

Kantova kritika důkazů boží existence

Michal Vomočil

Anotace: I. Kant svojí kritikou čistého rozumu zcela rozbil dosavadní „styl“ filosofování, který opomíjel význam zkušenosti. Pod vlivem empiriků se začal zabývat rozdíly mezi zkušenostním a čistě rozumový poznáním, přičemž toužil po filosofii, kde by byly výsledky objektivní a apodikticky jisté. Obdobně jako úspěchy tehdejší vědy. Vyvrcholením jeho Kritiky čistého rozumu je zásadní odmítnutí všech čistě racionálních poznatků, které nemohou být objektivní. Racionální postupy používaly v hojné míře i teologové v úvahách o Bohu a jeho vztahu k člověku. Proto Kritika mluví i proti důkazům boží existence, které se začaly objevovat v období scholastiky. Tyto důkazy jsou čistě racionální používají jen rozumové pojmy (ideje) ke svým úsudkům. Důkazy jsou trojího typu - ontologické (apriorní), kosmologické a teleologické (oba aposteriorní). I. Kant tyto důkazy odmítl s konstatováním, že tyto důkazy nejsou správné. Jsou tyto Kantovy závěry správné? Důležitý je záměr, který Kant sledoval – chtěl zajistit filosofii (zejm. metafyzice) a teologii takové výsledky, které budou nezpochybnitelné (jako u matematiky a přírodovědy). Proto se zamýšlel nad možnostmi rozumového poznání. Důkazy boží z tohoto hlediska pravdivé nejsou a nelze Boha rozumově dokázat. Záměr scholastiků byl jiný – v Boha věřili a chtěli podat ještě rozumový důkaz. Ale objektivní závěry důkazy boží existence nepodávají a ani nemohou. Objektivní poznání však není úplné poznání. Až plnohodnotné poznání je kompletní – souhrn jak objektivního, tak i emocionálně volního poznání. To má důsledky pro teologii, kde jediné správnou cestou je teologie ze zjevení, nikoliv na čistě racionálních základech postavená transcendentální teologie.

Klíčová slova: sv. Anselm z Canterbury – sv. Tomáš – sv. Augustin – Kritika čistého rozumu – scholastika – čistě rozumové pojmy – ideje – rozvažování – zkušenost – objektivní poznání – plnohodnotné poznání – věda – teologie – Bible

Obsah

1	Význam důkazů boží existence	3
2	Typy důkazů	4
2.1	Ontologický důkaz	4
2.2	Kosmologický důkaz	4
2.3	Teologický důkaz	5
3	Kantova kritika důkazů boží existence	7
3.1	Důvod kritiky	7
3.2	Kritika ontologického důkazu	8
3.3	Kritika kosmologického důkazu	9
3.4	Kritika teologického důkazu	10
4	Řešení sporu – možnost transcendentální teologie	11
4.1	Čtyřhlavá odpověď	11
4.2	Historické aspekty	11
4.3	Autorita Písma svatého	12
4.4	Výjimečnost ontologického důkazu	13
4.5	Úvahy nad jednotlivými důkazy a jejich kritikou	13
4.6	Budoucí cesta teologická	15
	Prameny	17
	Přílohy	18
	Příloha č.1	18
	Příloha č.2	18

1 Význam důkazů boží existence

Téma „Bůh“ je jedno z nejčastějších v celé filosofii. Všichni filosofové se musí nějakým způsobem s tímto pojmem vyrovnat. Způsoby řešení tohoto problému jsou různé: někteří (většina) pojem Boha přijímají a dávají mu určité vlastnosti nebo odhalují jeho podstatu, někteří naopak žádný význam tohoto pojmu nenalézají a Boha, jakožto něco reálného odmítají s konstatováním, že ho nepotřebují ke svému filosofování. Ovšem ve středověké filosofii, zejména v období scholastiky se objevily časté pokusy Boha nejen přijmout ale dokonce jeho existenci dokázat¹.

Filosofická cesta k božím důkazům je krkolomná. Antičtí filosofové téma „Bůh“ objasňovali ve svých metafyzických zkoumáních a dospěli k „tajemným“ pojmům „nejvyšší bytosti“, „jedna“, „absolutní nutnosti“, atd., které nepřímou „Boha“ zachycují. Poté přichází křesťanství a jeho přední myslitelé se musejí vyrovnat s tradicí antickou. Zde existovali 3 cesty: antická filosofie se popírá a jediné správné je učení katolické církve², nebo se naopak popře křesťanská nauka a jediné uznávaná je filosofie antická. Nejčastěji ale pokusy dopadly jinak – křesťanské prvky se promísily s momenty antickými a tím vznikla nová středověká filosofie, která čerpala jak z vlivů zejm. Platónových a Aristotelových, tak z vlivů křesťanských. Důležitou úlohu zde hrají sv. Jeroným, sv. Augustin, sv. Tomáš Akvinský a celá arabská kultura.

Téma Boha však u filosofů není primární, avšak vždy se k němu filosofie musí vyjádřit. Naopak, ve středověku vznikla „věda“ teologická, která se zabývala nejprve Bohem, pak člověkem a jejich vzájemným vztahem. Filosofie přinesla do zkoumání onoho spíše emociálně-volního vztahu racionální prvky³, i když tento spor mezi vírou a rozumem byl značně komplikovaný a rozsáhlý. Filosofie se pak stala jakýmsi ovlivňovatelem a inspirátorem pro teologii (a opačně) při objasňování a vymezování struktury jednotlivých momentů ve vazbě mezi člověkem a Bohem. Moment Boha byl taktéž podroben racionálnímu zkoumání a to se stalo základem pro různé konstrukce důkazů boží existence. Tyto důkazy bytí Boha jsou záležitostí ryze rozumovou. Rozum zde vstupuje výrazně do konstituování náboženství a není zcela potlačen.

Důkazů bylo vytvořeno povícero, avšak nejznámější a nejdiskutovanější jsou od sv. Anselma, který vytvořil důkaz ontologický (viz podkapitola 2.1), a od sv. Tomáše, který se zaměřil na důkaz kosmologický (viz podkapitola 2.2) a teologický (viz podkapitola 2.3).

Cílem těchto myslitelů bylo těmito důkazy racionálně zachytit jeden z teologických momentů, tj. Boha, a jeho racionálním uchopením se dopracovat plného a hodnotného vztahu mezi člověkem a tím, co ho přesahuje. Tato racionální cesta byla podniknuta filosofickými prostředky, zejm. logickými a tudíž zde bylo jasně naznačeno, že teologie (obecněji náboženství) a filosofie nebudou oblastmi zcela protichůdnými a naopak, že najdou společnou řeč. Další cíl, který byl sledován, je zvýraznění boží transcendence, která naprosto odlišuje člověka a vše vezdejší od „světa“ božího. To má poté praktický význam pro každého jednotlivce. S vědomím (poznáním) něčeho, co ho nekonečně přesahuje se bude člověk chovat a jednat poněkud jinak, než když tuto dimenzi ve svém nitru nemá.

¹ Dále budu používat pro všechny tvůrce důkazů boží existence výraz „scholastik“, ačkoliv jsem si vědom faktu, že je to zjednodušení zavádějící. Nicméně tomuto eseji to neuškodí, naopak.

² Pojmy „křesťanství“, „církev“ a „náboženství“ sice jsou zásadně rozdílné ale v tomto eseji je považuji za velmi blízké ekvivalenty, tj. od jejich rozdílu odhlížím.

³ Benyovszky, L. a kol.: Úvod do filosofie. Skripta VŠE, Praha, 1992, str. 200.

2 Typy důkazů

2.1 Ontologický důkaz

Název „ontologický“ pochází od I. Kanta⁴. Tento důkaz je a priori, tj. důkaz „proč“. Zde se dokazování začíná od dřívějšího (od příčiny, od Boha) k pozdějšímu. Je velmi kontroverzní, ale i přes obrovské kritiky a snahy tento důkaz „pokořit“ stále není přesvědčivě vyvrácen.

