

## Cesty k poznaniu Boha

Viera v Boha je zaiste Božím darom a človek si ju sám nemôže vzbudiť, predsa však môže vytvárať či už pre seba alebo pre druhých akési predpoklady na jej prijatie. V dejinách kresťanstva už od počiatku Ježišovi nasledovníci svedčili o ňom a o jeho poslaní, a odovzdávali ho ďalším ľuďom nielen príkladom svojho života, ale aj hlásaním. Toto hlásanie sa stále prehlbovalo a rozvíjalo, vytvárajúc systém kresťanskej náuky. Táto náuka, alebo „veda o Bohu“ – teológia<sup>1</sup> – bolo nutne spojená s vtedajším spôsobom vyjadrovania a filozofickými pojmami, pomocou ktorých sa snažila racionálne objasňovať pravdy viery. Vzťah medzi touto posvätnou vedou a profánnymi čiže svetskými vedami, najmä filozofiou, sa naďalej rozvíjal aj v ďalších obdobiach. Najúžasnejšie spojenie dosiahol v stredoveku, keď mnohí z veľkých mysliteľov boli zároveň teológmi a vo svojich dielach dokázali vytvoriť zmysluplnú syntézu medzi tým, čo poznávame z Božieho zjavenia – a čo je predmetom štúdia teológie – a poznatkami prirodzeného ľudského rozumu, ku ktorým dospieva filozofia<sup>2</sup>. Neskôr v dejinách sa, žiaľ, tieto dve oblasti vzdialili, a zatiaľ čo filozofia si išla svojím vlastným smerom – či viacerými smermi – teológia v mnohom ostala stále úzko závislá na stredovekom tomistickom učení, založenom na Aristotelovej metafyzike, a preto aj dnes Cirkev zdôrazňuje nutnosť poznania tomizmu a jeho rozpracovanie.

Popri teológii vychádzajúcej z Božieho zjavenia sa však naďalej rozvíjala aj takzvaná prirodzená alebo filozofická teológia, ktorej cieľom je ukázať, že k mnohým pravdám o Bohu sa je možné dospieť aj cestou prirodzeného ľudského rozumu, a tak jej poznatky môžu slúžiť jednak ako akási „príprava“ na prijatie viery, alebo na obhajobu viery proti tým, ktorí ju obviňujú z iracionálnosti.

### *Spolupráca viery a rozumu*

Z dejín spomeňme len dvoch veľkých mužov, ktorí zdôrazňovali spoluprácu viery s rozumom. Anzelm z Aosty (Piemont v severnom Taliansku)<sup>3</sup>, arcibiskup z Canterbury

---

<sup>1</sup> Názov teológia pochádza zo spojenia slov „*theos*“ (Boh) a „*logos*“ (veda, štúdium).

<sup>2</sup> Termín filozofia vychádza z gr. „*filein*“ (milovať) a „*sofia*“ (múdrosť), teda v najširšom význame sa chápe ako láska k múdrosti.

<sup>3</sup> Anzelm sa chcel stať mníchom, keď mal päťnásť rokov. Jeho otec, ktorý bol hrubej až násilníckej povahy s tým nesúhlasil. Po smrti jeho matky, keď mal 23 rokov cez Alpy utiekol do Francúzska, kde ako 26 ročný vstupuje do kláštora v meste Bec. Práve na tomto pokojnom mieste neskôr napísal diela, ktoré ho preslávili a urobili z neho jedného z prvých otcov scholastiky. V roku 1093 sa za zvláštnych okolností stáva arcibiskupom v Canterbury. Jeho svätenie, ako aj biskupské poslanie bolo sprevádzané stálymi konfliktami s Anglickými

(1033/34 – 1109), vyjadril hlbokú dôveru v silu rozumu a bol presvedčený, že hlavné myšlienky kresťanskej viery môžu byť postupne zdôvodnené prirodzeným rozumom. Viera a rozum musia byť v súlade, pretože smerujú k tej istej pravde, k „videniu“ Boha. Rozum (*intellectus*) sprostredkúva nahliadanie na pravdu, pokým sme na ceste medzi vierou a plným „videním“. Nahliadanie na pravdu nás teda približuje k cieľu (plnému videniu), ku ktorému viera smeruje.<sup>4</sup> Anzelm hovoril o *fides quaerens intellectum* (viere hľadajúcej porozumenie). Nábožensky založený človek by nemal brať ľudský rozum ako poslednú autoritu viery, ale by mal pomocou rozumu hľadať vysvetlenie toho, čo verí. O také čosi sa pokúsil Anzelm vo svojich dielach *Monologion* (1075/76), *Proslogion* (1077–78)<sup>5</sup> a *Cur Deus Homo* (*Prečo sa stal Boh človekom*, 1095–98)<sup>6</sup>.

Takýto prístup napriek námietkam viacerých neveriacich (a agnostikov) je sám o sebe rozumný, pretože aj v mnohých iných oblastiach, dokonca aj v empirických vedách, často začíname s bežnou vierou alebo presvedčením o tom, ako svet funguje, a následne skúmaním čiastkových otázok, postupne odstraňujeme pochybnosti (nadobúdame väčšiu istotu) a prehlbujeme naše poznanie sveta.

Aj Tomáš Akvinský (1224/25 – 1274) v prvej knihe *Sumy proti pohanom*<sup>7</sup> (*ScG I*, 4-7) vyjadruje veľký rešpekt pred ľudským rozumom, avšak považuje ho za ohraničenejší, ako Anzelm. Dôvodom je jeho chápanie povahy ľudského poznávania, ktoré je prvotne zamerané na poznávanie materiálnych objektov. Boh je netelesný, a preto ho nemožno poznávať priamo. Podľa Tomáša nemôžeme vedieť, čo je Boh (*quid est*), lebo on nie je objektom zmyslovej skúsenosti. Nerozprávame o Bohu na základe toho, že by sme pochopili, kto skutočne je, ale na základe nášho poznania jeho stvorenia. Z nášho poznania materiálnych vecí a človeka môžeme pomocou analógie odvodiť niektoré základné Božie charakteristiky (atribúty).

Pokiaľ ide o poznanie Boha a ďalších pravd, ktoré sa ho týkajú, sv. Tomáš rozlišuje medzi pravdami, ktoré nám musia byť zjavené, lebo vlastným rozumom by sme sa k nim nedopracovali – to sú tzv. *revelata* (napríklad, že v Bohu sú tri osoby, alebo že Boh sa stal

---

panovníkmi. Popri tom si zachoval mníšsky ideál modlitby, kontemplácie a vyučovania ľudí. Zomrel 21. apríla 1109 a roku 1494 ho pápež Alexander VI. vyhlásil za svätého.

<sup>4</sup> Porov. Doporučujúci dopis pápeži Urbanu II. In: ANSELM z Canterbury: *Fides Quaerens Intellectum*. Prel. Lenka Karfiková. Praha : Kalich, 1990, s. 246. Podobné myšlienky: Augustínova kázeň č. 43 o Iz 7, 9 s českým prekladom: *Nisi Credideritis, non intelligetis. (Pokud nebudete věřit nenahlédnete.)* In: ANSELM z Canterbury: *Fides Quaerens Intellectum*, s. 250–264.

<sup>5</sup> ANSELM z Canterbury: *Fides Quaerens Intellectum*. Prel. Lenka Karfiková. Praha : Kalich, 1990.

<sup>6</sup> ANSELM von Canterbury: *Cur Deus Homo. Warum Gott Mensch Geworden*. Lateinisch und Deutsch. 5. Auflage. München : Kösel Verlag, 1993.

<sup>7</sup> *Suma proti pohanom* bola skompletovaná v roku 1265 a je Akvinského najrozsiahlejším dielom o tom, ako filozofia môže prispieť k porozumeniu Boha.

človekom), a pravdami, ku ktorým sa dá dospieť aj prirodzenou cestou, uvažovaním nad stvorenými vecami, tie nazýva *revelabilia* (Boh existuje, je udržiavateľom sveta).

Tomáš Akvinský pripisoval rozumovým argumentom, najmä argumentom v prospech existencie Boha, veľkú hodnotu, pretože bez nich by akejkol'vek filozofickej reflexii o Bohu a o svete chýbal jej posledný základ. Takéto argumenty predstavujú *preambulum fidei* (predpoklad alebo akýsi úvod do viery), a preto nemôžu byť súčasťou teológie, aj napriek tomu, že majú v teológii svoje poslanie a Tomáš ich uvádza v kontexte svojej *Teologickej sumy (STh)*.

Hoci sa v dokumentoch Cirkvi výslovne nespomínajú „dôkazy“ či „argumenty“ pre Božie jestvovanie, hovorí sa v nich o možnosti dosiahnutia istoty poznania Boha prirodzeným rozumom: „Cirkev vyznáva a učí, že Boha, ktorý je počiatkom a cieľom všetkého, možno s istotou poznať zo stvorených vecí prirodzeným svetlom ľudského rozumu“ (*Katechizmus Katolíckej cirkvi*, 36). Keďže sa teda nehovorí o tom, že existuje definitívny dôkaz alebo filozofický argument, nezaväzuje to veriaceho katolíka, aby veril týmto argumentom.

Už Prvý vatikánsky koncil však potvrdil, že medzi vierou a rozumom nemôže existovať skutočná nezhoda, pretože je to ten istý Boh, ktorý zjavuje tajomstvá viery a dáva vieru, a ktorý obdaroval ľudskú myseľ svetlom rozumu. Podobný postoj vyjadril aj blahoslavený Ján Pavol II. v encyklike *Fides et ratio*, keď ich úzku spoluprácu vyjadril takto: „Viera a rozum sú ako dve krídla, ktorými sa ľudský duch povznáša ku kontemplácii o pravde. Túžbu poznať pravdu a nakoniec poznať Boha, vložil do srdca človeka Boh, aby človek tým, že bude poznať a milovať Boha, mohol dospieť aj k plnej pravde o sebe samom”.

### ***Argumenty pre Božie jestvovanie***

Racionálnymi argumentmi alebo filozofickými „dôkazmi“<sup>8</sup> Božieho jestvovania, a tiež pojmom Boha, Božími vlastnosťami, problémom zla či otázkou existencie ľudskej duše a jej prežívania po smrti tela, sa zaoberá filozofická teológia. Pri svojom skúmaní začína z premís, ktoré sú teologicky neutrálne, teda nie sú viazané na nejaké náboženstvo. Ide o systém vybudovaný filozofickými prostriedkami bez toho, aby sa vychádzalo z predpokladov, ktoré sú vyjadrením náboženskej viery alebo túto vieru predpokladajú.

