

Byt i własności według Anzelma z Canterbury

Leopold Hess

...Anselm's argument presupposes a whole new system
of thought of which the argument itself is only a part...

Robert S. Hartman

Tak zwany dowód ontologiczny przedstawiony przez Anzelma z Canterbury w *Proslogionie* jest przypuszczalnie jednym z najsłynniejszych i najszerzej komentowanych rozumowań w dziejach myśli ludzkiej. Często i z wielu stron atakowany, znalazł też zwłaszcza w XX wieku, swoich zwolenników i obrońców (nie można tu pominąć również wielkich myślicieli ery nowożytnej: Kartezjusza, Spinozy, Leibniza). Żaden jednak dowód nie uprawomocnia się sam, za każdym stać musi pewna, mniej lub bardziej jawna, mniej lub bardziej złożona, teoria. Tymczasem większość autorów, rozważając dowód Anzelma, o teorii, jaka za nim stoi, mówi niewiele lub zgoła wcale¹, tak jakby dowód ten miał być bezwarunkowo słuszny lub bezwarunkowo błędny. Moim celem w niniejszym artykule jest przedstawienie w najogólniejszym zarysie projektu takiej teorii.

Teoria wspierająca dowód ontologiczny Anzelma może zostać zbudowana na dwa sposoby. Można starać się zanalizować pod tym kątem dzieła samego biskupa Canterbury i przedstawić, w sposób możliwie całościowy, teorię rzeczywistości, jakiej zwolennikiem był arcybiskup Canterbury. Można też skonstruować taką teorię od podstaw, co najwyżej korzystając z kilku jego myśli, akceptując przy tym oryginalną wersję dowodu bądź jakąś jego modyfikację². Ja zdecydowałem się na drogę pośrednią. Z jednej strony bowiem, chciałbym przedstawić dowód ontolo-

¹ Są oczywiście wyjątki. Należą do nich między innymi Gödel, Hartshorne i Perzanowski. O ich pracach w tym zakresie będę jeszcze wspominał.

² Własną wersję dowodu, wpasowaną we własną teorię metafizyczną, zaprezentował np. Alvin Plantinga [1974]. Konstrukcję teorii, która uwzględniałaby dowód w wersji zbliżonej do Anzelmiańskiej, planował i rozpoczął Robert Hartman (por. [1961]). O ile mi jednak wiadomo, przedwczesna śmierć nie pozwoliła mu zrealizować tego zamysłu.

giczny w jego oryginalnej wersji i oryginalnym kontekście, co każe mi zrezygnować z metody „konstrukcyjnej”. Z drugiej zaś strony, sądzą, że metoda pierwsza, „historyczna”, nie może przynieść pożądaných rezultatów.

Przyczyną tego jest fakt, że Anzelm nie prezentuje spójnej teorii metafizycznej, nie rozstrzyga pewnych istotnych kwestii, a ponadto nie oddziela zbyt wyraźnie różnych porządków, zwłaszcza porządku logicznego i ontycznego (a przynajmniej nie robi tego *explicite*, chociaż, jak się zdaje, można w jego dziele oddzielić fragmenty dotyczące porządku logicznego od tych dotyczących porządku ontycznego). Nie można go jednak za to winić. Żył i pracował w czasach dla myśliciela niełatwych. Z dawniejszej filozofii znał przypuszczalnie jedynie Augustyna, pisma logiczne Arystotelesa i Boecjusza. W szczególności nie znał pism metafizycznych Arystotelesa ani jego arabskich komentatorów, ani większości dzieł Platona³. Lepsza znajomość dziedzictwa starożytnej filozofii z pewnością pozwoliłaby mu rozwinąć dojrzały system metafizyczny. Tym większy podziw jednak wzbudza jego geniusz, który pozwolił mu na sformułowanie tak doniosłego dowodu. Można sobie tylko wyobrazić, co mógłby osiągnąć ten niebywały umysł, gdyby znał dobrze Arystotelesa i Platona, albo – jeszcze lepiej – współczesną logikę formalną. Bo że był to umysł *par excellence* logiczny, nie ulega wątpliwości.

Co mam na myśli twierdząc, że system (o ile w ogóle można użyć takiego słowa) filozoficzny Anzelma nie jest dojrzały? Trzeba tu wskazać na kilka istotnych braków. Po pierwsze, brak arcybiskupowi Canterbury świadomości metodologicznej i wyraźnego rozdzielenia porządków logicznego (językowego) i ontycznego. Jest to przypuszczalnie wpływ *Kategorii* Arystotelesa, gdzie te porządki również nie są jasno rozróżnione. Po drugie, inspiracje logiką Arystotelesa (widoczne zwłaszcza w mniejszych tekstach, takich jak *De Grammatico* czy tak zwane *Fragmenta Philosophica*) mieszają się z wpływami neoplatońskimi – te dwa sposoby myślenia zdają się jednak nie przystawać do siebie. Wreszcie, cały aparat pojęciowy Anzelma jest bardzo ubogi⁴ i nie pozwala na precyzyjne wyrażenie zbyt wielu treści.

³ Dzieła te zaczęły być przekładane na łacinę i przyswajane w chrześcijańskiej Europie w XII wieku, po śmierci Anzelma. Arystotelesowska metafizyka rozpowszechniła się dopiero początkiem wieku XIII (por. Gilson [1987]).

⁴ Przynajmniej w porównaniu z aparatem niektórych filozofów, z jakimi przyjdzie nam go tutaj zestawić, np. Leibniza czy Gödla.

Z tych powodów zdecydowałem się przedstawić teorię rzeczywistości, jaka stoi za dowodem ontologicznym, w dość specyficzny sposób. Będzie to mianowicie po części interpretacja dzieła Anzelm, po części zaś niezależna konstrukcja. Postaram się jednak jak najmniej dodawać do myśli arcybiskupa (tylko tyle, ile będzie konieczne dla domknięcia teorii). Będę natomiast zmuszony sporo odjąć. Rzecz jasna, nie przedstawię tu całościowej teorii metafizycznej we wszystkich szczegółach (wymagałoby to zapewne napisania obszernego traktatu), a jedynie jej bardzo ogólny i szkicowy projekt.