První, kdo tento důkaz zformoval, byl sv. Anselm z Canterbury. Nejznámější je důkaz z jeho knihy „Proslogion“, kde ve druhé kapitole říká:

„Nerozumný člověk si řekl ve svém srdci 'Bůh není'. Avšak slyší-li tento nerozumný o tom, o čem mluvím, totiž o jsoucnu, nad něž si nelze myslit větší, rozumí tomu, co slyší, a to, čemu rozumí, je v jeho rozumu... Tudíž i nerozumný uznává, že alespoň v jeho rozumu je něco, nad co větší si nelze myslit... Je však jisté, že to, nad co větší si nelze myslit, bylo pouze v rozumu, pak by jsoucnost nad něž si větší nelze myslit, bylo takové, že by bylo možné si nad ně myslit větší, což je nemožné.“⁵

Sv. Anselm zde usuzuje apriorně, tj. z pojmu samotného, který zde vyjadřuje příčinu. Bůh je, dle Anselma, nějaké jsoucnost, které existuje „alespoň“ v rozumu, i v rozumu toho, kdo se ho snaží popřít. Popřít tuto úvodní část důkazu nelze. I nerozumný musí uznat tento fakt, že Boha myslí. Skutečně všichni můžeme Boha myslet, tedy Bůh jest. Poté Anselm říká, že tento myšlený Bůh je nejvyšší, nic vyššího není, je absolutní, dokonalý. Nic dokonalejšího už nevymyslíme. Ale, a zde je jádro důkazu, jakmile toto připustíme – že tedy není nic dokonalejšího – musíme i uznat, že reálně Bůh jest, protože kdyby reálně nebyl, tak by nebyl ani dokonalý.

Ontologických důkazů je povícero (zejm. J.D.Scotus), avšak tento první je nejvýznamnější a z něho poté vycházejí ostatní (a nejen ontologické).

2.2 Kosmologický důkaz

Tento důkaz podal nejdříve sv. Tomáš v II. otázce v Teologické sumě. Sv. Tomáš byl ovlivněn zcela zásadně Aristotelem, kterého studoval a poté přebíral jeho učení, které upravoval pro potřeby křesťanství. Aristotelovy vlivy jsou patrné i na důkazech boží existence, kdy sv. Tomáš vychází od božích účinků (je to tedy důkaz aposteriorní). Taktéž sám velký Filozof vycházel od účinků a z nich usuzoval na příčiny a tímto způsobem se dostal až k prvnímu pohybujícímu činiteli (TO PRÓTON KINÚN). Stejnou metodu použil i sv. Tomáš. Hovoří poté o čtyřech cestách důkazu Boha:

1. Důkaz z pohybu – vše co jest, je pohybováno od jiného. Vše může být v možnosti, ale pokud to je pak pohybováno, je to uskutečňováno. Od možnosti do uskutečnění může však být něco přivedeno pouze od jsoucna, které je už uskutečněné, ne pouze možné⁶. Zároveň není možné, aby to co je převáděno z možného do skutečného bylo stejné s tím, co toto jsoucnost převádí. Takto však nelze jít do nekonečna (tak by nebylo jak prvního hybatele, tak ani důsledku = pohybujícího), proto se musí dojít k prvnímu hybateli (actus purus). Aristotelův vliv je zde více než zřejmý.
2. Důkaz z účinné příčiny (causa efficiens) – je vidno ve veškerém smyslovém světě, že je všude příčin účinných⁷, ale nelze najít jsoucnost, kterého by bylo příčinou sebe sama. Proč? Protože by to bylo dříve, než-li samo jest a to je nesmysl. Není možno

⁴ tamtéž, str. 205.

⁵ Benyovszky, L. a kol.: Úvod do filosofie. Skripta VŠE, Praha, 1992, str. 205.

⁶ tamtéž, str. 210.

⁷ tamtéž, str. 211.

pokračovat v příčinách účinných donekonečna, musí tedy být první mezi příčinami – Bůh. I zde je zřetelná interpretace Aristotelova.

3. Důkaz z možného a nutného – všude okolo nás jsou věci dočasné, zasažené nicotou. Tedy všechny tyto věci mohou být a nemusí, jsou pouze možné, rodí se a hynou. Tyto věci ale nikdy tedy nemohly být vždycky, protože umírají a končí – všechno muže nebýti⁸. Takže to znamená, že někdy nebylo nic. Ale pokud by to platilo, tak to znamená, že nyní nemůže něco být. To však není pravda (dle naší zkušenosti), proto musí kromě jsoucen možných býti i něco nutného. Něco nutného však může mít tuto nutnost od něčeho jiného, ale takto nelze pokračovat do nekonečna (viz předešlý bod) – je něco nutno samo sebou, nemajíc odjinud příčinu nutnosti⁹.
4. Důkaz ze stupňů dokonalosti – ve věcech okolo nás vidíme různé stupně různých vlastností. Něco je méně teplé, něco více ušlechtilé, něco více pravdivé apod. Všechny tyto více méně se ale poměřují k nějakému základu, který je nejvíce ze všech. Je tedy něco, co je nejvíce pravdivé, ušlechtilé, dobré apod. a v důsledku toho nejvíce jsoucno¹⁰. Co tedy je nejvíce takovým v nějakém rodu, jest příčinou všeho, co jest toho rodu. Tedy je něco, co je příčinou bytí a dobroty ve všech věcech – Bůh.

Všechny tyto Tomášovy cesty důkazů Boha mají dva důležité momenty – vychází se ze zkušenosti v tomto světě a sv. Tomáš využívá silně Aristotelovy myšlenkové postupy. Lze si vůbec dovolit dokazovat něco tak vznešeného a všeobjímajícího z věcí vezdejších? Sv. Tomáš je zde inspirován Aristotelovským principem, kdy uskutečněné je dokonalejší, než-li možné, protože uskutečněné má něco navíc, totiž onu existenci. Pro Aristotela (tím i pro sv. Tomáše) je: „*otázka po jsoucím (TO ON) otázkou po bytí (EINAI)*“¹¹. Bytí je samozřejmě stěžejní motiv všech filosofů a vždy se velmi silně blíží k pojmu „Bůh“. Aristoteles začíná právě jsoucný, které jsou ve smyslovém světě, zkoumá je (co nejpečlivěji a nejdůkladněji) a vyvozuje z nich ohled nejdůležitější – ohled bytí. Stejnou metodu užil i sv. Tomáš. Zde je však patrná návaznost na ontologický důkaz (viz podkapitola 2.1), kde je taktéž traktována „idea“, že kdyby Bůh nebyl reálný, tj. uskutečněný nikoliv pouze možný, nebyl by dokonalý.

2.3 Teologický důkaz

Zde uvedu důkaz, který podal opět sv. Tomáš, i když nebyl první, kdo formuloval tento typ dokazování. Sv. Tomáš se zaměřuje na myšlenku vnitřního řádu světa, všeho jsoucího i bytí. Svět není jen chaotický souhrn jsoucen. Naopak. Takovéto motivy jsou patrné už ve filosofii antické, ale explicitně první, kdo tento důkaz formuloval byl Jan z Damašku. Sv. Tomáš poté přišel se svojí verzí a nazval ji důkaz z řízení věcí¹².

Přírodní tělesa, tj. věci kolem nás, která postrádají poznání, jsou činná pro svůj cíl. Jsou činná vždy stejným způsobem a dosahují toho, co je nejlepší. Je z toho patrné, že ne náhodou, ale z nějakého úmyslu docházejí k cíli. Ale pokud nemají poznání, nemůžou směřovat k cíli, je zde tedy jediná možnost – řídí je někdo jiný, kdo všemu přírodnímu rozumí – Bůh.

⁸ tamtéž, str. 212.

⁹ tamtéž, str. 212.

¹⁰ tamtéž, str. 212.

¹¹ Hemelík, M.: Cesty k bytí. Skripta VŠE, Praha, 1998, str. 46.

¹² Benyovszky, L. a kol.: Úvod do filosofie. Skripta VŠE, Praha, 1992, str. 213.

Tento důkaz je možné považovat za doplněk důkazu kosmologického z účinné příčiny (viz podkapitola 2.2). Účinná příčina působí vždy nějakým směrem, má vždy nějaký záměr, který je dán účelem (causa finalis). První mezi všemi příčinami je ale příčina účelová¹³. Nic se nepřevádí samo z možnosti do aktu.

Závěr je tedy takový, že všechna jsoucna směřují k určitému cíli – buď se sami pohybují k cíli (člověk pomocí svobodné vůle), nebo tak, že něco vnějšího těmto jsoucnům vloží cíl a „popostrčí“ je k pohybu k danému cíli.

