

ARTYKUŁY

JAKUB GOMUŁKA

(Kraków)

SEMANTYKA ANZELMIAŃSKIEGO IMIENIA BOGA¹

Literatura dotycząca problemu tzw. dowodu ontologicznego św. Anzelmia z Canterbury jest niezmiernie bogata. Wygląda na to, że treść *Proslogionu* po upływie 900 lat od jego napisania w dalszym ciągu inspiruje filozofów do twórczego namysłu². W badaniach propozycji Anzelmia wyróżnia się szereg zagadnień szczegółowych, do których należą między innymi: klasyfikacja i formalizacja wnioskowań przedstawionych w samym *Proslogionie* i w odpowiedzi Gaunilonowi, znaczenie kluczowych pojęć używanych przez Anzelmia, tj. np. „bycia (posiadania) w intelekcie”, „pomyślenia”, czy „rozumienia”, zasadności zarzutów Gaunilona, wagi kontrargumentów przezeń wysuwanych, nieporozumienia w polemice między dwoma mnichami. Nie ustaje też spór o poprawność i ważność samych dowodów Anzelmia (bądź ich modyfikacji), choć, jak się wydaje, komentatorzy przekonani, że istnienie Boga jest dowiedlnie *a priori*, są w zdecydowanej mniejszości.

¹ Artykuł dotyczy zasadniczo *Proslogionu* oraz dyskusji Gaunilona z Anzelmem. Są dostępne dwa polskie wydania tych tekstów. Chronologicznie pierwsze, w tłumaczeniu Tadeusza Włodarczyka, ukazało się w serii *Biblioteka Klasyków Filozofii PWN* (Anzelm z Canterbury, *Monologion. Proslogion*, tłum. T. Włodarczyk, Kraków 1992). Drugie, w tłumaczeniu Leszka Kuczyńskiego, ukazało się w serii dwujęzycznej *Ad Fontes* Wydawnictwa Marka Derewieckiego (Św. Anzelm z Canterbury, *Monologion. Proslogion*, tłum. L. Kuczyński, Kęty 2007). Korzystam z obu wydań oznaczając je dalej odpowiednio: Anzelm [1992] i Anzelm [2007].

² Najświeższym przykładem może być choćby praca zbiorowa pod redakcją S. Wszółka, *Dowody ontologiczne* (Kraków 2010).

W moim artykule chciałbym zająć się zagadnieniem semantyki kluczowego wyrażenia *Proslogionu*. Skupię się zatem na analizie sposobu rozumienia słynnego anzelmiańskiego Imienia Boga, które swój w miarę zgrabny wyraz osiąga chyba tylko w łacińskim oryginale: *quo maius cogitari nequit*. Sam autor używa wielu wariantów tego wyrażenia (np. zamiast *nequit* stosuje *non potest* lub *non possit*), jednak jest dość jasne, że owe nieco różniące się zwroty językowe są – w zamyśle Anzelma – synonimiczne. W swoim wywodzie postaram się pokazać, że znaczenie tych wyrażen jest problematyczne, że problematyczność tę Anzelm dostrzegł i starał się jej zaradzić, oraz że rozwiązanie, które znalazł, wydaje się niewystarczające.

Filozof z Canterbury dysponował dość rozwiniętą (także przez siebie) teorią znaczenia odziedziczoną w dużej mierze po św. Augustynie. Rozważaniom na temat języka i znaków poświęcona jest w całości jego praca *De grammatico*, liczne uwagi na ten temat znajdują się również w jego innych dziełach, m.in. w *Monologionie*. Poza pewnymi wzmiankami dotyczącymi wypowiedzania rzeczy nie będę się w tym artykule odnosił do tej teorii, po pierwsze dlatego, że jej bardziej szczegółowa eksplikacja, tj. taka, która wykraczałaby poza to, co jest bezpośrednio zawarte w *Proslogionie*, nie wniosłaby wiele do problemu znaczenia anzelmiańskiego Imienia Boga, a po drugie, ponieważ rozwiązanie jednej z zasadniczych trudności, na jaką natyka się Anzelm w swoim rozumowaniu i tak poza tę teorię wykracza³.

1. PROBLEM PARADOKSALNOŚCI

Karol Tarnowski w opublikowanej niedawno książce *Tropy myślenia religijnego* stawia tezę, że Imię Boga z *Proslogionu*, owo *aliquid quo maius cogitari non potest*, jest paradoksalne:

Bóg z *Proslogionu* św. Anzelma pozostaje trwałym świadectwem trafności intuicji, która próbuje sobie poradzić z paradoksalnością obecności Boga w myśleniu. [...] Co zawiera się w tej idei Boga? „To, nad co nic większego nie może być pomyślane”, to znaczy absolut doskonałości, oznacza nie tyle samo *myślenie* tego absolutu, ile właśnie *przekraczanie* tego myślenia przez to, co myśleniu, przez swój nadmiar, się *wymyka*⁴.

Głównym argumentem Tarnowskiego jest zdanie z rozdziału XV *Proslogionu*, w którym Anzelm – wyciągając wnioski z rozważanej

³ Zainteresowanych filozofią języka Anzelma odsyłam do: P. King, *Anselm's Philosophy of Language* [w:] *The Cambridge Companion to Anselm*, Cambridge 2004.

⁴ K. Tarnowski, *Tropy myślenia religijnego*, Kraków 2009, s. 42.

wcześniej niewspółmierności skończonych mocy poznawczych człowieka i Boskiej doskonałości stwierdza, że Bóg jest nie tylko *quo maius cogitari nequit* – tym, ponad co nic większego nie można pomyśleć, lecz jednocześnie *quiddam maius quam cogitari possit* – tym, co jest większe od wszystkiego, co można pomyśleć. Paradoksalność idei Boga polega więc – zdaniem Tarnowskiego – na tym, że z jednej strony jest ona zawsze w pewien tajemniczy sposób obecna, a z drugiej, że nie jesteśmy w stanie w sensie ścisłym pojąć tego, co ona oznacza.

Chociaż więc podmiot jest w stanie myśleć doskonałość, to tylko jako nie-niedoskonałość; sama doskonałość – przy założeniu, że nie jest to pojęcie tylko formalne, lecz wyraża pewną rzeczywistość – jest co do swej treści całkowicie *poza* zasięgiem ludzkiego myślenia. Zarazem jednak – jak pisze słusznie Kartezjusz, a w Polsce Tischner – jeżeli rozumiemy niedoskonałość *jako* niedoskonałość, to tylko dlatego, że *już* mamy jakoś w sobie „ideę doskonałości”⁵.

Dodajmy, że w przekonaniu autora *Tropów myślenia religijnego* jawna paradoksalność pojęcia Boga proponowanego przez Anzelma rujnuje sam dowód ontologiczny. Można więc postawić pytanie: skoro paradoks jest tak jawny, to dlaczego właściwie św. Anzelm – niewątpliwie wybitny myśliciel – nie widział problemu w budowaniu swojej argumentacji na tak grząskim (z punktu widzenia logiki) gruncie? Prosta odpowiedź brzmi: ponieważ wcale nie uważał swojej definicji za paradoksalną.