Struktura systemu Anzelm

Jak zauważył Robert Hartman, metoda zastosowana przez Anzelm w *Proslogionie* jest w istocie metodą matematyczną, tj. aksjomatyczną i syntetyczną, a zarazem czysto formalną⁵. Wyciąga on z tego wniosek, że autor dowodu nie mówi wcale o Bogu, ale o naszym myśleniu o Bogu i, co za tym idzie, nie dowodzi istnienia Boga, ale pokazuje, jak powinniśmy o Bogu mówić i myśleć⁶. Wniosek ten byłby uprawniony, gdyby Anzelm przedstawił tylko pewną formalną strukturę, nie wypełniając jej treścią. Nie jest to jednak prawdą.

Aby uchwycić istotę myśli Anzelm i jego wielkiego odkrycia, jakim jest dowód ontologiczny, należy najpierw przedstawić pewną formalną teorię bytu i własności, a następnie wskazać model dla tej teorii, który mógłby odpowiadać rzeczywistemu światu. Dopiero wtedy będziemy mogli uznać, że (z dokładnością do aksjomatów teorii) Bóg istnieje rzeczywiście.

Poniżej przedstawię więc zręby formalnej teorii bytu i własności (skonstruowanej za pomocą środków logiczno-lingwistycznych), odpowiedni model (z ducha neoplatoński) oraz sposób interpretacji teorii w modelu. Rozważania moje będą zaprezentowane w ujęciu intuicyjnym w języku naturalnym, chociaż sędzę, że pełne opracowanie tematu wymagałoby formalizacji. Na koniec wskażę na nowatorskie aspekty filozofii Anzelm oraz jego wpływ na późniejszych myślicieli.

⁵ Hartman [1961] s. 638-9.

⁶ Tamże, s. 655.

Teoria formalna

Fundamentalne stwierdzenia na temat bytu znajdujemy we *Fragmentach Filozoficznych* Anzelma. Pisze on tam: *Dico vero "esse" omne quod absque negatione proferatur sive una dictione sive pluribus, et "non esse", quod negando dicitur*⁷. Za byt uznajemy więc wszystko, o czym orzeka się w sposób pozytywny, za niebyt to, o czym orzeka się z użyciem negacji. Gdyby traktować to jako stwierdzenie o charakterze materialnym, odnoszącym się do rzeczywistości, byłaby to dosyć kontrowersyjna koncepcja. Unikniemy tego jednak, jeżeli potraktujemy tą tezę jako czysto formalną, definiującą pewne graniczne pojęcia naszej teorii.

Warto przy tym zauważyć, że takie ujęcie bytu nie jest obce tradycji filozoficznej. Z jednej strony można by to porównać z koncepcją bytu i niebytu z *Sofisty* Platona (por. Platon [1956]), gdzie niebyt definiuje się przez różnicę, czyli przez pewne użycie negacji, z drugiej strony wskazać można jedno ze „znanzeń bytu” podanych przez Tomasza z Akwinu w rozprawie *De ente et essentia: secundo modo potest dici „ens” omne id de quo affirmativa propositio formari potest*⁸. W czasach współczesnych podobną myśl wyraził Quine, twierdząc, że istnieć to znaczy być wartością zmiennej związanej⁹.

Anzelm na tym jednak nie poprzestaje i wyróżnia cztery sposoby, na jakie mówimy o „czymś” (*aliquid*). „Coś” należy tu najpewniej rozumieć jako synonim „bytu”. Poniższe rozróżnienie jest klasyfikacją bytów w coś na kształt najwyższych rodzajów.

„Czymś” może być:

1. To, co ma nazwę, jest pojmowane przez umysł i istnieje rzeczywiście¹⁰, np. pewien kamień.
2. To, co ma nazwę i jest pojmowane, ale w rzeczywistości nie istnieje. Tak na przykład nazwa „chimera” oznacza pewne pojęcie obecne w umyśle, ale nie coś istniejącego rzeczywiście.

⁷ *Fragm. Phil.*, s. 41. Wszystkie cytaty z Anzelma i numeracja stron za wydaniem Schmitta [1946].

⁸ Tomasz z Akwinu [1994] s. 10.

⁹ Por. Quine [1969] s. 24 i n.

¹⁰ Trzeba tu zaznaczyć, że Anzelm nie używa w tym miejscu słowa „istnieć” (*existere*), ale „być w rzeczywistości” (*esse in re*). Dla uniknięcia jednak pewnych niezręczności będę tu mówił o istnieniu.

3. To, co ma tylko nazwę, której nie odpowiada żadne pojęcie i co w żaden sposób nie istnieje (tj. ani w rzeczywistości ani w intelekcie). Do tej kategorii należą przede wszystkim byty „prywatywne”, np. niesprawiedliwość. Nie mamy wprawdzie pojęcia niesprawiedliwości, gdyż jest ona tylko brakiem sprawiedliwości, ale możemy o niej mówić w zdaniach pozbawionych negacji, np. „Jego niesprawiedliwość była przyczyną wielu krzywd”, jest więc ona bytem w myśl powyższej definicji.

4. To, co nie ma ani nazwy, ani pojęcia, ani rzeczywistego istnienia, np. niebyt. Mówimy bowiem, że niebyt jest niebytem, albo, że „niebycie” słońca nad horyzontem jest przyczyną nocy etc.¹¹

Rozróżnienie to jest niezwykle istotne. „Byt” według Anzelma nie jest predykatem. Bytem bowiem jest każde „coś”, każda wartość zmiennej związanej. Nawet niebyt, o ile orzekamy o nim coś pozytywnie, jest bytem. Byt jest pojęciem transcendentnym. Powyższe tezy pozwalają nam natomiast na wprowadzenie najwyższych rodzajów bytu, czyli najogólniejszych predykatów. Ogół „cosiów”, „x-ów” rozpada się więc na cztery klasy: bytów rzeczywistych, bytów intencjonalnych, bytów prywatywnych, niebytów (niebytu). Klasy te są rozłączne i wyczerpują uniwersum: każde „coś” należy do dokładnie jednej z nich.

Trzeba tu zwrócić uwagę na jeszcze jedną rzecz. Bycie dla Anzelma nie jest tożsame z istnieniem (a w zasadzie z „byciem w rzeczywistości”, *esse in re*). Nie wszystko, co jest „czymś”, istnieje (jest rzeczywiste). Dotyczy to tylko pewnej klasy bytów, tj. bytów realnych. Jak się później jednak okaże, będziemy musieli orzekać „istnienie” (pewien dookreślony rodzaj bycia) także o bytach intencjonalnych, mówiąc, że są (istnieją) one w intelekcie (przesłanka dowodu Anzelma głosi wszak, że Bóg jest w intelekcie, tj. istnieje intencjonalnie).

