

Grzegorz Bułka

Analiza dowodu ontologicznego na istnienie Boga w ujęciu św. Anzelma z Canterbury¹

Wstęp

Celem niniejszego tekstu jest próba systematycznej analizy dowodu na istnienie Boga, który św. Anzelm z Canterbury zawarł w pierwszych ustępach *Proslogionu*². Dowód ten, zwany później dzięki Kantowi ontologicznym³, budził zainteresowanie wielu badaczy – począwszy od Gaunillona (w tekście *Liber pro insipiente*⁴),

¹ Niniejszy artykuł jest fragmentem pracy magisterskiej pod tym samym tytułem, napisanej pod kierunkiem naukowym dr. Andrzeja Wójcika z Zakładu Logiki i Metodologii Wydziału Nauk Społecznych Uniwersytetu Śląskiego i obronionej w lipcu 2005 roku. Praca została wysoko oceniona w drugiej edycji Konkursu Prac Magisterskich zorganizowanego przez Polskie Towarzystwo Logiki i Metodologii Nauki w Warszawie. W artykule dokonano jedynie drobnych zmian redakcyjnych.

² Anzelm z Canterbury: *Monologion, Proslogion*. Tłum. T. Włodarczyk. Warszawa 1992. Wszystkie cytaty z tego dzieła pochodzić będą z tego właśnie wydania i w dalszych częściach artykułu opisywane będą odpowiednio jako: *Monologion* i *Proslogion*. W wydaniu tym zamieszczona jest także odpowiedź Anzelma na polemikę Gaunillona – tekst ten opisywany będzie jako *Odpowiedź*.

³ Por.: I. Kant: *Krytyka czystego rozumu*. Tłum. R. Ingarden. Kraków 1957, s. 333–344.

⁴ Tekst ten wydawany jest zwykle wraz z *Monologionem*. W polskiej wersji językowej ukazał się jako: Gaunillo: *Co może ktoś na to odpowiedzieć w obronie głupiego*. W: Anzelm z Canterbury: *Monologion, Proslogion*, s. 177–185.

przez Tomasza z Akwinu⁵, skończywszy na współczesnych filozofach i logikach.

Niniejsza analiza ma ustalić, czy dowód Anzelma jest dowodem poprawnym, czy nie, lub też wykazać, że pytania tego nie da się rozstrzygnąć. Intencją Anzelma było stworzenie „jednego argumentu, który poza sobą samym nie wymagałby żadnego innego do wykazania, że jest słuszny, i sam jeden wystarczałby do stwierdzenia, że Bóg naprawdę jest”⁶. Dowód istotnie składa się z niewielu przesłanek oraz wnioskowania, którego celem jest dowiedzenie istnienia Boga. W związku z tym najbardziej naturalnym sposobem uporządkowania jego analizy będzie krytyka poszczególnych przesłanek, a następnie wnioskowania zbudowanego na ich podstawie.

Zanim jednak przesłanki zostaną poddane krytyce, dokonam próby ich formalnego zapisu. Formalizacja taka ma trzy cele. Po pierwsze, służyć ma wyekspilkowaniu wszystkich elementów badanych przesłanek. Po drugie, dzięki systematyzmowi, jaki niesie z sobą formalizm, możliwe będzie wskazanie tych spośród ich składników, które *prima facie* nie ujawniają się. Po trzecie, jeżeli uda się w taki sposób spreparować przesłanki, pozwoli to sprawdzić poprawność formalną wnioskowania Anzelma⁷.

Parafraza tekstu podlegającego analizie

Aby dokonać formalizacji dowodu, trzeba przedtem dokładnie określić zdania, które będą jej podlegać⁸. W tym celu należy dokonać ekscerpacji konkretnych zdań i ewentualnie tak je sparafrazować,

⁵ Por.: STh, I, q.2, a.1. (Tomasz z Akwinu: *Traktat o Bogu*. Kraków 1999, s. 36–37); C.G., I, 11. (Idem: *Summa contra gentiles*. Poznań 2003, s. 37–38); Ver, q.10, a.12. (Idem: *Kwestie dyskutowane o prawdzie*. Kęty 1998, s. 493–497).

⁶ *Proslogion*, s. 137.

⁷ Dla bliższego zaznajomienia się z korzyściami, ale i zagrożeniami, jakie niesie z sobą formalizacja, zob.: E. Nieznański: *W kierunku formalizacji tomistycznej teodycei*. Warszawa 1980.

⁸ Należy w tym miejscu zaznaczyć, że samo określenie lokalizacji dowodu stanowi problem. Na przykład R. La Croix w artykule *Proslogion II and III: A Third Interpretation of Anselm's Argument* (Leiden 1972, s. 99–100, 106–107) uznaje, że dowód z *Proslogion 2* wymaga uzupełnienia w postaci przyjęcia przesłanki pochodzącej z *Odpowiedzi*. Nie wydaje się jednak konieczne aż tak znaczne poszerzanie

aby nadawały się do formalizacji. Jednak parafraza prowadzić może do zatracenia pierwotnego kształtu tekstu. Zatem oprócz starań o jak największą wierność oryginałowi postaram się jasno wskazać te etapy parafrazy, które mogłyby prowadzić do nierównoznaczności wobec oryginału, oraz uzasadnić, dlaczego wybieram takie, a nie inne rozumienie tekstu. Jako jeden z elementów formalizacji, parafraza pozwoli tym samym wskazać ewentualne niejednoznaczności Anzelmiańskiego tekstu. Niektóre ze składników parafrazowanych zdań nie będą wchodziły do dalszej analizy, zostaną zatem poddane analizie już na etapie parafrazy.

W niniejszym artykule interesować nas będą następujące zdania⁹:

- A.1. A wierzymy zaiste, że jesteś czymś, ponad co nic większego nie można pomyśleć.
- A.2. Czymś innym jest bowiem to, że rzecz jest w intelekcie, a czymś innym poznanie tego, że rzecz jest.
- A.3. A więc także głupi przekonuje się, że jest przynajmniej w intelekcie coś, ponad co nic większego nie może być pomyślane, ponieważ gdy to słyszy, rozumie, a cokolwiek jest rozumiane, jest w intelekcie.
- A.4. Ale z pewnością to, ponad co nic większego nie może być pomyślane, nie może być jedynie w intelekcie.
- A.5. Jeżeli bowiem jest jedynie tylko w intelekcie, to można pomyśleć, że jest także w rzeczywistości, a to jest czymś większym.
- A.6. Jeżeli więc to, ponad co nic większego nie może być pomyślane, jest jedynie tylko w intelekcie, wówczas to samo, ponad co nic większego nie może być pomyślane, jest jednocześnie tym, ponad co coś większego może być pomyślane.
- A.7. Tak jednak z pewnością być nie może.
- A.8. Zatem coś, ponad co nic większego nie może być pomyślane, istnieje bez wątpienia i w intelekcie, i w rzeczywistości.
- A.9. Ono w każdym razie tak bardzo prawdziwe jest, że nawet nie można pomyśleć, że nie jest.
- A.10. Albowiem można pomyśleć, że jest coś, o czym nie można by pomyśleć, że nie jest, a to jest czymś większym niż to, o czym można pomyśleć, że nie jest.

przedmiotu pracy. Jak bowiem stwierdza Jasper Hopkins – argumenty w *Proslogionie* nie tracą nic ze swej mocy, kiedy rozważane są w izolacji (por.: J. Hopkins: *Anselm's Debate with Gaunilo*. In: *Anselm of Canterbury. Hermeneutical and Textual Problems in The Complete Treatises of St. Anselm*. Toronto and New York 1976, s. 116). Jest to zresztą zgodne z intencją Anzelmia, którą było podanie takiego argumentu, który *sam w sobie* wystarczyłby dowodzeniu istnienia Boga. Należy zatem uznać, że dowód na istnienie Boga zawiera się w pierwszych rozdziałach *Proslogionu*.

⁹ Zdania te zaczerpnięte są z: *Proslogion*, s. 145–146.

- A.11. Dlatego, jeżeli o tym, ponad co nic większego nie może być pomyślane, można pomyśleć, że nie jest, wówczas to samo, ponad co nic większego nie może być pomyślane, nie jest tym, ponad co nic większego nie może być pomyślane, a to być nie może.
- A.12. Zatem coś, ponad co nic większego nie może być pomyślane, jest tak bardzo prawdziwe, że nawet nie można pomyśleć, że tego nie ma.

Ad A.1. Samo to zdanie nie wchodzi w skład dowodu. Jednak właśnie w tym zdaniu po raz pierwszy pojawia się deskrypcja: „coś, ponad co nic większego nie może być pomyślane”. Także w tym zdaniu stwierdzona jest identyczność – przynajmniej na poziomie wiary – desygnatu tejże deskrypcji oraz desygnatu nazwy „Bóg”. Tym samym więc analiza tego zdania rozpaść się musi na dwa etapy: po pierwsze, na analizę samej deskrypcji; po drugie, na próbę stwierdzenia, jak mają się do siebie nazwa „Bóg” oraz rzeczona deskrypcja. Ponieważ zdanie to nie będzie już dalej analizowane, kwestią relacji między nazwą „Bóg” a deskrypcją Anzelmą zajmiemy się w tym momencie. Samą deskrypcją natomiast zajmiemy się w trakcie analizy zdania **Z.1**¹⁰.

G. Klima i T. Roark¹¹ stwierdzili, że dowód Anzelmą nie może być analizowany w teorii znaczenia Russella i Quine’a. Roark pisze: „[...] w Russellowskiej teorii znaczenia dowód Anzelmą opiera się na błędnym kole dopóty, dopóki jego niewyeksplikowane, lecz konieczne założenie, że »Bóg« coś oznacza, pociąga za sobą istnienie desygnatu tej nazwy własnej”¹². Należy jednak uznać, że taka krytyka nie może mieć zastosowania wobec dowodu Anzelmą. Ten bowiem nigdzie w dowodzeniu nie używa nazwy własnej „Bóg”. W dowodzie pojawia się jedynie deskrypcja: „coś, ponad co nic większego nie może być pomyślane”. Tym natomiast różni się deskrypcja od nazwy własnej, że nie pociąga za sobą konieczności istnienia jej desygnatu¹³.

¹⁰ Zob. s. 228–230 niniejszego artykułu.

¹¹ Por.: G. Klima: *Saint Anselm’s Proof: A Problem of Reference, Intentional Identity and Mutual Understanding*. In: *Medieval Philosophy and Modern Times*. Ed. Holmstroem-Hintikka. Dordrecht 2000, s. 4–5; por. także: T. Roark: *Conceptual Closure in Anselm’s Proof*. „History and Philosophy of Logic” 2003, s. 4.

¹² T. Roark: *Conceptual Closure...*, s. 4: „[...] on the Russellian conception of reference, Anselm’s proof is questionbegging insofar as its unstated but necessary assumption that »God« is significant entails the existence of the name’s referent”.

