

A d a m N o w a c z y k

Anzelma z Canterbury dowód ontologiczny. Próba analizy*

Analiza to specjalność filozofii analitycznej pojmowanej nie jako szkoła zlokalizowana gdzieś w czasie i przestrzeni, lecz jako pewien styl uprawiania filozofii. Przedmiotem analizy mogą być zagadnienia, pojęcia i tezy filozoficzne, udostępnione za pośrednictwem wyrażen językowych. Celem analizy jest interpretacja tych wyrażen rozumiana jako wydobywanie i przedstawianie ich treści dyskursywnej. Analizę można by nazwać hermeneutyką, gdyby termin ten zachował sens przediltheyowski. Analiza ma niewątpliwie coś wspólnego z modną obecnie dekonstrukcją, skoro w obu przypadkach przedmiotem obróbki jest pewien tekst. Zachodzą tu jednakże istotne różnice. Posługując się analogią można powiedzieć, że różnica między analizą a dekonstrukcją jest taka, jak między demokracją a anarchią.

Filozofa podejmującego analizę cudzych wypowiedzi obowiązuje zasada życzliwości, ale również maksyma *Amicus Plato...* Dlatego rezultaty analizy mogą być wykorzystane zarówno dla doskonalenia myśli filozoficznej, jak i dla jej deprecjonowania. Historia zna oba sposoby wykorzystania analizy. Niełatwo jest opisać metody i kanony analizy. Znacznie łatwiej zilustrować je przykładem. Takiego przykładu ma dostarczyć ten esej.

Przedmiotem analizy będzie tu fragment *Proslogionu*, niewielkiego traktatu Anzelma z Canterbury, zawierający historycznie pierwszą wersję tzw. ontologicznego dowodu istnienia Boga. Dowód ten budził znaczne zainteresowanie fi-

* Artykuł jest pokłosiem seminarium, którego uczestnikami są studenci filozofii Uniwersytetu Łódzkiego. Na seminarium tym uczymy się samodzielnie interpretować różnorodne teksty filozoficzne, dawne i współczesne. Mój udział staram się ograniczyć do zadawania pytań, ale nie da się ukryć, że pytania te wyznaczają kierunek dociekań i zarazem pewien standard, któremu interpretacja winna odpowiadać. Ponieważ przedmiotem interpretacji był tu tekst klasyczny, nie korzystaliśmy ze współczesnych komentarzy do dowodu Anzelma, a w szczególności z prób jego formalizacji.

lozofów zarówno w odległej przeszłości, jak i współcześnie¹, ale — jak się zdaje — możliwości jego dogłębnej analizy nie zostały do końca wyczerpane. Świadczy o tym fakt, iż również wśród współczesnych filozofów spotykamy zarówno krytyków, jak i obrońców tej wersji dowodu ontologicznego². Fragment, którym się zajmujemy, brzmi następująco:

A więc, Panie, który udzielasz zrozumienia wierze, daj mi, bym zrozumiał, na ile to uważasz za wskazane, że jesteś, jak w to wierzymy, i jesteś tym, w co wierzymy. A wierzymy zaiste, że jesteś czymś, ponad co nic większego nie można pomyśleć. Czy więc nie ma jakiejś takiej natury, skoro powiedział głupi w swoim sercu: nie ma Boga? Z całą pewnością jednak tenże sam głupiec, gdy słyszy właśnie, co mówię: „coś, ponad co nic większego nie może być pomyślane”, rozumie to, co słyszy, a to, co rozumie, jest w jego intelekcie, nawet gdyby nie rozumiał, że ono jest. [...] 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. Ale z pewnością to, ponad co nic większego nie może być pomyślane, nie może być jedynie w intelekcie. Jeśli bowiem jest jedynie tylko w intelekcie, to można pomyśleć, że jest także w rzeczywistości, a to jest czymś większym. Jeśli 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. Tak jednak z pewnością być nie może. Zatem coś, ponad co nic większego nie może być pomyślane, istnieje bez wątpienia i w intelekcie, i w rzeczywistości³.

Mamy tu do czynienia z tekstem pochodzącym z wczesnego średniowiecza. Niejeden historyk filozofii starałby się zapewne wczuć w sposób myślenia „ojca scholastyki”, a następnie, na użytek czytelnika, sposób ten symulować. Filozof podejmujący analizę, nawet tekst pochodzący z odległej przeszłości traktuje jako adresowany do nas, ludzi współczesnych. Zakłada on, że podstawowe słownictwo, którym posługuje się autor tekstu, jest przekładalne na nasz język, w znacznej części na język potoczny. Bez tego założenia analiza nie miałaby sensu.

