

# Jacek Surzyn

---

## Ontologiczny dowód na istnienie Boga : Immanuel Kant i Anzelm z Canterbury

---

Folia Philosophica 32, 13-45

---

2014

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.

Jacek Surzyn

## Ontologiczny dowód na istnienie Boga Immanuel Kant i Anzelm z Canterbury

**Słowa kluczowe:** Bóg, istnienie, ideał czystego rozumu, *a priori*, *a posteriori*, sąd syntetyczny, sąd analityczny, czysty rozum

„Żywię przekonanie, że skoro nie za pomocą słabej, lecz wystarczająco koniecznej argumentacji we wspomnianej książeczce dowiodłem, że w samej rzeczywistości istnieje coś, ponad co nic większego nie można pomyśleć, jej siły nie osłabia żaden zarzut. Moc bowiem tego argumentu ma taką siłę, że odnośnie do tego, o czym mowa, sam z siebie, z konieczności dowodzi, iż jest to rozumiane (poznane) lub pomyślane i istnieje rzeczywiście, jest tym wszystkim, w co należy wierzyć o Bożej substancji. Odnośnie bowiem do Bożej substancji wierzymy w to wszystko, co absolutnie można pomyśleć jako lepsze, że jest, niż nie jest. Na przykład lepszym jest bycie wiecznym niż niewiecznym, dobrym niż niedobrym i podobnie bycie samą dobrocią niż nie samą dobrocią. Nie może zaś nie być czymś takim to, ponad co nic większego nie można pomyśleć. Jest zatem konieczne, aby to, ponad co nic większego nie można pomyśleć, było tym wszystkim, w co powinno się wierzyć odnośnie do Bożej istoty”<sup>1</sup>.

---

<sup>1</sup> *Sancti Anselmi Liber Apologeticus contra Gaunilonem respondentem pro insipiente*. In: *Sancti Anselmi Cantuariensis Opuscula Philosophico-theologica selecta*. Ed. C. Haas. Vol. 1. Tubingae 1883, s. 147—148. W polskim języku dysponujemy dwoma przekładami listu Anzelma. Jeden, autorstwa L. Kuczyńskiego, ukazał się najpierw w „Przeglądzie Tomistycznym” 1987, nr 3, s. 179—279, wydany został po-

Przywołany w tym miejscu końcowy fragment listu Anzelma, napisanego do mnicha Gaunilona, pod tytułem *Odpowiedź na list w obronie głupca*, jest chyba kwintesencją tego, co w historii filozofii zwykło nazywać się ontologicznym dowodem na istnienie Boga, przypisywanym właśnie arcybiskupowi z Canterbury, choć, jak powszechnie wiadomo, sam autor uparcie i nie bez znaczenia używał określenia „jedyny (jeden) argument” (*unum argumentum*), a nie „dowód”. Mnich Gaunilon był pierwszym, który postawił zarzuty co do opisanego w dziełku Anzelma *Proslogion* argumentu za istnieniem Boga. Argument ten, zwany później (w czasach i z inicjatywy Kanta) dowodem ontologicznym, wywołał znaczącą i trwającą do dziś dyskusję, a postawione przez Gaunilona zarzuty okazały się kluczowe i wyznaczyły ramy owej dyskusji-krytyki. Prawie wszyscy oponenci dowodu Anzelma przywołują w różnej formie zarzuty Gaunilona, często — o czym trzeba pamiętać — nie wiedząc o tym, ponieważ nie czytali listu Gaunilona. Owa ignorancja najbardziej jednak przejawia się w czymś innym,

---

wtórnie w 2007 roku w ramach serii *Ad Fontes* (św. Anzelm z Canterbury: *Monologion. Proslogion*. Przeł. L. Kuczyński. Kęty 2007, s. 257—279). Drugi, w przekładzie T. Włodarczyka (z adnotacją, że I.E. Zieliński przekład przejrzał oraz napisał wstęp i przypisy), wydany w serii BKF (Anzelm z Canterbury: *Monologion. Proslogion*. Przeł. T. Włodarczyk. Warszawa 1992, s. 187—203). Należy odnotować, że oba przekłady znacznie różnią się od siebie, co jest oczywiste z perspektywy filologicznej i wynika ze struktury języka oryginału, lecz jednocześnie te różnice niosą w sobie багаż merytoryczny. Nie sposób tu podjąć szerzej tej kwestii. Deklaruję jedynie, że opowiadam się za przekładem T. Włodarczyka, gdyż jest on merytorycznie i treściowo bliższy intencjom Anzelma. Myślę, że Włodarczykowi udało się oddać pewną specyfikę języka Anzelma, którą chyba najlepiej wyraził o. Iwo Zieliński w *Wstępie* do przekładu. Píše mianowicie: „Anzelm posługiwał się językiem, który mówił wprost o rzeczach (język przedmiotowy), usiłowano więc unikać w tłumaczeniu wprowadzania sformułowań metajęzykowych. Unikano także zastępowania czasowników (którymi Anzelm lubi się posługiwać) rzeczownikami abstrakcyjnymi (bo Anzelm ich raczej unika). Zachowano także zasadę niezastępowania zaimków rzeczownikami, które te zaimki zastępują, chyba że było to wręcz konieczne dla czytelności tekstu. Szczególną uwagę zwrócono na to, by zachować w tłumaczeniu czasownik *jest* wszędzie tam, gdzie Anzelm go stosuje, i nie zastępować go czasownikiem *istnieje* nawet w tych wypadkach, w których kontekst jednoznacznie wskazuje na egzystencjalne użycie czasownika *jest*”. Ibidem, s. XXI. Ta ostatnia uwaga w kontekście dowodu ontologicznego wydaje się bardzo ważna. Przekład Kuczyńskiego w wielu miejscach wprowadza terminologię obcą oryginałowi i samemu Anzelmowi, a zaczerpniętą ze szkoły tomistycznej. Kluczowym przykładem może być konsekwentne wprowadzanie do kluczowej tezy Anzelma (*Id, quo maius cogitari non potest*) podmiotu w formie terminu *byt*, co nie tylko nie ma uzasadnienia w tekście oryginalnym, lecz powoduje wręcz zagubienie fundamentalnej zasady *ratio Anselmi*, o którą toczy się spór. Przekład Kuczyńskiego ma jednak pewną zaletę — jest ładniejszy językowo od przekładu Włodarczyka, w którym widać bardzo wyraźnie trudności translatorskie związane z odmienną od łacińskiej składnią języka polskiego.

mianowicie w braku właściwego spojrzenia na *ratio Anselmi*, który wynika z pominięcia lektury *Proslogionu* oraz przywołanych listów Gaunilona i odpowiedzi Anzelma. W rezultacie większość krytyków i obrońców „dowodu” bezwzględnie utrzymuje, że Anzelm udowodnił istnienie Boga jako „tego, ponad co nic większego nie można pomyśleć”, co oczywiście jest prawdziwe jako końcowy wniosek wywodów Anzelma, ale nie jest przedmiotem jego rozumowej (spekulatywnej) argumentacji. Innymi słowy — i tego nie kwestionuje Gaunilon — teza, że Bóg jest tym, ponad co nic większego nie można pomyśleć, nie jest rozumowym założeniem lub postulatem i nie podlega dowodzeniu, ale jest tezą wynikającą z wiary i tylko do wiary się odwołuje. Anzelm formułuje podstawową zasadę scholastyki — *fides quaerens intellectum*, w której na pierwszym miejscu jest wiara i od niej powinno się wychodzić. Zatem nie ma to nic wspólnego z założeniem, na przykład, Immanuela Kanta, który postulował (odnosiło się to do szerszego kontekstu powiązania sfery rozumu spekulatywnego z rozumem praktycznym), że należy zawiesić rozum, aby zrobić miejsce dla wiary, implikując, że Bóg wiary różni się z Bogiem rozumu (*ens realissimum*). Z tej perspektywy nie jest możliwe właściwe uchwycenie postulatu Anzelma i krytyka wymierzona w ontologiczny dowód w większości chybia celu już w samym swym założeniu<sup>2</sup>.

W czym zatem leży zasadniczy problem ontologicznego dowodu na istnienie Boga i w jakim stopniu jego krytyka faktycznie dotyczy argumentacji Anzelma z Canterbury? Spróbuję odnieść się do tych kwestii, przywołując i opisując Kantowską krytykę tego dowodu. Złoży się to na pierwszą część prezentowanego tekstu. W drugiej części odniosę się do argumentacji Anzelma wraz z krytyką Gaunilona. Artykuł zakończy próba porównania stanowiska Anzelma z krytycznymi uwagami Kanta.

---

<sup>2</sup> Pytaniem jest, w jakim stopniu Kant krytykował dowód Anzelma, którego przecież nie znał, ponieważ nie miał szans na zapoznanie się z tekstem *Proslogionu*. Nie ulega wątpliwości, że argumentacja Kanta przedstawiona w *Krytyce czystego rozumu* odnosi się do dowodu Kartezjusza, a nie Anzelma, chociaż co najmniej w merytorycznej części, dotyczącej problematyki istnienia rozumianego jako predykat, Kant wysuwa argumenty krytyczne wobec argumentu Anzelma.

## Kanta krytyka ontologicznego dowodu na istnienie Boga

Najbardziej popularną wersję ontologicznego dowodu na istnienie Boga, powszechnie przypisywaną Anzelmowi z Canterbury, w zwięzły sposób przedstawił Kant w *Krytyce czystego rozumu* w ramach drugiej części tego dzieła, poświęconej tak zwanej logice transcendenttalnej, przy okazji rozważań nad transcendenttalną dialektyką oraz postulatem (ideałem) czystego rozumu, pod znamionym tytułem: *O niemożliwości ontologicznego dowodu na istnienie Boga*. Warto zaznaczyć, że problem ontologicznego dowodu Kant analizuje w szerszym kontekście krytyki racjonalnej teologii (obok krytyki racjonalnej psychologii i kosmologii). Zdaniem Kanta, przedmiotem racjonalnej teologii jest idea bytu najdoskonalszego, którą tradycja nazywa Bogiem, jako absolutnie konieczną istotę ponadczasową. Tradycyjna teologia w spekulatywny sposób próbowała udowodnić istnienie takiej najwyższej koniecznej istoty i ideału spekulatywnego rozumu, czyniąc to na trzy sposoby<sup>3</sup>. Dowody fizykoteologiczny (teologiczny) i kosmologiczny polegają, mówiąc krótko, na przejściu od świata poznawanego zmysłowo do ujęcia najwyższej przyczyny. Są to więc dowody aposterioryczne-empiryczne<sup>4</sup>. Dowód ontologiczny przebiega inaczej, jest bowiem typem dowodu apriorycznego, opartego na analitycznym i abstrakcyjnym (spekulatywnym) sposobie argumentacji. Dla Kanta w kontekście spekulatywnego rozumu dowód ten nabierał szczególnego znaczenia, ponieważ zasadniczo wydawał się mu podstawą dwóch pozostałych. Należy przypomnieć raz jeszcze, że wersję krytykowanego dowodu Kant zaczerpnął z rozważań Kartezjusza. Zatem główna

---

<sup>3</sup> *Immanuel Kants Kritik der reinen Vernunft*. Hrsg. E. Adickes. Berlin 1889. A 590, B 618 (w dalszej części tekstu stosuję w odniesieniu do *Krytyki*... skrót KrV). Por. *A Commentary to Kant's „Critique of Pure Reason”* by N.K. Smith. London 1918, s. 527 (dalej cytowane jako: Smith); *Kommentar zu Immanuel Kants Kritik der reinen Vernunft* von Hermann Cohen. Leipzig 1907, s. 173 (dalej cytowane jako: Cohen). Smith czyni następującą uwagę odnośnie do dowodów i kolejności ich analizy (krytyki) dokonanej przez Kanta: „The first is the physicotheological and theological argument, the second is the cosmological, and the third is ontological. Kant finds it advisable to reverse the order of the proofs and begin by consideration of the ontological argument. This would seem to indicate that the »scholastic innovation« to which he traces the origin of the ontological proof has more justification than his remarks appear to allow”. Smith, s. 527.

<sup>4</sup> Smith określa je tak: „(1) from definite experience and the specific nature of the world of sense as revealed in experience; (2) from indefinite experience i.e. from the fact that any existence but all is empirically given”. Smith, s. 527.

wersja Kantowskiej krytyki dotyczy argumentacji Kartezjusza, choć zarazem sama istota dowodzenia „ontologicznego” wyraźnie nawiązuje do argumentu Anzelmowego.

