

# Ontologický argument pro Boží existenci. Hartshornova obrana Anselmova filosofického objevu

*Petr Macek*

**The Ontological Argument for the Existence of God: Hartshorne's Defense of Anselm's Philosophical Discovery:** Although the common view is that the so called ontological argument for the existence of God has already been definitely refuted, Charles Hartshorne is convinced that this is a misapprehension. The statement that "existence is not a predicate" is not valid for the analytic truth of "necessary existence", which is not concerned with empirical observance and cannot thus be verified or falsified by any experience. The only refutation of an analytical truth is the manifestation of its incoherence. While not even this interpretation and "neoclassical" revision of the ontological argument can function as a "proof", it can, however, together with other similarly revised arguments strengthen the intuition of faith with which it complies.

## Co je to ontologický argument?

Ontologické argumenty – zpravidla se jimi myslí argumenty pro Boží existenci – představují asi nejdiskutovanější téma v dějinách filosofie. Ontologické se jim říká proto, že na rozdíl od jiných tradičních argumentů vycházejí z analytických či apriorních předpokladů, ne z faktu či povahy našeho (námi zakoušeného) světa. Kant říká, že ze tří možných způsobů dokazování Boží existence prostřednictvím rozumové spekulace vychází jen jeden zcela apriorně z pouhých pojmů. Tomu říká „ontologický argument“ a je patrně první, kdo toto označení užil.<sup>1</sup> Určité náběhy k argumentaci z apriorních premis lze nalézt už u Platóna, Aristotela nebo Filóna Alexandrijského.<sup>2</sup> Mnozí filosofové pohlízejí na ontologický argument především jako fascinující cvičení v logice. Dnes se má většinou za to, že „ontologický argument“ jako takový asi neexistuje a že jde spíš o celou množinu argumentů, o nichž lze tvrdit, že jsou v nějakém smyslu „ontologické“.<sup>3</sup>

<sup>1</sup> Srov. I. Kant, *Kritika čistého rozumu* (přel. J. Loužil a j.), Praha 2001, s. 368.

<sup>2</sup> Viz Ch. Hartshorne, *Anselm's Discovery: A Re-Examination of the Ontological Proof for God's Existence*, La Salle, 1965, s. 141nn.

<sup>3</sup> Srov. B. Davies, *Philosophy of Religion: A Guide and Anthology*, Oxford 2000, s. 304.

Ontologické argumenty se vždy těšily velkému zájmu, a proto mají v dějinách filosofie své početné odpůrce i obhájce.<sup>4</sup> Mezi nejznámější obránce ontologického argumentu v současné filosofii patří původně rakouský matematik a filosof Kurt Gödel a američtí filosofové Norman Malcolm, Alvin Plantinga<sup>5</sup> a Charles Hartshorne, jehož filosofické argumentaci se chceme věnovat.

## Anselmovy definice

Nejslavnější je ontologický argument v podání scholastického filosofa a teologa Anselma z Canterbury (1033–1109). Anselm se ve svém spisu *Proslogion* (jinak známém i pod názvem *Fides quaerens intellectum*)<sup>6</sup> pokusil někdy kolem roku 1077 předložit jednoduchý a nezvratitelný argument, postačující k tomu, „abychom mohli s jistotou říci, že Bůh opravdu je“.<sup>7</sup> Obsahovala jej definice *aliquid quo nihil maius cogitari posit* (něco, nad co nic většího nelze myslet).<sup>8</sup> Mluvit o Bohu znamená mluvit o tom,

<sup>4</sup> Mnoho diskusí je zahrnuto v kompendiích a encyklopediích. Např. B. Leftow, „The Ontological Argument“, in: *The Oxford Handbook of Philosophy of Religion*, W. Wainwright (ed.), Oxford 2005, s. 80–115; G. Matthews, „The Ontological Argument“, in: *The Blackwell Guide to the Philosophy of Religion*, W. Mann (ed.), Oxford 2005, s. 81–102; E. Lowe, „The Ontological Argument“, in: *The Routledge Companion to Philosophy of Religion* (eds. P. Copan a C. Meister), London 2007, s. 331–340; G. Oppy, „The Ontological Argument“, in: P. Copan a C. Meister (eds.), *Philosophy of Religion: Classic and Contemporary Issues*, Oxford 2007, nebo R. Maydole, „The Ontological Argument“, in: *The Blackwell Companion to Natural Theology*, W. Craig a J. Moreland (ed.), Oxford 2009, s. 553–592. Některé diskuse jsou umístěny do přehledných pojednání o Boží existenci. Viz např. N. Everitt, *The Non-Existence of God*, London 2004, J. Sobel, *Logic and Theism*, New York 2004, nebo G. Oppy, 2006, *Arguing about Gods*, Cambridge 2006.

<sup>5</sup> Viz K. Gödel, *Collected Works*, vol. III, Oxford 1995; N. Malcolm, „Anselm's Ontological Arguments“, *Philosophical Review*, Jan. 1960, s. 41–62; A. Plantinga, *God and Other Minds*, Ithaca 1967, týž, *The Nature of Necessity*, Oxford 1974, aj. Z českých a slovenských autorů se ontologickým argumentem v podání jeho různých novodobých obránců či odpůrců zabývali mimo jiné E. Brikcius, „Důkazy existence Boží“, *Paternoster* 3/29 (1992), s. 4–6, P. Cmorej, „Gödelov důkaz existence Boha a množinové chápání vlastnosti“, *Organon F III*, č. 4, s. 349–358, P. Dvořák, *Ontologický důkaz Boží existence v reflexi soudobé analytické filozofie* (nepublikovaná dipl. práce), Brno: FF MU, 1997, J. P. Ondok, *Důkaz nebo hypotéza Boha?*, Svitavy 1998, J. Raclavský, „Ontologické důkazy analyticky“, *Rozhledy VIII/2* (2000), s. 169–182, P. Tichý, „Existence a Bůh“, in: týž, *O čem mluvíme? Vybrané stati k logice a sémantice*, Praha 1996, P. Vopěnka, „Gödelův ontologický důkaz Boha“, *Paternoster* 4/30, s. 17–18, P. Zlatoš, „Gödelův ontologický důkaz existence Boha“, *Organon F III*, č. 3, 211–238.

<sup>6</sup> Latinský i český text obsahuje sborník *Anselm z Canterbury, Fides quaerens intellectum* (přel. L. Karfíková), Praha 1990 (dále *Anselm*).

<sup>7</sup> *Anselm*, s. 25.

<sup>8</sup> *Anselm*, s. 34n.

co je „vrcholným“, „nejvyšším“, „nejlepším“ jedincem, případně v nějakém smyslu nadindividuálním bytím, o entitě, která jiné (ať skutečné, či potenciální) přesahuje. Odtud Anselmova definice. Pokud myslíme na bytost (bytí) existující nepřekonatelně *jen* v naší mysli, ještě na nejdokonalejší bytost či bytí – na Boha – nemyslíme. To, nad co většího nelze myslet, musí tak existovat nejen v naší mysli (v našem nahlédnutí), ale i ve skutečnosti.