W przytoczonym fragmencie *Proslogionu* znajdujemy definicję Boga jako „czegoś, ponad co niczego większego nie można pomyśleć” (w oryginale łacińskim: *id quo maius cogitari non potest*). Kluczowe określenia, zaangażowane

¹ Świadectwem tego jest książka *The Many-facet Argument: Recent Studies on the Ontological Argument for the Existence of God*, ed. J. Hick, A.C. McGill, London 1968 oraz liczne artykuły w periodykach filozoficznych.

² Dwie analizy dowodu ontologicznego Anzelm'a i dwie przeciwstawne jego oceny można znaleźć w książce z serii „fragmenty filozofii analitycznej”, zatytułowanej *Filozofia religii*, red. B. Chwedeńczuk, Warszawa 1997.

³ Anzelm z Canterbury, *Monologion. Proslogion*, tłum. T. Włodarczyk, Warszawa 1992, s. 145.

w tej definicji, to — oprócz przymiotnika większy — frazy: pomyśleć coś oraz to, czego nie można pomyśleć. *Implicite* występuje tu również forma pozytywna: to, co można pomyśleć. Jest bezsporne, że przymiotnik „większy” użyty został w znaczeniu „doskonalszy”, natomiast nad znaczeniem trzech pozostałych zwrotów należy się zastanowić. Ponieważ pojawiają się one również w naszej codziennej komunikacji językowej, zatem zanalizujemy wprawdzie ich potoczny sposób użycia.

Zwrot „pomyśleć coś” nie jest równoważny powiedzeniu „pomyśleć o czymś”, bowiem na pytanie „Co pomyślałeś?” odpowiadamy „Pomyślałem, że...” (tu następuje zdanie). Natomiast niewykluczone, że „pomyśleć coś” implikuje „pomyśleć coś o czymś”, jeśli myśleć o niczym, to nie myśleć wcale. Skoro na pytanie „Co pomyślałeś?” odpowiadamy zdaniem zależnym poprzedzonym partykulą „że”, tym, co pomyśleliśmy, jest myśl wyrażona tym zdaniem. Myślą jest wszystko, co możemy pomyśleć, natomiast to, o czym myślimy bądź możemy pomyśleć, powinno być jakimś przedmiotem wskazanym w zdaniu. Paradoksalnie, ów przedmiot, o którym myślimy, może nie istnieć. Na pytanie „Czego nie można pomyśleć?” nie udzielamy zgodnych odpowiedzi. Ktoś może utrzymywać, że wszystko da się pomyśleć, a każde zdanie, które zrozumiał, wyraża jego myśl. Jednakże — jak się wydaje — większość ludzi uważa, że nie wszystko da się pomyśleć. Ich zdaniem to, czego nie możemy pomyśleć, to sprzeczność. Mówiąc dokładniej: nie możemy „pomyśleć, że...”, kiedy po „że” następuje zdanie wewnętrznie sprzeczne. Zatem można pomyśleć, że Ziemia jest kulista, jak również, że jest płaska, ale nie można pomyśleć, że jest kulistym sześcianem, chociaż wiemy, co to znaczy. W tym ujęciu myśleć — to myśleć asertywnie, czyli sądzić.

Jak ustaliliśmy, zgodnie z użyciem potocznym „pomyśleć coś” znaczy mieć jakąś myśl, czyli pomyśleć coś o czymś, natomiast „nie móc pomyśleć czegoś” (jeśli istotnie nie wszystko da się pomyśleć) — to nie móc akceptować sprzeczności. Tymczasem Anzelm (podobnie jak wielu innych filozofów, również współczesnych) używa tych zwrotów w sposób różny od potocznego. Mówi on o pomyśleniu oraz możliwości względnie niemożności pomyślenia jakiegoś „czegoś” będącego przedmiotem, który nie jest myślą. Dla określenia owego przedmiotu posługuje się deskrypcjami z intencją jednostkowości. Bóg, którego istnienie ma być dowiedzione, określony został deskrypcją „coś, ponad co nic większego nie może być pomyślane”. Aby pomyśleć przedmiot, potrzeba i wystarcza zrozumieć deskrypcję, która go określa. Zdaniem Anzelma, w omawianym przypadku potrafi to nawet biblijny głupiec⁴. Jak widać, u Anzelma „pomyśleć coś” znaczy co innego niż w mowie potocznej; nie jest to „pomyślenie o czymś, że...” (z przekonaniem lub bez przekonania). Wa-