Punktem wyjścia Kantowskiej krytyki jest założenie, że pojęcie absolutnie koniecznej istoty swe źródło ma wyłącznie w czystym rozumie, co sprawia, że nie istnieje możliwość ujęcia jej treści w kontekście empirycznym i kategorialnym, to znaczy za pomocą zmysłów i w schemacie kategorii intelektu (*Verstand*). Za Kantem powiemy, że brak owej istocie obiektywnej rzeczywistości, pozostaje ona zatem wyłącznie ideą czystego rozumu i tylko z tej perspektywy odgrywa użyteczną rolę. Z faktu tego nie wynika możliwość dowiedzenia jej przedmiotowego (obiektywnego) bycia<sup>5</sup>. Idea, czy też ideał czystego rozumu, czyli pojęcie absolutnie koniecznej istoty, pozostaje tylko pewnym postulatem pełniącym funkcję ograniczenia i zarazem dopełnienia intelektu oraz jego zdolności poznawczych. W tym sensie, według Kanta, idea ta wyznacza intelektowi pewną przedmiotową granicę jego zdolności poznawczych, sama zarazem sytuując się poza nią: „Wskazuje ona też tylko pewną, choć nieosiągalną zupełność i służy raczej do ograniczenia intelektu niż do rozszerzania go na nowe przedmioty”<sup>6</sup>. Istnienie takiej idei jako absolutnie koniecznego bytu (istoty) wydaje się przy tym przekonującym postulatem samego rozumu, co sprawia, że dla Kanta punkt ciężkości w pierwszej fazie ujęcia problemu przenosi się z pytania, czy można udowodnić istnienie takiego bytu (istoty), na pytanie, czy w ogóle, a jeśli tak, to w jaki sposób taki byt może być pojęty-pomyślany. Można zatem ten nieuwarunkowany, absolutnie konieczny byt ustanowić, mimo że stworzenie takiej treści stoi w sprzeczności ze stosunkiem do intelektu i z jego strukturą kategorialną, to znaczy sam w swojej istotowej treści byt taki nie mieści się w żadnym schemacie ujęcia kategorii — jest poza (ponad) nimi<sup>7</sup>.

<sup>5</sup> „[...] die Begriff eines absolut notwendigen Wesens ein reinen Vernunftbegriff, d.i. eine bloße Idee sei deren objective Realität dadurch, daß die Vernunft ihrer bedarf noch lange nicht bewiesen ist”. KrV, A 592, B 620.

<sup>6</sup> I. Kant: *Krytyka czystego rozumu*. Przeł. R. Ingarden. Kęty 2001, s. 472 (dalej cytowane jako: Ingarden). KrV A 592, B 620.

<sup>7</sup> KrV A 592, B 620. Zob.: „He [tzn. Kant — J.S.] now recognizes that the problem, from which we ought to start, is not whether the existence of an absolutely necessary Being can be demonstrated, but whether and how such a Being can even be conceded. And upon analysis he discovers that the assumed nation of an absolutely necessary, i.e. unconditioned Being is entirely lacking in intelligible content”. Smith, s. 527. Warto zauważyć, że w analizowanym fragmencie Kant używa określenia *Dasein*, które tłumaczy się tu (tak czyni Smith, ale też Ingarden, być może pod jego wpływem) jako „byt”. Sprawa o tyle ważna, że w dalszej części tekstu *Dasein* używany jest także na określenie istnienia. Przykład mamy od razu w na-



Zdaniem Kanta, z ideą bytu absolutnie nieuwarunkowanego (bezwzględnie koniecznego) mamy pewien kłopot, ponieważ skoro pojęcie takiego bytu nie mieści się w strukturze kategorii intelektu, to faktycznie nie sposób wpisać w treść takiego pojęcia jakiegokolwiek intelektualnej treści. Wobec tego człowiek nie jest w stanie stwierdzić, czy pod takim pojęciem, którego nawet sam status pojęcia staje się wątpliwy, człowiek cokolwiek myśli. Lepiej będzie zapytać: czy w ramach takiej idei człowiek cokolwiek myśli, czy też w ogóle nie może pomyśleć czegokolwiek? Kant pisze: „Odrzucenie bowiem za pomocą słowa *bezw warunkowy* wszystkich warunków, których intelekt stale wymaga, by coś uważać za konieczne, nie wyjaśnia nawet w przybliżeniu, czy wtedy poprzez pojęcie tego, co bezwzględnie konieczne, jeszcze coś myślę, czy też być może nic wtedy nie myślę”<sup>8</sup>.

Nieporozumienie polega na myleniu dwóch obszarów: obszaru sądenia-tworzenia sądów (a więc wypowiedania pewnych treści) z obszarem realnym (odniesienia do rzeczy). Wielokrotnie bowiem, według Kanta, starając się wyjaśnić bezwzględną konieczność rozważanej tu idei, sięgano po konieczność związaną z sądeniem, tak jak dzieje się to na przykład w geometrii. Przyjęcie pojęcia „trójkąt” generuje w konieczny sposób przyjęcie pewnej treści zawartej w trójkącie, choćby tej, że jest on trójboczny. Zatem przyjmując pojęcie trójkąta, należy koniecznie stwierdzić, że musi on być trójboczny i żaden inny podmiot nie ma cechy trójboczności. Zdaniem Kanta, poniekąd słuszne rozumowanie związane z treścią (kategorialną) poję-

---

stępnym zdaniu: „Man hat zu aller Zeit von dem absolut nothwendigen Wesen geredet und sich nicht sowohl Mühe gegeben, zu verstehen, [...] oder vielmehr dessen Dasein zu beweisen”. Ingarden przekłada ten fragment następująco: „Mówiono zawsze o istocie absolutnie koniecznej i zadawano sobie (wiele) trudu nie tyle dlatego, by zrozumieć, ile by udowodnić jej istnienie”. Ingarden, s. 473. Kontekst wyjaśnia zasadność przekładu *Dasein* jako „istnienie”. Podobnie zresztą *Dasein* występuje w tytule rozdziału czwartego: „Von der Unmöglichkeit eines ontologischen Beweises vom Dasein Gottes”. Kant używa również pojęcia *Existenz*, *existiren*. Ponadto w dalszej części tekstu (A 598, B 626) pojawia się termin *Sein*: „Sein ist offenbar kein reales Predikat...”. Kontekst wyraźnie wskazuje na istnienie, gdyż to ono (istnienie), według Kanta — to jedna z podstawowych jego tez, a zarazem podstawowy zarzut do dowodu w wersji Anzelma — nie może być orzecznikiem, nie może być orzekane o czymś (o podmiocie). Jeden z pierwszych popularyzatorów filozofii Kanta profesor uniwersytetu w Lipsku F.G. Born jest autorem ciekawego, choć zapomnianego przekładu *Krytyki czystego rozumu* na łacinę (korpus łaciński liczy trzy tomy i zawiera także krytykę praktycznego rozumu oraz inne wybrane teksty Kanta). F.G. Born na określenie istnienia używa klasycznego scholastycznego pojęcia *existentia* (*existere*), chociaż w przywołanym fragmencie o predykacie (A 598, B 626) używa terminu *esse*. Wróć do tego problemu w dalszej części tekstu.

<sup>8</sup> KrV, A 593, B 621. Ingarden, s. 474. Por. Smith, s. 528.

cia trójkąta przenoszono na zupełnie nieznaną treść istoty absolutnie koniecznej, z czego, gdyby posuwać się tą drogą rozumowania, musiałby wynikać wniosek koniecznego istnienia takiej istoty. Bez względu na warunki istota, aby była taką, musi koniecznie istnieć, a jej istnienie musi być — jak podkreśla Kant — przedmiotowe, przechodzi zatem od sfery treści zawartej w sądzie do obszaru przedmiotowego<sup>9</sup>. Zatem konieczność wypływająca z sądu wcale nie przenosi się na konieczność odnoszącą się do rzeczy, do rzeczywistości pozamyślnej. Wynika to, zdaniem Kanta, z prostej konstatacji, mianowicie w podanym przykładzie trójboczność jest oczywiście związana z podmiotem „trójkąt”, lecz nie wynika z tego, że trójboczność jest bezwarunkowa i koniecznie istnieje, ponieważ jest związana wyłącznie z istnieniem trójkąta. Innymi słowy: jeśli istnieje trójkąt, to istnieje też trójboczność, ale jeśli trójkąt nie istnieje, nie może również istnieć trójboczność. Wpierw musi więc być dany jakiś trójkąt, aby można było przyjąć trójboczność i wtedy trójboczność i bycie trójkątem są koniecznie z sobą związane prawem tożsamości. Jednak w przypadku badania konieczności istnienia trójkąta należy przyjąć, że brak jest przesłanek stwierdzających taką konieczność, zatem istnienie zarówno trójboczności, tak jak i trójkąta nie jest wcale konieczne, a jeśli tak, to należy przyjąć, że pozostają tylko przygodne<sup>10</sup>. Jak to jednak wygląda w przypadku omawianej istoty? Kant pisze: „skoro utworzono pojęcie *a priori* pewnej rzeczy (*einem Dinge*), które zostało tak skonstruowane (ustanowione), że zgodnie z zamiarem włączono w zakres tego pojęcia istnienie (*Dasein*), można było całkowicie podstawnie założyć, że ponieważ przedmiotowi (*Objekt*) tego pojęcia koniecznie przysługuje istnienie (*Dasein*), to znaczy przy zachowaniu warunku, że ja ową rzecz (*Dinge*) przyjmuję jako daną (istniejącą — *existierend*), to również jego istnienie (*Dasein*) koniecznie zostaje przyjęte zgodnie z prawem tożsamości”<sup>11</sup>. Autor

<sup>9</sup> Zob. KrV A 593, B 621. Smith zwraca tu uwagę na zależność sfery logicznej (sądów) i ontologicznej (rzeczy), co kwestionuje Kant: Smith, s. 528. Cohen wskazuje z kolei na fundamentalną różnicę między sądem analitycznym a sądem syntetycznym: Cohen, s. 173.

<sup>10</sup> „If there by any such thing as a triangle, the assertion that it has three angles will follow with absolute necessity, but the existence of a triangle or even space in general is contingent”. Smith, s. 528.

<sup>11</sup> KrV A 594, B 622. Modyfikuję przykład Ingardena, aby pokazać płynność Kantowskiej terminologii, przede wszystkim zasygnalizowanego użycia terminu *Dasein* jako określenia istnienia. Kant używa tu także terminu *existierend* jako ekwiwalentu tego, co dane — *gegeben*. Podobnie w przypadku drugiego kluczowego terminu „rzecz”. Kant (nieco wcześniej) pisze o *Gegenstand* i *Sache*, w tym zaś fragmencie wstawia termin *Ding*. W jednym miejscu na określenie przedmiotu pojęcia używa



wskazuje związek wynikający wyłącznie z koniecznego logicznego powiązania przedmiotu z orzecznikiem, lecz założenie *a priori* podmiotu pozostaje problematyczne, ponieważ *a priori* zawiera w sobie istnienie, które przecież wykazane być powinno w związku z orzecznikiem. Konieczność badanej tu istoty wynika z założenia w jej treści konieczności jej istnienia, co wydaje się nieuzasadnionym przejściem od konieczności logicznej do konieczności bytowej. Można by w związku z tym powiedzieć, że skoro pegaz to koń ze skrzydłami i w sądzie tym podmiot i orzecznik są z sobą związane prawem tożsamości, to w żaden sposób nie wynika z tego istnienie owego pegaza, ponieważ realne (rzeczowe, przedmiotowe) istnienie podmiotu owego sądu nie jest uwarunkowane wykazaniem tu, koniecznym związkiem podmiotu z orzecznikiem. Warto zapamiętać tę argumentację, ponieważ w dużym stopniu powtarza ona zarzut Gaunilona wobec argumentu Anzelmia. Choć Kant nie odwołuje się bezpośrednio do argumentacji Anzelmowej, to jednak wyraźnie wskazuje, że brak związku między koniecznością logiczną i koniecznością ontologiczną skutkuje tym, że z apriorycznego założenia istoty bezwzględnie koniecznej nie można wysnuć jako koniecznego wniosku o realnym jej istnieniu<sup>12</sup>. Ponadto należy dokładnie rozważyć, na czym polega konieczność związku podmiotu i orzecznika w sądzie. Z tradycji dowodu ontologicznego — i tu wyraźne jest odwołanie do Anzelmia — wynika, że konieczność związku podmiotu i orzecznika opiera się na prawie sprzeczności. Odrzucając orzeczenie od podmiotu, powoduje się sprzeczność. Innymi słowy, istota bezwzględnie konieczna musi istnieć, ponieważ gdyby nie istniała, wówczas nie byłaby istotą bezwzględnie konieczną, a przecież nią jest. Kant zauważa jednak, że ten oczywisty logiczny związek podparty prawem sprzeczności działa tylko w obszarze sądów. Usuwając bowiem podmiot razem z orzeczeniem, nie powoduje się sprzeczności. Prosty przykład z trójkątem: przyjmując istnienie trójkąta, nie sposób odebrać mu cechy trójbocz-

---

terminu *Objekt*. Wspomniany F.G. Born przekłada ten fragment następująco: „[...] atyne ita constituto, ut eius ambitu simul existentiam teneri putarent, inde certo concludi posse crederent, quoniam rei huic conceptui subiectae existentia necessario competit, id est cum adiunctione, ut eam rem ut datam (exstantem) ponam, etiam existentiam eius necessario (ex regula identitatis) poni”. *Immanuelis Kantii Opera ad philosophiam criticam. Volumen Primum, cui inest Critica Rationis Purae*. Latine vertit F.G. B o r n. Lipsae 1794, s. 412 (dalej cytowane jako: B o r n). W odniesieniu do badanych terminów jest więc konsekwentny.