V této formulaci se Anselmův argument týká Boží existence ve smyslu zakoušené *reality*. Takto vnímaná Boží existence by však mohla být nahodilá (tak jako je nahodilá existence stvoření, resp. čehokoli jsoucího). Snad proto Anselm svou definici v další pasáži svého *Proslogionu* (ve třetí kapitole) ještě upravuje či doplňuje: Jako nepřekonatelně dokonalé bytí Bůh nejenom existuje, ale existuje „nutně“, tj. existuje tak, že na něho nelze myslet jako na neexistujícího: *aliquid quo maius cogitari non potest, ut nec cogitari possit non esse*.<sup>9</sup> 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“ vs. „možný“ je tu dvojice „nahodilý“ vs. „nutný“). Ve čtvrté kapitole svého spisku z toho pak Anselm 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 „pošetilec“ ze žalmu 14,1).

Argument, který svou strukturou více či méně odpovídal Anselmovým definicím (z prvé ruky jej znal jen málokdo), měl v dějinách filosofie své výrazné zastánce, a to především mezi filosofy zabývajícími se matematikou a logikou, jako byli René Descartes nebo Gottfried Wilhelm Leibniz.<sup>10</sup> Měl však i své neméně významné odpůrce, kteří jej pokoušeli vyvracet. Prvním byl mnich Gaunilo, s nímž Anselm vede ve svých textech rozhovor.<sup>11</sup> K nejvýraznějším patří Tomáš Akvinský, Pierre Gassendi, David Hume, Imanuel Kant či (po prvotním váhání) Bertrand Russell.<sup>12</sup> Nejznámější je Kantovo pojednání „O nemožnosti ontologického důkazu Boží existence“,<sup>13</sup> jehož elementární tezí je, že „existence není predikát“. Pre-

<sup>9</sup> Anselm 36.

<sup>10</sup> R. Descartes, *Meditace o první filosofii*, část V. (1637), G. W. Leibniz, *Nové eseje o lidské soudnosti* (1709).

<sup>11</sup> Anselm, s. 79–93, 94–121.

<sup>12</sup> Tomáš Akvinský, *Teologická suma* (1264), P. Gassendi (viz *Descartovy Meditace*); D. Hume, *Dialogy o přirozeném náboženství*, část IX. (1776), I. Kant, *Kritika čistého rozumu* (1787), B. Russell, *Dějiny západní filosofie* (1945).

<sup>13</sup> Kant, *Kritika čistého rozumu*, s. 368–373.

dikátem je tu míněno sdělení, o němž má smysl tvrdit, že je buď pravdivé, nebo nepravdivé.<sup>14</sup>

Hartshorne se Anselmovu argumentu věnoval v řadě svých publikací, především ve spisech *Filosofové mluví o Bohu*<sup>15</sup>, *Logika dokonalosti*<sup>16</sup> a *Anselmův objev*.<sup>17</sup> Za průlomové pojednání bývá pokládán jeho článek „Formální platnost a skutečný význam ontologického argumentu“ z roku 1944,<sup>18</sup> jehož sepsání bylo inspirováno i teologickou interpretací Anselmova textu z pera švýcarského teologa Karla Bartha.<sup>19</sup> To nejpodstatnější, zejména pokud jde o autorovo vlastní pojetí, však bylo už řečeno v nejzákladnějším Hartshornovu textu věnovanému filosofickému teizmu, v knize *Lidská představa o Bohu* z roku 1941.<sup>20</sup>

## Hartshornovo pojetí

Abychom mohli Hartshornovi rozumět, musíme si připomenout alespoň to nejzákladnější z jeho filosofické nauky o Bohu.<sup>21</sup> Hartshorne je toho názoru, že máme-li smysluplně mluvit o Bohu, resp. Boží existenci, nemůže ani ve filosofickém pojednání jít o nějakou jinou skutečnost či entitu, než tu, kterou má na zřeteli *náboženský* teismus, tj. musí to být Bůh motivující víru a náboženskou úctu. Kritériem adekvátnosti takové mluvy musí být její esenciální korespondence s náboženskou intuicí. Musí se proto jednat o jedince – o individuální bytost disponující vlastní subjektivitou – zároveň však o bytost, která se určitým způsobem kryje s bytím či skutečností vůbec, o vše-pronikající sympatii či empatii, již podle Hartshorna vystihuje klasický výrok o „milování Boha celou bytostí“ (Deut 6,5).

<sup>14</sup> Hartshorne připomíná, že hlavní Kantova námitka vůči Anselmově definici byla vyslovena již Gassendim. Srov. Ch. Hartshorne, „John Hick on Logical and Ontological Necessity“, *Religious Studies* 13/2 (1977), s. 162.

<sup>15</sup> Ch. Hartshorne, *Philosophers Speak of God* (spoluautor William L. Reese), Chicago 1953.

<sup>16</sup> Ch. Hartshorne, *The Logic of Perfection and Other Essays in Neoclassical Metaphysics*, La Salle, 1962.

<sup>17</sup> Hartshorne, *Anselm's Discovery: A Re-Examination of the Ontological Proof for God's Existence*, La Salle, 1965.

<sup>18</sup> Ch. Hartshorne, „The Formal Validity and Real Significance of the Ontological Argument“, *Philosophical Review* 53/3 (1944), s. 225–245.

<sup>19</sup> K. Barth, *Anselm: Fides quaerens intellectum*, Zürich 1931. Barth ovšem patří k těm interpretům, kteří pokládají *Proslogion* za vyznavačský text, nikoliv filosofický traktát. Vztah mezi Barthovým textem a Hartshornovou kritickou obranou Anselma je předmětem mnoha studií, včetně disertačních prací. K celé souvislosti viz P. Macek, „Hartshorne a Barth“, *Teologická reflexe*, XVIII/1 (2012), s. 5–19.

<sup>20</sup> Ch. Hartshorne, *Man's Vision of God and the Logic of Theism*, Willet 1941.

<sup>21</sup> Čtenáře lze odkázat na český překlad jeho stručné a popularizující práce o filosofickém teizmu nazvané *Přirozená teologie pro naši dobu*, Praha 2006.

Bůh je jedincem, avšak jedincem *se striktně univerzálními funkcemi*, je všeobsahující a přece není pouze nějakým neosobním a nezaujatým univerzálním principem existence.<sup>22</sup>

Boží „přirozenost“ či „podstatu“ (nature) chápe Hartshorne – v návaznosti na svého filosofického mentora a souputníka, původně britského filozofa a matematika Alfreda N. Whiteheada, ale zároveň zcela originálně – jako „bipolární“ (dvoupólovou), tj. jako neredukovatelný osobnostní komplex sestávající ze dvou „pólů“ či aspektů, z nichž ani jeden nemůže být chápán bez vztahu k tomu druhému. V jednom je Bůh „konkrétní“, v druhém „abstraktní“. Abstraktním aspektem Boha je jeho absolutní, „věčná“, „nutná“ *existence*, kterou lze nahlédnout (poznat) jen pomocí metafyzické argumentace a logiky. Konkrétním aspektem Boha je naopak jeho „kontingentní“, tj. závislá, vztahová a dějinně podmíněná *skutečnost* (actuality). Ta je naopak racionální argumentaci nedostupná a lze ji poznat jen v přímém empirickém pozorování nebo v nějakém „setkání“. Onen abstraktní aspekt v sobě ten konkrétní zahrnuje jako svoji aplikaci a z povahy věci je tak vlastně abstrakcí vycházející z nějaké konkrétní a opakující se zkušenosti.