Argumenty pre Božie jestvovanie – na ktoré sa zameriame – sa delia podľa svojho východiska a spôsobu usudzovania na apriórne a aposteriórne. Apriórne argumenty sú

---

<sup>8</sup> Keďže nejde o dôkazy v zmysle matematických dôkazov, ktoré sú nevyvrátiteľné, je vhodnejšie používať termín argumenty, lebo sú to isté súdy alebo úsudky, ktoré majú podporiť pravdivosť tvrdenia, že Boh jestvuje.

deduktívne a vychádzajú čisto z pojmu Boha a jeho atribútov, pričom uzatvárajú, že Boh jestvuje aj v skutočnosti. Aposteriórne argumenty sú naproti tomu induktívne a vychádzajú z ľudskej skúsenosti, a to so svetom alebo priamo s človekom.

K aposteriórnym argumentom patria napríklad kozmologické argumenty (východiskom je samotná existencia sveta), teleologické argumenty (východiskom je účel alebo cieľ sveta), axiologické (východiskom je existencia objektívnych hodnôt), noologické (východiskom je ľudské vedomie a jeho fungovanie) a aletologické (vychádzajú z istoty o vlastnom „ja“).

### **Tomáš Akvinský a jeho päť ciest**

Tomáš Akvinský uvádza svojich päť ciest k poznaniu, že Boh je, vo svojej *Sume teologickej (STh)* a čiastočne aj v *Sume proti pohanom (ScG)*.

#### **1. cesta: z pohybu (*ex motu*)**

Prvá Tomášova cesta začína pozorovaním pohybu. Ide o „najzrejmejšiu“ cestu (*manifestior via*), pretože sa opiera o Aristotelovu *Fyziku*, kde je zdôvodnené, že všetko, čo sa hýbe, hýbe sa od iného, a je tiež zo skúsenosti jasné, že každá možnosť predpokladá, že existuje aj niečo v skutočnosti (aktuálne). Podľa Tomáša ide aj o „najefektívnejšiu“ cestu (*via efficacissima*) ako ukázať, že Boh je. Jej text je nasledovný:

„Prvá a zrejmejšia cesta je tá, ktorá sa berie z hľadiska pohybu. Totiž je isté, a zmysel to potvrdzuje, že sú v tomto svete veci, ktoré sa pohybujú. Avšak všetkým, čo sa hýbe, pohybuje iné. Totiž nič sa nepohybuje, iba ak je v možnosti voči tomu, k čomu sa hýbe. No niečo pohybuje na základe toho, že je v uskutočnení. Pohybovať sa totiž nie je nič iné než vyvádzať niečo z možnosti k uskutočneniu. Z možnosti však nemožno niečo priviesť k uskutočneniu, iba ak na základe nejakého súcna v uskutočnení, ako teplé v uskutočnení, napríklad oheň, robí drevo, ktoré je teplým v možnosti, teplým aj v uskutočnení, a takto ním pohybuje a premieňa ho. No nie je možné, aby to isté bolo zároveň v uskutočnení a možnosti vzhľadom na to isté, ale len vzhľadom na odlišné. Totiž to, čo je teplým v uskutočnení, nemôže byť zároveň teplým v možnosti, ale je zároveň studeným v možnosti. Je teda nemožné, aby sa vzhľadom na to isté a tým istým spôsobom niečo pohybovalo a bolo pohybované, alebo že by pohybovalo samo sebou. Teda všetkým, čo sa pohybuje, musí pohybovať iné. V tom však nesmieme ísť do nekonečna, pretože potom by nebolo nejaké prvé, čo pohybuje, a v dôsledku toho ani nejaké iné, čo sa hýbe, pretože druhé pohybujúce sa veci sa hýbu len kvôli tomu, že nimi pohybuje prvý pohybujúci, ako sa napríklad palica hýbe len preto, lebo ňou pohybuje ruka. Teda je nevyhnutné dospieť k nejakému prvému pohybujúcemu, ktorým nepohybuje nič, a pod tým všetci rozumejú Boha.“<sup>9</sup>

<sup>9</sup> AKVINSKÝ, T.: *STh*, I, q.2, a.3. Slovenský preklad M. Chabada na [www.ostium.sk](http://www.ostium.sk), roč. 6, č. 3, 2010.

Tomáš používa slovo *motus*, čo značí pohyb. V tomto prípade však nejde o jednoduchý lokálny alebo priestorový pohyb. Ide skôr o zmenu, čo je širší pojem. Nasledujúc Aristotela<sup>10</sup> Tomáš rozlišuje zmenu kvality, kvantity a miesta. Zmenou kvality alebo dokonalosti je napríklad zahrievanie telesa alebo dozrievanie ovocia, a zmenou kvantity je nárast alebo zmenšenie telesa. A. Kenny<sup>11</sup> dopĺňa, že *motus* u Akvinského nemôže označovať zánik (smrť), ani čisto mentálne zmeny (sú spôsobované objektom myslenia),<sup>12</sup> ani zmenu vzťahov (ako keď syn prerastie otca).

Pri špecifikovaní, o akú zmenu ide, sa diskutuje o zmenách fyzických (materiálnych) a metafyzických. V paralelnej pasáži v *Sume proti pohanom*<sup>13</sup> Tomáš uvádza príklad pohybu Slnka. Spolu s príkladom o zahrievaní dreva sa zdá, že zmena by sa mala chápať ako fyzická. Je tu aj iný dôvod pre túto interpretáciu: uvedenie metafyzikálnych rozlíšení už na tomto mieste by znemožnilo vychádzať z nejakého evidentného fenoménu, čo, zdá sa, protirečí Tomášovmu úmyslu. Preto v prvom kroku zostaneme pri jednoduchých popisoch fyzických zmien, ako sú napríklad zmeny miesta, veľkosti a teploty.

Druhou premisou, alebo druhým krokom argumentu je tvrdenie, že nič sa nehýbe samo od seba (*omne autem, quod movetur, ab alio movetur*). Tento princíp je vysvetlený pomocou termínov aktu (uskutočnenia) a možnosti. Predpokladá sa, že nič nemôže byť aktuálnym aj potenciálnym naraz a z toho istého hľadiska. Alebo je vec aktuálne *A* a potenciálne *B*, alebo je aktuálne *B* a potenciálne *A*.<sup>14</sup> Princíp je v *ScG* formulovaný nasledovne:

„Nič nemôže byť v akte a možnosti s ohľadom na tú istú vec. Ale všetko, čo je hýbané, ako také je v možnosti. [...] Avšak to, čo hýbe, ako také je v akte, pretože nič nie je činné, len nakoľko je v akte. Preto v tom istom pohybe nič nie je aj hýbaným aj hýbateľom. A preto nič nemôže hýbať seba samého.“<sup>15</sup>

Napriek tomu, že daný princíp sa zdá jasný, nie je univerzálne akceptovaný. Kenny napríklad hovorí, že ten, kto nominuje kráľa nemusí byť kráľom.<sup>16</sup> Podobne človek, ktorý vykrmuje nejaké zviera, a tak spôsobuje jeho obezitu, nemusí byť obézny. Kenny zároveň uznáva, že

<sup>10</sup> Porov. ARISTOTELES: *Fyzika*, V, 226a. Prel. A. Kříž. Praha : Rezek, 1996, s. 141. O pohybe a zmene u Aristotela: MACHULA, T.: *Filozofia prírody*. Praha : Krystal, 2007, s. 54–60.

<sup>11</sup> Porov. KENNY, A.: *The Five Ways*, s. 8.

<sup>12</sup> Tomáš nemôže mať na mysli mentálnu zmenu, pretože tu neplatí princíp, že objekt nemôže hýbať sám seba. Podľa Akvinského myslenie a subjekt sú hýbané objektom myslenia. Avšak týmto objektom môže byť aj samotný subjekt. Keď subjekt myslí sám na seba, vtedy je hýbaný sám sebou.

<sup>13</sup> AKVINSKÝ, T.: *ScG*, I, 13.

<sup>14</sup> Z tohto vyplýva, že zvažovaná vlastnosť sa nemá týkať rôznych fyzikálnych odstupňovaní. Strom je z toho istého hľadiska (tej istej fyzikálnej miery) aktuálne „vysoký“ (päť metrov) a je tiež potenciálne „vysoký“ (môže mať šesť metrov).

<sup>15</sup> AKVINSKÝ, T.: *ScG*, I, 13.

<sup>16</sup> Porov. KENNY, A.: *The Five Ways*, s. 21.

existuje veľa príkladov, ktoré podporia Tomášovu druhú premisu. Zahrievanie chladnejšieho telesa teplejším, ktoré uvádza Tomáš, je jeden z nich. Ale aj tu to nie je zrejmé, pretože niekedy sa dá predmet zahriať napríklad elektrinou, ktorá je studená a prúdi cez studený drôt. Podobne k ohrevu môže prísť tak, ako kedysi, keď sa zapaloval oheň trením dvoch kusov dreva. Drevo, ani človek, ktorý ním trie, nie sú spočiatku horúce.

Kennyho príklady poukazujú na ťažkosti s druhým krokom cesty. Aktuálna prítomnosť nejakej vlastnosti v hýbateľovi sa nemusí prejavovať takým istým spôsobom ako v hýbanom. Tá istá vlastnosť (napríklad schopnosť viesť elektrický prúd) v jednom predmete (elektrickom vodiči) sa môže prejaviť inak v inom predmete (ohrievači). Je pravdou, že ten, čo nominuje kráľa, nemusí byť kráľom, ale musí mať aktuálnu schopnosť ho menovať. Vzniká tu však aj vážnejší problém. Pre Tomáša bolo jasné, že nič nemôže dať či už sebe alebo inému vlastnosť, ktorú samo nemá (*nemo dat quod non habet*), dnes už vieme, že aj „studený“ elektrický prúd, môže spôsobiť, že ohrievač je teplý.

Tomášova téza by sa dala preformulovať aj tak, že ide o závislosť zmeny od hlbších udržiavajúcich príčin. Napríklad, aj keď je človek pôvodcom mnohých zmien, nikdy nie je ich úplnou príčinou, lebo aj on vo svojej existencii a činnosti závisí od mnohých ďalších príčin (Slnko, voda, jedlo, atď.). V hľadaní čoraz hlbších príčin možno prísť až k tomu, že všetky pôsobiace príčiny najprv musia existovať. Zahrievanie dreva nemôže byť zapríčinené, ak neexistuje drevo a oheň zároveň. A tak nakoniec vyvstáva otázka po príčine ich existencie.

