

Borbély Gábor

## Egzisztencia, elgondolhatóság, referálás, meg egyebek: de vajon mi végre?

Hívó és hitetlen *viatorok* számára is a filozófiatörténet egyik legizgalmasabb és legtöbbet elemzett argumentuma a *Proslogion* második fejezetében található istenérv (ANSELMUS 1968, 101–102; ANZELM 1983, 10–11; ANZELM 2001, 175–177; az érvel kapcsolatos magyar nyelvű elemzések: ALTRICHTER 1993a–b; CSABA 1998; FERENCZ 2003; GERÉBY 1999; KLIMA 1983; RUZSA 2003). A *Proslogion* előszavában Anzelm egyetlen olyan érv (*unum argumentum*) fölfedezéséről ír, amely önmagában is elégséges annak bizonyítására, hogy Isten valóságosan létezik.

Az Anzelmnél olvasható érvet a leggyakrabban ontológiai istenérvnek nevezik. Ez az elnevezés – minthogy az argumentum alapvető logikai hibájára utal – egyes értelmezések szerint pejoratív, és ha helyesen interpretáljuk a *Proslogion* szövegét, akkor Anzelm érvét nem nevezhetjük ontológiaiának (ANSCOMBE 1985; 1993). Elterjedt volta miatt a továbbiakban mégis ezt fogom használni.

Az érv mind a mai napig intenzíven foglalkoztatja a filozófusokat. Túlzás azonban azt állítani – ahogyan azt az érvel kapcsolatos elemzésekben gyakran olvashatjuk –, hogy a legtöbb filozófus egyértelműen hibásnak tekintette az argumentumot. Voltak ugyanis viszonylag szép számban a filozófusok és teológusok között olyanok, akik helytállónak tekintették az érvet, vagy annak valamilyen változatát. Sok efféle szerző élt a középkorban (bár ekkoriban sem örvendett Anzelm érve osztatlan elismerésnek), ám a későbbiekben is találhatunk ilyeneket. Az ismertebbek: Descartes, Spinoza, Malebranche, Leibniz, Charles Hartshorne vagy Norman Malcolm, a kevésbé ismertek pedig mindazok, akik elfogadták vagy elfogadják ezeknek az értelmezését.

Olyanok is voltak ugyanakkor, akik egyszerűen komolytalannak tekintették az ontológiai argumentumot. Közismert, hogy Schopenhauer bájos tréfának nevezte. A legkevésbé sem közismert azonban, hogy a késő középkor egyik jelentős teológusa, Petrus de Alliaco – hivatkozva rá, hogy ez nem kizárólag az ő véleménye – azt írta, hogy nem kíván Anzelm *Proslogion*beli érveivel foglalkozni, mert azok „nem egyszerűen nem demonstratívak, hanem tisztán szofisztikusak és logikailag hibásak” (DE ALLIACO 1490, Sent I, q. 3, a. 2).

Az érvet cáfolni kívánók kétségkívül népes csapatának azonban nehéz a dolga. Az, hogy hiba van az anzelmi érvelésben, korántsem magától értetődő, az pedig, hogy hol a hiba az érvelésben, további viták forrása. A helyzetet bonyolítja, hogy már magának az Anzelm-féle argumentumnak az azonosítása is vitatott, vannak ugyanis olyanok, akik szerint nem egy, hanem két érv található a *Proslogion*ban. De még ha azonosítjuk is az anzelmi érvet, kétségbevonhatatlanul azonosítjuk is az érv logikai szerkezetét, és kimutatjuk róla, hogy hibás, akkor sem feltétlenül cáfoltuk meg az „ontológiai istenérvet”. Ez ugyanis ma már nem tulajdonnév, nem Anzelm (tegyük fel, hogy egyértelműen azonosítható) *Proslogion*beli érvére referál, hanem inkább olyan közös név, amely

egy argumentumtípus különböző konfigurációit takarja. Egy meghatározás szerint az ontológiai érveket az jellemzi, hogy analitikus, a priori és szükségszerű premisszákból jutnak el ahhoz a konklúzióhoz, hogy Isten létezik (OPPY 2007). Megkülönböztetendő a *Proslogion*beli érvet a hasonló argumentumoktól, az alábbiakban Anzelm ontológiai argumentumaként hivatkozom rá (rövidítve: AnOa).

