

# Arkadiusz Gut

---

## Fregego krytyka dowodu ontologicznego

---

Analiza i Egzystencja 1, 31-62

---

2005

Artykuł został opracowany do udostępnienia w internecie przez Muzeum Historii Polski w ramach prac podejmowanych na rzecz zapewnienia otwartego, powszechnego i trwałego dostępu do polskiego dorobku naukowego i kulturalnego. Artykuł jest umieszczony w kolekcji cyfrowej [bazhum.muzhp.pl](http://bazhum.muzhp.pl), gromadzącej zawartość polskich czasopism humanistycznych i społecznych.

Tekst jest udostępniony do wykorzystania w ramach dozwolonego użytku.

---

---

ARKADIUSZ GUT\*

## FREGEGO KRYTYKA DOWODU ONTOLOGICZNEGO

Słowa kluczowe: dowód ontologiczny, Frege, istnienie, pojęcie  
Keywords: concept, existence, Frege, ontological proof

### I. Uwagi wstępne

#### A. Zadania i cel

Celem artykułu jest rekonstrukcja i prezentacja uwag Fregego dotyczących dowodu ontologicznego. Przyjmuje się, że ułożone według określonego klucza interpretacyjnego rozważania Fregego na temat dowodu ontologicznego w precyzyjny sposób (a) odsłaniają logiczną strukturę dowodu, (b) ukazują i różnicują tkwiące w dowodzie różnorodne założenia (natury logicznej, semantycznej i ontologicznej) oraz (c) ujawnią istotne słabości dowodu ontologicznego. Ponadto przedstawienie rozważań Fregego, połączone z opisem zaplecza teoretycznego i historycznego, pozwoli na ukaza-

---

\* Arkadiusz Gut, dr filozofii, adiunkt w Katedrze Teorii Poznania na Wydziale Filozofii Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego, stypendysta m.in. Fulbrighta i Fundacji na rzecz Nauki Polskiej, autor książki *Gottlob Frege – Współczesne problemy filozofii* (w druku) oraz wielu artykułów, np. *Czy Brentano stworzył zadowalającą koncepcję sądu?* („Przegląd Filozoficzny” 1998), *O logice predykatów* („Roczniki Filozoficzne” 2002). Obecnie pracuje nad książką dotyczącą relacji między myślą a językiem. E-mail: kupisa@kul.lublin.pl.

nie tych podstaw, w nawiązaniu do których toczy się obecnie dyskusja wokół dowodu ontologicznego<sup>1</sup>.

## B. Dwie uwagi metodologiczno-historyczne

### 1.

Rozważania nad dowodem ontologicznym, jakie spotykamy w pismach Fregego, można potraktować jako zwieńczenie jego refleksji nad predykacją liczby, istnienia oraz formy logicznej sądu. Częstość pojawiają się one jako wnioski i mają charakter konkluzji, wyprowadzanych przy okazji analizy zagadnień dla niego bardziej podstawowych, z których za kluczowe należy uznać następujące:

- a) między nazwą a wyrażeniem predykatywnym zachodzi kategorialna różnica;
- b) sąd egzystencjalny ma inną strukturę logiczną niż sąd jednostkowy;
- c) w charakterystyce pojęcia odróżnia się cechy i własności;
- d) podanie liczby zawiera wypowiedź o pojęciu.

### 2.

Istotnym elementem prezentacji stanowiska Fregowskiego jest również umiejętnie wyostrzenie jego stosunku do propozycji Kanta. Frege w wypowiedziach na temat dowodu ontologicznego widzi związek między własną krytyką a przewodnimi ideami wypracowanymi przez autora *Krytyki czy-*

---

<sup>1</sup> W pracach dotyczących dowodu ontologicznego można znaleźć liczne odwołania do analiz Fregego. W przeważającej jednak większości mają one charakter cząstkowy i wybiórczy. Nie tyle prezentuje się w nich stanowisko Fregego, ile używa się zaproponowanej przez niego analizy, wraz z logicznymi, semantycznymi i metodologicznymi rozstrzygnięciami. Por. J. Shaffer, *Existence, Predication, and the Ontological Argument*, „Mind” 71 (1962), s. 307–325; A. Plantinga, *Kant’s Objection to the Ontological Argument*, „The Journal of Philosophy” 68 (1966), s. 537–546; N. Malcolm, *Anzelm’s Ontological Argument*, „Philosophical Review” 69 (1960), s. 41–62; J.L. Mackie, *Cud teizmu. Argumenty za istnieniem Boga i przeciw istnieniu Boga*, tłum. B. Chwedeńczuk, Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN 1997; T. Batóg, *O Kantowskiej krytyce argumentu ontologicznego*, „Archiwum Historii Filozofii i Myśli Społecznej” 34 (1994), s. 3–24. W tym miejscu trzeba także dodać, że ze względu na stanowisko Fregego dotyczące logiki i wynikający z tego brak jakichkolwiek jego analiz poświęconych pojęciom modalnym, rozważania Fregego odróżniają się od tych, w których analiza pojęć modalnych (w tym także logiki modalne) jest fundamentem i podstawą.

*stego rozumu*. Przy każdej jednak okazji podkreśla jednocześnie, że dzięki własnym rozstrzygnięciom na temat predykcji liczby, formy logicznej sądu oraz natury pojęcia wykracza poza Kantowski sposób analizy dowodu ontologicznego. Z tego względu, w celu przedstawienia Fregeowskiej argumentacji w jak najbardziej zrozumiały sposób, ważne jest zestawienie jego rozwiązania z propozycją Kanta<sup>2</sup>. Temu m.in. służyć będzie przyjrzenie się analizie Kanta, sformułowanej przy okazji udzielania przez niego odpowiedzi na następujące dwa pytania:

- a) Czy sąd *Bóg istnieje* jest sądem analitycznym?
- b) Czy *istnienie* można pomyśleć za pomocą czystej kategorii?

### C. Składniki prezentacji

Uwzględniając powyższe założenia, w artykule rozważone zostaną m.in. następujące kwestie. Po pierwsze: pokaże się, że ujęcie terminu *Bóg* bądź jako nazwy, bądź jako wyrażenia predykatywnego ma istotne konsekwencje, podobne do tych – jak powiedziałby Wittgenstein – jakie ma zmiana pasa transmisyjnego w lewo albo w prawo. Po drugie: wyjaśni się, jaką strukturę logiczną posiada sąd *Bóg istnieje*. Po trzecie: wyjaśni się kluczowe kwestie związane z rozumieniem pojęcia *Bóg*. Po czwarte: wykaże się związek między orzekaniem istnienia i orzekaniem jedyności. Po piąte: omówi się szereg mankamentów tkwiących w dowodzie ontologicznym, poczynając od używania terminu *Bóg* w dwóch różnych semantycznych rolach, poprzez przemykanie założeń, które mają stanowić wniosek dowodu, a kończąc na nieodróżnianiu warunków sensowności od warunków prawdziwości. Dla porządku i jasności wyводу, analizy poglądów najpierw

---

<sup>2</sup> Zestawienie rozwiązań Kanta i Fregego jest dość częstym zabiegiem, zwłaszcza w kontekście analizy predykcji istnienia. Wielu autorów w propozycji Fregego widzi przerobioną wersję stanowiska Kanta. W ramach tych zestawień analizuje się zarówno stanowisko Kanta wyrażone w *Krytyce czystego rozumu*, jak również podane przez niego rozwiązanie (z okresu przedkrytycznego) zawarte w *Jednej podstawie dowodu na istnienie Boga*, Kęty 2004. Por. na ten temat: C.J.F. Williams, *What is Existence?*, Oxford University Press 1991; H. Sluga, *Gottlob Frege*, London: Routledge 1980, s. 87–90. W prezentowanym artykule zwróci się uwagę nie tylko na podobieństwa między analizami Kanta i Fregego, lecz także na dzielące je różnice. Wskazanie na różnice traktuje się jako warunek wstępny, mający umożliwić późniejszy opis specyfiki stanowiska Fregego.

Kanta, a potem Fregego poprzedzone zostaną skrótowym przypomnieniem dowodu ontologicznego skonstruowanego przez Kartezjusza w *Medytacji piątej*. Interesować nas tutaj będzie nie tyle pełna charakterystyka dowodu, ile zasady wspierające wywód Kartezjusza oraz ogólne wnioski, które przy tej okazji można wyartykułować<sup>3</sup>.

## II. Kartezjusz

W większości wypowiedzi na temat dowodu ontologicznego stwierdza się, że jego specyficzną cechą jest poszukiwanie wniosku w czysto logiczny sposób<sup>4</sup>. Zgodnie podkreśla się również, że w dowodzie ontolo-

---

<sup>3</sup> Za wyborem poglądów Kartezjusza jako punktu odniesienia dla dalszych analiz przemawiają dwie racje. Po pierwsze: Kant, a pośrednio także Frege, polemizuje z Kartezjuszem. Po drugie: zarówno Kant, jak i Frege odnoszą się także do podstaw logicznych, semantycznych oraz epistemologicznych, które Kartezjusz przypomina lub wprowadza przy okazji formułowania dowodu. Dodatkowo można także założyć, że Fregego mogła poruszać tzw. matematyczna forma dowodu oraz użyte przez Kartezjusza geometryczne analogie. Nie oznacza to pominięcia wersji dowodu podanej przez Anzelma z Canterbury (*Monologion. Prosligion*, tłum. T. Włodarczyk, przekład przejrzał, wstępem i przypisami opatrzył I.E. Zieliński, Warszawa: PWN 1992). W dalszej części na potrzeby jednego z argumentów Fregego zostanie poruszona pewna część sformułowania dowodu, którą podaje Anzelm, a której brak u Kartezjusza.

<sup>4</sup> Np. J. Shaffer w artykule *Existence, Predication and the Ontological Argument* podkreśla, że w dowodzie ontologicznym dochodzi się do stwierdzenia istnienia Boga poprzez wykazanie, że Jego istnienie jest częścią definicji tego rodzaju rzeczy, którą On jest (tamże, s. 309). W miejscu więc przesłanek w dowodzie ontologicznym pojawia się najczęściej definicja Boga, z której przy wykorzystaniu pewnego rozumowania, wyprowadza się wniosek egzystencjalny. W podobnym duchu o konstrukcji dowodu ontologicznego wypowiada się także J.L. Mackie w książce *Cud teizmu* (s. 53). Wielu autorów podkreśla również, że zasadniczo w dowodzie ontologicznym chodzi o pokazanie, jak przypisanie Bogu określonych własności (tych wymienianych w przesłankach dowodu) pociąga za sobą konieczność istnienia Boga – czyli jak posiadanie jednej własności pociąga za sobą posiadanie innej własności. Tym samym podkreśla się, że istnienie jest czymś, co jest „pociągane” przez definicję Boga. Na temat formy logicznej dowodu mówi także Leibniz w pracy *Ogólne uwagi do „Zasad filozofii” Kartezjusza*. Pisze, że w dowodzie mamy do czynienia z takim mniej więcej rozumowaniem: „Jeśli istnienie jest doskonałością, a Bóg jest doskonałością, to z definicji Boga trzeba przyjąć, że Bóg istnieje” (tenże, *Pisma z teologii mistycznej*, tłum. M. Frankiewicz, Kraków: Znak 1994, s. 70–71).

gicznym nie robi się żadnego użytku z rozumowania przyczynowego lub quasi-przyczynowego oraz że wniosek wyprowadza się w sposób logiczny z przyjętych uprzednio przesłanek. W związku z tym, przechodząc do prezentacji dowodu zamieszczonego przez Kartezjusza w *Medytacji piątej*, warto zwrócić uwagę na regułę, przy wykorzystaniu której wyprowadza on wniosek o istnieniu Boga.

Wszystko, co ujmuję jasno i wyraźnie jako należące do owej rzeczy, rzeczywiście do niej należy, to czyż nie można by stąd zaczerpnąć dowodu wskazującego istnienie Boga?<sup>5</sup>

Wedle przywołanej reguły, jeśli spełniony jest warunek dotyczący sposobu ujęcia, a więc gdy ujęcie czegoś można scharakteryzować jako jasne i wyraźne, to tym samym – jak podkreśla Kartezjusz – pojawia się możliwość, aby na podstawie tego ujęcia uzyskać informację, czy idei lub pojęciu odpowiada coś w rzeczywistości aktualnie istniejącej<sup>6</sup>. Przywoławszy powyższą regułę, Kartezjusz zastrzega – podkreślając różnicę między istotą a istnieniem – że na podstawie analizy np. idei (pojęcia) trójkąta lub idei (pojęcia) człowieka nie da się wyprowadzić wniosku mówiącego wprost o istnieniu rzeczywistego trójkąta lub człowieka. Niemożliwość powyższego wniosku nie jest wynikiem błędu lub niedoskonałości tkwiącej w sposobie ujęcia. Po prostu w treści pojęcia *trójkąt* nie ma takiej informacji. Wobec tego, jeśli dążymy do wyprowadzenia wniosku egzystencjalnego na podstawie analizy idei (pojęcia), to, zgodnie z myślą przewodnią Kartezjusza, musimy pamiętać, że, z jednej strony, treść idei lub pojęcia musi zawierać tzw. informację egzystencjalną<sup>7</sup>, z drugiej zaś – ujęcie tejże treści musi nosić znamiona ujęcia dokonanego w sposób **jasny i wyraźny**. Zdaniem Kartezjusza, przykładem takiej idei lub pojęcia, w którego treści zawarte jest istnienie, jest właśnie idea Boga<sup>8</sup>.

