

HARTSHORNE A BARTH

Petr Macek

HARTSHORNE A BARTH: The process philosopher Charles Hartshorne sought to conceive metaphysics that would be usable for religious thought and theology. He was aware of the distinction between the God of philosophy and the God of faith but did not think the two were incompatible. He became critically interested in the work of the theologian Karl Barth and followed it throughout his career. He was especially inspired by Barth's exposition of the ontological argument of Anselm of Canterbury and believed Barth has discovered something that many other thinkers have missed and that process metaphysics may use to improve Anselm's argument.

Americký procesuální filosof Charles Hartshorne (1897–2000), mladší kolega a filosofický soupeř Alfreda N. Whiteheada, proslul svým zájmem o dialog filosofie s náboženstvím a snahou poskytnout teologii jako myšlení víry adekvátní metafyziku, resp. „přirozenou“ (obecně srozumitelnou) filosofickou základnu.¹ Názor, že „Bůh filozofie je podstatně zaměřen jen sám na sebe, jeho myšlení se zabývá výhradně jím samým,“ zatímco „Bůh víry je podstatně určen kategorií relace (vztahu),“ a je tak „tvůrčí šíří, jež obepíná celek,“² vystihuje zásadní rozdíl mezi tím, co Hartshorne nazval „klasickým“ teismem a pojetím Boha v procesuální filosofii. Bůh, který je v dynamickém tvůrčím vztahu k celku, aniž s ním splývá (jako v panteismu), tj. Bůh, jehož mají na zřeteli všechna teistická náboženství, se stal ústředním tématem či programem celého Hartshornova filosofického díla. S kritickým pohledem na teologii opřenu o klasický teismus „řecké“ provenience sledoval i dílo svých nejdůležitějších teologických současníků, především Paula Tillicha a Karla Bartha. Tillich byl svým pohledem na vztah teologie a filosofie Hartshornovi mnohem blíží než Barth. Ve sborníku o díle tohoto chicagského systematika si s ním vyměnil několik zásadních postulátů týkajících se mluvení o Bohu a přejnou, byť kritickou pozornost mu na toto téma věnoval i v několika pozdějších eseích a studiích.³ Hartshorna však

¹ Viz Charles Hartshorne, *Přirozená teologie pro naši dobu*, Praha 2006.

² Josef Ratzinger, *Úvod do křesťanství*, Kostelní Vydří 2007, 101.

³ Charles Hartshorne, „Tillich's Doctrine of God“, in: Charles W. Kegley and Robert W. Brethall (eds.), *The Theology of Paul Tillich*, New York 1952, 164–95. Paul Tillich, „Reply to Interpretation and Criticism“, tamtéž, 329–349. Charles Hartshorne, „Tillich and the Non-theological Meaning of Theological Terms“, *Religion in Life* 35, 5 (1966), 674–85; též,

fascinoval a přitahoval především Barth. Zřejmě mu imponoval koherencí a konzistencí své vize a zároveň provokoval svým odmítavým stanoviskem k filosofické apologetice víry a ke snaze stát v teologii na nějakých filosofických základech.

Bůh filosofie jako Bůh víry

Hartshornovy zmínky o Barthovi či barthiánech jsou zprvu jen negativní. V knize *Víc než humanismus* z roku 1937 nemluví o Barthovi, ale o „některých barthiánech“, kteří vězí ve starých kategoriích (jako je „supernaturalismus“) a je těžké se s nimi domluvit o transcenci.⁴

O deset let později v knize *Boží vztahovost* však už určitou domluvu připouští. V předmluvě říká, že „s teologií krize, která je jistým druhem existenciální filosofie, je naše pozice zajedno v tom, že Bůh je osobní a je v osobním vztahu ke svým tvorům a že události tohoto osobního vztahu nelze racionálně dedukovat, že je třeba je zakusit v setkání“. To však je, ač to Barth a Brunner, jak se zdá, nevidí, zcela kompatibilní s tím, že Bůh má svou podstatu, již lze filosoficky popsat a poznat.⁵ V předmluvě ke své další knize *Skutečnost jako sociální proces* z roku 1953 konstatuje, že jeho „přirozená teologie“ je asi stejně vzdálená Barthem zastávané zjevené teologii jako té přirozené teologii, kterou Barth odmítá.⁶ V kapitole „Teologické hodnoty současné metafyziky“ pak říká, že ať už se teologické učení má vyvíjet nezávisle na metafyzice, nebo ne, v minulosti se tak po pravidle nedělo. Neboli, emancipace teologie od metafyziky, pokud je vůbec záhodná, je věcí budoucnosti; nelze v tom navázat na dílo teologů, jejichž dílo nese stopy staré metafyziky. Od té není zcela svobodný ani sám Barth.⁷

Tento trochu nejednoznačný soud – poukaz na určitou sounáležitost a zároveň výhrada či kritika – pokračuje i v Hartshornově spise *Filosofové mluví o Bohu* z roku 1953. V předmluvě autor říká, že určitý druh „panenteismu“ – toho pojetí boží reality či vztahu Boha s světa, kterému je podle jeho přesvědčení třeba dát dnes přednost – zastávají i křesťanští filosofové

„Wittgenstein and Tillich: Reflections on Metaphysics and Language“, in *Creative Synthesis and Philosophic Method*, London/La Salle (Illinois) 1970, 131–158; též, „Tillich's Philosophical Theology“ in *Creativity in American Philosophy*, Albany (New York) 1984, 248–251.

⁴ *Beyond Humanism: Essays in the New Philosophy of Nature*, Chicago 1937, 6.