Odpowiedź bardziej szczegółowa nie może pominąć milczeniem faktu, że autor *Proslogionu* właściwie od początku zdawał sobie sprawę z problemu nieuchwytności „rzeczy”, o której mówi jego definicja. Już w pierwszym rozdziale kilkakrotnie używa w stosunku do Boga – a ściślej mówiąc miejsca, w którym Bóg przebywa – określenia *lux inaccessibilis*⁶. Niektóre dalsze rozdziały – w szczególności od XIV do XVII – a częściowo także odpowiedź udzieloną Gaunilonowi, można odczytywać jako zapis intelektualnych zmagania o to, by sens *quo maius cogitari nequit* przedstawić w sposób na tyle dobrze określony, aby mógł on stanowić punkt wyjścia dla poprawnych rozumowań logicz-

⁵ Tamże, s. 43.

⁶ Anzelm [2007], s. 192. Warto zauważyć, że owa językowo wyrażona niedostępność jest natychmiast, można powiedzieć, dialektycznie zniesiona przez następujące pytanie: „Aut quomodo accedam ad lucem inaccessibilem?” – wskazuje ono, że Anzelm ma jednak nadzieję na osiągnięcie niedosiężnego. Ten dialektyczny ruch od niepoznawalności Boga do jej przekraczania jest charakterystyczny dla całego *Proslogionu*, a także *Odpowiedzi wydawcy*. Sam temat światła wróci zresztą pod koniec 1. części tej ostatniej.

nych. Ukoronowaniem tych starań jest przedostatnia, dziewiąta część *Quid ad haec respondeat editor ipsius libelli*, w której kluczową rolę odgrywa pewne istotne semantyczne rozróżnienie – punkt dojścia moich rozważań w tym artykule.

Wątek skrytości i niepojętości Boga, a w konsekwencji paradoksalności wszelkiej pojęciowej wiedzy o Nim – uwypuklany w teologii apofatycznej i związany przede wszystkim z imieniem Pseudo-Dionizego Areopagity – jest oczywiście znacznie starszy, niż chrześcijaństwo. Jest to *de facto* jeden z kluczowych motywów teologicznych *Księgi Wjścia*⁷. Niektórzy sądzą, że napięcie między tym, co widzialne (pojęte) a tym, co niewidzialne (niepojęte), jest nieodzownym uposażeniem każdego monoteizmu⁸. Piotr Sikora w swojej książce *Słowa i zbawienie*, podkreśla, że pierwotnym źródłem owego napięcia nie są problemy poznawcze (niewidzialność Boga) czy płynące z nich kłopoty semantyczne (niemożliwość definicji deiktycznej), lecz kultyczne:

Ludzie religijni, chcąc pozostać takimi, nie mogą przestać używać słowa „Bóg”. Do istoty religii należy bowiem kult, zaś postawa uwielbienia wymaga nazwania „przedmiotu” uwielbienia, choćby po to, by można było skierować nań jakoś swą uwagę. Z drugiej strony, ta sama postawa uwielbienia domaga się, by wielbiony „przedmiot” był wielbienia godny. Nie jest zaś godny uwielbienia, jeśli jest mniej doskonały niż mógłby być. Natomiast każdy przedmiot, który człowiek może pojąć, nie jest godny absolutnego uwielbienia; ponieważ nie przekracza człowieka absolutnie, mógłby być jeszcze doskonalszy. Zatem przyznanie, że utworzone przez człowieka predykaty adekwatnie opisują Boga, jest dla człowieka religijnego niemożliwe⁹.

Jest to tym samym bardzo dobra diagnoza wyjściowego problemu Anzelma. Jednak on – w przeciwieństwie do apofatyków i fideistów – nie zamierza poprzestać na konstatacji paradoksu. Choć w znanej autoinwokacji z rozdziału I („Nuże więc, słaby człeczyno”) nieco kokieteryjnie podkreśla swoje wątle siły, choć zastrzega, że głębia Boga jest nieporównywalna z jego intelektem, to z drugiej strony ma jednak na celu jakieś (*aliquatenus* – do pewnego stopnia) zrozumienie Jego

⁷ Znamienne jest, że najważniejsi starożytni klasycy chrześcijańskiej teologii apofatycznej komentują historię Mojżesza wstępującego na górę Synaj (por. P. Sikora, *Logos niepojęty. Teza: „Jezus Chrystus jako pełnia objawienia” w perspektywie teologii apofatycznej. Analiza filozoficzna*, Kraków 2010, s. 76).

⁸ Zob. np. A. Doda-Wyszyńska, *Pragmatyka religii – moc znaku*, w: *Anglosaska filozofia religii wobec wyzwań współczesności*, red. J. Guja, J. Gomułka, Kraków 2011.

⁹ P. Sikora, *Słowa i zbawienie. Dyskurs religijny w perspektywie filozofii Hilarego Putnama*, Kraków 2004, s. 242.

prawdy „którą serce moje kocha i w nią wierzy”¹⁰, a więc wierzy w możliwość sensownej, pozytywnej wiedzy o Bogu. Pamiętajmy, że pierwotnym tytułem *Proslogionu* miała być sentencja *Fides quaerens intellectum*, a nie *Fide quia absurdum*, a celem, jaki postawił sobie autor, jest odnalezienie

[...] jednego argumentu, dowodzącego samodzielnie, bez uzupełniania go innym, że Bóg prawdziwie istnieje i że jest najwyższym dobrem, które nie potrzebuje niczego, a którego wszystko pozostałe potrzebuje, by istnieć i być czymś dobrym; który także dostatecznie dowodziłby innych prawd o substancji Boga, w które wierzymy¹¹.

Nie zmienia to faktu, że Anzelm w *Proslogionie* cały czas daje znać – miejscami dramatycznie – że ludzka ułomność i ograniczoność ciągną go w ciemność i zwątpienie; jego dusza „nie czuje” Boga (*Proslogion*, XIV) i jest „pogrążona w ciemnościach i w swym nieszczęściu” (*Proslogion*, XVII); stan ten zostaje rozpoznany jako skutek grzechu pierworodnego (*Proslogion*, XVIII). Jednocześnie jednak cały czas dąży do światła (rozumienia) i stara się utrzymać na powierzchni prosząc Boga o pomoc: „oczyszczyć, uzdrów, wyostrz, oświeć oczy mego umysłu, abym mógł Ciebie widzieć” (*Proslogion*, XVIII)¹².

