



AUDRONĖ DUMČIENĖ

Lietuvos kūno kultūros akademija

ANZELMO „ONTOLOGINIO ĮRODYMO“ LOGIKA

Logic of Anselm's "Ontological proof"

SUMMARY

Keeping within the framework of analytic philosophy, the article examines Anselm of Canterbury's "ontological proof for God's existence", which, according to prevailing view, most clearly reveals specifics of pre-scholastic speculative thought. In the Anglo-Saxon tradition, the question of the logical validity of this proof is a matter of relevance, but this article highlights the aspect of the proof's soundness. After all, as it is known, formally correct reasoning can lead to false conclusions, and truth is an absolute value for philosophy, i.e. "love of wisdom". The article not only attempts to estimate the compliance of "the ontological proof" with today's standards of rationality, but also aims to clarify to what extent the approaches of an analytical history of philosophy enables us to reveal the intrinsic reason of Medieval thought.

SANTRAUKA

Straipsnyje analitinės filosofijos požiūriu nagrinėjamas Anzelmo Kenterberiečio „ontologinis Dievo egzistavimo įrodymas“. Pasak vyraujancio požiūrio, jame kuo aiškiausiai atsiskleidžia ikischolastinės spekuliatyvosios minties specifika. Anglosaksiškoje tradicijoje yra svarbus šio įrodymo validumo klausimas, tačiau straipsnyje aktualizuojamas būtent jo loginio patikimumo aspektas. Juk formaliai taisyklingas samprotavimas gali atvesti prie klaidingos išvados, o filosofijai, „išminties meilei“, tiesa yra absoliuti vertybė. Straipsnyje ne tik mėginama įvertinti, kiek „ontologinis įrodymas“ atitinka šiandienius racionalumo standartus arba jų neatitinka, bet ir kartu siekiama išsiaiškinti, koku mastu analitinės filosofijos istorijos prieigos leidžia atskleisti vidinę Viduramžių mąstysenos raciją.

Hegelis yra prisitaręs, kad Anzelmo „*der ontologische Gottesbeweis*“ turi tą trūkumą, kad jis konstruojamas formaliu

loginiu būdu.“¹ Galbūt tai reiškia, kad Kenterberietis labiau rūpinasi savo „ontologinio įrodymo“ formaliu taisyklin-

RAKTAŽODŽIAI: įrodymas, Dievas, apriorinis, kalba.

KEY WORDS: proof, God, a priori, language.

gumu nei prielaidų teisingumu. Šiaip ar taip, anaip tol nėra akivaizdu, ar Kenterberiečio „įrodymas“ validus; maža to, nėra akivaizdu, ką būtent turėtume laikyti „ontologiniu įrodymu“ (t. y. kokius *Proslogiono* teiginius turėtume jam priskirti). Kita vertus, nors ir įgijęs priešininkų tarp autoritetingų vakarietiškojo mąstymo tradicijos atstovų (čia pirmiausia paminėtini Tomas Akvinietis, Johnas Locke'as, Davidas Hume'as, Immanuelis Kantas), jis vis dėlto tebėra aktualus – aktualus net ir abejojant, kad tokiu būdu įmanoma ką nors įtikinti Dievo egzistavimu². Ko gero, yra teisus Bertrandas Russellas sakydamas, kad „ontologiniame įrodyme“ atsiskleidžia pagrindinė vakarietiškosios filosofijos užduotis – t. y. „nutiesti tiltą tarp grynosios minties ir faktų“, „pasiekti faktų apie pasaulį pažinimą ne tiek per stebėjimą, kiek per mąstymą.“³ Ar Anzelmui pavyksta nutiesti tokį „tiltą“? Ar „ontologinio įrodymo“ įtaigumas sietinas su jo formalia-logine struktūra? Ar sekdami Akviniečių ir Kantu, jį išties turėtume laikyti *aprioriniu* (t. y. nepriklausomu nuo faktų, individualios žmogaus patirties turinio)?

Anot tradicinės interpretacijos, „ontologinis įrodymas“ yra išdėstytas *Proslogiono* antrame skyriuje (jo pavadinimas: „Kad Dievas yra iš tiesų“, *Quod vere sit deus*)⁴. Trečiame skyriuje argumentuojama, kad Dievas egzistuoja *būtinai* (skyrčiau antraštė: „Kad [Dievas] negali būti pamąstytas nesantis“, *Quod non possit cogitari non esse*)⁵. Tai tėra tik „ontologinio įrodymo“ tęsinys ar papildymas, o ne savarankiškas Dievo buvimo įrodymas⁶. Kitaip tariant, trečiame skyriuje apibrėžiamas vienas iš atributų tos esybės, kurios egzistavimas buvo įrodytas