¹³ Por.: B. Russell: *Wstęp do filozofii matematyki*. Tłum. C. Znamierowski. Warszawa 1958, s. 262: „[...] jeżeli »a« jest imieniem, to musi być imieniem jakiejś rzeczy: co nie jest imieniem żadnej rzeczy, nie jest imieniem i, co za tym

Zatem dzięki temu, że nie wewnątrz dowodu, lecz niejako na jego marginesie Anzelm identyfikuje nazwę „Bóg” z deskrypcją „coś, ponad co nic większego nie może być pomyślane”, nie można wobec dowodu ontologicznego wysunąć zarzutu błędnego koła, polegającego na założeniu istnienia desygnatu nazwy własnej „Bóg”. Można spierać się co do tego, czy desygnat nazwy własnej „Bóg” i desygnat deskrypcji „coś, ponad co nic większego nie może być pomyślane”, są z sobą identyczne. Nie ma to jednak wpływu na poprawność dowodu – niezależnie bowiem od rzeczonej identyczności, w dowodzie wnioskuje się na temat istnienia „czegoś, ponad co nic większego nie może być pomyślane”.

Ad A.2. W zdaniu tym Anzelm dokonuje rozróżnienia między sferą mentalną a sferą realną. Polega ono na stwierdzeniu, że myślenie o rzeczy nie stanowi jeszcze o tym, że owa rzecz istnieje. Istnienie rzeczy „w intelekcie” byłoby zatem wspólne zarówno dla przedmiotów realnych, jak i dla różnego rodzaju fikcji – takich choćby, jak „jednorożec”. Samo natomiast „poznanie, że rzecz jest”, właściwe może być jedynie przedmiotom, co do których zdobyliśmy na drodze rozumu pewność, że istnieją. Ale mimo że zdanie to jest bardzo ważne dla samego dowodu, to nie wchodzi bezpośrednio w skład wnioskowania ani jako przesłanka, ani jako wyprowadzone z przesłanek zdanie. Stanowi ono eksplikację koniecznego dla dowodu założenia, że istnieje różnica między myśleniem o jakiejś rzeczy a myśleniem o jakiejś rzeczy jako o istniejącej. Zatem nie będziemy włączać go bezpośrednio do analizy dowodu.

Ad A.3. Zdanie to stwierdza, że posiadamy, albo przynajmniej możemy posiadać, ideę „rzeczy, ponad którą żadna inna większa nie może być pomyślana”.

Ad A.4. Zdanie to nie powoduje żadnych trudności w sparafrazowaniu:

Z.1. To, ponad co nic większego nie może być pomyślane, nie może być jedynie w intelekcie.

Ad A.5. Zdanie to zawiera pewną niejednoznaczność. W łacińskim oryginale brzmi: „Si enim vel in solo intellectu est potest cogitari esse et in re quod maius est”. W związku z tym musi się nasunąć pytanie, czego dotyczy predykat „maius”, odpowiadający relacji *x jest większe od y*. Czy dotyczy on podmiotu gramatycznego tego zdania, czy

idzie, jeżeli ma być imieniem, to jest symbolem pozbawionym znaczenia; gdy tymczasem takiemu opisowi, jak »obecny król Francji« nie można zaprzeczyć sensu jedynie z tej racji, że nic nie opisuje, a to dlatego, że jest to symbol **złożony**, którego znaczenie powstaje ze znaczeń jego symboli składowych”.

też dotyczy relacji pomiędzy byciem w intelekcie a byciem rzeczywistym? Tradycyjnie zdanie to tłumaczy się następująco: „For if it is only in the intellect, it can be thought to exist in reality as well, which is greater”¹⁴. W polskim tłumaczeniu również zachowuje się taką strukturę zdania: „Jeżeli bowiem jest jedynie tylko w intelekcie, to można pomyśleć, że jest także w rzeczywistości, a to jest czymś większym”. Takie tłumaczenie opiera się na założeniu, że relacja *x jest większe od y* z ostatniego zdania składowego dotyczy poprzednich zdań składowych jako całości, nie zaś samego obiektu, o którym orzeka się, że może być pomyślany jako istniejący w umyśle lub w rzeczywistości.

Możliwa jest jednak inna interpretacja tego zdania, zgodnie z którą wyraz „maius” odpowiada nie relacji między istnieniem przedmiotu w intelekcie a istnieniem realnym tego przedmiotu, lecz relacji między przedmiotem istniejącym w intelekcie a przedmiotem istniejącym realnie. Na temat tej interpretacji pisze Jasper Hopkins, anglojęzyczny tłumacz dzieł Anzelm¹⁵, odnosząc się do artykułu G.E.M. Anscombe¹⁶. Proponuje ona następujące tłumaczenie: „For if it is only in the intellect, what is greater can be thought to be in reality as well”. Uznaje tym samym, że relacja *x jest większe od y* dotyczy przedmiotu, o którym orzeka się, że jest w intelekcie lub że jest rzeczywisty¹⁷. Anscombe utrzymuje, że interpunkcja, zgodnie z którą tradycyjnie tłumaczone jest to zdanie, mija się z intencją autora. Podaje trzy argumenty mające wspierać jej twierdzenie:

1. W żadnym z rękopisów nie znalazła przecinka pomiędzy „in re” a „quod”.

2. Zmieniając rzeczoną interpunkcję, otrzymamy zdanie zapisane w „piękniejszej łacinie”.

3. Zmiana interpunkcji powoduje, że Anzelmiański dowód staje się bardziej interesujący i silniejszy; nie opiera się on bowiem wtedy na przesłance, że istnienie jest doskonałością, i dzięki temu może stać się pewniejszy niż w swym tradycyjnym sformułowaniu¹⁸.

¹⁴ Por.: J. Hopkins: *Introduction*. In: *A New, Interpretive Translation of St. Anselm's Monologion and Proslogion*. Minneapolis 1986, s. 14.

¹⁵ Ibidem, s. 27–30.

¹⁶ G.E.M. Anscombe: *Why Anselm's Proof in the Proslogion Is Not an Ontological Argument*. „The Thoreau Quarterly” 1985, s. 32–40.

¹⁷ Dla większej czytelności zdanie to sparafrazować można: „[...] the thought of it [viz., of that than which nothing greater can be conceived] as not possibly not-existing is [...] a thought of it as greater than if it is thought of as possibly not-existing”. Por.: G.E.M. Anscombe: *Why Anselm's Proof...*, s. 39.

¹⁸ Por.: ibidem, s. 37–40.

Hopkins stanowczo odrzuca te argumenty w następujący sposób:

Ad 1. Łaciński rękopis Uniwersytetu w Edynburgu zawiera interpunkcję zgodną z translatorską tradycją (a więc odmienną od tej, którą proponuje Anscombe); prócz tego rzeczzone zdanie, kiedy pojawia się w innych ustępach dzieła Anzelm, ma interpunkcję taką, jak się ją tradycyjnie odczytuje.

Ad 2. Należy zapytać, jakie obiektywne i przekonujące kryterium uznać moglibyśmy za stanowiące o tym, czy wspomniane zdanie jest „piękniejsze” z interpunkcją tradycyjną, czy z interpunkcją proponowaną przez Anscombe; czy mamy prawo stwierdzać coś niewłaściwego w konstrukcji gramatycznej, w której „quod” występuje jako zaimek względny, którego poprzednikiem jest zdanie podrzędne. Według Hopkinsa Anzelm w obrębie *Proslogionu* i innych swych tekstów często używa zaimka „quod” w taki właśnie sposób.

Ad 3. Tłumacz tekstu filozoficznego nie ma prawa odczytywać go zgodnie z własną intencją, nie ma prawa go udoskonalać; jego obowiązkiem jest wierne odczytanie tekstu¹⁹.

Zgodnie z tym rozumowaniem Hopkins stwierdza, że słuszne jest tradycyjne tłumaczenie tego ustępu, zgodnie z którym relacja *x jest większe od y* dotyczy dwóch zdań składowych A.5: „to, że *x* jest w rzeczywistości, jest większe od tego, że *x* jest jedynie w intelekcie”, nie zaś samego obiektu, o którym mowa w zdaniu: „*x* będące w rzeczywistości jest większe od *x* będącego jedynie w intelekcie”. Tym samym stwierdza, że argumentami predykatu są inne predykaty (wraz z ich argumentami przedmiotowymi), nie zaś same argumenty przedmiotowe.

Jeżeli jednak ustalimy, że relacja *bycia większym* dotyczy nie konkretnego obiektu, lecz samych relacji, to dalsze wnioskowanie nie wniesie żadnej informacji na temat jakiegokolwiek obiektu. Wnioskować będzie można jedynie na temat relacji. Natomiast intencją Anzelm było dowiedzenie istnienia konkretnego obiektu opisywanego w deskrypcji. Należy więc uznać, że w tej przesłance kryje się jeszcze pewien entymemat. Ten mianowicie, że jeżeli pewnemu obiektowi t_1 przypisać możemy jakikolwiek predykat doskonalszy od jakiegokolwiek predykatu przysługującego obiektowi t_2 , to o obiekcie t_2 nie możemy orzec, że jest *tym*, *ponad co nic większego nie może być pomyslane*. Mając w pamięci poczynione ustalenia, pozostawimy jednak zdanie A.5 w postaci wiernej translatorskiemu zwyczajowi, a także wyodrębnimy z niego również niewyeksplikowaną przesłankę oraz implikację, konieczne do przeprowadzenia dowodu:

¹⁹ Por.: J. Hopkins: *Introduction...*, s. 28–30.

Z.2. *Jest tylko w intelekcie coś, ponad co nic większego nie może być pomyślane.*

Z.3. *Jeżeli bowiem jest jedynie tylko w intelekcie, to można pomyśleć, że jest także w rzeczywistości.*

Z.4. *Tb, że coś jest w rzeczywistości, jest czymś większym niż to, że coś jest jedynie tylko w intelekcie.*

Ad A.6. To zdanie również nie wymaga szerszych komentarzy. Warto jedynie zauważyć, że wyraża ono sprzeczność, jaka wynika z założonej przez Anzelma hipotezy, że Bóg istnieje tylko w intelekcie. W tym miejscu stwierdzamy zatem, że dowód Anzelma nie jest dowodem wprost, lecz *reductio ad absurdum* – wychodząc od tezy, którą Anzelm uznaje za fałszywą, dochodzi do wniosków, które jednoznacznie okazują się fałszywe. Fałszywą tezą ma być, zgodnie z intencją Anzelma, zdanie Z.2 (stwierdzenie, że Bóg jest tylko w intelekcie); fałszywym wnioskiem – A.6 (zdanie wewnątrznie sprzeczne). Parafraza A.6 (jedyną zmianą, jakiej tu dokonamy, będzie wymiana zaimka „to” na „coś” – tak, aby deskrypcja w całym dowodzie miała identyczną formę) wygląda następująco:

Z.5. *Jeżeli coś, ponad co nic większego nie może być pomyślane, jest tylko w intelekcie, to coś, ponad co nic większego nie może być pomyślane, jest czymś, ponad co coś większego może być pomyślane.*

Ad A.7. Jest to proste stwierdzenie sprzeczności zawartej w poprzednim zdaniu. Nie musimy zatem ani parafrazować, ani analizować tego zdania.

