

# Leszek Aleksander Kołodziejczyk

---

## O tak zwanym ontologicznym dowodzie istnienia Boga

---

Filozofia Nauki 6/3/4, 133-145

---

1998

Artykuł został zdigitalizowany i 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.

Leszek Aleksander Kołodziejczyk

## **O tak zwanym ontologicznym dowodzie istnienia Boga, przedstawionym przez świętego Anzelmą z Canterbury, uwag kilka**

### **UWAGA PIERWSZA I WSTĘPNA. O TYM, DLACZEGO W OGÓLE PISZEMY TĘ PRACĘ**

O tak zwanym ontologicznym dowodzie istnienia Boga, przedstawionym po raz pierwszy przez św. Anzelmą z Canterbury (1033–1109) w dziele znanym pod tytułem *Proslogion*,<sup>1</sup> napisano w ciągu wieków bardzo wiele prac, z których my przeczytaliśmy niewielką część. To, że podejmujemy próbę oceny tego dowodu, może się zatem wydać krokiem przedwczesnym i nieuzasadnionym.

Niemniej jednak zdecydowaliśmy się na napisanie tego tekstu, który zawiera właśnie próbę oceny dowodu Anzelmą. Uczyniliśmy to z dwóch powodów.

Po pierwsze, wartość argumentu przedstawionego w *Proslogionie* jest wciąż przedmiotem sporu – mimo że większość filozofów odrzuca rozumowanie św. Anzelmą, nadal zdarzają się myśliciele, którzy skłonni są je, na ogół po dokonaniu pewnych modyfikacji, przyjąć.<sup>2</sup>

Po drugie, choć sami nie jesteśmy zwolennikami dowodu ontologicznego, żaden spośród tekstów krytycznych wobec tego dowodu, z którymi się zapoznaliśmy, nie usatysfakcjonował nas w pełni.<sup>3</sup> Niektórzy z przeciwników Anzelmą wyrażają swoje

---

<sup>1</sup> Choć powszechnie przyjmuje się, że św. Anzelm był wynalazcą dowodu ontologicznego, uważa się zarazem, że pewnych elementów tego dowodu doszukać się można już znacznie wcześniej, m.in. u Augustyna i Boecjusza. Por. np. [8], s. 3–13.

<sup>2</sup> Por. np. prace Charlesa Hartshorne'a i Normana Malcolma w [7], s. 123–159.

<sup>3</sup> Mamy tu na myśli zarówno klasyczne już teksty Gaunilona, św. Tomasza, Kanta czy Schopenhauera, jak i prace współczesne, w tym [3], [4] oraz liczne teksty zamieszczone w [7].

myśli w sposób na tyle niejasny, że nie jesteśmy w stanie zrozumieć, dlaczego właściwie nie akceptują oni jego argumentacji. Inni, choć znacznie bardziej przejrzysti w swych wywodach, stosują taktykę »łapania Ala Capone'a na niepłaceniu podatków«, to znaczy starają się wytknąć Anzelmowi jakieś drobne uchybienia i błędy logiczne, atakując w ten sposób nie tyle »ducha« dowodu ontologicznego, ile jego łatwą przecież do przekształcenia »literę«. Są wreszcie i tacy, którzy trafnie wskazują zasadnicze wady dowodu ontologicznego, ale są wobec jego autora nadmiernie, naszym zdaniem, niezyczliwi – odrzucają bowiem z góry jego podstawowe założenia ontologiczne, jak na przykład to, że pewne przedmioty mogą być *in intellectu*, jednocześnie nie istniejąc w rzeczywistości.

Niniejsza praca jest owocem owego nieuzasadnionego, być może, poczucia niezadowolenia, które ogarniało nas podczas lektury współczesnych krytyk dowodu ontologicznego. Staraliśmy się w niej pokazać, że dowód ten zawiera pewną poważną usterkę. Staraliśmy się zarazem pokazać, że usterki tej nie da się usunąć nawet wtedy, gdy zgodzi się – tak jak my to na potrzeby tego tekstu czynimy – na Anzelmowe przedmioty będące tylko *in intellectu* oraz na jego relację bycia doskonalszym.

Jest wysoce prawdopodobne, że nikogo do naszej oceny argumentacji przedstawionej przez Anzelma nie przekonamy. Jest równie prawdopodobne, że wszystko, co napisaliśmy, napisał już ktoś przed nami, że praca ta nie zawiera żadnej oryginalnej myśli. Ma ona jednak dla nas pewną osobistą wartość, jej napisanie umożliwiło nam bowiem wyrobienie sobie i sprecyzowanie własnego stanowiska w sprawie dowodu ontologicznego.