antrame skyriuje⁷. Bet galima ir alternatyvi interpretacija: antai Normanas Malcolmą gina nuomonę (kuri iki jo buvo išsakyta Charleso Hartshorno), kad Anzelmas pateikia dvi skirtingas „ontologinio įrodymo“ versijas – nemodalinę (antrame skyriuje) ir modalinę (trečiame skyriuje); „Anzelmo ontologinis įrodymas *Proslogiono* 2 skyriuje yra klaidingas, nes remiasi klaidinga doktrina, kad egzistavimas yra tam tikras tobulumas“⁸, o modalinis įrodymas esąs validus: „...jeigu Dievas egzistuoja, jo egzistavimas yra *būtinai*. Taigi Dievo egzistavimas yra arba neįmanomas, arba būtinai. Jis gali būti neįmanomas tik tada, kai tokios būtybės sąvoka yra vidujai prieštaringa arba kokiu nors atžvilgiu logiškai absurdiška. Darant prielaidą, kad taip nėra, iš to kyla, kad Jis egzistuoja būtinai.“⁹ Mes paliksim šią kontroversiją nuošalyje, apsiribosime keliomis pastabomis: (a) argumentacija nuoseklesnė pirmiausia įrodžius, kad Dievas egzistuoja ne vien intelekto, bet ir tikrovėje, tik po to imama si rodyti, kad Dievas tikrovėje egzistuoja kitaip nei Jo kūriniai (kontingentiški daiktai) – t. y. egzistuoja būtinai; (b) alternatyvioje interpretacijoje deramai neįvertinama „vieno argumento“ reikšmė, akcentuojama paties Anzelmo.

Laikantis tradicinės interpretacijos, Kenterberiečio „ontologinio įrodymo“ struktūra atrodo taip: (1) Dievas yra kai kas, už ką nieko didesnio negali būti pamąstyta (*aliquid quo nihil maius cogitari possit*); (2) girdėdamas frazę „kai kas, už ką nieko didesnio negali būti pamąstyta“, „neišmintingasis“ ją supranta (*intelligit quod audit*); (3) „tai, ką jis [neišmintingasis] supranta, yra jo intelekto“ (*quod intelligit in intellectu eius est*); (4) vadinasi,

kai kas, už ką nieko didesnio negali būti pamąstyta, yra „neišmintingojo“ intelekto; (5) reikia skirti egzistavimą intelekto ir egzistavimą tikrovėje („...viena yra daiktui būti intelekto, o kita – suprasti, kad tai yra“, *aliud ... est rem esse in intellectu, aliud intelligere rem esse*); (6) „...jei yra vien intelekto, gali būti pamąstyta esant ir tikrovėje, kas yra daugiau“ (*si ... veli n solo intellectu est, potest cogitari esse et in re, quod maius est*); (7) tarkime, kad tai (*id*), už ką nieko didesnio negali būti pamąstyta, egzistuoja tiktaie intelekto (*est in solo intellectu*); (8) vadinasi, tai, už ką nieko didesnio negali būti pamąstyta, sykiu yra tai, už ką didesnio kai kas gali būti pamąstyta (*id ipsum quo maius cogitari non potest, est quo maius cogitari potest*), o tokia išvada esti akivaizdžiai absurdiška; (9) „taigi, be jokios abejonės, kai kas, už ką didesnio negali būti pamąstyta, egzistuoja ir intelekto, ir tikrovėje“ (*existit ergo procul dubio aliquid quo maius cogitari non valet, et in intellectu et in re*).¹⁰ Nesunku suvokti, kad argumentuojama čia dviem etapais: pirmajame etape (1–4) siekiama įrodyti, kad tai, kas nusakoma fraze *aliquid quo nihil maius cogitari possit*, egzistuoja intelekto, o antrajame etape (5–9), kuris faktiškai yra *reductio ad absurdum*, įrodinėjama, kad tai egzistuoja tiek intelekto, tiek tikrovėje.

Jau iš pirmo žvilgsnio aišku, kad Anzelmo sumanymas atrasti „vieną argumentą“, kurio pakaktų įrodyti Dievo egzistavimą ir „visa, kuo tikime apie dieviškąją substanciją“¹¹, iš tikrųjų lieka nerealizuotas (ir yra iš principo nerealizuojamas). Norint padaryti išvadą, šalia „vieno argumento“ (prielaidos (1)) pasitelkiamos papildomos premisos: pirmiausia – labai specifika kalbinių išraiš-

kų supratimo „teorija“ (prielaidos (2) ir (3)), o po to – egzistavimo būdų (*esse in re* ir *esse in intellectu*) distinkcija ir labai miglota prielaida (6), kuri, regis, teigia, kad egzistavimas *in re* yra kažkuo pranašesnis už egzistavimą išimtinai *in intellectu*. Nėra abejonių, kad *Proslogione* pagrindinis akcentas tenka būtent prielaidai (1); kitaip tariant, Kenterberiečiui visos argumentacijos įtaigumas priklausio nuo to, kiek įtaigus, įtikinamas teiginys „Dievas yra kai kas, už ką nieko didesnio negali būti pamąstyta.“ Antai atsakydamas į vienuolio Gaunilono kritiką, jis pažymi, kad savo pamflete *Užsisotjant neišmintingąjį (Pro Insapiente)* tasai vienuolis klaidingai performuluoja pirmąją premisą, t. y. visiškai neleistinai frazę *aliquid quo nihil maius cogitari possit* keičia konstrukcija *maius omnibus* („[kai kas] didesnio už visa ką“); neva toks pakeitimas iš esmės deformuoja visą *Proslogiono* argumentaciją¹². Anzelmas rašo: „Mat šio argumento [t. y. prielaidos (1)] reikšmė savyje turi tiek jėgos, kad tai, apie ką kalbama, jau vien tuo, jog yra suprantama ir pamąstoma, būtinai įrodoma egzistuojant tikrovėje ir esant viskuo, ką reikia tikėti apie dieviškąją substanciją.“¹³ Tačiau kokio pobūdžio teiginys yra Anzelmo pirmoji „ontologinio įrodymo“ prielaida? Kodėl „neišmintingasis“ turėtų pripažinti ją teisingu teiginiu?