⁵ *The Divine Relativity: A Social Conception of God*, New Haven 1948, xiii.

⁶ *Reality as Social Process: Studies in Metaphysics and Religion*. Glencoe/Boston 1953, 23.

⁷ „Theological Values of Current Metaphysics“, cit. dílo, 129 (původně jako článek in *The Journal of Religion* 26/3, 1946, 157–167).

či teologové jako Nikolaj Berdajev, Anders Nygren či Reinhold Niebuhr a dokonce – byť v trochu menší míře – i Karl Barth.⁸ K panenteistům řadí i židovského náboženského myslitele Martina Bubera. Ve stati o něm Hartshorne říká, že je-li abstraktní mluvení o Bohu možné – a pokud boží podstatě patří dění a receptivita, nelze proti tomu nic namítat – pak vedle mluvy o „setkání“ musí být možné i teoretické mluvení o Bohu, „navzdory tomu, co, jak se zdá, tvrdí Barth, Brunner a Buber“.⁹ Ve stati o Ludwigu Feuerbachovi říká, že klasickým teistům není ke cti, že krom Bartha se neobjevilo moc pokusů se s Feuerbachem vyrovnat. Barthova odpověď je ovšem projevem „zoufalství“. Podle Feuerbacha je za pojmem „Bůh“ člověk ve svých potencích, raný Barth zase tvrdí, že Bůh je *totaliter aliter* a nemá s člověkem žádný racionálně vyjádřitelný vztah a že jedinou alternativou pro teologii je žádný obecně srozumitelný pojem Boha neprezentovat, čímž podle Hartshorna Feuerbacha nevyvrací, ale potvrzuje.¹⁰ Hartshorne tu naráží na text, který byl původně součástí Barthovy přednášky o dějinách moderní teologie z roku 1926 a objevil se pak jako samostatná kapitola v jeho knize *Teologie a církev* z roku 1928.¹¹ Jeho anglický překlad byl vložen jako úvodní esej do anglického překladu Feuerbachovy *Podstaty křesťanství*, vydaného roku 1957.¹²

V dalších letech je Hartshorne k Barthovi ještě vstřícnější. Největší pozornost mu věnuje ve sborníku *Logika dokonalosti* z roku 1962,¹³ ke kterému se ještě vrátíme. Ve spisku *Přirozená teologie pro naši dobu* z roku 1967 v předmluvě připomíná, že Barth je v právu, když označování Boha víry filosofickým pojmem „absolutna“ charakterizuje jako „pohanskou“ ideu.¹⁴ V Doslovu pak řadí Bartha – spolu s Berdajevem a Martinem Heideggerem – mezi myslitele, podle nichž existuje něco jako „boží čas“.¹⁵ V knize *Tvůrčí syntéza a filosofická metoda* z roku 1970 opět – v kapitole „Současné výhledy metafyziky“ – znovu konstatuje, že i Barth připouští existenci „božího času“.¹⁶ Ve své sbírce statí o evropské filosofii nazvané *Postřehy a přehlédnutí velkých myslitelů* z roku 1983 řadí hned v úvodu Bartha mezi ty,

⁸ *Philosophers Speak of God* (spoluautor William L. Reese), Chicago 1953, vii.

⁹ Tamtéž, 306.

¹⁰ Tamtéž, 448.

¹¹ K. Barth, *Die Theologie und die Kirche*, Zollikon-Zürich 1928, 212–239.

¹² L. Feuerbach, *The Essence of Christianity* (přel. G. Eliot), New York 1957, x-xxxii.

¹³ *The Logic of Perfection and Other Essays in Neoclassical Metaphysics*. La Salle 1962.

¹⁴ *Přirozená teologie pro naši dobu*, 7.

¹⁵ Tamtéž, 91.

¹⁶ *Creative Synthesis and Philosophic Method*. London/La Salle 1970, 53.

kdo se hlásí k nauce, že Bůh není ve všech ohledech neměnný,¹⁷ a v kapitole „Kantův tradicionalismus“ mezi myslitele, kteří odmítají Kantův „ideál rozumu“ jako vhodnou definici Boha.¹⁸ V závěrečném sumáři opět konstatuje, že „i tak konzervativní pisatel jako Karl Barth odmítá klasický teismus a vyslovuje se pro ‚jistý druh svaté proměny v Bohu‘“.¹⁹

Ještě víckrát je Barth zmíněn v knize *Kreativita v americké filosofii* z roku 1984. V kapitole „Jonathan Edwards o Bohu a kauzalitě“ Hartshorne konstatuje, že poté, co byla prestiž staré teologické tradice značně poškozena, bylo možné započít, ať už z pozice náboženské víry, jak to učinil Barth, nebo z pozice filosofie, jak se o to pokusil Whitehead, s „opravdovým průzkumem věrohodnosti tradičního přístupu k náboženské metafyzice“.²⁰ V kapitole „Weissova fenomenologie náboženství“ zase konstatuje, že názor, že pouze negativní postuláty neumožňují dát výpovědím o boží poznání či vůli jakýkoli smysl, sblíží nejen jeho a Paula Weisse, ale ke stejným závěrům dospěl, jak se zdá, i Karl Barth.²¹ V kapitole „Tillichova filosofická teologie“ opět připomíná Barthovu poznámku o „svaté změně v Bohu“.²² Konečně v kapitole „Rortyho pragmatismus a jeho sbohem věku víry a osvícenství“ nejprve připomíná, že barthiáni se pokusili obejít se bez metafyziky, potom poznamenává, že představa, že výrazy „boží“ a „nekonečný“ patří nějak k sobě, neladí ani s Barthovým pojetím, ani s Whiteheadovým.²³