¹³ tamtéž, str. 213.

3 Kantova kritika důkazů boží existence

3.1 Důvod kritiky

Vše výše uvedené je nejen předmětem Kantovy kritiky, ale zejména je to exemplární příklad nesprávného užívání a proplétání rozvažovacích pojmů a idejí, které vedou, dle I. Kanta, k pouhým zdáním¹⁴. I. Kant sám patřil ve svém předkritickém období k zastáncům podobných pokusů a hrátek s pojmy, které byly naprosto čisté veškeré zkušenosti a dokonale zachycovaly věci samy o sobě a tím uchopily přímo podstatu věci. Osvícenství vrcholilo a v Německu vládl systém leibnizovsko-wolffovský představující dogmatický racionalismus. Bez pomoci zkušenosti lze říci vše podstatné o světě. Rozum sám, protože má vrozené schopnosti, vyřkne pravdu o všem. Metafyzika byla tou pravou vědou o veškerém možném poznání (i mimosmyslového světa) a nebylo potřeba o ní pochybovat. V tom vězí onen dogmatismus. I. Kant byl přívržencem této filosofie¹⁵. Podobné důkazy boží existence proto nebyly ani pro tento filosofický směr vůbec cizí, naopak, tvorba různých metafyzických systémů, které by obsahovali i pojem nejvyšší bytosti by byla nejen správná, ale dokonce i nutná.

Pak však přichází J. Locke a D. Hume, kteří začnou vše zpochybňovat a tvrdí, že: „*Nic není v rozumu, co nebylo dříve ve smyslech.*“¹⁶ Vše pochází ze zkušenosti. I. Kant byl tímto poznatkem zasažen a byl „přinucen“ kriticky se postavit ke všem myšlenkovým postupům, které do té doby byly dogmaticky přijímány. Ovšem I. Kant není empirik a nesouhlasí s tvrzením Lockovým a Humeovým. Důsledkem by totiž byl naprostý skepticismus a nemožnost vědeckého poznání, které se však v té době mělo velmi dobře k světu. I. Kant chtěl zabránit relativismu na jedné straně, nemožné metafyzice a čistě racionální teologii na straně druhé. Kant tedy kriticky hodnotí dosavadní filosofii, zejm. metafyziku a navrhuje novou – transcendentální metafyziku, která bude uvedena na spolehlivou cestu vědy¹⁷. Vědecké postupy a metody Kanta fascinovaly a on je chtěl prosadit v oboru nejzvláštnějším – ve filosofii. Vědecké metody jsou vždy objektivní a jisté, tudíž všem individuím stejné a nerozporné, tj. transcendentální (což je náš vztah k naší poznávací schopnosti¹⁸). Nástroj dosavadní metafyziky – spekulativní rozum¹⁹ se pak musí omezit jen do mantinelů zkušenosti²⁰. Jinak nelze požadovat po metafyzice objektivní závěry, které jsou apodikticky jisté a nutné pro přežití této vědy.

Požadavek objektivnosti se potom musí snést i na důkazy boží existence. Tyto důkazy jsou nádherným příkladem užití spekulativního rozumu za hranicemi zkušenosti (zejm. ontologický důkaz). Pojem „Bůh“ má původ jen v rozvažování, tj. je notio (nikoliv ve zkušenosti) a protože tuto zkušenost překračuje, je ideou, čili čistým rozumovým pojmem²¹. Slovy I. Kanta: „...*pojem absolutně nutné bytosti je čistým rozumovým pojmem, tj. ideou, jejíž objektivní realita ještě zdaleka není dokázána tím, že ji rozum vyžaduje.*“²² Takovýto pojem (a mnoho podobných) vzniká podle I. Kanta z přirozené touhy člověka

¹⁴ Kant, I.: *Kritika čistého rozumu*. Překl. Loužil, J., OIKOYMENH, Praha, 200, např. str. 83 nebo 230.

¹⁵ Störig, H.J.: *Malé dějiny filosofie*. Překl. Rezek, P., Petříček, M., Šprunk, K., Zvon, Praha, 1993, str. 281.

¹⁶ tamtéž, str. 281.

¹⁷ Kant, I.: *Kritika čistého rozumu*. Překl. Loužil, J., OIKOYMENH, Praha, 2001, str. 18.

¹⁸ Kant, I.: *Prolegomena ke každé příští metafyzice*,.... Překl. Kohout, J., Navrátil, J., 2. vyd., Svoboda, Praha, 1992, str. 60.

¹⁹ V tomto eseji je něm. výraz „der Verstand“ překládán jako rozvažování nebo rozvažovací rozum. Výraz „die Vernunft“ je pak rozum (jako celková schopnost člověka) nebo čistý rozum.

²⁰ Kant, I.: *Kritika čistého rozumu*. Překl. Loužil, J., OIKOYMENH, Praha, 2001, např. str. 83 nebo 23.

²¹ tamtéž, str. 241.

²² tamtéž, str. 368.

po dosažení určité jednoty. Pojem působí jako regulativní princip (viz Příloha č.1). Soudy zobrazené v příloze jsou soudy transcendentní, které jsou už produktem čistého rozumu. Zde se již používají transcendentní zásady, které nejsou v hranicích zkušenosti, naopak je překračují, tj. jsou zdrojem omylu. Ačkoliv je tato schopnost našemu rozumu vrozená, objektivní platnost zde očekávat nemůžeme. Vše jsou to pouze subjektivní dialektické „hrátky“. Musí se tedy provést důkladná kritika všech důkazů božího bytí.

3.2 Kritika ontologického důkazu

Ontologický důkaz je jakýmsi fundamentem všech ostatních důkazů, které tento předpokládají, proto kritika tohoto důkazu je velmi důležitá. První, kdo tento Anselmův důkaz kritizoval, byl mnich Gaunilo. Píše, že: „z pojmu nějaké věci nelze usuzovat na její reálnou existenci“²³. Pokud budeme myslet například pojem nekrásnějšího ostrova, nemůžeme usuzovat, že takovýto ostrov skutečně reálně existuje. Cože je určitě správně, avšak podle obhajoby Anselmovy se tato Gaunilova námitka nevztahuje na pojem nejvyšší, na pojem Boha, který je dokonalý. Na ostatní pojmy ano.

I. Kant se ontologickým důkazem Boha intenzivně zabýval. Jeho kritika je založena na diferencii mezi logickým a reálným predikátem, které se často nerozlišovaly a zaměňovaly²⁴. „Existence naprosto není predikátem nebo determinací nějaké věci.“²⁵ „Existence“ je jen predikát v logickém smyslu, tj. je to pouze kopule vztahu. Není to predikátem věci samé, ale pouze oné myšlenky, kterou o té věci myslíme, tj. logický predikát. Věta: „Bůh je všemohoucí.“ obsahuje dva pojmy, jež mají své objekty – pojem „Bůh“ a pojem „všemohoucnost“. Slůvko „je“ není žádný další predikát navíc, ale pouze klade predikát do vztahu k subjektu²⁶. Nic nového, dalšího nebo rozšiřujícího nám toto slůvko nedává. Pokud pak dám subjekt (pojem „Bůh“) dohromady se všemi jeho predikáty (kam patří i všemohoucnost) a řeknu „Bůh je“, tak tím nepřipisuji Bohu žádný nový predikát, jen kladu tento subjekt sám o sobě se všemi jeho predikáty. Tedy, to co je pouze možné, neobsahuje o nic méně, než-li to, co je skutečné. Z pojmu Boha nevyplývá, že „jest“, není to ani analytický ani syntetický soud²⁷. Pro ilustraci I. Kant uvádí příklad s možnými a skutečnými tolarý. 100 tolarů skutečných musí být stejných jako 100 tolarů možných, jinak by přece pojem nepopisoval správně předmět. Ovšem v mém majetku je skutečných 100 tolarů přece jen více, než 100 možných tolarů. Předmět však v případě skutečnosti přistupuje ke svému pojmu synteticky, nikoliv jen analyticky, jako v případě možnosti. I. Kant pokračuje: „Myslím-li si tedy nějakou bytost jako nejvyšší realitu (bez nedostatků), zůstává vždy ještě otázka, zda existuje, či nikoli.“²⁸ Principiálně tedy I. Kant podává námitku stejnou, jako tehdy mnich Gaunilo. I když totiž nic nechýbí tomuto mému pojmu (nejvyšší bytosti), tak přece jen něco chybí ve vztahu k celému mému myšlení. Totiž, že poznání onoho objektu je možné i a posteriori. Zde je jádro potíží, které z důkazu Boha vyplývají. „Pokud by šlo o předmět smyslů, nemohl bych zaměnit existenci věci s pouhým pojmem věci“²⁹. Analytický znak možnosti je u této ideje správný a nevede ke sporu³⁰, avšak spojování všech reálných vlastností v nějakou věc je syntézou, nikoliv

²³ Benyovszky, L. a kol.: Úvod do filosofie. Skripta VŠE Praha, 1992, str. 216.