Jak už jsme naznačili, Boží realita, Boží bytí zahrnující oba aspekty, proniká veškerou skutečnost, takže pochopit (nahlédnout, koncepčně uchopit) Boha znamená nahlížet či pojímat vše jsoucí v jeho totalitě, aniž je ovšem Bůh s touto totalitou ztotožněn. Jde tedy o „pan-en-teizmus“, nikoliv o „panteizmus“. A zde je rozhodující prvek pro pochopení celé ontologické argumentace pro Boží existenci v Hartshornově pojetí: Boží *existence* míněná jako „sama o sobě“ je metafyzická kategorie, která je ve hře v každém (tedy i jen možnému) jsoucnu. To jí zajišťuje absolutní nezávislost na tom, co konkrétně jest, a proto i nekonečnou flexibilitu a relativitu.<sup>23</sup> Dá se to říci také tak, že pokud jde o Boží „existenci“, není to žádný určitý „stav věcí“; spíše je to nutný rys či prvek toho, co momentálně je, i toho, co bylo nebo bude, co momentálně (ještě nebo už) není. Je to základ a zdroj ne jednoho, ale všech možných stavů věcí ve světě. Není to *factum*, ale spíše princip možnosti jakéhokoli faktu. Naproti tomu, pokud jde o Boží „konkrétní skutečnost“, ta je v každém okamžiku v neodmyslitelném vztahu ke všemu, co je momentálně jsoucí, a v tomto smyslu je to svým způsobem nejvyšší či nejelementárnější fakt.

Bůh je tak svým způsobem „absolutní i relativní“, „nekonečný i konečný“, „individuální i univerzální“, „aktivní i pasivní“, „věčný i časný“, je „pří-

<sup>22</sup> Srov. Ch. Hartshorne, *Přirozená teologie*, s. 30n.

<sup>23</sup> Srov. Ch. Hartshorne, *The Divine Relativity: A Social Conception of God*, New Haven 1948, s. 80n.

činou i účinkem“, atd., aniž by šlo o protiklady, které se navzájem vylučují. Touto Boží bipolaritou nahrazuje Hartshornův „novoklasický“ (jak mu rád říká) filosofický teizmus monopolární pojetí „klasické“ filosofické tradice projevující se především tzv. *negativní* teologií, vymežováním se vůči tomu, co víme o přirozeném světě v jeho nahodilosti a konečnosti, a mluvením výhradně jen o Boží absolutnosti, nekonečnosti, neměnnosti atd. Konkrétně to znamená, že pokud jde o Boží momentálně nastávající, aktuální poznání (vědění), to je tu chápáno jako „konečné“, protože se týká „konečného“, v tom kterém daném okamžiku uskutečněného světa. Naproti tomu jeho potenciální poznání je doslovně „nekonečné“: týká se potenciálně nekonečného množství „možných světů“, resp. stavů světa jako kosmu. Podobně může být Bůh vnímán na jednu stranu jako „nutný“, protože je základem či principem možnosti všech jsoucích věcí (bez něj by možné nebyly). Zrovna tak je ovšem – ve svém konkrétním aspektu – kontingentním (dějinně nahodilým, podmíněným) „účinkem“ či „produktem“ oněch věcí, neboť na ně reaguje (nemůže na ně díky své účasti na nich nereagovat, nemůže je nevnímat), a tak i jeho konkrétní skutečnost (obsah jeho vztahů se světem) se mění s každou proměnou aktuálního stavu světa.

K pochopení této Boží dvoupólovosti, resp. rozlišení mezi abstraktním a konkrétním aspektem Boží reality, může napomoci citát ze závěru Hartshornova pojednání o „přirozené teologii“:

Byl jsem kdysi u toho, když byl dr. Bultmann dotázán, „jaký je rozdíl mezi Bohem filosofie a Bohem víry?“ Jeho odpověď, jež mě velmi potěšila, zněla, pokud si dobře vzpomínám, nějak takto: „Bůh filosofie je Bohem každého, Bůh víry je Bůh můj a tvůj.“ Chtěl bych to ještě více zobecnit a říci, že Bůh filosofie, či alespoň metafyziky, je Bůh každého tvora, zatímco Bůh náboženské víry je Bohem lidstva, či konkrétněji, naším Bohem v této chvíli.<sup>24</sup>

To, že Bůh miluje všechny věci, je metafyzicky demonstrovatelná (nutná) pravda, ale to, že Bůh miluje mne, to je nedemonstrovatelná, aktuálně dějinná pravda, kterou já buď okouším, nebo neokouším.

Hartshorne později mluví místo o bipolaritě o „dvojí transcendenci“. Chce tím vyjádřit, že Bůh je oním radikálně jedinečným (eminentním) jedincem, který se od všech ostatních liší tím, jak je *přesahuje* – a to ve všech ohledech a v obojím pólu své přirozenosti. Boží existence, bytí, relativita, závislost, láska atd. jsou v jeho případě nejvyššími (excelentními)

<sup>24</sup> Hartshorne, *Přirozená teologie*, s. 94n. Německý novozákoník Rudolf Bultmann byl pro Hartshorna podobně jako Karl Barth a svým způsobem i Paul Tillich představitelem teologie, která sice tradiční filosofickou či přirozenou teologii odmítá, ale která je zároveň (či právě proto) otevřená myšlence „dění“ v Bohu. V tom viděl základní afinitu.

případy svého druhu.<sup>25</sup> To, že se obsah Boží zkušenosti se světem neustále mění, znamená, že tím, jak je Bůh ve všech svých atributech či vlastnostech tou jejich instancí, která nesrovnatelně předstihuje aplikace těchto vlastností u ostatního bytí, je s to sám sebe v každém okamžiku též překonávat. Tak také činí, neboť každá nová instance této jeho eminence a excelence otvírá a aktualizuje větší penzum možností. Každá taková „tvůrčí syntéza“ přináší materiál pro nové a bohatší syntézy.<sup>26</sup> Hartshorne proto mluví o Boží „relativní dokonalosti“, což znamená, že tato dokonalost nemůže být nikdy v čase plně maximalizována. Jinak řečeno: Boží tvůrčí proces i vlastní Boží dynamický život nemůže být nikdy u konce. Bůh je „vše-překonávající“ realita, která ve svém nekonečném tvůrčím pohybu předstihuje (surpass) neustále vše – včetně sebe sama.

## Bůh jako myšlenka existuje

Už ve svém raném textu Hartshorne připomíná, že „dokonalost není třídou podobných individuí, ale pouze třídou jedince a geneticky na sebe navazujících stavů tohoto jedince“.<sup>27</sup> Boha či „dokonalost“ (perfection) nelze pojímat kontingentně. Jeho/její exemplifikace je buď nemožná, nebo *nutná*. A protože nic není striktně nemožné, pokud to není inherentně protimluvné nebo nesmyslné, nemá „Bůh“ buď žádný koherentní smysl, nebo existuje nutně.<sup>28</sup> V tomto jedinečném vztahu mezi Boží možností a Boží skutečností má podle Hartshorna své logické těžiště i Anselmův ontologický argument. Je třeba rozhodnout – za použití obvyklých konečných idejí – mezi třemi případy: (1) určitá věc je nemožná, a proto neexistuje, (2) je možná, ale neexistuje její příklad, (3) je možná a její příklad existuje. V případě Boha lze uvažovat jen o dvou případech, protože třetí (případ 2) nemá smysl: Jestliže neexistuje, není ani možný. Kde vyloučíme *nemožnost a pouhou neuskutečněnou možnost* a myšlenka sama je smysluplná, nezbyvá nic jiného než *skutečnost*. Podle „teorie možností“ je určitá entita možná, pokud obecné rysy, tj. striktně generické charakteristiky existence nebo univerza jsou s produkcí takové entity kompatibilní. Je jasné, že Bůh nemůže být „pouhá možnost“ – v tomto smyslu.<sup>29</sup> Neboli:

<sup>25</sup> Hartshornovým oblíbeným způsobem formulace této myšlenky je ovšem také *negativní* formulace: Mluví o Boží „nepřekonatelnosti“ či nepředstížitelnosti (unsurpassibility), srov. *Přirozená teologie*, s. 91–96.