#### UWAGA DRUGA. O BRZMIENIU ANZELMOWEGO DOWODU

Swój dowód istnienia Boga, nazwany wiele wieków później ontologicznym, zamieścił Anzelm w drugim rozdziale *Proslogionu*. W oryginalnym sformułowaniu brzmi ów drugi rozdział następująco:

„Ergo, Domine, qui das fidei intellectum, da mihi ut, quantum scis expedire, intelligam quia es sicut credimus, et hoc es, quod credimus. Et quidem credimus te esse aliquid quo nihil majus cogitari possit. An ergo non est aliqua talis natura, quia „dixit insipiens in corde suo, non est Deus“?<sup>4</sup> Sed certe ipse idem insipiens, cum audit hoc ipsum quod dico, aliquid quo nihil majus cogitari potest, intelligit quod audit, et quod intelligit in intellectu ejus est, etiam si not intelligat illud esse. Aliud enim est rem esse in intellectu, aliud intellegere rem esse. Nam cum pictor praecogitat quae facturus est, habet quidem in intellectu, sed nondum intelligit esse quod nondum fecit. Cum vero jam pinxit, et habet in intellectu, et intelligit esse quod jam fecit. Convincitur ergo etiam insipiens esse vel in intellectu aliquid quo nihil majus

Zdecydowanie najlepsze z tych prac to [4] oraz artykuł Paula Henle'a *Uses of the Ontological Argument* zawarty w [7], s. 162–170.

<sup>4</sup> Cytat z Pisma Świętego, z pierwszego wersetu Psalmu 13 lub Psalmu 52 (według numeracji występującej w Wulgacie) (przyp. mój – LAK).

*cogitari potest, quia hoc cum audit intelligit, et quidquid intelligitur in intellectu est. Et certe id quo majus cogitari nequit, non potest esse in solo intellectu. Si enim vel in solo intellectu est, potest cogitari esse et in re, quod majus est. Si ergo id quo majus cogitari non potest est in solo intellectu, idipsum quo majus cogitari non potest est quo majus cogitari potest; sed certe hoc esse non potest. Existit ergo procul dubio aliquid, quo majus cogitari non valet, et in intellectu et in re.*"<sup>5</sup>

### UWAGA TRZECIA. O «RDZENIU» ARGUMENTACJI ANZELMA

Anzelm sformułował swój argument w sposób dosyć rozwlekły, wplatając weni przykłady, rozmaite ozdobniki oraz quasi-psychologiczne rozważania, które, naszym zdaniem, nie są dla treści dowodu istotne. Sądźmy, iż w Anzelmowym rozumowaniu daje się wyróżnić pewien «rdzeń», który, jak mniemamy, zawiera się w poniższych sześciu konstatacjach:

- (1) „Credimus te [scil. Deum – LAK] esse aliquid quo nihil majus cogitari possit.”
- (2) „Convincitur [...] etiam insipiens esse vel in intellectu aliquid quo nihil majus cogitari potest.”
- (3) „Et certe id quo majus cogitari nequit, non potest esse in solo intellectu.”
- (4) „Si enim vel in solo intellectu est, potest cogitari esse et in re, quod majus est.”
- (5) „Si ergo id quo majus cogitari non potest est in solo intellectu, idipsum quo majus cogitari non potest est quo majus cogitari potest; sed certe hoc esse non potest.”
- (6) „Existit ergo procul dubio aliquid, quo majus cogitari non valet, et in intellectu et in re.”

Analizować będziemy głównie te twierdzenia, z rzadka jedynie odwołując się do zdań spoza «rdzenia».

### UWAGA CZWARTA. O PEWNYCH REGULACH, KTÓRYCH BĘDZIEMY SIĘ TRZYMALI PODCZAS INTERPRETACJI I TŁUMACZENIA TWIERDZEŃ ANZELMA

W analizie Anzelmowego wywodu stosować będziemy następujące reguły interpretacji:

- (a) *cogitari = esse in intellectu*;
- (b) *cogitari potest = cogitatur*;
- (c) *nequire = non posse*;
- (d) *cogitari potest = cogitari valet*;
- (e) *existere* (w zdaniu (6)) = *esse*.

Zgodnie z tymi regułami *aliquid quo majus cogitari nequit* daje się, przykładowo, przekształcić w *aliquid quo majus non est in intellectu*.

*Ad* (a). Utożsamienie bycia pomyślanym z byciem *in intellectu* ma swoje źródło w poglądach samego Anzelm, który pisze (patrz: uwaga druga), że „*quidquid*

<sup>5</sup> [1], s. 12.

*intelligitur in intellectu est*”; wiele zaś wskazuje na to, że „*x intelligitur*” to dla niego w tym miejscu tyle co „*x cogitatur*”.

*Ad (b)*. Dla Anzelmia „*cogitari*” niewątpliwie różni się znaczeniem od „*cogitari posse*”, choćby dlatego, że zwroty typu „*x cogitatur*” wymagają – w przeciwieństwie do zwrotów typu „*x potest cogitari*” – relatywizacji do danego umysłu: „*x cogitatur ab y*”. Utożsamiając jednak te dwa typy sformułowań (np. poprzez wprowadzenie jakiegoś superumysłu, przez który każdy przedmiot, który może być pomyślany, faktycznie jest pomyślany), pozbywamy się modalności (*posse*), która utrudniałaby formalizację, a jednocześnie umożliwiały częściową depsychologizację dowodu z *Proslogionu*.

*Ad (c)*. „*Nequire*” znaczy właśnie „*non posse*”.

*Ad (d)*. Wszystko wskazuje na to, że dla Anzelmia zwroty „*cogitari potest*” i „*cogitari valet*” były równoznaczne.