Az AnOa többféleképpen is rekonstruálható, az egyszerűség kedvéért vegyük a következőt:

(1) Isten az, aminél semmi nagyobbat nem lehetséges elgondolni.

Tegyük fel azonban, hogy

(2) az, aminél semmi nagyobbat nem lehetséges elgondolni, kizárólag az értelemben létezik, ám a valóságban nem.

Nyilvánvaló viszont, hogy

(3) elgondolhatunk valamit, ami nagyobb annál, mint ami kizárólag az értelemben létezik, (hiszen elgondolhatunk valamit, ami nem csak az értelemben, hanem a valóságban is létezik, s azt gondolhatjuk, hogy ez nagyobb),

következésképpen

(4) elgondolhatunk valamit, ami nagyobb annál, aminél semmi nagyobbat nem lehetséges elgondolni.

Ez azonban ellentmondás, következésképpen a (2) feltevést el kell vetnünk.

Anzelm szerint azonban azt nem tagadhatjuk, hogy az, aminél semmi nagyobbat nem lehetséges elgondolni, létezik az értelemben, hiszen az említett formulát még az ateista is megérti, s ezért az létezik az értelmében. Az viszont, ami az értelemben létezik, vagy kizárólag az értelemben, vagy pedig a valóságban is létezik. Anzelm szerint ezért (2) elvetése annak az elfogadását jelenti, hogy az, aminél semmi nagyobbat nem lehetséges elgondolni, az értelemben is és a valóságban is létezik. Mivel azonban Isten az, aminél semmi nagyobbat nem lehetséges elgondolni, Isten nem csak az értelemben, hanem a valóságban is létezik.

Az érvel kapcsolatos legfontosabb ellenvetések a létezés, a nagyság és az elgondolhatóság fogalmával kapcsolatosak.

Az egyik legismertebb ellenvetés szerint az AnOa a létezés elsőrendű predikátumként kezeli. A létezés (pontosabban az azt kifejező létigét) akkor tekinthetjük elsőrendű predikátumnak, ha a létezés a valóságos dolgok tulajdonsága. Az ellenvetés a következőképpen hangzik: az AnOa tartalmaz egy egzisztenciális premisszát, amennyiben azt állítja, hogy az a dolog, amely a valóságos létezés tulajdonságával rendelkezik, tökéletesebb („nagyobb”), mint az, amely pusztán az értelemben létezik. Ennélfogva az AnOa kizárólag abban az esetben helytálló, ha a létezés elsőrendű predikátum. Márpedig a létezés nem elsőrendű predikátum, ezért az érv nem helytálló.

Sokan érveltek amellett, hogy a létezés nem elsőrendű predikátum. Különösen nagy hatást gyakorolt az AnOa-val kapcsolatos vitákra a XIX–XX. században Gottlob Frege és Bertrand Russell álláspontja. Frege nagy hatású elemzése szerint a létezés tulajdonság, ám nem dolgok, hanem fogalmak tulajdonsága. A fogalmak Frege értelmezése szerint függvények. A függvények kitöltetlen helyeket tartalmaznak, s attól függően, hogy argumentumaik tárgyak vagy fogalmak, első vagy másodfokú függvényeknek nevezzük őket (FREGE 1980a, 130). A létezés fogalma olyan másodfokú függvény Frege szerint, amelynek függvény, és nem valamely dolog az argumentuma (FREGE 1980b, 146).

Ez az elemzés föltárja az egzisztenciális állítások grammatikai és logikai struktúrája közötti különbséget. Vegyük az „Afrika létezik” állítást (Frege példája, némi módo-

sítással). Az állítás ebben a formában csalóka, mert grammatikai szerkezeténél fogva azt sugallja, hogy itt egy objektumról („Afrika”) állítunk egy tulajdonságot, azaz (a Frege-féle terminológiával) azt sugallja, hogy az „Afrika” nevezetű objektum egy elsőfokú, egyargumentumú függvény argumentuma.