<sup>26</sup> Srov. Ch. Hartshorne, *Reality as Social Process: Studies in Metaphysics and Religion*, Glencoe/Boston 1953.

<sup>27</sup> Hartshorne, *Man's Vision of God*, s. 65.

<sup>28</sup> Tamtéž, s. 70.

<sup>29</sup> Tamtéž, s. 299nn.

Bůh je jedinou konzistentně představitelnou entitou, jež musí být myšlena jako nestvořená, je tou skutečností, která buď vždy existovala, nebo nikdy neexistovala a ani existovat nemohla.<sup>30</sup> Proto – pokud myšlenka Boha není nesmyslná (a to je tu základní předpoklad) – myslet či pojímat Boha neznámá myslet či pojímat něco, co by „mohlo“ existovat. Bůh buď není vůbec ničím, anebo vše jiné, co existuje, existuje v něm a skrze něho, a proto podmíněně, zatímco on sám existuje (ve své podstatě, nikoliv ve svých vlastnostech) výlučně sám v sobě a skrze sebe, a tudíž nutně. To, že je tu Boží existence učiněna výjimečnou z hlediska své myslitelnosti, je tak vlastně důsledkem obecných principů existence, nikoliv jejich znásilněním. Jestliže sama Boží podstata implikuje jeho existenční (existential) status, nemáme co dělat s výjimkou z pravidla, nýbrž s příkladem pravidla, neboť tímto pravidlem je, že nahodilost či nenahodilost existence vyplývá z toho, o jaký druh věci se jedná. To, co je „pouze možné“, je tím jen díky tomu, co právě není „pouze možné“, co je skutečností jako takovou, se sebou identickou, nebo co je vlastním základem každé možnosti, a už proto je *víc* než možností. Důsledkem „myšlenky Boha“ je, že Bůh takovým základem skutečně je. Bůh existuje za všech možných okolností, v každé době a na každém místě, jinak řečeno, je *nutný*. Namítat něco proti tomu znamená námitku vůči samotné myšlence Boha, nikoliv jen vůči tvrzení, že bytost, která odpovídá této myšlence, existuje.<sup>31</sup>

Jestliže podle Hartshorne tak žádný dobrý důvod k popírání výjimečného statutu Boží existence neexistuje, existují všechny důvody vítat tento poznatek jako doplnění samotné teorie smyslu (meaning) věcí. Jde o to, že „idea je zkušeností svého druhu, kterou je třeba vzít vážně“.<sup>32</sup> Jestliže naše myšlení o Bohu má smysl, máme s ním už také zkušenost a otázkou tak už jenom je, zda je to zkušenost s ním jako možným nebo jako skutečným. Je-li nalezen smysl, je už pozdě tvrdit, že nám chybí jakákoliv zkušenost. Neznáme-li Boha jako existujícího, nemůže to být proto, že nám byla upřena nějaká nepostradatelná „speciální“ zkušenost, protože buď dostává *jakákoli* zkušenost, nebo nemůže být žádná. Znovu tak platí, že Bůh je

---

<sup>30</sup> Tamtéž, s. 303.

<sup>31</sup> Hartshorne připomíná: Kantovi, který argumentuje, že když subjekt neexistuje, nemá co mít či nemít predikát existence, nedošlo, že to, co existuje, je *idea* božství, Bohu vlastní charakteristika. Kdyby taková idea neexistovala, otázka její existence by ani nevznikla. (Ch. Hartshorne, „Critical Response to David Pailin on Rigor, Reason, and Moderation“, in: *Charles Hartshorne's Concept of God, Philosophical and Theological Responses* /ed. Santiago Sia/, Hingham 1990, s. 316.)

<sup>32</sup> Tamtéž, s. 311. Srov. Ch. Hartshorne, „The Ontological Argument and the Meaning of Modal Terms“, in: *Creative Experiencing: A Philosophy of Freedom* (ed. D. W. Viney a O. Jincheol), Albany 2011, s. 106.



buď nesmyslný pojem, nebo božská bytost existuje.<sup>33</sup> Bůh možný je, neboť nic z toho, co existuje, nemůže mít jinou základnu a jiný předpoklad svého bytí. A protože Boha vnímáme jako základ či podmínku jakéhokoli souboru okolností, nemůžeme se ptát, zda ty či ony okolnosti jsou s jeho existencí kompatibilní, nebo ji dokonce vyžadují. S Boží existencí nemůže být v rozporu zhola nic.<sup>34</sup>

Z toho ovšem také vyplývá, že Kantova teze, že existence není predikát, pozbývá v případě Boha platnosti. Anselm podal podle Hartshorna zcela jasné a konečné důvody, proč božství musí být výjimkou.<sup>35</sup> „Bůh“ nemůže být „prázdným“ nebo sebe-vyvracejícím pojmem, jestliže všechny naše standardní pojmy na něm závisejí. Proto je idea Boha ryzí a v sobě konzistentní myšlenkou. A protože myšlenka Boha je konzistentní jen tehdy, když je odkazem k božské *skutečnosti*, musí predikát božskosti existovat ve skutečném Bohu. Je to lingvistický unikát, říká Hartshorne, ale unikát odpovídající Boží existenční jedinečnosti.<sup>36</sup> Ve svém úvodu k druhé edici sbírky Anselmových spisů v angličtině Hartshorne říká: To, že myšlenka Boha musí být výjimkou z určitých jinak platných generalizací, je zřejmé ze všech běžných definicí Boha a tvrdily to skoro dva tisíce let celé stovky filosofů a teologů. Jestliže ontologický důkaz odmítáme jen proto, že nám předmět náboženské úcty představuje jako výjimku z obyčejných principů, pak nehlasáme jen to, že ontologický důkaz Boha je neplatný, ale i to, že teizmus je logicky vlastně nemožný.<sup>37</sup> Ale takovému závěru idea Boha uniká: Co má počátek v čase je kontingentní a jen pozorování nám může ukázat, zda to existuje. Co časový počátek nemá, kontingentní není.<sup>38</sup> Všechny věci kromě Boha kontingentní jsou, protože existují jen proto, že se tak Bohu zalíbilo. Bůh však neexistuje proto, že se mu zalíbilo existovat. Z toho plyne, že Bůh nemůže být kontingentní v tom smyslu, jak jsou kontingentní jiné jsoucí věci.<sup>39</sup> Protiklad „nutné“ a „kontingentní“ existence tak není vlastně nic jiného než protiklad Stvořitele a stvoření.<sup>40</sup> Proto status *nutnosti* inherentní v pojmu „božství“ implikuje

<sup>33</sup> Tamtéž, s. 311n.

<sup>34</sup> Srov. Eugene H. Peters, „Charles Hartshorne and the Ontological Argument“, *Process Studies* 14/1, 1984, s. 12.

<sup>35</sup> Podle Hartshorna se Kant ve své kritice těch hlavních z nich ani nedotkne. Srov. Ch. Hartshorne, *Creative Synthesis and Philosophic Method*, London 1970, s. 279.