Druhá premisa, ktorá hovorí, že každý hýbateľ predpokladá iného odlišného hýbateľa, je teda otvorená pre nasledovnú interpretáciu: Vplyv hýbateľa na hýbaný objekt prebieha vďaka základu, ktorý tento vplyv (hýbanie) umožňuje a ktorý je sám nehybný. Takýto nehybný základ sa nenachádza v „horizontálnej“ (časovej) kauzálnej reťazi pohybujúcich sa vecí, ale k nemu treba „vystúpiť“ vertikálne, akosi na inú rovinu, podobne ako keď zvažujeme *podmienky* príčinného pôsobenia pozorovaných príčin pohybu (zmeny). Vertikálne „umiestnené“ najvyššie jestvujúcno<sup>17</sup> je súčasné s horizontálnymi hýbateľmi a umožňuje ich vzájomnú interakciu. Vec sa môže hýbať len pokiaľ jej to umožní nehybný základ, základný hýbateľ. Ide o akúsi základnú príčinu, ktorá umožňuje pohyb tak hýbateľom, ako aj hýbaným práve tým, že zapríčiňuje ich existenciu.

V kontexte takéhoto chápania druhého kroku prvej cesty by teda Kennyho príklady poukazovali skôr na asymetrický vzťah Stvoriteľa a stvorenia. Boh nie je ako jeho stvorenia, pretože je nehybný, a predsa môže byť garantom ich zmeny. To, čo hýbe, je vo svojich

---

<sup>17</sup> E. Rojka používa pojem jestvujúcno, ak sa myslí Boh, a existujúcno, ak sa myslia ostatné veci. Vo väčšine filozofických textoch sa na oboje – teda „všetko, čo je“, používa termín „súcno“.

vlastnostiach radikálne odlišné od toho, čo sa hýbe. Myšlienka o takomto fundamente nie je jasne formulovaná v Tomášovej ceste, ale sa v nej predpokladá, že bežne vnímaná príčinnosť je podmienená aristotelovskými nebeskými sférami. Existencia nebeských sfér je tiež podmienkou alebo príčinou (aj keď nie fundamentálnou) pohybu alebo všeobecne zmeny.

Spomenutá interpretácia s „horizontálnou“ príčinnosťou je medzi viacerými tomistami obhajovaná dodnes. Kenny má však pravdu, že je potrebné druhý krok preformulovať, vylúčiť aristotelovský vesmír a zapracovať výsledky modernej kozmológie.

Tretím krokom prvej cesty je premisa, že nemožno postupovať do nekonečna v rade hýbateľov. V *ScG* Akvinský používa tri argumenty z Aristotela na zdôvodnenie tejto tézy. Prvý je v siedmej knihe *Fyziky*:<sup>18</sup> Každé teleso, ktoré hýbe iné teleso, samo sa hýbe v tom istom čase. Keby bolo nekonečne veľa hýbateľov, tak by bolo aj nekonečne veľa pohybov. Každý pohyb má svoje trvanie, a preto je nemožné, aby bolo nekonečne veľa hýbateľov v pohybe počas konečného času.<sup>19</sup> Druhý argument je tiež z *Fyziky*<sup>20</sup> a je jediným, ktorý sa nachádza aj v *STh*. Ak máme sériu pohybujúcich sa objektov, ak by prvý hýbateľ neexistoval, tak sa nebudú hýbať ani všetky ostatné objekty, pretože pohyb nasledujúcich hýbateľov predpokladá existenciu prvého hýbateľa. Tretí argument je modifikáciou Aristotela. To, čo hýbe nejaký predmet ako inštrument, predpokladá, že existuje základný nehybný hýbateľ. Ak neexistuje základný prvý hýbateľ (v metafyzikálnom slova zmysle), nemôže existovať ani celá reťaz inštrumentálnych hýbateľov.

Tri Tomášove dôvody pre nemožnosť nekonečného regresu zmien si zachovali svoju aktuálnosť a vedú nás k súčasným pomerne komplikovaným teóriám o čase, príčinnosti, nekonečne a možnosti, či nemožnosti aktuálneho nekonečna v sérii skutočných udalostí.

V ďalšom, štvrtom kroku je potvrdenie jestvovania nehybného hýbateľa. Treba pripomenúť, že Aristoteles a Tomáš hovoria vo svojej filozofii aj o hýbateľoch relatívne nehybných. Ako príklad používajú pohyb palice rukou. V tomto prípade je ľudská duša nehybným hýbateľom v relatívnom slova zmysle, vzhľadom na lokálny pohyb. Duša ako taká totiž nemôže vykonávať lokálny pohyb. Na druhej strane však duša nie je úplne nehybná. K jej pohybu dochádza, keď je človek hýbaný (priťahovaný) okolitými predmetmi, aby ich poznával za pomoci svojich zmyslov. Keď sa však hovorí o nehybnom hýbateľovi, myslí sa nehybný hýbateľ v absolútnom zmysle. Absolútny hýbateľ je nehýbateľný. Aristoteles hovorí o dokonalom „myslení myslenia“, ktoré hýbe všetko ostatné podobným spôsobom, ako objekt

---

<sup>18</sup> ARISTOTELES: *Fyzika*, VII, 241b. Prel. A. Kříž. Praha : Rezek, 1996, s. 187.

<sup>19</sup> AKVINSKÝ, T.: *ScG*, I, 13.

<sup>20</sup> ARISTOTELES: *Fyzika*, VIII, 256a, s. 222.

lásky hýbe toho, kto miluje. Prvá cesta teda v tomto tomášovsko-aristotelovskom chápaní potvrdzuje jestvovanie prvej príčiny v tradičnom slova zmysle.

Ďalším, v poradí piatym krokom je stotožnenie nehybného hýbateľa s kresťanským Bohom, kde prvá príčina pohybu je to, čo „všetci chápu“ ako Boha. „Všetci“ pre Tomáša znamená v prvom rade kresťania. Samozrejme, Boha ako základného pôvodcu všetkých zmien možno nájsť vo všetkých monoteistických náboženstvách, aj v židovstve, aj v islame. Dôležitá implikácia tohto posledného kroku, ktorý sa opakuje vo všetkých piatich cestách je, že argument nevystihuje všetko, čo Boh je a čo o ňom vieme. Pojem Boha, ktorí majú veriaci, najmä kresťania, je oveľa širší a komplexnejší. Tomášova cesta má za cieľ priviesť čitateľa len k jednej Božej charakteristike, k pôvodcovi všetkého pohybu.

Treba povedať, že mnohí filozofi sa vzdávajú tohto Tomášovho argumentu, pretože je príliš prepojený s vtedajším chápaním sveta. Niektorí chápu prvú cestu ako jednu možnú, aj keď nie veľmi šťastnú formuláciu metafyzického princípu príčinnosti. Namiesto zmeny by sa v texte podľa nich mala zdôrazniť práve metafyzická príčinnosť. Tiež by sa mala vylúčiť interpretácia v zmysle lokálneho pohybu, pretože to ľahko zvádza k čisto fyzikálnemu chápaniu príčinnosti, ktoré nevedie k potvrdeniu Božieho jestvovania.

V porovnaní s nasledujúcimi dvoma cestami sa skutočne zdá, že táto „najzrejmějšía“ cesta tak, ako je formulovaná, je dnes skôr jednou z najmenej zrejmých. Veľmi dobre nám však pomohla pri objasnení štruktúry a hlavných princípov, ktoré sú obsiahnuté vo všetkých ostatných cestách.

## **2. cesta: z účinnej príčiny (*ex causa efficienti*)**

Podobne ako prvá aj druhá Tomášova cesta vychádza z Aristotelovej filozofie. Aristoteles rozlišoval štyri druhy príčin: materiálnu, formálnu, účinnú a finálnu.<sup>21</sup> Druhá cesta hovorí o účinnej príčine. Aristoteles túto príčinu niekedy nazýva aj *causa movens*, hýbajúca príčina. To naznačuje, že termíny použité v tejto ceste sa čiastočne prelínajú s termínmi prvej cesty. Prvá cesta však pozerá na tento proces skôr z hľadiska účinku na hýbaný alebo meniaci sa predmet, druhá cesta zvažuje účinnosť v pôvodcovi zmeny. Druhá cesta teda zdôrazňuje účinnú príčinu bez hýbanej veci. Text tejto cesty znie:

„Druhá cesta sa zakladá na účinnej príčine. Pozorujeme totiž, že v zmyslových veciach je poriadok účinných príčin, a predsa nepozorujeme a nie je to ani možné, aby niečo

---

<sup>21</sup> Bližšie objasnenie Aristotelových príčin s prehĺbením pojmu finálnej príčiny: MACHULA, T.: *Filozofia prírody*. 11. kapitola. Praha : Krystal, 2007, s. 90–96. Pojem účinnej príčiny v širšom filozofickom kontexte: MACHULA, T.: *Filozofia prírody*. 12. kapitola. Praha : Krystal, 2007, s. 97–109. Aristoteles o príčinách: ARISTOTELES: *Fyzika*, 194b15–195b30, *Metafyzika*, 1013a–1014a.



bolo účinnou príčinou seba samého, pretože by tak bolo prv než ono samo, čo je nemožné. Avšak nie je možné, aby sa v účinných príčinách postupovalo do nekonečna. To preto, lebo vo všetkých usporiadaných účinných príčinách je prvé príčinou prostredného a prostredné príčinou posledného. Či už je prostredných príčin viac alebo len jedna, len čo sa odoberie príčina, niet ani účinku. Teda ak nejestvuje v poriadku účinných príčin prvá, nebude ani posledná a ani prostredná. No ak by sa postupovalo v účinných príčinách do nekonečna, nebolo by prvej účinnej príčiny, a tak by nebolo ani posledného účinku, ani prostredných účinných príčin, o čom je však zrejmé, že je to nepravdivé. Teda je nevyhnutné prijať nejakú prvú účinnú príčinu, ktorú všetci nazývajú Boh.<sup>22</sup>

Účinnou príčinou narodenia dieťaťa sú jeho otec a matka, ktorí nie sú v tejto ceste natoľko pôvodcami zmeny v dieťati, ako pôvodcami jeho existencie. Otec a matka nespôsobujú natoľko zmenu v dieťati, ako skôr zmenu vo svete. Pre Aristotela, ktorý veril vo večnosť vesmíru, celá účinná príčinnosť je opísateľná v termínoch zmeny preexistujúcej matérie. Pre Tomáša Akvinského, ktorý veril, že svet bol stvorený z ničoho, existovala jediná účinná príčina, ktorá je aktívna bez toho, aby bola zapríčinená a menila sa. Hoci filozoficky možno prísť k prvej príčine, nemožno dokázať, že svet mal časový začiatok.<sup>23</sup>

V prvom kroku druhej cesty ide o vzájomné prepojenie účinných príčin, ktoré majú za následok produkciu nejakej pozorovanej veci. V prvom skúsenostnom kroku sa nevychádza natoľko zo samotných príčin alebo účinkov, ale skôr z ich celkovej série. V druhom kroku sa tvrdí, že vec nemôže byť príčinou svojej vlastnej existencie. Vždy musí existovať čosi v uskutočnení (akte), čo spôsobí prechod čohosi iného z možnosti do uskutočnenia (aktu). Už pri prvom kontakte si možno všimnúť, že túto tézu je ťažšie spochybníť, ako tézu prvej cesty o nemožnosti samopohybu. Argument pokračuje tým, že séria účinných príčin nemôže ísť do nekonečna a musí sa prísť k prvej nezapríčinennej príčine.<sup>24</sup>

Dôležité je, že Tomáš nepovedal, že každá *udalost'* má nejakú príčinu, skôr takýto princíp vyložene negoval. Náhodné udalosti ako také nemajú svoju príčinu. Keď by napríklad bol niekto usmrtený padajúcim meteoritom existuje príčina, prečo padol meteorit práve na tom mieste, a možno aj príčina toho, že sa na tom istom mieste nachádzal určitý človek, ale neexistuje „príčina“ usmrtenia v Tomášovom chápaní.<sup>25</sup> Tomáš Akvinský veril v princíp, ktorý Hume neskôr spochybňoval, že každý *začiatok existencie* má svoju príčinu, ale neveril v akýsi univerzálny determinizmus.