A Fregénél olvasható elemzések alapján szó sincs erről. Az állítás logikai és grammatikai struktúrája eltérő. Amikor ugyanis azt állítjuk, hogy „Afrika létezik”, akkor valójában azt az állítást tesszük, hogy „létezik olyasvalami, ami az Afrika elnevezéssel bír”. A „létezik olyasvalami, ami ( )” kifejezésben azonban a „( )” helyére tárgyat nyilvánvalóan nem, csak fogalmat – függvényt – helyettesíthetünk. A létezés fogalma ennél fogva nem első-, hanem másodfokú függvény. Az „Afrika létezik” állításban ezért nem egy tárgyról állítunk egy fogalmat vagy tulajdonságot (ti. a létezést), hanem azt állítjuk egy fogalomról, hogy nem üres (FORGIE 1972, 251–254).

Nem meglepő, hogy Frege *Az aritmetika alapjai*-ban azt írja, hogy miután a létezés fogalmak és nem dolgok tulajdonsága (természetesen abban az értelemben, ahogyan ezt a fentiekben bemutattuk), „Isten létezésének ontológiai bizonyítása nem éri el célját” (FREGE 1999, 78). A *Függvény és fogalom* egyik lábjegyzetében pedig megjegyzi, hogy „Isten létezésének ontológiai bizonyítása abban a hibában szenved, hogy a létezést elsőrendű fogalomként kezeli” (FREGE 1980a, 130).

Hasonló álláspontot képviselt a létezés fogalmának elemzése során Bertrand Russell is, aki egyetértett Fregével abban, hogy a létezés fogalmak tulajdonsága. Ez természetesen nem azt jelenti, hogy valóságos létezést kell tulajdonítsunk a szóban forgó fogalmaknak, hanem pusztán azt a tulajdonságot kell nekik tulajdonítanunk, hogy alkalmazhatóak valamire, vagy másként – russelli megfogalmazásban – a kielégíthetőség fogalmát tulajdonítjuk egy függvényként felfogott propozíciónak.

Russellnél az, hogy nem állíthatjuk értelmesen egy adott dologról azt, hogy „létezik”, nem pusztán a fregei elemzés elfogadásából, hanem Russellnek a tulajdonnevek referenciájával kapcsolatos elméletéből is következik. Russell feltevése szerint ugyanis egy tulajdonnév csak abban az esetben bír jelentéssel, ha létezik az a dolog, amit megjelöl. Ennél fogva ha azt állítjuk erről a dologról, hogy létezik és a létezést elsőrendű predikátumnak tekintjük, akkor tautologikus lesz az állításunk, ha tagadjuk az említett dolog létezését, akkor pedig ellentmondásos (RUSSELL 1985, 154; AYER 1971, 35).

A létezés elsőrendű predikátum voltának a referenciális tautológiára és referenciális ellentmondásra alapozott cáfolata hosszú időn át rendkívül népszerű volt (ehhez magyarul lásd: ALTRICHTER 1993b, 54–56; KLIMA 1983, 7–8). Hasonlóan népszerű volt az az ezzel összefüggő ellenvetés is, hogy olyasvalamit, ami egyáltalában nincs, nem lehetséges összehasonlítani valamivel, ami ténylegesen létezik, s ennél fogva ez utóbbról azt állítani, hogy „nagyobb” az előbbinél, mintha a létezés olyan tulajdonság lenne, ami „nagygyá” vagy „nagyobbá” tesz. Az AnOa eljárása azt a benyomást kelti, mintha az összehasonlítandókban volna valami közös, mint például egy holttestben és egy élő organizmusban. Ám ez a legkevésbé sincs így, s ennél fogva mindez nem több „értelmetlen handabandánál” (BROAD 1953, 182).

Az AnOa ez esetben ráadásul nem csak azért lenne hibás, mert olyan dolgokat kívánna összehasonlítani Anzelm, amelyek összehasonlíthatatlanok, hanem azért is, mert feltételezné azt, amit bizonyítani kíván: hogy ti. ténylegesen létezik az, aminél semmi nagyobbat elgondolni nem lehet.