<sup>36</sup> Hartshorne, *Přirozená teologie*, s. 49.

<sup>37</sup> Ch. Hartshorne, „Introduction to the Second Edition“, *Saint Anselm: Basic Writings*, La Salle 1962, s. 3.

<sup>38</sup> Srov. Ch. Hartshorne, „Postscript“, in: Santiago Sia, *God in Process Thought, A Study in Charles Hartshorne's Concept of God*, Dordrecht 1985, s. 120.

<sup>39</sup> Hartshorne, „Introduction to the Second Edition“, s. 5.

<sup>40</sup> Tamtéž, s. 4.

výjimečný případ existence, existence, která predikátem, sdělením s nárokem na pravdivost, opravdu je.

## Deficit Anselmova teizmu

Ve svém textu o „formální platnosti“ Anselmova argumentu Hartshorne konstatuje, že Anselm podal vlastně dva důkazy. První je problematický a byl právem odmítnut. Zde je „existence“ popisována jako existence věcí (stvoření), kterou lze mít, nebo nemít. Na status Boha to nevrhá žádné světlo. Anselm to ovšem napравuje ve 3. kapitole (a v kap. 1,5 a 9 své „Odpovědi“ Gaunilovi): Bůh existuje nutně; je lépe existovat bez myslitelné alternativy než s alternativou.<sup>41</sup> Je jasné, že Anselm tuší, že Bůh existuje nějakým superiorním způsobem, že obyčejný způsob jsoucnosti je v jeho případě defektní. Říká „Jsi tedy tak pravdivě... že ani není možné myslet, že nejsi.“<sup>42</sup> Bytost, kterou si nelze představit jako neexistující, je samozřejmě větší (dokonalejší) než bytost, kterou si takto představit lze.<sup>43</sup> Tento druhý argument podle Hartshorne zatím dostatečně prozkoumán nebyl,<sup>44</sup> ale logicky se zdá být v pořádku, a může dokonce sloužit jako základ revize celé metafyziky.<sup>45</sup> Metafyzika se podle Hartshorne týká především problému smyslu našich tvrzení.<sup>46</sup> Konečným testem metafyzické pravdy je její koherentní smysl, to, zda je prosta inherentních absurdit.<sup>47</sup> Idea Boha musí být nejenom myslitelná, ale i smysluplná, tj. logicky konzistentní. Jestliže myšlenka „jedince, který nemá konkurenci“, konzistentní je, a je-li konzistentní i myšlenka „jedince, o němž je nemyslitelné, aby neexistoval“, je Boží existence analytickou pravdou.<sup>48</sup>

<sup>41</sup> Hartshorne, „The Formal Validity“, s. 234n. Srov. Ch. Hartshorne, „What Did Anselm Discover?“, in: *The Many-Faced Argument* (eds. John Hick a Arthur C. McGill), New York 1967, s. 213, Hartshorne, *Anselm's Discovery* 88, „Introduction to the Second Edition“, s. 2.

<sup>42</sup> *Anselm*, s. 37.

<sup>43</sup> Hartshorne se už v roce 1941 ptá, kde kritici včetně Huma a Kanta pracují s touto myšlenkou? Srov. Hartshorne, *Man's Vision of God*, s. 58.

<sup>44</sup> Hartshorne, *The Logic of Perfection*, s. 116n.

<sup>45</sup> Srov. Ch. Hartshorne, „Metaphysics and the Modality of Existential Judgments“, in: *The Relevance of Whitehead: Philosophical Essays in Commemoration of the Centenary of the Birth of Alfred North Whitehead*, (ed. Ivor Leclerc), London 1961, s. 107–121.

<sup>46</sup> Hartshorne, *Creative Synthesis*, s. 131nn.

<sup>47</sup> Hartshorne, „The Ontological Argument and the Meaning of Modal Terms“, s. 104.

<sup>48</sup> Hartshorne, *Anselm's Discovery* 3; 96. Hartshorne zde vychází z „významových postulatů“ svého někdejšího kolegy v Chicagu, analytického filosofa Rudolfa Carnapa z jeho studie *Meaning and Necessity*, Chicago 1947. Tyto postuláty se podle Hartshorne týkají obecných idejí, které přesahují pouhé logické konstanty, které by samy teizmus definovat nedokázaly. Obecné ideje však nejsou proto méně univerzální (metafyzické) než logické

Anselmova idea Boha ovšem logicky konzistentní být nemohla, protože Anselm byl „klasický teista“. Problém, na němž uvízl, aniž si toho byl vědom, byl právě pojem Boží „dokonalosti“. Ta může totiž znamenat, že žádné jiné bytí či jiná bytost není dokonalejší než Bůh, ale může také znamenat, že ani Bůh není v žádném myslitelném smyslu dokonalejší, než jak aktuálně je, neboť „dokonalost nelze“, jak říká klasická teze, „vylepšovat“. Jde-li o ten druhý případ, tak jsme podle Hartshorna v koncích – a právě to se stalo Anselmovi. Anselm si myslel, že Bůh je nepřekonatelný absolutně.<sup>49</sup> Nedovedl si představit Boha schopného něčeho dalšího ještě nabývat (obsahově a hodnotově narůstat). Anselm by nejspíš (ve shodě s řeckou filosofickou tradicí) argumentoval, že, bytost, která může být sama sebou předstižena bytostí, která je tak kompletní, že sama sebou být předstižena nemůže, tou nejvyšší myslitelnou bytostí není, že co je dokonalé, se už může měnit jenom k horšímu.<sup>50</sup> To by ovšem předpokládalo, že absolutní maximum hodnoty (maximum v každém ohledu), je něco vskutku představitelného. Tak tomu však rozhodně není: „Veškerá možná hodnota“, čiré „maximum hodnoty“ je něco, co je vyloučeno zákonem, že hodnoty představují vzájemně inkompatibilní alternativy a potenciální hodnota tak nemůže být žádnou realizovanou hodnotou vyčerpána.<sup>51</sup> Anselm mezi Boží abstraktní existencí a jeho konkrétní skutečností rozlišit nedokázal. Avšak Bůh jako „nutně existující“ jedinec není Bůh ve své konkrétnosti. „Nutná skutečnost“ ve smyslu konkrétní (dějinné) aktualizace, je holý nesmysl, protože každá dějinná či kosmická skutečnost je kontingentní. Fixace na tradiční ideu „dokonalosti“ Anselmův argument fatálním způsobem poškodila.<sup>52</sup> Ten se totiž začal týkat konkrétní reality, zatímco měl zůstat v (sobě vlastní) abstraktní oblasti. Anselm sice ve 3. kapitole *Proslogionu* dobře rozlišil mezi „nutností“ a „nahodilostí“, ale mezi *existencí* a *konkrétní skutečností* už rozlišit nedokázal. Pro něho „dokonalé“ znamenalo nezměnitelné a nepřekonatelné v každém ohledu. Učinil tak „konkrétní skutečnost“ synonymem „existence“, což v případě Boha znamená existence *nutné*. Proto je třeba argument opravit tak, aby spojitost mezi „dokonalostí“ a „nutností“ nebyla protimluvem. K tomu má a může sloužit právě Hartshornův bipolární koncept, který „dokonalost“

---

konstanty. Srov. Ch. Hartshorne, *Omnipotence and other Theological Mistakes*, Albany 1984, s. 112.