²⁴ Kant, I.: Kritika čistého rozumu. Překl. Loužil, J., OIKOYMENH, Praha, 2001, str. 371.

²⁵ Kant, I.: Schriften, 2., str. 72. In: Benyovszky, L. a spol.: Úvod do filosofie. Skripta VŠE, Praha, 1992, str. 217.

²⁶ Kant, I.: Kritika čistého rozumu. Překl. Loužil, J., OIKOYMENH, Praha, 2001, str. 371.

²⁷ Benyovszky, L. a kol.: Úvod do filosofie. Skripta VŠE, Praha, 1992, str. 218.

²⁸ tamtéž, str. 372.

²⁹ tamtéž, str. 372.

³⁰ Spor, zásada sporu je jediný oprávněný prostředek pro analytická tvrzení.

analýzou. A je to dokonce syntézou, o jejíž možnosti nemůžeme a priori nic usuzovat. „Znak možnosti syntetických soudů musí být hledán jen ve zkušenosti, k níž ale nemůže patřit předmět nějaké ideje“³¹. „Bůh jest“ není analytický soud, protože z pojmu „Bůh“ nevyplývá, že je. Avšak ono „jest“ nic k subjektu nepřidává, tedy ani syntetický soud. Je to tedy nelegitimní soud³².

I. Kant útočí na nejcitlivější místo Anselmova důkazu (nejen Anselmova, i na ostatní tvůrce ontologických důkazů – R. Descartes, J.D.Scotus), kterým je přechod od myšleného objektu k reálné existenci. I. Kant tvrdí, že pokud by byl Bůh dokonalý, tak by mu nechyběla možnost být poznán a posteriori, což mu ale chybí, takže nelze tento důkaz považovat za pravdivý. Druhým problémem je fakt, zda je možné, aby byl Bůh myšlen jako nejvyšší dokonalost. Jsme toho schopni? Odpovědi na tyto otázky se budu snažit vyřešit v kapitole 4.

3.3 Kritika kosmologického důkazu

I. Kant tento důkaz zavrhl razantně a důkladně už tím, že vyvrátil ontologický důkaz, který je základem pro ostatní dva typy důkazů. Teoreticky vzato bychom se už nemuseli zabývat ani kosmologickým ani teologickým důkazem (viz dále), ale úvahy nad Kantovou kritikou a nad těmito důkazy jsou prospěšné a názorně ukazují cesty rozumu při konstrukci čistých rozumových pojmů.

Kant říká: „V tomto kosmologickém argumentu se splétá tolik vymudrovaných zásad, že se zdá, jako by zde spekulativní rozum vynaložil všechno své dialektické umění na to, aby vyvolal největší možný transcendentální blud.“³³ Zatímco ontologický a teologický (viz podkapitola 3.4) důkaz je pro I. Kanta hodný intenzivního zamyšlení, tento typ jakoby byl už předem vyřešen. Pokus ze zkušenosti se „prokousat“ až k existenci bytosti nutné vůbec je pokus sice logický ale až příliš naivní a je potřeba mnoho domýšlivosti našeho spekulativního rozumu. I. Kant se ihned na začátku „jistí“ tvrzením, že v kosmologickém důkazu je přece jen už zabudován ontologický důkaz, který pracuje s pouhým pojmy a již je odvržen. Ona zkušenost, která je jakoby základem tohoto typu důkazu, je úplně zbytečná. „Snad jen k tomu, aby nás přivedla k pojmu absolutní nutnosti, nikoliv ale k tomu, aby ji na nějaké určité věci doložila“³⁴. Musíme poté stejně se uchýlit k čistým pojmům našeho spekulativního rozumu. Kant uvádí několik nesprávných principů užitých v tomto důkazu, všechny mají jedno společné – určité myšlenkové principy (kategorie), které užíváme ve smyslovém světě (např. příčina a účinek), poté naimplementujeme i na věci nadsmyslový svět. Dialektická opovážení jsou například:

- usuzování z nahodilého (vše ze smyslového světa) na nějakou příčinu – tato zásada má opodstatnění pouze ve smyslovém světě. Jinak nemá význam. Nahodilý účinek má příčinu, která ale musí být taktéž nahodilá. Nemůžeme se nikdy dostat až k příčině nutné, protože jednak není možná ve smyslovém světě, jednak tento kauzální princip nemůžeme aplikovat na nadsmyslový svět.
- pokud je nemožné myslet nekonečnou řadu příčin, nemůžeme z toho vyvozovat ihned první příčinu, k tomu nemůžeme přistupovat ani ve smyslovém světě, natož mimo něj.
- atd.

³¹ Kant, I.: Kritika čistého rozumu. Překl. Loužil, J., OIKOYMENH, Praha, 2001, str. 373.

³² Benyovszky, L. a kol.: Úvod do filosofie. Skripta VŠE, Praha, 1992, str. 218.

³³ Kant, I.: Kritika čistého rozumu. Překl. Loužil, J., OIKOYMENH, Praha, 2001, str. 375.

³⁴ tamtéž, str. 376.

3.4 Kritika teologického³⁵ důkazu

Tento důkaz je pro I. Kanta něčím, co nelze jednoduše šmahem „odepsat“. Je potřeba se k němu chovat s úctou³⁶. Je to totiž nejstarší a lidskému rozumu nejpřirozenější důkaz (viz podkapitola 2.3).

*„Vnáší účely a úmysly tam, kde by naše pozorování samo od sebe neodhalilo a pomocí vodítka zvláštní jednoty, jejíž princip leží mimo přírodu, rozšiřuje naše poznatky o ní. Tyto poznatky však působí zase zpátky na svou příčinu – totiž na ideu, která ji vyvolává – a stupňují víru v nejvyššího stvořitele až k neodolnému přesvědčení“.*³⁷

Teologický důkaz se pokouší opět ze zkušenosti dospět k důkazu nejvyšší bytosti. Nyní je však tato zkušenost poněkud jiná. Není to založeno na pozorování jednotlivého, nýbrž z pozorování smyslového světa jako celku. Kauzální působení není prvotní, je zde něco dalšího – účelová síla (causa finalis). Ale i zde se I. Kant ptá: „*Jak by mohla být dána zkušenost, která by odpovídala ideji?*“³⁸ Opět je zde nastolena ona námitka, že nelze ze zkušenostního světa, kde vládne naše rozvažovací schopnost pomocí názoru, kategorií a schémat, přejít do světa idejí, které jsou pouhými rozumovými pojmy, nikoliv rozvažovacími. S idejí se, dle I. Kanta, nemůže žádná zkušenost shodovat. Nikdy se nepodaří nikomu nashromáždit potřebné empirické prvky, ze kterých vytvoříme důkaz božího bytí.

Nelze sice nic namítat proti rozumnosti a užitečnosti teologického důkazu, ale nemůžeme schvalovat nároky na to, aby tento důkaz byl apodikticky jistý³⁹. Jako červená nit se vine celým Kantovým transcendentalismem jeho nárok a touha po objektivní a apodiktické jistotě, kterou lze získat pouze na základě zkušenosti a aplikací takových apriorních forem našeho rozvažování, které tento požadavek zajistí.

