

DŮKAZ BOŽÍ EXISTENCE

Proč nemůžeme vůbec nic myslet,
pokud Bůh neexistuje?¹

Robert Spaemann

Zvěst o Bohu je, ať už v jakékoli, třeba i deformované podobě, všude tam, kde jsou lidé. V řecké filosofii se dočkala prvního pojmového uchopení, v Izraeli prvně ztratila charakter zvěsti a stala se společnou zkušeností víry, až konečně z nitra izraelského národa vystoupil Ježíš z Nazareta a řekl: „Kdo vidí mne, vidí Otce.“² Otázkou ovšem zůstává, zda této zvěsti odpovídá něco v realitě. Když říkáme „Bůh“, víme, co máme na mysli. Máme, jak uvádí Kant, bezchybný ideál nejvyšší bytosti, „pojem, jenž uzavírá a korunuje veškerou lidskou zkušenost“.³ Jaký ale máme důvod věřit, že tomuto pojmu náleží, jak opět uvádí Kant, „objektivní realita“? Jaký máme důvod věřit, že Bůh je více než idea, jaký máme důvod věřit, že jest?

Existuje negativní odpověď na tuto otázku, atheismus; existuje tvrzení, vyslovované se znepokojením, že odpověď dosud nebyla nalezena; existuje odpověď agnostická, podle níž takovou odpověď z principiálních důvodů nelze nalézt. Všechny tyto pozice, jakkoli chybné, si zaslouží respekt, který přísluší lidským přesvědčením ne proto, že jsou pravdivá, nýbrž protože se s nimi lidé identifikují. Žádný respekt však nezaslouží v současnosti rozšířený, většinou však nejasně artikulovaný názor, že odpověď na tuto otázku není důležitá, neboť všechno ostatní, co nás zaměstnává, je vlastně důležitější, a že věnovat čas přemýšlení o Bohu nestojí za to. Existuje-li Bůh a život po smrti, pak se to přece dozvíme nejspozději po ní. To, zda je někdo slušný člověk, stejně nezáleží na tom, jestli v Boha věří či nikoli. Nakonec i muslimští sebevražední atentátníci věřili v Boha, ba právě tato víra je motivovala k jejich zločinům. Tvrdím, že tento názor nezasluhuje žádný respekt, neboť svědčí, jak jednou prohlásil Sókratés, o velké ubohosti. Co bychom si pomysleli

¹ R. Spaemann, *Gottesbeweis*, in: *Die Welt*, 26. 3. 2005.

² Citáty z bible uvádíme podle ČEP. – Pozn. překl.

³ Citáty z děl filosofů překládáme přímo tam, kde autor volně parafrázuje.

o člověku, jenž byl zachráněn ze zoufalé situace, jemuž byl navrácen život a byl zahrnut dobrodiním, který však stále pochybuje, zda to vše není náhoda či tajný dar laskavého dobrodince? A představme si, že by onen člověk prohlásil: „Tato otázka mě nezajímá. Co mám, to mám, a zda je za tím láska nějakého dárce, je mi jedno, protože bych mu stejně nepoděkoval.“ Člověk, jehož si lze vážít, chce děkovat, existuje-li někdo, jemuž by děkovat mohl, a nasadil by všechny své síly, aby to odhalil.

A chtěl by také pronést obžalobu, existuje-li někdo, koho lze žalovat. Jsou jistě různé motivy, které člověka podněcují, aby si kladl otázku po Bohu. Nejhlubší motiv je pravděpodobně tento: Moci děkovat a žít z díků. Ne nadarmo se křesťanská bohoslužba nazývá „dikuvzdání“, eucharistie. S díkem se spojuje radost. Příjemná chvíle, jež mi nebyla nikým darována, může být spojena s uspokojením. Radost však je jenom tam, kde existuje někdo, komu lze děkovat. V případě ústředních otázek týkajících se člověka a v případě filosofie, která tyto otázky metodicky a systematicky zkoumá, stojí na počátku, jako u soudního procesu, rozhodnutí: rozhodnutí o přidělení důkazního břemene resp. odůvodňovací povinnosti. S ohledem na převažující universálnost a trvalost zvěsti o Bohu má odůvodňovací povinnost ten, kdo tuto zvěst odbývá jako klamnou. Především ale: Jestliže hledáme stopy nějaké bytosti, pak větší význam připadá vždy tomu, kdo nějakou stopu našel, oproti tomu, kdo nenalezl žádnou. To, že někdo nikdy neviděl bílou vránu, nedokazuje nic tomu, kdo ji viděl. Onen nemůže říci „bílá vrána neexistuje“ pouze proto, že ještě žádnou neviděl. Jistě ale může říci ten, kdo ji viděl, že existuje. „Boha nikdy nikdo neviděl,“ napsal evangelista Jan. Otázka zní: Nechal režisér ve filmu, v němž účinkujeme, nějaký více či méně skrytý podpis, takže bychom jej, pokud chceme, mohli objevit?