Przeanalizujmy jeszcze raz powyższe przykłady. O drzewie, chimerze, niesprawiedliwości i niebycie tak samo możemy orzekać „jest” – nie wnosimy w ten sposób żadnej nowej treści, nie jest to w zasadzie w ogóle predykat. O drzewie ponadto możemy powiedzieć, że jest w intelekcie i jest w rzeczywistości (bądź istnieje intencjonalnie i istnieje rzeczywiście), o chimerze zaś, że jest w intelekcie (istnieje

¹¹ Tamże, s. 42-43.

intencjonalnie). „Istnieje rzeczywiście” i „istnieje intencjonalnie” są więc „pełno-krwistymi” predykatami¹². Takim predykatem jest też „posiada nazwę”, to jednak ma dużo mniejsze znaczenie dla dalszych rozważań. Zauważmy jeszcze, że „byciu pojmowanym” (istnieniu intencjonalnemu) trzeba nadać sens raczej potencjalny niż aktualny. Nie wszystko przecież, co istnieje rzeczywiście (pierwsza kategoria bytów) jest stale pojmowane przez jakiś umysł. „Jest pojmowany” trzeba więc raczej rozumieć jako „jest pojmowalny”, „może być pojmowany”.

Kolejnym krokiem, który zbliży nas do sformułowania dowodu ontologicznego, musi być pewna specyficzna koncepcja własności czy raczej – jako, że pozostajemy cały czas na poziomie formalnym, tj. logicznym – predykatów. Podstawy takiej koncepcji przedstawił Anzelm w rozdziale XV *Monologionu*¹³. Twierdzi on tam, że poza predykatami wyrażającymi własności relatywne wszystkie inne predykaty wyrażają coś, „co albo jest takie, że zawsze jest lepiej być tym niż nie być tym, albo takie, że czasem lepiej nie być tym niż być” (*aut tale est, ut ipsum omnino melius sit quam non ipsum, aut tale ut non ipsum in aliquo melius sit quam ipsum*). Predykaty dzielą się więc na trzy grupy. Do pierwszej należą te, które wyrażają własności relatywne. Do drugiej należą te, które wyrażają taką własność, że zawsze lepiej jest tą własność mieć niż nie mieć, np. „bycie mądrym” – zawsze wszak lepiej jest być mądrym niż nie-mądrym. Predykat należący do tej grupy będziemy nazywać zmeliorowanym (od łac. *melior*), gdyż to, czemu on przysługuje jest lepsze niż to, czemu nie przysługuje¹⁴. Do trzeciej grupy należą predykaty wyrażające takie własności, których czasem lepiej nie mieć. Przykładem niech będzie „bycie złotem” – dla ołowiu wprawdzie lepiej by było być złotem niż nie być złotem (tj. być ołowiem), ale dla człowieka z pewnością lepiej jest nie być złotem (tj. być człowiekiem) niż być złotem.

¹² Czytelnikowi nasuwa się na pewno na myśl słynna uwaga Kanta, że istnienie nie jest realnym predykatem. Będzie jeszcze o tym mowa poniżej.

¹³ Anzelm [1992] s. 39-42.

¹⁴ Pojęcie i podstawy teorii „melioracji ontologicznej” przedstawił prof. Jerzy Perzanowski podczas wykładów, które wygłosił w latach 2004/2005 i 2005/2006 w Instytucie Filozofii Uniwersytetu Jagiellońskiego (nie wiem, czy temat ten podjął w kolejnym roku). Wyróżnił on kilka rodzajów melioracji i wskazał rozmaite zastosowania „zasady melioracyjnej”. Nie będę tu poruszał tego zagadnienia, aby nie odchodzić za daleko od dzieła Anzelm, ale pełne opracowanie tej problematyki byłoby z pewnością niezbędne do zbudowania kompletnej teorii rzeczywistości, która mogłaby uprawomocnić dowód ontologiczny. Tu przedstawiam tylko zarys pewnych fragmentów tej teorii.

Istotne dla rozumowania Anzelma są tylko predykaty drugiej grupy, tj. predykaty zmeliorowane. Musimy więc bliżej określić ich charakter. Pierwsze pytanie, jakie się nasuwa brzmi: co to znaczy „być lepszym”? Właściwej odpowiedzi na to pytanie należałoby udzielić w dalszej części rozważań, gdy będziemy mówić o modelu, tj. o świecie, a nie tylko o języku opisu tego świata. Na poziomie formalnym musimy tylko ustalić, że na uniwersum, które będzie opisywać nasza teoria, musi być określona jakaś relacja „bycia lepszym”. Trzeba to jednak jeszcze doprecyzować.

Domyślamy się, że relacja „bycia lepszym” musi określać jakąś hierarchię bytową (tu ujawni się wątek neoplatoński myśli Anzelma). Skoro tak, to można oczekiwać, że będzie to relacja porządkująca. Co za tym idzie, musi być ona przynajmniej słabo antysymetryczna, tj. nie może być tak, że dla dwóch różnych rzeczy A i B, A jest lepsze od B i zarazem B jest lepsze od A. Tymczasem wydaje się możliwe, żeby jeden człowiek był sprawiedliwy i niemądry a drugi mądry i niesprawiedliwy. Okazuje się więc, że pierwszy jest lepszy od drugiego i odwrotnie.

Rozwiązanie tego problemu wymaga wprowadzenia jakiejś hierarchii własności (a nie tylko rzeczy). Zrobić to można na dwa sposoby. Można uznać, że pewne własności są lepsze od innych (a więc przyjąć meliorację na „drugim poziomie”), np. sprawiedliwość od mądrości. Wtedy człowiek sprawiedliwy i niemądry okazałby się lepszy od niesprawiedliwego i mądrego (takie rozwiązanie sugeruje Anzelm)¹⁵. Można też przyjąć, że posiadanie pewnych własności zmeliorowanych warunkuje posiadanie innych. Np. tylko mądry może być sprawiedliwy, tylko sprawiedliwy może być miłosierny (inaczej mówiąc: każdy miłosierny jest sprawiedliwy, każdy sprawiedliwy jest mądry). Wtedy wykluczona byłaby sytuacja takiego rodzaju, jak w powyższym przykładzie (jeżeli mądrość byłaby warunkiem sprawiedliwości, to nikt nie mógłby być sprawiedliwy nie będąc jednocześnie mądrym).