Habár léteznek ellenérvek azzal az állásponttal szemben, hogy a létezés nem elsőrendű predikátum, az AnOa helytálló volta szempontjából mégsem ezek bizonyultak

relevánsnak, hanem két ezektől eltérő felfedezés. Az első felfedezés szerint az AnOa egyáltalán nem tartalmaz olyan egzisztenciális premisszát, amely azt implikálja, hogy a létezés elsődrendű predikátum. A második szerint két ontológiai érv is található a *Proslogion*ban, s bár az egyik (AnOa1) hibás, mert tartalmazza az említett egzisztenciális premisszát, a másik (AnOa2) azonban logikailag független tőle, és helytálló.

Az első felfedezés szerint a *Proslogion* szövegét érthetjük úgy, hogy Anzelm valójában mentális objektumokat hasonlít össze egymással akkor, amikor azt, ami pusztán az értelemben létezik, összehasonlítja azzal, amit valóságos létezőnek gondolunk el. A kétféle értelmezést az eredetileg központoszással nem tagolt latin szövegnek az ellenvetés szempontjából releváns állítása teszi lehetővé.

Eszerint a következő latin mondat (*Si enim vel in solo intellectu est potest cogitari esse et in re quod maius est*) kétféleképpen fordítható:

- a) „ha ugyanis csupán az értelemben létezik, akkor elgondolható, hogy a valóságban is létezik, ez pedig nagyobb”;
- b) „ha ugyanis csupán az értelemben létezik, akkor valami, ami nagyobb nála, elgondolható, hogy a valóságban is létezik”.

Az utóbbi (b) olvasat meglehetősen kézenfekvő, legalább annyira az, mint az első (a) olvasat. Ha azonban ez így van, akkor Anzelm érve – a (b) olvasatot alapul véve – nem hibás, vagy legalábbis nem azért hibás, mert összehasonlíthatatlan dolgokat kíván összehasonlítani (vö. LEWIS 1970, 178; ANSCOMBE 1985, 36–37; ANSCOMBE 1993, 502–503; KLIMA 2000, 71–74).

A második felfedezés szerint az AnOa1 hibás, mert a létezés tulajdonságnak tekinti, ám AnOa2, amely a *Proslogion* harmadik fejezete, valamint Anzelm Gaunilo ellenvetéseire adott válasza alapján rekonstruálható, logikailag független tőle és helytálló (lásd pl. MALCOLM 1960; HARTSHORNE 1967a; 1967b; bár az AnOa2 azonosítását többen vitatják, így pl. HENRY 1967, 143–145; BARNES 1972, 18–26).

A két argumentum interpretáció nem mond ellent annak, amit Anzelm a *Proslogion* előszavában ír (*unum argumentum*), mert az „argumentum” (szemben az „argumentatio”-val) általában nem érvet jelent Anzelm és kortársai számára, hanem olyan alapvetet, amely az érvelés során alkalmazható (EVANS 2004, 13). Eszerint az előszóban Anzelm az „az, aminél semmi nagyobbbat nem lehet elgondolni” formula felfedezéséről ír (BARNES 1975, 137).

Az AnOa2 néhány egyszerű lépésben azt kívánja bizonyítani, hogy ha logikailag lehetséges Isten (azaz el tudjuk gondolni ellentmondásmentesen), akkor Isten valóságosan létezik. Ez Isten esetében – ellentétben más dolgokkal, amelyek lehetségesek, ám mégsem léteznek – azért van így, mert Isten a legtökéletesebb létező, ami implikálja azt, hogy a tulajdonságai között szerepel a szükségszerű létezés. Miután az argumentum modális alapfogalmakon és ezek értelmezésén alapul, gyakran modális argumentumnak is nevezik.

De el tudjuk-e gondolni ellentmondásmentesen azt, ami teljességgel tökéletes?