⁴ Wątek głupca, który przeczy istnieniu Boga, zaczerpnął Anzelm z *Biblii*, *Księga Psalmów*, psalm 13.

runkiem pomyślenia czegoś jest zrozumienie pewnej deskrypcji. Ten, kto rozumiał deskrypcję, pomyślał pewien przedmiot, nawet kiedy nie jest przekonany, że przedmiot spełniający deskrypcję istnieje (może nawet, jak ów głupi, oznajmiać, że przedmiotu takiego nie ma). Jaki to przedmiot został pomyślany, gdy ktoś rozumiał daną deskrypcję? Wydaje się, że powinien to być przedmiot, który tę deskrypcję spełnia, o ile taki istnieje. Zatem odniesienie przedmiotowe zrozumianej deskrypcji przesądza o charakterze przedmiotu, który został pomyślany.

Wiadomo, że są deskrypcje, które bez trudu rozumiemy, chociaż żaden przedmiot ich nie spełnia. Czy wówczas również jakiś przedmiot został pomyślany? Zdaniem Anzelma, niezależnie od tego, czy przedmiot spełniający deskrypcję istnieje czy nie, jakiś przedmiot został pomyślany i istnieje, chociaż nie zawsze „w rzeczywistości”, lecz niekiedy jedynie „w intelekcie”, czyli w umyśle. Jakież to przedmiot pojawia się w umyśle? Chciałoby się powiedzieć, że jest to pojęcie, czyli „idea” domniemanego przedmiotu spełniającego deskrypcję. Tak też wielu komentatorów tekst Anzelma usiłuje interpretować. W myśl takiej interpretacji, w umyśle każdego, kto rozumiał deskrypcję „to, ponad co nic większego nie może być pomyślane” pojawia się (istnieje) pojęcie tego, ponad co nic większego nie może być pomyślane. Ta zdroworozsądkowa interpretacja nie znajduje potwierdzenia w wypowiedziach Anzelma, ale powinna być brana pod uwagę.

Jednakże okazuje się, że — zdaniem Anzelma — nie wszystko da się pomyśleć, czyli nie każdej słownej deskrypcji odpowiada stosowny przedmiot w umyśle. Kiedy taki przedmiot pojawić się nie może? Odpowiedzi należy szukać analizując proponowaną deskrypcję Boga, która o takich przedmiotach wzmiankuje. O czym to nic większego nie może być pomyślane? Oczywiście o przedmiocie największym⁵. Dlaczego? Ponieważ deskrypcja „przedmiot większy od największego” jest sprzeczna. Przedmiot, który by ją spełniał, nie istnieje, bo istnieć nie może. Przedmiot taki — zdaniem Anzelma — również nie może być pomyślany, zatem nie pojawia się on ani w rzeczywistości, ani w umyśle. Dochodzimy zatem do wniosku, iż według Anzelma, nie każdej deskrypcji odpowiada przedmiot, który istnieje w umyśle tego, który ową deskrypcję rozumiał. W umyśle może pojawić się tylko korelat deskrypcji nie-

⁵ Gwoli prawdy zauważmy, że niekoniecznie największym. Równie dobrze mógłby to być przedmiot maksymalny, czyli nie mniejszy od pozostałych. Przedmiotów maksymalnych może być kilka. Deskrypcja Boga, proponowana przez Anzelma, nie wyklucza politeizmu, ale Anzelm tego nie zauważa. Jednakże w dalszej analizie będziemy zakładali, że — zgodnie z intencją Anzelma — jego deskrypcja Boga spełnia warunek jedności, a zatem Bóg ma być przedmiotem największym, a nie tylko maksymalnym. W tym drugim przypadku istnienie jakiegoś Boga byłoby prostą konsekwencją założenia, iż uniwersum przedmiotów jest niepuste i skończone, a relacja bycia doskonalszym jest porządkiem. Zamiast dowodu ontologicznego mielibyśmy dowód kosmologiczny.

sprzecznej. Czym powinien być taki korelat? Czy jest to przedmiot spełniający deskrypcję, czy tylko pojęcie takiego przedmiotu?

Ustaliliśmy już wcześniej, że jeśli Bóg ma być tym, od czego nic większego nie może być (bez sprzeczności) pomyślane, to jest on po prostu przedmiotem największym⁶ (ma się rozumieć, pod względem doskonałości). Oznacza to, że proponowana przez Anzelma kunsztowna deskrypcja Boga może być znacznie uproszczona.