Ad A.8. Jest to zdanie podsumowujące całe wnioskowanie. Specyfiką dowodzenia niewprost jest stwierdzenie, że skoro wnioskowanie jest formalnie poprawne, wniosek zaś jest fałszywy, to któraś z przesłanek była fałszywa. W tym przypadku fałszywą przesłanką było stwierdzenie istnienia Boga jedynie w intelekcie; a zatem prawdziwe jest zaprzeczenie tej przesłanki: „Nieprawda, że Bóg istnieje jedynie w intelekcie”. Jest to zdanie równoważne zdaniu: „Bóg istnieje także w rzeczywistości”²⁰. Wniosek dowodu ontologicznego będzie zatem brzmiał:

Z.6. *Coś, ponad co nic większego nie może być pomyślane, istnieje i w intelekcie, i w rzeczywistości.*

Ad A.9. W tym miejscu następuje drugi dowód Anzelma. Jego wnioskiem nie jest istnienie realne Boga, lecz niemożliwość stwierdzenia Jego realnego nieistnienia. Niektórzy badacze nie uznają tego za oddzielny dowód, lecz jedynie za inną redakcję poprzedniego dowodu. Ponieważ jednak wniosek tego dowodu jest in-

²⁰ Zob. s. 221–222 niniejszego artykułu.

nego rodzaju niż wniosek poprzedniego dowodu, należy, jak to czyni np. Malcolm²¹, starannie oddzielić od siebie oba dowody. Zdanie to przekształcimy następująco:

Z.7. *Nie można pomyśleć, że coś, ponad co nic większego nie może być pomyślane, nie istnieje realnie.*

Ad A.10. Próba parafrazy tego zdania następuje problem. Należy je bowiem porównać ze zdaniem A.5, na którego temat stwierdziliśmy, że predykat „maius”, jako swoje argumenty przyjmuje nie przedmiot, o którym mowa w zdaniu, lecz dwa zdania składowe tego zdania złożonego. Natomiast w zdaniu A.10 „maius” wiąże jako swoje argumenty jakiś przedmiot – raz pomyślany jako istniejący jedynie w intelekcie, drugi raz – jako istniejący realnie. Należy zatem podjąć decyzję, czy w parafrazie tego zdania zachowujemy jego oryginalny kształt, czy też dostosowujemy go do formy zdania A.5. Za pozostawieniem oryginalnego kształtu przemawia translatorska tradycja. Za dostosowaniem do formy A.5 przemawiać mogą kwestie formalne: łatwiej będzie ukazać analogię, jaka zachodzi między pierwszym i drugim dowodem z *Proslogionu*. Ponieważ jednak zdanie to w kolejnej części niniejszego artykułu poddawane będzie dalszej analizie, pozostawimy tę kwestię nierozstrzygniętą. Przyjmijmy tymczasowo interpretację analogiczną do interpretacji zdania A.5, odnotowując, że w oryginale wyraz „maius” nie dotyczy zdań składowych, lecz przedmiotu, o którym w tym zdaniu się orzeka. Powtórzmy tu również spostrzeżenia, jakie poczyniliśmy na temat A.5. Mianowicie uznać musimy, że przesłanka ta wymaga jeszcze innej entymematycznej przesłanki, głoszącej, że jeżeli pewnemu obiektowi t_1 przypisać możemy jakikolwiek predykat doskonalszy od jakiegokolwiek predykatu przysługującego obiektowi t_2 , to o obiekcie t_2 nie możemy orzec, że jest „tym, ponad co nic większego nie może być pomyślane”. Parafraza A.10. wygląda więc następująco:

Z.8. *To, że o czymś nie można pomyśleć, że nie istnieje w rzeczywistości, jest czymś większym niż to, że o czymś można pomyśleć, że nie istnieje w rzeczywistości.*

Ale zdanie A.10 nie tylko stwierdza relację bycia większym między czymś, o czym nie można pomyśleć, że nie istnieje realnie, i czymś, o czym można pomyśleć, że nie istnieje realnie. Zdanie to stwierdza również: „[...] można pomyśleć, że jest coś, o czym nie można by pomyśleć, że nie jest”. Zatem oprócz Z.8 sformułować musimy również zdanie:

²¹ Por.: N. Malcolm: *Anselm's Ontological Arguments*. „The Philosophical Review” 1960, s. 44.

Z.9. *Można pomyśleć, że jest coś, o czym nie można pomyśleć, że nie istnieje realnie.*

Ad A.11. Jest to zdanie, które stwierdza absurdalność założenia, że można pomyśleć, że „coś, ponad co nic większego nie może być pomyślane”, nie istnieje realnie; otrzymujemy zatem (po dokonaniu zamiany zaimka „to” na „coś”):

Z.10. *Jeżeli o czymś, ponad co nic większego nie może być pomyślane, można pomyśleć, że nie istnieje realnie, to coś, ponad co nic większego nie może być pomyślane, nie jest czymś, ponad co nic większego nie może być pomyślane.*

Jednocześnie wyraża ono entymematyczną przesłankę, która jest podstawą dowodu niewprost:

Z.11. *O czymś, ponad co nic większego nie może być pomyślane, można pomyśleć, że nie istnieje realnie.*

Wynikiem powyższych parafraz staje się następujący ciąg zdań:

Z.1. *To, ponad co nic większego nie może być pomyślane, nie może być jedynie w intelekcie.*

Z.2. *Jest tylko w intelekcie coś, ponad co nic większego nie może być pomyślane.*

Z.3. *Jeżeli bowiem jest jedynie tylko w intelekcie, to można pomyśleć, że jest także w rzeczywistości.*

Z.4. *To, że coś jest w rzeczywistości, jest czymś większym niż to, że coś jest jedynie tylko w intelekcie.*

Z.5. *Jeżeli coś, ponad co nic większego nie może być pomyślane, jest tylko w intelekcie, to coś, ponad co nic większego nie może być pomyślane, jest czymś, ponad co coś większego może być pomyślane.*

Z.6. *Coś, ponad co nic większego nie może być pomyślane, istnieje i w intelekcie, i w rzeczywistości.*

Z.7. *Nie można pomyśleć, że coś, ponad co nic większego nie może być pomyślane, nie istnieje realnie.*

Z.8. *To, że o czymś nie można pomyśleć, że nie istnieje w rzeczywistości, jest czymś większym niż to, że o czymś można pomyśleć, że nie istnieje w rzeczywistości.*

Z.9. *Można pomyśleć, że jest coś, o czym nie można pomyśleć, że nie istnieje realnie.*

Z.10. *Jeżeli o tym, ponad co nic większego nie może być pomyślane, można pomyśleć, że nie istnieje realnie, to to, ponad co nic większego nie może być pomyślane, nie jest tym, ponad co nic większego nie może być pomyślane.*

Z.11. *O czymś, ponad co nic większego nie może być pomyślane, można pomyśleć, że nie istnieje realnie.*

Analiza tekstu

Pierwszy dowód

Ratio Anselmi składa się z dwóch dowodów, z których pierwszy dowodzić ma istnienia Boga, drugi zaś niemożliwości pomyślenia Jego nieistnienia. Szczególnie wnioski pierwszego dowodu podlegały krytyce. Aprioryczne bowiem stwierdzanie istnienia jakiegoś przedmiotu istotnie wzbudzać może wątpliwości. W tym miejscu analizie poddamy pierwszy z dowodów. Posłużymy się przy tym dwoma współczesnymi tekstami, które traktują o dowodzie ontologicznym Anzelmia.

Próby formalizacji owego dowodu dokonał Gyula Klima²². Jego interpretacja dowodu opiera się na stwierdzeniu, że współczesna teoria referencji nie może być stosowana wobec dowodu Anzelmia, ponieważ zawęży ona uniwersum argumentów do realnie istniejących przedmiotów. Jak stwierdza Klima, zgodnie z duchem filozofii średniowiecznej argumentami w dowodzie Anzelmia są również przedmioty myśli – a zatem nie tylko przedmioty realnie istniejące. Swoją interpretację dowodu formułuje Klima następująco:

- 1: $g =_{df} \iota x. \sim \exists y (Myx)$
- 2: Ig
- 3: $\forall x \forall y ((Ix \wedge Ry) \rightarrow Myx)$
- 4: Rg
 - a) Mgg [2, 3, 4, RG, RO]
 - b) $\exists y (Myg)$ [a), RG]
- 5: $\exists y (My (\iota x. \sim \exists y (Myx))),$ [1, b), $g/\iota x. \sim \exists y (Myx)$]

gdzie:

- Ix = x istnieje tylko w intelekcie
- Rx = o x można myśleć, że istnieje realnie
- Mxy = o x można pomyśleć, że jest większe od y
- g = Bóg

Gdy oznaczymy $\exists y (Myx)$ przez: $P(x)$, formuła 5. przyjmie postać: $P(\iota x. \sim Px)$, tj.: $\exists x (\sim Px \wedge \forall y (\sim Py \rightarrow x = y) \wedge Px)$ ²³, co implikuje:

²² G. Klima: *Saint Anselm's Proof...*

²³ Zgodnie ze schematem przekształcenia deskrypcji określonej w zdanie; por.: H. Reichenbach: *Elementy logiki formalnej*. W: *Logika i język*. Red. J. Pełc. Warszawa 1967, s. 92–105.

$\exists x (\neg Px \wedge Px)$ – zdanie wewnętrznie sprzeczne. Któraś zatem z przesłanek musi zostać uznana za fałszywą. Klima stwierdza, że fałszywe jest zdanie 2. Nie jest więc prawdą, że Bóg istnieje jedynie w intelekcie. Skoro jednak „istnieć tylko w intelekcie” znaczy: „istnieć w intelekcie, nie zaś w rzeczywistości”, to „nie istnieć tylko w intelekcie” znaczy albo: „nie istnieć w intelekcie”, albo: „istnieć w intelekcie i realnie”. A zatem Bóg, o którym wszak możemy myśleć, istnieje i w intelekcie, i w rzeczywistości. I taki właśnie ma być – według Klimy – wniosek dowodu Anzelma.

Tę jednak interpretację poddał krytyce Tony Roark²⁴. Zauważył on, że Klima niedostatecznie przeanalizował relację *x może być pomyślane jako większe niż y*. Zawiera ona bowiem dwa składniki: operator czysto modalny („modal-pistic operator”) oraz relację *bycia większym*. Pierwszy z nich jest funktorem, który za pierwszy swój argument przyjmuje osoby, za drugi zaś – zdania. Drugi funktor to prosta relacja: *x jest większe niż y*. W tym momencie należy jeszcze zauważyć, że w sformułowaniu Klimy relacja *Mxy* nie może być relacją przeciwwrotną²⁵. Gdyby bowiem tak było, już w punkcie 4a) Klima otrzymałby sprzeczność, upoważniającą go do stwierdzenia pożądanego przez niego wniosku²⁶. Roark próbuje zatem tak przeformułować rozumienie relacji *Mxy*, aby możliwe stało się przyjęcie, że nie jest ona relacją przeciwwrotną. Przyjmuje, że *b* jest przedmiotem myśli takim, że *Mbb* jest prawdziwe, *Gb* zaś uznaje za „wielkość” wielkości *b* („cardinality of greatness”). Takie założenia kazały mu jednak stwierdzić, że niemożliwe jest, aby Klima chciał przez relację *Mbb* rozumieć zdanie:

(α) *Można pomyśleć, że $Gb > Gb$*

Niedopuszczalne jest bowiem, aby uznać za prawdziwe $Gb > Gb$. A zatem zasięg operatora modalnego musi być ograniczony do któregoś ze stron funkcji podstawowej, czyli relacji bycia większym. Można to uczynić na dwa sposoby. Pierwszy z nich może być wyrażony w koniunkcji wykorzystującej pojedynczy operator modalny, który mo-

²⁴ T. Roark: *Conceptual Closure...*, s. 1–14.