Schopnost, jíž hledáme Boha, je rozum. Nikoli však instrumentální rozum, který z nás, jak říká Nietzsche, činí vynalézavá zvířata, nýbrž rozumová schopnost, díky níž můžeme přesáhnout okolní svět a vztáhnout se ke skutečnosti samé. Tato schopnost nám, plujeme-li po moři, umožňuje vědět, že ve vzdálené lodi na horizontu, již můžeme sotva vnímat a která nehraje v kontextu našeho života žádnou roli, sedí lidé, kteří jsou právě tak ve středu svého zorného pole jako my a pro něž jsme naopak my na okraji horizontu a nehrajeme pro ně žádnou roli. Víra, že existuje Bůh, znamená věřit, že On není naší ideou, nýbrž my jsme ideou Jeho. To je to, k čemu nás vybízí Ježíš: K obratu perspektivy, k obrácení. Jestliže existuje Bůh, pak je to to nejdůležitější. Je to důležitější než to, že jsme my. Lidská důstojnost odlišující nás od ostatních živočichů spočívá v tom, že toto můžeme vědět.

Známe velké dějiny lidských snah podpořit přesvědčení o Boží existenci racionálním hledáním. Zřídka uvěřil člověk v Boha jen díky důkazům Boží existence, ačkoli také to se děje. Právem ale nechává Pascal Boha říkat: Nehledal bys mne, kdybys mě již nebyl našel. A věřící vždy usilovali o to, aby svou intuitivní jistotu upevnili a ospravedlnili racionálními důvody. Že jsou důkazy Boží existence všechny do jednoho sporné, mnoho neznamená. Pokud by totiž na důkazech v rámci matematiky záleželo radikální rozhodnutí o orientaci našeho života, byly by i matematické důkazy sporné.

Přesto jsou důkazy Boží existence důkazy *ad hominem*, to znamená, vždy už předpokládají nějakého určitého člověka a přijetí určitých předpokladů. Leibniz, jenž věděl, co je to důkaz, jednou napsal, že všechny důkazy jsou důkazy *ad hominem*. Důkaz, který nepředpokládá, že ti, na něž se obrací, přijmou určité předpoklady, neexistuje, a to ani v matematice. Fakt, že klasické důkazy Boží existence od Aristotela k Descartovi, Leibnizovi a Hegelovi se zdají ztrácet svou důkazní sílu, souvisí s tím, že všechny tyto důkazy předpokládají jako přijaté to, co však nejdříve Kant a pak především Nietzsche nepřipustí. Otázka zní: Co smíme a musíme připustit, abychom mohli důvody pro víru v Boží existenci považovat za zřejmé?

Věnujme se nejdříve krátce tradičním důkazům Boží existence. Můžeme je rozdělit do dvou skupin: Takzvaný ontologický důkaz, jehož autorem se ve 12. století stal svatý Anselm z Canterbury, byl odmítnut Tomášem Akvinským a Kantem; přesvědčil však velké duchy, jakými byli Descartes, Leibniz a Hegel. Anselmův argument, aniž by odkazoval na stvořený svět, vyvozuje z pouhého pojmu Boha jeho skutečnost, neboť takovým pojmem myslíme onu bytost, nad níž nemůže být myšleno nic dokonalejšího. Myšlenkou takové bytosti jsme již ovšem přesáhli a transcendovali pouhou imanenci našeho myšlení, neboť, jak argumentuje Anselm: „Skutečný Bůh by byl právě proto, že je skutečný, větší, dokonalejší než pouze myšlený Bůh.“ Musíme tedy Boha myslet takřkajíc *per definitionem* jako skutečného. Tomáš proti tomu namítá, že myšlenka Boha jakožto existujícího mimo naše myšlení je přece zas jen myšlenkou. Podobně namítá Kant, když píše, že reálná existence není vlastnost, znak, který by přistoupil k ostatním znakům. I ve 20. století existují nicméně významní filosofové, kteří stále považují Anselmův argument za přesvědčivý a obhajují jej.