Egyesek szerint az a kérdés, hogy ellentmondásosan vagy ellentmondásmentesen tudjuk-e elgondolni a legtökéletesebb létezőt, föl sem merül, mivel a legtökéletesebb létezőt egyáltalán nem tudjuk elgondolni. Az ellenérv az AnOa első ismert kritikusra, Gaunilóra megy vissza (az Anzelm–Gaunilo vitához magyarul lásd GERÉBY 1999). Gaunilo marmouniters-i bencés szerzetes volt, s az autoritatív, patrisztikus teológiai tradícióra támaszkodott az anzelmi argumentummal kapcsolatos ellenvetéseinek megfogalmazásakor. Gaunilo szerint Istent – lévén transzkategoriális, minden nem- és fajfo-

galmat meghaladó létező – az emberi értelem még annyira sem képes elgondolni, mint egy elképzelhető, ám hamis dolgot („falsum”), aminek a fogalmát valamilyen valóságos létező alapján alakítja ki. Az istenfogalomnak nincs efféle mintája, az egyetlen támpontunk az istenfogalom kialakításánál Gaunilo szerint a pusztá fizikai hangsor (nekünk: „Isten”, neki: „Deus”), aminek a jelentését az ember e hangsornak „a lelkében keltett hatásától indítva gondolja el, és próbálja a maga számára az érzékelt hangalak jelentését kitalálni” (ANSELMUS 1968 I, 126–127; ANZELM 1983, 12–13; ANZELM 2001, 224–225).

Ha azonban „a lélek pusztán a hallott hangalak alapján próbál meg képet alkotni egy számára tökéletesen ismeretlen dologról”, akkor ennek a valaminek a létezése ellentmondás nélkül tagadható. Gaunilo szerint kizárólag azt követően kétségbevonhatatlan az, hogy az anzelmi leírással megjelölt dolog olyan, hogy szükségképpen létezik (in seipso subsistit), ha korábban már megbizonyosodtunk arról, hogy ez a valami ténylegesen létezik (GAUNILÓ 5; SCHMITT 1968 I, 128; ANZELM 1983, 13; ANZELM 2001, 227–228).

Hasonlóképpen érvelt később Aquinói Szent Tamás is Anzelm ellen. Gaunilónak azt az állítását, hogy a szükségszerűség feltételes, s az ezt kifejező kondicionális („ha létezik Isten, akkor Isten szükségszerűen létezik”) előtagja ellentmondásmentesen tagadható, nem csak Tamás, hanem az érv évszázadokkal későbbi híres bírálói, Caterus, Gassendi, Hume vagy Kant is minden további nélkül elfogadták volna, tekintettel arra, hogy ők is hasonlóan érveltek az argumentummal szemben (vö. ALTRICHTER 1993a).

A legtökéletesebb létező logikailag lehetséges voltával kapcsolatos további, erősebb ellenvetés szerint ez a fogalom ellentmondásos. Ellentmondásos volta a következőképpen bizonyítható: minden egzisztenciális állítás kontingens és szintetikus, s ennél fogva ellentmondás nélkül tagadható. A szükségszerű állítások ezzel szemben analitikusak és tautologikusak, s ezért semmit nem mondanak annak a létezéséről, amire vonatkoznak. Isten szükségszerű létezése viszont része az istenfogalmunknak, következésképpen az istenfogalmunk ellentmondást tartalmaz, hiszen nem lehet valami szintetikus és kontingens, ám egyúttal analitikus és szükségszerű is, vagy másként: nem lehetséges, hogy valami a fogalma alapján szükségszerű létező legyen, ugyanakkor teljességgel esetleges legyen a létezése (FINDLAY 1948; 1949).

Az AnOa2 védelmezői azonban fölhívják a figyelmet arra, hogy az Isten létezésével kapcsolatos kondicionális előtagja csak ellentmondásosan tagadható akkor, ha elfogadjuk, hogy Isten a legtökéletesebb létező (hiszen az a feltevés, hogy Isten esetleg nem létezik, abszurd abban az esetben, ha Isten szükségszerűen létezik), továbbá úgy gondolják, kimutatható, hogy a legtökéletesebb létező fogalma logikailag koherens.

Megközelíthető azonban AnOa úgy is, hogy a létezéssel, a fogalmak és a konkrét dolgok közötti szakadék áthidalásával, valamint a fogalmak tulajdonságaival kapcsolatos kérdéseket zárójelbe tesszük, s egészen más kiindulópontot választunk a probléma tárgyalásához. Anzelm imaginárius vitája a balgataggal ugyanis értelmezhető a két szereplő istenfogalomra való referálásának a különbsége alapján. Ez a konstitutív és a parazita referálás megkülönböztetésével írható le (KLIMA 2000).