Z výše uvedeného je patrné, že jak kosmologický, tak i teologický důkaz nemůže u Kanta uspět, protože se snaží překročit zkušenostní svět a dospět nezměněnými metodami do světa nadmyslového. Proto se poté Kant snaží obrátit svou pozornost opět na důkaz ontologický, který jako jediný může Boha dokázat. Teologický důkaz je jakýmsi úvodem pro ontologický důkaz. Píše: „*Ontologický důkaz sestávající se ze samých čistých rozumových pojmů je jediným možným důkazem, je-li vůbec možný nějaký důkaz věty povznesené vysoko nad veškeré empirické používání rozvažování.*“⁴⁰ Až příliš zjevná je zde nejistota, zdali nelze vůbec či zdali je možné nějaký důkaz vytvořit. Je prozatím zřejmé, že žádný důkaz, který by byl apodikticky jistý, není. Tato Kantova pochybnost je však zarážející, protože přece z pouhých čistých rozumových pojmů nelze žádnou objektivní pravdu nalézt. Pravděpodobně se zde „přimotala“ nutnost Boha alespoň postulovat, tak jak to je provedeno v Kritice praktického rozumu.

³⁵ I. Kant užívá pro tento druh důkazů výraz „fysikotheologický“, já se přidržím výrazu původního, tj. „teologický“.

³⁶ Kant, I.: Kritika čistého rozumu. Překl. Loužil, J., OIKOYMENH, Praha, 2001, str. 384.

³⁷ tamtéž, str. 384.

³⁸ tamtéž, str. 382.

³⁹ tamtéž, str. 385.

⁴⁰ tamtéž, str. 388.

4 Řešení sporu – možnost transcendentální teologie

4.1 Čtyřhlavá odpověď

Jsou důkazy správné? Nebo spíše jsou důkazy oprávněné? Není to jen má lidská drzost dokazovat něco, co je nad všechny mé představy a možnosti poznání? Na tyto otázky je nutné odpovědět, protože dimenzi Boha má každý člověk v sobě vrozenou a nikdo nemůže zůstat lhostejný k problému poznání Boha (i když realita 21. století je podstatně jiná, ne však správná). Nad výše uvedenými otázkami se bude muset zamyslet více hlav. Já považuji za nutné použít čtyři, neboť právě tolik je hlavních aspektů tohoto problému. Nejprve musím otázku důkazů řešit z hlediska dějinného⁴¹, které klade vždy odlišné nároky na filosofii. Role autority Písma svatého je taktéž důležitá a některé momenty důkazů vyjasňují. Další moment, který se musí vyřešit, je otázka upřednostnění ontologického důkazu a posledním momentem je úvaha nad jednotlivými důkazy. Na základě odpovědi se však musí také rozhodnout o možnosti a zejména charakteru teologie. To je poslední úkol tohoto eseje.

4.2 Historické aspekty

Historické aspekty jsem částečně zmínil už v kapitole 1 a podkapitole 3.1, ovšem zde se tyto dějinné okolnosti popíší přímo s úmyslem pomoci nalézt řešení sporu o možnosti důkazů Boha.

Důkazy boží existence vznikaly v období scholastiky, kdy se vedly velké spory o postavení filosofie a teologie. Nakonec však filosofie teology odmítnutá nebyla a její podoblasti (logika, fyzika a logika) ovlivňovaly teologii, která naopak ovlivňovala samotnou filosofii. Problém rozumového poznání byl řešen mnohými způsoby, ale ve scholastice převládlo řešení sv. Augustina (ačkoliv to nebyl scholastik ale patristik – pozn. M.V.) – poznání pomocí smyslů vede jen k názoru, jistotu je možné získat pouze pomocí rozumu (je to jistota vlastního myslícího já získávána v pochybnostech jako aktech tohoto myslícího já). Rozum máme od Boha, proto je Bůh středem veškerého našeho myšlení i vědění o inteligibilním světě⁴². Bůh je hlavní autoritou tehdejší doby (celého středověku) a proto záměr ho dokázat není nikterak nelegitimní, protože rozum je považován za dar boží, který musí člověk užívat i v otázkách o Bohu či víře. Sv. Anselm (autor ontologického důkazu) sám rozum považuje za „družku“ víry. Říká: „*Věřím, abych porozuměl.*“⁴³ Na druhou stranu také říká opak: „*Rozuměj, abys věřil.*“⁴⁴ Přesné rozlišení hranic pro rozum a víru, zdá se, není. Z tohoto hlediska jsou důkazy legitimní a možné. Rozum je darem božím a On se nám dává jím poznat. Vědecké postupy byly v té době ještě neznámé a logika nebyla na úrovni 19. století.

I. Kant naopak žil v období velké nejistoty, která je zapříčiněná jednak vlivem empirismu a skepticismu, jednak touhou po pravém objektivním filosofickém poznání podobném jaké přináší tehdejší přírodní věda a matematika (viz podkapitola 3.1). Nejprve byl přívržencem dogmatického racionalismu, který pak pod tlakem empiriků musel opustit a najít si svou střední (mezi dogmatismem a skepticismem) a jedinečnou správnou cestu. Transcendentální filosofie je cestou k apodikticky jistému poznání, které však má, dle

⁴¹ Ačkoliv stále zůstává hlavní požadavek na nadčasovou platnost jakýkoliv důkazů. Některé historické vlivy mohou tento celý problém posunout o něco dále.

⁴² Hemelík, M.: Sešity k dějinám filosofie – II. Přehled dějin středověké filosofie. Skripta VŠE Praha, 1997, str. 22.

^{43,40} tamtéž, str. 39

⁴⁴ Kant, I.: Prolegomena ke každé příští metafyzice,.... 2. vyd., překl. Kohout, J., Navrátil, J., Svoboda, Praha, 1992, str. 134.

zkoumání I. Kanta, svůj počátek ve zkušenosti, kterou pak „zpracuje“ naše rozvažovací schopnost. Tak je možná věda – objektivní a nevyvratitelná. Věda se ale jevila diametrálně jinak, než filosofie, která se nedokázala posunout ani o krok dál⁴⁵. Právě tato nemožnost pokroku dle dialektického spekulativního rozumu Kanta dovedla ke kritice našeho rozumu, který, jak se poté zjistilo, není schopen objektivně poznat cokoli, co je mimo základ zkušenosti. Jsou to pouhé prázdné „létaující“ pojmy, které mají charakter čistě subjektivní, nahodilý a značně nestálý. Z poznání I. Kanta tedy vyplývá, že důkazy božího bytí podat nelze, hlavní příčinou je totiž nárok Kantův na objektivní poznání.

Scholastikové se snažili Boha dokázat – to byl jejich cíl. I. Kant naopak chtěl najít správné metodické postupy pro objektivní poznání. Každý měl jiný cíl a proto se liší i jejich výsledky. Ovšem Kantův cíl je přednější, protože každému poznání musí předcházet nauka o poznání – co lze a nelze rozumově poznat. Pokud Kantův rozsudek je platný, musíme zanechat všech pokusů o racionální postupy nejen v důkazech o Bohu ale i v ostatních náboženských dogmatech. Důležité však je uvědomění si, že popření možnosti důkazů boží existence zároveň potvrzuje nemožnost vyvrácení boží existence.

4.3 Autorita Písma svatého

Písmo svaté je text závazný pro všechny křesťany, což neznamená, že k němu nelze přistupovat kriticky a klást si různé otázky, které Písmo, chtě nechtě, vyvolává. Klíčovým místem pro důkazy boží je Druhá kniha Mojžíšova (Exodus), kde ve 3. kapitole se nám dává Bůh poznat. Mojžíš se ptá Hospodina na jeho jméno a dostane odpověď: „*Jsem, který jsem.*“ (Ex 3, 14). Velmi důležitá informace, protože ve Starém zákoně jméno vyjadřuje skutečnost, podstatu nějakého jsoucna⁴⁶. Bůh je tedy bytí samo. „Bůh je“ – tak zní nejprostěji výklad jeho jména. Tato věta však je zřejmá jen sobě samé, jak praví sv. Tomáš⁴⁷. Pro člověka však zřejmá není a proto se sv. Tomáš pouští do důkazů kosmologických, které jsou postaveny na tom, co nám zřejmé je. Opět, důkazy Boha jsou zde pochopitelné, ne-li nutné.

Ono rozlišení reálné a logické spony (viz podkapitola 3.2) vyplývá i z tohoto Tomášova vysvětlení, proč on provedl kosmologické, nikoliv ontologické důkazy. „Zřejmé člověku“ představuje reálnou sponu – to co je z reality poznatelné, je nám zřejmé a zřetelné. To, co je však nejasné, nemůže být poznáno z reality, protože ta je zřejmá. Logická spona prezentuje nezřejmost. Kopulí lze spojit jak objekty nám jasné tak i objekty zcela nesrozumitelné a neuchopitelné.

