku polskich zdań o strukturze „być + przysłówki” nie da się nawet postawić pytania o podmiot. W języku polskim nie są gramatycznie poprawne wyrażenia: „Co jest ciemno?” lub „Co jest zimno?”<sup>527</sup>. Jakkolwiek należy się zgodzić z Vallicellą, że używane w języku potocznym zdania

<sup>523</sup> Zob. Vallicella, „Divine Simplicity: A New Defence”, 522.

<sup>524</sup> Zob. tamże, 523.

<sup>525</sup> Zob. Miller, „On ‘Divine Simplicity: A New Defence’”, 476-477.

<sup>526</sup> Zob. tamże, 477.

<sup>527</sup> Chciałbym tu zastrzec, że zdania te opisują złożone stany rzeczy, np. „Jest ciemno” możemy sparafrazować jako „W polu mojego widzenia nie ma światła, wystarczającego do wyraźnego dostrzeżenia przedmiotów”. Niemniej jednak, do poprawnego posługiwania się tym zdaniem nie jest konieczna zdolność przeprowadzenia tej lub podobnej

absolutnie proste gramatycznie zdają sprawę ze złożonych stanów rzeczy, to jednak do określenia wartości logicznej tych zdań nie jest konieczne, by w ich treści wyróżnione były konstytutywnych stanów rzeczy. Wobec tego nie ma przeciwwskazań do przyjęcia kategorii zdań absolutnie prostych logicznie. Logik może się zgodzić na zdanie absolutnie logicznie proste, wyrażające stan rzeczy, w którym użytkownik języka ze względów praktycznych nie wyróżnia żadnych części. Absolutna prostota zdań typu „Grzmi”, zdających sprawę ze zwykłych zjawisk, mówi o relatywnej prostocie tych zjawisk, polegającej na tym, że jawią się one podmiotowi jako proste. Istota pomysłu Millera polega na tym, że możemy analogicznie stosować zdania absolutnie proste do mówienia o Bogu, który jest prosty absolutnie, a nie tylko prosty z punktu widzenia podmiotu mówiącego.

#### 7.4. Prostota Boża jako podstawa konieczności Bożej

Miller odwołuje się (pośrednio lub bezpośrednio) do prostoty Bożej w argumentach na rzecz tezy o modalnie koniecznym charakterze istnienia Boga. Jak widzieliśmy w sekcji 2.4.4, australijski filozof chce pokazać, że prosta, nieuprzączynowana przyczyna istnienia wszechświata cechuje się bezwzględną metafizyczną koniecznością.

Niniejszy podrozdział będzie się składał z trzech sekcji. W pierwszej przedstawię dyskusję nad kwestią koniecznego istnienia Boga w filozofii analitycznej, na tle której Miller przedstawia swoje argumenty (7.4.1). W kolejnych sekcjach poddam analizie argumenty australijskiego filozofa. Najpierw przyjrę się argumentowi z *From Existence to God* (7.4.2), a następnie wcześniejszemu argumentowi z „Making Sense of ‘Necessary Existence’” (7.4.3). Kolejność taka uzasadniona jest tym, że w argumentacie z „Making Sense of ‘Necessary Existence’” rola prostoty Bożej jest bardziej uwyraźniona. Stąd zbadanie tego argumentu w drugiej kolejności pozwoli na bardziej klarowne podsumowanie kwestii koniecznego charakteru istnienia Boga w metafizyce Millera.

##### 7.4.1. Stanowisko Millera wobec dyskusji w filozofii analitycznej

Miller przedstawia swoje stanowisko na tle dyskusji nad pojęciem bytu koniecznego, toczącej się w środowisku analitycznym. Zarzewiem owej dyskusji był artykuł Johna Findlay’a „Can God’s Existence Be Disproved?”, w którym autor ten starał się pokazać, że pojęcie bytu koniecznego jest wewnętrznie sprzeczne<sup>528</sup>. Co ważne, Findlay rozumiał byt konieczny jako byt konieczny logicznie, to znaczy byt, o którym nie da się pomyśleć, że nie istnieje<sup>529</sup>. Odpowiedź

---

parafrazy.

<sup>528</sup> Zob. John N. Findlay, „Can God’s Existence Be Disproved?”, w: *New Essays in Philosophical Theology*, red. A. Flew, A. MacIntyre, (London: SCM Press, 1963), 47-55.

<sup>529</sup> Tamże, 54-55.

teistycznych filozofów analitycznych składała się z trzech zasadniczych elementów. Po pierwsze, zgadzali się, że pojęcie bytu koniecznego, tak jak rozumie je Findlay, rzeczywiście jest wewnątrznie sprzeczne. Po drugie, argumentowali, że wiara chrześcijańska nie zobowiązuje do uznania Boga za byt konieczny w rozumieniu Findlay'a<sup>530</sup>. Po trzecie, starali się przedstawić inne niż logiczne rozumienie konieczności, mające wyrazić radykalne pierwszeństwo Boga względem bytów przygodnych<sup>531</sup>. Miller odwołuje się tu do dwóch koncepcji, które za Williamem Rowe'm określe jako konieczność faktyczną (*factual*) i konieczność przyczynową (*causal*)<sup>532</sup>.

Byt jest konieczny faktycznie wtedy i tylko wtedy, gdy jest niezależny przyczynowo od innych bytów, a wszystkie pozostałe byty są od niego przyczynowo zależne<sup>533</sup>. Zwolennicy takiego rozumienia konieczności Boga uważają istnienie Boga za ostateczny surowy fakt (*ultimate brute fact*). Ostateczny surowy fakt jest to fakt stanowiący ostateczny kres ciągu wyjaśnień, przy czym samo zachodzenie tego faktu nie ma racji ani w sobie, ani poza sobą. Zwolennicy koncepcji konieczności faktycznej argumentują, że istnienie Boga jest lepszym kandydatem na ostateczny surowy fakt niż istnienie wszechświata<sup>534</sup>. Miller odrzuca powyższe stanowisko, argumentując, że ostatecznie dopuszcza ono to, że Bóg mógłby nie istnieć, co jest niezgodne ze stanowiskiem klasycznego teizmu<sup>535</sup>.

Byt jest konieczny przyczynowo wtedy i tylko wtedy, gdy musi być niezależny przyczynowo od innych bytów, a wszystkie inne byty muszą być od niego przyczynowo zależne<sup>536</sup>. Konieczność przyczynowa będzie więc odpowiadała względnej konieczności metafizycznej, którą wyróżniłem w sekcji 2.4.4: jeśli istnieją byty przyczynowo zależne, to musi istnieć byt przyczynowo niezależny – nieuprzączynowana przyczyna. Alvin Plantinga argumentuje, że byt przyczynowo konieczny jest bezwzględnie konieczny, gdyż nie istnieją takie warunki przyczynowe, które mogłyby sprawić, że byt przyczynowo konieczny zaczyna lub przestaje istnieć.<sup>537</sup> Jeśli więc byt przyczynowo konieczny istnieje, to bezwzględnie musi istnieć. Miller zauważa, że argument Plantinga opiera się na milczącym przyjęciu zasady

<sup>530</sup> Twierdzenie to może być rozciągnięte na pozostałe religie monoteistyczne.

<sup>531</sup> Zob. John Hick, „God as Necessary Being”, *The Journal of Philosophy* 57 (1960): 725-734; Richard Swinburne, *Spójność teizmu*, tł. T. Szubka, (Kraków: Znak, 1995), 354-355; Alvin Plantinga, „Necessary Being”, w: tenże, *The Analytic Theist: An Alvin Plantinga Reader*, red. J. F. Sennett, (Cambridge: Eerdmans, 1998), 214-224.

<sup>532</sup> William L. Rowe, *The Cosmological Argument*, (New York: Fordham University Press, 1998), 169-172.

<sup>533</sup> Zob. tamże, 170.

<sup>534</sup> Podawane są różne racje tego twierdzenia. John Hick, na przykład, argumentuje, że idea Boga pozwala na podanie bardziej ostatecznego wyjaśnienia niż idea wszechświata. Istnienie wszechświata może być wyjaśnione w odwołaniu do istnienia Boga, ale istnienia Boga nie można wyjaśnić w odwołaniu do istnienia wszechświata. Zob. John Hick, „[Hick, Necessary Being, and the Cosmological Argument] Comment”, *Canadian Journal of Philosophy* 1 (1972): 486.

<sup>535</sup> Zob. Miller, *From Existence to God*, 148-149.

<sup>536</sup> Zob. Rowe, *The Cosmological Argument*, 171-172.

<sup>537</sup> Zob. Alvin Plantinga, „Necessary Being”, 223.

przyczynowości. Tymczasem zasada przyczynowości opiera się na zasadzie racji dostatecznej, której, jak wiemy, Miller nie przyjmuje jako nieudowodnionej<sup>538</sup>.

W powyższym kontekście możemy spojrzeć na przedstawione przez Millera uzasadnienie tezy o konieczności nieuprzączynowanej przyczyny jako na próbę przejścia od względnej do bezwzględnej konieczności nieuprzączynowanej przyczyny bez odwołania się do zasady racji dostatecznej. Australijski filozof będzie opierał swoje argumenty na prostocie nieuprzączynowanej przyczyny.

#### 7.4.2. *Argument z From Existence to God*

W *From Existence to God* Miller przedstawia następujący argument za bezwzględną metafizyczną koniecznością nieuprzączynowanej przyczyny (cyframi arabskimi oznaczyłem kolejne etapy argumentacji australijskiego filozofa):

„(1) Rozważmy więc konsekwencje możliwości tego, że nieuprzączynowana przyczyna mogłaby zacząć istnieć. (2) Jeśli chodzi o tę możliwość, to oczywiście nie ma żadnych ograniczeń co do tego, kiedy mogłaby się zrealizować; a więc nie mniej możliwe byłoby, że nieuprzączynowana przyczyna zaczęła istnieć przed powstaniem Wszechświata niż równocześnie z tym wydarzeniem. Niech NP<sub>1</sub> będzie nieuprzączynowaną przyczyną, która zaczęłaby istnieć przed Wszechświatem, a NP<sub>2</sub> nieuprzączynowaną przyczyną, która zaczęłaby istnieć równocześnie z Wszechświatem. Ponieważ w poprzednim rozdziale zostało ustalone, że nie może istnieć więcej niż jedna nieuprzączynowana przyczyna, czy to razem, czy po sobie, NP<sub>1</sub> i NP<sub>2</sub> musiałyby być ze sobą identyczne. Z tego samego powodu byłyby nie tylko rzeczami tego samego rodzaju, ale numerycznie te same. Niemniej jednak, nie byłyby one identyczne pod każdym względem, ponieważ różniłyby się pod względem historii życia. (3) Otóż połączenie numerycznej tożsamości z różnicą w czasie nie występuje w bytach abstrakcyjnych, lecz tylko w konkretnych, a dokładnie w konkretnych indywiduach. (4) Zatem założenie, które rozpatrujemy, zmusza nas do dopuszczenia, że nieuprzączynowana przyczyna jest indywiduum, mimo że wykazano, iż tożsamość między nią a jej istnieniem wyklucza bycie indywiduum. Dokładnie taką samą konsekwencję musielibyśmy przyjąć, gdybyśmy założyli, że nieuprzączynowana przyczyna mogła przestać istnieć. Oba założenia są nie do utrzymania, dlatego należy stwierdzić, że nieuprzączynowana przyczyna nie tylko nie zaczyna ani nie przestaje istnieć, ale że nie może tego zrobić: istnieje z konieczności”<sup>539</sup>.

<sup>538</sup> Miller, „Making Sense”, 48; tenże, *From Existence to God*, 144.

<sup>539</sup> Miller, *From Existence to God*, 149-150: „Let us consider, therefore, the consequence of its being possible that the uncaused cause should have begun to exist. So far as this possibility is concerned, there is of course no restriction on just when it might have been realized; and so it would be no less possible that the uncaused cause should have begun to exist before the Universe existed than concomitantly with that event. Let UC<sub>1</sub> be the uncaused cause that would begin to exist before the Universe, and UC<sub>2</sub> the one that would begin to exist concomitantly with the Universe. Since it was established in the previous chapter that there could be no more than one uncaused cause, whether together or successively, UC<sub>1</sub> and UC<sub>2</sub> would have to be identical with each other. For that same reason they would be not merely that same kind of thing, but numerically the same. None the less, they would not be identical in all respects, since they



Argument Millera jest argumentem nie wprost. Australijski filozof chce pokazać, że uznanie początku istnienia nieuprzączynowanej przyczyny pociąga za sobą uznanie tego, że nieuprzączynowana przyczyna charakteryzuje się „połączeniem numerycznej tożsamości z różnicą w czasie”. Tymczasem wspomniana charakterystyka może dotyczyć tylko złożonych indywiduów, a nie prostej nieuprzączynowanej przyczyny. Przesłanki argumentu Millera można przedstawić następująco:

1. Nieuprzączynowana przyczyna mogła zacząć istnieć. (założenie dowodu nie wprost)
2. Jeśli nieuprzączynowana przyczyna mogła zacząć istnieć, to nieuprzączynowana przyczyna mogła mieć różne historie życia.
3. Jeśli w nieuprzączynowanej przyczynie występuje połączenie numerycznej tożsamości z różnicą w czasie, to nieuprzączynowana przyczyna jest konkretnym indywiduum.
4. Nieuprzączynowana przyczyna nie jest konkretnym indywiduum.