---

<sup>5</sup> Kartezjusz, *Medytacje o pierwszej filozofii*, tłum. M. i K. Ajdukiewiczowie, Warszawa: PWN 1958, t. I, s. 87.

<sup>6</sup> Tamże.

<sup>7</sup> W odpowiedzi na zarzuty piąte Kartezjusz pisze, że „istnienie konieczne jest w Bogu rzeczywiście własnością ujętą w najściślejszy sposób, gdyż Jemu tylko przysługuje i w Nim tylko stanowi część istoty” (tamże, s. 448).

<sup>8</sup> Tamże, s. 88. Por. J.L. Mackie, *dz. cyt.*, s. 54–55.

W treści idei Boga odnajduję, iż jest to byt najdoskonalszy i jeżeli istnienie jest doskonałością, to nie mogę pomyśleć sobie bytu najdoskonalszego bez najwyższej doskonałości<sup>9</sup>. Nie jestem w możności pomyśleć sobie Boga bez Jego istnienia, tj. bytu najdoskonalszego bez najwyższej doskonałości<sup>10</sup>.

Dla prowadzonych poniżej analiz ważne jest podkreślenie dwóch konsekwencji wynikających ze strategii przyjętej przez Kartezjusza. Po pierwsze: prawomocne przyjęcie zasady, wedle której *istnienie* należy do treści pojęcia *Bóg*, prowadzi do uznania, że *istnienie* jest jednym z predykatów orzekanym o Bogu. Zgodnie z tym, *istnienie*, obok wszechmocy i wszechwiedzy, należy do grupy predykatów **tego samego rzędu**. Po drugie: jeśli sąd *Bóg istnieje* jest poprawnie zbudowanym sądem, to predykat *istnienie* jest predykatem **pierwszego rzędu**.

Po uznaniu zatem, że *istnienie* jest predykatem pierwszego rzędu oraz że sąd *Bóg istnieje* jest poprawnie zbudowanym sądem, pojawia się podstawa do innego jeszcze wniosku, a mianowicie że i sądy typu: *Jan istnieje*, *Człowiek istnieje* są poprawnie zbudowanymi sądami, a *istnienie* i w tych przypadkach jest predykatem pierwszego rzędu. Oczywiście, przy tej okazji czyni się zastrzeżenie, że powyższe dwa sądy, w odróżnieniu od sądu *Bóg istnieje*, nie są wnioskami wyprowadzonymi z analizy pojęcia człowiek lub pojęcia Jan<sup>11</sup>.

---

<sup>9</sup> Kartezjusz, wyd. cyt., s. 87. W tym kontekście trzeba mieć na uwadze także rodzaje analogii, które przywołuje Kartezjusz. Według niego: „Istnienie Boga powinno mieć dla mnie ten sam stopień pewności, jaki dotychczas posiadały prawdy matematyczne” (tamże). Ponadto, w jednym ciągu argumentacyjnym łączy Kartezjusz twierdzenie dotyczące istnienia Boga i twierdzenie dotyczące geometrii. „Tak samo nie można oddzielić istnienia od istoty Boga, jak nie można od istoty trójkąta oddzielić tego, że wielkość trzech kątów równa się dwóm prostym [...]” (tamże, s. 88). Można przypuszczać, że ten rodzaj analogii uwierzytelnia w oczach Kartezjusza centralny argument. „Z tego zaś, że Boga nie mogę sobie pomyśleć inaczej, jak tylko jako istniejącego, wynika, że istnienie jest nieodłączne od Boga, a zatem że On rzeczywiście istnieje, nie dlatego jakoby moja myśl mogła to sprawić albo jakiegokolwiek rzeczy narzucić jakąś konieczność, lecz przeciwnie, ponieważ konieczność samej rzeczy, tj. konieczność istnienia Boga, skłania, bym tak myślał” (tamże, s. 88–89).

<sup>10</sup> Tamże, s. 89.

<sup>11</sup> Twierdzenie, że istnienie jest predykatem pierwszego rzędu, czyli że istnienie należy do zbioru cech danego pojęcia, nie jest i nie musi być rozumiane jako twierdzenie, że cokolwiek pojmujemy, pojmujemy (musimy pojmować) jako istniejące. Jeśli byłoby

### III. Kant

W swojej krytyce dowodu ontologicznego Kant wychodzi od spostrzeżenia, że zwolennicy tego rodzaju dowodu przyjmują, iż istnienie zawarte jest w treści pojęcia *Bóg*, i w związku z tym twierdzą, że sąd *Bóg istnieje* jest sądem analitycznym<sup>12</sup>. W celu rozstrzygnięcia, czy rzeczywiście dany sąd jest sądem analitycznym i czy rzeczywiście treść predykatu (*istnienie*) zawarta jest w treści podmiotu (*Bóg*), poszukuje się określonego kryterium. Kryterium tym jest – zdaniem Kanta – zasada niesprzeczności. Sąd *A jest B* jest sądem analitycznym wtedy, gdy negacja predykatu *B* w sądzie *A nie jest B* prowadzi do sprzeczności<sup>13</sup>. Od innej strony powyższa reguła – podkreśla Kant – mówi nam również, iż sprzeczność nie może pojawić się wówczas, gdy wraz z orzeczeniem *B* usunięty zostaje podmiot *A*.

Zgodnie z powyższym, jeśli weźmiemy pod uwagę sąd *Bóg nie istnieje*, to okazuje się, że w tym konkretnym wypadku nie mamy do czynienia ze sprzecznością. Nie jest to rezultat uznania w punkcie wyjścia predykatu *istnieje* za predykat kontyngentny, lecz – jak przekonuje Kant – jest to zwyczajnie wynik usunięcia podmiotu<sup>14</sup>. „Jeśli jednak powiadacie: *Bóg nie istnieje*, to ani wszechmoc, ani żadna inna cecha nie jest nam dana. Wszystkie one bowiem są usunięte wraz z podmiotem, i w myśli tej nie pojawia się naj-

---

tak, to wtedy – zgodnie z tym, co mówią G. Nakhnikian i W. Salmon w artykule *Exists as a Predicate* („Philosophical Review” 1957) – „[...] not only God’s essence but every essence implies existence” (s. 541). Takiego stanowiska nie głoszą ani Anzelm, ani Kartezjusz. Obaj uważają, że tylko w przypadku Boga można mówić, ze względu na istotę tego bytu, iż trzeba przyjąć jego istnienie. Wobec tego należy także odróżnić względem siebie poglądy Kartezjusza i Hume’a.

<sup>12</sup> Jeśli z analizy pojęcia jakiejś rzeczy da się wyprowadzić pewne wnioski dotyczące samej rzeczy, wyrażone w predykatie *B*, to zgodnie z przyjętym trybem postępowania, trzeba uznać, że *B*, będące predykatem, w sądzie *A jest B* zawarte jest w pojęciu *A*. Takie sądy mają naturę sądów analitycznych – zawarte w nich orzeczenie znajduje się wśród składników, które wspólnie zawierają się w pojęciu podmiotu (por. I. Kant, *Krytyka czystego rozumu*, tłum. R. Ingarden, t. I, s. 70 [B 11], Warszawa 1957).

<sup>13</sup> „Jeśli w sądzie tożsamościowym usuwam orzeczenie, a zatrzymuję podmiot, to powstaje sprzeczność i dlatego powiadam: tamto przysługuje z konieczności temu. Jeżeli jednak usuwam podmiot wraz z orzeczeniem, to nie powstaje sprzeczność, nie ma bowiem nic więcej, czemu można by przeczyć” (tamże, t. II, s. 335 [B 622]).

<sup>14</sup> Rozważanego w tym miejscu argumentu nie należy mylić z dyskusją Kanta na temat syntetyczności sądów egzystencjalnych (zob. tamże, s. 338–339).



mniejsza nawet sprzeczność<sup>15</sup>. Brak sprzeczności jest wyrazem tego, że *istnienie* nie należy do zawartości treściowej pojęcia *Bóg* – czyli że z analizy pojęcia *Bóg* nie da się wyprowadzić wniosku o rzeczywistym istnieniu Boga.

W kontekście przywołanego wywodu warto podkreślić dwie kwestie. W konstrukcji powyżej przedstawionego argumentu Kant posługuje się modelem sądu, w którym główną relacją jest relacja między dwoma pojęciami. W rezultacie termin *Bóg* – podobnie jak termin *człowiek* – traktowany jest jako termin ogólny. Mając na uwadze powyższe dwa spostrzeżenia, można na podany wyżej argument spojrzeć w bardziej krytyczny sposób. Uznawszy bowiem – zgodnie z intencją Kanta – że sąd *Bóg nie istnieje* ma strukturę logiczną *A nie jest B*, trudno jest wówczas wyrazić zgodę, iż negacja *nie B* znosi podmiot *A*. Jeśli wystąpienie frazy *nie istnieje* miałyby być – jak uważa Kant – wyrazem negacji podmiotu, to raczej trzeba byłoby przyjąć, że termin *Bóg* jest nazwą indywidualną. Taka konstatacja z kolei wykluczałaby jednak przywołanie argumentu odwołującego się do sprzeczności<sup>16</sup>. Przypomnijmy, ów argument na terenie systemu Kanta zakłada, że każdy sąd ma strukturę *A jest B*, gdzie oba terminy są terminami ogólnymi.

<sup>15</sup> Tamże, s. 336 [B 623]. „Przyjmować istnienie trójkąta, a mimo to usuwać jego trzy kąty, stanowi sprzeczność, ale nie jest sprzecznością usuwać trójkąt wraz z jego trzema kątami” (tamże).

<sup>16</sup> Na podobne słabości i braki związane z powyższym argumentem wskazuje J.L. Mackie (wyd. cyt., s. 55). Do tego, co zostało powiedziane przy prezentacji powyższego argumentu, można dodać, że pojawienie się sprzeczności w sądzie *Bóg nie istnieje* zakłada dodatkowo, że nazwy odnoszą się do przedmiotów istniejących. W konsekwencji sąd *Bóg istnieje* nie ma struktury *A jest B*, lecz strukturę *a jest B*, gdzie *a* jest nazwą w rozumieniu logiki predykatów. J. Shaffer słabość powyższego argumentu oraz wiele innych mankamentów tkwiących w wyjaśnieniach Kanta wiąże ze zbyt wąską teorią predykcji: „[...] to say that so-and-so is such-and-such is sometimes neither to analyse the concept of so-and-so nor to revise it, but, to put it roughly, to say something about the object conceived of” (J. Shaffer, wyd. cyt., s. 310). W obecnym artykule te i szereg innych słabości wiążą się raczej z przywiązaniem Kanta do jednej formy logicznej sądu, czyli z brakiem wyróżnienia różnych form logicznych sądu. Wydaje się, że jednym z powodów, dla których Kant nie widział potrzeby skorygowania własnej teorii sądu, było jego wyjątkowe przywiązanie do logiki Arystotelesa, wraz z leżącą u jej podstaw teorią sądu. Trzeba pamiętać, że w logice Arystotelesa widział Kant system wykończony i zamknięty, wobec którego wszelkie zmiany i rozszerzenia uważał za zbyteczne i niepotrzebne. Ponadto twierdził również, że dzięki logice Arystotelesa odkrywamy wszelkie prawidła myślenia bez względu na to, „czy myślenie to jest *a priori*, czy empiryczne (I. Kant, *Krytyka czystego rozumu*, s. 22 [B viii]).

W rezultacie można się zgodzić, że intuicja Kanta jest jak najbardziej słuszna, sam jednak przebieg argumentacji nie jest wolny od istotnych trudności. Trudności wynikają z braku odpowiednich narzędzi logicznych, np. operowanie zbyt wąską teorią sądu, a zwłaszcza redukcja wszystkich form sądów do sądów *A jest B*<sup>17</sup>. W dalszej części zobaczymy, że Frege poda ten sam argument w bardziej precyzyjny sposób, chociażby wskutek odróżnienia formy logicznej sądów jednostkowych od sądów ogólnych.