Gana paplitusi nuomonė, kad ši premisa pasižymi tam tikru universalumu, kadangi išreiškia *visų žmonių* požiūrį į tai, kas vadinama Dievu ir kas tampa intensyvos dvasinės praktikos centru¹⁴. Kitais žodžiais tariant, čia siekiama eksplikuoti „religinei nuostatai būdingus reikalavimus ir poreikius.“¹⁵ Juk, kaip paaishėja, „religiškai jausti, vadinasi,

presuponuoti nepranokstamą didybę tam tikrame objekte.¹⁶ Vargu ar yra „visiškai normalu garbinti kažką, kas būtų ribota bet kuriuo suprantamu būdu... Tad mes neatspiriame polinkiu reikalauti, kad mūsų religinis objektas visais atžvilgiais pasižymėtų nepranokstamu pranašumu, kad jis būtų neapbrėpiamai iškilesnis už visus kitus objektus...“¹⁷ Žinoma, teisto ir ateisto dieviškumo samprata iš esmės skiriasi – skiriasi būtent Dievo realumo vertinimu; net sutikdamas su nuomone, kad Dievas yra kažkas, kas garbinama, ateistas („neišmintingasis“) gali sykiu laikytis požiūrio, kad išvis nėra reikalo kažką garbinti kaip Dievą¹⁸. Antra vertus, veikiausiai Anzelmą visiškai tenkina (bent jau pirmajame įrodymo etape) tai, kad „neišmintingasis“ supranta teiginį „Dievas egzistuoja“, kad traktuoja kaip elementarų antropologinį faktą savo oponentų (teistų) tikėjimą Dievu, t. y. „kai kuo, už ką nieko didesnio negali būti pamąstyta.“

Galbūt saugiau sakyti, kad premisoje (1) siekiama „reflektuoti bendrąją žodžio ‘Dievas’ reikšmę (kad ir kokia miglota bei paini ji būtų)“¹⁹, t. y. mes čia turime kažką panašaus į bendros sąvokos definiciją²⁰. Tačiau ar žodis „Dievas“ yra „sąvokinis žodis“ (Frege’s *Begriffswort*)? Antai Tomas Akvinietis tvirtina, kad tai yra *nomen naturae*, bendrinis daiktavardis, kuris „skirtas žymėti dievišką prigimtį“ (*impositum sit ad significandum naturam divinam*)²¹. Esą tik todėl galime prasmingai klausti, ar egzistuoja tik vienas Dievas, ar esama keleto dievų, – juk ir klausti, ar egzistuoja tik viena saulė, yra prasminga tik tuomet, jei žodis „saulė“ reiškia tam tikros prigimties dangaus kūną, taigi nevartojamas kaip *konkretaus*

dangaus kūno vardas²². Anot *Monologion*, „...Dievo vardas tinkamai priskiriamas tik šiai aukščiausiai esmei [*huic soli summae essentiae proprie nomen dei assignatur*]. Juk kiekvienas, sakantis, kad Dievas egzistuoja, – vienas [Dievas] ar daug [dievų] [*omnis qui deum esse dicit, sive unum sive plures*], – mąsto tam tikrą substanciją, laikomą aukštesne už bet kokią kitą nedievišką prigimtį, [substanciją], kurią žmonės turi garbinti dėl jos nepaprastos didybės ir kurios turi melsėti pagalbos kokios nors neišvengiamybės akivaizdoje.“²³ Iš šios itin miglotos citatos galima daryti diametraliai priešingas išvadas: žodis „Dievas“ yra tikrinis vardas, jei žymi unikalią, vienintelę „substanciją“ („aukščiausiąją esmę“); žodis „Dievas“ priklauso bendrinių daiktavardžių kategorijai, jei galima prasmingai kalbėti tiek apie vieną Dievą, tiek apie daugelį dievų. Laiške *Apie Žodžio isikūnijimą* Kenterberietis kritikuoja kažkurio iš „dialektikų-eretikų“ tezę, kad trys asmenys (Tėvas, Sūnus ir Šv. Dvasia) vadinami Dievo vardu „jų galios ir valios atžvilgiu, panašiai kaip mes vadiname žmones karaliais jų karališkos valdžios atžvilgiu“; tezę klaidinga, nes ji reiškia, kad „Dievas“ nėra substancijos vardas [*non est deus nomen substantiae*], bet mes atsitiktinai [*accidentaliter*] tuos tris dalykus (nė nežinau, ką būtent) vadiname dievais, kaip tris žmones, turinčius karališką galią, vadiname trimis karaliais; juk trys žmonės negali būti vienas karalius.“²⁴ Pats terminas *nomen substantiae* čia yra dviprasmiškas, mat Kenterberietis dviprasmiškai vartoja vieną iš jo dalių – terminą *substantia* (terminų *natura* ir *essentia* ekvivalentą). Bet kadangi Dievas jam yra *individuali* substancija ar