W samym środku tych dialektycznych zmagania ciemności ze światłem pojawia się myśl, którą istotnie bardzo łatwo odczytać jako jawny paradoks. Rozdział XV jest krótki, dwuzdaniowy i choćby z tego powodu warto go przytoczyć w całości:

A więc, Panie, jesteś nie tylko tym, ponad co nic większego nie może być pomyślane, ale jesteś również czymś większym, aniżeli można by było pomyśleć. Gdyby bowiem można pomyśleć, że coś takiego jest, to jeżeli ty tym czymś nie jesteś, to [znaczy, że] może być pomyślane coś większego od ciebie, a to jest niemożliwe¹³.

Przyjrzyjmy się obu występującym w pierwszym zdaniu tego fragmentu pojęciom. *Aliquid quo maius cogitari nequit*, czyli definicja Boga stosowana przez Anzelma wielokrotnie we wcześniejszych fragmentach (w szczególności w sformułowaniach dowodów), wydaje się

¹⁰ Anzelm [2007], s. 199.

¹¹ Tamże, s. 191.

¹² Tamże, s. 221, 223, 225.

¹³ Anzelm [1992], s. 160. Cytuję według tłumaczenia T. Włodarczyka, ponieważ tłumaczenie L. Kuczyńskiego zawiera rażące przekłamanie w kluczowym momencie (por. Anzelm [2007], s. 223). W oryginale łacińskim: „Ergo, Domine, non solum es quo maius cogitari nequit, sed es quiddam maius quam cogitari possit. Quoniam namque valet cogitari esse aliquid huiusmodi: si tu non es hoc ipsum, potest cogitari aliquid maius te; quod fieri nequit”. (Tamże, s. 222.)

pod pewnym względem słabsza, niż właśnie wprowadzone pojęcie *aliquid quiddam maius quam cogitari possit*. W tej pierwszej nie jest bowiem *prima facie* określone, czy Bóg należy do dziedziny tego, co daje się pomyśleć, czy już nie; co więcej, nie jest *explicite* wykluczone, że choć nie da się pomyśleć niczego większego od Niego, to jednak da się pomyśleć coś innego, co Mu dorównuje¹⁴. Tymczasem druga definicja jednoznacznie rozstrzyga przynajmniej ten pierwszy problem – Boga nie da się pomyśleć¹⁵.

Znacznie ciekawsze jest jednak następne zdanie tego rozdziału – Anzelm dochodzi do drugiej definicji poprzez logiczne wnioskowanie z pierwszej. Innymi słowy, uważa, że twierdzenie, iż Bóg jest ponad dziedziną tego, co możliwe do pomyślenia, zawiera się analitycznie i daje się poprawnie wyprowadzić z twierdzenia, że jest On tym, ponad co nic większego nie może być pomyślane. W istocie więc nie mamy dwóch różnych definicji, lecz jedną, której jedna z logicznych konsekwencji zostaje jasno wyrażona.

„To, ponad co nic większego nie może być pomyślane” samo nie może być zatem pomyślane. Jednak takie stwierdzenie zdaje się stać w sprzeczności z wszystkimi rozważaniami Anzelm, w których mówi on o tym pojęciu jako istniejącym w umyśle. Czy zatem faktycznie nie mamy tutaj do czynienia z paradoksem, który rozsada strukturę anzelmiańskich dowodów?

2. DYSKUSJA Z GAUNILONEM

Sformułowanie *aliquid quod maius cogitari nequit* ma swoje – jasno wskazane przez autora w rozdziale II – źródło w wierze. Karl Barth w swoim komentarzu stwierdza, że owo źródło ma charakter profetyczny, ponieważ próżno by szukać w Piśmie Świętym, czy u ojców Kościoła, czegoś podobnego do anzelmiańskiej definicji, a jednocześnie autor *Proslogionu* sądzi, że jego definicja powinna być dla chrześcijan oczywista¹⁶. Oczywiście mają być również argumenty, które Anzelm

¹⁴ Por. np. K. Świrydowicz, *Próba formalizacji ontologicznego dowodu św. Anzelm* [w:] *Dowody ontologiczne*, s. 17.

¹⁵ Rozstrzygnięcie drugiej wątpliwości może się jednak odbyć na analogicznej zasadzie – Anzelm mógłby przeprowadzić wnioskowanie logiczne, które wykazałoby, że jedyność Boga wynika z pierwotnej definicji. Nigdzie w *Proslogionie* nie czyni tego wprost, choć w wielu miejscach zwraca uwagę na to, że Bóg jest jeden.

¹⁶ Por. K. Barth, *Anselm: Fides Quaerens Intellectum. Anselm's Proof of the Existence of God in the Context of his Theological Scheme*, tłum. I. W. Robertson, London 1960, s. 76.

prezentuje w *Proslogionie*, a które wskazują na konieczność myślenia o Bogu jako wiecznym, niepodzielnym itp., a przede wszystkim jako o rzeczywiście istniejącym.

Pozostawmy na boku kwestię poprawności dowodów, ich logiczną strukturę, a także problem różnorodności i liczności ich konkretnych form. Znacznie ciekawsze – z perspektywy, którą obrałem – jest to, co dzieje się wokół dowodów. Na przykład refleksja, która pojawia się pod koniec rozdziału III. Anselm dowiódł właśnie (a przynajmniej tak sądzi), że nie sposób nawet pomyśleć, że Bóg (*quo maius nihil cogitari potest*) nie istnieje. Nasuwa się jednak pytanie: jak w takiej sytuacji możliwa jest niewiara, którą przejawia choćby biblijny Głupi? Jak ktośkolwiek może w ogóle powiedzieć w swoim sercu (a to znaczy: pomyśleć), że Boga nie ma?

Rozwiązaniem – podanym w kolejnym rozdziale – jest wyróżnienie dwóch sposobów, w jaki jakaś rzecz może być pomyślana (*cogitatur*): w pierwszym przypadku może być pomyślane wyłącznie oznaczające ją słowo (*vox eam significans cogitatur*), w drugim przypadku ona sama (*id ipsum quod res est intelligitur*)¹⁷. Głupi może więc pomyśleć, że Boga nie ma, ale tylko w ten sposób, że nie będzie myślał o samym Bogu, a jedynie o słowie Go oznaczającym. Warto dodać, że Głupi może w ten sam sposób – skupiając się na słowach, a nie na znaczeniach – pomyśleć także bezpośrednio o *quo maius cogitari nequit* jako o nieistniejącym; nie może pomyśleć, że tego nie ma jedynie ten, kto „dobrze to rozumie” (*qui bene intelligit*), czyli ten, kto myśli o znaczeniu¹⁸.