W kolejnym, analizowanym na potrzeby niniejszego artykułu, argumencie Kant zwraca uwagę, że w samym pojęciu (w jego zawartości treściowej) nie pojawia się żadna różnica, czy „wypowiada ono tylko możliwość” lub czy „jest o przedmiocie aktualnie istniejącym”<sup>18</sup>. W tym miejscu widać, że Kant korzysta z odróżnienia między sferą przedmiotów możliwych a sferą przedmiotów rzeczywistych. W nawiązaniu do powyższego odróżnienia podkreśla, że gdy pozostajemy na poziomie analizy samego pojęcia, tj. gdy nie uwzględniamy w ogóle poznania *a posteriori*, to tak naprawdę z analizy samego pojęcia nie jesteśmy w stanie rozstrzygnąć, czy przedmiotem, który miałby podpadać pod analizowane pojęcie, jest coś możliwego czy coś rzeczywistego<sup>19</sup>. „Jeśli chcemy istnienie pomyśleć jedynie przez czystą kategorię, to nic dziwnego, że nie możemy podać cechy, która by ją odróżniała od samej tylko możliwości”<sup>20</sup>. Kant oczywiście nie

---

<sup>17</sup> Fakt ten zaś sprawia, że nie dysponuje się wówczas wyróżnionymi kategoriami ani sądów jednostkowych, ani sądów egzystencjalnych. To zaś z kolei przekłada się na niedostateczne odróżnianie nazw od predykatów lub – w innej terminologii – nazw indywidualnych od ogólnych. Nie sprzyja to również precyzyjnemu odróżnieniu od siebie relacji, jakie zachodzą: między obiektem a pojęciem, pojęciami tego samego rzędu, pojęciami różnych rzędów. W konsekwencji brak tych odróżnień stanowi również przeszkodę w konstrukcji miarodajnych definicji. Na ostatnią kwestię w artykule *O kantowskiej krytyce argumentu ontologicznego* zwraca szczególną uwagę T. Batóg („Archiwum Historii Filozofii i Myśli Społecznej” 34 [1994], s. 3–24 [szczególnie 16–17]). Według niego, Kant nie różnicuje sposobu definiowania nazw ogólnych (predykatów) od sposobu definiowania nazw indywidualnych.

<sup>18</sup> I. Kant, *Krytyka czystego rozumu*, t. II, s. 340 [B 627].

<sup>19</sup> Tamże, s. 342 [B 629]. W innym miejscu Kant pisze: „[...] popelniliście już sprzeczność, gdy w pojęcie rzeczy, którą chcieliście pomyśleć jedynie jako możliwą, wprowadziliście już, choćby pod ukrytym imieniem, pojęcie jej istnienia” (tamże, s. 337–338).

<sup>20</sup> Tamże. „Cokolwiek i ilekroć by tedy zawierało w sobie nasze pojęcie pewnego przedmiotu, to jednak zawsze musimy wyjść poza nie, by przedmiotowi przypisać istnienie” (tamże, s. 442). Por. J. Shaffer, wyd. cyt., s. 307–325.

zaprzecza, że w pewnych sytuacjach z analizy samego pojęcia dana jest nam logiczna cecha możliwości, dzięki której „odróżnia się jego przedmiot od *nihil negativum*”. Tym niemniej – kontynuuje Kant – dane pojęcie może być pojęciem pustym<sup>21</sup>. Czyni nawet dalsze zastrzeżenie, aby z logicznej możliwości pojęć nie wnosić od razu o (realnej) możliwości rzeczy<sup>22</sup>.

Wskutek tego, że istnienie nie jest współpomyślane w pojęciu, trudno – uważa Kant – zgodzić się, że istnienie jest jednym z predykatów orzekanych o przedmiocie. Słynny więc argument Kanta, w którym padają słowa, że „istnienie nie jest oczywiście realnym orzecznikiem”, należy powiązać z twierdzeniem, że dzięki predykatowi *istnieje* nie ograniczamy i nie rozszerzamy zbioru przedmiotów, do którego pojęcie miałyby swoje zastosowanie<sup>23</sup>. Powyższego twierdzenia nie należy jednak wiązać z tezą, że wszystko istnieje<sup>24</sup>, lecz raczej z uznaniem, że nie ma dwóch rodzajów pojęć: jednych dla rzeczy istniejących, a drugich dla rzeczy możliwych<sup>25</sup>.

<sup>21</sup> Zob. I. Kant, *Krytyka czystego rozumu*, t. II, s. 337.

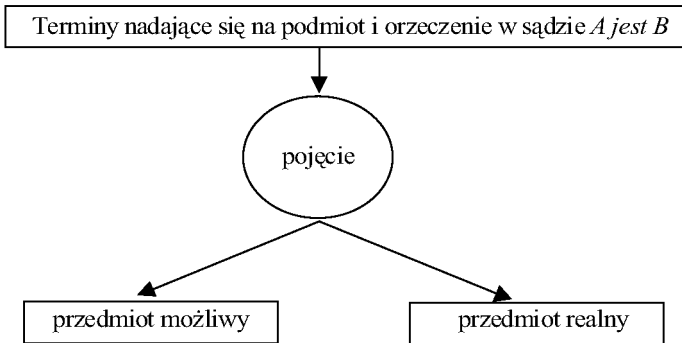
<sup>22</sup> Zob. tamże, s. 337. Por. A. Plantinga, wyd. cyt., s. 537–546.

<sup>23</sup> „Istnienie nie jest oczywiście realnym orzecznikiem, tzn. pojęciem czegoś, co może dołączyć się do pojęcia pewnej rzeczy. Jest ono jedynie uznaniem w istnieniu (*position*) pewnej rzeczy lub pewnych własności samych w sobie. Jeżeli tedy biorę podmiot (Boga) wraz ze wszystkimi jego orzeczeniami (*Prädikate*) (do których należy wszechmoc) i powiadam «Bóg istnieje» (*Gott ist*) lub też istnieje jakiś Bóg (*es ist ein Gott*), to nie dodaję żadnego nowego orzeczenia do pojęcia Boga, lecz tylko uznaję w istnieniu podmiot sam w sobie ze wszystkimi jego orzecznikami” (I. Kant, *Krytyka czystego rozumu*, t. II, s. 339–340). Interesujące są w tym kontekście poglądy Kanta wyrażane w pracy *Jedyna możliwa podstawa dowodu na istnienie Boga*. Są autorzy, np. Forgy, którzy uważają, że w pewnych fragmentach powyższej pracy Kant antycypuje rozwiązanie Fregego. Oto jeden z najczęściej przywoływanych ustępów: „Dlatego samo istnienie nie może być predykatem. Jeśli mówię, że Bóg jest rzeczą istniejącą, to wygląda na to, jakbym wyrażał relację predykatu do podmiotu. Jednakże w tym wyrażeniu tkwi pewna nieprawidłowość. Dokładnie powiedziawszy, powinno ono brzmieć «coś istniejącego jest Bogiem», to znaczy «istniejącej rzeczy przysługują predykaty, które razem wzięte oznaczamy wyrazem Bóg». Predykaty te są ustanowione w relacji do podmiotu, jednakże rzecz jest ustanowiona bezwzględnie wraz ze wszystkimi predykatami” (tamże, s. 51).

<sup>24</sup> Trzeba pamiętać, że teza  $\forall x (x \text{ istnieje})$  – wszystko istnieje – związana jest zarówno z uznaniem istnienia za predykat uniwersalny oraz z zasadą  $(x = x) \rightarrow \forall y (y = x)$ . Przyjmuje się bowiem, że istnienie – analogicznie jak identyczność – orzekane jest o każdym przedmiocie. Por. B. Russell, *Logic and Knowledge*, London 1956, s. 233–234; U. Niklas, *Czy istnienie jest predykatem?*, „*Studia Semiotyczne*” 5 (1974), s. 118–120.

<sup>25</sup> Po pierwsze: Kant dowodzi, że treść pojęcia pozostaje ta sama, niezależnie od tego, czy przedmiot, do którego ma ono swoje zastosowanie, istnieje, czy też nie. Po drugie:

Argument ten wraz z dowodem Kanta, że istnienie nie jest realnym predykatem, spotka się z akceptacją ze strony Fregego. Frege, podobnie jak Kant, uzna, że z analizy pojęcia trudno jest wyprowadzić w sposób uprawniony wnioski dotyczące istnienia przedmiotów, mających podpadać pod dane pojęcia. Akceptacja przewodniej idei nie może przesłonić jednak zasadniczej różnicy między argumentacją Fregego i Kanta. Warto już teraz podkreślić, że Frege nie zrobi użytku z odróżnienia między przedmiotem możliwym a istniejącym aktualnie. Ponadto odrzuci również istotną dla Kanta regułę semantyczną. Według Kanta, relację między terminami występującymi zarówno w miejscu podmiotu, jak i predykatu w sądzie *A jest B*, a podpadającymi pod nie przedmiotami charakteryzuje się w następujący sposób:



w przykładzie z talarami Kant wyraźnie zaznacza, że nie da się zróżnicować względem siebie pojęcia, które miałyby się odnosić do stu talarów rzeczywistych, od pojęcia, które miałyby się odnosić do możliwych stu talarów. Dla możliwych i realnych talarów posiadamy jedno takie samo pojęcie. Wydaje się, że dopiero w związku z tym Kant stawia hipotezę, że istnienie nie jest realnym predykatem. W krytyce argumentacji Kanta, Plantinga w przywoływanym już tutaj artykule próbuje znaleźć takie wskaźniki, dzięki którym pojawia się podstawa do odróżnienia pojęć o rzeczach realnych od pojęć odnoszących się do przedmiotów możliwych. Zrównuje on jednak przedmiot możliwy z przedmiotem fikcyjnym, zakładając tym samym, że każdy przedmiot możliwy jest istotnie nieokreślony. Zgodnie z tym następnie przyjmuje, że w pojęciu rzeczy możliwej w odróżnieniu od pojęcia rzeczy realnej nie obowiązuje reguła, zgodnie z którą z dwóch wykluczających się cech tylko jedna z nich jest składnikiem pojęcia (czyli tylko jedna z nich jest prawdziwie orzekana o przedmiocie). Wątpliwości nie budzi tutaj przywołana reguła, lecz założenie, że każdy możliwy przedmiot, analogicznie jak przedmiot fikcyjny, jest przedmiotem istotnie nieokreślonym.

W nawiązaniu do powyższego schematu Kant w sprzeciwie wobec dowodu ontologicznego dąży do pokazania, że z analizy pojęcia nie potrafimy rozstrzygnąć, jaki sposób istnienia przysługuje mającym podpadać pod dane pojęcie przedmiotom<sup>26</sup>. Frege, odrzucając zarówno powyższy schemat semantyczny, jak i odróżnienie między przedmiotem możliwym a aktualnie istniejącym, zmuszony będzie do dokonania istotnych zmian w strategii argumentacyjnej w stosunku do Kanta. Zmiany, które zaproponuje Frege, pociągną za sobą także zmiany w ostatecznym celu podjętej przez niego krytycznej argumentacji. Frege bowiem, w odróżnieniu od Kanta, nie będzie zainteresowany wyłącznie pokazaniem, dlaczego na podstawie analizy pojęcia trudno jest przesądzić, do jakiego przedmiotu (możliwego czy aktualnego) pojęcie ma zastosowanie. Cel, który postawi sobie Frege, polega raczej na uzasadnieniu, że z analizy pojęcia nie da się wyprowadzić w żaden sposób twierdzenia dotyczącego przedmiotu – niezależnie, czy myślimy o przedmiocie możliwym, czy aktualnie istniejącym.

## IV. Frege

### A. Założenia

Dla naszkicowania zaplecza intelektualnego, w kontekście którego Frege umieszcza swoje uwagi na temat dowodu ontologicznego, istotne i regulujące są trzy fragmenty, pochodzące kolejno z *Grundlagen der Arithmetik*, z listów do A. Marty i G. Peano.

- (1) Istnienie przypomina pod tym względem liczbę. Stwierdzenie istnienia to przecież nic innego, jak zaprzeczenie liczebności zerowej.