<sup>49</sup> Hartshorne, „What Did Anselm Discover?“, s. 328.

<sup>50</sup> Hartshorne, *The Logic of Perfection*, s. 42.

<sup>51</sup> Jak Hartshorne připomíná, ve standardní matematice je mnoho nekonečných, které si nejsou rovné, není však žádná nejvyšší nekonečnost. Srov. *Omnipotence and other Theological Mistakes*, Albany 1984, s. 7.

<sup>52</sup> Hartshorne, *The Logic of Perfection*, s. 42.

chápe jako čistě abstraktní charakteristiku týkající se Boží jedinečné individuální *podstaty*, charakteristiku, k níž patří, že její vlastník je nepřekonatelný *jinými*, ale nikoliv sebou samým. Přitom zůstáváme v rámci Anselmovy vlastní definice: Ono „nic“ (nihil) může znamenat „žádná jiná entita než *ona, jak aktuálně je*“ nebo „než jak *ona aktuálně je, nebo jak může být*“. „Větší“ (maius) zase může znamenat „v určitých ohledech“, „v každém ohledu“ nebo „v žádném ohledu“.<sup>53</sup>

## Anselmův filosofický objev platí

Podle Hartshorna však Anselm rozhodně objevil – nebo nám aspoň pomohl objevit – cosi podstatného, pokud jde o vztah tvrzení, že „Bůh“ či „Boží dokonalost“ existuje, k běžným soudům o existenci.<sup>54</sup> Jeho pojetí Boha bylo sice konfúzní, ale jeho vlastní definice, ve chvíli, kdy její neurčitost je odstraněna a ona tak zahrnuje i Boží sebe-přesahování, může tento defekt vyléčit. Pak je jeho argument velmi silný a ve své platnosti hájitelný. Nesmíme pouze zapomenout, že je to argument pro „nutnou existenci“, nikoliv pro existenci ve smyslu „konkrétní skutečnosti“.<sup>55</sup>

Předpokladem samozřejmě je, že „nutná existence“ je logicky přípustná idea. Právě to však, jak už jsme viděli, ze samotné myšlenky Boha vyplývá. Jestliže Bůh není jen jednou bytostí mezi ostatními, ale bytostí (či Bytostí) *sui generis*, která je v určitém smyslu totožná s „bytím“ jako takovým (Tillich), je přirozené, že soudy týkající se tohoto nesrovnatelného jedinice jsou trochu jiného logického typu.<sup>56</sup> A přesně to je objev, který, aniž si toho byl vědom, učinil Anselm: „Dokonalost“ v *teologickém* smyslu (tj. aplikovaná na Boží realitu) patří do jiného logického typu než obyčejné predikáty.

<sup>53</sup> Kombinací obou významů „nic“ s oněmi třemi možnými významy „většího“ dostáváme podle Hartshorna dokonce sedm možných případů, z nichž jenom jeden je jednoznačnou negací vyjádřenou slovy „nic většího“ nebo „nepřekonatelný ani tím, co lze myslit“. Srov. Hartshorne, *Man's Vision of God*, s. 7n.

<sup>54</sup> Proto podle Hartshorna nemůže obstat Gaunilovo přirovnání Anselmova argumentu k tvrzení o „nejznamenitějším ostrově“ (Anselm, s. 88–91) nebo Kantovo vyvracení Anselmovy definice pomocí příkladu o ideálních a skutečných sto tolarech („Kritika čistého rozumu“, s. 372). Nelze-li ostrovní „dokonalost“ chápat jako něco, co zahrnuje status „stvořitele všech věcí“, je mluvení o „dokonalých ostrovech“ jako analogiích božství směšné. Dolary i ostrovy si lze vždy představit jako neexistující. Pojem „nepřekonatelný ostrov“ nemá jasný smysl, ale pojem „ostrova nepřekonatelného čímkoliv“, postrádá jakýkoli smysl. Je nutné se uchýlit k platónské formě „ostrovnosti“. „Ostrovnost“ však není ostrov. (Srov. Hartshorne, *Man's Vision of God*, s. 303n, *The Logic of Perfection*, s. 55–56, 62, „Introduction to Second Edition“, s. 5, *Creative Synthesis*, s. 249).

<sup>55</sup> Hartshorne, „What Did Anselm Discover?“, s. 333.

<sup>56</sup> Hartshorne, *The Logic of Perfection*, s. 31.

Její „existence“ nemůže být čistě kontingentní záležitostí, ale musí obsahovat buď pozitivní, či negativní *nutnost*.<sup>57</sup> „Anselm“, říká Hartshorne, „nám poskytl instrument, ale my (i já v roce 1944) jsme ho přezíravě odmítli.“<sup>58</sup> Dokonalost buď *nemůže existovat*, nebo *existuje nutně*.

Anselm neříká „nutný“, říká „nekoncipovatelný jako neexistující“, ale to na jeho objevu nic nemění. Anselmovi šlo o to, že zatímco „božská podstata existuje“ je něco, co si lidská mysl (za určitých předpokladů) představit dokáže, tvrzení „božská podstata neexistuje“ je přísně vzato (když nejde jen o gramatiku) něčím nemyslitelným – je to protimluv nebo nesmysl.<sup>59</sup> Jestliže „božství“ neznamená totéž co „existující božství“, pak jediným druhem existence, kterého je božství (božská podstata) schopné, je existence nahodilá, což je nesmysl nebo protimluv.<sup>60</sup> Boží neexistence je něčím absolutně nepoznatelným jakýmkoli druhem poznání (včetně Božího), neboť Boží existence žádnou pozitivní zkušenost nevylučuje a sama žádnou být vyloučena nemůže.<sup>61</sup> Naopak, Boží existence předmětem myslitelného poznání je. Asymetrie, na níž tu Anselm poukazuje, je tak zcela reálná. Pravdou proto zůstává, že božství nemůže být na rozdíl od všech obyčejných vlastností myslitelné (a tak v principu poznatelné) jinak než jako existující.<sup>62</sup> Bůh nemůže (na rozdíl od všeho ostatního) existovat „díky“ něčemu jinému než díky pravdě, že existuje a domněle tautologický charakter takového závěru jen ukazuje, jak v tomto nelze aplikovat běžný pojem podmíněné či kontingentní jsoucnosti.<sup>63</sup> Jistě, ontologický argument sám o sobě nestačí ustavit Boží existenci. Člověk ještě musí spolehnout na předpoklad, že Boží existence je něčím, co si lze představit bez inherentní absurdity. Ale je jasné, že rozhodující alternativa – „Bůh existuje“ vs. „Bůh neexistuje“ – může být řešena jen apriorně, ne empiricky.<sup>64</sup>

<sup>57</sup> Tamtéž, s. 33. Hartshorne zde mluví ještě o „důkazu“, ale za tuto terminologii se později omluví: „Lituji, že jsem argumenty nazýval důkazy“ („Postscript“, s. 121). „Protože poslední apel je na intuici, už nemluvím o ‚teistických důkazech‘, ale pouze teistických argumentech. Věřím, že jsou to racionální, ne však donucovací metody vlivného přesvědčení. Nikdo nemůže být donucen, aby věřil v Boha. Žádná důvěra není upřímná, není-li to zároveň důvěra ve vlastní intuici.“ („A Reply to My Critics“, in: *The Philosophy of Charles Hartshorne*, ed. L. E. Hahn, La Salle 1991, s. 669.)

<sup>58</sup> Hartshorne, *The Logic of Perfection*, s. 49; 61.