prigimtis, panašu, kad žodį *Deus* jis linkęs traktuoti kaip tikrinį vardą – vardą, kurį teologiniame diskurse tiesiog neleistina vartoti daugiskaita. Taigi grįžtant prie *Proslogiono*, galbūt derėtų sutikti su teiginiu, kad čia „Anzelamas žodį ‘Dievas’ reguliariai vartoja kaip tikrinį vardą.“²⁵ Tačiau tokiai traktuotei iškyla rimta problema: jeigu „Dievas“ – tikrinis vardas, tuomet iš principo neįmanoma suformuluoti jo universalios definicijos, mat jis žymi individą, o ne sąvoką (jei tik išvis ką nors žymi), kitaip tariant, jis turi referenciją, bet neturi reikšmės (arba jo reikšmė ir referencija sutampa)²⁶. Be to, tokiu atveju Anzelmas negalėtų pirmosios prielaidos pateikti kaip savaime suprantamo teiginio. Juk ir iš vardo „Jonas“ negalima nieko analitiškai išvesti. Netgi teiginiai „Jeigu tai yra Jonas, tuomet tai yra žmogus“, „Jeigu tai yra Sokratas, tada tai yra filosofas“ anaipol nelaikytini analitiniais ir *a priori* teisingais: apmaudu, bet Jonu ar Sokratu gali būti vadinami ir gyvūnai ar negyvi daiktai. Plutonu gali būti vadinamas romėnų dievas, planeta, ar Disney’aus animacinių filmų personažas. Gal esama pagrindo teigti, kad Akviniečio akcentuojama perskyra tarp tikrinių vardų ir bendrinių daiktavardžių anaipol nėra būtina; juk, pavyzdžiui, pramanytų personažų vardai „Persėjas“, „Robinas Hoodas“ ir pan. aiškiai turi reikšmę (intenciją), kurią galime eksplikuoti žodynine definicija²⁷. Tačiau vargu ar pačiam Anzelmui būtų priimtina žodį „Dievas“ priskirti būtent tokių vardų kategorijai.

Čia derėtų atsižvelgti į dar vieną galimą („raselišką“) traktuotę: *Proslogione* žodis „Dievas“ yra žymimosios deskripcijos „kai kas, už ką nieko didesnio ne-

gali būti pamąstyta“ santrumpa²⁸. Ven-giant painiavos, dekripciją reikia reformuluoti taip: „Egzistuoja vienintelis x , kuris yra kai kas, už ką nieko didesnio negali būti pamąstyta.“ Tačiau vadovaudamiesi Russello rekomendacijomis, mes priversti pripažinti, kad pirmoji „ontologinio įrodymo“ premisa išvadai „užbėga už akių“, tiksliau tariant, konstatuoja tai, ką norima įrodyti, – kad egzistuoja vienintelis objektas, kuris yra kai kas...²⁹ Jei tikėsime Quine’u, išraiškos, analogiškos išraiškai „Egzistuoja toks x , kuris yra skaičius, didesnis už milijoną“, mums lengvai įteigia tam tikras metafizines nuostatas³⁰, bet čia, žinoma, jau Russello deskripcijų teorijos, o ne Anzelmo „ontologinio įrodymo“ problema. Antra vertus, „raseliškoji“ interpretacija ignoruoja svarbius gramatinius *Proslogiono* aspektus. Kenterberiečio argumentacijai itin reikšmingoje formuluotėje *aliquid quo nihil maius cogitari possit* vartojamas lotyniškas neapibrėžiamasis įvardis *aliquid*, reiškiantis „kas nors“, „kai kas“, „kažkas“. Taigi nėra aišku, apie kiek objektų kalbama premisoje (1) – apie vienintelį ar apie keletą. Pereidamas prie premisos (2), Anzelmas užsimena apie „tokią prigimtį“ (*talis natura*), nors „gali būti, kad ,tokia prigimtis‘ yra vienintelė, bet ją turi daugiau negu vienas daiktas.“³¹ Tiesa, jau antrajame *Proslogiono* skyriuje (žr. premisą (7)) Anzelmas įvardį *aliquid* pakeičia parodomuoju įvardžiu *id* („tai“) ir naujoji konstrukcija *id quo nihil maius cogitari possit* kituose skyriuose vartojama gana dažnai. Taigi Kenterberiečio kalba anaipol nėra preciziška, ji nėra tiksli ir aiški netgi argumentacijai lemtingais momentais, būtent todėl šiandieninės simbolinės logikos priemonėmis (kaip ir

loginės semantikos priemonėmis) „ontologinį įrodymą“ analizuoti itin sunku: pavyzdžiui, atliekant išvados formalizaciją tiesiog neaišku, kokį kvantorių čia vartoti – egzistavimo ar bendrumo³².