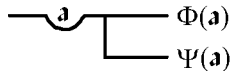
---

<sup>26</sup> Ponadto zauważmy, że na poziomie znaczenia lub – używając innej terminologii – na poziomie ekstensji, nazwy jednostkowe i nazwy ogólne nie różnią się kategorialnie. Jedne i drugie za swój przedmiot mają przedmioty, z tą tylko różnicą, że te pierwsze odnoszą się do jednego przedmiotu, te drugie zaś do wielu przedmiotów naraz. Graficznie można dany pogląd przedstawić w następujący sposób:



**Ponieważ istnienie jest własnością pojęć, ontologiczny dowód na istnienie Boga jest chybiony** [wyr. A.G.]<sup>27</sup>.

(2) Uogólniając, przedstawiam podpadanie tego, co indywidualne, pod pojęcie w następujący sposób:  $F(x)$ , gdzie  $x$  jest podmiotem (argumentem),  $F( )$  jest predykatem (funkcja), miejsce puste w nawiasie po  $F$  oznacza nienasycenie. Podporządkowanie pojęcia  $\Psi(a)$  pod pojęcie  $\Phi(a)$  zostaje wyrażone w następujący sposób:



co czyni oczywistym różnicę między podporządkowaniem a podpadaniem tego, co indywidualne pod pojęcie. Bez wyraźnego odróżnienia tego, co indywidualne, od pojęcia nie jest możliwe odpowiednie wyrażenie sądów szczegółowych i egzystencjalnych tak, aby ich pokrewieństwo stało się dla nas oczywiste. Każdy szczegółowy sąd jest właściwie sądem egzystencjalnym. [...] Tak więc sądy egzystencjalne mają swoje miejsce pośród innych sądów. **W tym kontekście chciałbym Panu pokazać, jak Kantowskie odrzucenie dowodu ontologicznego staje się bardzo naoczne z perspektywy mojego podejścia** [podkr. – A.G.] [...], choć obawiam się, że muszę z tego zrezygnować, gdyż i tak zbyt dużym rozmiarem listu obciążylem Pana<sup>28</sup>.

(3) Wśród wielu logików można spotkać ogromną niejasność dotyczącą natury sądów egzystencjalnych, jest to prawda o zwolennikach Boole'a, jak również psychologicznych logikach, chociaż Kant zdawał się być na właściwej drodze w swojej krytyce dowodu ontologicznego<sup>29</sup>.

Przywołane powyżej cytaty potwierdzają, że Frege traktuje własne uwagi na temat dowodu ontologicznego jako rodzaj kontynuacji linii argumentacyjnej zapoczątkowanej przez Kanta. Jednocześnie jednak w dość wyraźny sposób zaznacza, że w kontekście jego własnej teorii krytyka Kanta nabiera nowej jakości. W nawiązaniu do przywołanych fragmentów nową jakość, mającą cechować jego krytyczne uwagi pod adresem dowodu ontologicznego, należy łączyć z czterema ustaleniami, które w porządku przy-

<sup>27</sup> G. Frege, *Grundlagen der Arithmetik*, [w:] *Pisma semantyczne*, tłum. B. Wolniwicz, Warszawa: PWN 1977, s. 12 [dalej PS].

<sup>28</sup> *Frege an Marty 29.08.1882*, [w:] G. Frege, *Wissenschaftlicher Briefwechsel*, hrsg. H. Hermas, F. Kambartel, F. Kaulbach, Hamburg 1976, s. 164–165 [dalej WB].

<sup>29</sup> WB, *Frege an Peano*, s. 108.

datnym dla prowadzonej analizy brzmią następująco: a) zachodzi asymetria semantyczno-ontologiczna między nazwą a wyrażeniem predykatywnym; b) sąd egzystencjalny ma inną strukturę logiczną niż sąd jednostkowy; c) tylko w przypadku pojęcia możliwe jest pytanie, czy coś pod dane pojęcie podpada; d) podanie liczby zawiera wypowiedź o pojęciu.

#### Ad a) Rozróżnienie nazwa–predykat

Dla Fregego różnica między nazwą a wyrażeniem predykatywnym ma charakter kategoryalny. W sposób szczególny różnicę między nazwą a predykatem łączy Frege z ich charakterystyką semantyczną oraz z ich odmienną lokalizacją w strukturze sądów jednostkowych. Znaczeniem predykatów (tradycyjnie: nazw ogólnych) są pojęcia, nie zaś pojedyncze przedmioty lub wielość przedmiotów<sup>30</sup>. Z kolei znaczeniem nazw są konkretne, pojedyncze przedmioty<sup>31</sup>. W liście skierowanym do Husserla, Frege tak przedstawia wizualnie swój pogląd:

---

<sup>30</sup> „Termin «nazwa ogólna» (*Gemeinname*) prowadzi do przypuszczenia, że nazwa ogólna, jak i nazwa własna (*Eigenname*) odnosi się w ten sam sposób, ze swej istoty, do przedmiotów [...]. Ale to jest całkowity błąd; i dlatego twierdzę, że lepiej mówić o *Be-griffswort* [predykacie – przyp. A.G.] zamiast o nazwie ogólnej” (G. Frege, *Ausführungen über Sinn und Bedeutung*, [w:] *Nachgelassene Schriften*, hrsg. H. Hermas, F. Kambartel, F. Kaulbach, Hamburg: Felix Meiner 1969, s. 135) [dalej NS]. Podobnego zdania jest także Russell: „[...] nikomu by chyba nie przyszło do głowy, że «a man» to jakiś określony przedmiot, który można by sam jeden zdefiniować. Sokrates jest człowiekiem, Platon jest (pewnym) człowiekiem, Arystoteles jest (pewnym) człowiekiem, nie możemy jednak z tego wywnioskować, że «a man» znaczy tyle, co Sokrates, a także tyle, co Platon, oraz tyle, co Arystoteles, ponieważ te trzy imiona mają różne znaczenia. Niemniej jednak, gdy się wyliczyło wszystkich ludzi, to nie pozostaje nic, o czym można powiedzieć: To jest ten człowiek, a co więcej – to jest ten oto jedyny «pewien człowiek», byt kwintesencjalny, który jest wyłącznie nieokreślonym człowiekiem, nie będącym żadnym określonym, poszczególnym człowiekiem” (B. Russell, *Deskrypcje*, [w:] *Logika i język*, pod red. J. Pelca, Warszawa 1967, s. 284).

<sup>31</sup> G. Frege, *Z uwag o sensie i znaczeniu*, [w:] PS, s. 131; tenże, *Pojęcie i przedmiot*, [w:] PS, s. 45–59. Na ten temat por. P.T. Geach, *Imiona własne a nazwy ogólne*, „*Studia Semiotyczne*” 5 (1974), s. 95–100; tenże, *Nazwy i orzeczniki*, [w:] *Semiotyka polska 1894–1969*, wyd. J. Pelc, s. 283–290. Trzeba pamiętać, że mówienie o kategoryalnej różnicy między nazwą a predykatem wiąże się z zastąpieniem pary podmiot–predykat przez parę argument–funkcja.

|  |                                  |  |
|--|----------------------------------|--|
| Nazwa własna                           | <i>Begriffswort</i> (predykat)   |  |
| ↓                                      | ↓                                |  |
| sens nazwy własnej                     | sens predykatu                   |  |
| ↓                                      | ↓                                |  |
| znaczenie nazwy własnej<br>(przedmiot) | znaczenie predykatu<br>(pojęcie) | → przedmiot podpadający<br>pod pojęcie <sup>32</sup> |

W nawiązaniu do przyjętej różnicy między nazwą a predykatem, Frege (a) odrzuca arystotelesowską tezę o wymienialności terminów w sądzie; (b) przyjmuje, że podstawowym stosunkiem logicznym jest stosunek podpadania przedmiotu pod pojęcie<sup>33</sup>; (c) głosi tezę o istnieniu negatywnych predykatów, negując przy tym tezę o istnieniu negatywnych nazw<sup>34</sup>; (d) podkreśla asymetrię założeń egzystencjalnych wiążących się z nazwami i predykatami.

#### Ad b) Forma logiczna sądu egzystencjalnego

(1) Popatrzmy na zdanie „istnieje pierwiastek kwadratowy z 4!” Jest jasne, że nie ma tutaj mowy o jakimś konkretnym pierwiastku kwadratowym z 4, lecz że chodzi tutaj o pojęcie, które także tutaj zachowuje swoją predykatywną naturę. Można bowiem w tym miejscu powiedzieć: „Istnieje coś, co jest pierwiastkiem kwadratowym z 4”. [...] Naturalnie, nie można tego sądu dzielić tak, że jedna z jego części jest nienasyco-

<sup>32</sup> Zob. [w:] WB, *Frege–Husserl*, s. 91–93. „Przy predykcacji potrzebny jest zawsze kolejny krok, aby osiągnąć przedmiot, inaczej niż dzieje się to w przypadku nazwy. I tego następnego kroku może brakować, tzn. pojęcie może być puste, to jednak nie spowoduje, że przestanie być ono naukowo użyteczne. Dlatego ten ostatni krok z pojęcia do przedmiotu nakreśliłem horyzontalnie, aby podkreślić, że zachodzi on na tym samym poziomie i że przedmioty i pojęcia posiadają tę samą obiektywność” (tamże, s. 93).

<sup>33</sup> G. Frege, *Z uwag o sensie i znaczeniu*, s. 31.

<sup>34</sup> „Zauważmy, że słówka «wszystkie», «każdy», «żaden» [...] stoją przed predykatami. [...] nie należy ich łączyć z idącym po nich terminem, lecz odnieść do całego zdania. Gdy w zdaniu: *Wszystkie ssaki są zwierzętami lądowymi* słowa «wszystkie ssaki» były wyrazem podmiotu dla orzeczenia «są zwierzętami lądowymi», to zaprzeczając całości, należałoby zaprzeczyć orzeczenie: «nie są zwierzętami lądowymi». Tymczasem «nie» trzeba stawiać przed «wszystkie», skąd widać, że logicznie «wszystkie» należy do orzeczenia” (G. Frege, *Pojęcie i przedmiot*, [w:] PS, s. 52).



nym pojęciem, druga zaś przedmiotem. Jeżeli więc porównamy zdanie „istnieje coś, co jest liczbą pierwszą” ze zdaniem „istnieje coś, co jest pierwiastkiem kwadratowym z 4”, to rozpoznajemy w tym wspólną część składową; „istnieje coś, co” (*es gibt etwas, was*), co zawarte jest we właściwych zdaniach, podczas gdy reszta występuje w predykatywnej formie [...]. Powiedziane tutaj zostało coś o pojęciu. Jest także jasne, że istnieje ogromna różnica między miejscami, jakie zajmuje liczba 2, kiedy mówimy o niej, iż jest liczbą pierwszą, a pojęciem liczby pierwszej, gdy mówimy, iż „Istnieje coś, co jest liczbą pierwszą”. W jednym miejscu mogą wystąpić tylko przedmioty, a w innym tylko pojęcia. [...] „istnieje coś, co” jest także nienasycone, ale w całkiem inny sposób niż część „jest liczbą pierwszą”. W pierwszym wypadku uzupełnienie może być dokonane tylko przez pojęcie, w drugim może się to stać dzięki przedmiotowi. Podobieństwa i różnice w obu tych przypadkach można oddać w następujący sposób: w zdaniu „2 jest liczbą pierwszą” mówimy, że dwa podpada pod (*unter*) pojęcie pierwszego rzędu (liczby pierwszej), podczas gdy w zdaniu „istnieje liczba pierwsza” mówimy, że pojęcie pierwszego stopnia (liczba pierwsza) wpada (*in*) w pojęcie drugiego stopnia<sup>35</sup>.

Przywołany fragment zaświadcza, że w sędzie egzystencjalnym występuje relacja między dwoma pojęciami, z których jedno jest argumentem, drugie zaś funkcją. Oba pojęcia należą do różnych kategorii. Z tego względu Frege podkreśla, że w sędzie egzystencjalnym pojawia się relacja „wpadania w” (*fallen in*) jednego pojęcia w drugie, którą należy odróżnić od relacji „podpadania pod” (*fallen unter*), zachodzącej między obiektem a pojęciem. W sędzie egzystencjalnym pojęcie będące argumentem jest pojęciem rzędu  $n$ , a pojęcie będące predykatem jest pojęciem rzędu  $n + 1$ . Następnie, to, co jest orzekane o pojęciu  $n$  przez pojęcie z poziomu  $n + 1$ , jest własnością pojęcia  $n$ , nie zaś jego cechą. Jednocześnie podkreśla się, że własności pojęć nie są własnościami przedmiotów podpadających pod dane pojęcie. Tym samym, relacja „wpadania w” oraz wyróżnienie pojęcia pierwszego rzędu ( $n$ ) oraz pojęcia drugiego rzędu ( $n + 1$ ) nawiązują do odróżnienia własności i cech pojęcia. Wobec tego w sędzie egzystencjalnym  $\forall x (Fx)$  stwierdzamy, że pojęcie  $F$  spełnione jest przez co najmniej jeden przedmiot. Powiedzieć bowiem – mówi Frege – że *Istnieje pierwia-*

---

<sup>35</sup> G. Frege, *Über die Grundlagen der Geometrie II*, [w:] *Kleine Schriften*, hrsg. I. Angelelli, Darmstadt, s. 270.

stek kwadratowy z 4, to uznać, iż pojęcie pierwiastka kwadratowego z 4 jest spełnione<sup>36</sup>.