²⁵ Relacją przeciwwrotną nazywa się relację, która nie może w dwóch swych pozycjach argumentowych przyjąć tego samego argumentu ($\forall x \sim R(x, x)$), tzn. nie może wiązać z sobą tego samego argumentu; np. relacją przeciwwrotną jest relacja bycia ojcem: jeżeli $O(x, y) = x$ jest ojcem y -ka, to nie może być prawdziwe zdanie: $O(x_1, x_1)$.

²⁶ T. Roark: *Conceptual Closure...*, s. 5.

dyfikuje wyrażenie pojawiające się jako pierwszy człon relacji *bycia większym*:

$$(\beta) \text{ (Można pomyśleć, że } G_1b) \text{ i } (G_1b > G_2b)$$

gdzie:

G_2b oznacza rzeczywistą wielkość b .

Mimo że to sformułowanie relacji Mbb nie prowadzi już do takiej sprzeczności, jak sformułowanie (α) , to ulega ono innego rodzaju zarzutowi. Mianowicie zakłada ono rzeczywistą wielkość b i, co za tym idzie, istnienie b . Tym samym więc Klima musiałby – tak rozumiejąc tę relację – zakładać istnienie Boga, którego wszak ma dowieść. Roark odrzuca więc tę interpretację. Druga, ostateczna interpretacja, korzysta z dwóch operatorów modalnych, wiążących każdy z argumentów funkcji $x > y$:

$$(\gamma) \text{ (Można pomyśleć, że } G_1b) \text{ i (można pomyśleć, że } G_2b) \text{ i } (G_1b > G_2b)$$

Choć relacja w tej interpretacji również zachowuje przeciwzwrotność²⁷, to pozwala ona na uznanie, że jakiś przedmiot może być postrzegany jako większy od siebie samego. Można bowiem, nie znając długości Muru Chińskiego, myśleć, że może on mieć 5000 km długości, ale może też mieć 4950 km, i porównując te wielkości, orzec, że jedna jest większa od drugiej. Tym samym wyeliminował Roark niepożądaną ukrytą przesłankę, że przedmiot, o którym myślimy, rzeczywiście ma jakąś wielkość i rzeczywiście istnieje²⁸.

W świetle tych ustaleń Roark próbuje dokonać reinterpretacji trzeciej przesłanki dowodu Anzelma–Klimy. Błąd, który odnaleźć się daje w sformułowaniach Klimy, widać jeszcze wyraźniej, kiedy przeformulujemy trzecią przesłankę do równoważnego jej zdania:

$$\forall x \forall y ((Ry \wedge \sim Myx) \rightarrow \sim Ix)$$

Roark proponuje następującą jego interpretację: „Oznaczmy ‘o x można myśleć, że jest absolutnie prawdomówny’ przez ‘Rx’, ‘x skłamał przynajmniej raz’ przez ‘Ix’, zaś ‘o x można pomyśleć, że jest bardziej szczerzy niż y’ przez ‘Myx’, zmienne zaś ograniczmy do uniwer-

²⁷ Oznaczmy *można pomyśleć, że* G_1b przez: $T(G_1b)$, analogicznie: *można pomyśleć, że* G_2b przez: $T(G_2b)$. Otrzymujemy: (γ) : $T(G_1b) \wedge T(G_2b) \wedge (G_1b > G_2b)$; skoro relacja $(G_1b > G_2b)$ spełnia formułę: $\forall x \sim R(x, x)$, to relacja opisana w (γ) jest relacją przeciwzwrotną.

²⁸ T. Roark: *Conceptual Closure...*, s. 7.

sum osób. [...] I przy takich podstawieniach zdanie to stwierdza, że możliwość pomyślenia, że Jones jest absolutnie prawdomówny, w połączeniu z niemożliwością pomyślenia, że Jones jest bardziej szczery od Smitha, pociąga za sobą stwierdzenie, że Smith faktycznie nigdy nie skłamał! Jest to oczywiście niedorzeczność. To, co rzeczywiście z tego wynika, to stwierdzenie, że nie można pomyśleć, że Smith kiedykolwiek skłamał; w przeciwnym bowiem wypadku można by uznać, że Jones jest bardziej szczery od Smitha”²⁹.

Należy więc zmienić rozumienie predykatu *Ix* i odtąd interpretować go jako: o *x* można pomyśleć, że istnieje tylko w intelekcie. Wtedy jednak zmienia się wniosek całego *reductio ad absurdum*, na którym opiera się dowód Anzelma. Skoro bowiem, zgodnie z interpretacją Roarka, uznajemy za fałszywą drugą przesłankę głoszącą, że można pomyśleć, że *Bóg istnieje jedynie w intelekcie*, to wnioskiem dowodu jest stwierdzenie: *Nie można pomyśleć, że Bóg istnieje tylko w intelekcie*. Jest to oczywiście wniosek różny od stwierdzenia istnienia Boga. Roark swoje rozważania w tym zakresie podsumowuje następująco: „Niemożliwość pomyślenia, że Bóg istnieje jedynie w intelekcie, nie pociąga za sobą tego, iżby miał On tak właśnie nie istnieć. W najlepszym razie z takiego wniosku wynika, że twierdzenia ateistów są w jakimś sensie niespójne”³⁰. Tym samym powtarza więc wnioski Kanta³¹ czy współcześnie – Malcolma³². Musimy zatem uznać, że pierwszy dowód Anzelma, który – jak się wydaje – Klima wiernie interpretuje, zawiera błąd wskazywany wcześniej przez innych badaczy: błąd polegający na nieuprawnionym przejściu z porządku myślenia do porządku istnienia. Jak bowiem wskazał Roark – skoro wszystkie predykaty we wnioskowaniu opatrzone są operatorem modalnym, to również wniosek powinien być takim operatorem opatrzone. W przeciwnym wypadku próby formalizacji muszą być błędne.

Drugi dowód

Po wskazaniu błędu tkwiącego w pierwszym dowodzie Anzelma spróbujemy poddać analizie drugi jego dowód. Wnioskiem tego dowodu jest niemożliwość myślenia, że Bóg nie istnieje. Nie ma w nim za-

²⁹ Ibidem.

³⁰ Ibidem, s. 8.

³¹ I. Kant: *Krytyka czystego rozumu...*, T. 2, s. 335.

³² N. Malcolm: *Anselm's Ontological Arguments...*, s. 44.

tem apriorycznych twierdzeń dotyczących istnienia jakiegokolwiek przedmiotu. Mimo to, gdyby ten dowód był prawdziwy, to wnioski zeń płynące miałyby niebywałe znaczenie.

Przywołajmy raz jeszcze zdania wchodzące w skład tego dowodu. Jest to o tyle konieczne, że wykorzystuje się w nim również jedną z przesłanek dowodu pierwszego:

Z.2. *Jest (tylko) w intelekcie coś, ponad co nic większego nie może być pomyślane.*

Z.7. *Nie można pomyśleć, że coś, ponad co nic większego nie może być pomyślane, nie istnieje realnie.*

Z.8. *To, że o czymś nie można pomyśleć, że nie istnieje w rzeczywistości, jest czymś większym niż to, że o czymś można pomyśleć, że nie istnieje w rzeczywistości.*

Z.9. *Można pomyśleć, że jest coś, o czym nie można pomyśleć, że nie istnieje realnie.*

Z.10. *Jeżeli o czymś, ponad co nic większego nie może być pomyślane, można pomyśleć, że nie istnieje realnie, to coś, ponad co nic większego nie może być pomyślane, nie jest czymś, ponad co nic większego nie może być pomyślane.*

Z.11. *O czymś, ponad co nic większego nie może być pomyślane, można pomyśleć, że nie istnieje realnie.*

Ad Z.2. Analiza tego zdania objąć powinna dwie kwestie:

a) co znaczy, że coś *jest w intelekcie*;

b) poprawność deskrypcji: *coś, ponad co nic większego nie może być pomyślane*.

Ad a). Jasper Hopkins stwierdza³³, że w dowodzie Anzelm intelekt może oznaczać:

- akt rozumienia;
- zdolność, władzę, czy też dyspozycję duszy;
- inteligencję;
- wzgląd, sens, rozumienie³⁴.

Pierwsze dwa rozróżnia Anzelm w tekście *Odpowiedzi*:

„[...] co jest rozumiane [*intelligitur* – akt rozumienia], rozumiane jest przez intelekt [*in intellectu* – zdolność duszy]”³⁵.

Trzecie rozumienie intelektu Hopkins również odnajduje w *Odpowiedzi*:

³³ Por.: J. Hopkins: *Anselm's Debate With Gaunillo...*, s. 106.

³⁴ Por. frazeologizmy: *pod żadnym względem* = *w żadnym sensie* = *w żadnym rozumieniu*.

³⁵ *Odpowiedź*, s. 191.

W każdym razie, kto nie rozumie, jeżeli wypowiedziane to jest w znanym mu języku, to albo w ogóle nie ma rozumu, albo jego rozum jest nazbyt przyćmiony³⁶.

Utique qui non intelligit, si nota lingua dicitur, aut nullum, aut nimis obtusum habet intellectum.

Zdanie to komentuje następująco: „[...] taka osoba miałaby narzędzie lub zdolność rozumienia, ale albo nie byłaby zdolna używać tego narzędzia w odpowiedni sposób, albo też miałaby owo narzędzie niesprawne (tak, jak można mieć niesprawny narząd wzroku)”³⁷. A zatem – stwierdza Hopkins – intelekt (jako inteligencja) jest pewną cechą intelektu (jako zdolności). Można jednak w tym miejscu nie zgodzić się z Hopkinsem i uznać, że to rozumienie intelektu jest równoważne z rozumieniem drugim, zgodnie z którym jest on pewną władzą, jaką ma człowiek. Sam zresztą Hopkins wypowiada się tak, jakby w ten właśnie sposób ów intelekt w omawianym zdaniu rozumiał³⁸. Nie jest to jednak na tyle istotne dla niniejszego tekstu, aby zajmować się tym problemem dogłębnie. Nawet bowiem gdyby trzeci sposób rozumienia słowa *intelekt* był poprawny, nie mógłby mieć żadnego zastosowania do problemu, który nas w tym miejscu interesuje, a więc do tego, co należy rozumieć przez *bycie czegoś w intelekcie*.

Czwarte rozumienie intelektu pojawia się według Hopkinsa w zdaniu, którego oryginał łaciński brzmi:

*Sed utique quo maius cogitari potest, in nullo intellectu est quo maius cogitari non possit*³⁹.

Hopkins proponuje, aby *in nullo intellectu* tłumaczyć jako frazę: „w żadnym sensie” („in no sense”) ⁴⁰.

³⁶ Ibidem, s. 190–191.