Oba te rozwiązania byłyby bliskie neoplatońskiemu wątkowi myśli Anzelma. Prowadziłyby jednak do znacznego skomplikowania teorii predykatów zmeliorowanych (przede wszystkim pojawiłoby się pytanie: które własności są lepsze/warunkują inne i dlaczego?). Można zaproponować jeszcze inne, prostsze, rozwią-

¹⁵ Anzelm [1992] s. 40.

zanie. Należałoby w tym celu przyjąć, że mówimy tu o dwóch różnych relacjach „bycia lepszym”. Jedna z nich jest relacją porządkującą, która dotyczy rzeczy i ustala ich hierarchię doskonałości. Nie jest ona zależna od predykatów zmeliorowanych. Druga natomiast związana jest właśnie z tymi predykatami, ale nie jest relacją porządkującą i nie dotyczy rzeczy, ale zbiorów rzeczy. Przez „lepiej jest być mądrym niż nie być mądrym” rozumielibyśmy wtedy, że zbiór rzeczy mądrych („zmeliorowany”) jest, w drugim sensie, lepszy od zbioru rzeczy niemądrych. Nie kłóciłoby się to z tym, że niektóre rzeczy niemądre mogłyby być, w pierwszym sensie, lepsze od niektórych rzeczy mądrych. Jeżeli chcielibyśmy powiązać te dwa poziomy, to moglibyśmy uznać, że „wartość” zbioru rzeczy jest w jakiś sposób pochodna od „wartości” rzeczy do niego należących. Przykładowo, twierdzenie, że zbiór rzeczy mądrych jest lepszy od zbioru rzeczy niemądrych (lepiej jest być mądrym niż niemądrym), opierałoby się na tym, że rzecz będąca supremum (z uwagi na „pierwszą”, porządkującą, relację bycia lepszym) zbioru rzeczy mądrych jest lepsza (również w pierwszym sensie) od rzeczy będącej supremum zbioru rzeczy niemądrych.

Nie będę tu rozstrzygał, które z tych rozwiązań byłoby najlepsze. Niewykluczone, że każde z nich można by zastosować z równym powodzeniem, możliwe też, że można by znaleźć jeszcze inne. Dla pełnego opracowania teorii predykatów zmeliorowanych, a co za tym idzie całościowej teorii metafizycznej stojącej za dowodem ontologicznym rozstrzygnięcie byłoby jednak niezbędne¹⁶.

Tymczasem chciałbym zwrócić uwagę na sposób, w jaki Anzelm wykorzystuje ideę predykatów zmeliorowanych i doniosłość tej idei dla późniejszych dzieł filozofii Boga. Wyróżnienie tych określeń ma dwa cele. W *Monologionie* służy rozstrzygnięciu, co możemy orzekać o Bogu: wszystkie i tylko predykaty zmeliorowane¹⁷. W *Proslogionie* natomiast jest to centralna zasada całego wywodu o Bogu, a w szczególności argumentu ontologicznego.

¹⁶ Wskazówką w tej kwestii może być jedna z ważnych obserwacji Perzanowskiego na temat melioracji: za każdą z własności zmeliorowanych stoją nietrywialne warunki dotyczące rozważanej dziedziny. Bez szczegółowego rozpatrzenia tej kwestii nie można będzie dopełnić teorii wspierającej dowód ontologiczny, ale tutaj nie ma na to miejsca.

¹⁷ Tamże, s. 41-42.

Anzelm definiuje Boga jako to, od czego nic lepszego nie może być pomyślane (*aliquid quo maius nihil cogitari potest*¹⁸). W definicji tej zawarta jest pewna kłopotliwa modalność, wydaje się jednak, że można się jej łatwo pozbyć¹⁹. Jeżeli to, co „może być pomyślane” zaliczymy do drugiej kategorii bytów (tj. bytów intencjonalnych) to możemy przyjąć, że Bóg jest tym, od czego nic większego nie ma wśród bytów istniejących realnie bądź intencjonalnie²⁰. Zakładamy tu oczywiście, że „być większym” z *Proslogionu* i „być lepszym” z *Monologionu* to ta sama relacja. Wtedy można łatwo dowieść, że Bóg musi być podmiotem wszystkich predykatów zmelirowanych²¹ (bądź należeć do wszystkich zmelirowanych zbiorów, jeśli przyjmiemy trzecią z powyżej przedstawionych wersji teorii predykatów)²², o ile w ogóle jest Bóg, tj. o ile pojęcie Boga nie jest sprzeczne. Na tę sprawę zwrócił uwagę Leibniz, twierdząc, że dowód ontologiczny musi być poprzedzony dowodem niesprzeczności pojęcia Boga (mówi się tu zwykle o „lemacie Leibniza”). Anzelm nie przeprowadza takiego dowodu, ale daje pewien jego substytut: uzasadnia, że Bóg jest w intelekcie i to nawet intelekcie „głupca”²³. A skoro jest w intelekcie, to jest bytem.

Tę zasadę (Bóg jest podmiotem wszystkich predykatów zmelirowanych) wykorzystuje Anzelm w *Proslogionie* twierdząc, że Bóg jest sprawiedliwy, miłosierny, wszechmocny itd. Jako szczególny jej przypadek można potraktować dowód z rozdziału drugiego. Przesłanką tego dowodu jest to, że „istnieje rzeczywiście” jest predykatem zmelirowanym (istnienie rzeczywiste jest zmelirowaną własnością).

¹⁸ *Prosl.*, s. 101. Określenie to znalazł Anzelm najprawdopodobniej u Augustyna (por. [1955] s. 125; [1989] s. 17). Wcześniej jednak pojawiło się ono już u Seneki (por. [1969] s. 9).

¹⁹ Ta modalność jest też oczywiście zawarta w samym dowodzie. Niektórzy komentatorzy uważają jednak, że można przedstawić go w wersji ekstensjonalnej. Takie wersje proponowali m.in. Leftow ([1990] s. 237), Lewis ([1970]) i Perzanowski (we wspomnianych wyżej wykładach, por. przypis 9). Inni tymczasem twierdzą, że poprawność dowodu opiera się właśnie na zastosowaniu rozumowania modalnego (por. Plantinga [1974], Malcolm [1960], Hartshorne [1962]).