### Ad c) Podwójna charakterystyka pojęcia

Istotnym składnikiem Fregeowskiej koncepcji pojęcia, obok oczywiście uznania pojęcia za rodzaj funkcji, jest jego teoria mówiąca o podwójnej charakterystyce pojęcia pod względem formalnym. Każde pojęcie można charakteryzować w podwójny sposób. Pojęcie oprócz cech, wyrażających treść danego pojęcia, posiada własności, nie należące do składu jego treści. Odróżnienie cech (*Merkmal*) od własności (*Eigenschaften*) związane jest istotnie z odróżnieniem orzekania o pojęciu od orzekania o przedmiocie. Cechom pojęcia odpowiadają własności przedmiotu, własności natomiast pojęcia nie są związane z własnościami przedmiotu. Można mówić – jak twierdzi Frege – o własnościach pojęcia, lecz te (własności) są cechami pojęcia drugiego rzędu.

Przez własności, które orzeka się o pojęciu, nie rozumiem, rzecz jasna, składających się na nie cech. Cechy te są własnościami rzeczy, które pod pojęcie podpadają, nie zaś samego pojęcia<sup>37</sup>.

Zgodnie z tym stwierdzeniem, wyrażone przez „*es gibt*” istnienie nie jest cechą pojęcia, lecz jego własnością. „Istnienie” bowiem nie należy do definicji danego pojęcia, tj. nie charakteryzuje pojęcia pod względem zawartości treściowej<sup>38</sup>. Innymi słowy, w skład pojęcia (funkcji) nie wchodzi jego argument, czyli językowy odpowiednik argumentu.

---

<sup>36</sup> Zob. G. Frege, *Dialog*, [w:] NS, s. 74; tenże, *Logik in der Mathematik*, [w:] NS, s. 269; tenże, *Über Begriff der Zahl*, [w:] NS, s. 111.

<sup>37</sup> Zob. G. Frege, *Grundlagen der Arithmetik*, [w:] PS, s. 12.

<sup>38</sup> „Cechy te [pojęcia – A.G.] są własnościami rzeczy, które pod te pojęcia podpadają, nie zaś samego pojęcia. Tak więc prostokątność nie jest własnością pojęcia «trójkąt prostokątny»; jednakże zdanie, iż nie ma trójkątów zarazem prostokątnych, prostoliniowych i równobocznych, wyraża pewną własność pojęcia «trójkąt zarazem prostokątny, prostoliniowy i równoboczny», przypisując mu liczbę zero”.

### Ad d) Predykcja liczby i istnienia

Dla prowadzonych tutaj analiz ważne jest zwrócenie uwagi na dwie kwestie. Pierwsza z nich odnosi się do związku między predykcją liczby a predykcją istnienia. Druga z kolei – do ujęcia predykcji istnienia w kategoriach predykcji drugiego rzędu i powiązania tego rodzaju predykcji z funkcją kwantyfikatora egzystencjalnego. W ramach tego pierwszego zagadnienia Frege podkreśla, że predykcja liczby w kontekstach odpowiedzi na pytanie *ile czegoś jest?*, zbieżna jest z predykcją istnienia i odpowiedzią na pytanie o *istnienie czegoś*. Przyjąwszy powyższy związek, Frege uważa, że wytoczone przez niego argumenty przeciw traktowaniu liczby jako własności przedmiotu prowadzą do wniosku, iż istnienie również nie jest własnością przedmiotu<sup>39</sup>. W dalszej części argumentacji podanej w *Grundlagen der Arithmetik* Frege pokazuje, że gdy dokonujemy predykcji liczby, to w rzeczy samej dokonujemy predykcji o pojęciu<sup>40</sup>:

---

<sup>39</sup> Dla tej kwestii ważne są te fragmenty z *Grundlagen der Arithmetik*, w których Frege krytykuje rozwiązanie Milla. „W rzeczy samej, jak powiada Mill, dwa jabłka i trzy jabłka, dwa konie i jeden koń są fizycznie różniącymi się od siebie, postrzegalnymi i odczuwalnymi zjawiskami. Czy jednak należy stąd wnosić, że dwoistość i troistość są czymś fizycznym. Jedna para butów może być postrzegalnie i odczuwalnie tym samym zjawiskiem co dwa buty. Mamy tu różnicę liczbową, której nie odpowiada żadna różnica fizyczna; albowiem dwa i jedna para nie są w żadnym razie tym samym, w co – rzecz dziwna – Mill zdaje się wierzyć. W końcu zaś, jak to możliwe, by dwa pojęcia różniły się fizycznie od trzech pojęć?” (tamże, s. 119). Dzięki powyższemu i analogicznym argumentom Frege pokazuje, że predykcji liczby nie można porównywać z predykcją np. barwy o jakimś przedmiocie. Przykład z butem świadczy natomiast, że można dysponować różnicą liczbową, dla której trudno byłoby znaleźć różnicę fizyczną. W ramach tak skonstruowanego kontekstu Frege dowodzi, że nie można łączyć predykcji istnienia z odbiorem jakichkolwiek jakości zmysłowych. Tym samym odróżnia on od siebie pojęcie „istnienia” od pojęcia „przedmiotu doświadczenia zmysłowego” (*ist erfahrbar*), jak również nie utożsamia wyrażanego przez „*es gibt*” istnienia z frazą „*sei wirksam*” (G. Frege, *Grundgesetze der Arithmetik*, s. XXV).

<sup>40</sup> „Weźmy przykład Fregego o talii kart leżącej na stole: wedle niego nie ma sensu zadawać pytania, ile jest na stole – przypuśćmy, że nic tam nie leży oprócz talii kart. Mamy do czynienia z jedną talią, ale także z czterema kolorami i z 52 odrębnymi kartami; odpowiedź na pytanie: ile leży tam na stole? jest niemożliwa, o ile nie uwzględnimy w naszym pytaniu pewnego pojęcia, czyli powszechnika, za pomocą wyrazu «talie» lub «kolory» lub też «karty»: ile talii; ile kolorów; ile kart” (P.T. Geach, wyd. cyt., s. 127).

Kiedy patrzę na to samo zewnętrzne zjawisko (*Erscheinung*), mogę z równą prawdą powiedzieć: „to jest zagajnik”, „to jest pięć drzew” albo „tutaj są cztery kompanie” lub „tutaj jest pięciuset mężczyzn”. To, co się tutaj zmienia, nie jest ani indywidualnym przedmiotem, ani całością, agregatem, lecz moim sposobem nazywania. Jest jednak tylko znak świadczący, że jedno pojęcie zostało zastąpione drugim. Dzięki temu sugeruje się odpowiedź na pytanie, które zostawiliśmy otwarte w ostatnim paragrafie, że podanie liczby (*Zahlangabe*) zawiera wypowiedź o pojęciu. Najbardziej widoczne jest to jednak w przypadku liczby 0. Kiedy mówię, że „Wenus ma zero księżyców”, to w rzeczy samej nie ma żadnego księżycy ani agregatu księżyców, o którym można by coś powiedzieć; to, czemu przypisuje się pewną własność, jest pojęciem „księżyc Wenus” (*Venusmond*), co oznacza, że nic ono nie obejmuje<sup>41</sup>.

W związku z tym Frege uważa, że w sądzie, w którym mówimy, że pewnemu pojęciu *F* przysługuje liczba „zero”, stwierdzamy tak naprawdę, że *nie istnieje takie x, że x spełnia (podpada pod) pojęcie F*. Wszystko to razem prowadzi do stwierdzenia, że:

Istnienie przypomina pod tym względem liczbę. Stwierdzenie istnienia to przecież nic innego, jak zaprzeczenie liczebności zerowej<sup>42</sup>.

W rezultacie dochodzimy do wniosku, że forma logiczna sądu, w którym stwierdzamy, iż pewnemu pojęciu *F* przysługuje liczba „zero”, w istocie przyjmuje postać  $\sim \forall x Fx$ <sup>43</sup>. Wówczas mając na uwadze jakiś konkretny sąd, np. *Wenus ma zero księżyców*, okazuje się, że forma tego sądu przybiera postać:  $\sim \forall x W(x)$  – *nie istnieje takie x, że x spełnia (podpada pod) pojęcie W*. W ten sposób Frege dochodzi do wypracowania teorii, która mówi, iż tak jak w przypadku orzekania liczby, tak też w przypadku predykcji istnienia jedynym sensownym rozwiązaniem jest przyjęcie, że istnieje

<sup>41</sup> G. Frege, *Grundlagen der Arithmetik*, s. 59.

<sup>42</sup> Tamże, [w:] DS, s. 12.

<sup>43</sup> Frege uważa, że gdy utrzymujemy, iż liczbę „zero” orzekamy o obiekcie lub agregacie, to znajdujemy się w sytuacji, w której nie ma przedmiotu, do którego odnosilby się predykat zerowy. Jeśli mówimy, że *Wenus ma zero księżyców*, to właśnie nie ma tego księżycy, o którym niby mielibyśmy orzekać liczbę „zero”. Z tego powodu Frege zapytuje Milla – uznającego, że liczby są własnościami przedmiotu – „dlaczego nie narysował fizykalnych stanów rzeczy u podstaw liczby 0” [w:] *Próby gramatyki filozoficznej. Antologia*, tłum. K. Rotter, Wrocław 1997, s. 100–107.

nie orzekamy o pojęciu. Możliwość taka związana jest integralnie z wyróżnieniem obok sądów jednostkowych także sądów egzystencjalnych. W sądach egzystencjalnych jesteśmy w stanie nie tylko orzekać istnienie, lecz również je negocjować. Predykat „istnieje” dostarcza wówczas nowej informacji, która nie jest zawarta w przedmiocie, o którym się orzeka.

Można byłoby już na tym etapie przyjąć, że jeśli istnieniem zawładnął kwantyfikator egzystencjalny, czyli że istnienie nie jest czymś, co w ogóle należy do indywiduum, to tym samym podważone zostały podstawy dowodu ontologicznego. W związku z tym można byłoby także mówić, że istnienie nie jest ani żadnym realnym predykatem, ani żadną doskonałością przedmiotu. W takiej sytuacji niektórzy mogą sądzić, że przesadzony został koniec dowodu ontologicznego. Byłaby to jednak konstatacja zbyt szybka, która nie tylko nie dawałaby szansy obrońcom dowodu ontologicznego na przedstawienie kontrargumentów, ale także redukowalaby w znacznym stopniu możliwość rozbudowania argumentacji przeciwników dowodu ontologicznego. Uwzględniając szczególnie ten ostatni postulat, zostanie pokazane, że interesująca nas tutaj argumentacja Fregego nie ogranicza się do charakterystyki istnienia w kategoriach kwantyfikacji, lecz obejmuje sobą ważny dyskurs na temat pojęcia i predykcji *jedyności* o pojęciu.

## B. Forma logiczna sądu *Bóg istnieje*

W nawiązaniu do różnicy kategoryjnej między nazwą a predykatem oraz do formy logicznej sądu egzystencjalnego, Frege występuje przeciwko rozwiązaniu, zgodnie z którym termin *Bóg* uważa się za wyrażenie nazwowe – analogicznie jak terminy *Jan* lub *Piotr*. Zdaniem Fregego, uznanie terminu *Bóg* za nazwę prowadzi do sytuacji, w której sądowi *Bóg istnieje* przypisuje się formę logiczną analogiczną do tej, którą wyraża sąd *Sokrates jest filozofem*. Zgodnie z tym przyjmuje się następnie, że w sądzie *Bóg istnieje*, podobnie jak w sądzie *Sokrates jest filozofem*, mówimy o przedmiocie podpadającym pod wskazane pojęcie. Zgoda na takie rozstrzygnięcie – w opinii Fregego – podważa istotę analizy prowadzonej w dowodzie ontologicznym. Zdaniem Fregego, są tego trzy powody. Po pierwsze: podmiot sądu o strukturze nazwa–predykat pierwszego rzędu, ze względu na warunki prawdziwości oraz sensowności, odnosi się do przedmiotu istniejącego. Potwierdzeniem obecności tychże warunków jest m.in. prawo ge-

neralizacji egzystencjalnej:  $\Phi(a) \rightarrow \forall \alpha \Phi(\alpha)$ <sup>44</sup>. Po drugie: w związku z rolą przypisaną podmiotowi wspomnianego wyżej sądu, termin *istnieje* występujący w roli predykatu, staje się zbędnym powtórzeniem informacji dostarczonej przez termin występujący w podmiocie sądu. Dowiadujemy się o tym, gdy podejmujemy próbę negacji sądu *Bóg istnieje*<sup>45</sup>. Po trzecie: jeśli termin *Bóg* uważamy za nazwę, to tym samym terminowi *istnieje* nadajemy charakter predykatu uniwersalnego, co w rezultacie trywializuje zarówno wartość, jak i wniosek dowodu ontologicznego.