³⁷ J. Hopkins: *Anselm's Debate With Gaunillo...*, s. 107.

³⁸ Wszak stwierdza: „[...] taka osoba miałaby narzędzie lub zdolność rozumienia”. Możemy równie dobrze uznać, że mówienie o cechach intelektu, o jego biegłości itd. ma się jakoś do inteligencji, samą jednak inteligencją nie jest.

³⁹ *Odpowiedź*, s. 191–192: „Ale zaiste w żadnym intelekcie to, »ponad co można pomyśleć coś większego«, nie jest tym, »ponad co nie można pomyśleć niczego większego«”.

⁴⁰ Ibidem. Warto zauważyć, że polski przekład nie spełnia postulatów Hopkinsa. Tłumaczenie tego zdania brzmi bowiem: „Ale zaiste w żadnym intelekcie to, »ponad co można pomyśleć coś większego«, nie jest tym, »ponad co nie można pomyśleć niczego większego«”.

Należy więc rozważyć, które z trzech istotnych⁴¹ dla nas znaczeń frazy *in intellectu* odnosi się do zdania Z.1. Wydaje się, że również czwarta jej interpretacja nie ma tutaj zastosowania. Występuje ona bowiem wyłącznie w kontekście negacji: *in nullo intellectu*, realizując tym samym frazeologizm *pod żadnym względem* („in no respect”). Gdyby odnieść to rozumienie do naszego zdania (*Convincitur ergo etiam insipiens esse vel in intellectu aliquid quo nihil maius cogitari potest* [...]), to otrzymalibyśmy oczywiste wypaczenie myśli Anzelma⁴². Z kolei także pierwszą interpretację słowa „intelekt” musimy odrzucić. *Intelligitur* (*intelligo*) jest bowiem czasownikiem, natomiast Anselm w analizowanym zdaniu korzysta ze znominalizowanej formy: *intellectus*. Zapewne zatem chodzi w tym miejscu o „intelekt” rozumiany jako władza duszy.

„Istnieć w intelekcie”, jako we władzy duszy, może oznaczać istnienie przedmiotu myślenia w ludzkim umyśle. Jak jednak jakikolwiek przedmiot może istnieć w abstrakcyjnym umyśle? Z pewnością więc chodzi tu o idee czy o pojęcia, być może o byty intencjonalne. Jednak także w ich przypadku istnieją problemy, dotyczące ich statusu ontycznego. Jak zatem rozumieć frazę: „x istnieje w intelekcie”? Czy można rozumieć ją jako: „y może myśleć o x”?⁴³ Czy jednak możliwe jest myślenie o jakimś przedmiocie, czy też myśli się jedynie jakiejś zdania?⁴⁴ Kwestia „istnienia w intelekcie” nie jest, jak się wydaje, rozstrzygalna na poziomie analizy dowodu Anzelma. Wymaga ona ustaleń z zakresu ontologii czy epistemologii. Możemy jedynie przyjąć takie rozumienie frazy „istnieć w intelekcie”, jakie przyjmuje większość badaczy dowodu: jako istnienie jakiejś idei czy pojęcia „czegoś, ponad co nic większego nie może być pomyślane”; istnienie jakiejś treści w myśli⁴⁵. Ale nawet mimo tego ustalenia nie będzie łatwo pogodzić istnienia „czegoś, ponad co nic większego nie może być pomyślane” w intelekcie, z istnieniem realnym Boga, który ma być z tym „czymś” identyczny. Jak bowiem Bóg ma istnieć w intelekcie, skoro nie jest pojęciem?

⁴¹ Uprzednio bowiem odrzuciliśmy rozumienie „intelektu” jako „inteligencji”.

⁴² Nawet gdyby przychylnie się do tej interpretacji ustosunkować i sformułować ją: „Jest pod pewnym względem coś, ponad co nic większego nie może być pomyślane”.

⁴³ Por.: N. Malcolm: *Anselm's Ontological Arguments...*, s. 41.

⁴⁴ Tzn.: czy można myśleć świat, czy też można jedynie myśleć, że świat jest taki a taki?

⁴⁵ Por.: P. Moskal: *Problem poznania Boga w wyniku rozumowania*. „Łódzkie Studia Teologiczne” 1999, s. 142.

W tej kwestii nasuwa się więcej pytań niż odpowiedzi. Być może dlatego, że – jak wskazuje Tony Roark – predykat *x istnieje w intelekcie* prowadzi do antynomii podobnych do antynomii kłamcy. Tą kwestią zajmę się jednak w dalszej części tekstu⁴⁶.

Ad b). Mimo że deskrypcja „coś, ponad co nic większego nie może być pomyślane”, ma charakter sformułowań dotyczących Boga, pochodzących z tekstów biblijnych i klasycznych tekstów filozofii chrześcijańskiej⁴⁷, to nie została wybrana przypadkowo i nie jest sformulowaniem czysto poetyckim. Tylko dzięki temu określeniu może Anzelm ustrzec się przed zarzutem niepoznawalności Boga. Deskrypcja ta bowiem nie głosi, że Bóg jest czymś najdoskonalszym z tego, o czym możemy pomyśleć, lecz że nie ma nic, o czym moglibyśmy pomyśleć, że jest większe od Boga⁴⁸. Zatem z punktu widzenia teologii nie można chyba postawić tej deskrypcji istotnych zarzutów.

Pozostaje jednak sprawa formalnej poprawności wyrażenia: „coś, ponad co nic większego nie może być pomyślane”. Wydaje się ona newralgicznym punktem analizy dowodu. Jak bowiem wskazywali już Spinoza i Leibniz, a współcześnie Malcolm⁴⁹, to od niej zależeć może poprawność całego dowodu. Spróbujmy więc przyjrzeć się bliżej Anzelmiańskiej deskrypcji Boga. Po pierwsze, należy rozważyć, czy owo wyrażenie jest deskrypcją określoną, tzn. czy opisuje jeden tylko desygnat. Z pewnością powinno tak być, skoro Bóg jest jedynym bytem, bytem najdoskonalszym, któremu żaden inny nie może się równać. Zgodnie zatem z prawdami wiary owemu wyrażeniu odpowiadać powinien tylko jeden przedmiot. Ale czy deskrypcja „coś, ponad co nic

⁴⁶ Zob. s. 235–239 niniejszego artykułu.

⁴⁷ Por.: przypis 33 autorstwa Iwa Zielińskiego w polskim przekładzie *Proslogionu: Proslogion*, s. 266–267.

⁴⁸ Por.: J. Hopkins: *Anselm's Debate with Gaunilo...*, s. 191–192: „To be sure, there is a *prima facie* difference between (1) »God is that which is greater than all others that can be thought« and (2) »God is that than which nothing greater can be thought«. For the former entails that God can be conceived, whereas the latter seems to entail neither that God can be conceived nor that He cannot be conceived. Nonetheless, Gaunilo's use of 1 is not a distorted substitute for Anselm's use of 2, given Anselm's insistence on the conceivability of that than which no greater can be thought. At any rate, »maius omnibus«, as Gaunilo uses it, does not stand for »maius omnibus quae sunt«, as Anselm supposes it does”.

⁴⁹ Por.: Ch. Hartshorne: *Anselm's Discovery: A Re-examination of the Ontological Proof for God's Existence*. La Salle 1965: autor broni tu poprawności dowodu ontologicznego i przeprowadza jego zapis na gruncie logiki S5. Jednak z jego zapisu wynika, że zdania: *konieczne, że Bóg jest; możliwe, że Bóg jest, oraz Bóg jest*, są równoważne; por.: R. Tomanek: *Argument ontologiczny św. Anzelmia w sformalizowanej wersji Ch. Hartshorne'a*. „*Studia Philosophiae Christianae*” 1995, s. 99–103.

większego nie może być pomyślane” spełnia ten warunek sama w sobie, czy też postulat jedyności desygnatu deskrypcji określonej może zostać spełniony jedynie w połączeniu z dodatkowymi założeniami teologicznymi, stwierdzającymi jedynść Boga? Wydaje się, że ten postulat wymaga jednak takich dodatkowych założeń. Można bowiem założyć sytuację, że przedmiotów spełniających deskrypcję „coś, ponad co nic większego nie może być pomyślane”, jest więcej niż jeden; tyle że są one równe co do wielkości i dzięki temu o żadnym z nich nie można pomyśleć, że jest większy od pozostałych. Aby więc rozstrzygnąć kwestię jedyności desygnatu rzeczzonej deskrypcji, należy się odwołać do twierdzeń spoza dowodu. Nie tu jednak miejsce na przytaczanie owych twierdzeń. Należy jedynie stwierdzić, że o ile analizy deskrypcji „coś, ponad co nic większego nie może być pomyślane”, dokonuje się w izolacji, to nie można jej uznać za deskrypcję określoną.

Kolejna kwestia sprowadza się do tego, czym jest owo „coś”. Nie jest Bogiem, bo Jego istnienia mamy dowodzić, więc nie możemy uznać, że jest z Nim tożsame – przynajmniej w dowodzie. Dopiero potem możemy stwierdzać, że Nim jest. Zatem deskrypcja ta umożliwia przeprowadzenie dowodu bez używania nazwy „Bóg”, co stanowi o jego sile⁵⁰. Z drugiej jednak strony, tkwi tutaj pewna jego słabość. Należy bowiem postawić pytanie, czym tak naprawdę jest „coś, ponad co nic większego nie może być pomyślane”, skoro „istnieje w intelekcie” (a więc uznać musimy, że jest jakąś ideą czy pojęciem) i jednocześnie jest Bogiem, który przecież nie jest ideą, lecz co najwyżej przedmiotem myślenia. A może twierdzenie, że Bóg „istnieje przynajmniej w intelekcie”, jest tylko skróconym sformułowaniem faktu, że możemy myśleć o takim przedmiocie, jak Bóg, choć nie musimy wiedzieć, że On realnie istnieje? Takie postawienie sprawy byłoby zgodne z tym, co Quine pisał o tzw. „mitycznym sposobie mówienia”, stwierdzając, że spora część abstrakcyjnych pojęć fizycznych, choć zdaje się implikować istnienie jakichś uniwersaliów (jak np. masa, energia), daje się sprowadzić do zdań obserwacyjnych. I tylko w celu skrócenia dyskursu, dla uzyskania jego większej przejrzystości, używa się takich właśnie pojęć⁵¹. Gdyby uznać, że w istocie Anzelm preferuje taki sposób mówienia, można by uniknąć używania pojęcia idei, które to pojęcie na dobrą sprawę nie wiadomo, co oznacza. Takie założenie wydaje się również najbezpieczniejsze metodo-

⁵⁰ Zob. s. 3–4 niniejszego artykułu.

⁵¹ Por.: W.O. Quine: *Logika i reifikacja uniwersaliów*. W: *Z punktu widzenia logiki*. Warszawa 2000, s. 46–47, 134–160.

logicznie. Powoduje jednak niebywałe trudności praktyczne – wymaga bowiem zupełnego przeformułowania dowodu ontologicznego, który i tak już zawiera sporo miejsc wzbudzających wątpliwości, a każde tego typu przeformułowanie zwiększa przewagę myśli badacza nad myślą Anzelma.