Do uznania formalnej poprawności argumentu potrzebne jest pokazanie, że następnik przesłanki (2) („Nieuprzączynowana przyczyna mogła mieć różne historie życia”) implikuje poprzednik przesłanki (3) („W nieuprzączynowanej przyczynie występuje połączenie numerycznej tożsamości z różnicą w czasie”). Poszukiwanego przejścia można dokonać dość prosto. Otóż posiadanie historii życia polega dokładnie na byciu numerycznie tym samym bytem, posiadającym różne własności w różnych momentach czasu. Możemy więc do argumentu Millera dodać przesłankę:

- 2.1. Jeśli nieuprzączynowana przyczyna mogła mieć różne historie życia, to w nieuprzączynowanej przyczynie występuje połączenie numerycznej tożsamości z różnicą w czasie.

Przez trzykrotne zastosowanie *modus ponens* z przesłanek 1, 2, 2.1 i 3 otrzymujemy wniosek, mówiący, że nieuprzączynowana przyczyna jest konkretnym indywiduum. Wniosek ten stoi w sprzeczności z założeniem (4), uzasadnionym prostotą nieuprzączynowanej przyczyny.

Uważam, że na gruncie metafizyki Millera zakwestionować należy przesłankę (3). Australijski filozof jest zobowiązany do uznania tezy Akwinaty, zgodnie z którą bez zaprzeczenia Bożej prostoty można przypisywać Bogu różne własności relatywne w różnych momentach czasu ze względu na zmianę w odniesieniu stworzenia do Boga. Wobec tego nie jest konieczne, by

---

would differ in regard to their life histories. Now, the combination of numerical identity with difference over time is not to be found in abstract entities, but only in concrete ones and, specifically, in concrete individuals. So, the supposition we have been entertaining commits us to allowing that the uncaused cause *is* an individual, even though the identity between it and its existence has been shown to *preclude* its being an individual. We should be committed to accepting precisely the same consequence were we to suppose that the uncaused cause could have ceased to exist. Both suppositions being untenable, therefore, it must be affirmed that the uncaused cause not merely *does* not begin or cease to exist, but that it cannot do so: it exists necessarily”. Podkreślenia w oryginale.

numeryczna tożsamość połączona z różnicą w czasie implikowała złożenie z podmiotu i przypadłości. Tym samym przesłankę (3) należałoby zmodyfikować następująco:

3\*. Jeśli w nieuprzączynowanej przyczynie występuje połączenie numerycznej tożsamości z różnicą w czasie pod względem własności realnych, to nieuprzączynowana przyczyna jest konkretnym indywiduum.

Dalej, zauważyć należy, że Miller przyjmuje stanowisko Akwinaty, zgodnie z którym bycie stwórcy jest własnością relatywną, a nie realną<sup>540</sup>. Tomasz z Akwinu twierdzi, że pozaczasowa decyzja Boga o tym, żeby pewien skutek zachodził w czasie  $t_1$  i przestał zachodzić w czasie  $t_2$ , wiąże się z realną zmianą tylko w skutku, a nie w Bogu<sup>541</sup>. W Bogu zachodzi wyłącznie zmiana z Cambridge. Stąd decyzja nieuprzączynowanej przyczyny o stworzeniu wszechświata równocześnie ze swoim zaistnieniem lub po swoim zaistnieniu nie implikuje złożoności nieuprzączynowanej przyczyny<sup>542</sup>.

#### 7.4.3. *Argument z Making Sense of „Necessary Existence”*

Jak widzieliśmy w sekcji 2.4.4, Miller broni pojęcia koniecznego istnienia odwołując się do logicznej specyfiki absolutnie prostego logicznie „Istnieje”. Według Millera zdanie „Istnieje” cechuje się tym, że jego budowa gwarantuje jego konieczność, choć nie gwarantuje jego prawdziwości. Zdanie to ma cechować się tym, że na podstawie samej jego struktury nie jest możliwe odkrycie, czy jest prawdziwe czy nie. Z tego powodu nie może być ono podstawą do utworzenia dowodu ontologicznego. Z drugiej strony, absolutna prostota tego zdania sprawia, że jeśli jest ono prawdziwe, to jest koniecznie prawdziwe. Miller opiera swoje uzasadnienie na rozróżnieniu negacji *de re*, na przykład, „Sokrates nie istnieje”, i negacji *de dicto*, na przykład „Nieprawda, że (Sokrates istnieje)”. Australijski filozof milcząco przyjmuje założenie, że możliwość negacji *de re* wyraża przygodność zdania. Teraz, absolutnie proste logicznie zdanie „Istnieje” dopuszcza negację *de dicto*, przez co nie można określić jego wartości logicznej na podstawie jego struktury. Z drugiej strony zdanie „Istnieje” nie dopuszcza negacji *de re*, co zdaniem Millera sprawia, że zdanie to jest koniecznie prawdziwe lub koniecznie fałszywe.

Wobec powyższej koncepcji wysunąć można poważne zastrzeżenie i zapytać się, czy rzeczywiście zdanie „Istnieje” cechuje się przedstawionymi przez Millera własnościami. Miller

<sup>540</sup> Zob. Miller, *A Most Unlikely God*, 106-107.

<sup>541</sup> Zob. Tomasz z Akwinu, *Summa theologiae*, I, q. 13, a. 7.

<sup>542</sup> Na marginesie zauważyć należy, że problematyczne jest również to, że Miller dopuszcza (dla potrzeb argumentu) możliwość początku istnienia nieuprzączynowanej przyczyny przed zaistnieniem wszechświata. Postawiać tu należy pytanie o ontyczną podstawę upływu czasu. Nie może być nią żaden ruch we wszechświecie, gdyż z założenia wszechświat „jeszcze” nie istnieje. Co więcej, Miller nie może odwołać się do zmiany w nieuprzączynowanej przyczynie, gdyż to właśnie zmienność nieuprzączynowanej przyczyny ma być wykazana na tym etapie argumentu nie wprost. Argument musi więc zakładać, że czas ma charakter absolutny w tym sensie, że płynie nawet wtedy, gdy nic nie istnieje. Niestety Miller nie podaje nigdzie uzasadnienia takiej koncepcji czasu.

broni bowiem konieczności zdania „Istnieje” na podstawie jego absolutnej prostoty. Problem leży w tym, że Miller uznaje istnienie zdań absolutnie prostych logicznie, które nie są tylko eliptycznymi formami zdań logicznie ustrukturyzowanych. Przykładem jest zdanie „Błyska”, w którym nie da się wyróżnić indywiduum ani predykatu<sup>543</sup>. Jest oczywiste, że zdanie „Błyska” nie cechuje się własnościami przypisywanymi przez Millera zdaniu „Istnieje”. Nie jest bowiem tak, że zdanie „Błyska”, jeśli jest prawdziwe, to jest koniecznie prawdziwe (i jeśli fałszywe, koniecznie fałszywe). Inaczej rzecz ujmując, jak pokazać, że zdanie „Istnieje” różni się od zdań typu „Błyska” w sposób, który gwarantuje konieczność „Istnieje” oraz przygodność „Błyska” i jemu podobnych?

Przedstawione wyżej zestawienie zdania „Istnieje” i „Błyska” pokazuje, że konieczność zdania „Istnieje” oparta jest nie na absolutnej logicznej prostocie zdania „Istnieje”, lecz na prostocie „ontologicznej podstawy” (*ontological ground*) zdania „Istnieje”. Jak widzieliśmy w podrozdziale 7.3, ontologiczna podstawa zdań typu „Błyska” jest tylko względnie prosta, to znaczy może być jedynie ze względów praktycznych ujęta jako prosta. Z kolei ontologiczna podstawa zdania „Istnieje” jest bezwzględnie prosta. Cechy przypisywane przez Millera zdaniu „Istnieje” nie mogą być więc ugruntowane w logicznej prostocie tego zdania, lecz w bytowej prostocie ontologicznej podstawy tego zdania, czyli w bytowej prostocie Boga.

W jaki sposób ontyczna prostota Boga miałyby gwarantować to, że Bóg jest bytem koniecznym? Uważam, że jedynym rozwiązaniem jest tu uznanie, że prostota Boża wyraża to, że Bóg posiada w sobie rację swego istnienia. Tylko w ten sposób możliwe jest niearbitralne zatrzymanie na bycie prostym ciągu pytań o wyjaśnienie przyczynowe oraz pokazanie, że nieuprzączynowana przyczyna jest konieczna bezwzględnie, a nie tylko względnie, to znaczy przy założeniu, że istnieją jej skutki. Uważam, że w ten sposób stanowisko Millera zakłada zasadę racji dostatecznej. Jednocześnie teza o tym, że byt konieczny posiada w sobie rację swojego istnienia lub że jest dla siebie racją swojego istnienia, domaga się dodatkowego wyjaśnienia. Nie może tu chodzić o to, że racja istnienia bytu koniecznego jest czymś bardziej pierwotnym od samego tego bytu, ani tym bardziej o to, że byt konieczny jest sam dla siebie przyczyną. Uważam, że w wyeksplikowaniu sposobu, w jaki byt prosty posiada w sobie rację swego istnienia, pomocna może być kategoria kresu absolutnego. Kres absolutny konieczności nie byłby bytem koniecznym w sensie pewnej możliwości, która musi być zrealizowana w każdym niesprzecznym scenariuszu historii świata. Kres absolutny konieczności byłby bytem koniecznym w sensie bycia pierwotną aktualnością, która wyznacza to, co możliwe i konieczne.

---

<sup>543</sup> Miller posługuje się rumuńskim odpowiednikiem zdania „Błyska”, który brzmi „Fulgură”.

## 7.5. Podsumowanie

Podstawowym celem niniejszego rozdziału było zbadanie, na ile koncepcja Samoistnego Istnienia jako kresu absolutnego ciągu indywiduów i przypadków istnienia pozwala na uniknięcie skrajności w postaci monizmu oraz absolutnego agnostycyzmu. Dodatkowo chciałem zbadać poprawność koncepcji zdań absolutnie prostych logicznie, która stanowi językowy odpowiednik koncepcji Samoistnego Istnienia jako kresu absolutnego, oraz to, jak opracowana przez Millera koncepcja prostoty Bożej pozwala australijskiemu filozofowi na obronę rozumienia Boga jako bytu bezwzględnie metafizycznie koniecznego.

Rozpocząłem od przedstawienia stanowiska Tomasza z Akwinu, stanowiącego inspirację dla koncepcji Millera. Akwinata stara się oddać transcendencję Boga jako Samoistnego Istnienia za pomocą rozróżnienia między Samoistnym Istnieniem i istnieniem wspólnym. Jak starałem się pokazać na podstawie współczesnej dyskusji nad koncepcją Akwinaty, aby przedstawione wyżej rozróżnienie doprowadziło do oczekiwanego celu, konieczne jest podkreślenie tezy o proporcjonalności aktu istnienia do istoty. Należy przy tym zauważyć, że w koncepcji Akwinaty transcendencja Boża nie prowadzi do całkowitego agnostycyzmu co do tego, jaki jest Bóg. Według Tomasza z Akwinu byty złożone cechują się podobieństwem do Samoistnego Istnienia. Owo podobieństwo oparte jest na tym, że Samoistne Istnienie jest pierwszą przyczyną bytów złożonych, oraz na tym, że *esse* jest aktualnością wszystkich doskonałości bytów złożonych. Co ważne, powyższe podobieństwo umożliwia niedoskonałe poznanie Boga na podstawie doskonałości stworzonych, wyrażone językowo przez zastosowanie analogii.

Na zarysowanym wyżej tle zbadalem propozycję Millera. Oceniając to, na ile koncepcja australijskiego filozofa pozwala na zachowanie Bożej transcendencji, wyróżniłem w pismach Millera dwa sposoby rozumienia bycia nieograniczonym: jako pełną manifestację doskonałości oraz jako bycie niezależnym. Jeśli bycie nieograniczonym rozumiemy jako pełną manifestację doskonałości, propozycja Millera narażona jest na zarzut monizmu. Różnica między przypadkami istnienia a kresem absolutnym istnienia będzie bowiem wówczas, wbrew intencjom Millera, jedynie różnicą stopnia. Samoistne Istnienie byłoby pełnią tej samej doskonałości, którą stworzenia posiadają w sposób częściowy. Jeśli zaś bycie nieograniczonym rozumiemy jako bycie niezależnym, propozycja Millera unika monizmu. Bóg będzie wówczas Samoistnym Istnieniem w sensie bycia niezależnym od bytów złożonych oraz w sensie bycia zasadą i pierwowzorem dla wszystkiego, co istnieje.

Jeśli chodzi o problem absolutnego agnostycyzmu, należy najpierw zwrócić uwagę na to, że poprawność koncepcji Millera zależy od możliwości utworzenia zdań absolutnie prostych logicznie, wyrażających kresy absolutne stworzonych doskonałości. Jak starałem się pokazać, przykłady zdań z języka potocznego, które przytacza Miller, mogą być analizowane jako zdania

absolutnie proste logicznie. Dalej, australijski filozof może uniknąć absolutnego agnostycyzmu wtedy, gdy kres absolutny  $F$  będzie rozumiany nie tyle jako coś, co nie jest  $F$ , ale jako coś, co nie jest przypadkiem własności  $F$ . W ten sposób koncepcja kresu absolutnego może być dobrą ilustracją tomistycznych dróg afirmacji, negacji i uwznioślenia w poznaniu Boga.