Kenterberiečiui nepavyksta išvengti tokio pobūdžio klaidų, apie kurias jis pats išpėja *Monologione* ir traktate *Apie mokantįji gramatiką* – būtent prielaidų mišrotumo, dviprasmiškumo. Žinoma, perėjimas nuo *aliquid* prie *id* yra neleistinas – juk argumentuodami, kad „kažkas“ turi vieną ar kitą savybę, mes neįrodome, kad ji būdinga tik vienam objektui („tai“); čia būtina papildoma premisa, o jos Anzelmas nepateikia³³. Tačiau esama ir daugiau keblumų. Antai premisoje (2) Anzelmas supriešina du momentus – „girdėti“ ir „suprasti“, tokiu būdu akcentuodamas, kad „neišmintingajam“ frazė „kai kas, už ką nieko didesnio negali būti pamąstyta“ nėra tiesiog garsų seka. Tai – ženklų junginys, žodinė išraiška, kurios supratimas suponuoja „pagavą“ kažko, kas nėra pati ta išraiška. Pačią išraišką mes girdime arba matome, t. y. suvokiame jusliškai, tačiau jos reikšmę (*sensus, significatio*), t. y. tam tikrą nefizinį dalyką, suvokiame tikrai intelektu (protu). Anot *Monologiono*, mūsų tariami garsai ar užrašomi žodžiai perteikia vadinamąją „sąmonės ar proto kalbą“ (*mentis sive rationis locutio*), kuriai būdinga tai, kad „patys daiktai, būsimi ar jau esantys, proto žvilgsniu sąmonėje sugriebiami“ (*res ipsae vel futurae vel iam existentes acie cogitationis in mente conspiciuntur*)³⁴. Kenterberietis „išorinę kalbą“ linkęs laikyti konvencionalia, o „vidinę kalbą“ (*intima locutio*), „sąmonės ar proto kalbą“, – universalialia, prigimtinė: „...panašumą, dėl kurio pats daiktas perteikiamas proto

žvilgsniui... reikėtų teisingai vadinti pačiu tinkamiausiu ir pagrindiniu daikto žodžiu [*maxime proprium et principale rei verbum*].“³⁵ Antra vertus, daiktai „viduje, sąmonėje išsakomi“, t. y. suprantami, mąstomi, dvejopai – arba kūniška vaizduote (*corporum imaginione; per corporis imaginem*), arba grynuoju protu (*rationis intellectu; per rationem*), kitaip tariant, kai protas „mąsto jo [daikto] bendrą esmę“ (*eius universalem essentiam... cogitat*)³⁶. Pavyzdžiui, vienu būdu mes mąstome apie žmogų įsivaizduodami, kaip jis išoriškai atrodo, kitu būdu – aiškiai įsisąmonindami, kad jis yra „mirtingas ir protingas gyvūnas.“³⁷ Vienu būdu galima mąstyti apie neprotingą žmogų, bet kitu būdu negalima mąstyti, kad žmogus būtų neprotingas gyvūnas (mąstydami apie neprotingą žmogų, mes galvojame apie konkretų individą, o ne apie žmogišką prigimtį). Savo ruožtu laiške *Apie Žodžio įsikūnijimą* Anzelmas pažymi, jog „šių laikų dialektikas“ dėl teologinių klausimų klysta daugiausia todėl, kad jo protas yra „tiek apgautas kūnų vaizdinių [*est in imaginationibus corporalibus obvoluta*], jog niekaip nesugeba iš jų išsisukti“; juk klaidinga Dievą traktuoti kaip kūnišką būtybę³⁸. Vis dėlto, kaip ilgainiui paaiškėja, be kūniškos vaizduotės Dievas yra tiesiog nepamąstomas. Pats Kenterberietis, kalbėdamas apie Šv. Trejybę, pasitelkia „Nilo analogiją“³⁹; jis ryžtasi „pasaulyti kažką, kas nepaisant didelio nepanašumo, vis dėlto yra analogiška Žodžio įsikūnijimui.“⁴⁰ Kalbėdami apie Dievą, mes neišvengiamai Jį lyginame su Jo kūriniais, t. y. neišvengiamai pasitelkiame „kūnų vaizdinius“. Tad, vadovaujantis paties Kenterberiečio lingvistine teorija, „ontologinio įrodymo“ pirmosios premi-

šios supratimas nebūtinai suponuoja Dievo esmės „pagavą“. Kaipgi netikėdamas Dievu, „neišmintingasis“ galėtų suvokti, kas Jis iš tikrųjų yra? Kitaip tariant, ateistas ir teistas tą pačią išraišką „kai kas, už ką nieko didesnio negali būti pamąstyta“ gali suprasti visiškai skirtingai: vienas gali „mąstyti bendrą esmę“, o kitas – tesusidaryti „kūnišką vaizdinį“, arba jų abiejų susidaryti „kūniški vaizdiniai“ gali būti visiškai skirtingi (prisiminkime „dialektikų-eretikų“ pasitelkiamą „karalių analogiją“). Netgi *Proslogione* pažymi, kad Dievas gali būti mąstomas (*cogitatur*) dvejopai: „Juk vienaip mąstomas daiktas, kai mąstomas jį žymintis žodis, kitaip – kai suprantama būtent tai, kas yra tas daiktas. Taigi pirmuoju būdu galima mąstyti Dievą nesant, o antru – visiškai negalima.“⁴¹

Savo argumentacijoje Kenterberietis gali iš Dievo esmės kildinti Jo egzistavimą tada ir tik tada, kai „neišmintingasis“ sutinka su prielaida, kad Dievo esmė apima egzistavimą, tačiau ši prielaida nėra savaime suprantama, jos neimplikuoja paties žodžio „Dievas“ vartoseną. Galų gale iš teistinės ar, tiksliau, monoteistinės dieviškumo sampratos išvedus Dievo egzistavimą, teparodoma, kad Dievas egzistuoja *tikinčiamam*, o ne tai, kad Jis egzistuoja absoliučiai ar būtinai. Ateisto požiūrį puikiai perteikia Johnas Findley'us: suprasdami, ką tikintieji vadina Dievu, aiškiai suvokdami, kokie atributai Jam priskirtini (būtinai), mes sykiu suvokiame, kad Dievas neegzistuoja, galų gale, kad „Dievo egzistavimas“ – tai tiesiog beprasmiška išraiška, *contradictio in adjecto*⁴².