¹⁷ Jasper Hopkins sugeruje (z czym się zgadzam), by nie wyciągać zbyt daleko idących wniosków z różnorodności wyrażen stosowanych przez Anselma, ponieważ nie wypracował on w *Proslogionie* języka technicznego (por. J. Hopkins, *Anselm of Canterbury. Volume Four. Hermeneutical And Textual Problems in The Complete Treatises of St. Anselm*, Toronto–New York 1976, s. 108). Jak sądzę, odnosi się to również do tego przypadku – nie ma różnicy znaczeń między *cogitare* i *intelligere*. Przekonanie to podziela T. Włodarczyk, który oba terminy oddaje za pomocą tego samego czasownika „myśleć” (Anselm [1992], s. 147); L. Kuczyński w swoim tłumaczeniu zachowuje występującą w oryginalnym tekście różnicę (Anselm [2007], s. 203).

¹⁸ Por. Anselm [2007], s. 203. Inaczej zdaje się sugerować Hopkins. Twierdzi on, że gdy Anselm mówi o pomyśleniu słowa „Bóg” w sposób właściwy, chodzi wówczas po prostu o pomyślenie odpowiedniej definicji, czyli niewątpliwie właśnie „*quod maius non possit cogitari*” (por. J. Hopkins, dz. cyt., s. 109). Sądzę jednak, że autor *Proslogionu* na etapie pisania rozdziału IV był w pełni świadomy różnicy między znaczeniami a wyrażeniami – każdemu słowu bądź ciągowi słów można przypisać niewłaście znaczenie – i dlatego kładzie nacisk na „dobre rozumienie”. W *Odpowiedzi wydawcy* już

Niewątpliwą zasługą polemiki Gaunilona – i to bez względu na naszą ocenę wartości kontrargumentów prezentowanych przez autora *Liber pro insipiente* – jest fakt, że skłoniła ona Anzelma do ponownego rozważenia pytania, czym właściwie jest pomyślenie pojęcia „tego, ponad co nic większego nie może być pomyślane”. Rozwiązanie, które podaje na samym końcu swojej *Odpowiedzi*, pozwala mu myśleć, że obroził możliwości teologii katafaticznej przed ciemnością i paradoksem.

Podstawowa trudność w pierwotnym rozwiązaniu Anzelma, którą wskazuje część 4. *Liber pro insipiente* (należy ją odczytywać jako krytyczny komentarz do rozdziału IV i wcześniejszych, a nie XV *Proslogionu*¹⁹), polega na tym, że właściwie nie wiadomo, czym miałyby być owo pomyślenie Boga w sensie pomyślenia samej rzeczy, a nie jedynie słowa Go oznaczającego. Gaunilon przyjmuje, że bez żadnego problemu myślimy w ten sposób o rzeczy znanej nam bezpośrednio, wie też, w jaki sposób można pomyśleć rzecz nieznaną, a nawet faktycznie nieistniejącą, ale należącą do znanego gatunku czy rodzaju (przykład fałszywego człowieka). Jednakże Bóg nie jest znany ani bezpośrednio, ani poprzez gatunek i rodzaj, nie jest bowiem podobny do żadnej innej znanej nam rzeczy. Gaunilon zgadza się z Anzelmem, gdy ten twierdzi, że, próbując pomyśleć o Bogu jako czymś prawdziwym nie możemy myśleć o samym słowie (*vox ipsa*), lecz o znaczeniu usłyszanego słowa (*vocis auditaie significatio*). Jednakże zauważa, że owego znaczenia nie pojmujemy tak jak ktoś,

[...] kto poznał to, co zwykło się tym słowem oznaczać, kto zatem ujmuje je, przynajmniej w samej myśli, zgodnie z prawdziwą rzeczą, ale jak ktoś, kto tego nie poznał i myśli jedynie stosownie do poruszenia ducha wywołanego usłyszeniem owego słowa, usiłując wyobaczyć sobie znaczenie ujętego słowa. Byłoby dziwne, gdyby kiedykolwiek mógł on dojść do prawdy rzeczy²⁰.

bez wątpienia dopuszcza możliwość bezmyślnego użycia wyrażenia „quod maius non possit cogitari” (zob. Anzelm [2007], s. 276). Dodatkowym argumentem przeciw Hopkinsowi jest teoria trzech sposobów wypowiedzania rzeczy z rozdziału X *Monologionu*: myślenie słowa – jak czyni to Głupi – jest drugim sposobem wypowiedzania rzeczy, zaś myślenie samej rzeczy – trzecim sposobem. Doprawdy, trudno zrozumieć, dlaczego słowa „quod maius non possit cogitari” nie mogłyby być wypowiedzane na drugi sposób, a więc właśnie pomyślane jako same tylko słowa. Zob. również przypis 28.

¹⁹ Przekonująco dowodzi tego Hopkins w szczegółowej analizie zamieszczonej co prawda nie w tekście głównym, lecz w przypisie (zob. J. Hopkins, dz. cyt., s. 191 n.). Także Barth wyraźnie dostrzega, że Gaunilon nie może tu brać pod uwagę rozdziału XV (por. K. Barth, dz. cyt., s. 80).

²⁰ Anzelm [1992], s. 181 (tłumaczenie zdecydowanie zgrabniejsze, niż L. Kuczyńskiego).

Nie mamy zatem znaczenia (*significatio*), a jedynie usiłowanie wyobrażenia sobie znaczenia (*significationem conatum effingere sibi*) – tylko w ten sposób pojęcie „tego, ponad co nic większego nie może być pomyślane” istnieje w intelekcie.

Anzelm w *Odpowiedzi* podaje cztery różne argumenty przeciw tej obiekcji. Pierwszy pada zaraz na początku, w pierwszym akapicie części 1. (który nawiasem mówiąc jest dość nieprecyzyjny, ponieważ zdaje się mieszać dwa różne zarzuty Gaunilona: z doskonałej wyspy i z niemożliwości pomyślenia Boga zgodnie z prawdą rzeczy). Anzelm pisze:

Jeśli nie pojmuje się ani nie myśli się tego, od czego nic większego nie da się pomyśleć i nie ma tego ani w intelekcie, ani w myśli, to znaczy, że Bóg albo nie jest tym, od którego nic większego nie da się pomyśleć, albo nie jest pojmowany czy myślany i nie ma Go w intelekcie czy w myśli. Ale by dowieść, jak fałszywe jest to twierdzenie, odwołam się do twojej wiary i sumienia, jako mego najsilniejszego argumentu²¹.

Końcowe odwołanie do wiary i sumienia autora *Liber pro insipiente* uzasadnia fakt, że Gaunilon pod koniec swojej *Obrony głupiego* porzuca perspektywę ateisty i przyznaje się, że sam wierzy w Boga, pisząc, iż bez cienia wątpliwości rozumie, „że owo coś najwyższego, co jest, mianowicie Bóg, i jest, i nie może nie być”²². Anzelm słusznie wskazuje, że wiara ta musi opierać się na czymś bez wątpienia solidniejszym, niż myślenie „jedynie stosownie do poruszenia ducha wywołanego usłyszeniem tego słowa”. Jednak odpowiedź ta nie tłumaczy ani tego, w jaki sposób ominąć trudność poznawczą wskazaną przez Gaunilona, ani tego, jak pogodzić istnienie w umyśle tego, „ponad co nic większego nie może być pomyślane” z tym, że Bóg jest „również czymś większym, aniżeli można by było pomyśleć”.