²⁰ Przyjmuję tu, że byty pozostałych dwu kategorii, tj. byty prywatywne i niebyty nie mogą w ogóle być porównywane. Niewykluczone jednak, że z założenia tego można zrezygnować i jakoś uwzględnić te byty w konstrukcji dowodu.

²¹ Por. *Prosl.*, s. 104 (Anzelm [1992] s. 148).

²² Nietrudny dowód pomijam z kilku powodów. Przede wszystkim przedstawienie go w ścisłej postaci wymagałoby zaangażowania środków formalnych (np. klasycznego rachunku predykatów). Ponadto musiałby on mieć różne wersje zależnie od wersji teorii predykatów. Zbyt skomplikowałoby to mój wywód. Powyższe wnioskowanie (od przesłanki: Bóg jest najlepszym z bytów, do wniosku: Bóg jest podmiotem wszystkich predykatów zmelirowanych) wydaje mi się być intuicyjnie uchwytnie.

²³ Por. *Prosl.*, s. 102 (Anzelm [1992] s. 145).

W takim razie Bóg musi istnieć rzeczywiście, bo w przeciwnym razie nie byłby podmiotem wszystkich predykatów zmeliorowanych, nie byłby więc tym, od czego nic większego nie można pomyśleć.

Jeszcze inaczej można ten dowód streścić następująco: w porządku wyznaczonym przez relację bycia lepszym jest element maksymalny (z definicji)²⁴. Element ten musi istnieć rzeczywiście, a nie tylko intencjonalnie, bo inaczej nie byłby elementem maksymalnym, co dawałoby sprzeczność z założeniem. Oczywiście jest to tylko bardzo pobieżne przedstawienie tego dowodu. Nie będę jednak bardziej szczegółowo go analizował. O dowodzie napisano już dość, by wypełnić sporą bibliotekę²⁵. Nie sądzę, abym mógł cokolwiek do tego dodać.

Chciałbym jednak wskazać na doniosłość pomysłu Anzelma, aby określać Boga jako podmiot pewnego zbioru wyróżnionych własności. Zasadę orzekania o Bogu „czystych doskonałości” będzie później rozważał Duns Szkot, wskazując, jakie warunki muszą takie doskonałości spełniać i jak przebiega ich przypisywanie Bogu²⁶. Zauważył on między innymi, że wymaga to jednoznaczności tych określeń²⁷. Kilkaset lat później tę samą ideę wykorzystają w swoich wersjach dowodu Kartezjusz i Leibniz. Szczególnie istotne są rozważania tego ostatniego. Zdefiniuje on Boga jako podmiot wszystkich perfekcji i określi, czym są perfekcje: są to własności proste i pozytywne, w stopniu absolutnym²⁸. Określenia te nie są same przez się zrozumiałe²⁹ i wymagałyby dalszego teoretycznego opracowania. Formalną teorię pozytywności przedstawił dopiero w XX wieku Kurt Gödel³⁰. Pojęcia prostoty i absolutności nie doczekały się jeszcze takiego opracowania. Leibniz wprowadził także istotną „poprawkę” do dowodu, którą wspominałem już wyżej: dowód może być uznany za poprawny tylko pod warunkiem, że najpierw pokażemy, iż pojęcie Boga jest niesprzeczne, czyli, że Bóg jest możliwy.

²⁴ Jest, bo jest w intelekcie. Bądź, w wersji Leibniza: jest niesprzeczny (wtedy rozważamy dziedzinę bytów możliwych).

²⁵ Por. m. in. książki Hartshorne’a ([1962], [1965]) i Bartha ([1958]).

²⁶ Por. Zieliński [1999].

²⁷ Tamże, s. 230.

²⁸ Por. rozprawkę *Najdoskonalszy byt istnieje* w Leibniz [1994] s. 42-44.

²⁹ Por. Malcolm [1960] s. 59.

³⁰ Por. Sobel [1987], Perzanowski [1991].

Z powyższych rozważań wyłania się zarys teorii formalnej, która „wspiera” dowód ontologiczny. Podsumowując, wskażmy na jej najważniejsze punkty:

1. Logiczne określenie bytu i istnienia (intencjonalnego i realnego).
2. Teoria predykatów zmeliorowanych.
3. Charakterystyka relacji bycia lepszym i jej związku z predykatami zmeliorowanymi.
4. Teza, że „istnieje realnie” jest predykatem zmeliorowanym.
5. Teza, że pojęcie Boga jest niesprzeczne.

Teoria ta musiałaby być określona przy pomocy takich aksjomatów, które pozwalałyby dowieść dwu powyższych tez. Należałoby też wybrać jakiś język i jakąś logikę dla sformułowania tej teorii (możliwe, że wystarczyłby klasyczny rachunek predykatów). Dysponując takim aparatem moglibyśmy już łatwo dowieść realnego istnienia obiektu określonego jako element maksymalny ze względu na relację bycia lepszym. Na tym jednak nasze rozumowanie nie może się skończyć. Aby uznać, że Bóg istnieje realnie w świecie, który za realny uważamy, musimy ująć ten świat w postaci modelu odpowiedniego dla takiej teorii.

Model i interpretacja

Taki model musi składać się z pewnego uniwersum obiektów oraz z określonej na tym uniwersum relacji bycia lepszym. W uniwersum musi również znajdować się obiekt wyróżniony, który będzie odpowiadał formalnemu określeniu Boga. O tym właśnie obiekcie dowodzi się, że musi on posiadać własność istnienia realnego.

Wizję świata, która spełnia te warunki przedstawia Anzelm w *Monologionie*, zwłaszcza w pierwszych siedemnastu rozdziałach. Jest to wizja z istoty neoplatońska. Rzeczy uporządkowane są w hierarchię doskonałości (dobra)³¹. Zarówno istnienie, jak i wszystkie swoje własności zawdzięczają one Bogu. Są one sprawiedliwe, mądre etc. dzięki sprawiedliwości i mądrości, które są w Bogu, a dokładniej są samym Bogiem³². Zarówno tę zależność rzeczy od Boga, jak i hierarchię doskonało-

³¹ Anzelm [1992] s. 14.

³² Tamże, s. 43-45.