Argumenty svatého Tomáše, známých pět cest, zde nemohu jednotlivě předvést. Všechny vycházejí z existence světa, v němž odkrýváji stopy Stvořitele. Zmíním zde pouze dva z těchto argumentů. První,

tzv. důkaz z kontingence, vychází z faktu, že věci a události tohoto světa, rovněž i přírodní zákony, nemají žádnou vnitřní nutnost. Vše by mohlo být i jinak, než jak to je. To, co je nahodilé, existuje, ale jen na pozadí nutného. Musí tedy existovat nějaký důvod, proč jsou věci tak, jak jsou, nemá-li myšlení kapitulovat. Bytí, existující na základě vlastní vnitřní nutnosti, nazýváme Bůh.

Druhý důkaz byl ve všech dobách tím nejlidovějším. Vychází z nepochybnitelné existence na cíl zaměřených procesů, jako je růst rostlin a zvířat – tedy procesů, jež jsou pochopitelné jen z jejich cíle. Zimnímu letu ptáků do Afriky můžeme rozumět jen tehdy, když víme, že tam letí za potravou. Ale, říká Tomáš, ptáci sami to nevědí, a ještě méně zná rostlina program, který řídí její růst. Cíl není ve vystřeleném šípu, nýbrž v duchu střelce. Porozumět na cíl zaměřeným přírodním procesům předpokládá existenci nějakého střelce, tedy Stvořitele, jenž vložil do věci zaměření k jejich vlastnímu dobru, neboť jen vědomý cíl může působit takřikajíc zpětně a uvést do chodu a koordinovat kauzální procesy, protože vědomí cíle předchází proces.

První útok proti důkazům Boží existence vedl Kant tezí, že náš teoretický rozum a jeho konstitutivní nástroje, kategorie, jsou vhodné pouze pro uspořádávání smyslových dat naší zkušenosti. V tomto rámci má rovněž idea Boha systematizující funkci. Pro teoretický rozum však platí Humův výrok: „We never do one step beyond ourselves.“

Teoretický rozum nás nezplnomocňuje k tomu, abychom říkali něco o skutečnosti samé, a tedy ani o Bohu, je-li více než ideou. Jen praktický rozum, jen zkušenost svědomí nás podněcuje, ba zavazuje, předpokládat existenci bytosti, která spojuje obě nevyhnutelnosti, bytí a dobré spolu-bytí, a garantuje, že běh světa nevede dobrou vůli *ad absurdum*. „Musel jsem omezit vědění, abych vytvořil místo víře,“ napsal Kant. Hegel mu pak vytkl, že pojem rozumu příliš omezil, totiž na novověký přírodovědecký rozum, pro nějž, jak jsem se výše pokusil ukázat, nemůže být Bůh možným předmětem.

Ale rozhodující úder zasadil Nietzsche tím, že principiálně zpochybnil základní předpoklad všech tradičních důkazů Boží existence, předpoklad inteligibility světa. Co měl Nietzsche na mysli, ve zkratce formuloval Michel Foucault: „Nesmíme si myslet, že svět je pro nás čitelný.“ Nietzsche principiálně zpochybnil, že lidský rozum je schopen pravdy, a tím myšlenku, že něco jako pravda vůbec existuje. Tato myšlenka má totiž pro něj theologický předpoklad, předpoklad, že Bůh existuje. Jen pokud existuje Bůh, existuje něco víc než jen subjektivní obrazy světa, něco jako „věci o sobě“, o nichž hovořil ještě Kant, tedy věci, jak je vidí

Bůh. Jestliže neexistuje Boží pohled, neexistuje žádná pravda kromě našich subjektivních perspektiv. Nietzsche hovořil o víře Platónově, jež je rovněž vírou křesťanů, tedy o víře, že Bůh je pravda a že pravda je božská. Důkazy Boží existence tedy trpí všechny tím, co logikové nazývají *petitio principii*. Předpokládají právě to, co chtějí dokázat: Boha.