Aj v takomto prípade je aktuálna zmena – začiatok existencie – možná len vďaka

<sup>22</sup> AKVINSKÝ, T.: *STh*, I, q.2, a.3. Iné texty: *ScG*, I, 16; *Ib* q.11, a.15; *Sent.* I, D3, initio, *De Pot.* 3,5.

<sup>23</sup> Zhrnutie Tomášovej náuky o začiatku a večnosti sveta v jeho jednotlivých dielach: MACHULA, T.: *De aeternitate mundi*. Praha : Krystal, 2003, s. 32–43.

<sup>24</sup> Tomáš tu odmieta aj chápanie Boha ako *causa sui* (príčina samého seba), ktorú neskôr rozpracoval Spinoza.

<sup>25</sup> Porov. AKVINSKÝ, T.: *STh*, I, q.115, a.6.

aktuálnej existencii radu príčin. Tento rad, podobne ako rad hýbateľov v prvej ceste, možno chápať nie ako spätnú príčinnú reťaz, ale ako simultánne existujúcu množinu príčin, ktorá sa završuje Bohom, ako najvyšším základom všetkého jestvovania.

V skutočnosti Tomáš veril, že Slnko je viac ako len nutná podmienka života človeka. Ľudský otec je priamo nástrojom slnka. Aj budúcnosť je predurčená nebeskými telesami, ak samozrejme nezasiahne ľudská slobodná vôľa. Keďže pre intelekt a vôľu neexistuje žiadny telesný orgán, správanie sa ľudí sa nedá predvídať, okrem prípadov, keď podliehajú svojim telesným vášňam.<sup>26</sup> Z povedaného je zrejmé, že myšlienky obsiahnuté v druhej ceste sú v dosť veľkej miere prepojené so stredovekou astrológiou (s vplyvom nadlunárnej sféry).

Jestvujúcno, ktoré je prvou účinnou príčinou všetkých ostatných príčin bude nutne čírou aktualitou (*actus purus*). Prvá príčina je príčinou aktuálnej existencie všetkých konečných vecí. Činnosťou prvej príčiny je zachovávanie alebo udržiavanie všetkého v existencii. Ostatné príčiny sú druhotné a vysvetľujú len to, čo takéto obmedzené existujúca zapríčiňujú navzájom medzi sebou. Otec alebo matka nie sú teda príčinou existencie ich dcéry, ale len príčinou splodenia dcéry. Nezapríčinená príčina (Boh) udržuje v existencii druhotné príčiny, príčinnú činnosť, aj účinky. V takejto interpretácii je druhá cesta obhajovaná tradičnými tomistami až do dnešných dní.

### 3. cesta: z náhodilosti existujúcich vecí (*ex contingentia*)

Tretia cesta začína tým, čo je možné (kontingentné) a postupuje k tomu, čo je nutné. Tomáš ju uvádza v *Sume teologickej* takto:

„Tretia cesta sa získava z toho, čo je možné a nevyhnutné, a znie takto: Nachádzame totiž vo veciach také, ktoré môžu byť i nebyť, pretože niektoré možno pozorovať, že vznikajú a zanikajú, a preto môžu byť i nebyť. Je totiž nemožné, aby všetky veci, ktoré sú, boli takéto, pretože to, čo môže nebyť, niekedy nie je. Ak teda všetky môžu aj nebyť, potom by niekedy nebolo nič. No ak je to pravda, aj teraz by nič nebolo, pretože čo nie je, nezačne byť inak, iba ak prostredníctvom niečoho, čo je. Ak by teda nebolo nijaké súcno, bolo by nemožné, aby niečo začalo byť, a týmto spôsobom by nebolo nič, a je zrejmé, že to nie je pravdivé. Teda nie všetky súcna sú možné, ale treba, aby vo veciach bolo aj niečo nevyhnutné. Avšak všetko nevyhnutné má buď príčinu svojej nevyhnutnosti odinakiaľ, alebo ju nemá. No nie je možné, aby sa postupovalo do nekonečna v nevyhnutných veciach, ktoré majú príčinu svojej nevyhnutnosti tak, ako to nebolo možné ani v účinných príčinách, ako sa dokázalo. Teda je nevyhnutné prijať niečo, čo je nevyhnutné osebe, čo nemá príčinu nevyhnutnosti odinakiaľ, ale je príčinou nevyhnutnosti iných, a čo všetci nazývajú Boh.“<sup>27</sup>

<sup>26</sup> Porov. AKVINSKÝ, T.: *STh*, I, q.115, a.4.

<sup>27</sup> AKVINSKÝ, T.: *STh*, I, q.2, a.3.

V modernej filozofii sa často hovorí o nutnosti. Leibniz chápal Boha ako nutné jestvujúcno. Preto stačí, ak sa potvrdí, že je možné, aby jestvovalo, a tým sa potvrdí, že skutočne jestvuje. Aj Avicena pracoval s pojmom nutného jestvujúcna, predpokladajúc, že jeho nejestvovanie by obsahovalo protirečenie. (Pritom možné alebo kontingentné jestvujúcno je také, u ktorého nenachádzame žiadne logické protirečenie v tvrdeniach o jeho existencii alebo neexistencii.)

Spočiatku Tomáš chápal nutnosť v aristotelovskom zmysle nemeniteľnosti – teda to, čo nemôže byť inak.<sup>28</sup> Čosi má nutné jestvovanie, ak nemôže prestať jestvovať. Nebeské telesá, ľudská duša a anjeli majú podľa neho takúto nutnú existenciu, pretože nemôžu prestať existovať. Tretia cesta postupuje teda od kontingentných vecí, cez zapríčinené nutné existujúcna k najvyššiemu nutnému jestvujúcnu, ktoré nie je nijako zapríčinené.

Prvý krok argumentu potvrdzuje existenciu vecí, ktoré môžu existovať i neexistovať.<sup>29</sup> Konkrétny človek počas svojej existencie má možnosť existovať aj neexistovať. Predtým ako začal svoju existenciu, takúto možnosť (sám osebe) nemal, ale nejakým spôsobom existovala možnosť jeho existencie. Existujúci človek má možnosť neexistencie, aj keď sám osebe nemá možnosť dať si existenciu (sám môže len ukončiť svoju existenciu), zatiaľ čo existujúcno, ktoré trvá večne, nemá možnosť ukončiť svoju existenciu (napríklad v Tomášovej koncepcii nebeské telesá).<sup>30</sup> Nutné existujúcno v takomto zmysle, ak už raz existuje – či už v istom momente začalo existovať alebo existuje od večnosti – nemôže neexistovať.

Celkový argument teda uzatvára tým, že musí jestvovať večný a nutný základ, v ktorom má svoj pôvod nutnosť niektorých vecí (nebeských telies alebo ľudských duší). Existencia týchto zapríčinených nutných vecí vytvára podmienky pre existenciu kontingentných vecí, ktoré môžu existovať aj neexistovať.

Aj v tejto ceste je tretím krokom tvrdenie o nemožnosti nekonečného regresu a štvrtým potvrdenie prvej príčiny nutnosti vecí. Piaty krok uzatvára, že túto príčinu nazývame Bohom. Dobre si je všimnúť, že táto cesta je veľmi blízko, hádam z prvých troch ciest najbližšie, k chápaniu prvej príčiny ako udržiavajúcej.

---

<sup>28</sup> Porov. ARISTOTELES: *Metafyzika*, V (Δ), 1015a34, s.139.

<sup>29</sup> Sú autori, ktorí stotožňujú *possibile esse et non esse* a *possible esse* ako synonymá.

<sup>30</sup> U Tomáša veci majú schopnosť neexistovať, ak ich matéria je v možnosti k inej forme, ak matéria nejakej veci sa môže stať matériou inej veci. Napríklad, zem, vzduch, oheň, voda majú podľa Akvinského meniteľné matérie tohto druhu. Nie však slnko, mesiac a hviezdy. Ľudské duše a anjeli tiež nemajú takúto matériu, ktorá by mohla nabrať iné formy. Veci, ktoré nemajú meniteľnú matériu (a tak možnosť inej formy) nemajú schopnosť neexistovať v Tomášovom slova zmysle. Inými slovami, u kontingentných vecí matéria nie je nutne viazaná na formu, a sú to práve tieto veci, ktoré môžu existovať aj neexistovať. Forma je nutne viazaná na matériu u nebeských telies a význam existencie a neexistencie je celkom iný.