ści wykorzystuje Anzelm, aby dowieść istnienia bóstwa. Musi wszak istnieć coś, co jest przyczyną istnienia i własności rzeczy, musi też istnieć najwyższy stopień doskonałości³³.

Anzelm wprawdzie nie pisze o tym *explicite*, ale w świetle uwag z *Fragmentów* trzeba przyjąć, że wśród rzeczy są i te, które istnieją realnie, i te, które istnieją intencjonalnie (a także byty prywatywne i niebyty).

Jednym z istotnych aspektów tej wizji jest to, że Anzelm postuluje analogiczność określeń odnoszonych do Boga³⁴. Bóg jest i jest tym, czym jest, sam z siebie i sam przez siebie, rzeczy zaś z Niego i przez Niego. Rzeczy mają np. mądrość, On jest mądrością. Czy ta analogiczność określeń nie kłóci się z uwagą Dunsa Szkota, że określenie Boga jako podmiotu czystych doskonałości wymaga jednoznacznej predykcji? Nie, gdyż chodzi tu o dwa różne porządki. Na poziomie formalnym nie ma różnicy między orzekaniem „mądrości” o Bogu i o człowieku. Na poziomie modelu natomiast Bóg jest mądry w inny sposób niż człowiek. Twierdzenie, że Bóg nie tyle jest mądry (jak człowiek), ile jest mądrością, nie jest samo przez się zrozumiałe, wydaje się jednak, że można łatwo nadać mu uchwytny sens, zauważając, że mądrość człowieka pozostaje do mądrości Boga w stosunku przyczynowym albo w stosunku pochodności bytowej³⁵. Inaczej mówiąc Bóg jest mądry w sposób pierwotny, człowiek w sposób pochodny. Podobnie rzecz się ma z wszystkimi innymi własnościami oraz istnieniem. Analogiczność może stwarzać pewne problemy, ale pozwala na wyróżnienie Boga spośród innych obiektów.

Mamy więc określony model odpowiedni dla naszej teorii: mamy uniwersum obiektów uporządkowanych w pewną hierarchię wiążącą się w taki lub inny sposób z relacją bycia lepszym, mamy też obiekt wyróżniony³⁶. W jaki sposób następuje interpretacja naszej teorii w tym modelu?

³³ Tamże, s. 17-21. Dowody te nie są istotne dla konstrukcji modelu. Musi w nim wprawdzie istnieć obiekt wyróżniony, ale może on być wyłącznie intencjonalny. Dowód ontologiczny dopiero każe nam uznać jego realność.

³⁴ Tamże, s. 68.

³⁵ W znaczeniu nadanym temu terminowi przez Ingardena (por. tegoż [1987]).

³⁶ Rzecz jasna, dla pełnego opracowania modelu należałoby dokładniej określić zarówno zakres uniwersum, jak i charakter hierarchii porządkującej rzeczy.

Byt taki, od którego większego nie można pomyśleć (określenie z poziomu formalnego) zostaje utożsamiony z bytem największym ze wszystkich (określenie z poziomu materialnego, modelu)³⁷. Wartościom zmiennych związanych przypisujemy odpowiednie rzeczy, predykatom – własności. Definiujemy spełnianie (prawdziwość) i dalej postępujemy w znany z teorii modeli sposób. Nie będę podawał szczegółowej interpretacji, gdyż wymagałoby to pełnego opracowania i teorii i modelu w jakimś języku formalnym.

Chciałbym natomiast zatrzymać się przy pewnym momencie tego procesu i zaproponować pewne dość nietypowe odczytanie myśli Anzelm, mianowicie odczytanie nominalistyczne. W szczególności proponuję, aby własności utożsamić ze zbiorami rzeczy. Nie chcę twierdzić, że Anzelm był nominalistą, a jedynie że teoria, którą tu prezentuję, a która inspirowana jest jego tekstami, może być ujęta w sposób nominalistyczny. Sądzę jednak, że także pewne jego wypowiedzi pozwalają na taką interpretację, zwłaszcza w rozprawie *De Grammatico*. Rozważa tam Anzelm problem, czy to, co oznaczane przez predykat „grammaticus” jest substancją, czy jakością. Powołuje się przy tym na *Kategorie* Arystotelesa. Wyjaśnia jednak, że Arystoteles nie twierdzi tam wcale, że każda rzecz jest substancją bądź jakością (bądź ilością itd.), albo że każde określenie nazywa (*appellat*) substancję bądź jakość. Twierdzi natomiast, że każde określenie znaczy (*significat*) substancję bądź jakość³⁸. Ta uwaga jest niezwykle istotna, gdyż wskazuje na to, że odróżnienie podmiot/własność zostaje przeniesione z porządku ontycznego (porządku rzeczy) na porządek logiczny (porządek znaczeń). W innym miejscu twierdzi Anzelm, że słowo „grammaticus” wprawdzie znaczy (*significat*) jakość, ale nazywa (*appellat*) rzecz³⁹. Jeżeli uznamy, że „nazywać” znaczy tu tyle co „denotować”, to możemy odczytać te wypowiedzi w kluczu nominalistycznym (nawet jeżeli Anzelm tego nie zamierzył). Własności ogólne czy uniwersalia byłyby wtedy w jakiś sposób zakorzenione w języku i spełniały co najwyżej funkcję znaczeń słów, natomiast tym, co istnieje, byłyby jedynie rzeczy (jednostkowe). Przy czym byłby to nominalizm o tyle szczególny, że do-

³⁷ Anzelm [1992] s. 148. Por. też Hartman [1961] s. 659.

³⁸ *De Gramm.*, s. 162.

³⁹ Tamże, s. 161.

puszczałyby nie tylko istnienie realnych rzeczy jednostkowych, ale także jednostkowych przedmiotów intencjonalnych.