Powyższego wyjaśnienia nie traktuje się jeszcze jako oddzielnego argumentu, mającego podważać zasadność dowodu ontologicznego. Zaprezentowane powyżej analizy podporządkowane są próbie opisu wyłącznie formy logicznej sądu *Bóg istnieje*. Zdaniem Fregego, jeśli dowód ontologiczny dotyczy analizy pojęcia i związany jest z pytaniem: Czy możliwe jest wyprowadzenie tezy o istnieniu Boga z analizy pojęcia *Bóg*?, to należy przyjąć, że termin *Bóg* jest raczej predykatem niż nazwą. W przypadku predykatów nie spotykamy się bowiem z tymi samymi obostrzeniami, jakie pojawiają się w przypadku nazw. Względem pojęć, do których odnoszą się predykaty, możliwe i sensowne jest zawsze pytanie o to, czy coś podpada pod dane pojęcie, czy nie<sup>46</sup>. W tym sensie predykat jest logicznie bez zarzutu nawet wtedy, gdy nie wiemy, czy istnieje jakiś przedmiot, do którego pojęcie miałyby swoje zastosowanie.

---

<sup>44</sup> W *Dialog mit Pünjer über Existenz* Frege zaznacza: „Reguły logiki zakładają zawsze, że użyte w nich słowa nie są puste, że zdania są wyrazami sądów oraz że nikt nie odgrywa zwyczajnej gry tymi słowami. Skoro *Sachse jest człowiekiem* jest rzeczywistym sądem, to słowo *Sachse* coś oznacza i wtedy także nie potrzeba żadnej dodatkowej przesłanki, ażeby móc wnioskować, że *Istnieją ludzie* (*Es gibt Menschen*). Przesłanka *Sachse istnieje* jest wówczas zbędna [...]” (NS, s. 67).

<sup>45</sup> Jeśli wydamy sąd *Bóg nie istnieje*, to – ze względu na warunki referencji związane z podmiotem sądu oraz konsekwencje logiczne predykacji o przedmiocie – musimy przyjąć, że  $\forall x$  ( $x$  jest Bogiem i  $x$  nie istnieje) – czyli że istnieje coś, co nie istnieje. Zob. G. Frege, *Dialog mit Pünjer über Existenz*, s. 67; L. Koj, *Język a aktywny charakter myślenia*, [w:] tenże, *Myśl i znak*, Białystok 1990, s. 113–114; U. Niklas, *Czy istnienie jest predykatem?*, s. 131; tenże, *O języku z pustymi nazwami indywidualnymi*, „*Studia Semiotyczne*” 9 (1979), s. 205–229.

<sup>46</sup> Frege nie widzi żadnych przeszkód, aby mówić o pustych pojęciach, mówienie natomiast o przedmiotach nieistniejących wydaje się mu niezmiernie wątpliwe.

Predykat także musi mieć sens, a w zastosowaniach naukowych również znaczenie. Znaczeniem jego nie jest ani pojedynczy przedmiot, ani wielość przedmiotów, lecz jest nim pojęcie. **Wobec pojęć można naturalnie pytać, czy podpada pod nie jeden, czy wiele, czy może żaden przedmiot. Ale sprawa ta dotyczy bezpośrednio jedynie samego pojęcia. Predykat może być logicznie bez zarzutu, choć nie ma żadnego przedmiotu, do którego odnosiłby się przez swój sens i przez swoje znaczenie (czyli przez pojęcie)**<sup>47</sup> [podkr. A.G.].

Powyższe ustalenia dotyczące charakterystyki terminu *Bóg* prowadzą do odmiennego opisu formy logicznej sądu, w którym termin ten znajduje swoje miejsce. Zgodnie z przyjętymi ustaleniami, jeśli termin *Bóg* jest predykatem, a w dowodzie ontologicznym chodzi o analizę pojęcia, to należy przyjąć, iż sąd, którym posługiwano się w dowodach ontologicznych, a który wyrażano najczęściej w postaci: *Bóg istnieje*, ma w rzeczywistości strukturę sądu *Istnieje takie x, że x jest Bogiem*.

W tym kontekście, w celu dopełnienia dotychczasowych wyjaśnień, warto przypomnieć jeszcze dwa twierdzenia dotyczące pojęć. Pierwsze z nich mówi, że **pojęcia, pod które nie podpada żaden obiekt, mają taki sam status, jak pojęcia, pod które podpada jeden lub wiele obiektów**. Drugie z kolei twierdzenie mówi, że **pojęcie jest w swej treści istotnie niezależne od faktu, czy pod dane pojęcie podpada jeden, wiele obiektów lub żaden obiekt**<sup>48</sup>.

<sup>47</sup> Zob. G. Frege, *Z uwag o sensie i znaczeniu*, [w:] PS, s. 131.

<sup>48</sup> W świetle tych dwóch twierdzeń na temat pojęć widać wyraźnie, że wszelkie próby następującego rozumowania: *jeśli pojęcie A jest egzemplifikowane, a pojęcie B nie, to A jest czymś większym niż B*, są z gruntu niezgodne z teorią Fregego. W opinii zaś Plantingi, przyjmując nawet rozwiązanie Fregego, w którym predykcja istnienia o przedmiocie zastąpiona zostaje rodzajem predykcji o pojęciu, dalej jest możliwe, aby w rozumowaniu: *dla każdego przedmiotu a i b, jeśli a istnieje, zaś b nie istnieje, przyjmując, że a jest czymś większym niż b*, zastąpić terminy odnoszące się do przedmiotów przez terminy odnoszące się do pojęć. Wydaje się, że w świetle przywołanych twierdzeń Fregego jest to rozwiązanie niezgodne z duchem jego teorii. Trzeba bowiem pamiętać, że Frege odchodzi od założenia, na którym opiera się empiryzm, a mianowicie, że pojęcie genetycznie i logicznie jest wtórne wobec empirycznie danego nam poznawczo egzemplarza podpadającego pod dane pojęcie lub posiadającego jakąś własność konstytuującą rozpatrywane przez nas pojęcie. Ponadto nie wolno zapominać o podstawowym twierdzeniu, że pojęcie jest rodzajem funkcji, którą uzyskuje się w trakcie rozkładu myśli. W rezultacie aplikację pojęcia do przedmiotu wyjaśnia się w kategoriach wartości logicznej,

### C. Istnienie i jedyność

Aby usytuować wyjaśnienia dotyczące pojęć w kontekście negatywnej argumentacji względem dowodu ontologicznego, warto zwrócić uwagę na wyjaśnienia poczynione przez Fregego w *Grundlagen der Arithmetik* w ramach dyskusji, jaką tam przeprowadza ze Spinozą<sup>49</sup>. Spinoza wychodzi od przekonania, że aby przypisać czemuś liczbę, musimy dysponować pewnym pojęciem rodzajowym. I tak np. uważa, że aby ktoś trzymający w ręku sestercję i talara mógł pomyśleć liczbę *dwa*, musi uprzednio dysponować wspólnym pojęciem (takim chociażby, jak *moneta*), które odnosiłoby się do tych dwóch obiektów. Sprawa przedstawia się jednak inaczej, gdy dokonujemy predykcji liczby *jeden* lub *jedyny*. Wtedy dokonujemy predykcji nie o pojęciu, lecz o przedmiocie. Swój wywód Spinoza opiera na analizie predykcji o Bogu jedyności w sądzie *Bóg jest jeden*. Wedle Spinozy, jest niemożliwe, aby móc utworzyć jakieś abstrakcyjne pojęcie Boga, które – możemy dodać – nie pokrywałoby się z samą istotą Boga. W ten niezbyt do końca precyzyjny sposób Spinoza pragnie powiedzieć, że zachodzi istotna trudność utworzenia pojęcia, które miałyby być czymś różnym od istoty rzeczy, przy założeniu, że do dyspozycji mamy tylko jeden obiekt, mający podpadać pod dane pojęcie. Przekładając podane wyjaśnienie na język, w którym operujemy pojęciem zbioru, można twierdzenie Spinozy wyartykułować mniej więcej w następujący sposób: trudno jest utworzyć zbiór, który ze swej istoty miałby w swoim zasięgu tylko jeden przedmiot. Wówczas nie moglibyśmy dopatrzeć się różnicy między zbiorem a jego jedynym elementem. W związku z tym Spinoza uznaje, że gdy nazywamy jakąś rzecz *jeden* lub *jedna*, to czynimy to w odniesieniu do jej istoty, nie zaś do pojęcia dotyczącego danej (istniejącej) rzeczy.

---

jaką uzyskuje uzupełniona przez jakiś przedmiot funkcja propozycjonalna. Jednocześnie łączenie pojęć rozumie się jako rodzaj koniunkcji tych funkcji, które, dzięki uzupełnieniu ich przez ten sam przedmiot, uzyskują tę samą wartość logiczną. Pojęcia staną się tematem naszych rozważań w ostatniej części artykułu, gdzie przypomniane zostaną wyjaśnienia Anzelmia.

<sup>49</sup> Zob. G. Frege, *Grundlagen der Arithmetik*, s. 62. Zarówno dla Fregego, jak i dla analiz prowadzonych w artykule przywoływanie myśli Spinozy służy jedynie zaprezentowaniu pewnej ogólnej możliwości.



Sprzeciw Fregego wobec wyjaśnienia podanego przez Spinozę jest wielowątkowy. Dla nas interesująca jest szczególnie jedna sprawa dotycząca odróżnienia predykcji liczby jeden od predykcji każdej następnej liczby. Sięgając do swoich podstawowych ustaleń, Frege podkreśla, że nie ma żadnej różnicy, czy operujemy liczebnikami *dwa*, *trzy* czy *jeden*<sup>50</sup>. Nie jest więc tak, jak proponuje Spinoza, aby – gdy chodzi o liczebnik *jeden* – mówić, że dotyczy on samej rzeczy, jej istnienia, a gdy chodzi o liczebniki większe niż *jeden*, mówić, że dotyczą one pojęć<sup>51</sup>. Dyskusję Fregego ze

<sup>50</sup> W *Grundlagen der Arithmetik* Frege dowodzi, że predykat *jeden* nie może być ani predykatem przysługującym obiektowi, ani predykatem opisującym kolektywną całość (agregat) – o ile ma być predykatem, który pozwala nam wyróżnić jakąś grupę obiektów. Zasada dotycząca warunków predykcji mówi nam bowiem, że każdy predykat musi wyróżniać jakąś grupę obiektów. Jeżeli każdy obiekt jest jeden, to co w takiej sytuacji mógłby wyróżniać predykat *jeden*? Dla głębszego objaśnienia całej sprawy Frege podaje dwie reguły. Pierwsza z nich mówi, że sens wprowadzenia do języka jakiegoś predykatu polega m.in. na tym, iż w rzeczy samej nie jest wykluczona sytuacja, że przysługiwanie tego predykatu może być odmówione jakiemuś przedmiotowi. Tym samym określenie Solona mądrym, czyli wydanie sądu: *Solon jest mądry*, czerpie swój sens również z tego, że możliwe jest, iż ktoś nie jest mądry, czyli że możliwa jest negacja predykatu „mądry” w odniesieniu do kogoś. Druga reguła, którą przy okazji analizy predykcji liczby *jeden* podaje Frege, mówi, że treść pojęcia ulega zmniejszeniu, gdy jego zakres się rozszerza. Jeżeli teraz jest tak – jak mówi Frege – że jakiś predykat obejmuje wszystko (*allumfassend*), to jego treść zostaje utracona całkowicie. Przyjmując zatem, że predykat *jeden* jest predykatem przypisywanym obiektowi, czyli że wyraża własność obiektu, musielibyśmy przyjąć, iż jest predykatem, który orzekamy o każdym przedmiocie. W efekcie musielibyśmy zaakceptować, że jest predykatem pozbawionym treści zgodnie z regułą drugą oraz predykatem, dla którego trudno jest znaleźć racje, ze względu na które został on wprowadzony do języka, zgodnie z regułą pierwszą. Zob. tamże, s. 39–41.