Załóżmy, że tym, co się pojawia w umyśle tego, kto wspomnianą deskrypcję zrozumiał, jest pojęcie przedmiotu najdoskonalszego. Argumentację Anzelma należałoby wówczas zrekonstruować jako zmierzającą do wykazania, że pojęcie przedmiotu najdoskonalszego implikuje „istnienie w rzeczywistości”, czyli istnienie realne tegoż przedmiotu. Jeśli takie implikowanie faktycznie zachodzi, oznacza to po prostu, że zdanie „Jeżeli coś jest przedmiotem najdoskonalszym, to istnieje realnie” jest prawdziwe *a priori* (jest zdaniem analitycznym). Analityczna prawdziwość tego zdania raczej nie powinna budzić wątpliwości, jeśli przyjmiemy, że istnienie realne jest po prostu istnieniem, bo istnienia „nierealnego” nie ma⁷. Wniosek, do którego Anzelm zmierza, to: „Bóg, czyli przedmiot najdoskonalszy, istnieje realnie”. Jest oczywiste, że wniosek ten wymaga dodatkowej przesłanki: „Istnieje coś, co jest przedmiotem najdoskonalszym”. Skoro „istnieje” znaczy tu to samo, co „istnieje real-

⁶ Tak Anzelmiańską deskrypcję Boga interpretuje Gaunilon, pierwszy krytyk dowodu ontologicznego. Sam Anzelm interpretację taką odrzuca jako niewłaściwą, utrzymując, że ona „nie ma tej samej wartości w dowodzeniu”, co jego własna deskrypcja (Anzelm z Canterbury, *Monologion. Proslogion*, dz. cyt., s. 195). Z opinią tą nie sposób się zgodzić.

⁷ Zaprzeczeniem zdania „Jeżeli coś jest przedmiotem najdoskonalszym (tj. doskonalszym od wszystkich pozostałych), to istnieje” jest zdanie „Coś jest przedmiotem doskonalszym od wszystkich pozostałych, ale nie istnieje”. Jest to niewątpliwie zdanie wewnętrznie sprzeczne, ponieważ zaimek „coś” pełni tu rolę kwantyfikatora egzystencjalnego. Zdanie, którego negacja jest sprzeczna, jest zdaniem analitycznym. Z tego samego powodu za analityczne należy uznać zdanie „Jeżeli coś jest przedmiotem najgorszym, to istnieje”. Jest godne zastanowienia, dlaczego wielu filozofów nie zauważa, że prawie każde pojęcie (rozumiane jako treść nazwy) implikuje istnienie. Dotyczy to zarówno pojęć niepustych (np. pojęcia człowieka), jak i pustych (np. pojęcia centaury). W obu wypadkach, mówiąc słowami Kanta, „orzecznik (w tym przypadku: «istnieje») zawiera się w podmiocie («człowiek», «centaur»)”. Wszak nazwy „człowiek” i „istniejący człowiek”, podobnie jak „centaur” i „istniejący centaur” mają ten sam zakres, a zdania „Jeśli coś jest człowiekiem, to istnieje” oraz „Jeśli coś jest centaurom, to istnieje”, są analityczne, skoro ich negacje „Coś jest człowiekiem, ale nie istnieje” oraz „Coś jest centaurom, ale nie istnieje” są wyraźnie wewnętrznie sprzeczne. Wyjątkiem zdają się być pojęcia w rodzaju „przedmiot fikcyjny”, bowiem wówczas za analityczne może uchodzić zdanie „Jeśli coś jest przedmiotem fikcyjnym, to nie istnieje”. Semantyka takich zdań wymaga rozszczepienia jednolitego pojęcia istnienia na istnienie realne i jakieś inne, przysługujące czemuś, co realnie nie istnieje. (Czytelnika, który by nam — powołując się na Kanta — wypomnił, że istnienie nie jest orzecznikiem, informujemy, że teza Kanta, iż „istnienie” nie jest „orzecznikiem realnym” była kolejnym przedmiotem analizy na naszym seminarium, a jej wyniki zapewne będą opublikowane).

nie”, to owa brakująca przesłanka jest równoważna wnioskowi, zatem dowód Anzelma zakłada to, czego powinien dowodzić.