Druga odpowiedź Anzelmia pojawia się jeszcze pod koniec części 1. jako przywołanie myśli z rozdziału I *Proslogionu* o ograniczonym, ale jednocześnie pewnym i prawdziwym poznaniu Boga:

Czy nie sądzisz, że ten, o którym poznaje się te rzeczy, do pewnego stopnia może być pomyślany lub zrozumiany albo może być w myśli lub w intelekcie? [...] Jeżeli zaś mówisz, że nie jest rozumiane i nie jest w intelekcie to, co nie jest zrozumiane do końca, to powiedz również, że ten, kto nie może oglądać najczystszej światła słońca, nie widzi światła dziennego, które nie jest niczym innym, jak właśnie światłem słońca.

²¹ Anzelm [2007], s. 257.

²² Anzelm [1992], s. 184 (alternatywne tłumaczenie L. Kuczyńskiego jest nieprawdopodobne ze względu na kontekst, zob. Anzelm [2007], s. 255). Gaunilon deklaruje tym samym, że on również odrzuca konsekwentną apofazę i fideizm.

Z pewnością „[coś.] ponad co nie można pomyśleć niczego większego”, przynajmniej do tego stopnia jest zrozumiane i jest w intelekcie, by te rzeczy o nim były rozumiane²³.

Anzelm sugeruje, że tak, jak dostrzegamy światło słońca (którego bezpośrednio nie możemy oglądać) odbite od innych rzeczy, tak też postrzegamy jedynie „poblask” Bożej prawdy, aczkolwiek i to wystarcza do przeprowadzenia wszystkich wnioskowań z *Proslogionu* i osiągnięcia pewności w kwestii np. istnienia Boga. Wciąż nie jest jednak wyjaśnione, w jaki konkretnie sposób dochodzimy do naszej niepełnej wiedzy o Bogu.

Trzecia z odpowiedzi Anzelm podaje wreszcie wyjaśnienie sposobu poznania Boga. Pojawia się ona w połowie części 8. i jest oparte na następująco wyłożonej zasadzie maksymalizacji:

Otóż, ponieważ każde mniejsze dobro w tej mierze jest podobne do dobra większego, w jakiej jest dobrem, dla każdego rozumnego umysłu jest jasne, że wstępując wzwyż od dóbr mniejszych do większych, możemy na podstawie tego, od czego można pomyśleć coś większego, wiele domyślić się o tym, od czego nic większego nie da się pomyśleć²⁴.

Idea wyłożona w bardzo jasny sposób w dalszym ciągu części 8. polega na myślowym usuwaniu kolejnych ograniczeń z pojęcia dobra skończonego: najpierw czasowego końca, potem czasowego początku, wreszcie samej czasowości i zmienności. Anzelm przyznaje wprost, że jest to wnioskowanie o „tym, ponad co nie można pomyśleć niczego większego” na podstawie rzeczy, nad które można coś większego pomyśleć. „Jest więc sposób przypuszczania o bycie, od którego większego nie można pomyśleć” – konkluduje²⁵.

Niestety, zasada maksymalizacji oparta na pomycie usuwania ograniczeń – przynajmniej w tym sensie, jaki sugeruje przykład Anzelm – nie wytrzymuje krytyki, nie jest też spójna z uwagami na temat częściowej niepoznawalności Boga. Według niej, musielibyśmy bowiem dysponować uprzednio pewnym „czystym” pojęciem (wedle przykładu byłoby to pojęcie nieuwarunkowanego dobra), które zwykle stosujemy w sposób wikłający je w różne ograniczenia, ale które jesteśmy ostatecznie w stanie z ograniczeń tych wydobyć. Gdybyśmy faktycznie mieli takie pojęcie, to wydobyć pojęcia dobra nieuwarunkowanego

²³ Anzelm [1992], s. 190 (tłumaczenie L. Kuczyńskiego znacznie mniej zgrabne).

²⁴ Anzelm [2007], s. 275.

²⁵ Tamże.

z pojęcia dobra ograniczonego byłoby operacją analityczną, faktycznie więc znalazłbyśmy istotę Boga, ale wówczas nasz intelekt byłby nieskończony (byłby *de facto* tożsamy z intelektem Boga, co zauważył kiedyś Malebranche) i takie określenia jak „niepojęty” nie mogłyby mieć sensu. Rzecz jasna, nie miałyby też sensu wszystkie uwagi dotyczące niepełnego poznania Boga, a tym bardziej dowody na Jego istnienie.

Trzeba zatem anzelmiańską zasadę maksymalizacji rozumieć inaczej – nie jako drogę analizy, czyli proces oczyszczania z ograniczeń (który można by przyrównać do oczyszczania jakiegoś przedmiotu z kurzu i pajęczyn), lecz jako stopniowe, lecz nie mające końca syntetyczne powiększanie. Na każdym kolejnym stopniu sens nowego, jeszcze mniej ograniczonego dobra (jest godne uwagi, że Anzelm mówi tu właśnie o maksymalizacji dobra, a nie bytu) musiałby być oddzielnie odkrywany (wynajdywany) przez intelekt. Szereg tak odkrytych (wynalezionych) dóbr musiałby mieć formalnie strukturę szeregu liczb naturalnych, a to by oznaczało, że dla każdego, dowolnie mało ograniczonego dobra, które byłoby do pomyślenia, byłoby również do pomyślenia dobro jeszcze mniej ograniczone, a zatem pełniejsze. Dobro w pełni nieograniczone byłoby dobrem, dla którego nie dałoby się pomyśleć innego, jeszcze mniej ograniczonego dobra, ale ono samo nie dałoby się w ten sposób odkryć (wynaleźć). Jest to zresztą zgodne z rozdziałem XV *Proslogionu*.

Filozof z Canterbury twierdzi, że skoro wiemy, czym jest ograniczone dobro i skoro potrafimy postępować w szeregu, dodając do niego kolejne, coraz mniej ograniczone dobra, jesteśmy w stanie osiągnąć jakąś wiedzę o dobru w pełni nieograniczonym, pomimo że ono samo nigdy się w szeregu nie pojawi. Co więcej, twierdzi, wiedza ta jest wystarczająca dla celu, jaki wyznaczył sobie pisząc *Proslogion*, a więc stanowi wystarczająco mocne oparcie dla wszystkich jego argumentów²⁶.

3. ZNACZENIE PROCEDURALNE I ODNIESIENIE PRZEDMIOTOWE

Anzelm dochodzi zatem do stanowiska, że coś w Bogu jest zrozumiałe (i jest w intelekcie), a coś nie jest. Granica między tym, co poznawalne a tym, co niepoznawalne nie przebiega tylko po wiedzy o Bogu.