Ezen elemzés szerint azért lehetséges az említett problémákat zárójelbe tenni, mert a referencia középkori fogalmának elfogadásával úgy tudjuk rekonstruálni az érvet, hogy az helytállónak bizonyul, és nem állnak elő a létezéssel, valamint a fogalmak tulajdonságaival kapcsolatban egyébként fölmerülő szokásos problémák. A referencia középkori fogalma kontextusfüggő, teljességgel a kommunikáló intenciója határozza meg. A középkori szerzők értelmezését követve ezért anélkül is sikeresen referálhatunk valamire, hogy tudnánk, miként azonosítja valaki más azt a mentális objektumot,

amelyre mindketten hivatkozunk. Ennélfogva nincs szükség arra, hogy a mentális objektumok tulajdonságai alapján megtaláljuk ezek intencionális azonosságának megfelelő kritériumait, már csak azért sem, mert ebben a megközelítésben ezeknek nincsenek is tulajdonságaik. A középkori felfogás továbbá azzal, hogy mentális objektumokra referálunk, nem osztja föl a létező dolgok univerzumát meinongiánus módon. A mentális létezőket (entia rationis) a középkoriak nem a létező dolgok egyik részhalmozának tekintik, hanem olyasvalaminek, amire megfelelő ampliatív kontextusban sikeresen referálhatunk, méghozzá anélkül, hogy ezzel egyúttal kiterjesztenénk a valóságosan létező dolgok körét is. Ez kiküszöböli az érv vonatkozásában az egzisztenciával kapcsolatos szokásos ellenvetéseket is.

Ha a vita során a balgatag konstitutív módon, azaz az Anzelm által adott leírásnak megfelelően referál Istenre, akkor – tekintettel az argumentum érvényességére – nem tudja elkerülni, hogy elfogadja annak konklúzióját. Ezt kizárólag abban az esetben kerülheti el (főltéve természetesen, hogy nem száll ki a vitából), ha nem konstitutív, hanem parazita módon referál arra, amiről Anzelm beszél. Akkor referál parazita módon, ha ugyanarra a mentális objektumra referál, amire Anzelm, ám nem ugyanazon leírásnak megfelelően, s ennélfogva nem kell, hogy elfogadja mindazt, amit a leírásnak megfelelő konstitutív referálás implikálna.

Ahhoz, hogy az érv működni tudjon a balgatagnál is, arra van szükség, hogy hajlandó legyen befogadni a mentális objektumainak univerzumába Istent az anzelmi leírásnak megfelelően, s következőképpen hajlandó legyen konstitutív módon referálni rá. Ezt azonban az anzelmi istenérv nem, csak a természetes teológiának egy ettől eltérő, *a posteriori* programja képes elérni, amely nem egy egyszerű formula radikális elfogadását követeli, hanem lépésről-lépésre, a Balgának a tapasztalati világ objektumaival kapcsolatos mindennapi meggyőződéseire építve kívánja elérni, hogy a Balga az általa adott leírásoknak megfelelően, konstitutív módon referáljon Istenre (a fentiekhez lásd KLIMA 2000; Klima értelmezését követi DAVIES 2004, 171–174).

Ha Anzelm érvével egyébként nincs semmi probléma (tegyük föl, hogy így van), akkor a konstitutív referálás pillanata az igazság pillanata a balgatag számára. Ezt nyilvánvalóan maga Anzelm is elfogadná: ha a balgatag „helyesen érti meg”, írja, hogy mi az Isten, akkor nem képes elgondolni azt, hogy Isten nem létezik, még ha ki is ejti ezeket a szavakat a szívében, jelentésüktől megfosztva vagy idegen jelentéssel ruházva fel őket (ANSELMUS 1968, 103–104; ANZELM 1983, 11; ANZELM 2001, 179). A konstitutív referálás és az argumentum érvényessége a fenti értelmezésnek megfelelően együttesen garancia kell, hogy legyen arra, hogy a balgatag elfogadja Anzelm érvét. De vajon valóban garancia-e?