#### 4. cesta: zo stupňov dokonalostí (*ex gradibus perfectionum*)

Štvrtá cesta vychádza z faktu, že stvorenia sú viac či menej dokonalé a uzatvára potvrdením najdokonalejšieho jestvujúcna, ktoré svojou dokonalosťou presahuje a zapríčiňuje všetko tvorstvo. Tomáš píše:

Štvrtá cesta sa odvodzuje zo stupňov, ktoré pozorujeme vo veciach. Totiž vo veciach pozorujeme niečo ako viac a menej dobré, aj ako pravdivé, vznešené a tak aj iné im podobné. No „viac“ a „menej“ vypovedá o rozličnom podľa toho, ako sa rôznym spôsobom približuje k tomu, čo je najviac, ako je teplejšie to, čo sa viac približuje najteplejšiemu. Teda je niečo najpravdivejšie, najlepšie aj najvznešenejšie a v dôsledku toho najviac súcnom, lebo veci, ktoré sú najpravdivejšie, sú najviac súcnam, ako sa hovorí v 2. knihe *Metafyziky*. Čo sa však v nejakom rode nazýva najviac, je príčinou všetkých vecí, ktoré sú v tomto rode, ako oheň, ktorý je najteplejší, je príčinou všetkých teplých vecí, ako sa hovorí v tej istej knihe. Jestvuje teda niečo, čo je pre všetky súcna príčinou toho, že sú, ako aj ich dobra a ktorejkoľvek dokonalosti, a to nazývame Boh.<sup>31</sup>

Východiskový bod cesty je prijateľný: „Niektoré veci sú lepšie (pravdivejšie, vznešenejšie) ako iné.“ Problémom môže byť zaradiť ich akosi hierarchicky. Niektoré veci sú totiž dobré alebo lepšie v jednej charakteristike a horšie v inej charakteristike. Čo je lepšie, psík alebo západ slnka? Ak chceme označiť niečo ako lepšie alebo horšie musíme špecifikovať, o aký druh vecí ide a akú vlastnosť máme na mysli. Jeden spôsob ako Tomáš postupuje je porovnanie poznávacích schopností. Človek ich má dokonalejšie ako zvieru, a anjel ich má dokonalejšie ako človek. Musí existovať Boh, ktorý ich má v tej najvyššej, najplnšej a najdokonalejšej forme.

Avšak nezdá sa, že by takéto aktuálne stupne dobra alebo dokonalosti poukazovali na aktuálnu existenciu tej najlepšej či najdokonalejšej veci. Podobne ako ani rozličné veľkosti vecí nedokazujú, že existuje tá najväčšia, najrozmernejšie božská vec. Podľa kritikov existencia vecí rôznych stupňov dobra môže ukazovať na existenciu najlepšej veci, ale nemusí ísť nutne o dokonalého Boha. Spokojne by to mohol byť najdokonalejší človek.

Podľa Kennyho sa Akvinský vo svojej štvrtej ceste príliš približuje k Platónovým ideám. Napriek tomu, že Tomáš na jednej strane odmieta platonizmus, na druhej strane v tejto ceste predpokladá, že vzťah jednotlivých vecí k Božej добрote je ten istý ako platónsky vysvetlený vzťah jednotlivých dober k najvyššej idey dobra. Obhajca tejto cesty však môže argumentovať aj tým, že chápe existenciu ako jednu z dokonalostí, ktorá má svoju plnosť a príčinu práve v najdokonalejšom (najlepšom, najkrajšom, najpravdivejšom) jestvujúcne.

---

<sup>31</sup> AKVINSKÝ, T.: *STh*, I, q.2, a.3. (*ScG I*, 28; *Comm. In Ev S. Jo Prol.*).

## 5. cesta: z riadenia vecí (*ex gubernatione rerum*)

Posledná Tomášova cesta vychádza zo skúsenosti a z pozorovania finality alebo cieľovosti vecí, pričom uzatvára s jestvovaním Boha ako inteligentnej bytosti, ktorá vnáša poriadok do sveta. Cesta je najjednoduchšia na pochopenie, a preto sa aj často používa v diskusiách. Ide o jeden z teleologických argumentov. Tomáš hovorí:

„Piata cesta sa odvodzuje z riadenia vecí. Vidíme totiž, že veci, ktorým chýba poznanie, napríklad prírodné telesá, sa správajú na základe cieľa, čo je zrejme z toho, že sa vždy alebo často správajú tým istým spôsobom, aby dosiahli to, čo je najlepšie. Preto je zrejme, že nie náhodou, ale úmyselne prichádzajú do cieľa. Avšak veci, ktoré nemajú poznanie, nevedú k cieľu inak, iba ak ich riadi niekto poznávajúci a chápaný, ako napríklad lukostrelec riadi šíp. Jestvuje teda niekto chápaný, kto riadi k cieľu všetky prírodné telesá, a toho nazývame Boh.“<sup>32</sup>

Východiskom cesty je pozorovanie, že niektoré veci okolo nás konajú akoby s nejakým úmyslom, idú za nejakým cieľom a preň sú usposobené, čím navodzuje dojem celkového poriadku a účelu v prírode. Duchovné bytosti si samé určujú cieľ svojej činnosti, a preto je ich intelektuálno-vôľová prirodzenosť dostatočným vysvetlením ich konania. Avšak nevedomé musia byť na svojej ceste za cieľom usmerňované niečím iným. Prvý krok piatej cesty poukazuje práve na takéto nasmerovania nevedomých telies.

Je dôležité si všimnúť, že Tomáš hovorí o telesách, že „vždy alebo veľmi často“ konajú tým istým spôsobom. Týmto odmieta čistý determinizmus v prírode a uznáva, že v prírode sa môže vyskytnúť aj neporiadok. Tento čiastočný neporiadok však nevyvracia poriadok alebo cieľovosť v prírode, ale ho predpokladá, čím ho vlastne potvrdzuje. Úplný neporiadok neexistuje, existujú len do istej miery neusporiadané udalosti, ktoré obmedzujú všeobecnosť prírodného poriadku. Takýto poriadok, aj keď nie je úplný a všeobecný, postačuje pre zdôvodnenie druhého kroku v tejto piatej ceste.

Wilhelm Weischedel vo svojej interpretácii pridáva, že piata cesta predpokladá nielen jednotlivé parciálne procesy, ktoré sú teleologicky poprepájané, ale aj ich spoločný cieľ alebo koniec všetkého ako celku.<sup>33</sup> V texte sa prechádza od *niektorých* vecí ku *všetkým* (*omnes res naturales*). Ak existuje spoločný cieľ, potom všetky procesy sú nasmerované k tomuto cieľu a všetky veci sú teleologicky usmerňované. Jednota celkového poriadku sveta (nielen živej a neživej prírody samej o sebe), pri veľkej odlišnosti vecí je explicitnejšie zdôraznená v podobnej formulácii cesty v *ScG* (I, 13).

<sup>32</sup> AKVINSKÝ, T.: *STh*, I, q.2, a.3. Romae : Forzani, M DCCC XCIV, s. 31. (*ScG*, I, 13, *De Verit.*, q.5, a.2)

<sup>33</sup> Porov. WEISCHEDEL, W.: *Il Dio dei filosofi*, vol I., s. 156–159.

Cesta uzatvára jediným usporiadateľom, ktorý presahuje všetko. Tomáš podrobnejšie nerozvádza o akého usporiadateľa ide, len konštatuje: „to nazývame Bohom“.

V piatej ceste, podobne ako vo štvrtej, chýba krok, že v rade usporiadateľov nemožno postupovať do nekonečna. Podľa komentátorov to môže byť z dôvodu skrátenia, ale aj preto, že pri pohľade na poriadok a usporiadanie prirodzených vecí okolo nás, sa potreba takéhoto „riaditeľa“ javí úplne bezprostredne.

Pre Kanta bol tento argument „najstarším, najjasnejším a takým, čo najlepšie zodpovedá bežnému ľudskému uvažovaniu.“<sup>34</sup> Odmietol ho však z dvoch dôvodov: (1) Argument nepoukazuje na múdreho Stvoriteľa všetkého, ale len na svetového architekta, pretože sa nehovorí o tvorení, ale len o usporiadaní sveta. (2) Skutočný argument pre Božie jestvovanie sa podľa neho musí skôr či neskôr odvolať na kozmologické argumenty, keď chce dokázať, že architekt je zároveň aj stvoriteľom. Kozmologické argumenty však podľa neho predpokladajú ontologický argument, pretože tieto vysvetľujú podstatu stvoriteľa, ako nutného jestvujúcna.<sup>35</sup> A keďže ontologický argument je podľa Kanta neplatný, podobne je neplatný aj kozmologický a teleologický argument.

Viacerí filozofi však ukázali, že cesta finality nepredpokladá ontologický argument. Ani Kantova námietka, že teleologický argument musí byť redukovaný na kozmologický, je tiež neudržateľná. Tomáš tu nehovorí len o nejakom vonkajšom usporiadaní vecí, ale o vnútornej štruktúre vecí, ktorá nie je vysvetliteľná nejakým univerzálnym architektom, ktorý robí poriadok vo svete. Podľa argumentu jedine Boh stvoriteľ môže tvoriť a vytvárať veci s takýmto vnútorným cieľovým zameraním, ktoré sa často dotýka podstaty vecí. Keby sme aj prijali, že argument potvrdzuje len existenciu dizajnéra sveta, to ešte neznamená, že argument je zlý. Argument totiž nemusí dokazovať niektorú z podstatných Božích vlastností. V tomto prípade stačí rozumne poukázať na to, že existuje niekto úžasne inteligentný a mocný, kto svet cieľovo usporiadal.

Z iných klasikov filozofie pripomeňme len, že pre Descarta sú úvahy o cieľovosti v prírode nezmyselné.<sup>36</sup> Finalita podľa neho existuje len v morálke. V oblasti fyziky existuje len účinná príčinnosť. Uznáva, že vesmír je usporiadaný, aj to, že sa Boh oň stará, ale Božie riadenie redukuje na vytvorenie nemenných mechanických zákonov. Aj telá živých bytostí chápe mechanicky. Mechanizmus sa tu chápe akoby v protiklade k cieľovosti a poriadok sa stáva akcidentálnym výsledkom účinných príčin.

---

<sup>34</sup> Porov. KANT, I.: *Kritika čistého rozumu*, A 623 / B 651.

<sup>35</sup> Porov. KANT, I.: *Kritika čistého rozumu*, A 630 / B 658.

<sup>36</sup> Porov. DESCARTES, R.: *Principia Philosophiae*, III, 3.

Veľké oživenie do diskusie o Tomášovom argumente a celkove do diskusie o teleologických argumentoch priniesol v sedemnástom storočí G. Leibniz a neskôr D. Hume so svojou kritikou. Odvtedy diskusia pokračuje cez rôzne darvinovské teórie prirodzeného výberu až po dnešné teórie inteligentného dizajnu.

### ***Teleologické argumenty***

Na rozdiel od kozmologických argumentov, ktoré vychádzajú z existencie sveta ako takého, teleologické argumenty zameriavajú pozornosť na niektoré jeho vlastnosti. Ide o vlastnosti, ktoré poukazujú na existenciu mysle alebo inteligencie, ktorá svet naplánovala, usporiadala a riadi ho. Vďaka týmto vlastnostiam sa svet ako celok javí ako cieľovo zameraný. K takýmto vlastnostiam patrí napríklad to, že hmotný svet sa riadi prírodnými zákonmi (*design in the sense of regularity*), ktorých je toľko a sú také dômyselné, že to v nás vyvoláva údiv. Ďalším fenoménom poukazujúcim na existenciu určitého plánu, je jemné naladenie niektorých fyzikálnych konštánt vo vesmíre umožňujúce vznik práve takéhoto sveta, v ktorom jestvuje život (*design in the sense of purpose*). Teleologické argumenty teda vychádzajú z paradigmy plánu, ktorým sa riadi dianie vo svete, a ktorý predpokladá nielen možnosť poznania sveta, a tým aj jeho účelu, ale aj poznania autora tohto plánu.