²⁶ Można postawić pytanie, czy tego rodzaju dostęp poznawczy może w ogóle dać nam jakąkolwiek wiedzę o Bogu. Wymagałoby to bowiem założenia jakiejś zasadniczej wspólnoty wiążącej skończoność z nieskończonością, a więc to, co do pomyślenia z tym, co się pomyśleć nie da.

Można powiedzieć, że dzięki rozumowaniu z rozdziału XV granica ta przecina samą definicję: „quo maius cogitari nequit”. Dość osobliwy to stan dla definicji, czy nazwy: ma ona przecież coś denotować. Jak jest zatem z kwestią denotacji anzelmiańskiego Imienia Boga?

Szczegółowego wyjaśnienia dostarcza nam ostatnia, czwarta odpowiedź autora *Proslogionu* na zarzut Gaunilona, znajdująca się w części 9. Rozpoczyna się ona od intrygującego zdania:

Lecz gdyby nawet prawdą było to, że nie można pomyśleć lub zozumieć tego, ponad co nie można pomyśleć niczego większego, to jednak nie byłoby fałszem, że można pomyśleć i zrozumieć „[coś,] ponad co nie można pomyśleć niczego większego”²⁷.

Zdanie to zakłada poważną korektę semantyki z IV rozdziału *Proslogionu*, a zarazem całej dotychczasowej semantyki nazw (imion) rozwijanej przez Anzelma. Dotąd mieliśmy bowiem prostą relację dwubiegunową, w której występowały *vox ipsa* i *significatio*. Słowo rozumiane było jako konkretny przedmiot – dźwięk sylab (ewentualnie napis) – natomiast znaczeniem była sama rzecz mogąca uobecnić się w dwóch oddzielnych dziedzinach ontologicznych: *in intellectum* oraz *in re* (tak to przynajmniej wygląda w świetle argumentu z rozdziału 2.²⁸). Semantykę tę autor *Proslogionu* odziedziczył po Augustynie, który w pierwszej księdze *Wyznań* przedstawił – za pomocą opowieści o tym, jak jego samego uczono mówić – pewną koncepcję funkcjonowania języka. W koncepcji tej słowa (*verba*) są znakami rzeczy (*rerum signa*)²⁹, a za związek słów z rzeczami odpowiada prosta rela-

²⁷ Anzelm [1992], s. 201 (tłumaczenie L. Kuczyńskiego znacznie mniej zgrabne).

²⁸ Por. tamże, s. 199 n. Dodajmy, że nieco inaczej wygląda obecność rzeczy w intelekcie w świetle rozdziału X *Monologionu*. Anzelm stwierdza tam: „Zazwyczaj rozróżnia się trzy sposoby wypowiadania rzeczy. Można bowiem wypowiedzieć rzecz przy pomocy znaków zmysłowych, to znaczy takich, które mogą uchwycić zmysły cielesne w trakcie właściwego im funkcjonowania; albo o tych samych znakach, które poza naszym wnętrzem są zmysłowe można myśleć niezmysłowo; albo też bez posługiwania się tymi znakami, zmysłowo czy niezmysłowo, można wypowiadać same rzeczy za pomocą wyobrażeń cielesnych bądź pojęć intelektu w zależności od różnej natury”. (Anzelm [2007], s. 51). Zauważmy, że drugi z wymienionych sposobów wypowiadania rzeczy – niezmysłowe myślenie o znakach – odpowiada sposobowi, na jaki Głupi (wedle rozdziału IV *Proslogionu*) może pomyśleć, że Boga nie ma. Trzeci ze sposobów odpowiada byciu rzeczy w intelekcie, przy czym owo „bycie” ma tutaj charakter bardziej noetyczny, niż ontologiczny, rzecz jest bowiem „wypowiadana”. Anzelm sugeruje, że ten trzeci sposób wypowiadania konstituuje jakiś pierwotny, wspólny wszystkim ludziom język pojęć i wyobrażeń (por. tamże, s. 51 i n.).

²⁹ Por. Augustyn, *Wyznania*, tłum. Z. Kubiak, Warszawa 1987, s. 12.

cja oznaczania³⁰. Ludwig Wittgenstein w *Dociekaniach filozoficznych* wskazał na ten fragment jako źródło pewnej – mocno uproszczonej – wizji znaczenia:

W słowach tych [tj. w opowieści Augustyna] otrzymujemy, jak sądzę, określony obraz istoty ludzkiego języka. Mianowicie taki: wyrazy języka nazywają przedmioty – zdania są splotami takich nazwań. – W tym obrazie języka odnajdujemy źródła idei: każdy wyraz ma znaczenie. Znaczenie to jest wyrazowi przyporządkowane, jest przedmiotem reprezentowanym przez wyraz³¹.

Uproszczenie, o którym mówi Wittgenstein, polega przede wszystkim na tym, że wszystkie wypowiedzi językowe traktowane są jako sploty nazw, a ich znaczenie to pewne przedmioty przez nie reprezentowane³². W dalszej kolejności chodzi jednak także o to, że same nazwy stanowią w języku coś znacznie bardziej skomplikowanego, niż to sobie wyobrażał Augustyn. Są bowiem i takie nazwy, jak „niepojęte”, „niewysłowione”, „nic”. Można zadać pytanie: jakie przedmioty reprezentowane są przez takie nazwy?

Anzelm w części 9. *Odpowiedzi*, być może uświadomiwszy sobie nieadekwatność dotychczasowego sposobu ujęcia zagadnienia do treści rozdziału XV *Proslogionu* (oddającej jednak w sposób systematyczny ducha przenikającego całe dzieło), udziela na takie pytanie odpowiedzi. Wyraźnie porzuca przy tym augustiańską wizję języka. Zamiast bezpośredniej dualnej relacji słowo–rzecz prezentuje relację trójczłonową:

[...] kiedy mówi się „[coś,] ponad co niczego większego nie można pomyśleć”, bez wątpienia można pomyśleć i zrozumieć to, co się słyzy, choćby nawet nie można było pomyśleć albo zrozumieć owej rzeczy, ponad którą nie można pomyśleć niczego większego³³.

Trzecim członem triadycznej relacji semantycznej jest *quod auditur* – to, co się słyzy. W dalszym wywodzie Anzelm precyzuje, że chodzi o zrozumienie i pomyślenie tego, co się mówi (*intelligere aut cogitare, quod dicitur*). Nie jest to ani brzmienie słów, ani rzecz przez nie oznaczana, a która w przypadku *aliquid quod maius cogitari nequit*

³⁰ Por. P. King, dz. cyt., s. 85.

³¹ L. Wittgenstein, *Dociekania filozoficzne*, tłum. B. Wolniewicz, Warszawa 2000, s. 7 i n. (§1).

³² Gwoli ścisłości, semantyka Anzelmia nie była aż tak prosta, dostrzegała bowiem specyfikę czasowników. Zob. P. King, dz. cyt., s. 99–204.