Ne mažiau įtartina atrodo ir tokia Kenterberiečio implikacija (žr. premisą

(3): jei „neišmintingasis“ supranta frazę „kai kas, už ką nieko didesnio negali būti pamąstyta“, tai kai kas, už ką nieko didesnio negali būti pamąstyta, yra „neišmintingojo“ intelekto. Tačiau ar toks perėjimas nuo „suprasti“ (*intelligere*) prie „būti intelekto“ (*in intellectu esse*) yra legitimus? Ar teisinga sakyti: jei matematikas supranta frazę „didžiausias sveikasis skaičius“, tai didžiausias sveikasis skaičius yra matematiko intelekto (prote)? Ar teisinga sakyti: jei kažkas supranta frazę „apskritas kvadratas“, tai apskritas kvadratas egzistuoja suprantančiojo intelekto? Abu pavyzdžiai kuo aiškiausiai parodo, kad čia turime klaidingą implikaciją. Juk mes išties suprantame frazę „apskritas kvadratas“, ir šiuo atveju suprasti reiškia suvokti, kad apskritų kvadratų nėra ir negali būti prote ar kur nors kitur. Matematikas gali prasmingai kalbėti apie didžiausio sveikąjo skaičiaus problemą net ir neigdamas, kad toks skaičius egzistuoja – egzistuoja tuo pačiu atžvilgiu kaip kiti skaičiai. Veikiausiai konstrukcija „būti intelekto“ tėra tai, ką Gilbertas Ryle'as vadina „sistemiškai klaidinančia išraiška“, t. y. išraiška, kurios gramatinė forma netinkamai perteikia jos nusakomo fakto loginę formą⁴³. Juk vargu ar Dievas yra intelekto ta pačia prasme kaip ir obuolys yra pintinėje arba Eifelio bokštas yra Paryžiuje. Panašu, kad prielaidoje (3) tiesiog substancijuojamas tam tikras sąmonės aktas – būtent žodžio „Dievas“ ar jo ekvivalento supratimo aktas, ir tokiu būdu be reikalo padauginamas būtybių skaičius⁴⁴.

Prielaida (6) taip pat yra problemiška. Gramatiškai galimi du jos vertimai: (a) „...jei yra vien intelekto, gali būti pamąstyta esant ir tikrovėje, kas yra

daugiau“ (jei x yra tik intelektualė, gali būti pamąstyta, kad tas pats x egzistuoja ir tikrovėje, kas jam yra tobčiau) arba (b) „...jei yra vien intelektualė, kai kas didesnė gali būti pamąstyta esant taip pat ir tikrovėje“ (jei x yra tik intelektualė, gali būti pamąstytas toks y , kuris egzistuoja ir tikrovėje, todėl yra tobulesnis)⁴⁵. Kiekviena atveju išsakoma ta pati mintis, kad egzistavimas tikrovėje yra tobulumas. Kitais žodžiais tariant: jeigu Dievui priskirtinos tik tos savybės, kurias turėti yra geriau nei neturėti⁴⁶, tai jam, be kita ko, priskirtinas ir egzistavimas. Kaip žinia, jau Kantas atmetė „ontologinį įrodymą“ teigdamas, kad „būtis aiškiai nėra realus predikatas, t. y. ji nėra sąvoka kažko, kas galėtų būti prijungta prie daikto sąvokos.“⁴⁷ Nors diskusija šiuo klausimu nerimsta iki šiol, galbūt galima sutikti su nuomone, kad tam tikrais atvejais (ne visose, bet tam tikrose egzistencinėse propozicijose) „būti“ išties funkcionuoja kaip loginis predikatas, ekvivalentus „gyventi“ (pavyzdžiui, teiginyje „Jonas dar gyvas, bet Petro jau nebėra“)⁴⁸. Tačiau prielaida (6) kelia abejonių ir kitu atžvilgiu: jei *kai kuriems* x teisinga, kad tikrovėje ir intelektualė egzistuojantis x yra tobulesnis („didesnis“, *maius*) už tą x , kuris egzistuoja tik intelektualė, tai neleistinai darytume išvadą, kad tai teisinga