V úvodní kapitole své autobiografie *Temnota a světlo – filosof přemítá o své příznivé kariéře a o těch, kdo ji umožnili* z roku 1990 Hartshorne zmiňuje postavu německého logického filosofa a teologa Heinricha Scholze a připomíná, jak ho potěšilo, když ve spisech tak povolaného znalce, jakým je Karl Barth, našel vyjádření, že zatímco někteří teologové píší o křesťanské lásce („*agapé*“) nedávají čtenáři to, o čem píší, pocítit, Scholz to dokáže. „To je dobrý příklad možnosti intuitivního poznání. Dvě osoby, o nichž Barth psal, jsem znal, a měl jsem o nich naprosto stejný dojem.“²⁴ Ještě

¹⁷ *Insights and Oversights of Great Thinkers: An Evaluation of Western Philosophy*. Albany 1983, 2.

¹⁸ Tamtéž, 182.

¹⁹ Tamtéž, 375.

²⁰ *Creativity in American Philosophy*. Albany 1984, 15.

²¹ Tamtéž, 227.

²² Tamtéž, 248.

²³ Tamtéž, 255, 259.

²⁴ *The Darkness and the Light: A Philosopher Reflects Upon His Fortunate Career and Those Who Made It Possible*. Albany, 1990, 24. Hartshorne tento svůj dojem vyjádřil už v knize *Kreativita v americké filosofii*, v kapitole „Materialismus a prométheovské náboženství“ na s. 218.

v pozdější kapitole se k tomu vrací a říká: „Karl Barth, jehož jsem během svého pobytu v Evropě v Basileji navštívil, někde píše, že když Nygren píše o křesťanské lásce, člověk ji necítí, když o ní však píše Heinrich Scholz, tak ano. Mám úplně stejný dojem.“ A připojuje to, co už jsme od něj také slyšeli: „Když jsem Barthovi řekl, že si myslím, že se Bůh mění, odpověděl: Já to říkám též. A v jeho systematickém díle to také je.“²⁵

Naposled se Hartshorne o Barthovi zmiňuje v knize *Klamný závěr o nule a jiné eseje novoklasické filosofie* z roku 1997. V kapitole „Demokracie v náboženství“ opakuje to, co uvedl ve své autobiografii: „Karl Barth je často popisován jako velmi konzervativní teolog. Je to však také ten myslitel dvacátého století, který v některých ohledech dospěl k tomu, co otevřeli již sociniáni. Když jsem mu v Basileji řekl, že si myslím, že v Bohu dochází k proměně, odvětil vzrušeně: To já říkám též. Také ve svém systematickém pojednání mluví o boží kontingenci.“²⁶

Athény i Jeruzalém v Canterbury?

Zcela zvláštní kapitolu tvoří ovšem dialog, který Hartshorne vede s Barthem nad známým Anselmovým argumentem pro boží existenci. Scholastický filosof a teolog Anselm z Canterbury se ve svém *Proslogionu* (jinak známém i pod názvem *Fides queraens intellectum*) pokusil někdy kolem roku 1077 předložit „jasný a nezvratitelný“ argument pro boží existenci. Obsahuje jej definice *aliquid quo nihil maius cogitari posit* (nad něhož si většího/dokonalejšího nelze myslet). Pokud myslíme na bytost (bytí) existující nepředstížitelně *jen* v naší mysli, pak ještě na nejdokonalejší bytost či bytí – na Boha – nemyslíme. V této formulaci se Anselmův argument týká *reálné* existence. Reálná existence by však mohla být nahodilá (tak jako existence stvoření, resp. čehokoli jsoucío). Snad proto to Anselm v další pasáži svého *Proslogionu* (ve třetí kapitole) ještě doplňuje: Jako nepředstížitelně dokonalé bytí Bůh nejenom existuje, ale existuje „nutně“, tj. existuje tak, že na něho nelze myslet jako na neexistujícího. Zatímco v první formulaci šlo o to, že *reálně* existovat znamená víc než existovat *potenciálně*, v druhé formulaci jde o to, že nemoci neexistovat je víc než moci neexistovat (místo dvojice reálný–možný je tu dvojice nahodilý–nutný). Podle některých interpretů tu ovšem nejde, jak ještě uvidíme, o alternativní formulace téhož argumentu,

²⁵ Tamtéž, 241n.

²⁶ *The Zero Fallacy and Other Essays in Neoclassical Philosophy*. Edited and Introduced by Mohammad Valady. Peru (Illinois) 1997, 77.

ale o dva různé argumenty. Ve čtvrté kapitole svého spisku z toho Anselm každopádně vyvozuje tento závěr: Nikdo, kdo rozumí, kým/čím Bůh je, si nemůže myslet, že Bůh není, i kdyby si tato slova říkal ve svém srdci (jako onen „blázen“ ze žalmu 14).²⁷