³³ Anzelm [1992], s. 201 (w tłumaczeniu L. Kuczyńskiego opuszczone kluczowe *quod auditur* – por. Anzelm [2007], s. 277).

na mocy wynikającej z niego formuły *quid maius quam cogitari possit*, nie może być pomyślana. Jest to jednocześnie coś, co – zdaniem Anzelm – pozwala na przeprowadzenie wszystkich pewnych wnioskowań, jakich dokonuje w *Proslogionie*.

Nie będzie chyba nieporozumieniem nazwanie tego rodzaju rozumowej i pojmowalnej treści, o której mówi Anzelm, znaczeniem proceduralnym³⁴. Każda definicja, a więc wyrażenie należące do kategorii tych, którym (przynajmniej w zasadzie) przysługują odniesienia, może być związana z pewną procedurą, czyli ciągiem operacji – myślowych bądź fizycznych – ustalających odniesienie jako pewną rzecz (w najszerszym sensie tego słowa) lub klasę rzeczy. Zatem posiadanie w intelekcie *quod auditur* mogłoby oznaczać rozumienie tego rodzaju procedury i nie musi wiązać się ze znajomością (posiadaniem w intelekcie) rzeczy lub klasy, która jest przez tę procedurę wyznaczana.

Przykładowo, jeżeli posłużę się stworzoną *ad hoc* definicją „pierwsza książka od strony prawej na mojej najwyższej półce”, mogę doskonale rozumieć jej znaczenie, a jednocześnie nie być świadomym tego, jaka jest to konkretnie książka. Mało tego, rzucając nieuważne spojrzenie na ową wymienioną w definicji półkę mogę się upewnić, że nie jest ona pusta, a więc że bez wątplenia określenie „pierwsza książka...” odnosi się do jakiejś rzeczy, pomimo że wciąż nie znam jeszcze tej rzeczy. Dopiero faktyczne spełnienie procedury związanej z definicją, a więc w tym przypadku podejście do półki i odczytanie tytułu książki stojącej na niej najbardziej po prawej stronie, pozwoli na ustalenie, że chodziło akurat o *Religię Nuerów* Evansa-Pritcharda.

Zauważmy, że istnieje wiele używanych przez nas pojęć, które funkcjonują właśnie na zasadzie takich definicji i których konkretnych odniesień przedmiotowych po prostu nie chce nam się ustalać, bo też ich ustalać nie musimy. Mówimy na przykład o firmie produkującej podzespoły do komputera, który widzimy przed sobą. Z napisu na obu-

³⁴ Pomysł wprowadzenia znaczenia proceduralnego zaczerpnąłem z artykułu Marie Duží na temat możliwości zastosowania systemu Transparentnej Logiki Intensjonalnej Pavla Tichego do analiz dowodu ontologicznego (zob. M. Duží, *Dowody ontologiczne Anzelm*, tłum. J. Gomułka, A. Klóś, w: *Dowody ontologiczne*). Jednak wbrew mechanice systemu Tichego stosuję go wyłącznie do pewnego typu wyrażeń denotujących, a nie do wszystkich. Sądzę bowiem, że zachodzi intuicyjnie uchwytyna różnica między wyrażeniem typu „leżąca przede mną praca zbiorowa *Dowody ontologiczne*”, a wyrażeniem typu „pierwsza książka od strony prawej na mojej najwyższej półce”. W tym pierwszym przypadku mamy do czynienia z czymś, co byłbym skłonny nazwać odniesieniem bezpośrednim i w dalszej części artykułu stosuję to pojęcie.

downie komputera informującego o tym, że zrobiono go w Chinach wnioskujemy, że firma produkująca podzespoły również mieści się w Chinach, ponieważ, jak sądzimy, w dzisiejszych czasach import artykułów elektronicznych do Chin nie ma żadnego sensu ekonomicznego. Możemy zatem rozmawiać o tej firmie, możemy coś o niej z dużym prawdopodobieństwem ustalić, wiemy też z grubsza (i to nam w zupełności wystarczy), jaka jest procedura ustalenia odniesienia przedmiotowego naszej definicji. Krótko mówiąc, wyrażenie „firma produkująca podzespoły do tego komputera” dobrze funkcjonuje w naszej praktyce językowej nawet w sytuacji, w której nie znamy i być może nigdy nie poznamy jego odniesienia przedmiotowego³⁵.

Anzelm miałby więc rację, gdyby twierdził, że nic nie stoi na przeszkodzie temu, by logicznie poprawna argumentacja była oparta na wyrażeniach, których rozumienie polega na znajomości procedur wyznaczających ich odniesienie, a nie na znajomości samych odniesień. Możemy przecież z całą pewnością stwierdzić, że następujące wyrażenie: „najmniejsza wspólna wielokrotność (NWW) liczb 5 i 7” nie jest większa, niż 35 i ustalenie bezpośredniego odniesienia owego wyrażenia (przez które należy tu oczywiście rozumieć wyznaczenie NWW) wcale nam do tego wniosku potrzebne nie jest. Wiemy bowiem, że w najgorszym razie NWW jest po prostu iloczynem liczb, o które chodzi. Autor *Proslogionu* mógłby więc odpowiedzieć Gaunilonowi, że wcale nie jest prawdą, iż ten, kto nie ujmuje rzeczy oznaczanej przez definicję, skazany jest na myślenie „jedynie stosownie do poruszania ducha” i usiłowanie wyobrażenia sobie znaczenia. Może on bowiem mieć w intelekcie procedurę ustalania odniesienia, a więc, krótko mówiąc, dobrze wiedzieć, co począć ze swoją definicją i właśnie dzięki temu może dojść do prawdy rzeczy, o której definicja mówi.

³⁵ Ideę znaczenia proceduralnego można rozszerzyć o putnamowską koncepcję „podziału pracy językowej” (zob. H. Putnam, *Znaczenie wyrazu „znaczenie”*, tłum. A. Grobler [w:] tenże, *Wiele twarzy realizmu i inne eseje*, Warszawa 1998, zwłaszcza podrozdział *Hipoteza socjolingwistyczna*, s. 112–115). Nie zawsze mamy możliwość sami przeprowadzić określoną procedurę, ba, nie zawsze wiemy nawet jak ta procedura miałaby konkretnie wyglądać. Wiemy jednak, że są ludzie, którzy to wiedzą i którzy potrafią ją – choćby teoretycznie – wykonać. W takim wypadku nasza procedura, określająca np. znaczenie słowa „najmniej masywna cząstka elementarna, jaką znamy”, polegałaby np. na kontakcie z osobami kompetentnymi, czyli z fizykami zajmującymi się cząstkami elementarnymi. (Nie chcę przez to powiedzieć, że specjaliści zawsze dysponują odniesieniem bezpośrednim, ani nawet wiedzą, jak konkretnie musi wyglądać procedura ustalenia tego odniesienia.)