*Ad (e)*. Współcześnie słowo „istnieć” („*existere*”) uważa się często za równoznaczne z „być w rzeczywistości” (w takim właśnie znaczeniu sami tego słowa używamy). Najwyraźniej jednak Anzelm równoznaczności tej nie uznawał, skoro pisał o czymś, co „*existit [...] et in intellectu, et in re*”. Jeżeli dowód ontologiczny ma zachować spójność, trzeba założyć, że w Anzelmowych zwrotach „*existere in re*” oraz „*existere in intellectu*” „*existere*” znaczy tyle co „*esse*”.

#### UWAGA PIĄTA. O TYM, CO ROZUMIEMY PRZEZ „PRZEDMIOT”

1. Już pobieżna lektura «rdzenia» argumentacji Anzelmia wystarczy na ogół, by zauważyć, że mówi się w nim o pewnych przedmiotach – odmawiając im przy tym lub przyznając bycie *in intellectu* oraz bycie *in re*, czyli istnienie – oraz o pewnej relacji, a mianowicie relacji bycia doskonalszym. Omówieniu tej relacji poświęcimy uwagę następną, teraz natomiast wyjaśnimy pokrótce, w jaki sposób będziemy się w niniejszej pracy posługiwali słowem „przedmiot”.

2. Wielekroć używać będziemy – zazwyczaj zresztą idąc w tym za Anzelmem – terminu „przedmiot” w sposób dość swobodny; pozwolimy sobie na przykład na mówienie o „przedmiotach będących tylko *in intellectu*” (choć nie istniejących), takich jak Thor czy jakiś olbrzym, albo „przedmiotach będących *in intellectu*” (do których należą zarówno przedmioty istniejące, jak i przedmioty tylko pomyślane). Nie jesteśmy bynajmniej pewni, czy przedmioty tylko pomyślane bytują w jakikolwiek sposób. Uważamy tylko, że mówienie o takich przedmiotach jest czasami wygodne.

3. W związku z naszym szerokim rozumieniem wyrazu „przedmiot” pozostaje specyficzny sposób użycia kwantyfikatorów. Otóż kwantyfikatory stosowali będziemy tak, aby ich zakres równał się zbiorowi wszystkich przedmiotów będących *in intellectu*. Jeżeli tedy napiszemy: „ $\forall x (Px)$ ”, będzie to znaczyło, że wszystkie przedmioty będące *in intellectu* mają własność *P*; jeśli zaś napiszemy: „ $\exists x (Px)$ ”, stwierdzimy tym samym, że pewien przedmiot będący *in intellectu* ma ową własność.

4. Aby ułatwić sobie formalizowanie pewnych fragmentów dowodu, wprowadzamy pewną relację, którą określać będziemy mianem relacji równości esencjalnej. Dwa indywidua  $x$  i  $y$  są esencjalnie równe (co zapisywać będziemy jako  $x =_{es} y$ ) zawsze i tylko, gdy różnią się co najwyżej tym, że jedno z nich istnieje, a drugie nie. Relacja  $=_{es}$  jest, rzecz jasna, relacją równoważnościową. Kanut Wielki istniejący i Kanut Wielki będący tylko *in intellectu* pozostają ze sobą w relacji równości esencjalnej, relacja ta nie łączy natomiast słynnych braci syjamskich Changa i Enga, różnili się oni bowiem pewnymi własnościami, choćby tym, że jeden z nich był ekstrawertykiem, a drugi introwertykiem.

### UWAGA SZÓSTA. O RELACJI BYCIA DOSKONALSZYM

1. Kluczową rolę odgrywa w rozumowaniu Anzelmą pojęcie relacji *essendi major*, czyli bycia doskonalszym. Sam rozdział drugi *Proslogionu* przynosi niewiele informacji na temat tej relacji. Wiemy tylko, że z dwóch przedmiotów esencjalnie równych ten, który istnieje, jest doskonalszy od tego, który jest tylko *in intellectu*. Domyślamy się także, że polem relacji bycia doskonalszym jest zbiór wszystkich przedmiotów możliwych.<sup>6</sup> Jeśli natomiast chce się tę relację określić nieco dokładniej, trzeba się wesprzeć wypowiedziami zawartymi w innych fragmentach tekstu Anzelmą oraz własnym wycuciem.

2. Dość łatwo domyślić się, że relacja bycia doskonalszym jest przeciwwrotna oraz przechodnia, a przeto jest także przeciwsymetryczna – a zatem jest porządkująca. Ale czy jest ona relacją całkowicie porządkującą? Aby taką była, musiałaby być spójna, innymi słowy, dla każdej pary nietożsamyx  $x$  i  $y$  należących do jej pola musiałoby zachodzić albo  $xMy$ , albo  $yMx$ . Rodzi się zatem pytanie: czy relacja bycia doskonalszym jest spójna?

Wyraźnego rozwiązania tego problemu u Anzelmą nie znajdziemy. Pewnej podpowiedzi dostarcza jednak lista cech, które według twórcy dowodu ontologicznego konstytuują doskonałość przedmiotu. Są to, między innymi, miłosierdzie, sprawiedliwość, łaskawość, dobroć, dalej szczęśliwość i potęga (to, ponad co niczego doskonalszego nie można pomyśleć, jest wszechmocne), następnie harmonia, woń, smak, delikatność, piękno, wreszcie niepodleganie wpływom z zewnątrz, brak ograniczeń czasowo-przestrzennych i, oczywiście, istnienie.