V dejinách filozofie sa finalistické (teleologické) vysvetlenie sveta objavuje až s Platónom a Aristotelom, lebo ich predchodcovia, grécki filozofi, ktorí na prvé miesto kladli materiu (napr. atomisti), považovali za určujúci princíp náhody. Aristotelovská teleologická interpretácia prírody využívala kauzálnu determináciu ako prostriedok na dosiahnutie istého cieľa. Účinná príčina totiž podľa Aristotela funguje len v závislosti od cieľovej príčiny a ich súčasnosť je pre existenciu nielen živých organizmov, ale aj všetkého neživého nevyhnutná.<sup>37</sup>

V novovekej filozofickej diskusii sa cieľové zameranie prisudzuje len živej prírode, čím sa ale stráca jednotiaci pohľad na celú prírodu.<sup>38</sup> Teleologická tendencia chápania vesmíru a prírody prevažuje do polovice 19. storočia, no pod náporom vedeckého pozitivizmu, materialistických učení a nových biologických teórií (evolucionizmus) stráca pôdu pod nohami.<sup>39</sup>

---

<sup>37</sup> Príčinu (*causa*) Aristoteles nazýval *aition*. Toto grécke slovo súvisí so slovesom „byť vinný“ alebo „byť zodpovedný“ za niečo a označuje to, čo je dajako za niečo zodpovedné. *Aition* je teda zároveň vysvetlenie.

<sup>38</sup> Leibniz preto uvažuje o dvoch komplementárnych chápaniach prírody: z aspektu jej predmetnosti pre človeka a z hľadiska jej podobnosti s človekom.

<sup>39</sup> Porov. BEER, S.: *Finalizmus*. In: *Enciclopedia filosofica*, vol. V, Fid –Hat, Fondazione centro studi filosofici di Gallarate. Milano : Bompiani, 2006.

### *Teleologický poriadok*

Kľúčovým pojmom a základom viacerých teleologických argumentov je teleologický poriadok. Je to taký typ poriadku, v ktorom je skupina navzájom pospájaných prvkov usporiadaná tak, že tvorí určitú štruktúru. Ťažkosť spočíva v tom, čo je to „určitá štruktúra“. Prvky každého súboru sú pospájané skôr istým spôsobom než iným, pričom z každého súboru takýchto vzájomných vzťahov možno vytvoriť nejakú štruktúru. Niektoré štruktúry sú pre ten alebo onen dôvod zvlášť zaujímavé, preto ak niektorú z nich pozorujeme, hovoríme, že súbor je usporiadaný. Keď prvky vytvárajú štruktúru, pri ktorej vnímaní pociťujeme vnútorné potešenie, hovoríme o estetickom poriadku. Ak v súbore prvkov rozoznávame určité pravidelnosti – isté prvky sa objavujú v časovo-priestorovej blízkosti – hovoríme o kauzálnom poriadku. Pri kauzálnom poriadku navyše rozoznávame pravidelnosť v usporiadaní v istom čase  $t$  (štruktúry vesmírneho poriadku, orgány živočíchov) a pravidelný výskyt určitých udalostí v časovej následnosti (typickým príkladom sú prírodné zákony). Charakteristické pre teleologický poriadok je, že zavádza pojem takých procesov a štruktúr, ktoré sú prispôbené (*fitted*) na to, aby viedli k istému výsledku.

Kritériom na rozlíšenie teleologického poriadku od čisto kauzálneho je to, že konečný cieľ, ktorému je uvažovaná štruktúra prispôbená, je hodnotný. Teleologický poriadok implikuje existenciu zámeru alebo plánu (*design*), ide teda o také usporiadanie vecí, ktoré smeruje k plneniu istej hodnotnej funkcie. Môžeme to formulovať aj tak, že veci sú usporiadané, akoby ich naplánovala myslíaca bytosť.<sup>40</sup>

### *Paleyho analogický dôkaz z účelného poriadku vo svete*

Najznámejší teleologický dôkaz založený na existencii účelného poriadku v jednotlivých výtvoroch prírody, priniesol William Paley (1734–1805).<sup>41</sup> Popisuje situáciu, keď človek prechádza pustou pláňou a zrazu nájde hodinky:

„Predpokladajme, že by som zakopol o *kameň* a niekto sa ma opýta, ako sa tam ten *kameň* dostal. Mohol by som odpovedať napriek všetkým mojim poznatkom, ktoré tomu odporujú, že tam ležal stále [...]. Ale predpokladajme, že nájdem na zemi *hodinky* a došlo by k tomu, že skúmame ako sa tam dostali. Ťažko by som mohol dať tú istú odpoveď ako predtým, že [...] *hodinky* tam

---

<sup>40</sup> Porov. ALSTON, William P.: *Teleological Argument for the Existence of God*. In: The Encyclopedia of Philosophy, vol. 7 and 8. Edited by Paul Edwards in Chief. New York : Macmillan Publishing Comp., Inc. & The Free Press, 1972, s. 84.

<sup>41</sup> PALEY, W.: *Natural Theology* (1802). Oxford, 1838. Houston : St. Thomas Press, 1972. William Paley študoval matematiku na Cambridgskej univerzite. Následne sa stal anglikánskym kňazom a vyučoval v Cambridge počas deviatich rokov.



mohli byť stále. Prečo nemožno dať tú istú odpoveď pre hodinky ako pre kameň?<sup>42</sup>

Vnútoraná konštrukcia hodínok vykazuje usporiadanie s istým cieľom. Aj keby niekto také čosi nikdy predtým nevidel alebo nechápal účel niektorých súčiastok, ba dokonca, ani keby tie hodiny nefungovali správne, uzná, že nevznikli náhodou, ale že ich musel niekto naplánovať a vyrobiť.

Poriadok vo vesmíre a účelnosť prírody nie sú podľa Paleyho menej evidentné, ako tie najdokonalejšie produkty ľudskej tvorivosti. Skôr naopak, prejavy účelného poriadku a dômyselnosti v prírode ďaleko preyšujú účelný poriadok a dômyselnosť v produktoch remeselnej výroby, a to z hľadiska komplexnosti, jemných detailov a špecifickosti:

„Každý poukaz na zámer, každý prejav účelného poriadku, ktorý existuje v hodinkách, existuje aj v dielach prírody, s tým rozdielom, že zo strany prírody je väčší a je ho viac, a v stupni, ktorý preyšuje každú mieru. [...] Dômyselnosť prírody preyšuje dômyselnosť remeselnej výroby v komplexnosti, jemnosti a podivuhodnosti mechanizmu.“<sup>43</sup>

Preto aj vesmír musí mať svojho tvorcu a architekta. Paley posilňuje argument aj príkladmi z anatómie ľudskeho tela (zvlášť spomína ľudske oko).

Argument je založený na analógii medzi prírodnými výtvormi a ľudskými produktmi, ktoré vykazujú vnútorný poriadok, lebo ich štruktúra je prispôbená na plnenie určitej hodnotnej funkcie (napr. hodiny ukazujú čas). V ich prípade dokážeme zistiť, čo je zodpovedné za to, že ich časti sú prispôbené danému cieľu. Vieme totiž, že prispôbenie pochádza z tvorivej činnosti výrobcu, vedenej jeho slobodným zámerom vyrobiť predmet schopný plniť určitú funkciu. V prípade prírodných výtvorov nie je zdroj ich prispôbenia istému účelu zrejmý, a preto podľa Paleyho existuje jediný spôsob, ako ich môžeme preskúmať a spoznať, ak predpokladáme ich vedomé naplánovanie. Keďže nepozorujeme žiadneho plánovača pri práci, musíme postulovať neviditeľného plánovača za scénou, lebo nikdy nehovoríme o pláne tam, kde niet mysle, ktorá by ho vymyslela.<sup>44</sup>

---

<sup>42</sup> PALEY, W.: *Natural Theology* (1802). Oxford, 1838, s. 1. Ed. M. D. Eddy – D. M. Knight. Oxford : Oxford University Press, 2006. Podrobnejšie o Paleyho argument: SPIŠIAKOVÁ, M.: Teleologický argument Paleya. In: ZEMIAŇSKI, S. (ed.): *Rocznik Wydziału Filozoficznego Wyższej Szkoły Filozoficzno-Pedagogicznej IGNATIANUM w Krakowie*. T. XV. Krakow : Wydawnictwo Ignatianum – Wydawnictwo WAM, 2009, s. 205-224.

<sup>43</sup> PALEY, W.: *Natural Theology*, s. 13.

<sup>44</sup> Porov. ALSTON, William P.: *Teleological Argument for the Existence of God*. In: *The Encyclopedia of Philosophy*, vol. 7 and 8. Edited by Paul Edwards in Chief. New York : Macmillan Publishing Comp., Inc. & The Free Press, 1972, s.

Paleyho dôkaz má však viaceré nedostatky. Aj keby sme pripustili, že každý plán vyžaduje inteligentného plánovača, nevyplýva z toho, že všetky prírodné výtvyry vykazujúce účelné usporiadanie svedčiacie o pláne (oko, slnečná sústava) majú len jediného plánovača. A aj keby bol len jeden, nič nedokazuje, že je skôr dobrý ako zlý, že je nekonečne mocný či múdry.

Okrem toho hoci vo vesmíre pozorujeme mnohé usporiadané javy (napr. skupiny galaxií), predsa tu nachádzame aj veľa prípadov neporiadku (napr. usporiadanie stromov v africkej džungli). Navyše pravidelné usporiadanie môže byť vysvetlené v rámci niečoho ďalšieho aj pomocou bežného vedeckého vysvetlenia (napr. oko pomocou genetického kódu). Je tiež možné, že sa pomocou bežného fungovania prírodných zákonov dokáže, že táto pravidelnosť vznikla zo zdanlivo neusporiadaného stavu. To samozrejme opäť nevysvetľuje úplne pravidelnosť pozorovaného usporiadania. Zástancovia dôkazu z poriadku však môžu argumentovať, že zdanlivo neusporiadaný stav v skutočnosti obsahuje skrytý poriadok, to znamená, že pôsobením prírodných zákonov sa časom zmení na zjavne usporiadaný. Teda je tu riziko, že ak by svet existoval dostatočne dlho, väčšina týchto stavov by sa zmenila na usporiadané, nech by sa vychádzalo z akýchkoľvek počiatkových podmienok. To znova oslabuje dôkaz z existencie účelného poriadku.