Nem feltétlenül. Tegyük föl, hogy a balgatag ismét szóba áll valakivel, ezúttal egy matematikussal. Mivel a balgasága pusztán azt jelenti, hogy laikus, és nem azt, hogy ostoba, nyilvánvalóan elfogadja a matematikusnak azt az állítását, hogy létezik páros prímszám. Nyilvánvaló az is, hogy ha elfogadja ezt az állítást, akkor konstitutív módon referál a „páros prímszám” fogalmára, következőképpen egy és ugyanazon leírás alapján referál ugyanarra a mentális objektumra, mint amelyre a matematikus. A matematikus azonban – elérzékenyülvén mindettől – egy gyenge pillanatában elárulja, hogy ő platonista, s szerinte a páros prímszám éppen olyan módon létezik, ahogyan a fizikai dolgok is léteznek, csak éppen immateriális entitás. A földhözragadt balgatagot mindez azonban egyáltalán nem hatja meg, megingathatatlan meggyőződése szerint ugyanis egyáltalán nem léteznek immateriális dolgok. A platonista matematikus és a balgatag tehát konsti-

tutív módon referálnak a páros prímszám fogalmára, egyetértenek benne, hogy létezik páros prímszám, abban azonban nem értenek egyet, hogy a páros prímszám valóságosan létező immateriális entitás-e vagy sem. A konstitutív referálásra való hajlandóságuk nem ingatja meg a meggyőződésüket azzal kapcsolatban, hogy mi az, ami van.