Nietrudno spostrzec, że niektóre spośród tych własności przysługują wszystkim przedmiotom będącym w rzeczywistości (istnienie). Inne przysługują tylko przedmiotom niematerialnym (brak ograniczeń czasowo-przestrzennych, niepodleganie wpływom z zewnątrz). Inne wreszcie przysługują mogą wyłącznie przedmiotom ożywionym (potęga, szczęśliwość) albo nawet wyłącznie przedmiotom obdarzonym świadomością (miłosierdzie, sprawiedliwość, łaskawość, dobroć, być może także

<sup>6</sup> Przedmiot możliwy to dla nas to samo, co przedmiot będący *in intellectu*.

szczęśliwość). Niewykluczone zatem, że dla wszystkich przedmiotów, które są w rzeczywistości i są materialne, a jednocześnie nie są ożywione (a co za tym idzie, nie mają świadomości) jest tak, że żaden z nich nie jest doskonalszy od drugiego. Gdyby tak było, relacja bycia doskonalszym nie byłaby spójna, a więc nie byłaby całkowicie porządkująca.

To, czy tak jest rzeczywiście, zależy od tego, jak należy rozumieć takie własności, jak harmonia, woń, smak, delikatność i piękno. Jeśli są to typowe własności spostrzegalne zmysłami, to zapewne dałoby się poszeregować wszystkie przedmioty nieożywione wedle ich doskonałości. Jeżeli natomiast chodzi tu o harmonię czy delikatność duchową, dostrzegalną wyłącznie «zmysłami duszy», to w takiej sytuacji relacja bycia doskonalszym prawie na pewno nie jest spójna.

3. Kwestia tego, czy relacja bycia doskonalszym jest spójna, jest istotna dlatego, że gdyby owa relacja nie była całkowicie porządkująca, osłabiłoby to wymowę niektórych argumentów przeciw dowodowi Anzelm. Znane jest na przykład rozumowanie Gaunilona z dziełka znanego powszechnie jako *Liber pro insipiente*: można by twierdzić, że istnieje gdzieś wyspa – pełna bogactw i rozkoszy – od której nie można pomyśleć doskonalszej. Jeśli – uważa Gaunilon – ktoś myśli tak jak Anzelm, musi się zgodzić, że taka wyspa rzeczywiście istnieje, gdyby bowiem nie istniała, dałoby się pomyśleć doskonalszą od niej (istniejącą). A przecież – konkluduje oponent Anzelm – nigdzie nie ma wyspy, od której nie można pomyśleć doskonalszej. W wywodach takich jak Anzelmowy musi zatem tkwić jakiś błąd.

Otóż jeśli uznać, że relacja bycia doskonalszym nie jest spójna, gdyż żaden przedmiot rzeczywisty nieożywiony nie jest doskonalszy od jakiegokolwiek innego przedmiotu rzeczywistego nieożywionego, argument Gaunilona można zbić, wskazując na to, że wyspa, od której nie można pomyśleć doskonalszej, jednak istnieje, ponieważ każda istniejąca wyspa będzie taką, od której nie można pomyśleć doskonalszej. Oczywiście, zwolennik Gaunilona mógłby na takie *dictum* zrezygnować z mówienia o wyspach i zacząć się zastanawiać, czy nie istnieje człowiek, od którego nie można pomyśleć doskonalszego. To jest już wszakże osobne zagadnienie.

4. Innym dość interesującym problemem dotyczącym relacji bycia doskonalszym jest to, jak duże znaczenie ma istnienie przedmiotu dla jego doskonałości. Chodzi o to, czy każdy przedmiot istniejący jest doskonalszy od każdego przedmiotu nie istniejącego, innymi słowy, czy prawdziwe jest zdanie:

$$(7) \quad \forall x \forall y [(Ex \wedge \sim Ey) \Rightarrow xMy],^7$$

czy jego negacja. W *Proslogionie*, jak się wydaje, Anzelm nie rozstrzyga tej kwestii; są jednak pewne argumenty przemawiające za tym, że sam był skłonny uznać (7). Otóż w *Liber pro insipiente* znajduje się zdanie: „*Et si illud [natura qua nihil majus cogitari*

<sup>7</sup> W naszej formalizacji używaliśmy następujących skrótów: „Dx” zamiast „x jest Bogiem”, „xMy” zamiast „x jest doskonalszy od y”, „Ex” zamiast „x istnieje”.

*possit] est in solo intellectu, majus illo erit quidquid etiam in re fuerit*".<sup>8</sup> Anzelm natomiast nie oponuje przeciw temu sformułowaniu w swojej odpowiedzi na zarzuty Gaunilona, znanej jako *Liber apologeticus*. Ponieważ zaś *Liber apologeticus* zawiera dość ostre protesty autora przeciw wszelkim przeinaczeniom jego myśli przez Gaunilona, można domniemywać, że gdyby Anzelm uważał, że jest pewien przedmiot nie istniejący, który jest większy od pewnego przedmiotu istniejącego, dałby temu przekonaniu wyraz. Jest to, rzecz jasna, tylko *argumentum ex silentio*, jednak, jak sądzimy, stosunkowo mocne.