Dodatkowo przyjrzałem się argumentom Millera na rzecz tezy o bezwzględnej metafizycznej konieczności Samoistnego Istnienia. Argument zaprezentowany w *From Existence to God*, oparty na tezie, że nieuprzączynowana przyczyna, która zaczęła istnieć, musi być złożona z indywiduum i realnych własności, uważam za niekonkluzywny, gdyż w metafizyce Millera bycie stworzycielem nie jest własnością realną, lecz własnością z Cambridge. Z kolei argument wykorzystujący wyjaśnienie pojęcia Samoistnego Istnienia przedstawione przez Millera w „Making Sense of ‘Necessary Existence’” domaga się uzupełnienia o aspekt metafizyczny. Na podstawie samej absolutnej prostoty logicznej zdania „Istnieje” nie da się bowiem pokazać tego, że zdanie to posiada koniecznie tę wartość logiczną, którą faktycznie posiada. Uzupełnienie o aspekt metafizyczny polega na pokazaniu, że bezwzględna metafizyczna konieczność ugruntowana jest w prostocie nieuprzączynowanej przyczyny. Jako pierwotna aktualność wyznacza ona granice tego, co metafizycznie konieczne i możliwe. W ten sposób Samoistne Istnienie może być nazwane kresem absolutnym konieczności.

## Zakończenie

Barry Miller proponuje metafizykę inspirowaną w swoich kluczowych punktach stanowiskiem Tomasza z Akwinu, którą australijski filozof chce wyrazić i bronić za pomocą metod i idei zaczerpniętych z filozofii analitycznej. Miller rozpoczyna od obrony stanowiska, które określiłem jako umiarkowanie nieredundancyjna koncepcja istnienia. Koncepcja ta różni się z jednej strony od koncepcji dominującej w filozofii analitycznej, którą Miller określił jako redundancyjna. Zgodnie z tą koncepcją słowo „być/istnieć” nie może być orzekane o indywiduach, zaś istnienie nie jest realną własnością indywiduów. W dyskusji z redundancyjną koncepcją istnienia australijski filozof wyróżnia za Peterem Geachem sens słowa „być/istnieć” wyrażający aktualne trwanie indywiduum (*present actuality sense*). Sens ten jest odrębny od sensu wyrażającego spełnianie przez indywiduum pewnej deskrypcji (*there is sense*). Co więcej, istnienie wyrażane przez „być/istnieć” w *present actuality sense* stanowi realną własność indywiduów, w sensie doskonałości przysługującej indywiduom niezależnie od naszego myślenia o nich. Ze względu na ontologię Millera, w której występują tylko jednostkowe własności (przypadki własności), australijski filozof mówi o przypadku istnienia. Z drugiej strony koncepcja Millera różni się od stanowiska, które określiłem jako skrajnie nieredundancyjne. Zgodnie z tym stanowiskiem istnienie jest realną własnością indywiduum, tak jak tego chce Miller, ale indywiduum posiada własną minimalną aktualność niezależną od swojego przypadku istnienia. W dyskusji ze skrajnym nieredundantyzmem Miller argumentuje, że istnienie stanowi najbardziej fundamentalną doskonałość indywiduum, bez której indywiduum nie posiada absolutnie żadnej aktualności, czyli jest dosłownie niczym. Wreszcie, Miller chce pokazać spójność stanowiska umiarkowanie nieredundancyjnego. W świetle tego stanowiska indywiduum i przypadek istnienia są współzależne. Ponieważ przypadek istnienia jest pewną własnością, musi być zależny od indywiduum, którego jest własnością. Z drugiej strony, ponieważ indywiduum nie posiada aktualności niezależnej od swojego przypadku istnienia, musi być zależne od przypadku istnienia, który je aktualizuje. Miller argumentuje, że powyższa współzależność nie prowadzi do błędnego koła, wyróżniając odrębne aspekty współzależności indywiduum i przypadku istnienia. Indywiduum posiada pierwszeństwo w aspekcie indywidualności, podczas gdy przypadek istnienia posiada pierwszeństwo w aspekcie aktualności. Miller stara się wyrazić ową współzależność za pomocą paradygmatu ograniczania przypadku istnienia przez indywiduum, w którym indywiduum jest rozumiane jako granica (*bound*) lub zakres manifestacji przypadku istnienia.

Współzależność indywiduum i przypadku istnienia stanowi punkt wyjścia Millera argumentu za istnieniem Boga. W argumencie tym australijski filozof chce dowieść istnienia

nieuprzączynowanej przyczyny indywiduów różnych od swojego przypadku istnienia bez odwoływania się do zasady racji dostatecznej. Dokładniej rzecz ujmując, Miller stara się pokazać, że tylko przyjęcie zewnętrznego czynnika pozwala uniknąć błędnego koła we współzależności indywiduum i przypadku istnienia. W argumente za istnieniem Boga Miller formułuje problem współzależności w kategoriach zdolności indywiduum do uzupełniania (to znaczy bycia podmiotem własności, rozumianym przez analogię do argumentu uzupełniającego funkcję we Fregeowskiej analizie zdania atomowego). Z jednej strony indywiduum musi posiadać zdolność uzupełniania swojego istnienia niezależnie od aktualizacji tej zdolności, z drugiej zaś nie może posiadać tej zdolności na mocy aktualizacji tej zdolności. Australijski filozof chce rozwiązać tak sformułowany problem współzależności indywiduum i przypadku istnienia, wyróżniając dwa rodzaje zależności, które określiłem jako zależność czasową i przyczynową. Posiadanie przez indywiduum zdolności do uzupełniania istnienia jest zależne czasowo od aktualizacji tej zdolności, ale nie jest zależne przyczynowo od aktualizacji tej zdolności. Dalej, Miller zadaje pytanie, od czego zależna jest przyczynowo zdolność indywiduum do uzupełniania istnienia. Według australijskiego filozofa, skoro indywiduum nie posiada tej zdolności ani na mocy jej aktualizacji, ani samo z siebie, musi posiadać ją dzięki działaniu czynnika zewnętrznego. Dodać należy, że według australijskiego filozofa potrzeba uwzględnienia działania czynnika zewnętrznego sprawia, że zdanie typu „Fido istnieje”, wyrażające istnienie indywiduum, stanowi eliptyczną formę zdania „Fido istnieje jako uwarunkowany przez  $a$ ”, zbudowanego przy użyciu formuły reduplikatywnej. Ponadto, czynnik zewnątrz jest odpowiedzialny za trwanie w istnieniu złożonego indywiduum, a nie (tylko) za powstanie złożonego indywiduum.

W dalszym kroku argumentu za istnieniem Boga Miller stara się dowieść, że złożone indywiduum nie może być uprzączynowane przez nieskończony ciąg uprzączynowanych przyczyn. W tym celu Miller przedstawia strukturę ciągu przyczynowego, który musi być zakończony ze względu na swój charakter przyczynowy, czyli ze względu na to, by mógł wyjaśnić zajście skutku. Australijski filozof twierdzi, że ze względu na swoją strukturę przyczynową ciągiem koniecznie posiadającym pierwszy element jest ciąg, którego wyrażeniem językowym jest zdanie o schemacie „Fido jest uprzączynowany przez ( $a$  jako uprzączynowane przez ( $b$  jako uprzączynowane przez  $m$ ))”, gdzie  $m$  wyraża działanie przyczyny nieuprzączynowanej, zaś formuła reduplikatywna „ $\varphi$  jako uprzączynowany przez  $\psi$ ”, wyraża działanie przyczyny pośredniej. Według australijskiego filozofa ciągiem spełniającym powyższy schemat jest ciąg przyczyn istnienia złożonego indywiduum, w którym działanie przyczyny pośredniej musi być wyrażone językowo za pomocą formuły reduplikatywnej. Wobec tego dla każdego złożonego indywiduum istnieje pewna pierwsza nieuprzączynowana przyczyna istnienia tego indywiduum. Następnie Miller dowodzi prostoty nieuprzączynowanej przyczyny, z której

wyprowadza jej podstawowe atrybuty koniecznej jedyności, transcendencji względem wszechświata oraz konieczności. Przez konieczność nieuprzączynowanej przyczyny Miller rozumie absolutną konieczność metafizyczną. Konieczność ta jest absolutna w tym sensie, że nieuprzączynowana przyczyna nie mogłaby nie istnieć. Jest zaś metafizyczna w sensie tego, że znajduje swe ugruntowanie w tym, czym jest nieuprzączynowana przyczyna, a nie w pojęciu bytu koniecznego.

Jako najważniejszy aspekt prostoty nieuprzączynowanej przyczyny Miller uznaje brak rozróżnienia na indywidualium i przypadek istnienia. Inaczej rzecz ujmując, nieuprzączynowana przyczyna indywidualiów jest Samoistnym Istnieniem. Miller stara się wyrazić doktrynę Boga jako Samoistnego Istnienia za pomocą kategorii kresu absolutnego (*limit case*). Kres absolutny pewnej hierarchii (ciągu) nie jest elementem tej hierarchii, lecz jest czymś do czego dążą i na co wskazują kolejne elementy hierarchii. Z drugiej strony kres absolutny jednej hierarchii nie musi być kresem absolutnym innej hierarchii. Miller wyciąga stąd wniosek, że istnieje pewne podobieństwo między kresem absolutnym hierarchii a jej elementami, dążącymi do tego kresu. Według Millera Samoistne Istnienie należy rozumieć jako wspólny kres absolutny ciągów indywidualiów i przypadków istnienia. Taka interpretacja pozwala zdaniem australijskiego filozofa na uniknięcie zarzutu absurdalności, stawianego pod adresem koncepcji Samoistnego Istnienia przez filozofów analitycznych. Samoistne Istnienie nie jest bowiem w rozumieniu Millera indywidualium tożsamym z przypadkiem istnienia. Ponadto, Miller rozszerza koncepcje kresu absolutnego na własności nieegzystencjalne. Samoistne Istnienie jest wspólnym kresem absolutnym wszystkich czystych doskonałości, czyli własności, do których istota nie wyklucza bycia nieograniczonym. W ten sposób Miller może uzasadnić przypisanie własności osobowych Samoistnemu Istnieniu, co pozwala na utożsamienie Samoistnego Istnienia z Bogiem religii monoteistycznych. Ponadto umożliwia to Millerowi uzasadnienie analogicznego języka religijnego. Najbardziej charakterystyczną cechą tego języka jest zastosowanie zdań absolutnie prostych logicznie, to znaczy zdań nie mających żadnych subpropozycjonalnych części, np. „Istnieje”.

Przedstawioną wyżej koncepcję poddałem dyskusji w części drugiej mojej rozprawy, zestawiając stanowisko Millera z metafizycznym argumentem na istnienie Boga, przedstawionym przez Tomasza z Akwinu w *De ente et essentia*. Najpierw zbadałem Millera paradygmat ograniczania przypadku istnienia przez indywidualium, przedstawiając go na tle Tomasza z Akwinu koncepcji *esse* i jej współczesnych interpretacji. Wstępnym zadaniem, którego wykonanie było konieczne do odpowiedzi na powyższe pytanie, było doprecyzowanie statusu metodologicznego paradygmatu ograniczania. W zaproponowanej przez Millera koncepcji wyróżniłem dwa poziomy: poziom metaforyczny, który określiłem jako metafora porcji materiału, oraz poziom



systematyczny, który określiłem jako model ograniczania. Metafora porcji materiału, w której istota reprezentowana jest przez powierzchnię porcji, zaś akt istnienia przez jej zawartość, stanowi sugestywną ilustrację koncepcji Akwinaty, w której istota determinuje akt istnienia bez posiadania niezależnej odeń aktualności. Z kolei wobec modelu ograniczania, w którym indywiduum stanowi zasięg manifestacji przypadku istnienia poprzez indywidualizowanie oraz charakteryzowanie przypadku istnienia, przedstawiłem dwie uwagi. Po pierwsze zwróciłem uwagę na zbieżność propozycji Millera z interpretacją myśli Akwinaty, znaną jako koncepcja „słabej istoty”, zgodnie z którą istota jest pewnym sposobem istnienia. Po drugie pokazałem, że niemożliwe jest utrzymanie tezy Millera o pierwszeństwie indywiduum względem przypadku istnienia w aspekcie indywidualności. Niemożliwe jest bowiem pomyślenie o tym oto indywiduum bez pomyślenia o istnieniu tego indywiduum w pewnym momencie czasu. Inaczej rzecz ujmując, indywidualność przysługuje indywiduum zaktualizowanemu przez przypadek istnienia. Wreszcie, inspirując się interpretacją Akwinaty przedstawioną przez Alexandra Prussa, pokazałem, że model ograniczania może być utrzymany za cenę znaczącej modyfikacji, polegającej na tym, że indywiduum posiada w sensie ścisłym pierwszeństwo względem istnienia tylko w aspekcie charakteryzacji. Kluczowe jest tu zwrócenie uwagi na to, że choć indywiduum posiada swoją charakterystykę w zależności od przypadku istnienia, to posiadanie takiej, a nie innej, charakterystyki nie jest zależne od przypadku istnienia.

Następnie poddałem analizie Millera argument za istnieniem Boga. Ponieważ w oryginalnej wersji paradygmatu ograniczania Millerowi nie udało się usunąć błędnego koła we współzależności indywiduum i przypadku istnienia, zastosowałem zmodyfikowaną przeze mnie wersję, w której przypadek istnienia jest zależny od indywiduum tylko w aspekcie charakteryzacji. Choć w tej wersji paradygmatu ograniczania nie występuje, jak sądzę, błędne koło we współzależności między indywiduum a przypadkiem istnienia, to pozostaje niewyjaśnione, dlaczego indywiduum posiada taką, a nie inną, charakterystykę. Wyjaśnienie charakterystyki indywiduum można uzyskać tylko przez odwołanie do czynnika zewnętrznego względem indywiduum i jego przypadku istnienia. W ten sposób można uzyskać punkt wyjścia argumentu za istnieniem Boga. Podkreślić jednak należy, że dojście do czynnika zewnętrznego względem istniejącego indywiduum będzie wymagało odwołania się do zasady racji dostatecznej w formie „Każdy przygodny fakt posiada rację swego zachodzenia”. Ponadto pokazałem, że dokonywane przez niektórych tomistów próby udowodnienia uprzączynowanego charakteru bytów złożonych z istoty i istnienia na gruncie metafizyki Akwinaty są nieudane. Zmodyfikowany argument Millera będzie więc pokrewny argumentowi metafizycznemu Akwinaty z *De ente et essentia* ze względu na to, że punktem wyjścia jest realna różnica między indywiduum/istotą a przypadkiem/aktem istnienia i że

prowadzić będą do uznania istnienia bytu, w którym owa różnica nie występuje, przy czym oba argumenty *implicite* zakładają jakąś formę zasady racji dostatecznej. Różnica dotyczyć będzie tego, że w argumencie Tomasza z Akwinu przyjęta jest nietypowa wersja zasady racji dostatecznej, zgodnie z którą racją posiadania przez rzecz własności, która nie należy do istoty tej rzeczy, jest działanie zewnętrznej przyczyny. Punktem wyjścia jest więc pytanie o to, co sprawia, że istnieją rzeczy, do których istoty nie należy akt istnienia. W zmodyfikowanym argumencie Millera punktem wyjścia będzie pytanie o to, co sprawia, że istnieją rzeczy, których charakterystyka nie jest zależna od ich przypadku istnienia.