## IRODALOM

- ALTRICHTER, F. 1993a. „Fogalom és lét: logikai út Istenhez?” In *Észérvek az európai filozófiai hagyományban*. Budapest: Atlantisz, 27–47 (eredetileg: *Világosság* 1976/6, 327–334).
- ALTRICHTER, F. 1993b. „Fogalom és lét: logikai zsákutca Istenhez.” In *Észérvek az európai filozófiai hagyományban*. Budapest: Atlantisz, 49–70 (eredetileg: *Világosság* 1977/11, 649–656).
- ANSCOMBE, G. E. M. 1985. „Why Anselm's Proof in the Proslogion Is Not an Ontological Argument.” *The Thoreau Quarterly* 17, 32–40.
- ANSCOMBE, G. E. M. 1993. „Russelm or Anselm?” *Philosophical Quarterly* 43, 500–504.
- ANSELMUS 1968. *S. Anselmi Cantuariensis Archiepiscopi Opera Omnia*. Vol. I–VI (Seckau-Rom-Edinburgh 1938–1961) editio photomechanica in 2 tomis, recensuit F. S. Schmitt, Stuttgart–Bad Cannstatt: Frommann 1968.
- ANZELM 1983. „Részletek Szent Anzelm Proslogionjából.” *Világosság* (Melléklet) December, 10–19.
- ANZELM 1993. *Canterbury Szent Anzelm, Miért lett Isten emberré?* Budapest: MTA Filozófiai Intézete.
- ANZELM 2001. *Canterburyi Szent Anzelm, Filozófiai és teológiai művek*, I. Budapest: Osiris.
- AYER A. J. 1971. *Russell and Moore: The Analytical Heritage*. Cambridge, Mass.: Harvard UP.
- BARNES J. 1972. *The Ontological Argument*. London: Macmillan.
- BARNES J. 1975. „Review: R. R. La Croix, Proslogion II and III: A Third Interpretation of Anselm's Argument.” *Philosophical Review* 84, 135–140.
- BROAD, C. D. 1953. *Religion, Philosophy and Physical Research*. London: Routledge & Keagan Paul.
- CSABA Ferenc 1998. Az ontológiai bizonyítás és Kurt Gödel. *Magyar Filozófiai Szemle* 42, 57–68.
- DE AILLIACO, Petrus 1490. *Quaestiones super libros sententiarum cum quibusdam in fine adjunctis*. Straßburg; Unv. Nachdruck Frankfurt a/M.: Minerva, 1968.
- EADMER 1972. *The Life of St Anselm, Archbishop of Canterbury*. Oxford: Clarendon.
- EVANS, G. R. 1989. *Anselm*. London: Geoffrey Chapman/Wilton, CT.: Morehouse-Barlow.
- EVANS, G. R. 2004. „Anselm's life, works, and immediate influence.” In *The Cambridge Companion to Anselm*. Eds by Brian Davies – Brian Leftow. Cambridge: Cambridge UP.
- FERENCZ Sándor 2003: „A 'nyelv teremtése', avagy a 'teremtés nyelve'. Nyelv és megértés Anselmusnál”. In Farkas K. – Orthmayr I. (szerk.): *Bölcsélet és analízis*. Budapest: ELTE Eötvös Kiadó, 36–46.
- FINDLAY, J. N. 1948. „Can God's Existence be Disproved?” *Mind* 57, 176–183.
- FINDLAY, J. N. 1949. „God's Non-Existence: A Reply to Mr. Rainer and Mr. Hughes.” *Mind* 58, 352–354.
- FORGIE, J. W. 1972. „Frege's Objection to the Ontological Argument.” *Nous* VI, 3, 251–265.
- FREGE 1980a. „Függvény és fogalom.” In Ruzsa I. (szerk.): *Logika, szemantika, matematika*. Budapest: Gondolat, 104–134.
- FREGE 1980b. „Fogalom és tárgy.” Ruzsa I. (szerk.) *Logika, szemantika, matematika*. Budapest: Gondolat, 135–155.
- FREGE 1999. *Az aritmetika alapjai*. Budapest: Áron.
- GERÉBY, Gy. 1999. „Amit Anzelm és Gaunilo mondtak egymásnak.” *Magyar Filozófiai Szemle* 6, 651–663.
- HARTSHORNE, Ch. 1967a. „What Did Anselm Discover?” In *The Many-Faced Argument*. Ed. by John Hick and Arthur C. McGill. New York: The Macmillan Company, 321–33.
- HARTSHORNE, Ch. 1967b. „The irreducibly modal structure of the argument.” In *The Many-Faced Argument*. Ed. by John Hick and Arthur C. McGill. New York: The Macmillan Company, 334–340.
- HENRY, D. P. 1967. *The Logic of Saint Anselm*. Oxford: Clarendon.
- HOPKINS, J. 1972. *A Companion to the Study of St. Anselm*. Minneapolis: University of Minnesota Press.
- KLIMA, Gy. 1983. „Szent Anzelm és az ontológiai istenérv.” *Világosság* XXIV (Melléklet) 12, 3–9.
- KLIMA, Gy. 2000. „Saint Anselm's Proof: A Problem of Reference. Intentional Identity and Mutual Understanding.” In Hintikka, G. (ed.) *Medieval Philosophy and Modern Times*. Dordrecht – Boston – London: Kluwer, 69–88.
- LEWIS, D. 1970. „Anselm and Actuality.” *Nous* 4, 175–188.
- OPPY, Graham 2007. „Ontological Arguments.” The Stanford Encyclopedia of Philosophy (Spring 2007 Edition) Edward N. Zalta (ed.) URL = <http://plato.stanford.edu/archives/spr2007/entries/ontological-arguments/>
- RUSSELL, B. 1985. „A denotálásról.” In Copi, I. M. – Gould, J. A. (szerk.): *Kortárs-tanulmányok a logikaelmélet kérdéseiről*. Budapest: Gondolat, 143–166.
- RUSZA Ferenc 2003. „Hibás, de hol? Anzelm ontológiai istenérve”, *Magyar Filozófiai Szemle* 47, 503–532.
- SCHMITT, F. S. 1932. „Zur Chronologie der Werke des hl. Anselm v. Canterbury.” *Revue Bénédictine* XLIV (1932), 322–350.
- SOUTHERN, R.W. 1990. *Saint Anselm: A Portrait in a Landscape*. Cambridge: Cambridge UP.



Lakner Antal: INERS Gyakorlatok mozgó terekben  
Tunnel Surfing, tesztelés a 14-es metróvonalon, Párizs, 2006