Je to tak? Ano i ne. Teoreticky to tak není. Tomáš Akvinský ve svých pěti cestách sice nikdy nepředkládá žádnou tezi o logické struktuře světa a o tom, že rozum je schopen pravdy. Předpokládá to ale mlčky. Že tento předpoklad má vposledku svůj důvod v Bohu, je pro něj ontologicky zřejmé, epistemologicky to však nereфлекtuje. Kde jde o otázku platnosti prvních principů našeho pravdu postihujícího myšlení, tam argumentuje jednoduše, jako Aristotelés, vyvrácením protikladné teze s pomocí *reductio ad absurdum*. Kdo popírá, že rozum je schopen pravdy, kdo popírá platnost principu sporu, ten už pak nemůže tvrdit vůbec nic. Ba dokonce i teze, že pravda neexistuje, předpokládá minimálně to, že sama tato teze je pravdivá. Jinak skončíme v absurditě. Zde ale přichází Nietzsche s námitkou: Kdo říká, že nežijeme v absurditě? Tím se sice zapleteme do rozporů, ale tak to prostě je. Zoufalství rozumu ze sebe samého již nelze artikulovat v logicky konsistentní formě. Musíme se učit žít bez pravdy. Poté co osvícenství vykonalo své dílo, samo se zruší, neboť, tak napsal Nietzsche, „i my osvícenci, my svobodní duchové 19. století žijeme ještě z křesťanské víry, jež byla také vírou Platóna, že Bůh je pravda a že pravda je božská“.

Výsledkem sebezrušení osvícenství je nihilismus. Nihilismus podle Nietzscheho vytváří nutný prostor pro nový mýtus. Ani to však vlastně nelze říci, protože pravdivě nelze říci nic. Zbývá jen otázka, s jakou lží lze žít nejsnáze.

Známý nápis na zdi zní: „Bůh je mrtev. Nietzsche.“ Pod něj někdo napsal: „Nietzsche je mrtev. Bůh.“ Ale něco z Nietzscheho zůstává: Boj proti banálnímu nihilismu rozverné společnosti, přesné a zoufalé vědomí toho, jaké důsledky má, pokud Bůh neexistuje. To, co zůstává teoreticky v platnosti, je vhléd do vnitřní a neoddelitelné souvislosti mezi vírou v Boha a myšlenkou pravdy a ideou člověka jako bytosti, která je schopná pravdy. Tato dvě přesvědčení se podmiňují. Když se jednou objevila myšlenka života v absurditě, není už pouhé epistemologické *reductio ad absurdum* vyvrácením. Nemůžeme už na jistém základě ideje člověka jako bytosti, která je schopná pravdy, vést důkazy Boží existence, neboť tento základ je jistý jen za předpokladu existence Boží. Můžeme mít tedy obojí jen zároveň. Nevíme, kdo jsme, pokud nevíme, kdo je Bůh, ale o Bohu nemůžeme vědět, když nechceme vnímat Boží stopu, již jsme

my sami, my jakožto osoby, jakožto konečné, ale svobodné a pravdy schopné bytosti. Boží stopou ve světě, z níž dnes musíme vycházet, je člověk, jsme my sami.

Tato stopa má ovšem tu zvláštnost, že je identická s tím, kdo ji objevuje, tedy neexistuje nezávisle na svém objeviteli. Jestliže si my jakožto oběti scientismu už sami nevěříme v tom, kdo jsme a kým jsme, jestliže se necháváme přemluvit, že jsme jen stroje na rozšiřování našich genů, a jestliže považujeme svůj rozum jen za evoluční produkt přizpůsobení, jež nemá s pravdou co do činění, a jestliže nás seberozpornost tohoto tvrzení neděsí, pak nemůžeme očekávat, že by nás něco mohlo o existenci Boží přesvědčit. Neboť, jak jsem řekl, tato Boží stopa, jíž jsme my sami, neexistuje, aniž to chceme, i když – díkybohu – Bůh existuje zcela nezávisle na tom, zda ho poznáváme, zda o něm víme, nebo mu děkujeme. Škrtnout můžeme jen sami sebe.

Pojem bohupodobnosti člověka, který je často používán jen jako povznášející metafora, získává v současnosti netušeně přesný význam. Bohupodobnost znamená: být schopen pravdy. Přičemž láska není nic jiného než žitá pravda. Vždyť lásku lze chápat tak, že druhý se pro mě stává skutečným. Žádný jiný pojem nemá pro novozákonní poselství tak centrální význam jako pojem pravdy. „Já jsem se proto narodil a proto jsem přišel na svět, abych vydal svědectví pravdě,“ odpovídá Kristus na Pilátovu otázku, zda je králem. Tato odpověď dodnes stojí vedle otázky Pilátovy: „Co je pravda?“ Personalita člověka stojí a padá s jeho schopností k pravdě. Tato schopnost je v současnosti zpochybňována biology, teoretiky evoluce a neurovědci. Nemohu zde vstupovat do této pokračující diskuse. Jen tolik bych rád řekl: Naturalismus dnes zpochybňuje každé čistě spiritualistické pojetí člověka.