<sup>12</sup> Smith zwraca uwagę na przyjęcie w tym miejscu przez Kanta argumentacji D. Hume’a. Nieuwarunkowana istota jest iluzją naszego umysłu, który wychodząc od czysto logicznego związku konieczności, przechodzi do konieczności ontologicznej, w czym wyraźnie przekracza swe kompetencje. Zob. S m i t h, s. 528—529.

ności, ale usuwając sam trójkąt z tej trójboczności, nie popada się w sprzeczność. Ten sam typ argumentacji można przenieść na ideę najwyższej istoty Boga. Jeśli stwierdza się, że Bóg jest wszechmocny, to jest to związek konieczny, ponieważ Bóg musi być wszechmocny i tej wszechmocy z boskości usunąć się nie da. Niemniej, argumentuje Kant, usuwając samego Boga, usuwa się wszelkie jego cechy, w tym również wspomnianą wszechmoc oraz konieczność Jego istnienia. Kant pisze: „Bóg jest wszechmocny, to jest sąd konieczny. Wszechmoc nie może być usunięta, jeśli przyjmuje się jakąś boskość, to znaczy jakąś nieskończoną istotę, z której pojęciem jest identyczna. Jeśli jednak ktoś stwierdzi: Bóg nie jest, to ani wszechmoc, ani też żaden inny Jego orzecznik nie są dane. Są one bowiem wszystkie usunięte razem z podmiotem i w takiej argumentacji (myśleniu) nie ma żadnej sprzeczności”<sup>13</sup>. Otwartą pozostaje kwestia możliwości, którą Kant dzieli na możliwość w sensie logicznym i możliwość w sensie realnym. Stosując wskazaną zasadę różnicy między poziomem sądu (logicznym) a poziomem realnym (ontologicznym), należy odróżnić możliwość logiczną od możliwości realnej. Kant wyraźnie stwierdza, że logiczna możliwość, oparta na braku wewnętrznej sprzeczności pojęcia, nie prowadzi do przyjęcia realnej możliwości treści tego pojęcia. Autor zauważa, że właśnie na takiej zależności opiera się argument ontologiczny, w którym Anzelm zakłada, że w przypadku jednej istoty-najrealniejszego bytu (*ens realissimum*), aby istota ta faktycznie spełniała wskazany warunek, należy przyjąć jej realne istnienie. Wynika to z tego, że będąc możliwą do pomyślenia najrealniejszą treścią, aby takową być, musi również: po pierwsze, być wewnętrznie możliwą (jest, ponieważ można pomyśleć jej treść), a po drugie, jeśli jest wewnętrznie możliwą treścią, to aby ta treść nie była wewnętrznie sprzeczna, musi przenieść się na realną możliwość zaistnienia bytu *ens realissimum*, co w tym jednym przypadku sprawi, że byt ten musi istnieć realnie<sup>14</sup>. Od wewnętrznej (logicznej) możliwości pojęcia przechodzi się tu więc do możliwości realnej, co w przypadku bytu najdoskonalszego (zawierającego wszelką „możliwą” treść) musi prowadzić do uznania nie tylko realnej jego możliwości, ale i realnego istnienia, gdyż w innym przypadku możliwość (logiczna) wewnętrznej treści pojęcia *ens realissimum* podlegałaby zakwestionowaniu, ponieważ byłaby wewnętrznie sprzeczna. Kant wskazuje słabość argumentacji, zauważając, że pojęcie w sensie

<sup>13</sup> KrV A 595, B 623. Podaję we własnym przekładzie. Por. komentarze: Smith, s. 529; Cohen, s. 172.

<sup>14</sup> KrV A 596, B 624, zob. komentarze: Smith, s. 529—530.

logicznym może być wewnętrznie pustą treścią. Z kolei wykazywanie realnego istnienia pewnej treści ujętej w pojęcie wykracza poza obszar logiczny, to znaczy aby wykazać, że coś realnie (a nie tylko myślnie-logicznie) istnieje, należy przejść od sądu analitycznego do sądu syntetycznego, a przejście to wcale nie neguje (w znaczeniu sprzeczności) możliwości treści pojęcia<sup>15</sup>. Z analitycznej możliwości opartej na koniecznym powiązaniu w sądzie podmiotu z orzecznikiem (tak jak dzieje się to w przypadku zdań analitycznych, zob. „Każdy trójkąt ma trzy boki”) nie można przejść do syntetycznej możliwości, choć — co trzeba podkreślić — nie jest to wykluczone. Innymi słowy, z logicznej możliwości istnienia *ens realissimum* można przejść do realnej możliwości jako zaistnienia, lecz w tym przypadku chodzi o coś więcej, ponieważ jeśli jest to byt najrealniejszy, to owa możliwość realnego zaistnienia musi się przekształcić w konieczność realnego zaistnienia, aby nie popaść w wewnętrzną sprzeczność takiego pojęcia. Zdaniem Kanta jednak, popełnia się tu nadużycie, ponieważ realne istnienie jako predykat wyrzuca poza logiczną treść badanego pojęcia, a więc aby je przypisać *ens realissimum*, należy przejść od sądu analitycznego do sądu syntetycznego. Wtedy jednak istnienie (realne) staje się logiczną cechą podmiotu i jest o nim orzekane, co, wedle Kanta, jest nieuprawnione. Zdanie syntetyczne nie wykazuje tu konieczności związku podmiotu z orzecznikiem (przypisaniem cechy realnego istnienia), co ma wynikać z przyjęcia owej realnej możliwości istnienia już w treści orzekanego podmiotu, a więc wpraw na podstawie sądu analitycznego. Autor uznaje to za niedopuszczalne, ponieważ z sądu analitycznego nie można wyprowadzić „cechy” realnego istnienia (sądy te nie poszerzają naszej wiedzy, lecz jedynie opisują to, co zawarte w podmiocie). Z kolei zgoda na to, że sąd taki jest syntetyczny, prowadzi do trudności, ponieważ usuwając istnienie z orzecznika podmiotu w zdaniu syntetycznym, nie doprowadza się do wewnętrznej sprzeczności związku podmiotu z orzecznikiem, ponieważ sądy syntetyczne nie wykazują bezwzględnie koniecznego związku podmiotu z orzeczeniem, jak w przypadku sądów analitycz-

---

<sup>15</sup> KrV A 596, B 624. W przypisie Kant krótko wyjaśnia swoją intencję: „Pojęcie jest ogólnie możliwe, jeśli samo nie zawiera sprzeczności. Jest to logiczna właściwość możliwości i dzięki niej odróżnia się jego (pojęcia) przedmiot (treść) od *nihil negativum*. Nie jest jednak wykluczone, że może ono być pojęciem pustym, jeśli nie zostanie wykazana przedmiotowa (obiektywna) realność syntezy, która wytwarza to pojęcie. Jednak opiera się to wszystko, jak wcześniej wskazano, na zasadach możliwego doświadczenia, a nie na zasadzie analizy (na prawie sprzeczności). Jest to ostrzeżenie, aby z możliwości pojęcia (logicznej) nie wnioskować o możliwości rzeczy (realnej)”. Proponuję tu własny przekład. Por. B o r n, s. 414.

nych. Proste przykłady mogą wyjaśnić, na czym polega ta różnica. Sąd „Trójkąt ma trzy boki” jest sądem analitycznym, w którym związek podmiotu i orzecznika jest konieczny — rozerwanie tego związku prowadzi do sprzeczności. Z kolei sąd „Trójkąt istnieje realnie (ma realne istnienie)” jest sądem syntetycznym, ponieważ związek podmiotu z orzecznikiem nie jest konieczny i jego rozerwanie nie prowadzi do sprzeczności. Innymi słowy, trójkąt, aby był trójkątem, nie musi realnie istnieć, ale musi mu przysługiwać cecha trójboczności<sup>16</sup>.

Sądy syntetyczne poszerzają naszą wiedzę i dlatego w treści orzecznika musi mieścić się coś, czego nie ma w treści podmiotu i co zarazem wzbogaca naszą wiedzę o podmiocie. Jednak w przypadku orzeczenia logicznego, które, zdaniem Kanta, miesza się tu z orzeczeniem realnym, nie zawiera ono żadnej treści, ponieważ logika abstrahuje od wszelkiej treści. Zatem pojęciu można logicznie przypisać wszystko; jak pisze Kant: „Na logiczne orzeczenie nadaje się wszystko, co się chce, nawet podmiot można orzekać o nim samym”<sup>17</sup>. Inaczej jest w przypadku orzeczenia realnego, to znaczy określenia (właściwości) przypisanej danemu podmiotowi — tutaj treść jest ważna i orzekana o podmiocie, w badanym przypadku — o Idei najwyższej, o Bogu, ma poszerzać wiedzę o Nim. Na tym polega cały dowód nazywany ontologicznym, że wychodząc od istoty najwyższej (*ens realissimum*), przypisuje się jej istnienie, gdyż inaczej owa istota nie byłaby tą istotą.

Z rozumowania tego wyprowadza Kant najważniejszy argument przeciwko dowodowi ontologicznemu, mianowicie że istnienie (bycie) nie jest orzecznikiem jako właściwością dołączoną do podmiotu i poszerzającą o nim wiedzę (ubogacającą go). Istnienie nie jest realną właściwością, którą można dodać do rzeczy (podmiotu)<sup>18</sup>. Istnienie

<sup>16</sup> KrV A 597—598, B 625—626. Por. S m i t h, s. 530. Cohen rozumowanie Kanta sprowadza do prostej formuły: „[...] jeder Existentialsatz syntetisch ist, und das Dasein also in ihm ohne Widerspruch aufgehoben werden kann”. Cohen, s. 174.

<sup>17</sup> KrV A 598, B 626. I n g a r d e n, s. 476.

<sup>18</sup> „Sein ist offenbar kein reales Prädikat, d.i. ein Begriff von irgend etwas, was zu dem Begriffe eines Dinges hinzukommen könne”. KrV A 598, B 626. Powraca tu zasygnalizowany we wcześniejszym przypisie problem terminologii, mianowicie Kant pisze nie *Existenz*, lecz *Sein* (na marginesie: Ingarden, idąc za Adickesem, bierze słowo *Sein* w cudzysłów, wskazując, że chodzi nie o samo istnienie czegoś, lecz o pojęcie „istnienia”). Termin *Sein* oczywiście wyraża istnienie, lecz zarazem sytuuje się lepiej wobec całej tradycyjnej metafizyki. Kant, posługując się terminem *Sein*, wskazuje na termin łaciński *esse* odniesiony do istnienia, na przykład w filozofii Tomasza z Akwinu. Przekład F.G. Borna na łacinę brzmi tak: „Esse manifestum est, in nullo attributo versari reali, id est, in conceptu cuiuspiam, quod possit ad conceptum rei cuiusdam accedere”. B o r n, s. 415.

wskazuje jedynie pozycję podmiotu lub właściwości. Stwierdzić więc, że coś istnieje, to jedynie uznać ontyczny stan przedmiotu, nic nowego do jego treści nie dodając. Kant zwraca uwagę, że w sensie logicznym istnienie jest łącznikiem (*copula*) między podmiotem i orzecznikiem (przypisywanymi mu właściwościami) w sądzie i jako takie nie pełni żadnej funkcji dopełniającej treść pojęcia podmiotu. Istnienie jako *Sein* jedynie wprowadza „uznanie” czegoś — *Position*, pozycję w istnieniu, a jako logiczny łącznik buduje formalną strukturę powiązania podmiotu z orzecznikiem (właściwościami, pewną treścią)<sup>19</sup>. Kant podkreśla, że na przykład wyrażenie „Bóg istnieje” wskazuje nie na dodanie do podmiotu-Boga jakiejś nowej koniecznej dla Niego właściwości, która dopełniałaby Jego istotę, lecz jest jedynie stwierdzeniem pozycji-usytuowania podmiotu względem pojęcia owego podmiotu, jakie ma wypowiadający ów sąd: „Jest (istnieje) Bóg (jakiś)”. W sądzie afirmatywnym „Bóg istnieje” wyrażona jest pozytywna ocena uznania istnienia takiego podmiotu, w sensie zaś posiadanej treści pojęcie Boga pomyślane i uznane za realne (poza myślą) nie zmienia się i pozostaje takie samo. Kant pisze: „Biorąc podmiot (Bóg) ze wszystkimi Jego orzecznikami (do których należy również wszechmoc) i twierdząc: Bóg jest lub jest (istnieje) jakiś Bóg, nie dodaję żadnego orzecznika do pojęcia Boga, lecz jedynie uznaję podmiot ujęty sam w sobie ze wszystkimi jego orzecznikami, to znaczy przedmiot w odniesieniu do mojego pojęcia. Obydwa muszą zarazem zawierać to samo. A do pojęcia, które wyraża wyłącznie możliwość z tego powodu, że myślę o tym przedmiocie jako o bezwzględnie da-

<sup>19</sup> Przy próbie wyjaśnienia, czym jest istnienie (*Sein*), Kant wprowadza jeszcze jeden termin. Pisze mianowicie, że jest ono tylko usytuowaniem bytowym, uznaniem pewnej rzeczy. W oryginale czytamy: „Es [Sein — J.S.] bloss die Position eines Dinges, oder gewisser Bestimmungen aus sich selbst”. (KrV A 598, B 626). Ingarden przekłada to zdanie następująco (Ingarden, s. 477): „Jest ono jedynie uznaniem w istnieniu (*Position*) pewnej rzeczy lub pewnych własności samych w sobie”. Mamy więc istnienie, które jest „uznaniem w istnieniu”, co trochę zaciemnia sens. Niemiecki termin *Position* wyraża istnienie czegoś, ale w znaczeniu usytuowania, pozycji, ugruntowania w sobie samym. Dobrze ujmuje to Born, tłumacząc: „Cernitur illud duntaxat in positione rei cuiuspiam, certarumue determinationum per se ipsarum”. Born, s. 415. Zdecydowanie lepiej zdanie to (jak i cały fragment dotyczący istnienia) przełożył J. Rolewski: „Byt (*Sein*) nie jest oczywiście żadnym realnym orzecznikiem (*reales Predikat*), tzn. pojęciem czegoś, co może dołączyć się do pojęcia pewnej rzeczy. Jest on jedynie pozycją (*Position*) pewnej rzeczy lub pewnych własności samych w sobie”. J. Rolewski: *Kant i Heidegger: spór o metafizykę*. W: *Kant a metafizyka*. Red. N. Leśniewski, J. Rolewski. Toruń 2010, s. 194. W jego rozumieniu *Position* — „pozycja” wyraża dobrze Kantowską intuicję ujęcia istnienia-bytu. Jest ono wyrażeniem usytuowania czegoś, odniesienia, i w tym znaczeniu nie może nic dodawać do rzeczy-przedmiotu.



nym (za pomocą wyrażenia: on jest), nic dodatkowego nie dochodzi. I tak, to, co rzeczywiste, nie zawiera nic więcej od tego, co tylko możliwe”<sup>20</sup>.