Ad Z.8. Problemy związane z analizą tego zdania wyłaniają się już wtedy, kiedy próbuje się połączyć jego analizę z analizą zdania Z.4. Można próbować przemilczeć analogię, jaka zachodzi między tymi dwoma zdaniami, jeżeli jednak chce się dokonać rzetelnej ich analizy, to nie wypada analizować ich oddzielnie. Przy analizie Z.8 wziąć należy pod uwagę ustalenia, które dotyczyły zdań A.5 i A.10. Stwierdziliśmy istnienie dwóch rozbieżności między tymi zdaniami. Po pierwsze, w A.5 orzeka się o istnieniu jakiegoś przedmiotu; w A.10 zaś orzeka się o możliwości myślenia o istnieniu jakiegoś przedmiotu. Po drugie, relacja *bycia większym* w zdaniu A.5 dotyczy samego faktu bycia realnego i bycia jedynie w intelekcie, podczas gdy w A.10 dotyczy przedmiotu, który raz pomyślany jest jako koniecznie istniejący, innym razem jako istniejący niekoniecznie. Stwierdziliśmy następnie, że aby wymienione wcześniej zdania dało się zastosować w dowodzeniu istnienia „czegoś, ponad co nic większego nie może być pomyślane”, należy tak je interpretować, by relacja *bycia większym* dotyczyła przedmiotu zdania, nie zaś predykatów przypisywanych owemu przedmiotowi.

Próba dokładnej analizy tego zdania oraz próba jego formalizacji napotykają jednak ogromne trudności. Przywołajmy jeszcze raz owo zdanie, przekształcone już zgodnie ze stwierdzeniem, że dotyczyć powinno przedmiotu, o którym w tym zdaniu się orzeka, nie zaś predykatów, jakie przypisywane są temu przedmiotowi:

Z.8.' *To, o czym nie można pomyśleć, że nie istnieje w rzeczywistości, jest czymś większym, niż to, o czym można pomyśleć, że nie istnieje w rzeczywistości.*

Oznaczmy: *można pomyśleć, że...* przez: $M(...)$, oraz: *x istnieje realnie* przez: Rx . Otrzymamy zdanie:

$$(\delta): \forall x \forall y ((\neg M(\neg Rx) \wedge M(\neg Ry)) \rightarrow (x > y))$$

Głosi ono: *Każdy przedmiot dający się pomyśleć jako nieistniejący realnie jest mniej doskonały od tego, który nie daje się pomyśleć jako nieistniejący realnie.* Nie możemy jednak bez zastrzeżeń przyjąć tej redakcji zdania. Nie jest ona bowiem wierna intencji Anzelma, którą było porównanie jednego przedmiotu, który raz pojmowany jest jako

istniejący koniecznie, raz jako istniejący niekoniecznie⁵². Skoro natomiast zmienne analizowanego zdania nie są identyczne, to zdanie to orzeka o dwóch różnych przedmiotach. Taka interpretacja nie jest wierna zamysłowi dowodu Anzelm⁵³. Należy zatem przereklamować zdanie (δ) tak, aby uwzględniało wymogi Anzelmiańskiego dowodu. Jeżeli jednak ustalimy, że może ono dotyczyć tylko jednego przedmiotu, i stwierdzimy identyczność x i y , to otrzymamy zdanie:

$$(\delta'): \forall x ((\sim M(\sim Rx) \wedge M(\sim Rx)) \rightarrow (x > x))$$

Zdanie to jest co prawda zdaniem zawsze prawdziwym (poprzednik implikacji jest zdaniem wewnętrznym sprzecznym (fałszywym), a zatem cała implikacja jest zawsze prawdziwa)⁵⁴, jednak nie przynosi ono żadnej informacji i nie daje się zastosować do żadnego dowodzenia. Jeżeli bowiem uznamy, że dowodzenie jest zbiorem zdań powiązanych logicznymi relacjami i jeżeli wśród tych zdań znajdują się dwa zdania spreczne, to można z tych zdań wyprowadzić każde dowolne zdanie⁵⁵. A zatem, mimo że (δ') jest tautologią, to dopóki wymaga założenia dwóch zdań sprecznych, dopóty nie ma żadnej wartości informacyjnej i jest nie do przyjęcia jako przesłanka dowodu. Przesłanka ta nie daje się zapisać w klasycznym rachunku predykatów. Istota rozumowania Anzelm⁵⁶ sprowadza się w tym wypadku do założenia, że porównuje się ten sam przedmiot: raz jako niedający się pomyśleć jako nieistniejący, innym razem jako dający się pomyśleć jako istniejący. Gdyby spróbować zapisać to stwierdzenie przy użyciu deskrypcji określonej, widać wyraźnie niemożliwość poprawnego sformułowania tej przesłanki: przedmiot, który daje się pomyśleć jako nieistniejący ($\iota x. M(\sim Rx)$), ma być identyczny z przedmiotem, który nie daje się pomyśleć jako nieistniejący ($\iota x. \sim M(\sim Rx)$):

$$\iota x. M(\sim Rx) = \iota x. \sim M(\sim Rx)$$

Ten sam przedmiot ma zatem spełniać dwie spreczne deskrypcje. Nie może jednak istnieć taki przedmiot, zatem identyczność jest fałszywa. Nie jest to, jak to sugerowali Klima i Roark, spowodowane użyciem w dowodzie nazwy „Bóg”, która miałaby powodować ukryte

⁵² Por.: J. Hopkins: *Anselm's Debate with Gaunillo...*, s. 99–100.

⁵³ Interpretacji takiej dokonał Gaunillo (por.: Gaunillo: *Co może ktoś na to odpowiedzieć...*, s. 10).

⁵⁴ Nawet pomimo fałszywości następnika implikacji: $x > x$.

⁵⁵ Zgodnie z prawdziwą formułą: $p \wedge \sim p \rightarrow q$.

założenie istnienia przedmiotu, którego istnienia się dowodzi. Owo „coś” spełniać ma dwie deskrypcje, które są z sobą sprzeczne, i dlatego uniemożliwia sformalizowanie tej przesłanki, a co za tym idzie, przeprowadzenie dowodu w klasycznym rachunku predykatów.

W związku z tym za obowiązującą w dalszych rozważaniach przyjmę przesłankę w kształcie:

$$(\delta): \forall x \forall y ((\sim M(\sim Rx) \wedge M(\sim Ry)) \rightarrow (x > y))$$

Przy wszystkich zarzutach, jakim może ona podlegać, jest to jedyne sformułowanie tej przesłanki, które umożliwi dalsze jej badanie⁵⁶.

Należy jeszcze rozważyć kwestię, jak wpasowuje się owa przesłanka w cały dowód. Jest ona podstawą *reductio ad absurdum*, to na podstawie tej przesłanki Anzelm stwierdza Z.10. W tym jednak miejscu zauważyć należy, że przesłanka w redakcji Z.8' nie może być podstawą do stwierdzenia tej sprzeczności. Z.10 głosi bowiem, że „coś, ponad co nic większego nie może być pomyślane, nie jest tym, ponad co nic większego nie może być pomyślane” [podkr. – G.B.]; natomiast wnioski płynące z podstawienia deskrypcji tego *czegoś* w zdaniu Z.8' mogą jedynie zawierać się w stwierdzeniu, że „coś, ponad co nic większego nie może być pomyślane, nie jest tym, od czego nic większego nie istnieje” [podkr. – G.B.]. A zatem nie jest to stwierdzenie zawierające sprzeczność. Można bowiem dopuścić hipotetyczną sytuację, w której uznamy, że realnie istnieje coś większego od „tego, ponad co nic większego nie może być pomyślane”, jednak umysł ludzki jest tak ograniczony, że czegoś tak wielkiego nie potrafi pomyśleć. Aby stwierdzić nieprawdziwość badanego twierdzenia, należałoby skorzystać z dodatkowej przesłanki głoszącej: *jeżeli x jest większe od y, to można pomyśleć, że x jest większe od y*. Przesłanka Z.8' przeredagowana zgodnie z tym zastrzeżeniem przyjąłaby następującą postać:

⁵⁶ Najbardziej ewidentnym z tych zarzutów jest wspomniany już brak wierności tekstowi Anzelma. Drugim zarzutem jest to, iż z takiego sformułowania przesłanki wynikać może, że gdyby istniał kamień, o którym nie można by pomyśleć jako o nieistniejącym, to byłby on doskonalszy od Boga, o którym można by pomyśleć jako o nieistniejącym. Warto również zapoznać się z interpretacją dowodu zaproponowaną przez A. Plantingę w: A.C. Plantinga: *Bóg, wolność i zło*. Tłum. K. Gruba. Kraków 1995. W swojej interpretacji autor korzysta z koncepcji światów możliwych. Zdanie Z.8 wygląda w jego sformułowaniu następująco: „Dla każdego bytu x i świata W, jeśli x nie istnieje w W, to jest taki świat W', w którym wielkość x-a przekracza wielkość x-a w W”.

Z.8". *O tym, o czym nie można pomyśleć, że nie istnieje realnie, można pomyśleć, że jest większe niż to, o czym można pomyśleć, że nie istnieje realnie.*

Musimy jednak zauważyć, że tak zredagowana przesłanka nadal podlega zarzutom, w których stwierdzaliśmy, że *implicite* zakłada identyczność przedmiotu, o którym można pomyśleć, że nie istnieje realnie, z przedmiotem, o którym nie można pomyśleć, że nie istnieje realnie. Poza tym należy stwierdzić, że mimo iż ta modyfikacja pozwala na lepsze dopasowanie przesłanki do toku rozumowania Anzelm, to jest jego kolejnym przekształceniem i coraz bardziej oddala nasze rozumienie dowodu od oryginalnego tekstu. Nie pozostaje nic innego, jak przyjąć, że to, co głosi owa przesłanka, dotyczy dwóch różnych przedmiotów, oraz uwzględnić ustalenia, zgodnie z którymi do relacji „bycia większym” dołączyć należy również operator modalny *można pomyśleć, że...* Otrzymujemy w wyniku tego kolejną modyfikację Z.8:

$$(\delta'') \quad \forall x \forall y ((\sim M(\sim Rx) \wedge M(\sim Ry)) \rightarrow M(x > y))$$

i dopiero w tej redakcji można próbować dokonać jakichkolwiek podstawień, konstytuujących dowód. Z (δ'') wyprowadzić można:

$$\sim M(\sim Rx) \wedge M(\sim Ry) \rightarrow M(x > y)$$

$$[(\delta''), \text{aksjomat: „} \forall x (\alpha) \rightarrow (\alpha)”, \text{RO}]$$

Aby spełniona została ta implikacja, prawdziwe muszą być dwie formuły: $\sim M(\sim Rx)$ oraz $M(\sim Ry)$. Formuła $M(\sim Ry)$ (*można pomyśleć, że y nie istnieje realnie*) jest zapisem zdania Z.11: hipoteza, którą Anzelm próbuje w swym dowodzie obalić; jego celem jest stwierdzenie, że niemożliwe jest, aby o przedmiocie y („czymś, ponad co nic większego nie może być pomyślane”) można było pomyśleć, że nie istnieje. Formuła $\sim M(\sim Rx)$ stwierdza natomiast, że o pewnym przedmiocie x nie można pomyśleć, że nie istnieje realnie (Z.9: *Można pomyśleć, że jest coś, o czym nie można pomyśleć, że nie istnieje realnie.*)⁵⁷.