Zarzut ten można uchylić zakładając, że deskrypcja Boga, przyjęta *implicitie* przez Anzelma, brzmi: „przedmiot najdoskonalszy z możliwych”. Jeśli pojęcie takiego przedmiotu ma implikować istnienie realne, to zdanie stwierdzające zachodzenie tej implikacji ma postać: „Jeśli coś jest przedmiotem najdoskonalszym z możliwych, to przedmiot ten istnieje realnie”. Taka rekonstrukcja argumentacji Anzelma zakłada uniwersum przedmiotów możliwych (istniejących potencjalnie), wśród których tylko część istnieje realnie. W tej sytuacji dla uzyskania pożądanego wniosku niezbędna jest przesłanka o postaci: „Istnieje (potencjalnie) coś, co jest przedmiotem najdoskonalszym z możliwych”. Jest to niewątpliwie przesłanka zakładająca mniej, niż należało udowodnić, a zakładając, że istnieć potencjalnie, to być niesprzecznym, wydaje się, że nietrudno byłoby ją uzasadnić. Główny ciężar dowodu spoczywa wówczas na wykazaniu, że zdanie „Jeśli coś jest przedmiotem najdoskonalszym z możliwych, to przedmiot ten istnieje realnie” jest prawdziwe *a priori* (analityczne), co bynajmniej oczywiście nie jest.

Obie naszkicowane powyżej (z pominięciem istotnych szczegółów) rekonstrukcje dowodu Anzelma wychodzą z założenia, że korelatem deskrypcji Boga, pojawiającym się w umyśle, jest pojęcie przedmiotu spełniającego tę deskrypcję. Założenie to, motywowane na ogół chęcią „usprawnienia” wywodów Anzelma, nie znajduje potwierdzenia w jego wypowiedziach. Jeśli wypowiedzi te zinterpretujemy literalnie, to okaże się, że Anzelm konsekwentnie utrzymuje, że w umyśle rozumiejącego pojawia się nie pojęcie, lecz sam przedmiot spełniający proponowaną deskrypcję Boga. Jeśli Bóg to przedmiot najdoskonalszy (względnie najdoskonalszy z możliwych), to właśnie ów przedmiot istnieje w umyśle, a skoro istnieje w umyśle, to — z powodów, które Anzelm stara się wyłuszczyć — istnieje on również „w rzeczywistości”. Oczywiście, musi to być ten sam przedmiot, skoro przedmiot najdoskonalszy może być tylko jeden.

Bez trudu można ustalić, jaki błąd został tu popełniony: ten sam przedmiot nie może istnieć w umyśle i „w rzeczywistości”, czyli poza umysłem. W umyśle może pojawić się co najwyżej pojęcie przedmiotu najdoskonalszego, ale pojęcie przedmiotu najdoskonalszego (zwłaszcza w umyśle głupca) raczej nie jest przedmiotem najdoskonalszym, zaś gdyby nim jednak było, nie mogłoby istnieć równocześnie „w rzeczywistości”.

Jak widać, niefortunnym pomysłem Anzelma, dyskredytującym jego rozumowanie, było ulokowanie w umyśle przedmiotów dających się pomyśleć, czemu towarzyszy przekonanie, że niektóre z nich istnieją równocześnie poza umysłem. W myśl tej koncepcji, Pegaz istniałby tylko w umyśle, natomiast planeta trzecia od Słońca — zarówno w umyśle, jak i w rzeczywistości. Ponieważ deskrypcja „planeta trzecia od słońca” spełnia warunek jedyności; spełniającą ją planeta Ziemia musiałaby być zarówno obiektem mentalnym, jak i fizycznym,

co jest *a priori* wykluczone. Podobnie Bóg w umyśle głupca (jak również mędrca) nie może być Bogiem istniejącym realnie, lecz — co najwyżej — jego epistemicznym korelatem jako pojęcie bytu najdoskonalszego.

Jednakże Anzelm twierdzi *explicitie*, że to nie pojęcie bytu najdoskonalszego, lecz sam byt najdoskonalszy istnieje w umyśle. Jeśli obyczajem siedemnastowiecznym wszystko, co istnieje w umyśle, nazwiemy „idea”, to wynika stąd ni mniej, ni więcej, jak tylko, że „przedmiotem najdoskonalszym jest pewna idea”. Natomiast nie wynika stąd wcale, że jest to idea bytu najdoskonalszego (równie dobrze mogłoby to być jakieś ekstatyczne przeżycie lub inny „byt mentalny”). Jeżeli za Anzelmem przyjmiemy, że to Bóg i nikt inny, jest bytem najdoskonalszym, dojdziemy do wniosku, że Bóg jest ideą istniejącą w umyśle, a skoro żadna idea nie istnieje poza umysłem „w rzeczywistości”, to w szczególności Bóg nie istnieje w rzeczywistości.