Hartshornova revize

Někteří filosofové se pokusili Anselmův ontologický důkaz vylepšit. Mezi ně se řadí i Charles Hartshorne. Již v roce 1944 píše (podnícen Karlem Barthem – jeho teologickou interpretací Anselmova spisu) článek nazvaný *Formální platnost a skutečný význam ontologického argumentu*.²⁸ Už zde souhlasí s Barthovým názorem, že u Anselma jde vlastně o dva rozdílné argumenty. Druhý argument pokládá za filosoficky zdařilý za předpokladu, že idea Boha je nejenom myslitelná, ale i smysluplná. Smysluplnost znamená logickou konzistentnost. Anselmova idea Boha logicky konzistentní nebyla, protože Anselm byl klasický teista. Problém, na němž uvízl, aniž si toho byl vědom, byl pojem boží „dokonalosti“. Ta může znamenat, že žádné (jiné) bytí není dokonalejší než Bůh, ale může také znamenat, že ani Bůh není v žádném myslitelném smyslu dokonalejší, než jak aktuálně je (dokonalost nelze vylepšovat). Jde li o druhý případ, tak jsme podle Hartshorna v koncích – a právě to se stalo Anselmovi. Anselm si – ve shodě s řeckou filosofickou tradicí – nedovedl představit Boha schopného něčeho dalšího ještě nabývat (narůstat, zvětšovat se). Tím svůj argument poškodil. Ten se totiž začal týkat konkrétní reality, zatímco měl zůstat v sobě vlastní *abstraktní* oblasti. Skutečnost (to, co se reálně aktualizuje) je konkrétní stav věcí, zatímco existence se týká *modality* (způsobu) těchto stavů. Argument, že „Bůh existuje nutně“, znamená, že jeho *podstata* musí být nějak (nějakým konkrétním způsobem) uskutečněna (aktualizována). Neboli, Bůh jako „nutně existující“ individuuum není Bůh ve své konkrétnosti. Nutná skutečnost ve smyslu konkrétní (dějinné) aktuality je holý nesmysl. Každá dějinná aktualita je nahodilá. Anselm ve 3. kapitole Proslogionu sice dobře rozlišil mezi *nutným* a *nahodilým*, ale mezi *existencí* a *skutečností* rozlišit nedokázal. Pro něho „dokonalé“ znamenalo nezměnitelné, nepřekonatelné, a to v žádném ohledu. Učinil tak realitu synonymem pro existenci – v případě Boha existenci „nutnou“. Proto je třeba argument opravit. K tomu má sloužit

²⁷ Srv. Anselm z Canterbury, *Fides quaerens intellectum* (přel. L. Karfíková), Praha 1990.

²⁸ „The Formal Validity and Real Significance of the Ontological Argument“, *Philosophical Review* 53, 3 (1944): 225–45.

Hartshornův bipolární teismus, který *dokonalost* chápe jako čistě abstraktní charakteristiku týkající se boží jedinečné individuální podstaty, charakteristiku, k níž patří, že její vlastník je nepřekonatelný *jinými*, ale nikoliv sebou sama. Novoklasický odkaz k božímu bytí proto zní: „sebepřekonávající překonavatel všeho a všech“.

Barthův výklad

Podrobněji se Hartshorne celé věci věnuje v knize *Logika dokonalosti* a zejména pak ve svém spise *Anselmův objev – přezkoumání ontologického důkazu boží existence* z roku 1965.²⁹ Protože Hartshornovu revizi podnítl Karl Barth svým výkladem Anselmova spisu *Proslogion* ve studii nazvané *Anselm: Fides quaerens intellectum* z roku 1931³⁰, věnujme stručně pozornost tomuto Barthovu eseji. Barth v něm navazuje na své chápání Anselmova myšlení, jak se k němu dopracoval při práci s jeho spisem *Cur Deus Homo* v Münsteru roku 1930. První část eseje tvoří výklad Anselmova teologického programu, druhou pak aplikace tohoto programu v podobě výkladu Anselmova „důkazu boží existence“. Podle Bartha se v Anselmově argumentu nejedná o filosofický teismus, ale o teologické pojednání o boží existenci a podstatě (přirozenosti). První téma je pojednáno ve 2.–4. kapitole Anselmova *Proslogionu*, druhá v kapitole 5.–26. O obojím se předpokládá, že je to zjeveno a věeno: Pro víru je tak otázka pravdy zodpovězena. Ale právě proto nyní smí a má nastoupit i myšlení. *Veritas* nelze oddělit od *veritas cogitationis*, ani *credo* od úkolu *ut intelligam*. A *intelligere* znamená: na základě jiných článků víry nahlédnout i nutnost tohoto článku, a tak i naprostou nemožnost jeho popření. O toto nahlédnutí stran boží existence a přirozenosti v *Proslogionu* podle Bartha jde. Z toho je jasné, že východiskem je vlastní Boží sebezjevení. Toto zjevení dosvědčuje křesťanské *Credo* a křesťan s ním ve víře souhlasí. To znamená, že ti myslitelé, kteří se domnívají, že výchozím bodem je jakási „idea“, jež tvoří součást univerzálního lidského vědomí Boha, se proviňují naprostým nepochopením Anselmovy intence.

O jaký „článek víry“ tu jde? O „boží jméno“ – to, které je tu obsahem oné formule. Je to ono jméno, které znemožňuje postulát: „Bůh (tohoto jména) neexistuje.“ Jde o jakési pravidlo pro myšlení o Bohu a jeho „zapovídající“

²⁹ *Anselm's Discovery: A Re-Examination of the Ontological Proof for God's Existence.* La Salle, 1965.

³⁰ K. Barth, *Anselm: Fides quaerens intellectum*, Zürich 1931.

charakter: Kdo by chtěl myslet na něco „většího“, upadl by do absurdního postavení někoho, kdo se povyšuje nad Boha. Touto záповědí nás sama formule vede k pochopení toho, kdo Bůh je, aniž nám ještě říká, že je a kým je. Z toho vyplývá, že formule sama nemá pro úkol důkazu žádnou cenu. K tomu je potřebí ještě něco jiného – totiž sama „danost“ myšlenky boží existence a přirozenosti (podstata). Neboli, poznání je důsledkem toho, Boží existence a podstata byla již odhalena víře, jež s tím bezesbytku souhlasí. Nyní hledá, jak tomuto obsahu svého poznání porozumět. Jedná se tedy o pohyb od *credo* k *intelligere*.