⁵⁷ W tym miejscu zastosuję ten zapis zdania Z.9, mimo że nie jest on poprawnym zapisem przesłanki Anzelm. Chcę jednakże wskazać, jak w zarysie przebiega wnioskowanie i *reductio ad absurdum* zastosowane w dowodzie ontologicznym. Samo zaś zdanie Z.9 poddam dokładnej analizie w następnym paragrafie, w którym pokażę, dlaczego nie można w tym miejscu zastosować wiernej jego transkrypcji.

Jest ona również kolejnym założeniem Anzelma. Skoro zatem, zgodnie z przyjętymi założeniami, prawdziwa jest koniunkcja, stanowiąca poprzednik implikacji, to prawdziwy musi być również następnik implikacji: $M(x > y)$.

Zbadajmy zatem formułę $M(x > y)$. Zmienną y jest w niej „coś, ponad co nic większego nie może być pomyślane”. Jednak wiemy, że dla „czegoś, ponad co nic większego nie może być pomyślane”, czyli dla y , nie może być prawdziwa formuła $M(x > y)$. Wówczas bowiem można by pomyśleć coś większego niż to, „ponad co nic większego nie może być pomyślane”. To jest właśnie wyrażona w zdaniu Z.10 sprzeczność, która prowadzić ma do wniosku, iż któraś z przesłanek wnioskowania jest nieprawdziwa.

Tak w zarysie wygląda wnioskowanie, jakie przeprowadza Anselm w trzecim rozdziale *Proslogionu*. Jest to jednak jedynie zarys i jeśli próbuje się dokonać zapisu dowodu ontologicznego w klasycznym rachunku predykatów, trzeba z konieczności pozostać na etapie zarysu. Należy również zaznaczyć, że nie uwzględniłem w tym miejscu wniosków Tony’ego Roarka, który całkowicie zreinterpretował predykat *można pomyśleć, że x jest większe niż y* . Jednak, jako że już na wstępie odrzuciliśmy możliwość, aby relacja ta, analizowana w kontekście zdania Z.8’, mogła dotyczyć jednego przedmiotu, nie było konieczne aż tak daleko posunięte komplikowanie niniejszej analizy.

Spróbujmy zatem podsumować analizę przesłanki Z.8. Po pierwsze, zdanie to dotyczy jednego przedmiotu, raz rozumianego jako istniejący koniecznie, innym razem jako istniejący niekoniecznie. Powoduje to niemożliwość analizy w klasycznych rachunkach logicznych. Analiza taka może być prowadzona w nieklasycznych językach logicznych, uwzględniających czynnik modalny, albo – jak to czyni Plantinga – przy użyciu koncepcji światów możliwych. Natomiast próba sformułowania tej przesłanki w klasycznym rachunku predykatów wymaga jej modyfikacji ($Z.8 \Rightarrow Z.8'$ w rozumieniu (δ)). Jednak modyfikacja ta prowadzi do sformułowania przesłanki znacznie łatwiej podlegającej krytyce⁵⁸. Po drugie, aby przesłanka ta mogła zostać włączona w dowodzenie, należy ją przeformułować tak, aby stwierdzała nie relację: *x jest większe od y* , lecz: *o x można pomyśleć, że jest większe od y* ($Z.8' \Rightarrow Z.8''$; (δ') $\Rightarrow$ (δ'')); czyli należy założyć entymematyczną przesłankę: *jeżeli x jest większe od y , to można pomyśleć, że x jest większe od y* , która pozwoli przekształcić Z.8' w Z.8''.

Widać zatem doskonale, że dowód ontologiczny jest tekstem niebywale nieściśłym, wymagającym przy próbie jego życzliwej inter-

⁵⁸ Por.: J. Hopkins: *Anselm's Debate with Gaunillo...*, s. 99–100.

pretacji wielu poprawek, które często zniekształcają pierwotne brzmienie dowodu. W tym miejscu należy przywołać twierdzenie Mieczysława Gogacza, że każde odczytanie dowodu Anzelma jest jego interpretacją⁵⁹. I – jak się okazuje – nie jest to kwestia wynikała jedynie z woli badacza, lecz ze sporej ilości miejsc, w których trzeba się domyślać, co mógł autor pierwszego dowodu ontologicznego mieć na myśli. Co gorsza – być może autor nie miał racji, a tylko badacze próbują przypisać mu stworzenie poprawnego dowodu.

Ad Z.9. Stwierdziliśmy, że oprócz Z.8 ze zdania A.10 wydzielić należy także zdanie Z.9. Stwierdza ono, że „można pomyśleć, że jest coś, o czym można pomyśleć, że nie istnieje realnie”. Wynikiem jego formalizacji jest formuła:

$$M(\exists x(\sim M(\sim Rx)))$$

gdzie:

$M(\alpha)$ = można pomyśleć, że α

Rx = x istnieje realnie

Kiedy jednak uwzględnimy związek między predykatem R i kwantyfikatorem egzystencjalnym „ $\exists$ ”, wychodzi na jaw błąd tkwiący w dowodzie Anzelma. Nie sposób bowiem przyjąć, że w jednym miejscu istnienie oznaczamy kwantyfikatorem, w innym zaś predykatem. Próba zastąpienia predykatu R kwantyfikatorem prowadzi do nonsensu syntaktycznego:

$$M(\exists x(\sim M(\sim \exists x)))$$

W tym miejscu najwyraźniej widać, że próba zapisu *ratio Anselmi* w klasycznym rachunku predykatów prowadzi do nieprzewidywanych problemów. Dowód Anzelma okazuje się tekstem antynomicznym, nie dającym się zapisać w klasycznym języku logicznym. Należy stwierdzić ważność zarzutów św. Tomasza⁶⁰ i Kanta⁶¹, że istnienia nie można orzekać o przedmiocie w taki sam sposób, w jaki się to czyni z predykatami. Dla języka współczesnej logiki, zgodnie z lapidarnym sformułowaniem Quine’a: „Być uznanym za przedmiot istniejący to po prostu i tylko tyle, co być zaliczonym do wartości

⁵⁹ M. Gogacz: *Problem istnienia Boga u Anzelma z Canterbury i problem prawdy u Henryka z Gandawy*. Lublin 1961, s. 8.

⁶⁰ Por. przypis 5.

⁶¹ Por.: I. Kant: *Krytyka czystego rozumu...*, T. 2, s. 332–342.

zmiennych”⁶². Jest więc oczywiste, że w rachunku predykatów istnienie polega na byciu zmienną związaną w zdaniu prawdziwym. Skoro jednak tak definiujemy istnienie, to nie możemy dopuścić użycia predykatu $R(x)$.

Z tą kwestią wiąże się również predykat $I(x)$ (x istnieje tylko w intelekcie). Jak się ma istnienie tylko w intelekcie do istnienia w ogóle – pozostaje kwestią otwartą. Trudno nie dostrzec problemów związanych z tym, że skoro coś istnieje tylko w intelekcie i – co za tym idzie – nie istnieje realnie, to istnieje i nie istnieje jednocześnie. Konsekwencje płynące z antynomiczności predykatu $I(x)$ doskonale opisał Tony Roark we wspomnianym już wcześniej artykule⁶³. Na podstawie predykatów, jakich użył w dowodzeniu Anzelm, buduje postać „Skromnego”. „Skromny” jest takim przedmiotem myśli, że nie jest wyłącznie przedmiotem myśli, lecz istnieje realnie ($\sim Ix = \text{nieprawda, że } x \text{ istnieje tylko w intelekcie}$). Tyle tylko, że nie można pomyśleć o nim jako o istniejącym realnie ($\sim Rx = o\ x \text{ nie można pomyśleć, że istnieje realnie}$):

$$(\mu) m =_{\text{df}} \iota x. (\sim Ix \equiv \sim Rx)$$

Roark opisuje go następująco: „Skromny jest bardzo osobliwym dżinem: wszechwiedzącym, lecz okropnie nieśmiałym. Zaiste, Skromny jest tak nieśmiały, że gdy tylko ktoś inny niż on sam dostrzeże jego istnienie, on natychmiast »wyłącza« się z tego istnienia (jako wszechwiedzący, Skromny nie ma problemów z określeniem, kiedy ktoś postrzeża jego istnienie). Skromny jest, owszem, nieco osobliwy, jednak – w przeciwieństwie do kwadratowego koła – nie wydaje się być czymś wewnętrznie sprzecznym”⁶⁴. Stwierdzenie istnienia tak pojętego „Skromnego” sprawia jednak ogromne trudności:

1) założmy, że istnieje (tzn. nie jest jedynie przedmiotem myśli – $\sim Im$);

⁶² W.O. Quine: *O tym, co jest*. W: *Z punktu widzenia logiki...*, s. 41. Bardziej szczegółowe sformułowanie tej kwestii daje Russell: „Pojęcie »istnienia« ma różne postacie [...], lecz postacią zasadniczą jest ta, którą otrzymujemy bezpośrednio z pojęcia »zdanie czasem prawdziwe«. Mówimy, że argument a spełnia funkcję $\phi(x)$, jeżeli $\phi(a)$ jest prawdziwe; rozumiemy to w tym samym znaczeniu, w jakim mówimy, że pierwiastki równania spełniają równanie. Otóż jeżeli $\phi(x)$ jest czasem prawdziwe, to możemy powiedzieć, że istnieją takie x , dla których ono jest prawdziwe, lub też możemy powiedzieć: »istnieją argumenty spełniające funkcję $\phi(x)$ «”. (B. Russell: *Wstęp do filozofii matematyki...*, s. 242.).

⁶³ T. Roark: *Conceptual Closure...*, s. 1–14.

⁶⁴ Ibidem, s. 10.

2) wtedy – zgodnie z podaną wcześniej deskrypcją (μ) – nie można pomyśleć, że istnieje realnie;

3) to jednak stoi w sprzeczności z założeniem, iż „Skromny” istnieje⁶⁵;

4) a zatem o „Skromnym” nawet nie można pomyśleć, że istnieje realnie, bez popadania w sprzeczność;

5) skoro jednak o „Skromnym” nie można pomyśleć, że istnieje, to – zgodnie z jego deskrypcją – nie istnieje on tylko w intelekcie: istnieje realnie;

6) zatem nasze pierwotne założenie, że „Skromny” istnieje realnie, jest zarówno nieuniknione, jak i wewnętrznie sprzeczne – otrzymujemy więc paradoks⁶⁶.

Roark stwierdza, że paradoks ten jest podobny w swej naturze do paradoksu kłamcy czy paradoksu zbioru zbiorów niebędących swym własnym elementem. Ponieważ paradoksy tego typu były wcześniej rozwiązywane – w teorii zbiorów przez Russella⁶⁷, w semiotyce przez Tarskiego⁶⁸ – proponuje rozwiązanie paradoksu „Skromnego” w sposób analogiczny. Remedium Tarskiego na tego typu paradoksy jest wyraźne oddzielenie od siebie poziomów języka. Wszystkie bowiem języki, w których wystąpić może paradoks kłamcy, cierpią na wspólną przypadłość: semantyczną zamkniętość: „Założyliśmy milcząco, że język, w którym skonstruowana jest antynomia kłamcy, poza swoimi wyrażeniami zawiera również ich nazwy, a także terminy semantyczne – takie, jak termin »prawdziwy«, odnoszące się do zdań tego języka; założyliśmy też, że wszystkie zdania określające trafny sposób użycia tego terminu mogą być uznane w tym języku. Język o tych właściwościach nazwiemy »semantycznie zamkniętym«”⁶⁹.