absoliučiai *visiems* x (tokia klaida paprastai vadinama skubotu apibendrinimu). Ar lentoje nubraižytas apskritimas yra absoliučiai tobulesnis už tą, kuris tėra tik mąstomas? Vargu. Juk žinome, kad tobulo apskritimo negalima nubraižyti – idealūs matematiniai objektai egzistuoja tik mąstyme. Galų gale įrodinėdamas, kad Dievas yra ne tik *in intellectu*, bet ir *in re*, Kenterberietis tarsis pamiršta kertinę teologijos tezė (ne sykį akcentuojamą *Monologione* ir kitur) – tikrovėje, *in re*, Dievas egzistuoja visiškai kitaip nei Jo sukurti daiktai⁴⁹. Jei Dievas egzistuoja tikrovėje, tai Jis tikrai neegzistuoja taip, kaip dailininko nutapytas paveikslas ar pats dailininkas⁵⁰. Sukurtų daiktų atveju egzistuoti tolygu būti jusliškai suvokiama. Kad egzistuoja koks nors daiktas, mes įrodysime tik tada, kai pateiksime tas sąlygas, kuriomis jis gali būti patiriamas. Jei ketinama įtikinti oponentą, kad daiktas „egzistuoja, ir tiek“ („tiesiog egzistuoja“), tai vargu ar tokia intencija gali atvesti prie prasmingos diskusijos. Tačiau Dievas nėra materialus (su šiuo teiginiu sutiktų tikintieji ir ateistai). Dievas nėra sukurtas; priešingai – jį laikome visa ko, kas tik egzistuoja, kūrėju. Vadinasi, įrodyti Dievo egzistavimą nereiškia nusakyti tas sąlygas, kuriomis jis būtų jusliškai prieinamas.

IŠVADOS

Pirmiausia peršasi išvada, kad Anzelmo argumento reikšmės klausimas neredukuotinas į to argumento pagrįstumo (loginio taisyklingumo ar validumo) ir patikimumo klausimą. Jis gali būti filosofiniu požiūriu reikšmingas, net jeigu pasižymi loginiais defektais. Netgi nebū-

damas griežtai deduktyvus įrodymas, Anzelmo argumentas sugestijuoja vieną gana svarbią mintį: esama dalykų, kurie be tikėjimo (be tam tikros specifinės asmeninės patirties) negali būti suprasti, išsąmoninti. Tiksliau tariant, metafizikoje (teologijoje) metodiškas samprotavi-

mas anaip tol nėra pakankama supratimo sąlyga. Galbūt galima ir tokia išvada: Dievo egzistavimas atrodo būtinas, laikantis nuomonės, kad sukurtųjų daiktų egzistavimas yra tik atsitiktinis. Kitaip tariant, Dievo koncepcija (grindžianti „ontologinį įrodymą“) kyla iš specifinio požiūrio į pasaulį kaip į kontingentiškų būtybių visumą. Dievas būtinai egzistuoja, todėl ir tik todėl, kad joks daiktas neegzistuoja būtinai. Tai galioja kalbant ne tik apie konkrečius žmones, šunis, stalus ir t. t., bet ir apie mezonus, kvazarus, gravitaciją ar pan. Galima mąstyti apie Visatą be jokių materialių daiktų ar fizikinių jėgų, kaip galima mąstyti apie loginę klasę, neturinčią nė vieno elemento („nulinę klasę“). Kad konkretybių egzistavimas atsitiktinis (nebūtinis), pripažįstama ir radikalus ateistas Hume'as: „Niekas nėra deduktyviai įrodoma [demonstrable],

nebet tai, ko neigimas implikuoja prieštaravimą. Niekas iš to, kas yra aiškiai suvokiama, neimplikuoja prieštaravimo. Visa, ką mes suvokiame egzistuojant, gali būti suvokiama neegzistuojant. Tad nėra tokios būtybės, kurios neegzistavimas implikuotų prieštaravimą. Vadinasi, nėra tokios būtybės, kurios egzistavimas būtų deduktyviai įrodomas.“⁵¹ Neigdami daikto egzistavimą, mes mąstome neprieštarinčiai (nepažeidžiamame esminio logikos principo). X yra, bet gali ir nebūti. Tačiau tokia atsitiktinio egzistavimo samprata yra problemiška, mat kyla esminis klausimas: kodėl vis dėlto yra? Šis klausimas (ypač akcentuojamas Leibnizo ir Heideggerio) skatina peržiūrėti radikalią pačią „nebūtinio egzistavimo“ sampratą, o galų gale – ir „būtinio egzistavimo“ sąvoką (ji *prima facie* gali atrodyti vidujai prieštaringa).

Literatūra ir nuorodos

- ¹ Georg Wilhelm Friedrich Hegel. *Filosofijos istorijos paskaitos*, t. III. Vertė Albinas Lozuraitis. – Vilnius: Alma Littera, 2001, p. 64.
- ² Alvin Plantinga. *God and other Minds*. – Ithaca and London: Cornell University Press, 1975, p. 26.
- ³ Bertrand Russell. *History of Western Philosophy*. – London: George Allen and Unwin Ltd., 1947, p. 438.
- ⁴ Anzelmas Kenterberietis. *Proslogionas*. Vertė Vaidilė Stalioraitytė. – Vilnius: Aidai, 1996, p. 43.
- ⁵ *Ibid.*, p. 47.
- ⁶ John Marenbon. *Early Medieval Philosophy (480–1150)*. – London and New York: Routledge, 1988, p. 101; Jordan Howard Sobel. *Logic and Theism: Arguments For and Against Beliefs in God*. – Cambridge: University Press, 2004, p. 82; Brian Davies. “Anselm and the Ontological Argument”, *The Cambridge Companion to Anselm*. Edited by Brian Davies and Brian Leftow. – Cambridge: University Press, 2004, p. 162.