5. W uwadze tej staraliśmy się wskazać, że istnieją pewne problemy dotyczące Anzelmowego pojmowania relacji bycia większym, które mogą być interesujące dla historyka filozofii. Ponieważ jednak nasz cel jest w głównej mierze nie historyczny, lecz filozoficzny, nie będziemy się nad tymi problemami dłużej rozwodzić. Przejdziemy natomiast do próby analizy «rdzenia» argumentu z drugiego rozdziału *Proslogionu*.

#### UWAGA SIÓDMA. O STRUKTURZE LOGICZNEJ DOWODU ANZELMA

1. Dowód istnienia Boga przedstawiony w *Proslogionie* jest, jak łatwo zauważyć, dowodem nie wprost. Anzelm definiuje Boga (w naszym ujęciu: predykat bycia Bogiem) i definicję swoją zawiera w (1). Zdanie to daje się sformalizować jako:

$$(8) \quad \forall x [Dx \Leftrightarrow \forall y (\sim yMx)].$$

Mając już definicję Boga, Anzelm przystępuje do wykazania, że przynajmniej jeden przedmiot będący Bogiem istnieje i że każdy przedmiot, który jest Bogiem, istnieje. Zauważa najpierw w (2), że coś, ponad co niczego większego nie można pomyśleć, jest przedmiotem możliwym, czyli że zachodzi:

$$(9) \quad \exists x [\forall y (\sim yMx)] \text{ (nawias kwadratowy jest oczywiście zbędny; dodaliśmy go, aby symetria między (8) a (9) była bardziej widoczna).}$$

Anzelm przyjmuje (9) jako założenie swego dowodu (próbując je wprawdzie uzasadnić na drodze pewnych jakby psychologicznych rozważań, uważamy jednak, że nie ma to większego znaczenia). Skoro (9) jest już przyjęte, przystępuje do udowodnienia, że (co stwierdza w (3)):

$$(10) \quad \forall x [(\forall y (\sim yMx) \Rightarrow Ex)].$$

Anzelm, jak już zauważyliśmy, dowodzi (10) nie wprost. Jako założenie dowodu nie wprost przyjmuje – w zdaniu podrzędnym warunkowym otwierającym (4) – że ów możliwy przedmiot, ponad który niczego większego nie można pomyśleć (oznaczymy go przez „d”) nie jest rzeczywisty.<sup>9</sup> Można to zapisać jako:

<sup>8</sup> [1], s. 56.

<sup>9</sup> Literą „d” oznaczamy dowolny, ale ustalony przedmiot, ponad który nie można



$$(11) \quad \forall y (\sim yMd) \wedge \sim Ed.$$

Natępnie autor *Proslogionu* przyjmuje (*implicite*, jako kolejne założenie!) formułę:

$$(12) \quad \exists y [\forall x (\sim xMy) \wedge Ey],$$

z której wyciąga natychmiast (wciąż w (4): „*potest cogitari esse et in re*”) wniosek:

$$(12a) \quad \exists y [y =_{es} d \wedge Ey].$$

Przy takim rozumieniu relacji  $=_{es}$ , jakie zaproponowaliśmy w uwadze piątej, przejście od (12) do (12a) jest zapewne poprawne.<sup>10</sup>

W tym momencie pojawia się twierdzenie (ostatnie słowa (4): „*quod majus est*”), że:

$$(13) \quad \exists y (yMd).$$

Twierdzenie to, naszym zdaniem, Anzelm przyjmuje na podstawie kolejnego założenia, przyjętego *implicite*, a związanego, jak się wydaje, z jego rozumieniem relacji bycia większym:

$$(13a) \quad \forall x \forall y [(y =_{es} x \wedge Ey \wedge \sim Ex) \Rightarrow yMx].$$

Istotnie, jeśli podstawimy się w (13a)  $d$  za  $x$ , otrzyma się:

$$(13b) \quad \forall y [(y =_{es} d \wedge Ey \wedge \sim Ed) \Rightarrow yMd].$$

Ponieważ reguła opuszczania koniunkcji zastosowana do (11) daje  $\sim Ed$ , (13b) łatwo przekształcić w:

$$(13c) \quad \forall y [y =_{es} d \wedge Ey] \Rightarrow yMd.$$

Mając (12), z (13c) otrzymujemy (13).

W (5) Anzelm odnotowuje, że z (11) otrzymuje się – po przyjęciu odpowiednich założeń – formułę następującą:

$$(14) \quad \forall y (\sim yMd) \wedge \exists y (yMd).$$

Rzeczywiście, (14) uzyskuje się po zastosowaniu reguły opuszczania koniunkcji do (11), a następnie powiązaniu otrzymanego w ten sposób  $\forall y (\sim yMd)$  z (13) na mocy

---

pomyśleć niczego doskonalszego (sygnalizujemy w ten sposób przejście, którego dokonuje Anzelm, który od tego miejsca pisze nie o *aliquid quo nihil majus cogitari potest*, a o *id quo nihil majus cogitari potest*). Nie ma oczywiście żadnej gwarancji, że jest tylko jeden taki przedmiot – w rozdziale drugim *Proslogionu* Anzelm nie próbuje nawet dowieść jedyności Boga.