Je-li však obsah formule striktně noetický, nejde v něm o nějaké zhuštěné dogma o Bohu. To je omyl, kterého se dopouští mnich Gaunilo ve své „Námitce“, která se stala součástí Prosligionu, a po něm mnozí další (např. Tomáš Akvinský). Jako dogma o Bohu by ta formule byla svým obsahem *ontickým* pojmem, pojmem odvislým od naší porušitelné mysli. Lidské myšlení však zůstává lidské, jakýkoliv element „nutnosti“ se sem nehodí. A právě tento element je pro „důkaz“ neodmyslitelný. Proto Barth mluví o čistě *noetické* povaze Anselmovy formule a je přesvědčen, že díky této své povaze unikla tato formule bludnému kruhu porušitelného myšlení a slouží jako Bohem zjevené kritérium pro určení pravdy či nepravdy teologického myšlení a mluvení. Je to formule, jejímž posláním je demonstrovat nutné spojení mezi zjevením Božího jména (resp. jeho obsahem) a předcházející křesťanskou vírou v Boha. Na bázi této demonstrace je pak vylučována všechna pochybnost o Boží existenci. Neboli: Anselmovo myšlení se pohybuje v rámci zjevení, není něčím, co má zjevení nahradit. Barthova exegeze kapitol 2–4 navíc vyvrací představu, že rozhodující je řečeno v 2. kapitole (tak Kant) a že třetí a čtvrtá jenom opakují tvrzení z druhé (tak Tomáš Akvinský aj.). Barth rozlišuje celkem 4 fáze argumentu: 1.–3. dokazují, že jde o teologii a ne filosofii, navíc teologii založenou na modlitbě a znamenající tak naprosté zamítnutí přirozené teologie a apologetiky v tradičním smyslu. 4. fáze (4. kap) vyjasňuje, v jakém smyslu může dojít k popření boží existence. Je tu vysvětleno, že když blázen říká ve svém srdci „není Boha“, dělá to, co je „nemožné“, resp. „zapovězené“. Jen cestou „bláznovství“ či nevěry je možno dojít k myšlence Boží neexistence. To je ovšem pozice či cesta člověka, který není boží milostí spasen a kterému lze pomoci jen z pozice *fides quaerens intellectum*. Blázen je s to nahlédnout, že Bůh by mohl mít toto jméno, ale odmítá (resp. není s to) je uznat, a proto nemůže mít z důsledků podnikaného důkazu žádný užitek. Anselm se s ním neře o po-

jmy, pouze vyslovuje Boží jméno. Tím blázna volá, aby se postavil tam, kde stojí on sám. Barth je přesvědčen, že Anselm rozhodně neměl zájem skeptikům nebo nevěřícím boží existenci demonstrovat. Jeho zájmem bylo dovolit Bohu, aby k osvětlení stezky, kterou kráčí víra na cestě k poznání, milostivě demonstroval sebe samého.

Hartshorne o Barthově interpretaci

V hlavní stati svého sborníku *Logika dokonalosti a jiné eseje o novokla-
sické metafyzice* nazvané „Deset ontologických či modálních důkazů boží
existence“³¹ Hartshorne nejprve charakterizuje „barthovskou námitku“ proti
Anselmově argumentu: „Anselm se nesnažil přesvědčit nevěřící, ale pokusil
se porozumět své víře. Jeho argument tak nelze užívat k přesvědčení nevěřící-
cích, ani jako sekulární filosofický důkaz“.³² „Pozici barthiánů či fideistů“,
jak ji nazývá, se pak věnuje na několika stranách.³³ Problém „nevíry“ se
u Anselma podle Hartshorna netýká „faktů“, ale smyslu a rozumění svému
vlastnímu myšlení. To víře poskytuje úlevu. Zároveň ovšem jde o originální
logicky možnou ideu, kterou tradice trochu zamlžila.

Hartshorne připomíná, že Barthův spis o Anselmově argumentu nechce
být odpovědí na Anselmův důkaz, ale je pokusem o jeho interpretaci. Jeho
předností je, že na rozdíl od předchozích vykladačů četl Anselmův text
velmi pečlivě. Hartshorne se nechce přit o to, co bylo Anselmovým úmys-
lem. Barth sám připouští, že jak v *Proslogionu*, tak v Anselmově starším
spise *Monologionu* není po metodologické stránce úplně jasné, zda teistické
důkazy jsou určeny ještě někomu jinému než věřícím.³⁴ Barth celou zále-
žitost řeší podle Hartshorna lišácky poznámkou, že Anselm zřejmě úplně
nevěř v nevíru nevěřícího.³⁵ Člověk nikdy neví – Bůh může být schopen se
zjevit i domněle nevěřícím. Barth dokonce soudí, že v teologické praxi je jen
nepatrný rozdíl mezi náležitým uvažováním, které zůstává na základu víry,
a oním zcela chybným, které se domnívá, že k teologickým závěrům do-
jde i z nějakých neutrálních předpokladů. Teologicky náležitým postupem
je ukázat logickou či racionální spojitost mezi tím či oním dílčím teologu-

³¹ „Ten Ontological or Modal Proofs for God's Existence“, cit. dílo, 28–117.

³² Tamtéž, 47.