<sup>51</sup> Frege dowodzi, że definicja każdej liczby, poczynając od zero, poprzez jeden i dalej, musi być definicją tego samego typu. Ponadto Frege zauważa, że wielu myślicieli przed nim zaczynało definicję liczby tak naprawdę od definicji liczby dwa albo że ich definicje liczby jeden i zero miały inny kształt niż definicje pozostałych liczb. W dyskusji z rozwiązaniem przedstawionym przez Husserla w *Philosophie der Arithmetik* Frege podkreśla, że brak pojedynczych i zerowych wielości – o czym mówi Husserl – przekłada się automatycznie na niemożliwość użycia kategorii wielości w celu zdefiniowania liczby zero i liczby jeden. W rezultacie liczby jeden i zero definiuje się w odmienny sposób niż pozostałe liczby. Na te same trudności wskazuje Frege także w analizie teorii Dedekinda i Schrödera. Pośrednio mówi Frege o braku odróżnienia w tych teoriach dwóch spraw: (a) bycia elementem zbioru oraz (b) bycia podzbiorem jakiegoś zbioru. Istotne jest jednak to, że Frege nie łączy tego braku wyłącznie z samym pojęciem zbioru czy relacji zachodzących między obiektami a zbiorem, lub relacji, jakie zachodzą mię-

Spinozą trzeba widzieć w kontekście związku, jaki zachodzi w dowodzie ontologicznym między dowodem na istnienie a dowodem na jedyność, czyli między orzekaniem istnienia a orzekaniem jedyności. W analizowanym przez nas dowodzie na istnienie Boga obecne jest bowiem założenie, że dowód na istnienie Boga jest m.in. dlatego możliwy, gdyż prawdziwa o Bogu jest predykcja jedyności. Jeśli wiemy lub jesteśmy w stanie wykazać jedyność Boga, wówczas nie możemy nie uznać Jego istnienia. W innym aspekcie chodzi tutaj o podkreślaną przez zwolenników dowodu ontologicznego wyjątkowość i swoistą unikalność pojęcia (idei) *Bóg*. O przejściu od dowodu na jedyność do dowodu na istnienie mówi w sposób pośredni Gaunilon, gdy zwraca uwagę, że „najpierw należy udowodnić za pomocą jakiegoś w pełni niezawodnego argumentu, że jest jakaś natura wyższa, to znaczy większa i lepsza od wszystkiego, co jest, abyśmy z tego mogli już dowieść wszystkiego, czego z konieczności nie może brakować temu, co jest większe i lepsze od wszystkich rzeczy”<sup>52</sup>.

Frege, uznawszy, że liczebnik jeden, analogicznie jak każdy inny, charakteryzuje pojęcie, pokazał, że także jedyność nie jest własnością przedmiotu ani cechą pojęcia. Zwrócił tym samym uwagę na fakt, że ani jedyności, ani istnienia nie da się wywieść z analizy treści (analizy cech) pojęcia *Bóg*, czyli nie można posłużyć się ani założeniem, że jeśli jedyność jest treścią pojęcia *Bóg*, to jest nim i istnienie, ani takim rozumowaniem, że dzięki wykazaniu, iż jedyność jest składnikiem treści pojęcia, można wyprowadzić wniosek, że *Bóg istnieje*. Dzieje się tak dlatego, że oba pojęcia (*jedyność* i *istnienie*) są pojęciami drugiego rzędu; żadne z tych pojęć nie należy do treści pojęcia *Bóg*. Frege zdaje sobie sprawę z tego, że jeśli na podstawie analizy treści pojęcia *Bóg* da się uzasadnić, iż jeden z obiektów spełnia pojęcie Boga, dowodzimy tym samym, że istnieje obiekt, który podpada pod pojęcie *Bóg*. Wykazując jednak, że liczebnik *jeden* jest wyrażeniem orzekanym nie o obiekcie – czyli że jedyność nie jest własnością obiek-

---

dzy zbiorami, lecz z błędną teorią sądu, która nie dostarcza odpowiednich narzędzi, aby obie wspomniane wyżej relacje odróżnić już na poziomie formy logicznej, którą posługujemy się wtedy, gdy raz mówimy o relacji między obiektem a pojęciem, a drugi raz, gdy przedmiotem naszych rozważań jest relacja między dwoma pojęciami. Zamykając ten punkt rozważań, trzeba podkreślić, że w teorii Fregego jeden i ten sam typ definicji stosuje się do każdej liczby, w tym także liczb zero i jeden.

<sup>52</sup> Anzelm z Canterbury, wyd. cyt., s. 184.

tu – Frege przekreśla możliwość wyprowadzenia wyżej przywołanych konkluzji.

Ani jedyność, ani istnienie nie są cechami pojęcia „Bóg”. Nie można też używać jedyności do definicji pojęcia; podobnie jak do budowy domu nie można – prócz cegieł, belek i zaprawy – używać także starychności, przestronności i zamieszkalności<sup>53</sup>.

Spełnienie pojęcia – używając metafory przestrzennej – jest czymś zewnętrznym w stosunku do zawartości treściowej pojęcia<sup>54</sup>. Stąd, w świetle przyjętych ustaleń, wszelkie próby połączenia kategorialnego istnienia z doskonałościami typu wszechmoc, wszechwiedza, wydają się chybione. W związku z tym nie można na jednym poziomie semantycznym mówić o wszechmocy i istnieniu, są to pojęcia różnych rzędów. W rezultacie nie można więc także posłużyć się definicją typu *a jest Bogiem*  $\leftrightarrow$  *gdy a jest wszechmocne*  $\wedge$  [...]  $\wedge$  *a istnieje*, ani wnioskowaniem, w którym dzięki przypisaniu pojęciu *Bóg* określonych cech (doskonałości), w tym także **jedyności**, wyprowadza się konkluzję na temat posiadania przez dany przedmiot cechy *istnienia*. Nie ma bowiem ani takiego rodzaju rzeczy, jak rzeczy, które istnieją, ani takiego rodzaju rzeczy, jak rzeczy, które są jeden<sup>55</sup>.

<sup>53</sup> Zob. G. Frege, *Grundlagen der Arithmetik*, [w:] DS, s. 12.

<sup>54</sup> Jest to związane z tym, że znaczeniem predykatu jest pojęcie, a nie obiekt czy zakres obiektów. Jeżeli weźmiemy pod uwagę sąd *Sokrates jest mądry*, wyrażenie *jest mądry* w odróżnieniu od wyrażenia *Sokrates*, wprowadzając swój termin, nie przynosi żadnego założenia empirycznego, identyfikuje nam termin niezależnie, czy wiemy lub myślimy, że ktokolwiek jest mądry. Dla nas jednak najważniejsze jest to, że brak zaangażowania egzystencjalnego pojęć wyjaśnia Frege poprzez wskazanie, że nawet wtedy, gdy pod jakieś pojęcie podpada tylko jeden obiekt, to i tak dalej utrzymana jest różnica między pojęciem a obiektem – analogicznie między wyrażeniem predykatywnym a wyrażeniem nazwowym.

<sup>55</sup> Istotne jest tutaj także przeformułowanie przez Fregego teorii sądów ogólnych, tradycyjnie traktowanych jako formuły, w których swój wyraz znajdują relacje między pojęciami. Według Fregego, ze względu na ujęcie pojęcia jako funkcji, sąd *Wszyscy ludzie są śmiertelni* przybiera postać  $(\forall x) (Ax \rightarrow Bx)$ . Ta ostatnia formuła ujawnia, że pierwotny sąd został rozbity na dwie funkcje: *x jest A*, *x jest B*, połączone logicznym znakiem implikacji. W tym sensie w sędzie ogólnotwierdzącym, np. *Wszyscy ludzie są śmiertelni*, stwierdza się, że określona funkcja *jeśli x jest człowiekiem, to x jest śmiertelny* jest prawdziwa przy każdym podstawieniu. Sąd ogólny, ze względu na swoją formę logiczną, może być prawdziwy nawet wtedy, gdy fałszywy jest poprzednik implikacji,

Wszystko to oznacza, że istnienie i jedyność nie są cechami pojęcia i w tym znaczeniu nie mogą być one także własnością obiektu podpadającego pod dane pojęcie. Wyjaśniwszy, że pojęcia jedyności i istnienia są pojęciami, które nie należą do zawartości treściowej pojęcia *Bóg* (inaczej: nie należą do składu cech pojęcia *Bóg*), Frege pokazał, że pytania: (a) czy pojęcie jest urzeczywistniane? i (b) czy ma egzemplifikację? posiadają i w tym przypadku swoją rację bytu. Innymi słowy, nie przeczymy sobie, jeśli mówimy, że pojęcie to nie jest urzeczywistniane. Nie popełniamy więc sprzeczności, jeśli myślimy o Bogu, że nie istnieje.

#### IV. Szczegółowe argumenty

##### 1.

Załóżmy hipotetycznie, wbrew temu, co zostało przyjęte, że istnienie jest własnością przedmiotu i jest cechą pojęcia. Zatem przyjmijmy te założenia, na których opiera się dowód ontologiczny. Zgodnie z tymi założeniami, jeśli istnienie jest własnością przedmiotu, to wówczas każde pojęcie kompletne musi zawierać w repertuarze wszystkich swoich cech także cechę istnienia<sup>56</sup>. Przy pewnej interpretacji wydaje się, że jest nawet niemożliwe, aby dysponować kompletnym (zupełnym) pojęciem, które nie zawierałoby żadnego odniesienia do istnienia – czyli z analizy którego nie dałoby się wygenerować wiedzy o istnieniu lub nieistnieniu przedmiotów pod-

---

czyli nawet wtedy, gdy nie istnieją już ludzie. Powyższa interpretacja relacji między dwoma pojęciami w kategoriach relacji między dwiema funkcjami ujawnia, że badanie tych relacji może odbywać się przy całkowitym zneutralizowaniu odniesienia do przedmiotów konkretnych. Tym samym myślenie o pojęciach lub o relacjach między pojęciami może być dokonywane w oderwaniu od myślenia o istniejących konkretach. Taka możliwość jednak, wbrew obiegowym opiniom, nie jest związana wyłącznie z pojawieniem się w sędzie ogólnym kwantyfikatora ogólnego, lecz raczej z przesunięciem kategorialnym terminu *człowiek* w miejsce predykatu. Jeśli termin *Bóg* potraktujemy analogicznie, to widzimy także od tej strony, dlaczego dowód na istnienie Boga jest niewykonalny.

<sup>56</sup> Wówczas dla jakiegokolwiek cechy  $\Phi$ , w tym także istnienia (przy założeniu, że pojęcie jest pojęciem kompletnym), musimy być w stanie rozstrzygnąć, czy to  $\Phi$ , czy  $\neg\Phi$ , jest cechą analizowanego pojęcia. W tym sensie, jeśli przez  $\Phi$  pomyślimy istnienie, to wiemy, że pojęcie z cechą  $\Phi$  i pojęcie z cechą  $\neg\Phi$  nie są tymi samymi pojęciami.

padających pod dane pojęcie<sup>57</sup>. Z drugiej jednak strony, zgodnie z twierdzeniem Kartezjusza, wiemy o tym, że możemy dysponować pełnym pojęciem (np. trójkąta), w którego zawartości treściowej nie występuje informacja dotycząca faktycznego istnienia. Jeśli tak – to istnienie nie jest własnością przedmiotu, a tym samym cechą pojęcia. Przy tych jednak dwóch założeniach dowód ontologiczny jest niewykonalny.

## 2.

Obecnie przyjmijmy odwrotne do poprzedniego założenie, a mianowicie, że istnienie nie jest cechą pojęcia *Bóg* i nie jest własnością przedmiotu. Załóżmy jednak, że wśród cech pojęcia są takie cechy, których odkrycie i analiza mogą świadczyć na korzyść tezy, że w pewnych przypadkach można z analizy pojęcia wyprowadzić wnioski na temat istnienia obiektu. Posiadanie przez pojęcie w swoim składzie pewnej cechy byłoby warunkiem wystarczającym do wyciągnięcia wniosku o istnieniu przedmiotu podpadającego pod analizowane pojęcie. Ta odkrywana przez nas cecha byłaby tzw. cechą „pociągającą istnienie”. Wówczas moglibyśmy przyjąć, że dla każdego pojęcia *P*, jeśli *P* posiada w swojej zawartości cechę *s*, istnieje przedmiot spełniający dane pojęcie. W takiej sytuacji oczywiście należałoby zapytać, czym jest owa cecha pojęcia, skoro jest ona cechą pociągającą istnienie. Z dowodu ontologicznego wiemy, że chodzi tu o cechę wchodzącą w skład definicji samego pojęcia, czyli cechę wyrażającą naturę przedmiotu mającego podpadać pod dane pojęcie.