<sup>10</sup> Nie byłyby poprawne tylko wtedy, gdyby dwa przedmioty, ponad które niczego doskonalszego nie można pomyśleć, mogły różnić się esencjalnie, co wydaje się wątpliwe. Zresztą – gdyby nawet tak było, przerobienie dowodu ontologicznego tak, by uwzględnił ten fakt, nie nastroczałoby poważniejszych trudności.

reguły dołączania koniunkcji. Ponieważ zaś (14) jest wewnętrznie sprzeczne, trzeba – sugeruje Anzelm – odrzucić założenie dowodu nie wprost, czyli (11). Odrzucenie (11) pociąga za sobą uznanie (10), a to – jeśli się przyjmuje (9) – prowadzi po pewnych drobnych przekształceniach do konkluzji:

$$(15) \exists x [\forall y (\sim yMd)] \wedge \forall x [\forall y (\sim yMd) \Rightarrow Ex],$$

która jest chyba najwierniejszą formalizacją myśli wyrażonej w (6), jaką potrafimy podać. Na tym kończy się rozdział drugi *Proslogionu*, jednak każdy, kto ma w pamięci definicję (8), może z (15) wywieść:

$$(16) \exists x (Dx) \wedge \forall x (Dx \Rightarrow Ex).$$

2. Podsumujmy: dowód Anzelm jest dowodem zdania (15), z którego łatwo otrzymać można (16). (15) jest równoważne koniunkcji (9) i (10). (9) przyjmuje się jako założenie. (10) natomiast daje się dowieść nie wprost w oparciu o dodatkowe założenia (12) i (13a). Rozumowanie Anzelm jest formalnie poprawne. Jego materialna poprawność zależy natomiast od prawdziwości przyjętych założeń.

## UWAGA ÓSMA. O ZAŁOŻENIACH DOWODU ONTOLOGICZNEGO

1. W dowodzie z drugiego rozdziału *Proslogionu* występują (jeśli nie brać pod uwagę założenia dowodu nie wprost, które zostaje w toku rozumowania odrzucone) trzy założenia: (9), (12) i (13a). Zastanowimy się obecnie, czy są to założenia prawdziwe.

2. Aby uznać prawdziwość (9), stwierdzającego, że coś, ponad co niczego doskonalszego nie można pomyśleć, jest *in intellectu*, oraz (13a), które orzeka, iż jeśli dwa przedmioty będące *in intellectu* są równe esencjalnie, to ten z nich, który istnieje, jest doskonalszy od tego, który nie istnieje, trzeba oczywiście zgodzić się na Anzelmową ontologię – z jej przedmiotami będącymi *in intellectu*, choć nie istniejącymi, oraz relacją bycia większym. Jak zaznaczyliśmy już w uwadze wstępnej, skłonni jesteśmy przyjąć ją tymczasowo, na potrzeby tej pracy. Jesteśmy również skłonni uznać i (9), i (13a), zwłaszcza że najbardziej rzucająca się w oczy usterka w dowodzie ontologicznym nie jest bezpośrednio związana z przyjęciem tych założeń.

3. Znacznie bardziej skomplikowany jest problem, czy prawdziwe jest założenie (12), które, przypomnijmy, miało postać:  $\exists y [\forall x (\sim xMy) \wedge Ey]$ . Gdyby Anzelm wyraził je *expressis verbis*, zapewne napisałby, iż „*aliquid quo nihil majus cogitari potest, potest cogitari esse et in re*”.

Problem z tym założeniem polega na tym, że nie wiadomo, jak należy rozumieć zdania typu „*aliquid P potest cogitari in re*” (gdzie *P* jest dowolną własnością, także relacyjną), które w naszej formalizacji zapisywaliśmy jako  $\exists x [Px \wedge Ex]$ . Nasuwają się nam dwie wyraźnie odmienne interpretacje. Poniżej (w punktach 4 i 5)

przedstawimy obie, jednocześnie zdając sprawę z konsekwencji, jakie przyjęcie któregoś z nich miałyby dla dowodu ontologicznego.

4. W łacińskim tekście dowodu ontologicznego znajduje się zdanie: „*Si enim vel in solo intellectu est, potest cogitari esse et in re, quod majus est*”. Tadeusz Włodarczyk, który przełożył *Proslogion* na język polski, oddał kluczowy fragment tego zdania, „*potest cogitari esse et in re*”, jako „można pomyśleć, że jest także w rzeczywistości”.<sup>11</sup>

Przekład ten jest zgodny z najprawdopodobniejszą interpretacją zdań typu „*aliquid P potest cogitari in re*”. Według tej interpretacji zdania takie należy rozumieć w sposób następujący: można pomyśleć, że coś *P*-owego jest w rzeczywistości.

W takim ujęciu założenie (12) głosiłoby, że można pomyśleć, że coś, ponad co nic większego nie może być pomyślane, jest w rzeczywistości. Nie potrafimy wykazać jego prawdziwości, ale nikt też – według naszej wiedzy – nie wykazał, że jest ono fałszywe. Anzelm arbitralnie uznał, że jest ono prawdziwe, do czego miał prawo.