Naproti tomu sv. Anselm, inspirován sv. Augustinem, chápe výše uvedenou větu jinak. Augustin říká: „*U Boha není něco jiného svatost a něco jiného velikost, moudrost, spravedlnost, dobro nebo vůbec samo jeho bytí.*“⁴⁸ To, co je zřejmé samo sebou, je zřejmé i pro nás (pouze v případě Boha, který je dokonalý). Proto se sv. Anselm pokusil o důkaz ontologický, protože pojem boží získal z Písma. Důkaz je oprávněný.

Písmo svaté tedy všechny scholastiky přímo vybízelo k tomu, aby podaly důkaz boží. Naproti tomu I. Kant, i když Bibli znal, nebyla pro něho tou nejvyšší autoritou. Avšak I. Kant byl přesvědčen, že prokazuje Písmu svým zkoumáním službu. Kant tvrdil, že je přímo povinností, aby „*v Písmu hledal ten smysl, který je s v souladu s tím nejsvětějším, čemu učí rozum.*“⁴⁹ Racionálně však nelze o Bohu nic říci – ani dokázat, ani vyvrátit. Vztah k Písmu musí být zcela emocionální, založený na víře. Proto pro I. Kanta není

⁴⁶ Zvěřina, J.: Teologie Agapé. Vyšehrad, Praha, 2003, str. 19.

⁴⁷ Benyovszky, L. a kol.: Úvod do filosofie. Skripta VŠE, Praha, 1992, str. 203.

⁴⁸ Sv. Augustin: De Trinitate, 6,7,8. In. Hemelík, M.: Cesty k bytí. Skripta VŠE, Praha, 1998, str. 167

⁴⁹ Störig, H.J.: Malé dějiny filosofie. Překl. Rezek, P., Petříček, M., Šprunk, K.: Zvon, Praha, 1993, str. 298.

možné dokázat boží existenci, protože zda Bůh je, je otázkou víry, nikoliv rozumu. „*Musel jsem tedy zrušit vědění, abych získal místo pro víru.*“⁵⁰

Pokud se budeme chtít zabývat skutečným objektivním poznáním (a to nejen Boha), nemůžeme racionálně nic dokázat. Bible je kniha, ke které musí každý přistupovat individuálně a najít si v ní svůj vlastní příběh. Apodikticky nutné poznání z ní nezískáme. Pouze četba vírou je smysluplná. Závěr zní: i přes oprávněnost scholastiků vytvářet důkazy boží nelze podat rozumový důkaz Boha.

4.4 Výjimečnost ontologického důkazu

K vyřešení problému by taktéž mohla pomoci úvaha nad vztahem mezi jednotlivými typy důkazů. Ontologický důkaz je totiž primární (viz podkapitola 2.1), protože dokazuje z příčiny. Ostatní dva typy jsou opačně zaměřeny – dokazují Boha z účinku.

Kant tvrdí, že oba „zkušenostní“ důkazy jsou pouze předeherou k důkazu ontologickému, který je nejdůležitější a nese veškerou důkazní sílu⁵¹. Zkušenost je u kosmologického a teologického důkazu zcela zbytečná a nikdy nemůže určité věci doložit. Dokládají je totiž opět až pojmy (jak je Kant nazývá – čisté rozumové pojmy = ideje), které však tento důkaz, zásluhou použité metody, tlačí k ontologickému. Například až pojem „dokonalý“ dokáže ospravedlnit možnost aposteriorních důkazů, protože až to, co je skutečné, ne jen možné, je „dokonalé“. Ontologický důkaz je správně nadřazený a pokud se dokáže vyvrátit tento typ důkazu, nelze najít ospravedlnění pro ostatní dva, pouze podpůrné, spoluhráče, kteří snad pouze lépe demonstrují své důkazy, tj. hrají více pro diváky.

Oprávněnost či opak jsme zde tedy nevyřešili, ale získali jsem důležitý poznatek – pokud se nám podaří vyvrátit ontologický důkaz, tak jsou všechny důkazy nemožné, nebo pokud bude kosmologický nebo teologický důkaz správný, tak bude správný i ontologický.

4.5 Úvahy nad jednotlivými důkazy a jejich kritikou

Dle závěru z podkapitoly 4.4 musím začít úvahy u důkazu ontologickém, poté se budu zabývat ostatními.

Kant provedl důkladnou kritiku tohoto důkazu (viz podkapitola 3.2), ale i přes jeho snahu se stále tento důkaz promýšlí a tak se I. Kant nestal posledním soudcem nad tímto rozumovým snažením. Například G.W. Hegel tento důkaz považuje za správný. Jak vidno, je zde stále prostor pro další úvahy, které nemusí být pouze variací nad už provedenými myšlenkovými postupy.

Kantův argument, že existence je pouze logickou sponou (kopule), nikoliv reálnou, dokonale podlomila nohy tomuto důkazu. Je však toto rozlišení správné? Věta „Bůh je“ dle Kanta nic dalšího neříká. Ono problematické „jest“ je pouhou kopulí, která slouží pouze ke spojování různých objektů. Ale pokud se podíváme na Písmo svaté, ze kterého vycházeli všichni scholastikové (a nejen oni), tak tam ona věta ze 3. knihy Mojžíšovi (viz podkapitola 4.3) není myšlena tak, že nic neznamena. Přikláním se k interpretaci augustinovské a anselmovské. Hospodin říká to nejdůležitější vzhledem k Izraelcům, tj. k národu, k lidu, který poté vysvobodí – tedy je to reálné spojení, nikoliv jen možné. Reálnost je lépe vidět, pokud onu větu řekneme takto: „Bůh je jest.“ Zde totiž je jak logická spona, kterou vidí I. Kant, tak tam ale je i objekt⁵² „bytí“ či „existence“, který

⁵⁰ Kant, I.: Kritika čistého rozumu. Překl. Loužil, J., OIKOYMENH, Praha, 2001, str. 25.

⁵¹ tamtéž, str. 376.

⁵² „bytí“ samozřejmě není objekt, zde jsem to uvedl pro názornost, protože s objekty I. Kant vysvětluje své úvahy nad možností ontologického důkazu. Pouze zde přejímám tuto terminologii, avšak správně zde místo pojmu „objekt“ by mělo být např. „pojem“, „moment“, „ohled“.

však je reálný. Proto by mohl být tento problém s logickým i reálným predikátem vyřešen, protože Bůh skutečně je a platí všechny jeho predikáty. Důkaz Anselmův je tedy správný.

Tento můj závěr je „bohužel“ postaven na Písmu svatém, které však není pro všechny závaznou autoritou (více v podkapitole 4.3) a podstatnou vlastností Písma je jeho mnohovýkladovost⁵³. Tato vlastnost (a to nejen Písma, ale i celé problematiky transcendence) je tím hlavním, co všechny důkazy znemožňuje, protože i onu výše zmíněnou větu z Písma si každý vyloží jinak (Augustin i sv. Tomáš – viz 4.3). Tento charakter Písma se po důkladném promýšlení znovu projeví ve všech dalších úvahách o Bohu a o všem transcendentním. Můj kladný posudek z minulého odstavce nyní měním a odmítám tento důkaz boží existence. Ovšem toto odmítnutí je založeno pouze na základě Kantova požadavku na objektivní apodikticky jisté poznání, které bude principiálně pracovat podobně jako moderní věda. Ano, v této konstelaci nelze tyto důkazy dále podporovat. Ovšem na subjektivní hladině (proti které nic nenamítá ani I. Kant) je pro mne tento důkaz Anselmův velkým rozumovým potvrzením boží existence, kterou samozřejmě zakouším i jinak. Souvisí to s plnohodnotným poznáním (viz dále). Zde se však skrývá určité nebezpečí, které vystihnul T. Halík: „*Bůh je onen 'zcela jiný', který ti uniká, v okamžiku, kdy si myslíš, že jsi ho pochopil. Co můžeš plně dokázat, pochopit a popsat, o tom si buď jist, že to není Bůh.*“⁵⁴ Ovšem to je už prvek „mystický“, který ačkoliv je oprávněný, není tématem tohoto eseje. Opakuji tedy závěr: důkaz Božího bytí podat nelze.