Pro naturalismus není poznání tím, za co se samo považuje. Poznání nás nepoučuje o tom, co je, nýbrž spočívá v přizpůsobení se prostředí, slouží přežití. Jak to však můžeme vědět, když nemůžeme nic vědět? Že je člověk zcela a naprosto přírodou ve smyslu naturalismu, tedy přírodní bytostí vzešlou z mimolidského života, není pro sebeporozumění člověka smrtelné jen tehdy, jestliže je příroda stvořena Bohem a vznik člověka odpovídá božskému záměru. K tomu není nutné považovat evoluční proces, který raději s Darwinem označím jako descendenční, za teleologický, to znamená, že v něm generátorem nového není náhoda. Co je přírodovědecky viděno jako náhoda, může být stejně tak božským záměrem jako to, co je pro nás poznatelné jako na cíl zaměřený proces. Bůh působí právě tak skrze náhodu jako skrze přírodní zákony. Biologové hovoří o „fulguraci“ a „emergenci“, čímž slovy zařikávají to, co

nelze přírodovědecky vysvětlit. Věřit v Boha znamená mít pro to, že se objeví cosi nového, jméno, které to nové neredukuje na to, co je již známé, totiž jméno „stvoření“. Schopnosti pravdy lze porozumět jen jako dílu stvoření.

To, co mám na mysli, že totiž pravda předpokládá Boží existenci, bych rád objasnil posledním příkladem, důkazem Boží existence, který je tak říkajíc imunní vůči Nietzschemu; jde o důkaz Boží existence založený na gramatice, přesněji řečeno na tzv. *futurum exactum*. *Futurum exactum*, druhý budoucí čas, je v našem myšlení nutně spojený s přítomným časem. Tvrdit o něčem, že je to teď, má stejný význam jako tvrdit, že to bude v budoucnosti minulostí. V tomto smyslu je každá pravda věčná. Že se večer 6. prosince 2004 shromáždilo na filosofické fakultě v Mnichově mnoho lidí k přednášce o racionalitě a víře v Boha, to není pravdou pouze ten večer; to je pravdou vždy. Jestliže jsme zde dnes, bude i zítra pravdou, že jsme zde byli. Přítomnost trvá jakožto minulost budoucí přítomnosti, je trvale skutečná. O jaký druh skutečnosti se jedná? Mohli bychom říci: jde o stopy, které přítomnost zanechává svým kauzálním působením. Tyto stopy jsou ovšem stále slabší a slabší. A stopami jsou jen natolik, nakolik se na to, co je zanechalo, vzpomíná.

Dokud se na minulé vzpomíná, není obtížné odpovědět na otázku po způsobu jeho bytí. Minulé má svou skutečnost právě v tom, že je vzpomínáno. Avšak vzpomínání někdy skončí, jednou na Zemi už nebudou žádní lidé. A nakonec zmizí i sama Země. Protože ale k minulosti vždy patří nějaká přítomnost, museli bychom tedy říci: s vědomou přítomností – a přítomnost je vždy pouze vědomá, vázána na nějaké vědomí – zmizí i minulost, a *futurum exactum* ztratí smysl. Ale právě to nelze myslet. Věta: „Ve vzdálené budoucnosti už nebude pravda, že jsme zde večer seděli“ je nesmysl. Nelze ji myslet. Jestliže jednou bude pravda, že jsme zde nebyli, pak zde nejsme skutečně ani teď, jak to důsledně tvrdí buddhismus. Jestliže přítomná skutečnost jednou nebude jakožto něco, co se událo, pak vůbec není skutečná. Kdo odstraní *futurum exactum*, odstraní i přítomnost.

Ještě jednou: Jakého druhu je tato skutečnost minulého, ono věčné být-pravdivý každé pravdy? Jediná odpověď může znít: Musíme myslet nějaké vědomí, v němž vše, co se děje, trvá, absolutní vědomí. Žádné vyslovené slovo nebude nevyslovené, žádná utrpená bolest neutrpená, žádná prožitá radost neprožitá. Co se stalo, může být prominuto, nemůže být však znicotněno. Jestliže existuje skutečnost, pak je *futurum exactum* nevyhnutelné, a s ním postulát skutečného Boha. „Obávám se,“ napsal

Nietzsche, „že se Boha nezbavíme, protože dosud věříme gramatice.“ Ale my nemůžeme jinak než věřit gramatice. I Nietzsche mohl napsat, co napsal, jen proto, že to, co chtěl říci, musel svěřit gramatice.

Přeložil Vojtěch Šimek