Po wykazaniu, że zmodyfikowany paradygmat ograniczania może stanowić punkt wyjścia argumentu za istnieniem Boga, zbadałem argumentację Millera na rzecz niemożliwości istnienia nieskończonego ciągu pośrednich przyczyn istnienia. Australijski filozof stara się bronić tej tezy, rozwijając zdanie „Fido istnieje” do „Fido istnieje jako przyczynowany przez Samoistne Istnienie”. Z jednej strony pokazałem, że przedstawiona przez Millera argumentacja jest nieskuteczna, z drugiej zaś, że na gruncie metafizyki Millera możliwe jest sformułowanie alternatywnego argumentu na rzecz niemożliwości nieskończonego ciągu pośrednich przyczyn istnienia. Jeśli chodzi o aspekt krytyczny, to przedstawiłem dwa argumenty. Po pierwsze, sam postulat rozwinięcia zdania „Fido istnieje” w sposób, który miałby uwzględniać przyczynę istnienia Fida, ignoruje rozróżnienie między uprawdzywaniem zdania a przyczynowaniem stanu rzeczy. Po drugie, zdanie, zdające sprawę z działania przyczyny pośredniej za pomocą formuły reduplikatywnej, jest zdaniem złożonym. Wobec tego struktura tego zdania nie wymaga, by było ono koniecznie zakończone. Jeśli chodzi o aspekt konstruktywny, argumentowałem, że ponieważ istnienie złożonych indywiduów jest problematyczne ze względu na sam fakt ich metafizycznej złożoności, odpowiedź na pytanie o to, dlaczego istnieją takie indywidua, musi odwoływać się do indywiduum prostego.

Porównując argument Millera z różnymi interpretacjami Akwinty, zauważyłem, że u obu autorów można wyróżnić dwie strategie. W pierwszej konstruuje się koniecznie zakończony ciąg przyczynowy, a następnie argumentuje się, że nieuprzączynowana przyczyna, stanowiąca pierwszy element tego ciągu, jest prosta. Na tym właśnie polegała strategia Millera. W drugiej strategii, argumentuje się, że przyczyna istnienia złożonych indywiduów musi być prosta. Jeśli zaś istnieją jakieś złożone indywidua, będące przyczynami innych złożonych indywiduów, są one tylko przyczynami w pewnym aspekcie, stanowiącymi narzędzia prostej przyczyny głównej. Uważam, że to właśnie druga strategia pozwala na lepsze uzasadnienie tezy o niemożliwości istnienia nieskończonych ciągów pośrednich przyczyn złożonych indywiduów.

W powyższym kontekście zaproponowany przez Millera schemat reduplikatywny nie będzie schematem struktury dotychczas nieznanego ciągu przyczynowego. Będzie raczej

oryginalnym językowym wyrażeniem koniecznie zakończonego ciągu przyczynowego. Należy przy tym pamiętać, że uzasadnienie koniecznego zakończenia ciągu przyczynowego musi być podane niezależnie od językowego wyrażenia danego ciągu przyczynowego za pomocą schematu reduplikatywnego. Inaczej rzecz ujmując, to czy dany ciąg przyczynowy powinien być wyrażony schematem reduplikatywnym zależy od tego, czy jest koniecznie zakończony, a nie na odwrót, jak tego chce Miller.

Pokazawszy, że na gruncie zmodyfikowanej metafizyki Millera możliwe jest dojście do istnienia prostej nieuprzączynowanej przyczyny złożonych indywiduów, przyjrzałem się Millera koncepcji prostoty Bożej. Pokazałem, że koncepcja Millera narażona jest na zarzut popadnięcia w monizm, jeśli kategorię ograniczania interpretuje się jako bycie zasięgiem manifestacji pewnej doskonałości. Wówczas bowiem poszczególne indywidua ograniczające przypadki istnienia będą tylko sposobami realizacji jednej wspólnej doskonałości. Jednocześnie zwróciłem uwagę na to, że w metafizyce Millera obecne jest także rozumienie ograniczania jako bycie zależnym. W ten sposób Samoistne Istnienie będzie nieograniczone w sensie niezależności egzystencjalnej i treściowej oraz niezależności w manifestowaniu się na zewnątrz. Ponadto, nawiązując do interpretacji Millera przedstawionej przez Rubéna Peredę, pokazałem, w jaki sposób na gruncie metafizyki australijskiego filozofa można uzasadnić możliwość poznania Samoistnego Istnienia przez człowieka na podstawie doskonałości złożonych indywiduów. Choć Samoistne Istnienie nie jest przypadkiem istnienia ani przypadkiem jakiegokolwiek własności, to jednak możliwe jest wskazanie podobieństwa między przypadkami czystych własności a ich wspólnym kresem absolutnym. Podobieństwo to opiera się na tym, że Samoistne Istnienie jest ostateczną przyczyną przypadków czystych własności. Dalej, badając proponowany przez Millera językowy sposób wyrażenia prostoty Samoistnego Istnienia za pomocą zdań absolutnie prostych logicznie pokazałem, że uzasadnione jest traktowanie (przynajmniej niektórych) zdań gramatycznie prostych jako zdań prostych logicznie. Wreszcie, pokazałem, że argumenty Millera na rzecz absolutnej konieczności metafizycznej Samoistnego Istnienia są niewystarczające. Możliwe jest jednak uzupełnienie argumentacji Millera poprzez uwzględnienie metafizycznej podstawy konieczności Samoistnego Istnienia. Będąc ontologicznie prostym Samoistne Istnienie posiada w sobie rację (choć nie przyczynę) swojego istnienia.

Przedstawiona wyżej prezentacja myśli Millera oraz dyskusja nad wybranymi elementami jego metafizyki, umożliwiły realizację w rozprawie postawionych na wstępie celów. Zasadniczym celem rozprawy było zbadanie tego, czy metafizyka Millera stanowi udane rozwinięcie metafizyki Akwinaty, pozwalające na lepsze wyrażenie i uzasadnienie Tomaszowych tez dotyczących aktu istnienia oraz istnienia i natury Boga. W szczególności, wyróżniłem trzy kwestie, w których

stanowisko australijskiego filozofa może stanowić odpowiedź na trudności stanowiska Tomasza z Akwinu lub stanowić doprecyzowanie rozwiązań Akwinaty.

Pierwsza kwestia dotyczyła tego, czy Miller potrafi adekwatnie wyrazić stanowisko umiarkowanie nieredundantystyczne. Według australijskiego filozofa Tomasz z Akwinu miał rozumieć relację aktu istnienia do istoty indywidualnej w ten sposób, że istnienie „tkwi” (*inhaeret*) w istocie lub jest „przyjmowane” (*receptum*) przez istotę. W konsekwencji Tomasz, wbrew swoim intencjom, miał *implicite* przyjmować minimalną aktualność istoty. Miller stara się zaradzić powyższej trudności proponując paradygmat ograniczania istnienia przez indywidualium. Oceniając propozycję Millera, należy pamiętać o zidentyfikowanej przeze mnie różnicy między modelem ograniczania a metaforą porcji materiału. Uważam, że metafora porcji materiału w sugestywny sposób ilustruje intencje Tomasza z Akwinu: podobnie jak granica porcji materiału nadaje mu określony kształt i wyróżnia go spośród innych porcji, nie dodając przy tym nowej warstwy materiału, podobnie istota nadaje charakterystykę proporcjonalnemu do niej aktowi istnienia, nie posiadając przy tym własnej aktualności niezależnej od aktu istnienia. Stąd na poziomie ilustracji idei Akwinaty, propozycja Millera dostarcza lepszego obrazu niż stosowana przez Tomasza terminologia tkwienia czy przyjmowania. Jeśli zaś chodzi o poziom systematyczny, wobec propozycji Millera należy wysunąć dwa zastrzeżenia. Pierwsze zastrzeżenie dotyczy tego, że nie do utrzymania jest teza Millera o pierwszeństwie indywidualium w aspekcie indywidualności, gdzie owo pierwszeństwo jest rozumiane jako bycie tym oto indywidualium niezależnie od swojego przypadku istnienia. Drugie zastrzeżenie dotyczy tego, że próba wyrażenia kategorii ograniczania w terminach manifestacji pełni doskonałości narażona jest na zarzut monizmu. Wreszcie, przedstawiona przeze mnie modyfikacja stanowiska Millera, w której indywidualium posiada pierwszeństwo względem przypadku istnienia wyłącznie w aspekcie charakteryzacji, jedynie werbalnie różni się od stanowiska Akwinaty. Podsumowując, uważam, że w aspekcie wyrażenia i obrony koncepcji umiarkowanego nieredundantyzmu na poziomie metafizycznym (w odróżnieniu od logicznego) propozycja Millera wnosi użyteczną metaforę trafnie oddającą intuicję Tomasza z Akwinu, natomiast nie dostarcza systematycznego opisu, udoskonalającego niejasne punkty stanowiska Akwinaty.

Drugim kluczowym dla oceny propozycji Millera zagadnieniem jest kwestia zastosowania zasady racji dostatecznej w argumencie metafizycznym za istnieniem Boga. Australijski filozof chciał pokazać, że argument za istnieniem Boga, wychodzący od analizy struktury indywidualium - przypadek istnienia, nie potrzebuje odwołania do zasady racji dostatecznej. Jak widzieliśmy, punktem wyjścia argumentu Millera jest problem błędnego koła we współzależności indywidualium i przypadku istnienia. Rozwiązania tego problemu można poszukiwać na dwa sposoby. Pierwszy sposób polega na zanegowaniu samej współzależności, poprzez pokazanie, że jeden z

dyskutowanych elementów nie jest zależny od drugiego, lecz od pewnego czynnika zewnętrznego. W tym przypadku nie jest potrzebne odwoływanie się do zasady racji dostatecznej. Miller jednak nie idzie tą drogą, gdyż nie kwestionuje współzależności indywiduum i przypadku istnienia. Drugi sposób, zastosowany przez Millera, polega na wyróżnieniu różnych aspektów, w jakich dyskutowane elementy metafizyczne są od siebie zależne. Do osiągnięcia tego celu nie jest potrzebne odwołanie się do przyczyny zewnętrznej. Odwołanie się do przyczyny zewnętrznej potrzebne jest tu nie do usunięcia błędnego koła we współzależności, ale do wyjaśnienia, dlaczego istnieją indywidua, w których występuje współzależność między samym indywiduum a jego przypadkiem istnienia. W tym kontekście Millera argument za istnieniem Boga będzie bardzo zbliżony do argumentu Tomasza z Akwinu z *De ente et essentia*, przy czym jego przesłanki nie będą mocniejsze niż te, które przedstawia Akwinata.

Trzecie pytanie dotyczyło tego, czy zaproponowana przez Millera koncepcja istnienia oraz Boga jako Samoistnego Istnienia pozwala na zachowanie pluralizmu bytowego oraz różnicy między Bogiem a bytami złożonymi. Jeśli chodzi o analogiczny aspekt u Tomasza z Akwinu, wskazałem na trudność postawioną przez Enrico Bertiego i Anthony'ego Kenny'ego, którzy dopatrywali się u Akwinaty różnicy wyłącznie stopnia między Samoistnym Istnieniem a skończonymi aktami istnienia. Pokazałem również na podstawie argumentacji Stephena Brocka, że tomistyczna odpowiedź na powyższe trudności powinna odwoływać się do tezy o proporcjonalności aktu istnienia względem istoty. W odpowiedzi Millera centralny punkt stanowi koncepcja Samoistnego Istnienia jako wspólnego kresu absolutnego indywiduów i przypadków istnienia. Jak starałem się pokazać, jeśli bycie kresem absolutnym będziemy interpretować jako bycie niezależnym, koncepcja Millera pozwala na zachowanie transcendencji Samoistnego Istnienia. Niemniej jednak istotą zastosowania kategorii kresu absolutnego (*limit case*) będzie ostatecznie dostarczenie sugestywnej metafory wyrażającej tomistyczną koncepcję Samoistnego Istnienia. Dokładniej rzecz ujmując, będzie tu chodziło o to, że mówienie o Bogu jako o Samoistnym Istnieniu czy lub doskonałej mądrości, mocy itd., nie jest twierdzeniem o tym, że Bóg posiada te same doskonałości, co stworzenia, lecz tym, że doskonałości stworzeń wskazują czy też naprowadzają na ostatecznie niepojętą, prostą doskonałość Boga. Jednak samo systematyczne wyrażenie tego twierdzenia musi być dokonane za pomocą innych kategorii niż matematyczna kategoria kresu absolutnego (przypadku granicznego).