Zatem treść pojęcia, która zawiera pewną możliwość, nawet jeśli jest to możliwość realnego zaistnienia, nie różni się niczym od treści czegoś realnego, któremu to pojęcie odpowiada. W tym sensie pomiędzy treścią (istotą) czegoś pomyślanego i czegoś realnego nie ma żadnej różnicy. Istnienie realne jest relacją — pozycjonowaniem pomyślanej treści (pojęcia) do realnej rzeczy, jednak w treści „czegoś” nic się nie zmienia. W tym miejscu odwołuje się Kant do sławnego przykładu ze stoma talarami: sto pomyślanych talarów nie zawiera niczego więcej niż sto talarów realnych. Nie może tu wystąpić żadna różnica, ponieważ gdyby rzeczywiste talary były czymś innym od pomyślanych, to nie byłyby między treścią realnych talarów i treścią pomyślanych talarów związku tożsamości. Innymi słowy, realne talary musiałyby być czymś innym od pomyślanych, a to prowadzi do konsekwencji takiej, że realne sto talarów i pomyślane sto talarów są czymś innym, zatem nie ma między nimi związku, a więc pojęcie stu talarów możliwych nie oznaczałoby (nie odnosiłoby się do) stu talarów realnych. Byłyby to więc inne (choć w pewnym sensie podobne) treści, jednak treść stu pomyślanych (możliwych) talarów i talarów realnych jest taka sama, jest identyczna. Czym się więc różnią? Kant zaznacza, że różnica mieści się w przejściu od wyjaśnienia pewnej treści zawartej w pojęciu, a więc od sądu analitycznego, do dodania czegoś nowego do tego pojęcia, lecz bez zmieniania jego (pojęcia) treści, to znaczy do sądu syntetycznego. Najprościej mówiąc: dodaje się do treści pojęcia podmiotu pewien przedmiot bez zmiany treści tego pojęcia<sup>21</sup>. Prowadzi to do uznania (*Position*) właściwego (prawdziwego) stanu powiązania myśli (treści pojęcia) z przedmiotowością pozamyślaną. W innym wypadku — gdyby istnienie realne powiększało (zmieniało) treść pomyślanego (jako możliwego do zaistnienia realnego) pojęcia — doszłoby w rezultacie do sytuacji, w której pomyślane zostało coś innego, niż rzeczywiście istnieje. Szczególnie dobrze widać to w badanym przypadku istoty wyższej. Jej pomyślenie, nawet bez żadnych braków, nie rozwiązuje problemu realnego istnienia takiej isto-

<sup>20</sup> KrV, A 599, B 627. Zob. Smith, s. 530; Cohen, s. 175. Proponuję własny, nieznacznie poprawiony w stosunku do Ingardenowskiego przekład.

<sup>21</sup> KrV, A 599, B 627. Zob. Smith, s. 530. Cohen komentuje następująco: „Dar Gegenstand ist nicht analitisch in meinem Begriffe (der eine Bestimmung meines Zustandes ist), also mein Subjekt betrifft enthalten; sondern kommt synthetisch hinzu. Auch für die durchgängige Bestimmung kommt durch »ist« nichts hinzu”. Cohen, s. 175.



ty, ponieważ jeśli jest pomyślana, to brak jej w tej fazie (samego myślenia) jeszcze realnego istnienia. Innymi słowy, nie wiadomo, czy ona realnie istnieje, czy też nie. Aby taką wiedzę uzyskać, należy przejść od sądu analitycznego do sądu syntetycznego, a tu — zaznacza Kant — pojawia się możliwość poznania takiego przedmiotu *a priori*, ale też *a posteriori*.

### *Ratio Anselmi*

*Unum argumentum* Anselma z Canterbury, popularnie znany jako ontologiczny dowód na istnienie Boga (nazwę tę wprowadził J. Clauberg, a rozpowszechnił Kant), jest jedną z najsłynniejszych w historii filozofii prób udowodnienia istnienia Boga. Anzelm poszukiwał jednego argumentu dotyczącego Bożego istnienia, który przewyższałby wszystkie inne, i zarazem argumentu, który przeprowadzałby czysto rozumowe dowodzenie oparte wyłącznie na twardych prawach logiki. Tego typu projekt sam nazywał próbą racjonalizacji wiary, to znaczy próbą znalezienia odpowiedniego powiązania doświadczenia wiary z rozumem.

#### Faza pierwsza

##### 1. Punkt wyjścia: prymat wiary nad rozumem.

- a. Anzelm zaznacza, że wierzy po to, aby zrozumieć, rozumie zaś po to, aby wierzyć. Wpierw jednak trzeba uwierzyć, ponieważ i w to wierzy, że jak nie uwierzy, to nie zrozumie<sup>22</sup>.
- b. Anzelm zwraca się do Boga, aby w swej łasce oświecił jego umysł i dał mu zrozumienie Bożego istnienia (zarazem istoty): „A więc Panie, który udzielasz zrozumienia wierze, daj na tyle, na ile uważasz za stosowne, żebym zrozumiał, że jesteś, jak w to wierzymy, i jesteś tym, w którego wierzymy”<sup>23</sup>.

<sup>22</sup> „Non tento, Domine, penetrare altitudinem tuam, quia nullatenus comparo illi intellectum meum; sed desidero aliquatenus intelligere veritatem tuam, quam credit et amat cor meum. Neque enim quaero intelligere ut credam, sed credo ut intelligam. Nam et hoc credo: quia »nisi credidero, non intelligam« [Is 7, 9]”. *Sancti Anselmi Proslogion...*, s. 108.

<sup>23</sup> „Ergo Domine, qui das fidei intellectum, da mihi, ut, quantum scis expedire, intelligam, quia es sicut credimus, et hoc es quod credimus”. *Ibidem*, s. 109. Podaje

- c. Człowiek nie ma właściwego obrazu Bożej istoty — choć taka wiedza została mu udzielona — ponieważ w wyniku grzechu utracił zdolność jasnego ujęcia Bożego bytu. Rola człowieka jest więc pasywna — może jedynie zwrócić się do Boga w modlitwie z prośbą i czekać na ewentualną Bożą łaskę<sup>24</sup>.
  - d. Bóg udziela człowiekowi (Anzelmowi) łaski poznania Jego natury w pewnym stopniu. Łaska ta objawia się w możliwości rozumowego argumentu na rzecz istnienia Boga. Główny problem sprowadza się do pytania, kiedy człowiek przekonuje się, że Bóg pozytywnie odpowiedział na Anzelmową prośbę o dar zrozumienia Jego istnienia (i istoty). Odpowiedź mieści się w Anzelmowym przeświadczeniu, że jedyną możliwością upewnienia się o Bożej łasce w tym przypadku jest osiągnięcie absolutnych granic zrozumienia jako takiego, to znaczy dowiedzenia ostatecznych, nieprzekraczalnych granic rozumu, gdyż tylko wtedy da się zarazem wskazać obszar tego, co można poznać — zatem spenetrować rozumem, i tego, co pozostaje w gestii wyłącznie wiary, a więc mieści się poza zdolnościami rozumu.
2. Wiara szukająca zrozumienia — *fides quaerens intellectum*.
- a. Określenie granic poznania rozumowego wskazuje więc linię demarkacyjną między obszarami wiary i rozumu. Pokazuje zarazem zakres kompetencji zarówno rozumu, jak i doświadczenia wiary. Ideą Anzelma jest dokładne wskazanie, co można poznać i wykazać rozumowo, a co mieści się wyłącznie w sferze wiary i tylko „na wiare” winno być przyjmowane.
  - b. Anzelm zakłada, że samo pojęcie Boga analizowane wyłącznie rozumowo jest niezrozumiałe i posługując się tym pojęciem, nie sposób wykazać Jego istnienia. Nawet więcej, odnośnie do pojęcia „Bóg” można pomyśleć nieistnienie Boga, jak czyni to głupiec, gdy stwierdza, że „Bóg nie istnieje”. Musi więc Anzelm znaleźć dla rozumu inną treść przypisywaną Bogu, która mogłaby służyć przeprowadzeniu procedury dowodowej.
  - c. Anzelm wskazuje, że treść taka istnieje i jest zaczerpnięta z wiary (prymat wiary), lecz wynika z pewnej racjonalizacji treści Objawiania, to znaczy ze znalezienia w treści Objawiania takich przesłanek, które mogłyby posłużyć do utworzenia silne-

---

w przykładzie T. Włodarczyka: Anzelm z Canterbury: *Monologion. Proslogion...*, s. 145.

<sup>24</sup> „Fateor, Domine, et gratias ago, quia creasti in me hanc »imaginem tuam« [Gen 1, 27], ut tui memor te cogitem, te amem. Sed sic est abolita attritione vitiorum, sic offuscata fumo peccatorum, ut non possit facere, ad quod facta est, nisi tu renoves et reformes eam”. *Sancti Anselmi Proslogion...*, s. 108.

go i przydatnego dla rozumu określenia Boga. Takim określeniem jest, zdaniem Anzelm, teza, że Bóg jest „tym, ponad co nic większego nie można pomyśleć”. Anzelm używa tu zaczerpniętego z wiary, choć już będącego rezultatem pewnego „przemyslenia” treści wiary, określenia, które ma fundamentalne znaczenie dla całej argumentacji. Aby właściwie ująć wagę tego określenia, należy prześledzić je w oryginale i wskazać pewne niuanse znaczeniowe nie do końca uchwytne w przekładzie. Po łacinie teza ta brzmi następująco: *Et quidem credimus te esse aliquid quo nihil maius cogitari possit*. Jedno tłumaczenie: „Coś, ponad co nic większego nie może być pomyślane”; w drugim przypadku: „coś, ponad co nie można pomyśleć niczego większego”. W pierwszym bardziej zwraca się uwagę na aspekt przedmiotowy — nic większego, w drugim na aspekt podmiotowy — nie można pomyśleć. W obu przypadkach jednak sensem najważniejszym przyjętego przez Anzelm określenia jest wskazanie na moment negacji i odniesienia do umysłu, co ma kluczowe znaczenie właśnie dla tego, co nazywamy *unum argumentum*<sup>25</sup>.

## Faza druga

### 1. Założenia dowodu.

- a. Anzelm zakłada, że będzie budował dowód bez odwoływania się do autorytetu Pisma św.<sup>26</sup>
- b. Wszystkie racje i argumenty w schemacie dowodu zostaną oparte wyłącznie na rozumie i myśleniu.
- c. Jedynym kryterium budowania dowodu jest szukanie koniecznych logicznych racji. Żadne inne argumenty nie wchodzi w grę.

### 2. Założenia związane z dowodzeniem.

- a. Można pomyśleć wszystko, co można pomyśleć.
- b. Zrozumienie ma prymat przed pomyśleniem.
- c. Istnieją dwa sposoby bycia (istnienia): w umyśle i w rzeczywistości (poza umysłem).
- d. Istnienie w rzeczywistości jest czymś większym od istnienia wyłącznie w intelekcie (istnienia myślnego).

<sup>25</sup> Zob. Anzelm z Canterbury: *Monologion. Prosligion...*, s. 266—267, przypis 33.

<sup>26</sup> Zob. A.A. Schurr: *Die frage nach dem Sein Gottes im »ontologischen Gottesbeweis« von Anselm von Canterbury und dessen existentielle Bedeutung*. W: „*Fides et ratio*”. *Dziewięćset lat po śmierci św. Anzelm z Canterbury*. Red. S. Bafia, M. Urban. Kraków 2010, s. 224.

- e. Procedura dowodzenia odnosi się do wykazania istnienia w rzeczywistości, wychodząc od istnienia myślnego, zatem droga od umysłu do rzeczywistości.