- ⁷ Graham Oppy. *Ontological Arguments and Belief in God*. – Cambridge: University Press, 1995, p. 12.
- ⁸ Norman Malcolm. “Anselm’s Ontological Arguments”, *The Philosophical Review*, 1960, Nr. 69 (1), p. 44.
- ⁹ *Ibid.*, p. 50.
- ¹⁰ Anzelmas Kenterberietis. *Proslogionas*, p. 45. Taip pat žr.: Dalia Marija Stančienė. „Paideia pagal Anzelmą Kenterberietį: Tikiu, kad suprasčiau“, *Logos*, 2007, Nr. 51, p. 69–71; Dalia Marija Stančienė, Juozas Žilionis. *Ankstyvoji Scholastika: ugdymo filosofijos metmenys*. – Vilnius: VPU, 2010, p. 74–77.
- ¹¹ *Ibid.*, p. 33.
- ¹² *Ibid.*, p. 125.
- ¹³ *Ibid.*, p. 137.
- ¹⁴ Jordan Howard Sobel, *op. cit.*, p. 9–11.
- ¹⁵ John Niemeyer Findlay. “Can God’s Existence Be Disproved?”, *Mind*, 1948, Nr. 57 (226), p. 180.
- ¹⁶ *Ibid.*, p. 179.

- ¹⁷ *Ibid.*
- ¹⁸ Jordan Howard Sobel, *op. cit.*, p. 24–25.
- ¹⁹ Norman Malcolm, *op. cit.*, p. 46–47.
- ²⁰ John Marenbon, *op. cit.*, p. 98; Brian Davies, *op. cit.*, p. 168.
- ²¹ *Teologijos suma*, I, q. 13, a. 9. Фома Аквинский. *Сумма теологии*. Часть I. Вопросы 1–43. – Киев: Ельга, Ника-Центр, 2002, с. 163.
- ²² Peter Geach, 1968. “Form and Existence”, *Aquinas: A Collection of Critical Essays*. Edited by Anthony Kenny. – Garden City, New York: Anchor Books, 1968, p. 46.
- ²³ Anselm of Canterbury. *Monologion, The Major Works*. Edited by Brian Davies and Gillian Rosemary Evans. – Oxford: University Press, 1998, p. 80–81.
- ²⁴ Anselm of Canterbury. On the Incarnation of the Word, *The Major Works*. – Oxford: University Press, 1998, p. 245.
- ²⁵ Johnathan Barnes. *The Ontological Argument*. – London and Basingtoke: The Macmillan Press, 1972, p. 70.
- ²⁶ *Ibid.*, p. 68–69.
- ²⁷ Jordan Howard Sobel, *op. cit.*, p. 4–6.
- ²⁸ Paul Vincent Spade. “What is a Proof for the Existence of God?”, *International Journal for Philosophy of Religion*, 1975, Nr. 6 (4), p. 234; Peter Geach, *op. cit.*, p. 46.
- ²⁹ Bertrand Russell. “On Denoting”, *Logic and Knowledge*. – London and New York: Routledge, 2004, p. 54.
- ³⁰ Willard Van Orman Quine. *From a Logical Point of View*. – New York: Harper Torchbooks, 1961, p. 6, 12.
- ³¹ Gertrude Elizabeth Margaret Anscombe. “Russell or Anselm?”, *Philosophical Quarterly*, 1993, Nr. 44 (173), p. 501.
- ³² Jordan Howard Sobel, *op. cit.*, p. 60.
- ³³ Johnathan Barnes, *op. cit.*, p. 4–5.
- ³⁴ Anselm of Canterbury. *Monologion*, p. 23.
- ³⁵ *Ibid.*, p. 24. Taip pat žr.: Peter King. “Anselm’s Philosophy of Language”, *The Cambridge Companion to Anselm*. Edited by Brian Davies and Brian Leftow. – Cambridge: University Press, 2004, p. 85.
- ³⁶ Anselm of Canterbury. *Monologion*, p. 23.
- ³⁷ *Ibid.*
- ³⁸ Anselm of Canterbury. *On the Incarnation of the Word*, p. 237, 254.
- ³⁹ *Ibid.*, p. 255–256,
- ⁴⁰ *Ibid.*, p. 257.
- ⁴¹ Anzelmas Kenterberietis. *Proslogionas*, p. 49.
- ⁴² John Niemeyer Findlay, *op. cit.*, p. 181.
- ⁴³ Gilbert Ryle. “Systematically Misleading Expressions”, *Collected Papers*. Vol. 2. – London and New York: Routledge, 2009, p. 44.
- ⁴⁴ *Ibid.*, p. 58.
- ⁴⁵ Brian Davies, *op. cit.*, p. 160.
- ⁴⁶ Žr. Anselm of Canterbury. *Monologion*, p. 26–28.
- ⁴⁷ Immanuelis Kantas. *Grynojo proto kritika*. Vertė R. Plečkaitis. – Vilnius: Mintis, 1996, p. 427.
- ⁴⁸ Peter Geach, *op. cit.*, p. 43–47.
- ⁴⁹ Anselm of Canterbury. *Monologion*, p. 31–32; Anselm of Canterbury. *On the Incarnation of the Word*, p. 258–259.
- ⁵⁰ Anzelmas Kenterberietis. *Proslogionas*, p. 45.
- ⁵¹ David Hume. *Dialogues Concerning Natural Religion*. Edited with an introduction by Henry Aiken. – New York: Macmillan, 1948, p. 58.