Nominalizm nie kłóci się z zarysowaną wyżej wizją świata. Mowa w niej była tylko o Bogu i jednostkowych rzeczach, pozostających do niego w relacji kauzalnej (bądź relacji pochodności bytowej). Nie wymaga to przyjęcia istnienia jakichkolwiek przedmiotów ogólnych czy własności. Jest mądry Bóg i mądrzy ludzie, ale nie ma mądrości (w ten sposób można by odczytać tezę Anzelma, że nie ma niczego poza Bogiem, co sprawiałoby, że Bóg jest mądry, żadnej „oderwanej” mądrości). Czemu ma służyć interpretacja nominalistyczna? Po pierwsze, w oczywisty sposób upraszcza nasz model, w uniwersum znajdują się bowiem tylko przedmioty konkretne i indywidualne oraz ich zbiory, nie musimy uwzględniać w nim innych przedmiotów, takich jak własności, ani określać relacji zachodzących między jednymi a drugimi. Po drugie, co ważniejsze, pozwala uniknąć jednego z najpoważniejszych, a przynajmniej najczęściej powtarzanych zarzutów przeciw dowodowi ontologicznemu. Zarzut ten po raz pierwszy sformułował Kant (por. [1986]), a głosi on, że istnienie nie jest żadnym realnym predykatem. Jednak w naszym modelu, nominalistycznym, ale przyjmującym dwie kategorie przedmiotów indywidualnych: realnych i intencjonalnych, zarzutowi temu nie można nadać uchwytnego sensu. Z formalnego punktu widzenia, „istnieje realnie” (tak samo jak „istnieje intencjonalnie”) jest zupełnie poprawnym predykatem, tym bardziej jeżeli przyjmujemy, tak jak robimy to w naszej teorii, że nie dotyczy on każdego przedmiotu (nie jest tautologiczny). Nie można też wysunąć zarzutu, że dowód ontologiczny wymaga przyjęcia jakiejś realnej własności istnienia w rzeczach (a konkretnie w Bogu), gdyż w naszym modelu odrzucamy w ogóle „realne własności”, jeżeli termin ten miałby oznaczać cokolwiek innego niż zbiory indywiduów. Trudno zaś twierdzić, że nie ma, bądź być nie może zbioru przedmiotów realnych. Odwołując się do przykładu Kanta: nie twierdzę, że jest jakaś różnica (realnej) własności między talarami wyobrażonymi a prawdziwymi. Nie ulega natomiast wątpliwości, że istnieją dwa rozłączne zbiory takie, że talary wyobrażone należą do jednego z nich, a prawdziwe do drugiego⁴⁰.

⁴⁰ Nie jest to oczywiście jedyny sposób, aby obronić się przed tym zarzutem. W jaki inny sposób można go oddalić pokazuje m. in. Shaffer ([1962]).

Rozwiązanie nominalistyczne można jednak zaatakować z innej strony. Twierdzi się nieraz, że dowód Anzelmusa zakłada skrajny realizm pojęciowy, gdyż w przeciwnym wypadku nie można by wnioskować o realnym istnieniu jakiegoś przedmiotu z rozumowania dotyczącego wyłącznie pojęć i definicji. Nie jest to jednak prawdą. Wskazany przeze mnie sposób rozpatrzenia sprawy nie wymaga wcale zakładania realistycznej teorii uniwersaliów. Postępowanie przebiega wszak następująco: budujemy pewną formalną teorię i w jej ramach dowodzimy istnienia Boga (czy raczej „Boga”); następnie opisujemy świat realny w postaci modelu odpowiedniego dla tej teorii, co pozwala nam wnioskować o istnieniu Boga w tym świecie. Jedyne, co musimy założyć, albo – lepiej – udowodnić, to to, że nasz świat jest taki, jak twierdzimy, i że w ten sposób otrzymujemy faktycznie model dla tej teorii, tj. że jej tezy są w tym modelu prawdziwe (założyć też musimy prawdziwość aksjomatów teorii, i tu właśnie otwiera się pole do krytyki dowodu). Jeżeli teoria nasza byłaby sformułowana w jakimś języku intensjonalnym i wymagała mówienia nie o rzeczach, ale o ich własnościach, to wtedy faktycznie musielibyśmy dysponować modelem, w którym własności istnieją. Sądzę jednak, że naszą teorię można sformułować w języku ekstensjonalnym lub na ekstensjonalny przekładalnym, a własności utożsamić ze zbiorami przedmiotów.

Anzelm, oczywiście, nie postępował w taki sposób⁴¹. Najprawdopodobniej był też realistą pojęciowym. Uzgodnienie tych dwóch stanowisk jest jednak w pewnej mierze możliwe, dzięki szczególnej, wywodzącej się od Augustyna, koncepcji języka, jakiej zwolennikiem był Anzelm⁴². Język był dla niego bezpośrednią relacją między pojęciem umysłu a desygnowanym bytem, środkiem, za pomocą którego umysł partycypuje w rzeczy. Znaczenia słów i prawdziwość zdań w takim ujęciu pochodzą więc bezpośrednio od przedmiotów. Nie ma tak naprawdę rozdziału między słowem a rzeczą. Taka koncepcja języka (osobną sprawą jest, na ile daje się ona traktować poważnie i bronić) pozwala w dużym stopniu na zniesienie różnicy między realizmem a nominalizmem (z jednej strony wprowadzając terminy, także

⁴¹ Można jednak przypuszczać, że miał pewną intuicję różnicy między poziomami formalnej teorii a materialnego modelu. Wskazywać na to może waga, jaką przykładął do rozróżnienia dwóch określeń Boga: jako tego, od czego nic większego nie może być pomyślane i tego, co jest największe ze wszystkich (por. odpowiedź Gaunilonowi, p. 5 w: Anzelm [1992] s. 195).

⁴² Lang [1999] s. 209-10.

ogólne, odnoszą się do czegoś realnego, ale z drugiej, nie ma uniwersaliów pośredniczących między słowami a rzeczami) oraz między poziomem formalnym a materialnym. Operacje na słowach i operacje na rzeczach są tym samym. Definicja Boga, jako tego, od czego nic większego nie może być pomyślane, uchwytuje prawdziwość pewnego przedmiotu intencjonalnego, „będącego w intelekcie”, który musi istnieć także w rzeczywistości, gdyż jako taki właśnie jest uchwytywany. Taka była, jak się zdaje, intuicja Anzelma, której teoretyczne opracowanie próbowałem naszkicować.