### Faza trzecia

#### 1. Schemat dowodu.

- a. Pierwszy etap dowodu: zrozumienie nie jest koniecznym warunkiem istnienia czegoś w intelekcie. W intelekcie może istnieć coś, odnośnie do czego nie rozumie się jeszcze, że jest. Anzelm stwierdza, że głupiec, który pomyślał, że Bóg nie istnieje (nie jest), ma w intelekcie określenie „to, ponad co nie można pomyśleć niczego większego”, gdyż usłyszał, że się to do niego mówi, i to zrozumiał. Tym samym ma w intelekcie określenie „to, ponad co nie można pomyśleć niczego większego”, nawet gdyby nie rozumiał, że to jest. Warunkiem jedynym i silnie podkreślanym przez Anzelmą jest tu niekonieczność zrozumienia istnienia wszystkiego, co się ma w intelekcie, aby to w nim właśnie było, lecz wyłącznie zrozumienie danej treści bez poznania, że owa treść istnieje jeszcze poza intelektem<sup>27</sup>. To jest więc pierwszy krok dowodzenia: nawet w intelekcie głupca jest określenie czegoś, ponad co nic większego nie można pomyśleć.
- b. Drugi etap dowodu: czymś różnym jest istnienie w intelekcie od istnienia poza intelektem. Istnienie poza intelektem jest czymś większym niż istnienie tylko w intelekcie. Zarazem warunkiem jakiegokolwiek istnienia jest wewnętrzna niesprzeczność istniejącej treści, zatem zarówno to, co istnieje w intelekcie, jak i to, co istnieje poza intelektem, może istnieć tylko pod warunkiem, że jest niesprzeczne. Określenie przekazane głupcowi, które ma on w swoim intelekcie, nie jest wewnętrznie sprzeczne, inaczej bowiem nie mogłoby być ani w czymś intelekcie, ani być przekazane. Jeśli więc głupiec ma w swym intelekcie określenie tego, ponad co nic większego nie można pomyśleć, to określenie to ma istnienie myślnie.

---

<sup>27</sup> „Sed certe ipse idem insipiens, cum audit hoc ipsum quod dico: aliquid quo maius nihil cogitari potest, intelligit quod audit; et quod intelligit, in intellectu eius est, etiam si non intelligat illud esse. Aliud enim est rem esse in intellectu, alium intelligere rem esse. Nam cum pictor praecogitat quae facturus est, habet quidem in intellectu, sed nondum intelligit esse quod nondum fecit. Cum vero iam pinxit, et habet in intellectu et intelligit esse quod iam fecit. Convincitur ergo etiam insipiens esse vel in intellectu aliquid quo nihil maius cogitari potest, quia hoc, cum audit, intelligit, et quidquid intelligitur, in intellectu est”. *Sancti Anselmi Proslogion...*, s. 109.

- c. Trzeci etap dowodu: przejście od istnienia w intelekcie (istnienia myślnego) do istnienia poza intelektem (istnienia realnego). Jeśli w intelekcie może być tylko to, co wewnętrznie niesprzeczne, to wynika z tego, że również przekazane głupcowi określenie Boga (zaczepnięte z wiary) jako tego, ponad co nic większego nie można pomyśleć, nie jest wewnętrznie sprzeczne. Jednak gdy przeanalizuje się wewnętrzną treść tego określenia, to znaczy wskazówki, że jest to coś, ponad co nie można już pomyśleć niczego większego, należy w imię zachowania zasady sprzeczności uznać, że określenie to musi istnieć również poza intelektem. W orzeczniku tego określenia (sądu, twierdzenia) są bowiem zawarte dwa ważne warunki: kategoria wielkości (nic większego) i niemożliwość pomyślenia czegoś innego większego od tego czegoś. Anzelm argumentuje więc tak, że gdyby w rzeczywistości istniało coś większego od tego określenia na razie istniejącego w intelekcie, doszłoby wówczas do złamania zasady sprzeczności, gdyż to, ponad co nic większego nie można pomyśleć, istniejące w intelekcie, zarazem byłoby nie tym czymś w owym intelekcie, ponieważ można byłoby pomyśleć coś większego od tego czegoś o owo realne istnienie. Ostatecznie to, ponad co nic większego nie można pomyśleć w tym samym miejscu i w tym samym czasie, nie byłoby czymś, ponad co nic większego nie można pomyśleć, co jest wyraźnym pogwałceniem zasady sprzeczności i tożsamości, zarazem uniemożliwia jakiegokolwiek istnienie, czy to w intelekcie, czy też w rzeczywistości. Tak jednak z oczywistych względów nie jest, ponieważ właśnie owo określenie znajduje się w intelekcie, a skoro tak, to jest wewnętrznie niesprzeczne. Anzelm przeprowadza więc dowodzenie, przyjmując konieczne przejście od istnienia myślnego do istnienia realnego, aby owo istnienie myślnie było możliwe, a jest możliwe, bo się je po prostu myśli<sup>28</sup>.

#### Faza czwarta

1. Powrót wiary. Uzasadnienie tezy: „wiara poszukująca zrozumienia”.
  - a. Po wykazaniu koniecznego istnienia w rzeczywistości określenia *tego, ponad co nic większego nie można pomyśleć*, Anzelm

<sup>28</sup> „Et certe id quo maius cogitari nequit, non potest esse in solo intellectu. Si enim vel in solo intellectu est, potest cogitari esse et in re; quod maius est. Si ergo id quo maius cogitari non potest, est in solo intellectu: id ipsum quo maius cogitari non potest, est quo maius cogitari potest. Sed certe hoc esse non potest. Existit ergo procul dubio aliquid quo maius cogitari non valet, et in intellectu et in re”. Ibidem, s. 109—110.

wraca do wiary i wskazuje, że to „ono”, będąc tak bardzo prawdziwe, że nawet nie można go pomyśleć jako nieistniejącego, jest Bogiem, co oczywiście jest przyjęte na wiarę. W związku z tym Bóg jest tym, ponad co nic większego nie można pomyśleć, co sprawia oczywiście, że jest czymś największym, co można pomyśleć i może naprawdę istnieć<sup>29</sup>.

- b. Pomyślenie takiego Boga nie jest uwarunkowane Jego poznaniem, gdyż myślenia z poznaniem Anzelm nie utożsamia. W tym znaczeniu więc rozum wykazuje wszelkie granice pomyślenia przez odpowiedź na pytanie, czego na pewno nie można pomyśleć, a nie można na pewno pomyśleć tego, co wewnętrznie sprzeczne z trzech powodów: prawa logiki wykluczają coś takiego, z tego względu coś takiego nie może istnieć (jest „niebytem”), a jeśli nie może istnieć, to nie ma również możliwości poznania tego czegoś (nie poznaje się „niebytu”). Wszelkie myślenie mieści się zatem w obszarze niesprzeczności i zasada niesprzeczności jest granicą możliwości pomyślenia oraz istnienia czegokolwiek. Rozum daje tu więc ważną przesłankę, ale określenie Boga zaczerpnięte jest z wiary, a jeśli tak, to nie może być ono wewnętrznie sprzeczne, ponieważ wszystko to, co czerpie się z Objawienia — a więc jest treścią wiary — istnieje i nie jest wewnętrznie sprzeczne. Bóg nie mógłby istnieć tylko pod warunkiem, że byłby wewnętrznie sprzeczny, ale to nie wynika z żadnej przesłanki przyjętej z Objawienia. Tym samym Anzelm buduje zależność wiary i rozumu: rozum pokazuje granice pomyślenia (poznania), a wiara ową granicę wypełnia treścią — w tym sensie treścią przynależną do Boga. Wiara daje

<sup>29</sup> „Quod utique sic vere est, ut nec cogitari possit non esse. Nam potest cogitari esse aliquid, quod non possit cogitari non esse; quod maius est quam quod non esse cogitari potest. Quare si id quo maius nequit cogitari, potest cogitari non esse: id ipsum quo maius cogitari nequit, non est id quo maius cogitari nequit; quod convenire non potest. Sic ergo vere est aliquid quo maius cogitari non potest, ut nec cogitari possit non esse. Et hoc es tu, Domine Deus noster. Sic ergo vere es, Domine, Deus meus, ut nec cogitari possis non esse”. Ibidem, s. 110. Kuczyński, tłumacząc pierwsze zdanie tego fragmentu, popelnia spore nadużycie. Łacińskie zdanie: „Quod utique sic vere est, ut nec cogitari possit non esse” — przekłada: „A byt ten istnieje w sposób tak prawdziwy, iż nie można nawet pomyśleć, że nie istnieje”. (Ibidem, s. 201). Chodzi oczywiście o wyrażenie podmiotu tego zdania terminem „byt”, którego w oryginalne nie ma. Znaczenie lepiej ujął to zdanie w przekładzie Włodarczyk: „Ono w każdym razie tak bardzo prawdziwe jest, że nawet nie można pomyśleć, że nie jest”. (Ibidem, s. 146). Podobnie dzieje się z „jest” (*est-esse*), które Kuczyński oddaje jako *istnienie*.



możliwość zrozumienia, rozumie się zaś tylko po to, aby umocnić wiarę<sup>30</sup>.

### Zarzuty Gaunilona

1. Samo rozumienie jakiejś treści (pojęcia) przedmiotu wcale nie powoduje jego istnienia w intelekcie, a jeśli tak, to upada podstawa argumentu Anzelma. W intelekcie bowiem mogłyby istnieć także treści fałszywe — te wszak też są zrozumiałe — które nie miałyby realnego (poza intelektem) istnienia. Człowiek ma wiedzę o istnieniu *ante rem*, dlatego, twierdzi Gaunilon, aby myśleć nie jedynie o pustych słowach, lecz o ich znaczeniu, należy owo znaczenie najpierw poznać. Według Gaunilona, Anzelm przechodzi więc od pojęcia do rzeczy<sup>31</sup>.
2. W rozumowaniu Anzelma pojawia się błąd koniecznego przejścia od pojęcia intelektualnego do rzeczywistości. Wedle Gaunilona, w konsekwencji można przyjąć, że wszystko największe, co pomyślane i zrozumiane, musi istnieć realnie, co sprawia, że na przykład musi istnieć wyspa szczęśliwości, choć jeszcze nieodkryta, bo istnieje pojęcie największego szczęścia<sup>32</sup>. Gaunilon zarzuca

<sup>30</sup> „Sic ergo vere es, Domine, Deus meus, ut nec cogitari possis non esse. Et merito. Si enim aliqua mens posset cogitare aliquid melius te, ascenderet creatura super creatorem et iudicaret de creatore; quod valde est absurdum. Et quidem quidquid est aliud praeter te solum, potest cogitari non esse. Solus igitur verissime omnium et ideo maxime omnium habes esse, quia quidquid aliud est, non sic vere, et id circo minus habet esse. Cur itaque »dixit insipiens in corde suo: non est Deus« [Ps 13, 1; 52, 1], cum tam in promptu sit rationali menti te maxime omnium esse? Cur, nisi quia stultus et insipiens?». *Sancti Anselmi Proslogion...*, s. 110.

<sup>31</sup> „Respondere forsitan potest, quod hoc jam esse dicitur in intellectu meo, non ab alio, nisi quia id quod dicitur intelligo. Nonne et quaecumque falsa, ac nullo prorsus modo in seipsis existential, in intellectu habere similiter dici possem; cum ea, dicente aliqua, quaecumque ille diceret, ego intelligerem? Nisi forte tale illud constat esse, ut non eo modo quo etiam falsa quaeque vel dubia haberi posit in cogitatione: et ideo non dicor illud auditum cogitare, vel in cogitatione habere; sed intelligere, et in intellectu habere; quia scilicet non possum hoc aliter cogitare, nisi intelligendo, id est scientia comprehendendo, reipsa illud existere”. *Liber pro insipiente adversus S. Anselmi in Proslogio ratiocinationem. Auctore Gaunilone Majoris Monasterii monacho*. In: *Sancti Anselmi Cantuariensis Opuscula...*, s. 131.

<sup>32</sup> „Exempli gratia: Aiunt quidam alicubi Oceani esse insulam, quam ex difficultate vel potius impossibilitate inveniendi quod non est, cognominant aliqui perditam: quamque fabulantur multo amplius, quam de fortunatis insulis fertur, divitiarum, deliciarumque omnium inaestimabili ubertate pollere, nulloque possessore aut habitatore, universis aliis, quas incolunt homines, terris, possidendorum redundantia usquequaque praestare. Hoc ita esse dicat mihi quisptam; et ego facile dictum, in que nihil est difficultatis, intelligam. At si tunc velut consequenter adjungat ac dicat: Non potes ultra dubitare insulam illam omnibus terris praestantiorem vere esse

Anzelmowi nieuzasadnione stwierdzenie konieczności istnienia realnego czegoś największego jedynie na podstawie istnienia tego czegoś w intelekcie<sup>33</sup>. Cały argument można sprowadzić do takiej formuły: najpierw trzeba stwierdzić, że coś faktycznie (realnie) istnieje, po to, aby można było sensownie próbować określić bliższe cechy charakteryzujące to istnienie, w tym wypadku — jego konieczność istnienia realnego.