³³ Tamtéž, 111n.

³⁴ Srov. Barth, *Anselm*, 56n.

³⁵ Tamtéž, 74: Er hat vielleicht die Voraussetzung gewagt, das der Unglaube, das *quia non credimus*, der Zweifel, das Nein und der Spott der des Ungläubigen so ernst gar nicht zu nehmen sei, wie er selber es wohl ernst genommen haben wollte.

menem a věroučným celkem. Kritériem je tak koherence.³⁶ Otázkou ovšem zůstává, jak je to s nevírou. Může i ona vykázat – na základě svých základních principů a ideálů – podobnou koherenci? Hartshorne si to nemyslí a je přesvědčen, že srovnání na nějaké neutrální půdě by to prokázalo, v této chvíli se tím však zabývat nechce.

Podstatné je, že pokud jde o sám argument, Barth rozlišuje mezi jeho první (jednoduchou, nemožnou) formou a jeho druhou či modální formou a ukazuje to, co musí trknout každého pečlivého čtenáře, že zatímco první argument (z druhé, kratinké kapitoly) se objevuje jen ve vlastním Anselmově Proslogionu a jedinkrát v jeho „Odpovědi“ Gaunilovi, druhý argument (resp. jeho modální verze) se objevuje nejen v kapitole třetí, ale znovu a znovu v Anselmově „Odpovědi“. Vedle logického je tu tak i „textový“ důvod, proč pokládat druhý argument za podstatnější. Barth také velmi energicky odmítá předpoklad, který s Gaunilem sdílí celý filosofický svět, že vlastním argumentem je ten první – jednoduchý. Klíčem k celému argumentu je eminentní smysl pojmu „existence“ – ten jediný, který vylučuje nahodilost a je tak kompatibilní s „božstvím“. V tom má Barth, který Gaunilovy vývody – jeho triviality i jeho hrubé omyly – i jeho nesmírný vliv na pozdější reflexe podrobně rozebírá a ukazuje v jejich pochybné kráse, naprosto pravdu.³⁷

V zásadě Barth souhlasí s názorem, který podle Hartshorna zastávají i někteří další filosofové, že Anselmovou hlavní myšlenkou je, že dokonalost znamená i vyloučení myslitelnosti neexistence, neboli formule „nad nějž si většího nelze myslet“. Pro Bartha má tato formule význam „zjevení“. Podle Hartshorna existuje určitá analogie mezi tímto pohledem a jeho vlastní adaptací Tillichova návrhu definovat „Boha“ myšlenkou „boho-úcty“ (*worship*) či neomezené oddanosti. Být schopen neexistence znamená nebýt hoden boho-úcty, a tedy nebýt Bohem. Z toho vyplývá, že popření teismu je ekvivalentem tvrzení, že „Bůh“ není možný. Je-li kontingentní (nahodilá) existence logicky vyloučena, je takto vyloučena i nahodilá ne-existence. Bohoúcta je tak buď zjevením nutné pravdy, nebo je to „nedorozumění“ – zastávání něčeho, co nemůže být pravda.

Předpokládá tento argument víru? Podle Hartshorna předpokládá dostatek porozumění tomu, co znamená „bohoúcta“, aby bylo jasné, jak bohoúcta vnímá svůj předmět. Přinejmenším však zjednodušuje filosofický problém

³⁶ Srov. tamtéž, 69.

³⁷ Srov. tamtéž, 83–96 aj.

teismu tím, že ukazuje, v jakém smyslu by Bůh nemohl existovat, ani nemohl neexistovat – totiž jako pouhý pozitivní či negativní fakt. Empirický ateismus je tak na bázi logiky vyloučen a hodnotit tak lze vedle teismu jen pozitivistickou formu nevíry.

Barth si podle Hartshorna není zřejmě vědom toho, jak lze ono „nic“ či „nikdo“ z formule „to, nad co nic většího nelze myslet“, vztáhnout jednak na „jakékoli individuum odlišené od Boha“, jednak na „totéž individuum v jeho jiném postavení“. Proto buď zůstává na klasické metafyzické základně, anebo tu záležitost nechává prostě otevřenou. „Zdá se“, konstatuje Hartshorne, „že jsem tedy sám, kdo toto odlišení dvou pohledů na boží dokonalost pokládá za jediný způsob jak řešit (klasické) dilema mezi nemožností boží nahodilé existence, protože nahodilost existence je nedokonalostí, a nemožností boží nutné existence, protože nutné je abstraktní a neaktuální (neuskutečněné) a představuje jen jakýsi obecný faktor možnosti. Novoklasická alternativa, která vyloučeného ‚většího‘ chápe jako jiného jedince a otevírá tak možnost pro větší nahodilá postavení téhož individua, tak nejenom toto dilema řeší, ale odstraňuje i jiné rozpory. Vzhledem k tomu, že se jedná o nejsilnější základnu pozitivistické negace, není mi jasné, proč by Anselmův argument nemohl představovat určitou sílu i za pouze neutrálních předpokladů.“³⁸ Hartshorne ještě poznamenává, že zatímco pro Bartha znamená „víra“ (alespoň v tomto textu) *fides que*, tj. celý křesťanský věroučný komplex, on sám mluví jen o kontrastu mezi přijetím Boha hodného úcty (úplnou oddaností) a jeho nepřijetím.