<sup>59</sup> Hartshorne, „Introduction to Second Edition“, s. 6.

<sup>60</sup> Tamtéž, s. 10.

<sup>61</sup> Hartshorne, „The Ontological Argument and the Meaning of Modal Terms“, s. 110.

<sup>62</sup> Hartshorne, „Introduction to Second Edition“, s. 12.

<sup>63</sup> Tamtéž, s. 14.

<sup>64</sup> Hartshorne, „John Hick on Logical and Ontological Necessity“, s. 156.

## Modální status jako predikát

Anselmův „druhý argument“ tak každopádně implikuje, že zatímco o existenci v obecném smyslu nemůžeme jednoznačně tvrdit, že to je (nebo není) predikát, „způsob existence“, existenční *modus*, je predikátem *vždy*. Ve filosofii se tak mluví o *modální logice* či *modálním statusu* věcí. Rozdíl mezi Anselmovými definicemi ontologického argumentu je podle Hartshorna v tom, že do té druhé vstoupily modální koncepty, výrazy jako „nemůže být myšlena“, „může být myšlena“ atd. Proto veškerá kritika, která se pohybovala na nemoďální rovině, se tak vlastně provinila neznalostí vlastního předmětu důkazů. „Existence“ se na rozdíl od „konkrétní skutečnosti“ toho, „co“ se momentálně uskutečňuje, týká *modality* těchto stavů, toho, „jakým způsobem“ taková věc existuje – nebo proč neexistuje. Každá věc je buď *možná*, *nutná*, nebo *nemožná* a vždy je to způsob, který je jí vlastní a je již v každém predikátu obsažen.<sup>65</sup>

Teorie modalit, k níž se Hartshorne hlásí, je již implicitně obsažena v samotné myšlence Boha jako nepřekonatelně excelentního, jako předpokladu a základu veškeré existence, jakékoli možnosti a jakéhokoli smyslu. Nemůžeme si konzistentně představit Boha jako nanejvýš hodného náboženské úcty, který by takovým základem nebyl.<sup>66</sup> To podle Hartshorna vyvrací představu, že všechny věci mají jen dva myslitelné stavy – realitu a potencialitu. Charakteristika „ne nemožný“ zahrnuje tři rozdílné případy:

- 1) taková věc neexistuje, ale mohla existovat;
- 2) taková věc existuje, ale nemusela existovat;
- 3) taková věc existuje a je nemožné, aby neexistovala.

Hartshorne je přesvědčen, že v tom třetím případě je představa o oné věci jako „pouze možné“ představou nesmyslu. Nemyslitelnost představy o „neexistenci“ určité věci tak ponechává jen dvě možnosti: Věc existuje, a proto může být předmětem pojetí své existence, nebo ta věc ani neexistuje ani není existenční možností a její pojetí je pojetím nesmyslu, pojetím ničeho (nebo právě jen kontradikce). Pokud tedy idea Boha není nemožná, tj. nepředstavitelná, platí o Bohu jedna ze tří shora uvedených možností. A protože Bůh není nahodilý, nýbrž (pokud vůbec, tak jen) nutně jsoucí či jsoucí ze své podstaty (self-existent), lze aplikovat jen případ (3). Bůh je tak buď nemožný, nebo je kompatibilní s existencí jako takovou a to tak, že jak generické, tak speciální aspekty jeho existence implikují jeho existenci, nikoliv jeho neexistenci. Když to shrneme:

<sup>65</sup> Hartshorne, *Man's Vision of God*, s. 306.

<sup>66</sup> Hartshorne, „What Did Anselm Discover?“, s. 324.

U modality nazývané *kontingence* je myslitelná jak existence, tak neexistence. To vyplývá z definice obyčejných věcí. V náboženském jazyku jsou to stvoření, která se mohlo Bohu zalíbit stvořit, ale také nemuselo. U modality *nemožnost* není existence (konzistentně) myslitelná (příkladem je kulatý čtverec). I to lze vyvodit z definice. U modality *nutnost* je myslitelná jen existence, ale nikoliv neexistence. V tomto případě musíme konstatovat existenci, protože její popření je kontradikcí. Nevíme-li jaká modalita existence přísluší nějakému pojmu, nerozumíme mu.

Anselm objevil, že z definice božství můžeme vyvodit, že Boží neexistence je nemyslitelná, že božskost – Boží podstata – musí být *nějak* (nějakým konkrétním *způsobem*) uskutečněna.<sup>67</sup> Pouze tam, kde náležitou modalitou určité věci či určitého pojmu je logická nahodilost, může ona věc být vnímána jako neexistující. Pak ale existence takové věci musí být vnímána jako omezená nebo podmíněná a produkovatelná příčinami, jinak platí, že onou náležitou modalitou je buď nemožnost, nebo existence bez myslitelných alternativ.<sup>68</sup> To podle Hartshorna také znamená, že konvenční (novoplatónská) idea teizmu, kterou hodlal prokázat i Anselm sám, je jeho argumentem vlastně vyvrácena. Zde Hartshorne proto souhlasí s jihoafrickým filosofem J. N. Findlayem, že Anselmův argument může být za jistých premis použit i prokázání inkoherece jeho vlastní definice.<sup>69</sup> Velikost Anselmova objevu je právě v tom, že odhaluje kontradikce, které mohou jinak naší pozornosti uniknout. A to jsou nejen kontradikce ateizmu, ale i chybných pojetí předmětu náboženské úcty. Findlay ovšem jako filosofický pozitivista tuto velikost ocenit nedokázal.<sup>70</sup>

<sup>67</sup> Tamtéž, s. 326.

<sup>68</sup> Hartshorne, „John Hick on Logical and Ontological Necessity“, s. 162.

<sup>69</sup> Viz J. N. Findlay, „Can God's Existence Be Disproved“?, in: A. Flew a A. Macintyre, *New Essays in Theology*, London 1955, s. 47–56. Srov Hartshorne, *Logic of Perfection*, s. 24n.; *Anselm's Discovery*, s. 255–261; Ch. Hartshorne, „Response to Paul Weiss“, in: *Existence and Actuality: Conversations with Charles Hartshorne* (eds. John B. Cobb, Jr. a F. I. Gamwell), Chicago 1984, s. 126, aj.

<sup>70</sup> Findlay ve svém slavném článku navázal na Humeův předpoklad, že vše, co lze pojmout jako existující, lze pojmout i jako neexistující. Proto není možné, aby cokoliv existovalo nutně. Nutnost lze přiznat jen formálním vztahům, které se z definice nemohou měnit, jako jsou vztahy v oblasti logiky či matematiky. Otázky existence jsou naproti tomu kontingentní a lze o nich rozhodnout jen na základě partikulárních kontingentních instancí. Bůh proto nemůže existovat, neboť pojem „nutné bytosti“ je protikladný: Existence může být jen kontingentní. Findlay na jedné straně argumentuje, že Bůh musí, jak říká Anselm, existovat bez možnosti neexistence, na druhé straně ovšem tvrdí, že existence nutná být nemůže. Tím teizmus „vyvrací“. Neboli, Findlay netvrdí pouze to, že věci v naší zkušenosti existují jen kontingentně, ale i to, že je logicky nutné, aby všechna tvrzení o existenci byla této povahy, a že je proto logicky nemožné, aby tvrzení o Boží existenci bylo logicky nutné. (Srov. M. J. Charlesworth, *Introduction and Philosophical Commentary*,

Vzhledem k tomu, že Boží existence má tento aspekt „nutnosti“, musí být podle Hartshorna jakýsi ontologický argument v principu možný. Pro tvrzení „Bůh existuje“ připadají totiž v úvahu jen čtyři opce a tři z nich jsou s novoklasickým teizmem neslučitelné:

- 1) Boha si nelze konzistentně představit;
- 2) Boha si lze konzistentně představit, a to buď jako existujícího, nebo neexistujícího;
- 3) Boha si lze konzistentně představit, ale jenom jako neexistujícího.
- 4) Boha si lze konzistentně představit, ale jen jako existujícího a nějak konkrétně se projevujícího.