Fakt, iż zamiast dowodu istnienia Boga, uzyskaliśmy dowód nieistnienia Boga, nakazuje nam — zgodnie z zasadą życzliwości — nie brać dosłownie założenia Anzelma o istnieniu bytu najdoskonalszego w umyśle. Co zatem pojawia się w umyśle głupca, który pojął proponowaną przez Anzelma deskrypcję Boga? Chyba jednak idea przedmiotu najdoskonalszego. Nawet jeśli ów głupiec pod wpływem perswazji Anzelma dojdzie do wniosku, że przedmiot najdoskonalszy istnieje „w rzeczywistości”, będzie miał tylko ideę przedmiotu najdoskonalszego istniejącego realnie. Nie wynika stąd, że idea ta ma jakiś korelat w rzeczywistości, lecz tylko tyle, że gdyby taki korelat istniał, to byłby faktycznie przedmiotem najdoskonalszym.

Skoro przesłanka, iż przedmiot najdoskonalszy istnieje w umyśle, prowadzi wprost do wniosków przeciwnych do zamierzonych, warto rozważyć, czy pełni ona w argumentacji Anzelma rolę istotną, bowiem jest oczywiste, że każdy, kto chciałby ten dowód obronić przed zarzutami, musi taką przesłankę oddalić. Otóż wydaje się, że zamiast wspomnianej przesłanki można posłużyć się założeniem słabszym: że każdej niesprzecznej deskrypcji odpowiada pewien korelat, który ją spełnia, chociaż nie zawsze istnieje „w rzeczywistości”. Korelat taki można nazywać przedmiotem dającym się pomyśleć, nie przesądzając o jego lokalizacji.

Jest wszakże oczywiste, że najbardziej stosowną nazwą postulowanych tu korelatów wszelkich deskrypcji niesprzecznych jest „przedmiot możliwy”, czyli „istniejący potencjalnie”. W ten oto sposób powracamy do koncepcji przedmiotów możliwych, o których już była mowa powyżej. Natomiast nie będziemy korzystać z założeń o istnieniu umysłów i występujących w nich pojęć, które coś implikują, bowiem nie wypada, aby w dowodzie nazywanym „ontologicznym” odwoływać się do przesłanek epistemologicznych⁸. Mówiąc o przedmiotach

⁸ Nie wypada również, aby dowód istnienia Boga zakładał w przesłankach istnienie „bytów przygodnych”, tj. człowieka, jego umysłu i tkwiących w nim pojęć.

możliwych unikniemy kłopotu, jaki sprawiały przedmioty mentalne, które przecież nie mogą istnieć w umyśle i zarazem poza umysłem, czyli „w rzeczywistości”.

Odwołując się do intuicji, która podpowiada nam, że to, co realne, jest z konieczności również możliwe, założmy, że wszystkie przedmioty istniejące realnie, czyli „w rzeczywistości aktualnej”, są zarazem przedmiotami możliwymi, natomiast niektóre przedmioty możliwe istnieją tylko potencjalnie, czyli nie istnieją realnie.

Punktem newralgicznym argumentacji Anzelmia jest krok dowodowy mający wykazać, iż w przypadku deskrypcji „przedmiot najdoskonalszy z możliwych” przypuszczenie, że jej korelat nie istnieje realnie, prowadzi do sprzeczności. Relacja bycia doskonalszym powinna być określona w uniwersum przedmiotów możliwych. Jednakże zanim wykaże się, że przedmiot najdoskonalszy z możliwych istnieje realnie, należy dowieść, że on istnieje przynajmniej potencjalnie. Na pierwszy rzut oka wydaje się to oczywiste: deskrypcja „przedmiot najdoskonalszy z możliwych” nie jest wewnętrznie sprzeczna, zatem nie ma powodu, aby żaden przedmiot możliwy jej nie spełniał. Oczywiście jest tu tylko pozorna: relacja bycia doskonalszym nie może być dowolną relacją porządkującą, a tym samym element najdoskonalszy może jednak nie istnieć. Wynika to stąd, iż w dowodzie Anzelmia trzeba zapewnić odpowiedni związek doskonałości z istnieniem realnym. Związku takiego nie zapewnimy traktując pojęcie doskonałości jako pojęcie proste, nie wymagające analizy.