V dalších odstavcích se Hartshorne vyrovnává s „fideismem“ Søreny Kierkegaarda a v závěru konstatuje, že použitelnost Anselmova argumentu proti nevíře neukracuje jeho použitelnost pro sekulární teorii, neboť eliminace empirického teismu a empirického ateismu může být pro filosofii, která tohoto vyjasnění problému hodlá využít, velkým ziskem. V sázce je tu empirismus jako takový, a to je nepochybně jeden z důvodů pro spíš emotivní než intelektuální přístup k celému argumentu. Z toho, že empirické poznání je spíš věda než filosofie, nelze nijak samozřejmě soudit, že filosofie je logicky odkázána k tomu, aby hájila absolutní empiricismus. To by se odsoudila ke zbytečnosti. „Třeba,“ konstatuje autor závěrem, „je naší povinností tento heroický kurs nastoupit. Bylo by však ironií tak činit, jestliže k ničemu takovému odsouzení nejsme a větší myšlenková integrita nás vede naopak k obnově příslibu a důležitosti filosofie jako zkoumání nutně existujícího,

³⁸ *The Logic of Perfection*, 114.

tj. oněch (vysoce abstraktních) stop skutečnosti, které jsou ne-kontingentně vtěleny v určitých momentálních instancích“.³⁹

Karl Barth a ti druzí

Hartshorne zmiňuje Barthovu interpretaci několikrát i v knize *Anselmův objev*. V přehledu dějin diskuse uvádí, že podle Bartha filosofové většinou přijali Gaunilův názor,⁴⁰ včetně jeho přehlédnutí a neschopnosti pochopit jemnosti Anselmova argumentu.⁴¹ Z Barthova *Anselma* potom cituje: „Jenom pošetilci a jejich teologičtí a filosofičtí obhájci, Gaunilové, jsou schopni předpokládat, že kritérium existence jako takové je i kritériem boží existence, případně zůstávat v zajetí dialektiky 2. kapitoly, anebo ji pokládat za to, co určuje i kapitolu 3. Je to však zcela obráceně: Kritérium boží existence je kritériem existence jako takové, a jestliže některá z obou kapitol rozhodujícím způsobem určuje tu druhou, pak 3. kapitola určuje 2. kapitolu, nikoliv vice versa.“⁴² Hartshorne připomíná i Barthovu domněnku, že Gaunilo zřejmě definitivní podobu Anselmova argumentu ze 3. kapitoly nikdy nepochopil.⁴³ Bartha také označuje za toho, kdo první objevil, že Anselm vlastně prezentuje dva ontologické argumenty, nikoliv jen jeden.⁴⁴ I když Barth patří podle Hartshorna k těm, kdo připomínají, že Anselm neargumentuje proti nevěřícím, přece připouští, že autor *Proslogionu* někdy jakoby sám zapomínal, že o nějaký obecně přesvědčivý argument nejde. Z Barthova výkladu vyplývá, že argument buď nebyl pochopen, anebo narazil na pozitivismus, na přesvědčení, že idea Boha nemá smysl.⁴⁵ Podle Hartshorna nemůže ovšem Anselm uniknout „problémům novoplatonismu“ tak snadno, jak se domnívá Barth, když tvrdí, že „velikost“ není deskripcí božího atributu, ale „pravidlem“ správného myšlení.⁴⁶ Nicméně, známky omezené bystrosti Anselmova odpůrce Gaunila popsal Barth podrobně a výstižně a patří k těm, kdo na rozdíl od většiny filosofického světa, jež „uvázla (řečeno s Barthem)

³⁹ Tamtéž, 116.

⁴⁰ V českém dvojjazyčném vydání *Fides querens intellectum*, jde o stař *Quid ad haec respondeat quidam pro insipiente* (Co by mohl někdo odpovědět na obranu pošetilce), 78–93.

⁴¹ *Anselm's Discovery*, 11.

⁴² Barth, *Anselm*, 178, cit. *Anselm's Discovery*, 13.

⁴³ *Anselm's Discovery*, 21.

⁴⁴ Tamtéž, 36.

⁴⁵ Tamtéž, 53.

⁴⁶ Tamtéž, 106.

v dialektice kapitoly 2,“ řekli o Anselmově argumentu opravdu něco nového.⁴⁷

V rámci přehledu filosofických odpovědí na Anselmův argument Hartshorne uvádí mimo jiné Ludwiga Feuerbacha, který ztotožňuje božství s abstrahovaným lidstvím. Podle Hartshorna nelze podstatu lidství takto abstrahovat. V té souvislosti parafrázuje Barthovo konstatování z jeho úvodní eseje k Feuerbachově *Podstatě křesťanství*, že „člověk umírá, jeho činy jsou napořád potřísněny zlem a neexistuje jako singulární univerzální jedinec, ale jako každý z nás ve své jasně odlišené individualitě“.⁴⁸ Zmiňuje také „úchvatnou a imaginativní esej“ Roberta S. Hartmana jako inspirovanou Barthovou „kvalitní studii“.⁴⁹ Mezi interprety, kteří přehlédli, že Anselm předložil dva argumenty, patří i podle Hartshorna také Heinrich Scholz.⁵⁰ To udivuje vzhledem k tomu, že Scholz odkazuje k Barthovu textu. Hartshorne si to vysvětluje tak, že Barthovo odmítnutí vidět v Anselmově argumentu filosofický text odradilo Scholze od pečlivější četby.⁵¹ Scholz se zřejmě přidržel svého původního pochopení. Barth v předmluvě k prvnímu vydání svého Anselma totiž připomíná, že jej k sepsání díla vyprovokovala Scholzova hostovská přednáška o Anselmově důkazu, kterou měl v Bonnu v roce 1930. Zde se také domluvili, že oba na toto téma napíšou vlastní studii.