### Odpowiedź Anzelma

Anzelm wyraźnie podkreśla, że jego rozumowanie może odnosić się tylko do jednego przypadku, to znaczy do czegoś, ponad co nic większego nie może być pomyślane. Zaznacza również, że istnieje zasadnicza różnica między tą treścią a przyjętym przez Gaunilona pojęciem czegoś największego, co można pomyśleć. To pierwsze, noetyczne pojęcie nie jest oparte na realnie istniejącej poznawanej rzeczywistości, dlatego zarzut Gaunilona dotyczący pojęć rzeczy w intelekcie *secundum rem* nie jest uzasadniony<sup>34</sup>. Tu tkwi pierwszy błąd Gaunilona. To, ponad co nic większego nie można pomyśleć, jest zaczerpniętym z wiary pojęciem (treścią), które można przypisać Bogu. Anzelm twierdzi bezwzględnie, że człowiek nie rozumie pojęcia „Bóg”, dlatego właśnie w umyśle głupca może się zrodzić myśl o Jego nieist-

alicubi in re, quam et in intellectu tuo non ambigis esse: et quia praestantius est non in intellectu solo, sed etiam esse in re; ideo sic eum necesse est esse; quia nisi fuerit, quaecunque alia in re est terra praestantior illa erit; ac sic ipsa jam a te praestantior intellecta, praestantior non erit. Si, inquam, per haec ille mihi velit astruere de insula illa, quod vere sit, et ambigendum ultra non esse: aut joculari ipsum credam, aut nescio quem stultiorem debeam reputare; utrum me, si ei concedam; an illum, si se putet aliqua certitudine insulae illius e sentiam astruxisse, nisi prius ipsam praestantiam ejus solummodo sicut rem vere atque indubie existentem, nec ullatenus sicut falsum aut incertum aliquid in intellectu meo esse docuerit”. Ibidem, s. 133—134.

<sup>33</sup> „Quomodo igitur inde mihi probatur majus illud rei veritate subsistere, quia constat illud majus omnibus esse: cum id ego eoque negem adhuc, dubitamus constare; ut ne in intellectu quidem vel cogitatione mea, eo saltem modo majus ipsum esse dicam, quo dubia etiam multa sunt et incerta”. Ibidem, s. 134.

<sup>34</sup> „Dicis quidem (quicumque es qui dicis haec posse dicere insipientem) quia non est in intellectu aliquid, quo majus cogitari non possit, aliter quam quod secundum veritatem cujusque rei nequit saltem cogitari: et quia non magis consequitur hoc, quod dico, quo majus cogitari non possit, ex eo quia est in intellectu, esse et in re, quam perditam insulam certissime existere ex eo quia cum describitur verbis, audiens eam non ambigit in intellectu suo esse. Ego vero dico: Si, quo majus cogitari non potest, non intelligitur, vel cogitatur, nec est in intellectu vel cogitatione; profecto Deus aut non est quo majus cogitari non possit, aut non intelligitur vel cogitatur, et non est in intellectu vel cogitatione”. *Sancti Anselmi Liber Apologeticus...*, s. 136—137.

nieniu. Jednak teza: to, ponad co nic większego nie można pomyśleć, jest zrozumiała dla człowieka, zarazem Anzelm wskazuje różnicę między rozumieniem (*intelligere*) a pomyśleniem (*cogitare*) czegoś, która polega na tym, że człowiek może pomyśleć wszystko, łącznie z fałszem, i w tym sensie również coś nieistniejącego w rzeczywistości, lecz rozumieć może jedynie to, co prawdziwe.

Anzelm kładzie duży nacisk na ten fragment dowodu, który ma charakter argumentacji nie wprost i wyraża się formułą, że nie sposób pomyśleć, że to, ponad co nic większego nie można pomyśleć, nie istnieje w rzeczywistości, ponieważ warunkiem jego istnienia w intelekcie jest bycie czymś (treścią) niesprzecznym, a w tym przypadku warunek ten jest zachowany wyłącznie, gdy owo coś, ponad co nic większego nie można pomyśleć, istnieje również poza intelektem<sup>35</sup>. Jest to jedyny taki przypadek i absolutnie nie wolno go wiązać z możliwością pomyślenia czegokolwiek największego, tu bowiem postęp trwa w nieskończoność, ponieważ nic nie ogranicza myślenia o czymś największym.

Konkludując, należy stwierdzić, że Anzelm, odpowiadając na zarzuty Gaunilona, szczegółowo wyjaśnia swój argument. Zarazem mocno ogranicza możliwość ewentualnej krytyki interpretatorów, podając praktycznie wszystkie możliwe interpretacje jego argumentu, które nie odpowiadają jednak intencjom i założeniom przezeń przyjętym. W pewnym stopniu dotyczy to także krytyki dowodu ontologicznego prezentowanej przez Kanta.

---

<sup>35</sup> „Primum, quod saepe repetis me dicere quia quod est majus omnibus, est in intellectu; et si est in intellectu, est et in re: aliter enim omnibus majus non esset omnibus majus. Nusquam in omnibus dictis meis invenitur talis probatio. Non enim idem valet, quod dicitur; majus omnibus, et, quo majus cogitari nequit, ad probandum quia est in re quod dicitur. Si quis enim dicat quo majus cogitari non possit, non esse aliquid in re, aut posse non esse, aut vel non esse posse cogitari, facile refelli potest. Nam quod non est, potest non esse; et quod non esse potest, cogitari potest non esse. Quidquid autem cogitari potest non esse; si est, non est quo majus cogitari non possit: quod si non est, utique si esset, non esset quo majus non possit cogitari. Sed dici non potest; quia quo majus non possit cogitari, si est, non est quo majus cogitari non possit; aut si esset, non esset quo non possit cogitari majus. Patet ergo quia nec non est, nec potest non esse, aut cogitari non esse. Aliter enim, si est, non est quod dicitur; et si esset, non esset. Hoc autem non tam facile probari posse videtur de eo quod majus omnibus dicitur”. Ibidem, s. 142—143.

## Anzelm i Kant. Porównanie

Na wstępie należy powtórzyć wcześniejszą uwagę, że krytyczne (w sensie negatywnym) wywody Kanta na temat dowodu ontologicznego odnoszą się głównie do argumentacji Kartezjusza, a nie bezpośrednio do Anzelmia. Nie można o tym zapominać, ponieważ wbrew często formułowanym opiniom między dowodami Kartezjusza i Anzelmia jest zasadnicza różnica. Najkrócej można tę różnicę przedstawić w postaci tezy, która od razu redukuje większość zarzutów stawianych argumentacji Anzelmia, na co zwrócił on już uwagę w liście do Gaunilona, który pierwszy popełnił względem argumentacji biskupa z Canterbury nadużycie (przynajmniej w mniemaniu tegoż). By wyjaśnić, na czym polegało to nadużycie, najlepiej oddać głos Anzelmowi i przytoczyć fragment jego odpowiedzi: „kilkakrotnie przypisujesz mi stwierdzenie, że ponieważ to, co jest największe z wszystkiego, jest w intelekcie, wynika z tego, że jeśli jest w intelekcie, to jest też w rzeczywistości — inaczej bowiem to, co największe z wszystkiego, nie byłoby tym, co największe z wszystkiego. Jednak takiego dowodzenia nie ma nigdzie w mej wypowiedzi. Nie ma bowiem tej samej wartości w dowodzeniu, że jest w rzeczywistości, przyjmowanie określeń *największe z wszystkiego* oraz *to, ponad co niczego większego nie można pomyśleć*. Jeśli bowiem ktoś stwierdziłby, że *to, ponad co niczego większego nie można pomyśleć*, nie byłoby czymś w rzeczywistości albo mogłoby nie być, lub też mogłoby być pomyślane, że nie jest — coś takiego może być łatwo odparte”<sup>36</sup>. Autor zwraca więc uwagę na fundamentalną różnicę i niedopuszczalność stawiania znaku równości między dwoma stwierdzeniami przypisywanymi (przypominam, że na wiarę, czego nie kwestionują obaj dyskutanci) Bogu. Gaunillon bowiem, a za nim wielu innych, w tym również Kartezjusz, pierwotne i przypadkowo wybrane stwierdzenie Anzelmia, że Bóg jest *tym, ponad co niczego większego nie można pomyśleć*, zamieniają na stwierdzenie, że Bóg jest *największym z wszystkiego, co można pomyśleć*. W ten sposób wyrażoną w formie negatywnej właściwość bycia *id, quo maius cogitari non possit* zamienia się na afirmatywną formę *maius omnibus*, co, zdaniem Anzelmia, zupełnie zmienia jego argumentację. Kluczem wydaje się tutaj odniesienie do tekstu oryginalnego, ponieważ tylko w tej formule argumentacja Anzelmia nabiera właściwego znaczenia.

<sup>36</sup> Anzelm z Canterbury: *Monologion. Proslogion...*, s. 266. Podaję własny przekład.

Określenia dowodowego przypisanemu na wiarę Bogu użył Anzelm już na początku swej argumentacji. Píše bowiem po łacinie: „Et quidem credimus te esse aliquid quo nihil maius cogitari possit”. Już w warstwie semantycznej określenie to zawiera pewną trudność w przekładzie, mianowicie „traktujemy jako równoznaczne tłumaczenia: „coś, ponad co nic większego nie może być pomyślane”, oraz „coś, ponad co nie można pomyśleć niczego większego”. Określenie to wybrał Anzelm nieprzypadkowo, upierał się przy nim i bronił go w odpowiedzi Gaunilonowi. W żadnym bowiem innym określeniu nie ujawnia się tak wyraźnie moment negacji oraz ściśle z nią związana idea porównania i odniesienia do umysłu. Nie ma w nim mowy o tym, że Bóg jest czymś najwyższym, co człowiek może naprawdę pomyśleć, ani że jest najwyższy z rzeczy, jakie człowiek może naprawdę poznać — te kwestie pozostają otwarte [...]. Nie jest to więc z pewnością Kartezjańska idea bytu doskonałego<sup>37</sup>. Cytowany tekst zawiera dwa kluczowe dla argumentu Anzelmia rozumowania. Po pierwsze, wybór przez niego określenia *id, quo nihil maius cogitari possit* nie jest przypadkowy i zawiera negację (ze względu na tak zwane pojedyncze przeczenie występujące w języku łacińskim. Inna wersja tego wyrażenia to: *id, quo maius cogitari non possit*, którą można odnieść zarówno do przedmiotu („nie można pomyśleć”), jak i przedmiotu („nic większego”). Po drugie, nie wolno zastępować wyrażonej tu negacji afirmacją, to znaczy jeśli większego nie można pomyśleć, jest to równoznaczne z czymś największym, co można pomyśleć. Zdaniem Anzelmia, te dwa wyrażenia, choć związane<sup>38</sup>, to jednak nie zawierają tej samej treści, a w rezultacie ich zamiana, czyli wyjście od afirmacji pojęcia Boga (coś największego, co można pomyśleć, największy byt itp.), burzy całość argumentacji i sam Anzelm doskonale zdaje sobie z tego sprawę. W rezultacie synonimiczne traktowanie negacji i afirmacji określenia Boga prowadzi do przyjęcia wniosku zawartego w dowodzie przedstawionym przez Kartezjusza, co sprawiło (i sprawia), że myli się dowód Anzelmia z dowodem Kartezjusza, o czym pisałem na wstępie. Jak sugeruje cytowany wcześniej tekst, zaznacza się między nimi zasadnicza różnica.

Konsekwencje nieporozumienia ponosi również argumentacja Kanta, która właściwie dotyczy dowodu w wersji Kartezjusza. Należy wskazać, że zarzut nieuprawnionego przejścia od istnienia myślnego

<sup>37</sup> Zob. ibidem, s. 266, przypis 33.