Dodatkowym celem pracy było zbadanie, jaki wpływ na rezultaty osiągnięte przez Millera miało zastosowanie kategorii i metod zaczerpniętych z filozofii analitycznej. Przede wszystkim chciałbym tu zwrócić uwagę na właściwe dla tomizmu analitycznego rozróżnienie między dwoma sensami „być/istnieć”, które Geach określa jako *there is sense* oraz *present actuality sense*. Związek tego rozróżnienia z filozofią analityczną polega na tym, że jedno z wyróżnionych znaczeń,

mianowicie *there is sense*, jest formalizowane przez Millera zgodnie z interpretacją Fregowską za pomocą kwantyfikatora szczegółowego. Powyższe rozróżnienie ma dwa zastosowania. W pierwszym zastosowaniu pozwala ono na pokazanie, wbrew dominującemu stanowisku w filozofii analitycznej, że istnienia nie da się zredukować do spełniania pojęcia przez indywidualium. W drugim zastosowaniu powyższe rozróżnienie pozwala na podkreślenie proporcjonalności aktu istnienia do istoty. Owa proporcjonalność może zostać zaciemniona w sytuacji, gdy punktem wyjścia do rozróżniania istoty i aktu istnienia jest pytanie o to, czy jakaś treść jest zrealizowana w rzeczywistości. W tym przypadku mamy do czynienia z *there is sense*, który ma charakter jednoznaczny i beztreściowy. Tymczasem istnienie, do którego odnosi „być/istnieć” w *present actuality sense* jest zawsze aktualnym trwaniem określonej istoty. Patrząc od strony istoty, uznanie tego, że na akt istnienia wskazuje „być/istnieć” w *present actuality sense* orzekane o indywidualium, różne od *there is sense* orzekanego o pojęciu, pozwala na podkreślenie tego, że indywidualna istota jest dosłownie niczym bez aktu istnienia, w odróżnieniu od pojęcia (istoty ujętej ogólnie), które może być pomyślane niezależnie od tego, czy jest zrealizowane.

Najbardziej charakterystycznym punktem filozofii Millera zaczerpniętym z filozofii analitycznej jest stosowana przez australijskiego filozofa metoda analizy logicznej języka, oparta na tezie o poznawczym pierwszeństwie kategorii logicznych przed ontologicznymi. W odniesieniu do tego punktu chciałbym przedstawić dwie uwagi. Po pierwsze sądzę, że pomimo tego, że Miller opiera się tu na stanowisku Michaela Dummetta, filozofia Millera nie musi być interpretowana jako zaprzeczająca realizmowi. Miller podkreśla, że kategorie logiczne nie konstytuują rzeczywistości, a jedynie ją odzwierciedlają. Inaczej rzecz ujmując, australijski filozof uznaje, że w języku dokonuje się *implicite* uchwycenie kategorialnej struktury rzeczywistości. W tym kontekście Miller będzie wyrażał fundamentalną rolę istnienia, podkreślając niemożliwość pomyślenia (*inconceivability*) indywidualium bez uwzględnienia jego istnienia w pewnym momencie czasu. Po drugie uważam, że przyjmując jako punkt wyjścia analizę języka, Miller niejednokrotnie popada w werbalizm oraz miesza poziomy językowy i bytowy. Przykładem może tu być próba skonstruowania schematu koniecznie zakończonego ciągu przyczynowego nie poprzez formalizację relacji między przyczynami w ciągu, ale poprzez analizę logiczną zdania, które miałyby wyrażać taki ciąg. Innym przykładem może być zastosowanie przez Millera terminu „indywiduum” w sposób, który utrudnia uchwycenie tego, czy w danym miejscu filozof ma na myśli jednostkową substancję, czy też nazwę indywidualiową odnoszącą do tej substancji.

Ogólnie rzecz biorąc, w metafizyce Millera najmocniejsze oryginalne punkty, to znaczy metafora porcji materiału oraz kategoria kresu absolutnego, dotyczą pewnych obrazów lub analogii. W przypadku kategorii kresu absolutnego chodzi o analogię z kategorią matematyczną, która musi być filozoficznie wyeksplikowana. W mojej pracy próbowałem dokonać takiej

eksplikacji za pomocą kategorii zależności. O ile więc Miller jest kompetentnym dyskutantem wewnątrz tradycji analitycznej w kwestii obrony „istnieć” jako predykatu pierwszego rzędu, to w kwestiach ściśle metafizycznych zastosowanie metody analizy języka nie przynosi przełomowych rezultatów.

Przedstawiona w niniejszej rozprawie dyskusja nad wybranymi składnikami metafizyki Millera pozwala na zarysowanie dwóch zagadnień, które uważam za warte dalszych badań. Pierwsze zagadnienie związane byłoby z Millera rozumieniem istnienia, drugie zaś z koncepcją Boga jako Samoistnego Istnienia. Zagadnienie związane z koncepcją istnienia dotyczyłoby tego, czy stosowane przez Millera rozróżnienie między *there is sense* oraz *present actuality sense* może pomóc w doprecyzowaniu odpowiedzi udzielonej przez Millera w dyskusji nad problemem współzależności istoty i istnienia. Jednym z elementów odpowiedzi przedstawionej przez australijskiego filozofa jest teza, zgodnie z którą przypadek istnienia posiada pierwszeństwo w aspekcie aktualności względem indywiduum/istoty. Niemniej jednak należy zauważyć, że Miller traktuje „istnieć” i „być aktualnym” jako synonimy. Ponadto, nie może istnieć, czyli w tym rozumieniu być aktualnym, przypadek istnienia nienależący do żadnego indywiduum/istoty. W ten sposób przypadek istnienia wydaje się być zależny od indywiduum/istoty również w aspekcie aktualności. Próba rozwiązania tej trudności polegałaby na wyróżnieniu dwóch sensów, w jakich mówimy o istnieniu. Jeśli mówimy, że nie może istnieć indywiduum/istota nienależące do żadnej istoty, mielibyśmy na myśli istnienie w *there is sense*. Jeśli zaś mówimy, że indywiduum/istota jest zależne od przypadku istnienia w aspekcie aktualności, mielibyśmy na myśli *present actuality sense*.

Drugie zagadnienie związane byłoby z koncepcją Boga jako Samoistnego Istnienia, a dokładnie z kwestią możliwości poznania Samoistnego Istnienia na podstawie tego, że Samoistne Istnienie jest tożsame ze swoimi własnościami nieegzystencjalnymi. Dyskutując powyższą kwestie zwróciłem uwagę na propozycję Krapca, który twierdzi, że w sensie właściwym Bogu należy przypisać tylko transcendentalne własności bytu. Mocnym punktem tej propozycji jest to, że respektuje ona ściśle doktrynę prostoty Bożej: transcendentalia różnią się bowiem tylko myślnie od bytu. Słabym punktem jest zaś trudność w uzasadnieniu przypisaniu Samoistnemu Istnieniu własności osobowych. Najbardziej obiecującą drogą rozwiązania tego problemu wydaje się próba pokazania, że w Bogu własności transcendentalne prawdy i dobra istnieją w sposób wyróżniony, co pozwala na określenie Boga odpowiednio jako mądrości i miłości. Miller natomiast stara się wyrazić doskonałość Samoistnego Istnienia oraz jego tożsamość z Bogiem religii monoteistycznych za pomocą kategorii wspólnego kresu absolutnego czystych doskonałości. Mocnym punktem tej koncepcji jest to, że oddaje ona osobowy charakter Samoistnego Istnienia: wśród czystych doskonałości są również te związane z życiem osobowym. Trudnością zaś jest

wskazanie, na jakiej podstawie czyste doskonałości powinny być przypisane Samoistnemu Istnieniu. Wobec tego należałoby zbadać status metafizyczny czystych doskonałości, w szczególności porównując je z transcendentaliami. Porównanie takie mogłoby pokazać, czy czyste doskonałości przysługują Bogu jako wyróżniony sposób posiadania transcendentaliów, czy też jako własności zasadniczo różne od transcendentaliów. W drugim przypadku czyste doskonałości opisywałyby Samoistne Istnienie jako doskonałe źródło działania: Samoistne Istnienie byłoby określane jako mądre i jako miłość ze względu na to, że jest znającym siebie najwyższym dobrem. Ponadto wszelkie działanie na zewnątrz Samoistnego Istnienia, jako pochodzące od doskonałej zasady, cechowałoby się mądrością i miłością.

Podsumowując moją analizę, chciałbym podkreślić, że wkład Millera do metafizyki tomistycznej ma charakter bardziej ilustracyjny niż systematyczny. Propozycja australijskiego filozofa napotyka na trudności, które starałem się wydobyć w mojej analizie. W szczególności Millerowi nie udaje się uprościć argumentu Akwinaty za istnieniem Boga w taki sposób, by argument ten nie wymagał przyjęcia zasady racji dostatecznej. Niemniej jednak dzieło Millera jest godne uwagi i dyskusji jako świadectwo bezkompromisowości oraz przenikliwości w poszukiwaniu prawdy. Australijski filozof uważnie słucha zarówno Tomasza z Akwinu, jak i analityków, potrafiąc przy tym wyrazić myśl Akwinaty w terminologii filozofii analitycznej. Miller nie boi się dostrzegać trudności w metafizyce Tomasza, wykazując jednocześnie godną podziwu pomysłowość w ich rozwiązywaniu. Z powyższych względów propozycja Barry'ego Millera pozostaje ciągle aktualnym świadectwem żywotności tradycji tomistycznej.



## Bibliografia

### Dziela Barry'ego Millera<sup>544</sup>:

#### a. Książki

*A Most Unlikely God: A Philosophical Enquiry*. Notre Dame – London: University of Notre Dame Press, 1996.

*From Existence to God: A Contemporary Philosophical Argument*. London – New York: Routledge, 1992.

*Knowledge Through Affective Connaturality*. London, 1961.

*The Fullness of Being: A New Paradigm for Existence*. Notre Dame: University of Notre Dame Press, 2002.

#### b. Artykuły i recenzje

„Analogy *sans* Portrait: God-talk as Literal but not Anthropomorphic”. *Faith and Philosophy* 7 (1990): 63-84.

„Cambridge Properties and Defunct Individuals: A Reply to C. J. F. Williams”. *Analysis* 43 (1983): 17-19.

„Causation and Necessary Connection”. *The New Scholasticism* 47 (1973): 76-83.

„Change in a Four-Dimensionalist Universe”. *Philosophical Papers* 2 (1973): 84-88.

„Could any Fictional Character Ever Be Actual?”. *Southern Journal of Philosophy* 23 (1985): 325-335.

„De Essentia Individua: In Defence of Possible Worlds Existentialism”. *Grazer Philosophische Studien* 21 (1984): 99-114.

„Dom Iltyd Thretowan on ‘The Apprehension of God’”. *Sophia* 2/3 (1963): 20-21.

„Existence and Natures”. *The New Scholasticism* 56 (1982): 371-375.

„Existence”. *Stanford Encyclopedia of Philosophy*, <https://plato.stanford.edu/archives/fall2009/entries/existence/>, 3.11.2017.

„‘Exists’ and Existence”. *Review of Metaphysics* 40 (1986): 237-270.

„Exists and Other Predicates”. *The New Scholasticism* 53 (1979): 475-479.

„Future Individuals and Haecceitism”. *Review of Metaphysics* 45 (1991): 3-28.

„God and the Stone Paradox: Comment II”. *Sophia* 10/3 (1971): 26-31.

„God-talk and Creature-talk”. *Sophia* 8/1 (1969): 25-35.

„Hart’s Minimum Content of Natural Law”. *The New Scholasticism* 43 (1969): 425-431.

---

<sup>544</sup> Poniżej zamieszczam pełną bibliografię Millera, przy czym w rozprawie nie odwołuję się do wszystkich jego prac.

- „In Defence of Predicate ‘Exists’”. *Mind* 84 (1975): 338-354.
- „Individuals and Individuality”. *Grazer Philosophische Studien* 37-8 (1990): 75-91.
- „Individuals Past, Present and Future”. *Philosophy: The Journal of the Royal Institute of Philosophy*, 56 (1981): 253-257.
- „Jerome I. Gellmann, *Experience of God and the Rationality of Theistic Belief*”. Recenzja. *International Philosophical Quarterly* 38 (1998): 206-209.
- „Logically Simple Propositions”. *Analysis* 34 (1974): 123-128.
- „Making Sense of ‘Necessary Existence’”. *American Philosophical Quarterly*, 11 (1974): 47-54.
- „Naming, Predicting, and Contingency”. *Sophia* 12/3 (1973): 24-30.
- „Necessarily Terminating Causal Series and the Contingency Argument”. *Mind* 91 (1982): 201-215.
- „Negative Existential Propositions”. *Analysis* 42 (1982): 181-188.
- „Norman Kretzmann, *The Metaphysics of Theism*”. Recenzja. *International Philosophical Quarterly* 38 (1998): 462-464.
- „On Divine Simplicity: A New Defence”. *Faith and Philosophy* 11 (1994): 474-477.
- „Philosophy in the Scholasticate”. *Acta Societatis Mariae* 7(35) (1965), 289-296; 7 (36), 449-458.
- „Proper Names and ‘Suppositio Personalis’”. *Analysis*, 33 (1973): 133-137.
- „Proper Names and Their Distinctive Sense”. *Australasian Journal of Philosophy* 51 (1973): 201-201.
- „Proper Names of Historical Figures”. *Australasian Journal of Philosophy* 54 (1976): 242-243
- „Some Comments on ‘The Apprehension of God’”. *Sophia* 1/2 (1962): 15-22.
- „Strawson on Existence as a Predicate”. *Philosophical Papers* 10 (1981): 93-99.
- „Symbol and the Faith Process” (z Marion Smith). *Month* (second series) 17 (1984): 328-332.
- „Tense, Negation and Possibility”. *International Logic Review* 3 (1972): 78-85.
- „The Contingency Argument – A Reply”. *Sophia*, 6/1 (1967): 8-20.
- „The Contingency Argument”. *The Monist* 54 (1970): 359-373.
- „Theism and the Principle of Simplicity”. *Sophia* 13/3 (1974): 17-21.
- „The No-Evidence Defence”. *International Journal for Philosophy of Religion* 3 (1972): 44-50.
- „Thomas Morris, *Anselmian Explorations*”. Recenzja. *Noûs* 25 (1991): 238-241.
- „Thought and Existence”. *The New Scholasticism* 48 (1974): 424-437.
- „Wainwright on Causeless Beings: An Ontological Disproof?” *Sophia* 21/3 (1982): 49-56.
- „Whether Any Individual At All Could Have a Guise Structure”. *Philosophical Studies: An International Journal for Philosophy in the Analytic Tradition* 61/3 (1991): 285-293.
- „Why Ever Should Any Existing Individual Exist?”. *The Review of Metaphysics*, 37 (1983): 287-326.