Jeżeli jednak (12), sformalizowane jako  $\exists y [\forall x (\sim xMy) \wedge Ey]$ , znaczy, że można pomyśleć, że coś, ponad co nic większego nie może być pomyślane, jest w rzeczywistości – to w takim razie wniosek dowodu ontologicznego, czyli (15), sformalizowany jako  $\exists x [\forall y (\sim yMx)] \wedge \forall x [\forall y (\sim yMx) \Rightarrow Ex]$ , winien być rozumiany tak oto: można pomyśleć coś, ponad co nic większego nie może być pomyślane, a ponadto jeśli się taki przedmiot pomyśli, trzeba pomyśleć, że jest on w rzeczywistości. Tak rozumiane (15) dotyczy, rzecz jasna, ludzkich myśli, a nie istnienia czegoś, ponad co nic większego nie może być pomyślane.

A więc: w przedstawionej interpretacji dowód ontologiczny, choć poprawny formalnie i być może (zależy to od prawdziwości (12)) także materialnie, nie jest dowodem istnienia Boga, ponieważ jego wniosek do istnienia Boga się nie odnosi.

5. Możliwa, choć zdecydowanie mniej prawdopodobna, jest inna interpretacja zdań typu „*aliquid P potest cogitari in re*” (czyli  $\exists x (Px \wedge Ex)$ ). W interpretacji tej zdania takie znaczyć mają: jest taki przedmiot *P*-owy, który można pomyśleć, a który (niezależnie od tych myśli) jest w rzeczywistości. Jeśli ta interpretacja jest poprawna, to zdanie (15) bezsprzecznie stwierdza istnienie czegoś, ponad co niczego większego nie można pomyśleć. Jeżeli zatem (12) jest prawdziwe, istnienie takiego czegoś (czyli Boga) zostało dowiedzione.

Prawdziwość (12) jest jednak w tym wypadku niepewna. Co gorsza, aby móc uznać (12), trzeba już uprzednio zgodzić się, że istnieje (tzn. jest *in re*) coś takiego, ponad co niczego większego nie można pomyśleć. Ponieważ właśnie istnienie takiego obiektu było w zamierzeniu Anzelmą przedmiotem dowodu, autor *Proslogionu* popełnia *petitionem principii*, co czyni jego argument filozoficznie bezwartościowym.

6. W punktach 4 i 5 zakładaliśmy, że zarówno (12), jak i (15) są poprawnymi formalizacjami myśli Anzelmą. Ponieważ zaś zdania te mają stosunkowo podobną

<sup>11</sup> [2], s. 145.

strukturę logiczną (oba dotyczą wszak pewnej własności relacyjnej P, o której (12) stwierdza, że  $\exists x (Px \wedge Ex)$ , (15) zaś – że  $\exists x (Px) \wedge \forall x (Px \Rightarrow Ex)$ ), zakładaliśmy również, że odnoszą się one do tej samej sfery bytu – tj. że albo oba dotyczą myśli, albo oba dotyczą rzeczywistości.

To nasze założenie może się jednak wydać podejrzane. Formuła (15) bowiem jest formalizacją Anzelmowego zdania (6), które, jak na to wskazują niektóre zwroty w nim użyte („[...] *aliquid* [...] *existit* [...] *in re*”), stwierdza coś o rzeczywistości. Formuła (12) natomiast miała wyrażać w sposób sformalizowany założenie tkwiące u podstaw zdania (4), w którym Anzelm mówi przeciw o świecie myśli (stwierdzając o pewnym przedmiocie, że „[...] można pomyśleć, że jest także w rzeczywistości [...]). Być może zatem (12) i (15) wcale nie wyrażają tego, co Anzelm faktycznie twierdził – aby zaś mogły to wyrażać, musiałyby różnić się od siebie strukturą znacznie bardziej niż w obecnej wersji (przede wszystkim różnić by się musiały zakresem kwantyfikacji).

Łatwo uznać, że naprawdę tak jest. Łatwo uznać, że (4) odnosi się do sfery czystych wyobrażeń, zaś (6) mówi zarówno o wyobrażeniach, jak i o rzeczywistości. Wszystko zresztą wskazuje na to, że i Anzelm tak uważał. Kłopot w tym, że jeśli faktycznie tak jest, cały dowód ontologiczny jest nieporozumieniem.

Jeżeli bowiem zdanie (6) dotyczy realnego istnienia tego, ponad co niczego większego nie można pomyśleć, to nie wiadomo, jak można je wywieść z tego, co Anzelm faktycznie był udowodnił, to znaczy z koniunkcji (9) i (10). Być może koniunkcja ta implikuje (6), na przykład dlatego, że zdanie prawdziwe implikowane jest przez każde każde zdanie, ale – przy założeniu, że sama koniunkcja jest prawdziwa – aby tego dowiedzieć, należałoby w jakiś inny sposób wykazać, że i (6) przysługuje wartość logiczna 1. Tego zaś Anzelm – przynajmniej w drugim rozdziale *Proslogionu* – nawet nie próbuje dokonać. Stąd też nie można uznać jego dowodu za przekonujący.

#### UWAGA DZIEWIĄTA I OSTATNIA. O WNISKACH, DO KTÓRYCH DOSZLIŚMY

W pracy niniejszej dokonaliśmy formalizacji ontologicznego dowodu istnienia Boga – w wersji św. Anzelm z Canterbury – oraz analizy jego założeń. Wnioski, do jakich doszliśmy, są następujące:

(a) Przynajmniej niektóre sformułowania w dowodzie ontologicznym dają się interpretować wielorako.