<sup>38</sup> Sam używa w odniesieniu do Boga określenia „*summum omnium*” (rozdział 5 i 14 *Proslogionu*) oraz „*maius quam cogitari possit*” (rozdział 15). Czyni to jednak już po przedstawieniu całego swojego argumentu (dowodu) i nie stosuje tych określeń w trakcie wyprowadzania schematu dowodzenia.

do istnienia realnego, który Kant rozumie w kontekście nieuprawnionego przejścia od sądu analitycznego do sądu syntetycznego, nie dotyczy bezpośrednio argumentacji Anzelma. Biskup Canterbury podkreślał „wyjątkowość” badanego przypadku, co miało wynikać z treści analizowanego pojęcia — i w tym miejscu argumentacja Kanta wydawałaby się zasadna — jednak treść Anzelmowego pojęcia przypisywanego Bogu różni się zasadniczo od badanej i krytykowanej treści pojęcia najwyższej istoty-Boga, którą przyjmował Kant. Różnica ta wskazana jest w przytoczonym tekście komentarza. Dla Anzelma bowiem Bóg jest tym, ponad co nie można pomyśleć niczego większego. Z kolei dla Kanta Bóg jest czymś największym, co można pomyśleć (poznać). Mamy tu klasyczny przykład różnicy problemowej w cytowanym tekście, należy jednak zapytać, jakie to ma znaczenie i czy w ogóle można w tym wypadku mówić o różnicy. Jeśli Bóg jest, według Anzelma, tym, ponad co nic większego nie można pomyśleć, to przecież znaczy to zarazem, że jest czymś największym, co można pomyśleć — tak rozumuje Gaunilon<sup>39</sup>. Sprawa nie wydaje się wszak tak prosta i jednoznaczna. Anzelm wskazuje, że teza wyrażająca negatywną treść w orzeczniku (w sensie *cogitari non potest*) akurat w tym przypadku ma znaczenie decydujące. Ze względu na specyfikę tezy pytamy nie o to, co jest czymś najwyższym, co można pomyśleć, lecz odwrotnie — i to wydaje się w pewnym sensie rewolucyjne — mianowicie: czego nie można pomyśleć?. Innymi słowy, Anzelm zadaje następujące, dość paradoksalne pytanie: czy można pomyśleć, czego nie można pomyśleć?. Paradoksalność tego pytania jest jednak pozorna i znika, jeśli dokładnie przeanalizujemy jego treść. Czego faktycznie nie można pomyśleć — to nic innego jak pytanie o granice pomyślenia (*cogitari*), czyli o zdolność człowieka do uświadamiania sobie, co jest ostateczną granicą jego poznania i myślenia. Granica taka musi istnieć i z pewnością nie wyznaczy się jej w obszarze przedmiotowym świata empirycznego, ponieważ aby wyznaczyć granicę przedmiotową (to znaczy zmysłową), należy w pierw mieć miarę, dzięki której dałoby się wyznaczyć granicę względem przedmiotu. Co jednak może być taką miarą? Pytanie o przedmiot (poznania, pomyślenia), który miałby być nieprzekraczalną granicą, prowadzi do przedmiotu największego, a wtedy pojawia się problem z owym „największym”. Największy przedmiot zawsze musi być określony miarą owej wielkości, zatem: jaki ma być: najcięższy, najobszerniejszy, najtwardszy itp. — w przypadku wszystkich tych określeń nie ma możliwości wskazania czegoś największego, po-

<sup>39</sup> Jak wspomniałem, Anzelm używa tego określenia, jednak — co ma duże znaczenie — nie w fazie dowodzenia.



nieważ definicja takiej miary nie wyznacza żadnej miary absolutnej. Jeśli tak rozumiemy, to w dużym stopniu kierujemy się intencją Anzelm, ale także Kanta, który właśnie dlatego w swej krytyce dowodu odrzucał możliwość wywiedzenia z istnienia największego „przedmiotu” poznania-pomyślenia, stwierdzając, że przedmiot taki jest możliwy (wynika to z jego niesprzecznej treści), ale niekonieczny. Anzelm, krytykując we wspomnianym liście argumenty Gaunilona właśnie do takiego rozumowania się odwołuje i zarzuca oponentowi, że ten przeinacza jego argumentację, która przy takiej zamianie faktycznie traci swą moc i nie jest już dowodem, zatem nie prowadzi do przyjęcia koniecznego wniosku (istnienia realnego), lecz jedynie do wniosku możliwego (istnienia realnego). Kant, wypowiadając się o możliwości istnienia (realnego — przedmiotowego, jak pisze) pewnej niesprzecznie logicznej treści, nieświadomie przychyliła się do argumentacji Anzelm.

Pozostają jednak dwa problemy, które budzą o wiele większe kontrowersje. Po pierwsze, zarzut Gaunilona dotyczący kwestii statusu istnienia czegoś w intelekcie. Po drugie, koronny argument Kanta, że istnienie w żaden sposób nie może być orzecznikiem, ponieważ istnienie nie jest właściwością dodającą coś ponad do treści podmiotu (do istoty podmiotu). Pierwszy zarzut Gaunilona sprowadza się do pytania o różnicę (lub jej brak) między pomyśleniem czegoś a poznaniem tego czegoś. Innymi słowy: czy aby coś zaistniało w intelekcie (*in mente*), wystarczy tylko to coś pomyśleć, czy jednak musi to coś być poznane? To ważna kwestia i w dużym stopniu otwarta. Gaunilon wielokrotnie wyraża do dziś uznawane przekonanie, że warunkiem zaistnienia w intelekcie jest poznanie czegoś, czyli że mamy w intelekcie tylko to, co poznajemy i czego jesteśmy świadomi. Anzelm, ale też Kant, był innego zdania, uważał bowiem, że do tego, by coś pojawiło się w intelekcie, wystarczy pomyślenie-pojęcie tego czegoś, nawet jeśli tego czegoś poznać nie sposób. Zdaniem biskupa z Canterbury, znakomicie sprawdza się to w przypadku pojęcia Boga — na wiarę przyjmujemy pewną treść należną Bogu i samo pomyślenie owej treści sprawia, że jest ona w intelekcie, nawet bez jej poznania. Wydaje się, że Kant jest podobnego zdania, choć inaczej argumentuje i wychodzi od innej struktury podmiotowej. Dla Kanta bowiem Bóg jest postulatem czystego rozumu, czyli idea (ideałem) mającą swe źródło poza sferą kategoriałną (związaną z intelektem) i poza wszelkim doświadczeniem (a więc przedmiotową treścią). W tym sensie jest tylko pojmowany, ale nie poznawany<sup>40</sup>. Zarazem jednak ma status istnienia

---

<sup>40</sup> Zwraca na to uwagę Rolewski: J. Rolewski: *Kant a metafizyka*. Warszawa 1991, s. 164—165.

„myślnego” (jeśli można tak stwierdzić) i Kant tego nie kwestionuje. Zresztą, patrząc szerzej, ten problem jest jednym z centralnych zagadnień jego *Krytyki czystego rozumu*: jaki jest status i ważność idei czystego rozumu, w tym idei Boga jako postulatu czystego rozumu. Sensowność i zasadność idei widzi Kant w ich specyficznej, regulatywnej dla wszelkiego poznania roli, ale nie jako wyznaczników przedmiotowej granicy naszego poznania. Pojmowanie idei Boga zupełnie wystarcza, zdaniem Kanta, do uzasadnienia jego statusu. Tu zaczynają się różnice, ponieważ Kant wywodzi z tego niemożliwość rozstrzygnięcia Jego statusu ontycznego w sensie istnienia pozamyślnego, czyli istnienia realnego, co czyni jednak Anzelm. To drugie istnienie uważa Kant za sedno całej trudności badanego dowodzenia (dowodu). Wskazuje bowiem: „Gdy jest mowa o jakimś przedmiocie zmysłowym, wówczas nie mogę pomieszać istnienia rzeczy z samym pojęciem rzeczy. Przez pojęcie będzie bowiem przedmiot (*Gegenstand*) tylko zgodny z ogólnymi warunkami jakiegoś możliwego empirycznego poznania jako takiego, a przez istnienie będzie pomyślany jednak jako zawarty w treści całkowitego doświadczenia”<sup>41</sup>. Różnica więc leży w ujęciu doświadczenia, a zatem w wartości *a posteriori*. Pomyślany przedmiot jedynie może spełniać warunki empirycznego poznania, zatem może zostać „uprzedmiotowiony” jako przedmiot doświadczenia. Realne istnienie zamienia jego status/stan (stąd niemieckie *Position*) z jedynie spełniającego warunki (a więc w tym sensie możliwego) na uczestniczącego w doświadczeniu, co w szerszym kontekście myśli Kanta prowadzi do „usensownienia” przedmiotu przez nadanie mu przedmiotowej treści<sup>42</sup>. W innym wypadku istnienie nie odgrywa żadnej roli, ponieważ nie jest żadną kategorią i nie różni się od możliwości. W strukturze intelektu istnienie się nie mieści, nie jest zespołem pewnych cech/właściwości (lub cechy), które odróżniałyby je jako kategorię od innych kategorii, a to dawałoby możliwość orzekania istnienia o czymś (o jakimś podmiocie). Tak nie jest, a samo istnienie — co Kant podkreśla — nieskategorializowane mieści się w kategorii możliwości<sup>43</sup>. Jeśli istnienie nie

<sup>41</sup> KrV A 600, B 628. Proponuję własny przekład tego fragmentu. Zob. Smith, s. 531.

<sup>42</sup> Cohen mówi tu po prostu o spełnieniu warunku jedności doświadczenia: „Existenz gehort also durchaus in den Kontext oder in die Einheit der Erfahrung”. Cohen, s. 175.

<sup>43</sup> „Wollen wir dagegen die Existenz durch die reine Kategorie allein denken so ist kein Wunder dass wir kein Merkmal angeben können sie von der bloßen Möglichkeit unterscheiden”. KrV, A 601, B 629. Łacińskie tłumaczenie Borna brzmi następująco: „Con si existentiam ex sola velimus categoria pura cogitare, nil mirum

jest kategorią, to w konsekwencji nie można go orzekać. Z samego pojęcia, jakakolwiek by była jego treść, nie można wywieść realnego istnienia przedmiotu tego pojęcia. W tym celu, twierdzi Kant, należy wyjść poza pojęcie i tak dzieje się w odniesieniu do przedmiotów zmysłowych. W przypadku przedmiotów niezmysłowych, mających swe źródło w czystym myśleniu, nie ma sposobu poznania lub wykazania ich realnego istnienia, ponieważ wywodzą się *a priori* z samego myślenia, a ono, zdaniem Kanta, źródłowo nie daje możliwości stwierdzenia koniecznego istnienia jakiegoś przedmiotu, którego pojęcie stanowi rezultat czystego/spekulatywnego myślenia. W tym przypadku jedyne, co można stwierdzić, to stan możliwości zaistnienia przedmiotu treści pojęcia, co gwarantuje nam wewnętrzna niesprzeczność tego, co w pojęciu połączone w sądzie/orzekaniu.

Wszystkie te uwagi Kant odnosi do pojęcia najwyższej istoty. Ma ona czysto spekulatywne źródło w naszym rozumie. Jest oczywiście wewnętrznie niesprzeczna, a zatem wypełnia warunek bycia możliwą, i to zarówno jako pomyślana (co *de facto* sprawia, że jest pomyślana nie jako możliwa do pomyślenia, lecz jako myślana), czyli istniejąca w umyśle, jak i możliwa do bycia czymś realnym (do realnego istnienia)<sup>44</sup>. Na podstawie analizy treści pojęcia najwyższej Istoty można zatem jedynie wykazać możliwość istnienia takiej Istoty, ale nie konieczność realnego jej istnienia. Potwierdzenia — a więc dowodu — realnego istnienia najwyższej istoty należy, według Kanta, szukać wyłącznie w doświadczeniu, czyli w sensie źródłowym *a posteriori*. Z samego pojęcia do realnego bytowania nie prowadzi żadna droga, a tym bardziej nie jest ona konieczna. Wywody Kanta można podsumować jego uwagą oceniającą ontologiczny dowód: „Zatem odnośnie do tak sławnego ontologicznego (Kartezjańskiego) dowodu na istnienie (*Dasein*) jakiejś najwyższej istoty, wyprowadzonego z pojęć, wszelki wysiłek i praca są daremne. Człowiek zaś, który chciałby swe poznanie wzbogacić na podstawie samych tylko idei, niewiele by zyskał, podobnie jak kupiec, który chciałby poprawić stan swojego majątku przez dopisanie kilku zer”<sup>45</sup>. Ocena Kanta, choć literalnie odnosi się do dowodu Kartezjusza, w takim samym stopniu dotyczy również dowodu Anselma.

Można jednak się zastanowić, w jakim stopniu zarzut o nieorzekalności istnienia jako właściwości rzeczy dotyczy *Ratio Anselmi*. Faktem

est, nos nullam posse notam indicare, qua illa ab sola possibilitate dignoscatur”. B o r n, s. 417.

<sup>44</sup> KrV, A 602, B 630.