## Pozycje dotyczące filozofii Millera:

### a. Monografie

Kremer, Elmar. *Analysis of Existing: Barry Miller's Approach to God*. London: Bloomsbury, 2014.

Pereda, Rubén. *La teología natural de Barry Miller: Su defensa de Ipsum Esse Subsistens*. Thesis ad Doctoratum, Pontificia Universitas Sanctae Crucis, Romae, 2014.

### b. Artykuły i rozdziały w książkach

- Burrell, David. „Foreword”. W: Kremer, Elmar. *Analysis of Existing: Barry Miller's Approach to God*, xi-xii. London: Bloomsbury, 2014.
- Kerr, Gaven. „Thomist *Esse* and Analytical Philosophy”. *International Philosophical Quarterly* 55/1 (2015): 25-48.
- Knasas, John F. X. „Haldane's Analytic Thomism and Aquinas's *Actus Essendi*”. W: *Analytical Thomism: Traditions in Dialogue*, 233-251. Redakcja C. Paterson i M. Pugh. Aldershot: Ashgate, 2006.
- Langtry, Bruce. „Metaphysics and Personal God”. *Pacifica* 14 (2001): 17-30.
- Micheletti, Mario. „Il contributo del tomismo analitico alla filosofia contemporanea”, *Divus Thomas* 117/2 (2014): 110-175.
- Nevitt, Turner C. „How to Be an Analytic Existential Thomist”. *The Thomist* 82 (2018): 321-352.
- Trakakis, Nick. „Does Univocity Entail Idolatry?”. *Sophia* 49 (2010): 535-555.
- Vallicella, William. „Divine Simplicity”. *Stanford Encyclopedia of Philosophy*, <https://plato.stanford.edu/entries/divine-simplicity/#PropTwoPerfAlieAdje>, 2.08.2022.
- Vallicella, William. „Divine Simplicity: A New Defence”, *Faith and Philosophy* 9 (1992): 508-525.
- Ventimiglia, Giovanni. „L'analogia dell'essere da Jacques Maritain a Barry Miller”. *Aquinas* 58 (2015): 91-115.
- Ventimiglia, Giovanni. „*There are many senses in which a thing may be said to 'be'*. Il ritorno dell'analogia dell'essere nel cosiddetto 'tomismo analitico'”. W: *Tommaso d'Aquino e i filosofi analitici*, 193-226. Redakcja P. Bettineschi, R. Fanciullaci. Napoli – Salerno: Orthotes, 2014.
- Ventimiglia, Giovanni. „*To be 'o' 'esse'?* *La questione dell'essere nel tomismo analitico*. Roma: Carocci 2012.
- White, Francis C. „The Contingency Argument Again”. *Sophia* 12/2 (1973): 29-34.
- Williams, Christopher J. F. „Reply to Miller”. *Analysis* 42/4 (1982): 189-190.
- Wojtysiak, Jacek „Jeszcze o istnieniu – próba rekapitulacji”. *Roczniki Filozoficzne Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego* 65/4 (2017): 93-114.

Wojtysiak, Jacek. „O tym, jak dowieść istnienia Boga”. W: *Filozofia religii: Kontrowersje*, 75-100.  
Redakcja J. Hołówka, B. Dziobkowski. Warszawa: PWN, 2018.

### c. Recenzje

#### *From Existence to God*

- Dodds, Michael J. *The Thomist* 58 (1994): 364-368.  
 Hepburn, Ronald W. *Mind* 102 (1993): 674-676.  
 Hughes, Gerald J. *Heythrop Journal* 35 (1994): 113-114.  
 Oppy, Graham. *Australasian Journal of Philosophy* 72 (1994): 257-258.  
 Schlesinger, George N. *International Journal for Philosophy of Religion* 37 (1995): 61-62.  
 Sehan, Scott R. *Philosophy in Review* 18 (1996): 129-131.

#### *A Most Unlikely God*

- Langtry, Bruce. *Australasian Journal of Philosophy* 77 (1998): 515-516.  
 Levesque, Paul J. *Review of Metaphysics* 51 (1998): 206-108.  
 Norris Clarke, William. *International Philosophical Quarterly* 38 (1998): 206-208.  
 Rogers, Katherin A. *Religious Studies* 34 (1998): 359-363.  
 Vallicella, William. Recenzja. *Dialogue: Canadian Philosophical Review* 38 (1999): 614-617.

#### *The Fullness of Being*

- Forrest, Peter. *Notre Dame Philosophical Reviews: An Electronic Journal*, <https://ndpr.nd.edu/news/the-fullness-of-being-a-new-paradigm-for-existence>, 19.10.2019.  
 Peterson, John. *The Thomist* 67 (2003): 485-489.  
 Roy, Tony. *Australasian Journal of Philosophy* 81 (2003): 601-603.  
 Testi, Claudio Antonio. *Divus Thomas* 119/3 (2016): 285-299.

#### *Cała trylogia Millera*

- Burrell, David B. *Faith and Philosophy* 18 (2001): 123-127<sup>545</sup>.

#### **Pozostała literatura:**

- Anzelm z Canterbury. *Monologion*. W: tenże, *Monologion. Proslogion*, 20-187. Tłumaczył L. Kuczyński. Kęty: Wydawnictwo Marek Derewiecki, 2007.

---

<sup>545</sup> Recenzja *The Fullness of Being* na podstawie nieopublikowanego jeszcze wówczas manuskryptu.

- Arystoteles. *Analitiki pierwsze*. W: tenże, *Dzieła wszystkie*, t. 1, 127-251. Tłumaczenie K. Leśniak. Warszawa: PWN 1990.
- Bäck, Allan. *On reduplication: Logical Theories of Qualification*. Studien und Texte zur Geistgeschichte des Mittelalters, t. 49. Leiden: E.J. Brill, 1996.
- Bejze, Bogdan. „Filozoficzne rozumienie istoty Boga”, w: *O Bogu i o człowieku: Problemy filozoficzne*, 105-120. Redakcja B. Bejze i inni. Warszawa: Wydawnictwo SS. Loretanek-Benedyktynek, 1968.
- Berti, Enrico. „L’analogia dell’essere nella tradizione aristotelico-tomistica”. W: *Metafore dell’invisibile: ricerche sull’analogia*, 13-33. Redakcja Centro di studi filosofici di Galarate. Brescia: Morcelliana, 1984.
- \_\_\_\_\_. „La critica dei filosofi analitici alla concezione tomistica dell’essere”, *Rivista di estetica* (online) 49 (2012), <https://journals.openedition.org/estetica/1667?lang=fr#text>, 5.01.2023.
- \_\_\_\_\_. „Il ‘tomismo analitico’ e il dibattito sull’*Esse ipsum*”. W: Tenże, *Nouvi studi aristotelici*, t. 4/2, *L’influenza di Aristotele: Età moderna e contemporanea*, 495-509. Brescia: Morcelliana, 2010.
- Besler, Gabriela. *Spór o koncepcję metafizyki: Tomizm egzystencjalny M.A Krapca a filozofia analityczna P. F. Strawsona*. Katowice: Śląsk, 2002.
- Bobik, Joseph. *Aquinas on Being and Essence: Translation and Interpretation by Joseph Bobik*. Notre Dame: University of Notre Dame Press, 2004.
- Bradshaw, David. *Aristotle East and West: Metaphysics and the Division of Christendom*. Cambridge: Cambridge University Press, 2004.
- Brock, Stephen L. „Thomas Aquinas and ‘What Actually Exists’”, 13-39. W: *Wisdom’s Apprentice: Thomistic Essays in Honor of Lawrence Dewan, O.P.*. Redakcja P. A. Kwasniewski. Washington, D.C.: The Catholic University of America Press, 2007.
- \_\_\_\_\_. „On Whether Aquinas’s *Ipsum Esse* is ‘Platonism’”. *The Review of Metaphysics* 60 (2006): 269-303.
- Burrell, David. *Aquinas: God and Action*. Scranton – London: Scranton University Press, 2008.
- Carlo, William E. *The Ultimate Reducibility of Essence to Existence in Existential Metaphysics*. The Hague: Martinus Nijhof, 1966.
- Costa, Damiano. „Aquinas, Geach and Existence”. *European Journal of Philosophy of Religion* 11/3 (2019): 175-195.
- De Hann, Daniel D. *Necessary Existence and the Doctrine of Being in Avicenna’s „Metaphysics of the Healing”*. Leiden – Boston: Brill, 2020.
- Dewan, Lawrence. „Étienne Gilson and the Actus Essendi”. *Maritain Studies* 15 (1999): 70-96.

- \_\_\_\_\_. „On Anthony Kenny’s *Aquinas on Being*”. *Nova et Vetera* (ang.) 3 (2005): 335-400.
- Dummett, Michael. *Frege: Philosophy of Language*. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1981.
- Edwards, Paul. „The Cosmological Argument”. W: *The Cosmological Arguments: A Spectrum of Opinion*, 101-123. Redakcja D. R. Burrill. Garden City, NY: Doubleday & Company, 1967.
- Fabro, Cornelio. *Participation et causalité selon S. Thomas d’Aquin*. Les Plans-sur-Bex: Parole et Silence, 2005.
- \_\_\_\_\_. „The Intensive Hermeneutics of Thomistic Philosophy: The Notion of Participation”. *Review of Metaphysics* 27 (1974): 449-491.
- Feser, Edward. “The Thomistic Dissolution of the Logical Problem of Evil”. *Religions* 12 (2021): 268.
- \_\_\_\_\_. *Pięć dowodów na istnienie Boga*. Tłumaczenie M. Wiertelwska. Poznań: W drodze, 2022.
- Findlay, John N. „Can God’s Existence Be Disproved?”. W: *New Essays in Philosophical Theology*, 47-55. Redakcja A. Flew, A. MacIntyre. London: SCM Press, 1963.
- Frege, Gottlob. *Grundgesetze der Arithmetik: Begriffsschriftlich abgeleitet von G. Frege*. Hildesheim, Georg Olms, 1966.
- García Lorente, Jose Antonio. „El debate actual entre aristotélicos y tomistas sobre el *Esse ipsum*”. *Revista Española de Filosofía Medieval* 19 (2012): 127-137.
- Geach, Peter T. „Akwinata”. W: G.E.M. Anscombe, P. T. Geach, *Trzej filozofowie*, 89-154. Tłumaczenie B. Chwedeńczuk. Warszawa: Instytut Wydawniczy PAX, 1981.
- \_\_\_\_\_. „What Actually Exists”. W: tenże, *God and the Soul*, 65-74. London: Routledge, Kegan Paul, 1969.
- \_\_\_\_\_. „Form and Existence”, 42-64. W: tenże, *God and the Soul*. London: Routledge, Kegan Paul, 1969.
- \_\_\_\_\_. *Do czego odnoszą wyrażenia ogólne? Krytyka pewnych teorii średniowiecznych i współczesnych*. Tłumaczenie J. Odrowąż-Sypniewska. Warszawa: Semper, 2006.
- \_\_\_\_\_. „Names and Identity”, 139-158. W: *Mind and Language*. Redakcja S. Guttenplan. Oxford: Oxford University Press, 1975.
- \_\_\_\_\_. „Nominalism”. W: tenże, *Logic Matters*, 289-301. Oxford: Blackwell, 1972.
- \_\_\_\_\_. „Good and Evil”, *Analysis* 17 (1956): 33-42.
- Gilson, Étienne. „Les principes et les causes”. *Revue Thomiste* 47 (1952): 39-63.
- \_\_\_\_\_. *Byt i istota*. Tłumaczenie D. Eska i J. Nowak. Warszawa: Instytut Wydawniczy PAX, 2006.
- \_\_\_\_\_. *Elementy filozofii chrześcijańskiej*. Tłumaczenie T. Górski. Warszawa: Instytut Wydawniczy PAX, 1965.