Problémovým místem je taktéž schopnost lidského rozumu myslet dokonalou bytost. Lze ji myslet? Zde je řešením negativní přístup, kdy se myšlení musí oprostit od všeho nedokonalého. Tímto oproštěním pak člověk myslí pouze dokonalé. Ale pokud musím odmyslet vše nedokonalé, musím odmyslet i svůj rozum, protože je rovněž nedokonalý. Tím se rozum dostane do sporu, ze kterého nelze uniknout. Svým myšlením popírá to, že myslí. V důkazu je však dokonalost spojena pouze s možností přechodu od možného ke skutečnému. A to náš rozum dokáže, proto je toto problematické místo překonáno.

Zde bych mohl tuto podkapitolu a teoreticky vzato i celý esej ukončit, ale ještě zde pojednám o ostatních důkazech, které ale už nyní ztratily možnost na potvrzení, a poté se vrátím k praktickému vyústění výsledku tohoto sporu na teologii, která tím ztrácí jeden ze svých pilířů.

Kosmologický důkaz je sice názorný a každému člověku, který je přesvědčen o existenci boží, při jeho promýšlení srdce zaplesá. Ale je zde překážka, kterou nelze překonat – základ na ontologickém důkazu, který je už vyřazen z boje a tudíž kosmologický důkaz je v pozici pěšáka na šachovnicovém poli, přičemž král už chybí.

Dalším, méně závažným problémem, je onen Kantem kritizovaný přechod od zkušenostního světa, který je zpracován rozvažováním, k světu idejí, které produkuje čistý rozum. Idea Boha nemůže být vysvětlena zkušeností, ani nemůže smyslový svět podat dostatek materiálu pro rozum, který by z něj vyvodil ony důkazy. Zde je Kantova námitka správná – nelze rozvažovací pojmy příčiny a účinku aplikovat na ideje, protože ideje nemají kategoriální povahu. I zde však osobně nacházím řešení, které ale nebude mít povahu objektivní.

Osobní zkušenost, která je základem, dle Kanta, i pro vědu, u mne vyvolává potřebu uznat Boha a jako studnici důkazů použiji Písmo, kde je zkušenost a smyslový svět společně s Bohem hlavním tématem. Ježíš a jeho život je zkušeností, kterou musíme

⁵³ Sv. Augustin říká ve svých Vyznáních, že Bůh nám „dal možnost a schopnost, abychom jediný rozumový poznatek mohli vyjádřit různým způsobem a různými způsoby poznávání, co jest nejasně naznačeno jedním výrazem (v Bibli – pozn. M.V.)“ In: Augustinus Aurelius: Vyznání. Překl. Levý, M., přetisk z r. 1926. Kalich, Praha, 1990, str. 506.

⁵⁴ Halík, T.: Co je bez chvění, není pevné. Nakl. Lidové noviny, Praha, 2002, str. 20.

nejprve zažít. Teoreticky nelze Ježíše Krista pochopit ani ho následovat. Neboť Ježíš říká: „*Kdo nenese svůj kříž a nenásleduje mne, není mne hoden.*“ (Mt 10,38). Podstatu tohoto výroku však i I. Kant našel – v praktickém rozumu, který má onen přesah, který nemůže mít čistý rozum. Kant přesunul Boha do racionálně vyhrazené oblasti praktického rozumu, kde lze Boha uznat (postulovat). Ovšem i poznáním (skrže rozum) lze Boha uznat, protože Bůh je „*ta cesta, pravda i život.*“ (J 14,6). Zde je ten hluboký rozdíl, který rozděluje zastánce a odpůrce důkazů božích. Pokud člověk věří, že je možné poznání jen skrže Boha, proč ho nedokázat? Pokud člověk pozná vírou Boha jako partnera, přítele, se kterým vede osobní rozhovor a má k němu vztah oslovující ho slovem Ty⁵⁵, proč se nepokusit ostatním sdělit existenci svého přítele?

Tyto úvahy mě vedou k rozlišení poznání objektivního a plnohodnotného. Objektivní poznání nám předkládá věda. I když se neustále vyvíjí a mění, bortí předešlé a opěvuje něco zcela nového. Toto je poznání, po kterém toužil I. Kant. Newton a jemu podobní. byli pro něho inspirací a tlačili ho do úsilí o stejné poznání i ve filosofii, zejm. metafyzice. Moderní věda je však trochu jiná. Je mnoho nových věcí a mnoho vědecky poznaného je už překonáno. To už tolik neodpovídá onomu požadavku apodikticky jistého poznání. Naopak plnohodnotné poznání, jak jeho název naznačuje, zahrnuje plně všechny hodnoty člověka. Jednou z jeho hodnot je vztah k transcendentnu, které nemůže odmítnout, tím by ztratil jednu svoji hodnotu. Patří sem poznání vztahu mezi lidmi, mnoho intuice, víry a citu (I. Kant některé tyto hodnoty přemístil do oblasti praktického rozumu a soudnosti). Samozřejmě do hodnot člověka musím zahrnout i vědecké objevy a jejich vliv na každého z nás. Plnohodnotné poznání tedy znamená objektivní poznání plus subjektivní emocionálně-racionální zkušenost. I logicky je nemožné, aby bylo samotné objektivní poznání plnější, než poznání obohacené ještě o něco navíc. Strnulý, striktně na objekt pozorování zaměřený vědec nepozná okolní svět plnohodnotně. Ono spojení „emocionálně-racionální“ je poněkud zavádějící. Je zde ale míněno jako emocionální zkušenost nějakým způsobem pochopena, tj. i racionálně zpracována (viz Příloha č.2)

Toto mé rozlišení nemá za cíl vyvrátit teorii I. Kanta, ani není podporou všech pokusů o důkazy Boha a jeho existence, protože celý spor je veden na úrovni čistě racionální, zatímco můj pohled je rozšířen o další dimenze lidského života, které se projevují i v poznání. Scholastikové i Kant naopak tvrdí, že poznání je záležitostí pouhého rozumu, zatímco já tvrdím, že nikoliv. Na poznání (i vědecké) působí mnoho vlivů subjektivních, které výrazně ovlivňují výsledek. Snaha Kantova o oddělení obou světů – zřetelně zobrazené v oddělení poznání a mravního jednání, vede ke zjednodušení světa, který je však natolik složitý, že nelze oblasti lidské důsledně oddělit. A to platí i pro jejich kritiku.

Mé řešení je následující – objektivně Boha dokázat nelze, subjektivně však ano, Kantova kritika důkazů je správná podle objektivních not, pokud se ale dodají subjektivní noty do partitury, dosáhne se harmonie lidského poznání, které ale bude vždy obsahovat subjektivní prvky. Cíl vědeckého poznání je chvályhodný, nikoliv však životně důležitý pro teologii, metafyziku ani pro jednotlivce se svými „subjektivními“ starostmi a trápeními.

4.6 *Budoucí cesta teologická*

Jaké jsou tedy cesty pro teologii? Má nadále držet své racionální metody, kterými Boha poznává a „vědecky“ ho studuje? Nebo naopak má vše rozumové odhodit a vydat se na cestu plné subjektivních poznatků, které se nebudou moci nikdy uceleně vyložit a ani do jednotného celku spojit?

⁵⁵ Buber, M.: *Temnota Boží*. Překl. Jeníček, T., Vyšehrad, Praha, 2002, str. 31.

Kant správně rozlišoval 2 druhy teologie – teologie transcendentální a teologie ze zjevení⁵⁶. Transcendentální teologie užívá svých čistých rozumových pojmů. Tento typ teologie je Kantem zavržen a tato teologie uvolňuje místo té druhé – ze zjevení. V ní se operuje s pojmy, které nejsou z čistého rozumu, nýbrž z „přirozenosti naší duše“⁵⁷. V této teologii člověk věří v Boha, který není pouhým předmětem rozumových úvah, ale v Boha, který je živý. Scholastikové si oblíbili teologii transcendentální, což zapříčinilo čistě racionální ráz jejich výsledků (podpořen vlivem Aristotelovým). To se však musí změnit, protože od Kantovy kritiky už nelze o nejvyšší bytosti takto pojednávat.