<sup>45</sup> KrV, A 602, B 630. Podaję we własnym tłumaczeniu. Dla całości tego fragmentu zob. przekład łaciński: B o r n, s. 418.

bezsprzecznym jest, że w argumentacji Anzelm chodzi o wykazanie realnego istnienia podmiotu, który na wiarę uznany jest za Boga. Anzelm upiera się, że w samej relacji podmiotu do orzecznika, która musi z definicji być niesprzeczną, zawiera się konieczność uznania istnienia owego podmiotu-Boga. I tu w pewien sposób sięga krytyka Kanta. Dla Anzelm niesprzecznosc przyjętego twierdzenia obejmuje też zawieranie się w nim realnego istnienia, jednak na żadnym etapie swego dowodzenia Anzelm nie wykazuje, że istnienie (realne) jest predykatem, to znaczy teza: „To, ponad co nic większego nie można pomyśleć”, nie prowadzi do wniosku, że owo coś „ma” na zasadzie właściwości istnienie realne. Anzelm, można przypuszczać, broniłby się przed takim stwierdzeniem, a chyba lepiej powiedzieć, że nie rozumiałby do końca, o co chodzi w takim twierdzeniu, z prostego powodu — jeszcze nie ma Tomasza z Akwinu i „sądu egzystencjalnego”, jako drugiego obok „sądu esencjalnego” sposobu orzekania o czymś. Anzelm reprezentuje tradycję wcześniejszą, a kluczem do zrozumienia jego argumentu pozostaje dokładnie określenie, co właściwie treściowo zawiera fraza *maius cogitari non possit*. Ważny pozostaje tu wspomniany już parę razy kontekst użytego zaprzeczenia *non*. Odnosi się ono bowiem do czasownika *cogitare* przez czasownik modalny *posse*. Zatem pytanie brzmi: czego nie można pomyśleć (poznać)? Innymi słowy, czy człowiek jako podmiot myślący (i poznający) jest w stanie odpowiedzieć na pytanie, czego nie może pomyśleć, to znaczy co jest faktyczną granicą naszego myślenia i tym samym poznania. Jest to pytanie, które sięga do podstaw i sformułowane w tradycji greckiej w ramach szkoły eleackiej ukształtowało klasyczną filozofię. Na pytanie o granicę można (i należy) odpowiedzieć dwojako: w wymiarze metafizycznym (ontologicznym) oraz epistemologicznym. Innymi słowy, granica może być potraktowana przedmiotowo i wtedy nie da się pomyśleć czegoś, co nie byłoby bytem (czyli tego, co nie istnieje). Może być jednak także traktowana podmiotowo i wtedy jest granicą myślącego (poznającego) podmiotu — przyjmuje postać zasady logicznej prawa niesprzecznosci: nie można zarazem myśleć, że coś jest, i myśleć, że to samo nie jest w tym samym miejscu i czasie. W Anzelmowym wyrażeniu *cogitari non possit* zawiera się więc tradycyjne greckie (autorstwa Parmenidesa) założenie o tożsamości bycia i myślenia — myśli się tylko to, co jest, i nie da się pomyśleć tego, co nie jest — niebytu. Wydaje się to bardzo ważne. Anzelm wybiera stwierdzenie negatywne, by wskazać granicę myślenia i bycia/istnienia i jeśli takowa granica istnieje, to jest nią Bóg — jest On granicą naszego pomyślenia i wszelkiego istnienia. Wprowadzenie Boga jest oczywiście dla Anzelm racją wiary, czyli w tym znaczeniu Boga nie postulu-

je rozum, jak twierdził Kant. Niemniej istnienie zawiera się w tym podmiocie/Bogu, ale na zasadzie uznania Jego niesprzeczności, co wynika z tezy, że Bóg jest tym, ponad co nic większego nie można pomyśleć. Realne istnienie nie powiększa tu Boga jako element jego doskonałości — to znaczy nie jest właściwością, która musi przysługiwać Bogu z racji bycia najwyższą doskonałością (jak w ujęciu Kartezjusza). Anzelm argumentuje inaczej — wykazuje mianowicie, że można pomyśleć tylko to, co bytuje (istnieje), zatem to, co wyznacza granicę naszego myślenia i zarazem bytowania, musi istnieć realnie, choć oczywiście istnienie nie jest tu żadnym predykatem (właściwością) dopełniającym jakąś istotę (orzekany podmiot), w sensie ścisłym bowiem nie można stwierdzić, że byt istnieje (bytuje), ponieważ sam ów byt jest istnieniem (*einai, esse* itp.). W tym zawiera się sedno argumentacji Anzelm, który — jak już zaznaczyłem — uparcie bronił swej tezy jako jedyne takiego przypadku (*unica*), ponieważ faktycznie istnieje tylko jedna granica pomyślenia/poznania i w sensie poznawczym jest nią prawo sprzeczności, w sensie przedmiotowym zaś byt jako byt (*ens inquantum ens*).

Inna kwestia to ustalenie, z jakiego typu sądem w przypadku Anzelmowego *id, quo maius cogitari non possit* mamy do czynienia: czy — posługując się rozumowaniem Kanta — z analitycznym, czy też z syntetycznym. Jak wiadomo, Kant przyjmuje (za Humem), że sąd analityczny to taki, w którym treść zawarta w orzeczniku koniecznie zawiera się w treści orzeczanego podmiotu. W tym znaczeniu wszelkie sądy analityczne są w zasadzie tautologiami i nie poszerzają naszej wiedzy. Sądy syntetyczne z kolei poszerzają naszą wiedzę, ponieważ to, co zawiera się w orzeczniku takiego sądu, nie mieści się w treści podmiotu, zatem dochodzi do tego podmiotu niejako „z zewnątrz”. Na sądach syntetycznych opiera się cała nasza wiedza i to one przedstawiają największą wartość (znaczenie sądów analitycznych ogranicza się zasadniczo do porządkowania naszej wiedzy dzięki definiowaniu treści podmiotu). Jak wskazałem wcześniej, Kant uważa, że w dowodzie ontologicznym następuje nieuprawnione przejście do dowodzenia istnienia, choć sama teza należna Bogu jest jedynie sądem analitycznym. Innymi słowy, istnienie czegoś można wykazać wyłącznie za pomocą sądu syntetycznego. Wydaje się, że pogląd Kanta jest słuszny w przypadku dowodu Kartezjusza, wychodzącego od rozumowania o najwyższej doskonałej istocie. Argumentacja ta dotyczy dowodu Anzelmowego jedynie w miejscu, gdy mówi on, że Bóg jest *summum omnium*, czyli kimś najwyższym/najwyższą istotą. Jednak, co już przedstawiłem, sam Anzelm zastrzegł się, że jego argumentacja wcale nie wychodzi od przypisania Bogu tej tezy i udowadniania na



jej podstawie Jego istnienia. Punkt wyjścia jest inny i nie można go zmieniać. Dlatego tak ostro polemizuje Anzelm z Gaunilonem, który właściwie dokonał takiej operacji zamiany (czyli wyjścia od tego, że Bóg jest czymś najwyższym, co można pomyśleć i w ogóle poznać) i przedstawił krytycznie dowód, co w dużym stopniu powtarza się w argumentacji Kanta związanej z sądem analitycznym. Niemniej wydaje się, że teza Anzelm „to, ponad co nic większego nie można pomyśleć”, nie jest sądem analitycznym (oczywiście w rozumieniu Kanta, gdyż Anzelm takiego podziału sądów nie znał), ponieważ brak w niej dokładnego określenia podmiotu (to, że jest on Bogiem, Anzelm przyjmuje na wiarę), a całość jego dowodzenia opiera się na przyjęciu istnienia jakiegoś podmiotu „x”, o którym nie musimy nic wiedzieć poza tym, że nie da się pomyśleć od niego niczego większego. Wydaje się, że brak tu wskazanego przez Kanta założenia już w podmiocie jego realnego istnienia, gdyż o istnieniu nie ma tu mowy, lecz jedynie o odniesieniu do umysłu i poznania.

Jeszcze inny problem, który w tym podsumowaniu chciałem tylko zasygnalizować w kontekście polemiki Kanta z Anzelmem, dotyczy rozumienia modalności/możliwości. Możliwość odgrywa w rozumowaniu Anzelm kluczową rolę, ponieważ od możliwości (zaistnienia) czegoś pomyślanego (bo jeśli pomyślane, to niesprzeczne) przechodzi on do uznania konieczności istnienia w jednym jedynym przypadku: gdy stwierdzenie niemożliwości pomyślenia niczego większego wskazuje na konieczność istnienia czegoś takiego. W ramach możliwości Kant odróżniał możliwość logiczną od możliwości realnej i postulował przestrzeganie tego podziału. Od możliwości logicznej opartej na niesprzeczności — możliwe jest wszystko to, co logicznie niesprzeczne — nie sposób przejść do uznania możliwości realnej jakiejś rzeczy, to znaczy do stwierdzenia, że rzecz logicznie możliwa może być także realnie możliwa. W myśli Kanta wiąże się to bezpośrednio ze wspomnianą wcześniej różnicą między sądami. Poza tym logicznie utworzone pojęcie może być pojęciem pustym. Te argumenty zostały już przytoczone w części omawiającej koncepcję Kanta. Anzelm chyba zgodziłby się z tym rozróżnieniem, jednak w przyjętym jedynym wypadku możliwość realna jest oparta na i wyprowadzona z możliwości logicznej. Ważne są tu dwa aspekty — negacja i odniesienie do umysłu, ponieważ to one kształtują wyjątkowy związek możliwości logicznej z możliwością realną w tym przypadku. Umysł nie jest w stanie pomyśleć czegoś wewnętrznie sprzecznego — zatem może pomyśleć wszystko, co niesprzeczne (logicznie). Anzelm jednak nie pyta o wszystko, co możliwe do pomyślenia, lecz o to, co niemożliwe do pomyślenia, a niemożliwe do pomyślenia w sensie przedmiotowym jest



to, co nie istnieje z tego powodu, że istnieć nie może. W tym znaczeniu Anzelm przechodzi do możliwości realnej (według nomenklatury Kanta); jeśli więc można pomyśleć (i to nie jako pojęcie puste, jak sugeruje Kant, lecz jako pojęcie wypełnione pewną pozytywną treścią) coś, od czego nic większego pomyśleć się nie da, to aby taka możliwość zaistniała, owo „coś” musi też istnieć realnie, bo w innym przypadku zachodziłaby sprzeczność na poziomie pomyślenia, czyli niemożliwość logiczna. Wyraźne w ujęciu Anzelma jest założenie naturalnego związku sfery myślniej ze sferą realną, co przekłada się w jego rozumowaniu na płynne przejście od wyznaczenia granicy pomyślenia do granicy przedmiotowej (bytowej). W koncepcji Kanta taki związek nie występuje. Królewiecki myśliciel utrzymuje, że granica pomyślenia wyznaczona prawem sprzeczności odnosi się do „samodzielnego” działania rozumu ujętego w jego autonomii, a wtedy pojęcie „najwyższej istoty” — Boga, staje się postulatem czystego rozumu i nie podlega „przedmiotowej” realizacji. Innymi słowy, Kant różni się tu od Anzelma tym, że granica pomyślenia — czystego rozumu — nie pokrywa się z granicą doświadczenia odnoszącego się do przedmiotowej treści. Idea Boga jest dla Kanta ideą regulatywną i niemożliwe jest ujęcie jej w schemacie kategorii. Dla Anzelma Bóg (pamiętając o tym, że przyjęty jest tu na wiarę) nie jest żadnym postulatem rozumu i ideą regulatywną, ma realne zakorzenienie i w związku z tym, udzielając człowiekowi łaski i oświecając jego umysł, przekazuje mu „przedmiotową treść”, która wiąże sferę myślną ze sferą realną, wyznaczając możliwość przejścia od tego, co pomyślane, do tego, co realne.

Jacek Surzyn

### Ontological argument for the existence of God Immanuel Kant and Anselm of Canterbury

**Keywords:** God, existence, the ideal of pure reason, *a priori*, *a posteriori*, synthetic judgement, analytic judgement, stating, pure reason

#### S u m m a r y

The paper concerns Immanuel Kant's view on ontological argument for the existence of God by Anselm of Canterbury. Arguing from his critical philosophy, Kant remains sceptical about the possibility of proving the very existence of God, which he

takes as only the idea (ideal) of pure reason. Seen along such lines the concept of God cannot be verified in the matter of experience. Kant's critique was based on refutation of speculative character of theological speculation related to the tradition of natural (rational) theology. From this point of view he takes it as impossible to derive a priori the real existence of subject merely on the basis of taking it as the greatest thing that can be conceived, that is the best thing that might exist. The idea of the highest being has in Kant merely intellectual status, that is, it has its source in (pure) reason only and in this sense its real existence cannot be subject of analysis (scrutiny). Interestingly, what Kant has in mind in his critique of ontological argument (besides other arguments) is Descartes' argument which is to an important degree different from the one by Anselm. In this paper similarities and differences between Kant's refutation and Anselm's support of the ontological argument are discussed.

Jacek Surzyn

### Ontologischer Gottesbeweis Immanuel Kant und Anselm von Canterbury

**Schlüsselwörter:** Gott, Sein, Ideal der reinen Vernunft, *a priori*, *a posteriori*, synthetisches Urteil, analytisches Urteil, Prädikation, reine Vernunft

#### Z u s a m m e n f a s s u n g

Der Gegenstand des Artikels ist, die Stellung Immanuel Kants zum ontologischen Gottesbeweis von Anselm von Canterbury darzustellen. In Anlehnung an seine kritische Philosophie beanstandet Kant die Idee, die Gottes Existenz zu beweisen, wenn der Gott nur als ein Ideal der reinen Vernunft gilt und empirisch nicht bestätigt wurde. Die von Kant geübte Kritik besteht darin, dass er den spekulativen Charakter von den mit der Tradition der natürlichen (rationellen) Theologie verbundenen theologischen Überlegungen abgelehnt hat. Ein apriorischer Beweis dafür, dass Gott in der Wirklichkeit nur als derjenige existiert, worüber hinaus nichts Größeres (Vollkommeneres) gedacht werden kann, betrachtete er als unmöglich. Die Idee des höchsten Seins steckt in der Konzeption Kants in der reinen Vernunft und in dem Sinne erfordert ihre wirkliche Existenz keine Analyse (Forschung). Interessanterweise meint Kant mit der Kritik des ontologischen Gottesbeweises (neben noch anderen Beweisen) hauptsächlich den von René Descartes erhobenen Beweis, das sich jedoch von der Argumentation Anselms von Canterbury fundamental unterscheidet. Im vorliegenden Artikel werden die beiden Argumentationen: die von Anselm für die Annahme des Beweises und die von Kant für dessen Ablehnung miteinander verglichen.