Dziedzictwo Anzelma

Dowód ontologiczny Anzelma jest, jak już pisałem, jednym z najsłynniejszych i być może najważniejszych rozumowań w dziejach myśli europejskiej. Nie jest to jednak jedyny istotny wkład arcybiskupa Canterbury w rozwój filozofii. Nie trzeba chyba wspominać o znaczeniu jego dzieła dla rozwoju scholastyki. Duży wpływ miał z pewnością na Dunska Szkota – widzieliśmy już, że nawiązywał on do jego myśli, formułując swoją koncepcję „czystych doskonałości”. Tym jednak, co najważniejsze i najbardziej nowatorskie w dziele Anzelma jest zastosowana przez niego metoda myślenia⁴³. Wskazać można kilka jej istotnych aspektów. Anzelm dokonał pewnej analizy logicznej, aby wyodrębnić zbiór specyficznych predykatów. Przy ich pomocy następnie określił pewien wyróżniony byt, stojący w centrum jego wizji metafizycznej. Podobną metodę zastosował Leibniz, określając monady jako byty proste w sensie materialnym, ale z formalnego punktu widzenia złożone, będące w pewnym sensie wiązkami jakości⁴⁴. Tym samym Anzelm, inspirując Leibniza, stał się prekursorem modnej współcześnie tzw. wiązkowej teorii przedmiotu. Można też ująć myśl Anzelma w szerszym jeszcze planie. Dokonując przesunięcia problemów metafizycznych (czy też w ogóle filozoficznych) na poziom formalny, arcybiskup Canterbury antycypował sposób myślenia właściwy dla szkoły analitycznej w filozofii anglosaskiej.

⁴³ Por. Hartman [1961] s. 638-639.

⁴⁴ Por. *Monadologia* w Leibniz [1969]. Nie chcę rozstrzygać, czy słuszna jest interpretacja monad jako wiązek jakości. Wydaje się jednak, że nie byłaby ona bezpodstawna.

W świetle powyższych rozważań nie powinna podlegać wątpliwości słuszność uwagi Roberta Hartmana, którą umieściłem jako motto: nie tylko dowód Anzelm jest nowatorski. Ten dowód zakłada zupełnie nowy system myśli.

Bibliografia

- Anzelm [1992] – Anzelm z Canterbury, *Monologion. Proslogion*, przeł. E.I. Zieliński, PWN, Warszawa 1992.
- Arystoteles [1990] – Arystoteles, *Kategorie*, w: *Dzieła wszystkie*, t. 1, przeł. K. Leśniak, PWN, Warszawa 1990, s. 25-63.
- Augustyn [1955] – Augustyn, *Wyznania*, przeł. J. Czuj, PAX, Warszawa 1955.
- Augustyn [1989] – Augustyn, *O doktrynie chrześcijańskiej*, przeł. J. Sulowski, PAX, Warszawa 1989.
- Barth [1958] – K. Barth, *Fides Quaerens Intellectum: Anselms Beweis der Existenz Gottes im Zusammenhang seines theologischen Programms*, Evangelischer Verlag, Zollikon 1958.
- Duns Szkot [1988] – Jan Duns Szkot, *Traktat o pierwszej zasadzie*, przeł. T. Włodarczyk, PWN, Warszawa 1988.
- Gilson [1987] – E. Gilson, *Historia filozofii chrześcijańskiej w wiekach średnich*, przeł. S. Zalewski, PAX, Warszawa 1987.
- Hartman [1961] – R.S. Hartman, *Prolegomena to a Meta-Anselmian Axiomatic*, „Review of Metaphysics”, 14 (1961), s. 637-675.
- Hartshorne [1962] – Ch. Harstshorne, *The Logic of Perfection*, Open Court, Lassalle 1962.
- Hartshorne [1965] – Ch. Hartshorne, *Anselm's Discovery*, Open Court, Lasalle 1965.
- Ingarden [1987] – R. Ingarden, *Spór o istnienie świata*, t. I, PWN, Warszawa 1987.
- Kant [1986] – I. Kant, *Krytyka czystego rozumu*, t. I, przeł. R. Ingarden, PWN, Warszawa 1986.
- Lang [1999] – H.S. Lang, *Language as Participation*, w: *St. Anselm. Bishop and Thinker*, red. R. Majeran, E.I. Zieliński, KUL, Lublin 1999, s. 209-23.
- Leibniz [1969] – G.W. Leibniz, *Wyznanie wiary filozofia*, PWN, Warszawa 1969.
- Leibniz [1994] – G.W. Leibniz, *Pisma z teologii mistycznej*, przeł. M. Frankiewicz, Znak, Kraków 1994.
- Lewis [1970] – D. K. Lewis, *Anselm and Actuality*, „Nous”, 4 (1970), s. 175-188.
- Malcolm [1960] – N. Malcolm, *Anselms's Ontological Arguments*, „Philosophical Review”, 69 (1960), s. 41-62.
- Perzanowski [1991] – J. Perzanowski, *Ontological Arguments II*, w: *Handbook of Metaphysics and Ontology*, red. H. Burkhardt, B. Smith, München 1991, s. 623-633.
- Plantinga [1974] – A.C. Plantinga, *God, Freedom, and Evil*, Grand Rapids: Eerdmans, 1974.
- Platon [1956] – Platon, *Sofista. Polityk*, przeł. P. Siwek, PWN, Warszawa 1956.

- Quine [1969] – W.V.O. Quine, *O tym, co istnieje*, w: *Z punktu widzenia logiki. Eseje logiczno filozoficzne*, przeł. Barbara Stanosz, PWN, Warszawa 1969, s. 9-35.
- Schmitt [1946] – F.S. Schmitt (red.), *S. Anselmi Cantuariensis Archiepiscopi opera omnia*, Edinburgh 1946.
- Seneka [1969] – Seneka, *O zjawiskach natury*, przeł. L. Joachimowicz, Warszawa 1969.
- Shaffer [1962] – J. Shaffer, *Existence, Predication, and the Ontological Argument*, „Mind”, 71 (1962), s. 307-325.
- Sobel [1987] – J.H. Sobel, *Gödel’s ontological proof*, w: *On Being and Saying. Essays for R.L. Cartwright*, red. J.J. Thompson, MIT Press, Cambridge, Mass. 1987, s. 241-261.
- Tomasz z Akwinu [1994] – Tomasz z Akwinu, *De ente et essentia*, przeł. M. A. Krapiec, KUL, Lublin 1994.
- Zieliński [1999] – E.I. Zieliński, *Anzelm jako poprzednik Jana Dunsza Szkota w teorii jednoznaczności transcendentalnej*, w: *St. Anselm. Bishop and Thinker*, red. R. Majeran, E.I. Zieliński, KUL, Lublin 1999, s. 290-308.