(b) Przy jednej z prawdopodobnych interpretacji – przedstawionej w punkcie 6 uwagi ósmej – końcowy wniosek dowodu, zawarty w zdaniu (6), nie zostaje wyprowadzony z przesłanek na mocy jakiegokolwiek znanej nam reguły wnioskowania.

(c) W innej prawdopodobnej interpretacji – zaprezentowanej w punkcie 4 uwagi ósmej – dowód jest poprawny formalnie i zapewne materialnie, ale nie jest dowodem istnienia Boga.

(d) W niezbyt prawdopodobnej interpretacji, którą przedstawiliśmy w punkcie 5 uwagi ósmej, dowód zawiera *petitionem principii*.

(e) W żadnej z rozważanych przez nas interpretacji nie jest dowód ontologiczny poprawnym formalnie i materialnie dowodem istnienia Boga.

Wedle naszej wiedzy nie udało się więc Anzelmowi „znaleźć jednego argumentu, który poza sobą samym nie wymagałby żadnego innego do wykazania, że jest słuszny, i sam jeden wystarczałby do stwierdzenia, że Bóg naprawdę jest [...]”.<sup>12</sup>

## BIBLIOGRAFIA

- [1] Anzelm z Canterbury, św. [Saint Anselme de Cantorbéry]. *Fides quaerens intellectum id est Prosligion, Liber Gaunilonis pro insipiente atque Liber apologeticus contra Gaunilonem*. Librairie Philosophique J. Vrin, Paris 1954.
- [2] Anzelm z Canterbury, św. *Monologion. Prosligion*. Wydawnictwo Naukowe PWN, Biblioteka Klasyków Filozofii, Warszawa 1992.
- [3] Barnes, Jonathan. *The Ontological Argument*. Macmillan, St. Martin's Press, 1972.
- [4] Batóg, Tadeusz. *O Kantowskiej krytyce argumentu ontologicznego*, w: *Archiwum historii filozofii i myśli społecznej* 39/1994, s. 3–24. Polska Akademia Nauk, Instytut Filozofii i Socjologii, Warszawa 1994.
- [5] Leibniz, Gottfried Wilhelm. *Nowe rozważania dotyczące rozumu ludzkiego*. Państwowe Wydawnictwo Naukowe, Biblioteka Klasyków Filozofii, Warszawa 1955.
- [6] Plantinga, Alvin. *Bóg, wolność i zło*. Wydawnictwo Znak, Biblioteka Filozofii Religii, Kraków 1995.
- [7] Plantinga, Alvin (ed.). *The Ontological Argument. From St. Anselm to Contemporary Philosophers*. Macmillan, London–Melbourne 1968.
- [8] Walte, Wilhelm Arnold [Guilielmus Arnoldus Walte]. *De ontologico pro Dei existentia argumento. Dissertatio historico-philosophica*. Libraria Schuenemanniana, Breae 1856.

## DODATEK<sup>13</sup>

„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 czymś jesteś czymś, ponad co niczego 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 to 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. Czymś innym bowiem jest to, że rzecz jest w intelekcie, a czym innym poznanie tego, że rzecz jest. Kiedy bowiem malarz zastanawia się nad tym, co zamierza dopiero wykonać, to bez wątplenia ma w intelekcie to, czego jeszcze nie zrobił, ale nie poznaje jeszcze, że to jest. Kiedy zaś już namalował, to ma i w intelekcie to co już wykonał, i poznaje, że to 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

<sup>12</sup> [2], s. 137.

<sup>13</sup> Dodatek zawiera tłumaczenie analizowanego fragmentu *Prosligionu*.

jedynie w intelekcie. Jeżeli bowiem jest jedynie tylko w intelekcie, to można pomyśleć, że jest także w rzeczywistości, a to jest czymś większym. Jeżeli więc to, ponad co nic większego nie może być pomyślane, jest jedynie tylko w intelekcie, wówczas to samo, ponad co nic większego nie może być pomyślane, jest jednocześnie tym, ponad co coś większego może być pomyślane. 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 rzeczywistości”.

- (1) „Wierzmy (zaiste), że jesteś czymś, ponad co niczego większego nie można pomyśleć”.
- (2) „Także głupi przekonuje się, że jest przynajmniej w intelekcie coś, ponad co nic większego nie może być pomyślane”.
- (3) „Ale z pewnością to, ponad co nic większego nie może być pomyślane, nie może być jedynie w intelekcie”.
- (4) „Jeżeli bowiem jest jedynie tylko w intelekcie, to można pomyśleć, że jest także w rzeczywistości, a to jest czymś większym”.
- (5) „Jeżeli więc to, ponad co nic większego nie może być pomyślane, jest jedynie tylko w intelekcie, wówczas to samo, ponad co nic większego nie może być pomyślane, jest jednocześnie tym, ponad co coś większego może być pomyślane. Tak jednak z pewnością być nie może”.
- (6) „Zatem coś, ponad co nic większego nie może być pomyślane, istnieje bez wątpienia i w intelekcie, i w rzeczywistości”.