⁶⁵ Mówiąc ściślej: nie stoi z sobą w sprzeczności istnienie „Skromnego” z nie-
możliwością pomyślenia jego istnienia. Choć Roark nie sformułował tego wystar-
czająco jasno, to wydaje się, że jego intencją było wskazanie sprzeczności między
tym, że zakładamy, że „Skromny” istnieje (tym samym więc w jakiś sposób myśli-
my, że istnieje), a tym, że – jak to wynika z podanej deskrypcji „Skromnego” –
tym samym nie możemy myśleć, że on istnieje.

⁶⁶ Por.: T. Roark: *Conceptual Closure...*, s. 10.

⁶⁷ Por.: B. Russell: *Appendix B: The Doctrine of Types*. In: Idem: *Principles of Mathematics*. Cambridge 1903, s. 523–528.; por. także: Idem: *Mój rozwój filozoficzny*. Kraków 1971, s. 88–90.

⁶⁸ Por.: A. Tarski: *Pojęcie prawdy w naukach dedukcyjnych*. W: Idem: *Pisma logiczno-filozoficzne*. Warszawa 1995, s. 30–31; por. także: Idem: *O ugruntowaniu naukowej semantyki oraz: Semantyczna koncepcja prawdy i podstawy semantyki*. W: Idem: *Pisma logiczno-filozoficzne...*

⁶⁹ A. Tarski: *Semantyczna koncepcja prawdy...*, s. 242.

Zdaniem Roarka, czynnikiem powodującym osobliwość „Skromnego” jest predykat *Ix* wchodzący w skład jego definicji. Aby to uzasadnić, prezentuje on swoją koncepcję konceptualnej zamkniętości⁷⁰, która jest analogiczna do Tarskiego koncepcji języków zamkniętych semantycznie. Na wstępie podaje następujące definicje: zawartość semantyczna⁷¹ wyrażenia to znaczenie tego wyrażenia; właściwość semantyczna⁷² to cecha, która dzieli twierdzenia danego języka na poszczególne zbiory (czasem nawet na klasy – jeżeli język nie zawiera terminów nieostrych). Zawartością semantyczną zdania „Będzie padać.” jest stwierdzenie, że jutro czy kiedykolwiek w przyszłości będzie padać. Właściwość semantyczna zdania „Pada.” to np. jego prawdziwość, kiedy rzeczywiście pada. Jeżeli zatem pada, to zdanie „Pada.” zawiera się w zbiorze zdań prawdziwych. W tym kontekście Roark definiuje język semantycznie zamknięty: „Język jest semantycznie zamknięty, jeżeli zawiera wyrażenia, których zawartość semantyczna zawiera właściwość semantyczną tego języka”⁷³.

Analogicznie przedstawia się sytuacja w zbiorze przedmiotów myśli; otóż: „Zbiór przedmiotów myśli jest konceptualnie zamknięty, jeżeli zawiera przedmioty myśli, których zawartość konceptualna zawiera właściwość konceptualną tego zbioru”⁷⁴. Według Roarka „Skromny” jest takim właśnie paradoksalnym przedmiotem myśli, którego zawartość konceptualna zawiera właściwość konceptualną. Predykat *Ix*, który współkonstryuuje ideę „Skromnego”, jest bowiem właściwością konceptualną, i będąc częścią idei, określa, do jakiego zbioru należy owa idea. W tym miejscu Roark stwierdza, że również koncepcja Boga, jaką prezentuje Anzelm w *Proslogionie*, cierpi na konceptualną zamkniętość. Dowód ontologiczny jest bowiem oparty na hipotetycznej przesłance: „Coś, ponad co nic większego nie może być pomyślane, istnieje tylko w intelekcie”. Przesłanka ta zawiera predykat *Ix*, który w przypadku „Skromnego” powodował paradoks logiczny. Co prawda nie jest to bezpośrednio widoczne w Anzelmiańskim dowodzie, ale jeżeli chcemy, aby język, jakim się posługujemy, nie prowadził do paradoksów logicznych, musimy poddać krytyce wszystkie stwierdzenia zawierające wyrażenia, które prowadzą do paradoksów. O ile bowiem zdanie: „To jest zdanie prawdziwe.”, samo w sobie nie prowadzi do paradoksu, to – jeżeli pozwolimy sobie na stwierdzenie jego poprawności – musimy tym samym uznać, że

⁷⁰ „Conceptual closure” – T. Roark: *Conceptual Closure...*, s. 12.

⁷¹ „Semantic content” – ibidem; s. 11.

⁷² „Semantic sortal” – ibidem.

⁷³ Ibidem.

⁷⁴ Ibidem, s. 12.

w naszym języku jest również miejsce dla zdania: „To zdanie nie jest prawdziwe”.

Roark postuluje zatem, aby wyeliminować te predykaty, czy przedmioty myśli, które są powodem paradoksów. A jak to wykazał, takim właśnie predykatem jest *Ix*. Jeżeli zatem nie chcemy, aby nasz język i dziedzina przedmiotów naszej myśli nie obfitowały w paradoksy, musimy odrzucić dowód Anzelm⁷⁵.

Wnioski

Próba analizy dowodu Anzelm⁷⁶ nie doprowadziła do jego formalizacji. Pełna formalizacja miałaby miejsce, gdyby udało się doprowadzić do zapisu całości wnioskowania w postaci zdań klasycznego rachunku kwantyfikatorów. Tego jednak nie udało się dokonać. Po pierwsze bowiem, tekst jest niespójny i próba przekształcenia go w poprawne wnioskowanie wiąże się z koniecznością każdorazowego przeformułowywania zdań wchodzących w skład dowodu. Wtedy jednak dowód zaczyna zmieniać swój kształt i przestaje być dowodem ontologicznym św. Anzelm⁷⁶, a staje się dowodem w interpretacji badacza. Anzelm bowiem – i tu ujawnia się drugi powód niemożliwości pełnej formalizacji – sformułował tekst zawierający antynomie. Interpretatorzy, chcąc ocalić moc dowodu, muszą te antynomie likwidować, wtedy jednak zmieniają pierwotny jego sens. W związku z tym, o ile interpretacje Anzelmiańskiego tekstu być może doprowadzą do sformułowania poprawnego dowodu istnienia Boga, o tyle jego analizy zatrzymać się muszą na skatalogowaniu nieścisłości oraz ewentualnych błędów, które może on zawierać.

Pierwszym z takich błędów jest nieuprawnione przejście z porządku myśli do porządku realnego. Poprawności tego przejścia przeczył już św. Tomasz⁷⁶, ale jego stwierdzenia były stwierdzeniami natury ogólnej. Dopiero szczegółowa analiza, przeprowadzona przez Tony'ego Roarka, pozwoliła na wykazanie, że ów błąd polega na stosowaniu predykatu *x istnieje tylko w intelekcie* bez opatrzenia go operatorem modalnym, podczas gdy wszystkie pozostałe predykaty są nim opa-

⁷⁵ Por.: ibidem, s. 13.

⁷⁶ Por.: C.G., I, 11. (Tomasz z Akwinu: *Summa contra gentiles*; s. 38).

trzone. A zatem nie można z samych pojęć dowieść istnienia „czegoś, ponad co nic większego nie może być pomyślane”.

Spośród przyczyn, które uniemożliwiły formalizację drugiego dowodu, najistotniejsze były dwie. Pierwsza z nich to ukryte traktowanie istnienia jako predykatu. Mimo że istnienie zawsze pojawia się w tym dowodzie w kontekście zdania opatrzonego operatorem modalnym, to analiza zdania Z.9 wykazała, że jego formalizacja prowadzi do zdania, w którym w bezpośrednim sąsiedztwie występuje istnienie jako predykat i jako kwantyfikator egzystencjalny. Natomiast analiza predykatu *x istnieje tylko w intelekcie* pokazuje, że prowadzić on musi do antynomii, a wprowadzanie go do słownika grozi wewnętrzną sprzecznością języka, jakim się posługujemy. Drugą zaś przyczyną było założenie Anselma (A.10, Z.8), zgodnie z którym przypisywał on dwie sprzeczne deskrypcje jednemu przedmiotowi. Natomiast próba przeformułowania tej przesłanki do postaci niewymagającej przypisywania sprzecznych deskrypcji jednemu przedmiotowi prowadzi do sformułowania innej przesłanki, która – pomijając fakt, że nie jest wierna oryginalnemu tekstowi Anselma – zbyt łatwo poddaje się krytyce, aby mogła zostać uznana za podstawę dowodu. To wszystko każe stwierdzić, że dowód ontologiczny, w jego oryginalnej wersji, nie może zostać uznany za dowód poprawny, natomiast jego poprawne sformułowanie wymagałoby tak wielu ingerencji, że całkowicie zmieniałoby jego sens.

Grzegorz Bułka

The analysis of the Saint Anselm's of Canterbury ontological proof on the God's existence

Summary

The article is an attempt to make a logic analysis of the Saint Anselm's of Canterbury ontological proof on the existence of God. Leaving the issue of God's existence aside, the author tries to find out whether the proof is formally proper. To do so the author tries to translate its assumptions into formal language and reconstruct the argument based on the assumptions. The analysis, however, shows that it is impossible to translate the proof into the predicate logic language. Anselm's text is based on antinomies caused by the predicative use of the word *exist* next to the existential quantification. What is also problematic is the usage of two contradictory descriptions – according to Anselm's proof one *may* think that a given object *exists* and at the same time one *may not* think that it *exists*.

Grzegorz Bułka

Die Analyse des ontologischen Beweises für das Dasein Gottes in der Konzeption des heiligen Anselm aus Canterbury

Zusammenfassung

Im vorliegenden Artikel wird es versucht, den ontologischen Beweis für Dasein Gottes in der Konzeption des heiligen Anselm aus Canterbury einer logischen Analyse zu unterziehen. Abgesehen von dem Dasein Gottes selbst, versucht der Verfasser zu überprüfen, ob der Beweis formell gesehen richtig ist. Er bemüht sich die Voraussetzungen des Beweises formell aufzuschreiben und die auf dem Beweis fußende Schlussfolgerungen wiederherzustellen. Seine Analyse weist nach, dass es nicht möglich ist, den Beweis mit Hilfe der klassischen Quantifikatorenrechnung auszuschreiben. Ein Text gründet sich zwar auf bestimmte Antinomien, die in Folge des prädikativ gebrauchten *sein* neben dem existentiellen Quantifikator entstanden sind. Die Anwendung von zwei gegensätzlichen Deskriptionen ist auch fraglich – laut des Beweises von Anselm *kann* man von einem Ding *glauben*, dass es existiert und zugleich *kann man nicht glauben*, dass es existiert.