Ještě ve své *Tvůrčí syntéze* řadí Hartshorne v kapitole „Šest teistických důkazů“ Bartha mezi ty, kdo ukázali, že základní problém ontologického argumentu je nezávislý na otázce, zda „existence“ je predikát,⁵² a v knize *Kreativita v americké filosofii* říká v kapitole „Materialismus a prométheovské náboženství“, že Barth byl ve své knize o Anselmovi schopen nahlédnout, že není-li možné koncipovat boží existenci, pak se absurdita teismu vyrovná absurditě ateismu. Anselm nevyvrátil ateismus, ale nerozlišující empirismus, ať už teistické nebo neteistické ražby.⁵³

⁴⁷ Tamtéž, 151, 168, 177.

⁴⁸ Tamtéž, 238. Srov. Barth, „An Introductory Essay“ in L. Feuerbach, *The Essence of Christianity*, xxix; *Theologie und die Kirche*, 238.

⁴⁹ Tamtéž, 261. Srov. Robert S. Hartman, „Prolegomena to a Meta-Anselmian Axiomatic“, *Review of Metaphysics* 4/14 (1961), 637–675.

⁵⁰ H. Scholz, *Mathesis Universalis: Abhandlungen zur Philosophie als strenger Wissenschaft*, Basel/Stuttgart 1961, 62–74.

⁵¹ *Anselm's Discovery*, 283. Srov. Barth, *Anselm*, V.

⁵² *Creative Synthesis and Philosophic Method*, 279.

⁵³ *Creativity in American Philosophy*, 215.

Konfrontace, která láká

Několik badatelů se souvislostmi i rozdílem mezi Hartshornovým a Barthovým myšlením věnovalo ve svých kritických studiích. Patří mezi ně John C. Robertson, Colin E. Gunton nebo Sheila G. Davaneyová.⁵⁴ Speciálně o rozdílech v Barthově a Hartshornově interpretaci Anselmova *Proslogionu* pojednali Robert D. Shofner a Sung-Hee Lee-Linkeová.⁵⁵ Všichni konstatují významné elementární rozdíly i shody, a podle svých vlastních priorit akcentují jedno nebo druhé. Je jisté, že počet pokusů o srovnání těchto dvou myslitelů dvacátého století, včetně jejich přínosu pro anselmovské bádání, ještě poroste.

Na závěr ještě uvedu pozoruhodný postřeh Hartshornova nejznámějšího interpreta a žáka Schuberta M. Ogdena z jeho studie o vztahu mezi Bultmannovým a Hartshornovým (teologickým) programem.⁵⁶ Autor připomíná, že Hartshornovo přesvědčení, že o tom, co míníme výrazem „člověk“, můžeme něco jasného vědět teprve když je nám jasné, co míníme výrazem „Bůh“. V té souvislosti cituje Hartshornovo tvrzení, že analogie mezi Bohem a člověkem „může vnést určité světlo oběma směry. Na žádné straně tohoto srovnání nemáme pouhé přímé, doslovné rozumění, ani zcela nepřímé, nedoslovné rozumění. Na obou stranách je něco doslovného, ale neadekvátního, co potřebuje na pomoc analogii.“⁵⁷ Jestliže Hartshorne trvá na tom, že „sebepoznání a poznání Boha jsou zjevně neodlučitelná“ a že „ani jedno poznání není jasné, pokud nejsou trochu jasná obě“,⁵⁸ pak podle Ogdena svým způsobem podporuje motivy Karla Bartha v jeho prosazování *analogia fidei* proti *analogia entis* tradiční filosofické teologie.⁵⁹

Věc je rozhodně složitější, než naznačuje toto srovnání, a dosavadní studie o vztahu mezi dílem těchto dvou myslitelů a jimi zastupovaných

⁵⁴ John C. Robertson, *The Concept of the Divine Person in the Thought of Charles Hartshorne and Karl Barth*, Diss. Yale 1967; Colin E. Gunton, *Becoming and Being: The Doctrine of God in Charles Hartshorne and Karl Barth*, Oxford 1978; Sheila G. Davaney, *Divine Power: A Study of Karl Barth and Charles Hartshorne*, Philadelphia 1986.

⁵⁵ Robert D. Shofner, *Anselm Revisited: A Study of the Role of the Ontological Argument in the Writings of Karl Barth and Charles Hartshorne*, Leiden 1974; Sung-Hee Lee-Linke, *Der ontologische Gottesbeweis von Anselm von Canterbury*, Diss. Tübingen 1983.

⁵⁶ Schubert M. Ogden, „Bultmann's Demythologizing and Hartshorne's Dipolar Theism“, in William L. Reese and E. Freeman, *Process and Divinity*, La Salle 1964, 492–513.

⁵⁷ Charles Hartshorne, „Process as an Inclusive Category: A Reply“, *The Journal of Philosophy*, 52 (1955), 99. Cit. Ogden, cit. dílo, 509.

⁵⁸ Charles Hartshorne, „The Idea of God – Literal or Analogical?“, *The Christian Scholar*, 39 (1956), 136. Cit. Ogden, tamtéž.

⁵⁹ Ogden, tamtéž.

ambicí „nahlédnout“, resp. „rozumět“ to navzdory svým rozdílným závěrům vesměs potvrzují. Další studium vztahu mezi teologií, jejímž předmětem je biblická zvěst, a metafyzickými implikacemi zkušenosti víry může nicméně přinést ještě ne jeden zajímavý poznatek, užitečný pro badatele různých zaměření a různých výchozích perspektiv.