Na czym może polegać związek doskonałości z istnieniem realnym? Na pewno należy oddalić przypuszczenie, iż wszystko, co istnieje realnie, jest doskonałe, jak również tezę, iż każdy przedmiot istniejący realnie jest doskonalszy od dowolnego przedmiotu tylko możliwego. Należałoby raczej założyć, iż istnieje pewien katalog doskonałości stopniowalnych⁹. Jedną z tych doskonałości powinno być istnienie traktowane jako dwustopniowe, przy czym istnienie realne byłoby wyższym stopniem doskonałości aniżeli istnienie tylko potencjalne. Boga należałoby wówczas scharakteryzować jako przedmiot możliwy, któremu przysługują wszystkie doskonałości w stopniu najwyższym. Czy przedmiot taki istnieje potencjalnie i jest tylko jeden, a więc jest przedmiotem najdoskonalszym? Aby pytanie to miało sens, należałoby zdefiniować globalną relację bycia doskonalszym jako syntezę porządków odpowiadających poszczególnym doskonałościom. Ponadto powinny być spełnione pewne założenia dodatkowe. Po pierwsze, doskonałości przysługujące w stopniu najwyższym nie mogą ze sobą kolidować, co należałoby wykazać *a priori*, czyli na podstawie przyjętych definicji. Po drugie, należałoby zapew-

⁹ Anzelm istotnie taki katalog starał się ułożyć. Spośród doskonałości przysługujących Bogu wymienia *explicite*: sprawiedliwość, prawdomówność, szczęśliwość i „najwyższy stopień wrażliwości na doznania zmysłowe”.

nić, że przedmiot możliwy, któremu przysługują wszystkie doskonałości, jest tylko jeden, tymczasem, podobnie jak w oryginalnym sformułowaniu dowodu Anzelma, gwarancji na to nie mamy. Przeciwnie, jeśli założymy, że istnieje jakakolwiek własność *W*, która przysługuje tylko niektórym przedmiotom możliwym, i jej posiadanie lub nieposiadanie nie ma związku z doskonałością, to co najmniej dwóm przedmiotom przysługują wszystkie doskonałości w stopniu najwyższym: jednemu z nich przysługuje własność *W*, drugiemu zaś nie przysługuje. Oba takie przedmioty są możliwe, a ponieważ różnią się własnością *W*, nie mogą być tym samym przedmiotem możliwym. Wywód ten skłania do wniosku, że aby istniał jeden tylko przedmiot najdoskonalszy z możliwych, w przypadku każdej własności *W* nie będącej własnością powszechną, jej posiadanie, względnie nieposiadanie, winno być wyższym stopniem pewnej doskonałości.

Gdybyśmy wyszczególnione tu założenia mogli odpowiednio uzasadnić (oczywiście *a priori*, jak tego wymaga idea dowodu ontologicznego), moglibyśmy dowód Anzelma w pewien sposób usprawnić. Przyjąłby on wówczas w zarysie postać następującą:

Bóg jest przedmiotem możliwym, posiadającym wszystkie doskonałości w stopniu najwyższym. Ponieważ doskonałości między sobą nie kolidują (ściślej: nie jest sprzeczne przysługiwanie czemuś dwu różnych doskonałości w stopniu najwyższym), zatem jakiś przedmiot posiadający wszystkie własności w stopniu najwyższym istnieje potencjalnie. Istnienie jest doskonałością, a istnienie realne jest doskonalsze od istnienia tylko potencjalnego. Zatem każdy przedmiot, który posiada wszystkie doskonałości w stopniu najwyższym, istnieje nie tylko potencjalnie, ale również realnie. Na mocy założenia, Bóg jest jednym z nich, zatem Bóg istnieje realnie.

Chcąc dowieść, że Bóg jest jeden, musielibyśmy dodatkowo wykazać, że przyjęta tu jego deskrypcja spełnia warunek jedyności. Jak już zauważyliśmy, wymaga to przyjęcia założenia, że nie ma własności neutralnych z punktu widzenia doskonałości.

„Poprawiony” jak wyżej dowód ontologiczny nie jest odporny na krytykę. Jeśli pominąć przedstawione tu wielce dyskusyjne niezbędne założenia dodatkowe, to największe zastrzeżenia natury filozoficznej budzi postulowanie przedmiotów możliwych, które jakoś istnieją, chociaż tylko potencjalnie. Kiedy nie potrafimy wykluczyć, iż przedmiot o pewnej charakterystyce istnieje, skłonni jesteśmy powiedzieć, że jest możliwe, że on istnieje. Stwierdzenie takie nie budzi istotnych zastrzeżeń, natomiast podejrzane jest przejście od tej ontologicznie niewinnej konstatacji do stwierdzenia, że taki przedmiot istnieje, chociaż tylko w szczególny sposób, mianowicie potencjalnie. Jak wiadomo, rozszczepianie istnienia na różne sposoby istnienia nie wszystkim filozofom odpowiada. Niektórzy zamiast o istnieniu potencjalnym i realnym wolą mówić o „przedmiotach realnych” i „przedmiotach tylko możliwych”, utrzymując, że jedno i drugie istnieją w jednolitym tego słowa znaczeniu. W ten sposób

zamiast o różnych sposobach istnienia mówi się o różnych rodzajach przedmiotów. Takie przedstawianie sprawy wydaje się uczciwsze, bowiem ujawnia nadużycie polegające na tym, że w punkcie wyjścia stwierdzamy tylko, że jest możliwe, iż jakieś przedmioty istnieją, a w konkluzji, że po prostu istnieją.