- Grevisse, Maurice; Goosse, André. *Le bon usage: Grammaire française*. Bruxelles: Éditions De Boek Université, 2008<sup>14</sup>.
- Górska, Małgorzata. „Gramatyka zależności a nauczanie składni łacińskiej”, *Roczniki Humanistyczne Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego*, 47/3 (1999): 105-122.
- Haldane, John. „Analytical Thomism: A Prefatory Note”, *The Monist* 80/4 (1997): 485-486.
- \_\_\_\_\_. „Thomism and the Future of Catholic Philosophy”, *New Blackfriars* 80 (1999): 158-171.
- Hasker, William. „Is Divine Simplicity a Mistake?”. *American Catholic Philosophical Quarterly*, 90 (2016): 699–725.
- Hick, John. „God as Necessary Being”. *The Journal of Philosophy* 57 (1960): 725-734.
- \_\_\_\_\_. „[Hick, Necessary Being, and the Cosmological Argument] Comment”. *Canadian Journal of Philosophy* 1 (1972): 485-487.
- Hughes, Christopher. *On a Complex Theory of a Simple God*. Ithaca, NY – London: Cornell University Press, 1989.
- Kaliska, Agnieszka K. „Prédicats et verbes supports d’occurrence météorologiques dans une perspective contrastive franco-polonaise”. *Lingvisticae Investigationes* 34 (2011): 169-203.
- Karolak, Stanisław. „Walencja (wartościowość syntaktyczna)”. W: *Encyklopedia językoznawstwa ogólnego*, 580. Redakcja K. Polański. Wrocław – Warszawa – Kraków: Zakład Narodowy im. Ossolińskich, 1992.
- Kenny, Anthony. *Tomasz z Akwinu*. Tłumaczenie R. Piotrowski. Pruszyński i S-ka: Warszawa, 1999.
- \_\_\_\_\_. *The Five Ways: St. Thomas Aquinas’ Proofs of God’s Existence*, Studies in Ethics and Philosophy of Religion, t. 5. London – New York: Routledge, 2003.
- \_\_\_\_\_. *Aquinas on Being*. Oxford: Oxford University Press, 2002.
- \_\_\_\_\_. *Prefazione*. W: tenże, *L’essere secondo Tommaso d’Aquino: Un’ontologia problematica*. Roma: Carocci, 2014.
- Kerr, Gaven. *Aquinas’s Way to God: A Proof in De Ente et Essentia*. Oxford: Oxford University Press, 2015.
- Klima, Gyula. „On Kenny on Aquinas on Being: A Critical Review of *Aquinas on Being* by Anthony Kenny”. *International Philosophical Quarterly* 44 (2004): 567-580.
- Knasas, John F. X. *Thomistic Existentialism and Cosmological Reasoning*. Washington, D.C.: The Catholic University of America Press, 2019.
- Koons, Robert; Pruss, Alexander. „Skepticism and principle of sufficient reason”. *Philosophical Studies* 178 (2021): 1079-1099.

- Krapiec, Mieczysław A. *Byt i istota: Św. Tomasza „De ente et essentia” przekład i komentarz.* Dzieła, t. 11. Lublin: Redakcja Wydawnictw Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego, 1994.
- \_\_\_\_\_. *Struktura bytu: Charakterystyczne elementy systemu Arystotelesa i Tomasza z Akwinu,* Dzieła, t. 5, Lublin: Redakcja Wydawnictw Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego, 1995.
- \_\_\_\_\_. *Metafizyka.* Dzieła, t. 7. Lublin: Redakcja Wydawnictw Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego, 1995.
- Leftow, Brian „Aquinas, Divine Simplicity and Divine Freedom”. W: *Metaphysics and God: Essays in Honour of Eleonore Stump*, 21-38. Redakcja K. Timpe. New York – London: Routledge, 2009.
- Leibniz, Gottfried Wilhelm. *Zasady filozofii, czyli monadologia*, 113-134. W: tenże, *Główne pisma metafizyczne.* Tłumaczenie S. Cichowicz, J. Domański. Toruń: Comer, 1995.
- Llano, Alejandro. *Metaphysics and Language.* Hildesheim, Olms: 2005.
- Maritain, Jacques. „L’aséité divine”. W: J. Maritain, R. Maritain, *Oeuvres complètes*, t. 13, 547-572. Redakcja J. M. Allion i inni. Fribourg – Paris: Éditions Universitaires – Éditions Saint Paul, 1992.
- Mascall, Eric L. *Istnienie i analogia.* Warszawa: Instytut Wydawniczy Pax, 1961.
- Matthews Grant, W. „Divine Simplicity, Contingent Truths, and Extrinsic Models of Divine Knowing”. *Faith and Philosophy*, 29 (2012): 254–274.
- Micheletti, Mario. *Tomismo analitico.* Brescia: Morcelliana, 2007.
- \_\_\_\_\_. *La teologia naturale nella filozofia analitica.* Roma: Carocci, 2010.
- Milcarek, Paweł. *Od istoty do istnienia: tworzenie się metafizyki egzystencjalnej wewnątrz łacińskiej tradycji filozofii chrześcijańskiej.* Warszawa: Fundacja św. Benedykta, 2008.
- Norris Clarke, William. *The One and the Many: A Contemporary Thomistic Metaphysics.* Notre Dame: University of Notre Dame Press, 2001.
- \_\_\_\_\_. „The Limitation of Act by Potency in St. Thomas: Aristotelianism or Neoplatonism?”. W: tenże, *Explorations in Metaphysics: Being – God - Person*, 65-88. Notre Dame: University of Notre Dame Press, 1994.
- \_\_\_\_\_. „What Cannot Be Said in St. Thomas’ Essence-Existence Doctrine”. *The New Scholasticism* 48/1 (1974): 19-39.
- \_\_\_\_\_. „What Is Most and Least Relevant in the Metaphysics of St. Thomas Today”. W: tenże, *Explorations in Metaphysics*, dz. cyt. 1-30.
- Oppy, Graham. „On Stage One of Feser’s ‘Aristotelian proof’”. *Religious Studies*, 57 (2021): 491-502.



- O'Rourke, Fran. *Pseudo-Dionysius and the Metaphysics of Aquinas*. Notre Dame: University of Notre Dame Press, 2005.
- Owens, Joseph. „The Accidental and Essential Character of Being in the Doctrine of St. Thomas Aquinas”, 52-96. W: *St. Thomas Aquinas on the Existence of God: The Collected Papers of Joseph Owens*. Redakcja J. R. Catan. Albany: State University of New York Press, 1980.
- \_\_\_\_\_. „The Causal Proposition – Principle or Conclusion?”. *The Modern Schoolman* 32 (1955): 159-171; 257-270; 323-339.
- \_\_\_\_\_. „Aquinas on Knowing Existence”. W: tenże, *St. Thomas Aquinas on the Existence of God: Collected Papers of Joseph Owens*, 20-33. Redakcja J. R. Catan. Albany: State University of New York Press, 1980.
- \_\_\_\_\_. „Existence as Predicated”. *The New Scholasticism* 54 (1979): 480-485
- \_\_\_\_\_. „Natures and Conceptualization”. *The New Scholasticism* 56 (1982): 376-380.
- Pannier, Russell; Sullivan, Thomas. „Aquinas on ‘Exists’”. *American Catholic Philosophical Quarterly* 67/2 (1993): 157-166.
- Parsons, Terrence. *Nonexistent Objects*. New Heaven – London: Yale University Press, 1980.
- Paterson, Craig. Pugh, Matthew. „Introduction to Analytical Thomism”. W: *Analytical Thomism: Traditions in Dialogue*, xiii-xxiii. Redakcja C. Paterson, M. Pugh. Aldershot: Ashgate, 2006.
- Plantinga, Alvin. „Does God Have a Nature”. W: tenże, *The Analytic Theist: An Alvin Plantinga Reader*, 225-257. Redakcja J. F. Sennett. Cambridge: Eerdmans, 1998.
- \_\_\_\_\_. *Necessary Being*. W: tenże, *The Analytic Theist: An Alvin Plantinga Reader*, dz. cyt. 214-224.
- \_\_\_\_\_. *The Nature of Necessity*. Oxford: Oxford University Press, 1974.
- Piowarczyk, Marek. „Trudności analizy faktu istnienia”. *Roczniki Filozoficzne* 65/4 (2017): 61-92.
- \_\_\_\_\_. „Problems with the Inseparability of *Esse*”. *Roczniki Filozoficzne* 67/4 (2019): 117-128.
- Pogonowski, Jerzy. *Essays on Mathematical Reasoning: Cognitive Aspects of Mathematical Research and Education*. Zürich: Lit Verlag, 2020.
- Porro, Pasquale. „Henry of Ghent”. W: *Stanford Encyclopedia of Philosophy*, <https://plato.stanford.edu/entries/henry-ghent/#EssBeiEssEss>, 8.02.2023.
- Prior, Arthur. „Identifiable Individuals”. W: tenże. *Papers on Time and Tense*, 66-77. Oxford: Oxford University Press, 1968.
- Pruss, Alexander. *The Principle of Sufficient Reason: A Reassessment*. Cambridge: Cambridge University Press, 2006.

- Pugh, Matthew. „Kenny on Being in Aquinas”. W: *Analytical Thomism: Traditions in Dialogue*, 263-282. Redakcja C. Paterson i M. Pugh. Aldershot: Ashgate, 2006.
- Rahman, Fazlur. „Essence and Existence in Ibn Sīnā: The Myth and the Reality”. *Hamdard Islamicus* 4 (1981): 3-14.
- Reichenbach, Bruce. *The Cosmological Argument: A Reassessment*. Springfield: Charles C. Thomas Publisher, 1972.
- Rind, Miles; Tillinghast, Lauren. „What Is an Attributive Adjective?”. *Philosophy* 83 (2008): 77-88.
- Rocca, Gregory P. *Speaking the Incomprehensible God: Thomas Aquinas on the Interplay of Positive and Negative Theology*. Washington, D.C.: The Catholic University of America Press, 2004.
- Rojek, Paweł. *Tropy i uniwersalia: Badania ontologiczne*. Warszawa: Semper, 2019.
- Rowe, William L. *The Cosmological Argument*. New York: Fordham University Press, 1998.
- Scurtu, Gabriela „Approche contrastive des constructions verbales impersonnelles (domaine français-roumain) ”, *Estudis Romànics* [Institut d’Estudis Catalans] 32 (2010): 7-27.
- Stępień, Antoni B. „Zagadnienie kryterium istnienia”. W: tenże, *Studia i szkice filozoficzne*, t. 1, 331. Redakcja A. Gut. Lublin: Redakcja Wydawnictw Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego, 1999.
- \_\_\_\_\_. *Wstęp do filozofii*. Lublin: Towarzystwo Naukowe Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego, 2001<sup>4</sup>.
- Strawson, Peter F. *Indywidualia: Próba metafizyki opisowej*. Warszawa: Instytut Wydawniczy PAX, 1980.
- Swinburne, Richard. *Spójność teizmu*. Tłumaczenie T. Szubka. Kraków: Znak, 1995.
- Szubka, Tadeusz. *Metafizyka analityczna P. F. Strawsona*. Lublin: Redakcja Wydawnictw Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego, 1995.
- te Velde, Rudi. *Aquinas on God: The ‘Divine Science’ of the Summa Theologiae*. Farnham: Ashgate, 2006.
- \_\_\_\_\_. *Participation and Substantiality in Thomas Aquinas*. Leiden: E.J. Brill, 1995.
- Shanley, Brian J. „On Analytical Thomism”. W: *Analytical Thomism: Traditions in Dialogue*, dz. cyt., 215-224.
- Theron, Stephen. „The Resistance of Thomism to Analytical and Other Patronage”. W: *Analytical Thomism: Traditions in Dialogue*, dz. cyt., 225-231.
- Testi, Claudio Antonio. *La logica di Tommaso d’Aquino: Dimostrazione, induzione e metafisica*. Bologna: Edizioni Studio Domenicano, 2018.
- Tillich, Paul. *Teologia systematyczna*. Tłumaczenie J. Marzęcki. Kęty: Antyk, 2004.

- Tomasz z Akwinu. *Kwestia dyskutowana o stworzeniach duchowych [O stworzeniach duchowych]*. Tłumaczenie A. Roslan. Kęty: Wydawnictwo Marek Derewiecki, 2022.
- \_\_\_\_\_. *Quaestio disputata de spiritualibus creaturis [De spiritualibus creaturis]*. W: *Opera omnia iussu Leonis XIII P. M. edita cura et studio Fratrum Praedicatorum*, t. 24/2. Redakcja J. Cos. Roma – Paris: Commissio Leonina – Les Éditions du Cerf, 2000.
- \_\_\_\_\_. *Summa theologiae*. Redakcja Institutum Studiorum Medievalium Ottaviense, t. 1-5. Ottawa: Collège Dominicain d'Ottawa, 1941.
- \_\_\_\_\_. *Kwestie dyskutowane o mocy Boga [O mocy Boga]*. Kęty – Warszawa: Wydawnictwo Marek Derewiecki – Instytut Tomistyczny, 2010.
- \_\_\_\_\_. *Scriptum super Sententiis Magistri Petri Lombardi*. Tom III. Redakcja M. F. Moos. Parisiis: Lethielleux, 1933.
- \_\_\_\_\_. *Quaestiones de quodlibet*. W: *Opera omnia iussu Leonis XIII P. M. edita cura et studio Fratrum Praedicatorum*, t. 25. Roma – Paris: Commissio Leonina – Les Éditions du Cerf, 1996.
- \_\_\_\_\_. *De ente et essentia*. W: Mieczysław A. Krąpiec, *Byt i istota: Św. Tomasza „De ente et essentia” przekład i komentarz*. Dzieła, t. 11. Lublin: Redakcja Wydawnictw Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego, 1994.
- \_\_\_\_\_. *Summa contra Gentiles: Prawda wiary chrześcijańskiej w dyskusji z poganami, innowiercami i błędzącymi [Prawda wiary chrześcijańskiej]*. Tłumaczenie Z. Włodek i W. Zega. Poznań: Klub Książki Katolickiej – W drodze, 2003.
- \_\_\_\_\_. *Liber de Veritate Catholicae Fidei contra errores Infidelium seu „Summa contra Gentiles” [Summa contra Gentiles]*. Redakcja C. Pera i in. Taurini – Romae: Marietti, 1961.
- \_\_\_\_\_. *Komentarz do „De hebdomadibus” Boecjusza*. Tłumaczenie M. Zembrzuski. Warszawa: Wydawnictwo von borowiecky, 2021.
- \_\_\_\_\_. *Komentarz do „Hermeneutyki” Arystotelesa*. Tłumaczenie A. P. Stefańczyk. Lublin: Polskie Towarzystwo Tomasza z Akwinu, 2013.
- \_\_\_\_\_. *Streszczenie teologii*. W: tenże, *Dzieła wybrane*, 9-220. Tłumaczenie J. Salij. Kęty: Antyk, 1999.
- \_\_\_\_\_. *O wieczności świata*, W: tenże, *Dzieła wybrane*, 469-480. Tłumaczenie J. Salij. Kęty: Antyk, 1999.
- Ventimiglia, Giovanni. *Aquinas after Frege*. Cham: Palgrave Macmillan, 2020.
- \_\_\_\_\_. „Is the Thomistic Doctrine of God as ‘Ipsum Esse Subsistens’ Consistent?”. *European Journal for Philosophy of Religion* 10/4 (2018): 161-191.
- \_\_\_\_\_. „Ist Gott das Sein selbst?”. *Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie* 63 (2016): 320-346.