### ***Kozmologické argumenty***

V súčasných diskusiách o argumentoch pre Božie jestvovanie sa už nediskutujú natoľko Tomášove cesty, aj keď sa často spomínajú, ale skôr tieto tri druhy argumentov: ontologický, kozmologický a teleologický. Vo všeobecnosti kozmologické argumenty vychádzajú z myšlienky, že existujúci svet nemohol vzniknúť sám zo seba. Existencia sveta si vyžaduje príčinu, dôvod, alebo vysvetlenie.

Kozmologické argumenty nachádzame už u Platóna a Aristotela.<sup>45</sup> Platón v dialógu *Zákony*<sup>46</sup> v krátkosti predstavuje kozmologický argument pre samo-hýbajúceho sa hýbateľa. Tento argument je formulovaný pomerne vágne a môže byť interpretovaný rozlične. Z piatich ciest Tomáša Akvinského prvé tri sú kozmologickými argumentmi. V každom z nich sa zvažuje nejaká partikulárna skúsenosť s týmto svetom – zmena, príčinnosť, kontingentnosť. Po ňom nasleduje hľadanie príčiny a potvrdenie, že musí existovať prvá príčina, ktorú

---

<sup>45</sup> Výraz „kozmozogický argument“ podobne ako „ontologický argument“ zaviedol do filozofie I. Kant. Porov. KANT, I.: *Kritika čistého rozumu*, A591 / B619.

<sup>46</sup> PLATÓN: *Zákony*, 893–896.

nazývame Bohom. Kozmologické argumenty boli dôležité v stredoveku v židovskej, kresťanskej a islamskej tradícii. V osemnástom storočí boli veľmi presvedčivo rozpracované Gottfriedom W. Leibnizom (1646 – 1716) a Samuelom Clarkom (1675 – 1729). Najslávnejšími kritikmi Akvinského, Leibniza a Clarka boli zvlášť Hume a Kant. V posledných desaťročiach kozmologické argumenty opäť ožili, pretože sa podarilo ukázať obmedzenosť ich kritiky.

Kozmologické argumenty patria do dvoch skupín. V prvej sú tie, ktoré obsahujú negáciu možnosti nekonečného regresu a v druhej tie, ktoré takúto negáciu neobsahujú. Do prvej skupiny patria Akvinského prvé tri cesty a *kalámský* argument z islamskej filozofie. Rozdiel medzi nimi je, že *kalámský* argument hovorí o nemožnosti nekonečného časového regresu. Tomáš si na rozdiel od islamského argumentu nemyslel, že by filozofia mohla dokázať, že vesmír má časový začiatok. Inšpirovaný Aristotelom hovoril o nemožnosti nekonečného regresu v reťazci metafyzických alebo udržiavajúcich príčin (čo sa najlepšie vidí v jeho tretej ceste). V tejto prvej skupine kozmologických argumentov máme teda negáciu dvoch druhov nekonečného regresu: časového a metafyzického.

Popri prvej skupine kozmologických argumentov sa v posledných storočiach diskutuje o druhej skupine. Sem patria argumenty G. W. Leibniza, S. Clarka, ako aj viacerých neskorších a súčasných filozofov, ktorí pripustili možnosť nekonečného (neohraničeného) časového regresu vo vesmíre s tým, že musí existovať *dostatočný dôvod* alebo *vysvetlenie* pre existenciu takejto série. Toto vysvetlenie, či vesmír má začiatok alebo nie, dosiahne svoju plnosť práve v potvrdení prvého, samovysvetľujúceho dôvodu alebo vysvetlenia, ktoré sa nachádza práve v Bohu. Všetky tri druhy kozmologických argumentov sa môžu navzájom dopĺňať a spoločne podať kumulatívnu evidenciu o Božom jestvovaní.<sup>47</sup>

### ***Kalámský* kozmologický argument**

*Kalámský* kozmologický argument bol rozpracovaný stredovekými arabskými mysliteľmi ako al-Kindi (9. stor.) a al-Ghazali (11. stor.). Títo boli nazývaní *Kalámski* teológovia (od slova *kalām*, označuje reč alebo špekulatívnu teológiu). Ide o verziu argumentu, ktorý pochádza od alexandrijského teológa zo šiesteho storočia, Johannesu Philopona (približne 490 – 570).

---

<sup>47</sup> Delenie kozmologických argumentov do týchto troch skupín sa vo filozofii náboženstva ujalo po publikovaní knihy CRAIG, W. L.: *The Cosmological Argument from Plato to Leibniz*. Eugene (Oregon) : Wipf and Stock Publishers, 1980.

V stredoveku argument vyvolal polemiku medzi Tomášom Akvinským a Bonaventúrom, ktorý argument bránil.<sup>48</sup> Viaceré kozmologické argumenty v západnej filozofii, ako aj Tomášove cesty, majú podobnú štruktúru, avšak *kalámský* argument je typický tým, že popri iných krokoch, neuzatvára len s akousi prvou príčinou alebo prvým princípom, ale priamo s *osobnou* príčinou na začiatku času a túto príčinu nielen nazývame Bohom (Tomáš), ale ním aj skutočne je.<sup>49</sup> Nejde teda o tradičný tomistický argument v zmysle hľadania metafyzických (v existencii udržiavajúcich) príčin, ani o aristotelovský argument, v ktorom by večný nehybný hýbateľ bol finálnou príčinou poriadku vo vesmíre.<sup>50</sup>

Základnou myšlienkou tohto argumentu je, že Boh musí jestvovať, pretože vesmír začal existovať, a všetko, čo začína existovať musí mať príčinu. W. L. Craig sumarizuje argument nasledovne:

„Keďže všetko, čo začína existovať, má príčinu svojej existencie, a keďže vesmír začal svoju existenciu, uzatvárame, že vesmír má príčinu svojej existencie [...]. Ak vesmír začal existovať a ak vesmír bol zapríčinený, potom príčinou vesmíru musí byť osobné jestvujúcno, ktoré sa slobodne rozhoduje tvoriť svet [...]. *Kalámský* kozmologický argument vedie k osobnému Stvoriteľovi vesmíru.“<sup>51</sup>

Argument dobre vystihuje bežné zmýšľanie veriaceho človeka a je blízky stvoreniu opísanom vo Svätom písme. Jeho štruktúra je nasledovná:

1. Všetko, čo začína existovať, má príčinu svojej existencie.
2. Vesmír začal existovať.
3. Záver – vesmír má (nezapríčinenú osobnú) príčinu svojej existencie.

Pravdivosť a význam jednotlivých premís je dodnes živo diskutovaná. Premisy argumentu vedú cez početné multidisciplinárne problémy a kompetitívne teórie. Ide hlavne o teórie príčinnosti, štandardný model veľkého tresku, až po kvantové vysvetlenia začiatku vesmíru a diskusie o pojme Boha.<sup>52</sup>

---

<sup>48</sup> Porov. WHITROW, G. J.: Review of Craig, *Kalam Cosmological Argument*. In: *British Journal for the Philosophy of Science*, 34, 1980, s. 408.

<sup>49</sup> Tento zdanlivo nepodstatný rozdiel má veľký dosah na charakter argumentu.

<sup>50</sup> Niekedy sa hovorí aj o príčinných argumentoch *in fieri* (v stávaní sa) a argumentoch *in esse* (v existovaní). *Kalámský* argument je *in fieri* o prvotnom budovaní vesmíru a Tomášove cesty sú *in esse* aj *in fieri*, aj o udržiavaní v existencii, aj o prvotnom stvorení.

<sup>51</sup> CRAIG, W. L.: *The Kalām Cosmological Argument*. London, 1979, s. 149n.

<sup>52</sup> Podrobný rozbor takéhoto argumentu možno nájsť v knihe Ľ. Rojku: *Stvorenie vesmíru z ničoho*, Trnava : Dobrá kniha, 2012.

## *Osobná príčina vesmíru*

*Kalámský* argument začal premisou, že všetko, čo začína existovať má príčinu svojej existencie, a ak vesmír začal existovať, potom aj vesmír musí mať svoju príčinu. Táto príčina nemôže byť materiálna, priestorová ani časová. Jediné vysvetlenie je, že príčina má osobný charakter. Príčinou vesmíru je osobný stvoriteľ, ktorý je nemateriálny a je dostatočne inteligentný a mocný na stvorenie tak obrovského vesmíru. Celkovú argumentáciu ohľadom tejto tretej tézy Craig najkompletnejšie zosumarizoval v jednej diskusii s Q. Smithom v roku 1996.<sup>53</sup> Tretiu tézu rozdeľuje do dvoch téz a na ich podporu uvádza prečo je dobré ich brať ako pravdivé:

3A. Vesmír má príčinu svojej existencie.

3B. Ak vesmír má príčinu svojej existencie, potom jestvuje nezapríčený osobný stvoriteľ vesmíru, ktorý na rozdiel od stvorenia je bez príčiny, začiatku, zmeny, času, priestoru, je nemateriálny a nesmierne mocný a inteligentný.

3B.1. Vesmír má osobnú a slobodnú príčinu svojej existencie.

3B.1.1. Vesmír bol zapríčený mechanicky činnými, nutnými alebo postačujúcimi podmienkami, alebo osobným a slobodným konateľom (činiteľom).

3B.1.2. Vesmír nemohol byť zapríčený mechanicky činnými, nutnými alebo postačujúcimi podmienkami.

3B.1.3. Preto vesmír bol stvorený osobným a slobodným konateľom.

3B.2. Stvoriteľ vesmíru na rozdiel od stvorenia je bez príčiny, začiatku, zmeny, času, priestoru, je nemateriálny, nesmierne mocný a inteligentný.

3B.2.1. Stvoriteľ je nezapríčený (je prvou príčinou), pretože nekonečný časový regres príčin nemôže existovať.

3B.2.2. Stvoriteľ nemá začiatok svojho jestvovania (v čase), pretože je nezapríčený.

3B.2.3. Stvoriteľ je nemenný, pretože nemôže existovať nekonečný časový regres zmien.

3B.2.4. Stvoriteľ je nemateriálny, pretože všetko, čo je materiálne sa nejakým spôsobom mení na atomickej a molekulárnej úrovni, ale stvoriteľ je nemenný.

3B.2.5. Stvoriteľ je (vo svojej podstate) bezčasový, pretože čas nemôže existovať bez akejkoľvek zmeny.

3B.2.6. Stvoriteľ je bezpriestorový, pretože je nemateriálny a nečasový.