Existují sice i dnes pokusy o racionální základ teologie, ale její je jiné – nesnaží se o apodiktické poznání, ale pouze o vhodnou kombinaci všech božích darů, tj. víry, rozumu, lásky, atd.. Pokud dnes někdo buduje teologii na rozumu, musí zároveň reflektovat všechny vědecké nezdary, které poněkud relativizují i jejich „věčný“ charakter. Oprávnění k takovéto vědě nabízí například Jiří Grygar. Ten vidí racionální základ ve všech vědách – nejen v matematice a přírodních vědách, ale i v teologii⁵⁸. Matematika má axiomy, které už nejsou racionálně zdůvodněny, věda (chemie, fyzika, astronomie,...) má principy, které taktéž nedokážeme a teologie vlastní dogmata, která jsou rozumově neuchopitelná. Až na těchto základech lze budovat nějakou vědu a teologie používá i nadále racionální postupy, protože jsou oprávněné.

Bohužel jediným kazem je neschopnost objektivního přijetí dogmat. Jak axiomy, tak z velké části i všechny principy vědy jsou všeobecně akceptovány a nikdo se nad nimi nijak zvlášť nepozastavuje. Dogmata jsou však černou ovčí. Jednak se velmi rychle zamítají, protože odporují rozumovému poznání, jednak se vehementně dokazují právě pomocí této naší vlohy (čistého rozumu). Zdůvodnit axiomy nelze, ovšem stejným způsobem nelze podat důkazy dogmat. Ale i přesto to nejsou stejné případy.

Věda se totiž zakládá na zkušenosti, která dokáže snadněji „prezentovat“ i její axiomy a principy. Naopak teologie pracuje s pojmy buď čistě rozumovými anebo emocionálními, které neprokážou samotné teologii takovou službu, aby se její dogmata všeobecně přijala. Dalším hřebíkem do rakve racionální teologii je její snaha a „drzost“ právě tato dogmata dokázat. Což, jak jsme si výše ukázali, nejde.

Řešením je druhý typ teologie, která zkušenost staví do popředí. Je to teologie zjevení, kdy se studují racionálním (ale podstatně jinak, než v transcendentální teologii – pomocí rozvažování) i iracionálním přístupem otázky vztahu Boha k člověku a opačně. Je to studium člověka v Bohu, zkušenost zde tedy hraje významnou roli. Ježíš mluvil rád v obrazech a podobenstvích, čímž nám umožnil i pomocí smyslovosti uchopit ono božské (srov. Mt 13,10). Každého zvlášť, individuálně, na základě jeho existenciálních zážitků spojených se zjevením v Písmu svatém a soukromém životě. Rozvažování teologii pomůže vytvořit určitý rámec a celek. Dogmata se musí studovat v člověku, nikoliv odděleně jako samostatný předmět zkoumání. Tato cesta je cestou správnou. Slovy teologa J. Zvěřiny:

„Víc, než kdy jindy si musí teologie uvědomovat, že není ‘vědou o Bohu’; byla by jen napodobeninou přírodních a technických věd, které jsou právě v myšlení o podstatném a nejpotřebnějším nejchudší. Má co do činění s tajemstvím člověka v Bohu a Boha v člověku.“⁵⁹

⁵⁶ Kant, I.: Kritika čistého rozumu. Překl. Loužil, J., OIKOYMENH, Praha, 2001, str. 388.

⁵⁷ tamtéž, str. 388.

⁵⁸ Grygar, J.: O vědě a víře. Karmelitánské nakl., Dačice, 2001, str. 13.

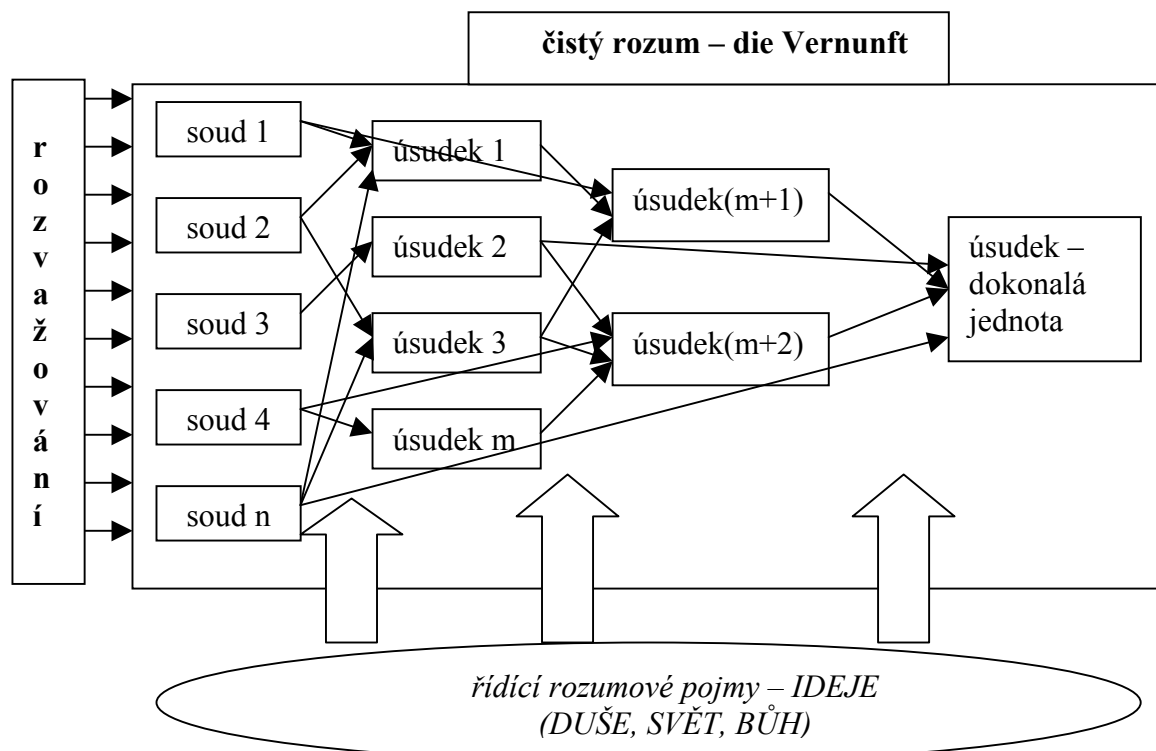
⁵⁹ Zvěřina, J.: Teologie Agapé. Vyšehrad, Praha, 2003, str. 3.

Prameny

- Augustinus Aurelius: Vyznání. Překl. M. Levý, Kalich, Praha, 1992
- Bible, Písmo svaté Starého a Nového zákona. Ekumenické vydání z roku 1985
- Benyovszky L. a kolektiv: Úvod do filosofie. Skripta VŠE, Praha, 1992
- Buber, M.: Temnota Boží. Překl. T. Jeníček, Vyšehrad, Praha, 2002
- Grygar, J.: O vědě a víře. Karmelitánské nakl., Dačice, 2001
- Halík, T.: Co je bez chvění, není pevné. Nakl. Lidové noviny, Praha, 2002
- Hemelík, M.: Cesty k bytí. Skripta VŠE Praha, 1998
- Kant, I.: Kritika čistého rozumu. Překl. J. Loužil, OIKOYMENH, Praha, 2001
- Kant, I.: Prolegomena ke každé příští metafyzice,.... Překl. Kohout, J., Navrátil, J., 2. vyd.. Svoboda, Praha, 1992
- Störig, H. J.: Malé dějiny filozofie. Zvon, Praha, 1992
- Zvěřina J.: Teologie Agapé, I. a II. svazek. Scriptum, Praha, 1994

Přílohy

Příloha č.1



Přirozená lidská touha po dosažení jednoty čistým rozumem.

Příloha č.2

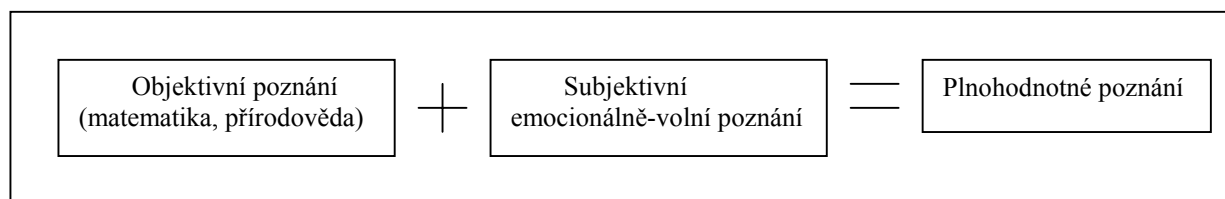


Schéma plnohodnotného poznání