- Weidemann, Hermann. „*Socrates est / There is no such thing as Pegasus*. Zur Logik der Singulärer Existenzaussagen nach Thomas von Aquin und W. Van Orman Quine”, *Philosophisches Jahrbuch* 86 (1979): 42-59.
- \_\_\_\_\_. „The Logic of Being in Thomas Aquinas”, 181-200. W: *The Logic of Being. Historical Studies*. Redakcja S. Knuuttila i J. Hintikka. Dordrecht: D. Reidel, 1986.
- White, Kevin. „Act and Fact: On a Disputed Question in Recent Thomistic Metaphysics”, *Review of Metaphysics* 68/2 (2014): 287-312.
- Wippel, John. „Real Distinction between Essence and Existence”. W: *The Cambridge History of Medieval Philosophy*, t. 2, 622-634. Redakcja R. Pasnau, C. Van Dyke. Cambridge: Cambridge University Press: 2010.
- \_\_\_\_\_. „Thomas Aquinas, Henry of Ghent, and Godfrey of Fontaines on the Reality of Nonexisting Possibles”, 163-189. W: tenże, *Metaphysical Themes in Thomas Aquinas*. Washington, D.C.: The Catholic University of America Press, 1984.
- \_\_\_\_\_. *The Metaphysical Thought of Thomas Aquinas: From Finite Being to Uncreated Being*. Washington, D.C.: The Catholic University of America Press, 2000.
- \_\_\_\_\_. „Cornelio Fabro on the Distinction and Composition of Essence and Esse in the Metaphysics of Thomas Aquinas”, *Review of Metaphysics* 68/3 (2015): 573-592.
- Wojtysiak, Jacek. „O zasadzie racji dostatecznej”, *Roczniki Filozoficzne Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego* 54 (2006): 179-216.
- Zalta, Edward N. *Intensional Logic and The Metaphysics of Intentionality*. Cambridge, MA – London: Massachusetts Institute of Technology Press, 1988.
- Zdybicka, Zofia. *Partycypacja bytu: Próba wyjaśnienia relacji między światem a Bogiem*. Lublin: Polskie Towarzystwo Tomasza z Akwinu, 2017.

## Streszczenie

Australijski filozof Barry Miller (1923-2006) był przedstawicielem tomizmu analitycznego, który sformułował oryginalne ujęcie metafizyki ogólnej i teologii naturalnej. Od strony treściowej Miller inspirował się przede wszystkim Tomasza z Akwinu koncepcją Boga jako Samoistnego Istnienia. Stąd twórczość australijskiego filozofa koncentrowała się wokół trzech głównych zadań: obrony koncepcji istnienia jako realnej własności indywiduum, sformułowania argumentu za istnieniem Boga, opartego na realnej różnicy między rzeczą a jej istnieniem, oraz obrony spójności i religijnej adekwatności koncepcji Boga jako Samoistnego Istnienia. Jako najbardziej charakterystyczne punkty myśli Millera należy wymienić tezę, że przedstawiona przez niego koncepcja istnienia pozwala na sformułowanie argumentu z przygodności, który nie odwołuje się do zasady racji dostatecznej, oraz próba ujęcia Samoistnego Istnienia za pomocą kategorii kresu absolutnego (*limit case*). Od strony metody Miller podążał za filozofią analityczną, badając rzeczywistość jako ujętą w języku. W szczególności australijski filozof wykorzystuje (inspirowaną filozofią G. Fregego) tezę o paralelizmie między strukturą zdania atomowego, analizowaną w kategoriach funkcji i argumentu, oraz strukturą konkretnego przedmiotu, analizowanego w kategoriach własności (odpowiadającej funkcji) i indywiduum (odpowiadającego argumentowi funkcji).

Zasadniczym celem rozprawy jest zbadanie, czy metafizyka Millera stanowi udane rozwinięcie metafizyki Akwinaty, pozwalające na lepsze wyrażenie i uzasadnienie Tomaszowych tez dotyczących aktu istnienia oraz istnienia i natury Boga. Dodatkowo poszukuję odpowiedzi na pytanie, jaki wpływ na rezultaty osiągnięte przez Millera miało zastosowanie idei i metod zaczerpniętych z filozofii analitycznej. Z punktu widzenia metody rozprawa jest podzielona na dwie części. W pierwszej części przedstawiam syntetyczną rekonstrukcję całości metafizyki Millera. W drugiej części dyskutuję wybrane punkty metafizyki Millera, przedstawiając je na tle Tomasza z Akwinu argumentu za istnieniem Boga sformułowanym w *De ente et essentia*. Poszczególne zagadnienia rozpatruję wychodząc od przedstawienia rozwiązań Tomasza z Akwinu oraz trudności wysuwanych pod ich adresem (m.in. ze strony filozofów analitycznych), jak również współczesnych odpowiedzi tomistów. Następnie analizuję odpowiedź Millera, w celu ustalenia prawomocności jego argumentów oraz oceny, na ile propozycja australijskiego filozofa może posłużyć do udoskonalenia stanowiska tomistycznego.

Rozprawa składa się z siedmiu rozdziałów pogrupowanych w dwie części. Część pierwsza, zatytułowana „Prezentacja metafizyki Barry’ego Millera”, składa się z trzech rozdziałów, poświęconych kolejno głównym tematom podejmowanym przez australijskiego filozofa: koncepcji istnienia, argumentowi za istnieniem Boga oraz problematyce natury Boga. Część druga,

zatytułowana „Dyskusja nad wybranymi składnikami metafizyki Barry’ego Millera”, składa się z czterech rozdziałów. W rozdziale czwartym badam sposób, w jaki Miller przedstawia relację między indywiduum a jego istnieniem. Argumentuję, że koncepcja Millera wymaga modyfikacji w celu zachowania spójności. Ponadto, pokazuję, że Millera „nowy paradygmat dla istnienia” w swoim ostatecznym sformułowaniu wykazuje podobieństwo do interpretacji Akwinaty przedstawionej przez Williama Carlo oraz Williama Norrisa Clarke’a oraz podobnie jak ona narażona jest na zarzut zatarcia różnicy między Bogiem a stworzeniem. Rozdział piąty poświęcony jest pokazaniu, czy i w jaki sposób Millera koncepcja relacji między indywiduum a istnieniem może stanowić punkt wyjścia metafizycznego argumentu za istnieniem Boga. Pokazuję, że wbrew deklaracjom Millera jego argument nie może się obyć bez zasady racji dostatecznej. W rozdziale szóstym, pozostając w kontekście argumentu za istnieniem Boga, zbadam argumentację Millera przeciw możliwości nieskończonych ciągów pośrednich przyczyn istnienia. Pokazuję, że kluczowe dla powodzenia argumentacji Millera jest odwołanie się do prostoty pierwszej przyczyny indywiduów różnych od ich przypadków istnienia. Wreszcie siódmy rozdział poświęcony jest Millera ujęciu doktryny prostoty Bożej. W szczególności poruszam tu dwa zagadnienia. Po pierwsze, argumentuję, że kategoria przypadku granicznego pozwala, przy odpowiedniej interpretacji, na uchylenie zarzutu o zatarcie granicy między Bogiem a stworzeniem. Po drugie, analizuję sposób, w jaki Miller stara się pokazać, że Bóg, rozumiany jako Samoistne Istnienie, jest bytem koniecznym. Argumentuję, że podobnie jak w przypadku argumentu za istnieniem Boga, Miller potrzebuje wzmocnienia swojej argumentacji przez odwołanie się do zasady racji dostatecznej.

Analiza metafizyki Millera pozwala na wysunięcie następujących wniosków. Miller przedstawia dwa sugestywne obrazy pozwalające na lepsze uchwycenie kluczowych intuicji Akwinaty. Metafora ograniczania przypadku istnienia przez indywiduum pozwala na uchwycenie stanowiska Akwinaty, który odróżnia istotę od istnienia, nie przyznając jednocześnie istocie aktualności niezależnej od aktu istnienia. Analogia kresu absolutnego pozwala zaś na zrozumienie równowagi między Bożą transcendencją a podobieństwem stworzeń do Boga. Jeśli chodzi o zastosowanie idei i metod zaczerpniętych z filozofii analitycznej, za najbardziej owocne uważam zapożyczone od Petera Geacha rozróżnienie dwóch sensów „być” egzystencjalnego. Zasadniczo jednak najmocniejszymi punktami propozycji Millera nie jest formalne doprecyzowanie stanowiska Tomasza z Akwinu, lecz dostarczenie klarownych i oryginalnych metafor przybliżających intuicje Akwinaty.

## Summary

Australian philosopher Barry Miller (1923-2006) was a representative of analytical Thomism who exhibited an original approach to general metaphysics and natural theology. From the systematic point of view, Miller was inspired primarily by Thomas Aquinas' concept of God as Subsistent Existence. Hence, Australian philosopher's work is focused on three main tasks: defending the concept of existence as a real property of the individual, formulating an argument for the existence of God based on the real difference between a thing and its existence, and defending the coherence and religious adequacy of the concept of God as Subsistent Existence. The most distinctive points of Miller's thought include the thesis that his account of existence allows the formulation of an argument from contingency that does not invoke the principle of sufficient reason, and the attempt to account for the coherence of the notion of Subsistent Existence by means of the category of limit case. As far as the method is concerned, Miller follows analytic philosophy in examining reality as expressed in language. In particular, Australian philosopher employs the thesis (inspired by the philosophy of Gottlob Frege) of parallelism between the structure of an atomic sentence, analyzed in terms of function and argument, and the structure of a concrete object, analyzed in terms of property (corresponding to the function) and individual (corresponding to the argument of the function).

The main task of the dissertation is to examine whether Miller's metaphysics represents a successful development of Aquinas' metaphysics, allowing for a better expression and justification of Aquinas' theses concerning the act of existence, as well as the existence and nature of God. Additionally, I examine how the employment of the ideas and methods drawn from the analytic philosophy influenced the results achieved by Miller. In terms of the method the dissertation is divided into two parts. In the first part, I present a synthetic reconstruction of Miller's metaphysics as a whole. In the second part, I discuss selected points of Miller's metaphysics, presenting them against the background of Thomas Aquinas' argument for the existence of God formulated in *De ente et essentia*. I discuss each of the chosen issues starting with a presentation of Thomas Aquinas's solutions and the difficulties raised against them (by analytic philosophers, among others), as well as modern Thomist responses. Then I analyze Miller's response, examining the soundness and validity of his arguments and assessing to what extent the Australian philosopher's proposal can serve to refine the Thomistic position.

The dissertation consists of seven chapters grouped into two parts. The first part, entitled "Presentation of Barry Miller's Metaphysics," consists of three chapters, dedicated to the main topics addressed by the Australian philosopher: the concept of existence, the argument for the existence of God, and the problem of the nature of God. Part two, entitled "Discussion of Selected Elements of Barry Miller's Metaphysics," consists of four chapters. In Chapter Four, I examine

how Miller presents the relationship between the individual and its existence. I argue that Miller's proposal needs substantial modification in order to save its consistency. In addition, I show that Miller's "new paradigm for existence" in its final formulation bears similarities to the interpretation of Aquinas put forth by William Carlo and William Norris Clarke, and is likewise exposed to the charge of blurring the distinction between God and creature. Chapter Five examines whether and how Miller's account of the relationship between the individual and its existence can be a starting point for a metaphysical argument for the existence of God. I show that, contrary to Miller's declarations, his argumentation is not successful without the principle of sufficient reason. In Chapter Six, still in the context of the argument for the existence of God, I examine Miller's argument against the possibility of the infinite series of intermediate causes of existence. I show that Miller's argument can be successful only when it is based on the simplicity of the first cause of individuals distinct from their instances of existence. Finally, Chapter Seven concerns Miller's account of the doctrine of the simplicity of God. In particular, I address two issues. First, I argue that the category of the limit case, if properly interpreted, makes it possible to abrogate the charge of blurring the distinction between God and creature. Second, I analyze the way in which Miller seeks to show that God, understood as Subsistent Existence, is a necessary being.

The analysis of Miller's metaphysics allows to formulate the following conclusions. Miller presents two illuminating images that help to better grasp some of Aquinas' key intuitions. The metaphor of the bounding of the instance of existence by the individual helps to grasp the approach adopted by Aquinas who distinguishes between the essence and the existence without granting the former an actuality independent of the act of existence. The analogy of the limit case, on the other hand, helps to understand the balance between God's transcendence and creatures' likeness to God. As for the application of ideas and methods drawn from the analytic philosophy, I find the distinction between the two senses of existential "to be" borrowed from Peter Geach most fruitful. However, the strongest point of Miller's proposal is not the formal clarification of Thomas Aquinas' position, but the invention of clear and original metaphors that elucidate Aquinas' intuitions.