Jak widzieliśmy, *Odpowiedź wydawcy* zawiera szkic pewnej zasady mającej dać nam przynajmniej częściową wiedzę o *quo maius cogitari nequit*. Po pewnej jej modyfikacji otrzymaliśmy zasadę nieskończonej maksymalizacji generującą szereg o strukturze szeregu liczb naturalnych. Tę samą zasadę nieskończonej maksymalizacji można także wykorzystać do zdefiniowania procedury ustalania odniesienia. Napotykamy tu jednak na poważny problem: procedura ta faktycznie nigdy nie da nam odniesienia, ponieważ jest nieskończona. Jest to zresztą znów zgodne z warunkiem, że *quo maius cogitari nequit*, jest jednocześnie *maius quam cogitari possit*.

Wydaje się więc, że problem paradoksalności wcale nie został do końca rozwiązany. Nie wiadomo bowiem, czy sytuacja, w której znam skończoną efektywną procedurę ustalania odniesienia przedmiotowego definicji – jak w poprzednich przykładach z książką i najmniejszą wspólną wielokrotnością – jest w ogóle analogiczna do sytuacji, w której jakaś procedura co prawda jest, ale wiemy na pewno, że nigdy nie wyznaczy nam ona rzeczy, o którą chodzi. Możemy bowiem myśleć o znaczeniu proceduralnym definicji jak o swoistym „wekslu”, który jest „wystawiony” na – skądinąd określone – bezpośrednie odniesienie przedmiotowe. Tak jak zwykły weksel możemy traktować jako część naszego majątku (np. brać kredyt nim zabezpieczony), tak też znaczenie proceduralne może z powodzeniem funkcjonować jako „zabezpieczenie” sensowności definicji w normalnej wymianie językowej. Jest tak jednak dopóki zarówno weksel, jak i znaczenie proceduralne obiecują możliwość wymiany siebie na „twardszą” walutę czy też ostateczne określenie odniesienia. Gdyby się okazało, że nasz weksel nie tylko nie gwarantuje, że zobowiązanie zostanie kiedykolwiek pokryte (to jeszcze go nie dyskwalifikuje, przynajmniej do czasu kryzysu finansowego), ale wręcz jasno stwierdza, że nie możemy mieć żadnych nadziei na wypłatę pieniędzy, wówczas automatycznie traci on jakąkolwiek wartość rynkową, bez względu na wysokość swojego oprocentowania. Tego rodzaju umowa byłaby może elementem jakiejś bliżej nam nieznannej praktyki społecznej, ale raczej nie uznalibyśmy takiej praktyki za element wymiany ekonomicznej.

Czy nieefektywne procedury ustalania odniesienia, do jakich bez wątplenia należy anzelmiańska procedura maksymalizacji, nie stanowią odpowiedników takich właśnie pseudo-weksli w naszej wymianie językowej? Czy zatem *quo maius cogitari nequit* nie jest jedynie pseudo-definicją i w konsekwencji nie stanowi wcale – mimo nadziei autora *Proslogionu* – wystarczająco twardego podłoża dla jego argu-

mentów? Nawet jeśli odpowiedź na te pytania nie wykluczy ostatecznie prawomocności rozumowań Anzelma, trzeba zauważyć, że znajdują się już one poza jego horyzontem myślowym. W *Quid ad haec respondeat editor ipsius libelli* wyrażona jest pewność osiągniętego wyniku. Trudno już odnaleźć dramatyzm dialektycznego napięcia między dostępnym (pojętym) a niedostępnym (niepojętym), który przebija się w treści *Proslogionu*. Można to oczywiście zrzucić na karb sytuacji polemicznej – wraz z pojawieniem się prawdziwego oponenta autor musiał się określić, aby bronić swych racji. Można jednak sądzić, i do tego bym się skłaniał, że ponowne przemyślenie dowodów, a także ponowne ich sformułowanie oraz rozwikłanie pojawiających się przy okazji „łamigłówek”, takich jak to, czym właściwie jest rozumienie tego, o co chodzi w definicji, ugruntowało Anzelma w przekonaniu, że odnalazł ostatecznie rozwiązanie problemu.

Nie chcę przez to powiedzieć, że na pytania zadane w poprzednim akapicie nie można znaleźć ciekawych odpowiedzi. Niewątpliwie jedną z takich odpowiedzi podaje Cora Diamond w artykule *Riddles and Anselm's Riddle*³⁶ silnie (i deklaratywnie) inspirowanym esejem Karla Bartha. Diamond na nowo – po niezbyt trafnej i płodnej analizie Malcolma³⁷ – wpisuje problem dowodów Anzelma w perspektywę Wittgensteinowskiej filozofii języka, którą jednocześnie otwiera na możliwość asymilacji paradoksów językowych. Jej odpowiedź głosi w dużym skrócie, że Anzelmiańskie pojęcia są wypowiedane w języku, którego żaden człowiek nigdy nie będzie w stanie zrozumieć. Jest to jednak odpowiedź Diamond, ewentualnie Bartha, ale nie św. Anzelma z Canterbury. Anselm i tak dokonał ważnego rozwinięcia augustiańskiej semantyki, wyróżniając dwa momenty *significatio*: *res ipsa* i *cogitare, quod dicitur*. Sądził jednak – błędnie – że to wystarczy.

³⁶ Zob. C. Diamond, *Riddles and Anselm's Riddle* [w:] ta, *The Realistic Spirit*, New York 2001.

³⁷ Zob. N. Malcolm, *Argumenty ontologiczne Anzelma*, tłum. M. Szczubińska [w:] *Fragmenty filozofii analitycznej: Filozofia religii*, red. B. Chwedeńczuk, Warszawa 1997.

THE SEMANTICS OF ST. ANSELM'S NAME OF GOD

Summary

My paper considers the meaning of St. Anselm's Name of God: *quo maius cogitari nequit*. The definition is used in the ontological proofs in *Proslogion* 2 and 3 but, paradoxically, it is claimed to be inconceivable in chapter 15. I believe that Anselm realized the problem during his discussion with Gaunilo, who questioned Anselm's assumption that one can have in mind something than which nothing greater can be conceived. In his reply Anselm defended his assumption and finally changed his earlier theory of what it means to have a concept in mind. The new theory distinguishes *vox ipsa* (the mere word), *res significata* (the thing indicated), and *intelligere aut cogitare quod dicitur* (understanding or conceiving what is said). I call the latter the procedural meaning to distinguish it from the direct meaning which is *res significata*, because by it Anselm means a procedure for obtaining a thing. The procedure, however, is infinite and will never give us any *thing*. I thus conclude that *quo maius cogitari nequit* is a pseudo-definition which gives us pseudo-understanding. It *allows* us but does not *force us*, leaving the issue open to further considerations.

Jakub Gomułka