---

<sup>53</sup> CRAIG, W. L. – SMITH, Q.: Does God Exist? Debate between *William Lane Craig* and *Quentin Smith*. 22. marec, 1996. <http://www.leaderu.com/offices/billcraig/docs/craig-smith1.html> (25. 9. 2009)

3B.2.7. Stvoriteľ je nesmierne mocný, pretože stvoril vesmír z ničoho.

3B.2.8. Stvoriteľ je nesmierne inteligentný, pretože počiatkové podmienky vesmíru obsahujú až neuveriteľne presné naladenie (*fine-tuning*), ktoré smeruje k inteligentnému usporiadaniu.

Na záver možno teda povedať, že hypotéza o začiatku vesmíru (*ex nihilo*) je rozumne zdôvodnená na základe vedeckej evidencie (teória Big Bangu) i filozofických argumentov. Princíp príčinnosti má tiež silnú podporu v každodennom, aj vedeckom prostredí, ako aj rozumné filozofické zdôvodnenie (aj keď nie bezproblémové). Téza, že na začiatku bola osobná príčina, niekto nemateriálny a nepriestorový, kto má dostatočnú moc, schopnosti a inteligenciu takýto vesmír stvoriť, sa javí ako najlepšie vysvetlenie pôvodu vesmíru. Argument nemusí byť deduktívne platný, ani bezproblémový, ale pri každom z týchto tvrdení (v premisách) je rozumnejšie veriť v ich pravdivosť, ako ich nepravdivosť.

### ***Apriórne argumenty***

Najznámejším apriórnym argumentom v dejinách je ontologický argument sv. Anzelma (1033 – 1109) z Aosty, arcibiskupa z Canterbury. Anzelm rozpracoval aj inú formu tohto argumentu, ktorú niektorí považujú za súčasť prvého argumentu a iný za rozdielny argument. Je v nej použitý pojem jestvujúcna, ktorého nejestvovanie nemožno ani myslieť, teda jestvovanie k nemu patrí logicky nutne.

Anzelm vo svojom diele *Proslogion* 2 píše:

„Pane, ty viere dávaš porozumenie, daj, aby som – nakoľko vieš, že to osoží – porozumel, že jestvuješ, ako veríme, a tomuto veríme, že si niečo, nad čo nemožno myslieť nič väčšie. Či to teda nie je takáto prirodzenosť, o ktorej si blázon v srdci hovorí: »Boha niet«? (Ž 14,1; 53,1) Avšak aj tento blázon, keď počuje, ako hovorím »niečo, nad čo nemožno myslieť nič väčšie«, určite rozumie tomu, čo počuje, a to, čomu rozumie, je v jeho rozume, aj keď nerozumie jeho jestvovaniu. Niečo iné je totiž to, že vec jestvuje v rozume a iné je rozumieť jestvovaniu veci. Ved' keď maliar rozmýšľa o tom, čo urobí, má to síce v rozume, ale nie je ešte uzrozmienený s tým, že to, čo ešte neurobil, jestvuje. Keď to však už namaľoval, má to v rozume a aj je uzrozmienený o jestvovaní toho, čo už spravil. Aj blázon je teda presvedčený, že aspoň v rozume jestvuje niečo, nad čo nemožno myslieť nič väčšie, a že čokoľvek, čomu rozumie, je v rozume. A to, nad čo nemožno myslieť nič väčšie, určite nemôže byť len v rozume. *Ved' ak je to len v rozume, možno to myslieť jestvujúce aj v skutočnosti, čo je niečo väčšie.* Keď teda to, nad čo nemožno myslieť nič väčšie, je len v rozume, to, nad čo nemožno myslieť nič väčšie, je niečím, nad čo je možné myslieť niečo väčšie. A to zaiste

nie je možné. Bezpochyby teda existuje niečo, nad čo sa nedá myslieť nič väčšie, aj v rozume aj v skutočnosti.<sup>54</sup>

Boha si predstavujeme tak, že od neho nemožno myslieť nič väčšie (*id quo maius cogitari non potest*). Je rozdiel povedať, že vec existuje v intelektu a že existujúcu vec chápeme intelektom (teda existuje v intelektu aj v skutočnosti). To, od čoho nemožno myslieť nič väčšie, nemôže byť len v intelektu, pretože ak by bolo len v intelektu, možno myslieť čosi, čo je v intelektu aj v skutočnosti, čo by bolo viac (ako keby bolo len v intelektu). Predpokladom takéhoto tvrdenia je to, že skutočná existencia dáva určitému jestvujúcnu vyššiu hodnotu, alebo inak povedané vyššiu dokonalosť.

Prvým kritikom Anzelmovho argumentu bol mních Gaunilo benediktínsky mních z opátstva v Marmoutiers. V knihe *Liber pro insipiente* píše:

„Ak je o tom povedané, že to existuje v mojom rozume len preto, že na to, o čom sa hovorí myslím, nedalo by sa tak isto tvrdiť, že mám v mysli aj klamné výmysly, ktoré sami o sebe neexistujú, jednoducho preto, že rozumiem tomu, kto ich hovorí? Jedine, že by bolo jasné, že ide o niečo také, čo nie je možno mať v mysli takým spôsobom, ako klamy a veci podobné. Pretože sa nehovorí, keď niečo počujem, že myslím na to, čo mám v rozume, ale že tomu rozumiem a mám to v rozume, lebo to nemôžem myslieť inak, než tomu rozumiem, t. j. chápem v zmysle poznania, že to existuje ako samotná vec. Nebude vierohodné povedať, že keď sa to [kto je Boh] vypovie a počuje, nebude možné myslieť, že to nie je. Je možné myslieť, že Boh nie je. Ak to nie je možné, prečo potom je tu celá táto rozprava proti tomu, kto pochybuje, že niečo také [ako Boh] jestvuje.“<sup>55</sup>

Ďalej v texte uvádza slávny príklad o stratenom ostrove:

„Uved'me príklad: Niektorí ľudia hovoria, že kdesi v oceáne je ostrov, ktorý sa nazýva stratený. Je totiž ťažké, alebo lepšie povedané nemožné ho nájsť, pretože neexistuje. Hovorí sa o ňom, že oplýva nepredstaviteľnou hojnosťou bohatstva a zaujímavosťou, oveľa viac ako sa hovorí o ostrovoch blažených. A pretože nemá žiadneho majiteľa ani obyvateľa, prevyšuje všetkým na čo možno len pomyslieť všetky ostatné obývané zeme. Nieкто mi teda povie, že to tak je a ja ľahko porozumiem, čo bolo povedané, lebo na tom nie je nič ťažké. Predstavme si však, že by rozprávač povedal pokračujúc s dôslednou nutnosťou: Iste nepochybuješ, že ten ostrov najlepší zo všetkých je v tvojom rozume. A práve tak niet pochýb o tom, že niekde skutočne existuje. A pretože je lepšie byť nie len v rozume, ale aj v skutočnosti je nutné, aby to bolo tak. Ak by to tak nebolo, akýkoľvek iný kus zeme, ktorý existuje sám o sebe, bude lepší ako tento. [...] Alebo by som myslel, že žartuje, alebo neviem koho by som mal pokladať za väčšieho hlupáka.“<sup>56</sup>

Gaunilo v oboch textoch podáva zhruba dve námietky: (1) Myšlienka niečoho, nad čo nemožno nič väčšie myslieť, nie je taká jasná. Odlišuje jej počutie, myslenie (prítomnosť

<sup>54</sup> ANZELM: *Proslogion*, 2: *Quod vere sit Deus*.

<sup>55</sup> ANSELM z Canterbury: *Fides Quaerens Intellectum*. Prel. L. Karfiková. Praha : Kalich, 1990, s. 81–83.

<sup>56</sup> ANSELM z Canterbury: *Fides Quaerens Intellectum*. Prel. L. Karfiková. Praha : Kalich, 1990, s. 89–91.

v mysli) a porozumenie. My plne nerozumieme kto alebo čo Boh skutočne je. (2) Ak by bolo nemysliteľné, že Boh nejestvuje, tak načo je nám argument, že Boh je? (3) Z predstavy o najdokonalejšom ostrove sa nedá vyvodiť, že ten ostrov v skutočnosti existuje, podobne je to aj Božím jestvovaním. Upozorňuje, že ak by sme prijali Anzelmov spôsob argumentácie, mohlo by sa koncipovať veľké množstvo neskutočných vecí. Podľa Gaunila je teda absurdné argumentovať nasledovne:

1. Nieкто povie, že najdokonalejšie  $x$  (ostrov) existuje.
2. Keby  $x$  neexistovalo, bolo by menej dokonalé ako hociktoré existujúce  $x$ .
3. Preto najdokonalejšie  $x$  existuje.

Anzelm na tieto námietky odpovedal v *Apológii*. Podľa neho Gaunilovo prirovnanie s ostrovom nesedí. Anzelm odlišuje pojem *čohosi* (ostrova) akokoľvek dokonalého a pojem toho, od čoho nemožno nič väčšie myslieť. Jeho argument má platiť len pre tento druhý pojem. Od ostrova možno vždy myslieť čosi väčšie.

Na upresnenie proti Gaunilovi hovorí, že myslieť to, od čoho nemožno nič väčšie myslieť znamená rozmýšľať o čomsi, čo nemá začiatok ani koniec. Takéto niečo nemôže byť myslené ako nejestvujúce. Naša myseľ nevie myslieť neexistenciu čohosi, čo nemá začiatok a má večné trvanie. Sú to len tie veci, ktoré teraz neexistujú alebo kedysi neexistovali alebo raz prestanú existovať, čo môžu byť myslené ako neexistujúce. Podobne je to aj vtedy, keď pridáme k času aj priestor a myslíme na niečo, čo existuje v nejakom obmedzenom čase a priestore, nie však v celom čase a všetkých priestoroch. Väčšinou ide o vec priestorovo rozložiteľnú do častí, a takúto vec možno myslieť aj ako neexistujúcu v žiadnom čase a priestore. To však, nad čo nemožno myslieť nič väčšie musí jestvovať ako celok v každom čase a v každom priestore.

### ***Význam argumentov pre Božie jestvovanie***

Na záver je dobré spomenúť, že tieto argumenty nemajú slúžiť na „obracanie“ neveriacich na vieru, ale môžu slúžiť jednak na to, aby ukázali, že teistická viera v Boha je v dobrom súlade s tým, čo vieme o svete a jeho fungovaní tak na základe prírodných vied, ako aj filozofie, a preto vôbec nie je iracionálna, a jednak môžu poslúžiť v diskusii s hľadajúcimi ako prvý krok k tomu, aby rozumového hľadania Boha prešli aj k jeho hľadaniu srdcom.

Podľa knihy L. Rojku: *Kto je Boh a či vôbec jestvuje*, spracovala M. Spišiaková