Parafrazując powyższy tok myślenia, można przypuszczać, że po odkryciu w pojęciu np. *człowieka przewyższającego swymi doskonałościami każdego innego człowieka* definiujących go cech, znaleziona została także cecha pociągająca istnienie. Jedną z doskonałości, dzięki której podpadający pod analizowane pojęcie przedmiot miałby przewyższać każdego człowieka, musiałoby być także jego istnienie. Jeśli tak, to istnienie przedmiotu spełniającego dane pojęcie musiałoby być istotnym składnikiem jego wyższości i doskonałości. Przywołany przykład wyraża uwagę, którą pod adresem dowodu ontologicznego zgłasza Gaunilon. Według niego, gdyby dowód Anzelma był poprawny, równie poprawnie moglibyśmy dowieść istnienia gdzieś na oceanie wymyślonej „zgubionej wyspy”, przewyższającej wszystkie inne kraje swymi wspaniałościami. Wniosek egzystencjalny

<sup>57</sup> Por. na ten temat rozważania Kartezjusza dotyczące trójkąta. Kartezjusz, wyd. cyt., s. 88.

byłby konsekwencją wyróżnienia opisu takiej wyspy. Ujawniająca się w tym kontekście paradoksalność ma swoje źródło w błędzie kategorialnym popełnianym w dowodzie ontologicznym<sup>58</sup>. W przesłankach dokonujemy predykcji na temat pojęcia, we wniosku z kolei orzekamy coś o przedmiocie<sup>59</sup>. Ten rodzaj błędu umyka naszej uwadze wówczas, gdy ograniczamy się do analizy jednego przypadku. Stosując jednak powyższy rodzaj argumentacji do innych przypadków, jak uczynił to po raz pierwszy Gaunilon, ów rodzaj błędu dany jest nam *prima facie*.

### 3.

Lokalizacja predykcji istnienia w ramach sądu egzystencjalnego, w którym występuje rodzaj predykcji o pojęciu – jak pamiętamy – umożliwia oddzielenie od siebie warunków sensowności od warunków prawdziwości. Można mówić sensownie na temat pojęć, dokonywać analizy ich wewnętrznej struktury bez jednoczesnego przyjęcia, że są obiekty, które spełniają dane pojęcia. W takiej sytuacji, jeśli termin *Bóg* jest predykatem w sądzie egzystencjalnym, można przyjąć, że sensowny dyskurs o Bogu nie niesie z sobą automatycznie założenia o Jego istnieniu. W dowodzie ontologicznym z kolei kryje się milczące założenie, że sensowne mówienie o Bogu – rozumiane jako analiza zawartości treściowej pojęcia *Bóg* – prowadzi do przyjęcia istnienia samego Boga. Tym samym zakłada się, że sensowność zdań wyrażających treści należące do pojęcia *Bóg* – które, jak mówi Kartezjusz, mamy w naszym umyśle – są wystarczającą racją uznania tychże zdań za prawdziwe ze względu na istnienie samego Boga poza umysłem. W ten sposób niechybnie zakłada się to, co ma być przedmiotem dowodu. Frege rozszczeplił te dwie kwestie i pokazał, że warunki sensowności w sądzie egzystencjalnym nie pokrywają się z warunkami prawdziwości. Jeśli mimo wszystko przyjmujemy, że warunki sensowności pokry-

---

<sup>58</sup> Na temat tego błędu mówi Frege w pracy *Pojęcie i przedmiot*: „Nigdy więc nie można orzekać o przedmiocie, co orzekło się o pojęciu. Nie chcę przez to powiedzieć, jakoby fałszem było orzekać o przedmiocie, co orzekło się o pojęciu: chcę natomiast powiedzieć, że jest to niemożliwe i bezsensowne. [...] to, co orzekamy o pojęciu, nie pasuje w ogóle do przedmiotu” (s. 55–56).

<sup>59</sup> Mając na uwadze rozważania Fregego, widzimy, że błąd przechodzenia od deskrypcji nieokreślonej do określonej w dowodzie ontologicznym, o czym mówi J. Barnes w pracy *The Ontological Argument*, London 1972, ma swoje głębsze źródło w błędzie kategorialnym.

wają się z warunkami prawdziwości, to za Kartezjuszem stwierdzimy, iż nie można pomyśleć o Bogu inaczej, jak tylko o Bogu istniejącym. Połączywszy powyższe oba warunki, akceptujemy jednocześnie, że sąd *Bóg istnieje* jest sądem o strukturze  $P(a)$  – („nazwa – predykat pierwszego rzędu”<sup>60</sup>), w sądach bowiem o strukturze logicznej  $P(a)$  warunki sensowności pokrywają się z warunkami prawdziwości. W ten oto sposób ponownie powraca nie tylko problem możliwości potraktowania istnienia na wzór predykatu pierwszego stopnia, lecz również problem tautologii sądów egzystencjalnych. Chcąc natomiast ominąć ową tautologiczność dowodu, która się tutaj ujawnia, trzeba przyjąć, że termin *Bóg* wskazuje na pojęcie, a cały dowód sprowadza się do analizy pojęcia. Przekładając jednak sąd *Bóg istnieje* na sąd egzystencjalny *Istnieje takie x, że x jest Bogiem*, musimy zaakceptować, o czym pisaliśmy już wielokrotnie, iż sensowny dyskurs na temat pojęcia nie dostarcza informacji na temat istnienia przedmiotu mającego podpadać pod dane pojęcie. Innymi słowy, przy powyższej parafrazie rozszczepiamy warunki sensowności od warunków prawdziwości. Tym samym zgadzamy się, że nie ma bezpośredniego przejścia z analizy pojęcia do istnienia obiektu. Fakt ten z kolei czyni dowód ontologiczny niewykonalnym. Można więc przyjąć, że zwolennicy dowodu ontologicznego, chcąc uczynić dowód konkluzywnym, w ramach tego samego rozumowania, raz rozdzielają, a innym razem łączą warunki sensowności z warunkami prawdziwości. W związku z tym używają oni również terminu *Bóg* w dwóch semantycznie różnych rolach: raz jako terminu odnoszącego się do pojęcia (idei), drugi raz jako terminu odnoszącego się do przedmiotu, czyli raz jako predykatu, drugi raz jako nazwy (podmiotu zdania). Fakt ten jednak czyni sam dowód formalnie błędnym.

#### 4.

W związku z pewnymi twierdzeniami pojawiającymi się w dowodzie ontologicznym można odnieść wrażenie, że jego zwolennicy dopuszczają

---

<sup>60</sup> Podobnie sprawę przedstawia Anzelm, gdy pisze, że tylko głupiec, ujmując pojęcie Boga jako „coś, ponad co nic większego nie może być pomyślane”, może głosić, że Bóg nie istnieje (w rzeczywistości). Zarówno dla Anzelmia, jak i Kartezjusza powiedzieć, że *Bóg nie istnieje*, to tak naprawdę powiedzieć coś pozbawionego sensu (istnieje coś takiego, co nie istnieje). W związku z tym widać wyraźnie, że w równym stopniu obaj łączą warunki sensowności z warunkami prawdziwości, co jeszcze od innej strony potwierdza, że zarówno jeden jak i drugi operują w dowodzie ontologicznym sądem jednostkowym.

epistemiczne oraz semantyczne odniesienie do przedmiotów, które nie istnieją. W jakimś więc stopniu teoretycznym zapleczem dowodu ontologicznego jest więc założenie, wedle którego w równym stopniu można mówić o przedmiotach, które istnieją, jak i o takich, które nie istnieją. Przeanalizujmy na potrzeby tego argumentu twierdzenie Anzelm, że „istnienie w rzeczywistości pozaumysłowej jest czymś większym niż istnienie w intelekcie”<sup>61</sup>. Z tego twierdzenia dowiadujemy się, że *jeśli x istnieje realnie, a y nie istnieje realnie (poza umysłem), to x jest czymś większym niż y*. Innymi słowy, gdy jest tak, że o *x* i *y* możemy orzec tę samą liczbę predykatów, z tym tylko zastrzeżeniem, że *x* jest przedmiotem istniejącym (realnie), a *y* nie, to *x* jest czymś większym niż *y*. W tym kontekście widzimy wyraźnie, że istnienie jest tym, dzięki czemu coś jest czymś większym lub bardziej doskonałym niż coś, co nie posiada istnienia (chodzi oczywiście o istnienie realne). Fakt ten dokładnie potwierdza, że istnienie wpisane jest w pojęcie wielkości lub doskonałości. Wówczas trudno jest pomyśleć sobie o czymś, co jest najbardziej doskonałe, nie myśląc o tym jako o istniejącym (na ten aspekt zwracano uwagę w argumentach 2. i 3.).

Ponadto, w tym kontekście termin *Bóg* lub zastępujące go złożone zwroty (*coś, ponad co nic większego nie można pomyśleć*) traktuje się jako nazwy, dzięki którym wskazuje się na wyróżniony przedmiot. Ważne jest jednak to, że owe nazwy funkcjonują w dowodzie referencjalnie, uprzednio do rozstrzygnięcia, czy nazywany przez nie przedmiot istnieje. Taki rodzaj postępowania możliwy jest tylko wówczas, gdy dopuści się możliwość referencji do przedmiotów, które nie istnieją (w rzeczywistości pozaumysłowej). Jednocześnie w ramach tego podejścia przypisuje się wartość prawdziwości sądom, w których termin *Bóg* lub jego złożony ekwiwalent występuje w roli podmiotu, niezależnie od rozstrzygnięcia, czy przedmiot, o którym mówimy i dokonujemy predykcji, istnieje. Przy tych założeniach, w całym dowodzie termin *Bóg* występuje w jednej roli semantycznej. Nie ma więc tutaj problemu, o którym pisano, że termin *Bóg* występuje raz w roli podmiotu sądu, a innym razem w roli predykatu. Niemniej jednak pojawia się inna wątpliwość związana z tym, że referencja przedmiotowa terminu *Bóg* jakby nie ulega zmianie w sytuacji przed rozstrzygnięciem, że *Bóg* istnieje, i po takim rozstrzygnięciu. W obu przypadkach – w przesłance i we wniosku – występuje ten sam termin, charakteryzujący się jednak

---

<sup>61</sup> Anzelm z Canterbury, wyd. cyt., s. 145–148.



istotnie różnymi parametrami odniesienia. Zawsze więc może pojawić się pytanie, jaki rodzaj odniesienia charakteryzuje termin *Bóg*, gdy wypowiadamy sądy: *Bóg jest tym, ponad co nic większego nie można pomyśleć* lub *Bóg jest wszechmocny*. Jeśli musi to być rodzaj odniesienia do czegoś poza umysłem, to istnienie Boga zostało założone w punkcie wyjścia. Przyjmując jednak drugą ewentualność, zgodnie z którą do rozstrzygnięcia prawdziwości powyższych dwóch sądów nie ma potrzeby powoływania wyżej wspomnianego rodzaju referencji pozaumysłowej, dostrzegamy, że tracimy rację, ze względu na które trzeba byłoby dowodzić pozaumysłowego istnienia Boga. W takiej sytuacji można założyć, że zwolennicy dowodu ontologicznego w pewnym momencie zmieniają semantyczne odniesienie terminu *Bóg*, uznając tym samym, że dowiedli istnienia Boga.

## FREGE'S CRITICISM OF THE ONTOLOGICAL ARGUMENT

### Summary

The paper reconstructs Frege's criticism of the ontological argument for the existence of God on the basis of various remarks scattered in his writings. The material is organized in such a way as to: (a) reveal a logical structure of the argument; (b) show and discern various presupposition of a logical, semantical and ontological character; and (c) indicate some essential weaknesses of the ontological argument.

It is argued that Frege's critical commentaries on this argument are essentially connected to four solutions, stating that: (1) the difference between a name and a predicate is categorical; (2) the existential judgement possesses a different logical structure than the singular judgement; (3) in the characteristic of concepts marks and properties should be distinguished; (4) the ascription of number contains the statement about a concept. In order to make Frege's argumentation as understandable as possible it is confronted with Kant's criticism of ontological argument.

The analysis carried on in the above-described way reveals a number of shortcomings which discredit the ontological argument. For example, the paper shows that the analysis of predication of oneness (*Einzigkeit*) does not lead to the affirmation of God's existence. Moreover, it shows that in that argument the term God is used in two different semantic roles; that some theses that should constitute the argument's conclusion, are already assumed; and that sense-condition and truth-conditions are not distinguished.