Jest godne zastanowienia, dlaczego liczni filozofowie utrzymują, że przedmioty, takie jak Pegaz, dziesiąta planeta, a nawet sześcienna kula, jakoś istnieją, chociaż skądinąd, jak wszyscy ludzie, są oni przekonani, że ich nie ma. Źródłem tej niekonsekwencji jest pewien pospolity sposób mówienia. Kiedy stwierdzamy, że przedmioty, takie jak Pegaz i dziesiąta planeta, nie istnieją, jak gdyby wskazujemy konkretne przykłady przedmiotów, które nie istnieją. Jeśli następnie skorzystamy z reguły logiki klasycznej zwanej regułą generalizacji egzystencjalnej, będziemy zobowiązani uznać wniosek, iż pewne przedmioty nie istnieją, co jest równoważne stwierdzeniu, że istnieją przedmioty, które nie istnieją. Znamy kilka sposobów, pozwalających tego absurdalnego wniosku uniknąć. Polegają one na eliminacji pewnych form wypowiedzi, ograniczeniu zakresu zastosowań wspomnianej reguły logicznej bądź osłabieniu samej reguły. Części filozofów żadne z tych rozwiązań nie przypada do gustu. Trwają oni przy intuicyjnym przekonaniu, że ilekroć wypowiadamy zdanie, które ma dla nas jakiś sens, tylekroć orzekamy coś o czymś. Kiedy w zdaniu uznanym za sensowe występuje imię własne „Pegaz” lub deskrypcja „dziesiąta planeta”, to mówimy w nim o Pegazie bądź o dziesiątej planecie. Nawet wtedy, gdy głosimy, że ich nie ma. A skoro o nich mówimy (i myślimy), to muszą one w jakiś szczególny sposób istnieć. Kiedy mówimy, że nie ma Pegaza i nie ma dziesiątej planety, to orzekamy to samo (mianowicie, że ich nie ma), ale jak gdyby o czymś innym. Wyklucza to rozwiązanie proponowane niegdyś przez Carnapa, polegające na postulowaniu jednego „przedmiotu pustego” jako pełnomocnika wszystkich przedmiotów, których nie ma, natomiast szeroko otwiera bramę dla mnogości przedmiotów „potencjalnych”, „intencjonalnych”, „subsystujących, ale nie egzystujących” itp. Unika się wówczas sprzeczności, ale zarazem umożliwia wyprowadzanie ryzykownych wniosków z niekontrowersyjnych przesłanek.

Chociaż dowód Anzelm’a ujawnił liczne niedostatki, sam Anzelm z Canterbury zasługuje na pochwałę z dwóch powodów. Wyprzedzając Bertranda Russella zauważył, że aby dowodzić istnienia przedmiotu, musimy dysponować jego deskrypcją, a nie tylko imieniem własnym o nieustalonej konotacji. Ponadto nie chciał on postulować przedmiotów, o których wiemy, że ich nie ma; zadowolili się przedmiotami, które „są w umyśle”. Są to przedmioty mniej kontrowersyjne niż przedmioty tylko możliwe, bo skoro mamy umysły, to niewątpliwie coś w nich jest. Niepowodzenie przedsięwzięcia Anzelm’a wynikło stąd, że

nie są to te przedmioty, które mogłyby zapewnić konkluzywność dowodu. *Errare humanum est*, a od przypadłości tej nawet święci nie są wolni¹⁰.

Ontological proof of Anselm of Canterbury

A critical examination of the proof highlights two crucial points in the argument. First, "objects that can only be thought of" are located in the mind; secondly, it is assumed that God could be one of such objects and at the same time that he could "exist in reality". The proof can be rendered logically valid by making one more assumption saying that "objects that can be thought of" are "possible objects". But this assumption cannot be adopted without adding some further premises that are rather risky. In particular, the thesis is needed that there is a class of "exclusively possible" objects.

¹⁰ Anzelm z Canterbury, zwany również Anzelmem z Aosty został zaliczony w poczet świętych kościoła katolickiego w 1690 roku.