To poslední je „novoklasická“ opce odpovídající intuici náboženského teizmu.<sup>71</sup> Ontologický argument lze vyjádřit i takto:

- 1) o něčem si lze představit, že je to pravda a lze si také představit, že to pravda není (kontingentní tvrzení);
- 2) o něčem si nelze představit, že je to pravda a nelze si ani představit, že to pravda není, neboť tomu chybí definitivní smysl (nesmyslné tvrzení);
- 3) o něčem si nelze představit, že by to byla nebo mohla být pravda, a musí to být nepravda (nemožné tvrzení);
- 4) o něčem si nelze představit, že by to nebyla pravda. Např. „něco existuje“ nebo „něco se děje“.<sup>72</sup>

Předpoklad Boží neexistence je zařazením Boha do kategorie „kulatých čtverců“ a jiných nemožných věcí.<sup>73</sup> Jaký silnější důkaz, ptá se Hartshorne, může být pro nutnou pravdu nějakého tvrzení než tento: (a) jeho pravdivost je myslitelná a (b) jeho nepravdivost myslitelná není.<sup>74</sup> Nesmíme

---

in *St. Anselm's Prosligion*, Oxford 1965, s. 74; C. Grant, „The Theological Significance of Hartshorne's Response to Positivism“, *Religious Studies* 21, 1985, s. 577). V tom se ovšem Hume i Findlay podle Hartshorna mýlí. Představa univerzální kontingence je neudržitelné dogma a vyvrácení teizmu nepředstavuje. (Srov. Hartshorne, *Man's Vision of God*, s. 206, 259; *Creative Synthesis*, s. 291; Ch. Hartshorne, *Creativity in American Philosophy*, Albany 1984, s. 213–217). Findlay později svůj názor změnil. V roce 1970 napsal „Posunul jsem se k pozici, kdy změnou postoje k jedné premise se z protidůkazu stalo něco, co, pokud nevykazuje žádný vnitřní, logický nedostatek, konverguje směrem k důkazu.“ (J. N. Findlay, *Ascent to the Absolute*, London 1970, s. 13).

<sup>71</sup> Hartshorne, „A Reply to My Critics“, s. 717.

<sup>72</sup> Hartshorne, „John Hick on Logical and Ontological Necessity“, s. 160.

<sup>73</sup> Hartshorne, „What Did Anselm Discover?“, s. 327.

<sup>74</sup> Ch. Hartshorne, „The Rationale of the Ontological Proof“, *Theology Today* 20/2 (1963), s. 282.



ovšem zapomenout na to, že „nutná existence“ není propriem či vlastností Boha samého, nýbrž *myšlenky* či *definice* Boha. Jde prostě o to, že je-li tato definice či myšlenka smysluplná, nemůže *nebýt* – jako jediná z myšlenek o individuích – uskutečněna. Hartshorne tu oponuje především anglickému teologu a filosofu Johnu Hickovi. Ten se ve svých kritikách a polemikách<sup>75</sup> vyrovnává i s americkým filosofem Normanem Malcolmem. Malcolmova argumentace v jeho studii z roku 1960 formulované jako odpověď na Findlayovu a potažmo Humeovu kritiku Anselma je podobná Hartshornově.<sup>76</sup> Hartshorne rád připouští, že Malcolmovy vývody zčásti souhlasí s tím, co napsal sám, zároveň však připomíná, že mají i své slabiny.<sup>77</sup>

<sup>75</sup> J. Hick, „The Logic of Perfection by Charles Hartshorne“, *Theology Today* 20, 2 (1963), s. 295–298 a týž, „A Critique of the ‚Second Argument‘“, in: *The Many-Faced Argument* (eds. John Hick a Arthur C. McGill), New York 1967, s. 341–356.

<sup>76</sup> I Malcolm ukazuje, že Anselmův argument ze třetí kapitoly Proslogionu je lepší než ten z kapitoly druhé, neboť jde o logicky nutně pravdivé tvrzení. Proto i on poukazuje na to, že skutečnost, že ve zcela jedinečném případě Boha existence predikátem *je*, není předpoklad, nýbrž závěr. Malcolm proto souhlasí s Descartem, že bříme důkazu je na těch, kdo logickou možnost Boha popírají: V jakém smyslu je tvrzení o Boží existenci totéž jako tvrzení, že existuje hranatý kruh? „Věřím,“ říká Malcolm, „že existenci náboženských systémů, v nichž figuruje Bůh jako nutná bytost, můžeme pokládat právem za protidůkaz dogmatu (Humova a ostatních), že žádné tvrzení o existenci nemůže být nutné.“ (Malcolm, cit. dílo, s. 56.) I Malcolm ovšem konstatuje, že nelze prokázat, že argument není sporný, a také lze těžko očekávat, že sám argument vyvolá víru v Boha. (Tamtéž, s. 59n, 61.)

<sup>77</sup> Hartshorne, *The Logic of Perfection*, s. 25nn. Podle Hartshorna Malcolmovi uniká, že konkrétní nelze dovodit z abstraktního, z čehož vyplývá, že pokud Bůh není jen abstrakce, musí být něčím víc než jen nutnou bytostí, kterou dokazuje argument, že musí mít vedle abstraktních i kontingentní náležitosti. Kritici, kteří nepostřehli, že Hartshorne již v knize *Filosofové mluví o Bohu* říká totéž, se zpravidla domnívají, že Hartshorne jen opakuje argument Malcolmův. Alvin Plantinga kritizuje argument Normana Malcolma jako nedostatečný, protože podle něho k závěru, že existuje dokonalá bytost, nedospívá, a domnívá se, že tentýž soud se týká i Hartshorna (Plantinga, *The Nature of Necessity*, 105n). Jak však připomněl J. Sobel, Hartshorne ve skutečnosti Plantingovým výtkám uniká. (J. Sobel, *Logic and Theism*, s. 82, 86n.). Rozhodující tu je Hartshornovo rozlišování mezi existencí abstrakce a konkrétní jsoucností. Ze stejného důvodu je třeba odmítnout implicitní kritiku v příspěvcích některých českých autorů, kteří toto rozlišení (právě tak jako celou jeho kritiku klasického teizmu) neberou v potaz, nebo se jím nezabývají. P. Tichý ztotožňuje „nutnou existenci“ s nejvyšším úřadem, u něhož je vzhledem k jeho nárokům myslitelné, že zůstane „neobsazen“ (cit. dílo, s. 116–117). Podle P. Dvořáka si lze představit svět obsahující fakta, jejichž přítomnost Boží existenci vylučuje (J. Dvořák, „Anselmův důkaz Boží existence v soudobé analytické filozofii“, *Teologický sborník*, č. 3 [1997], s. 86). J. Raclavský, který souhlasí s námitkou, že tezí o nutné existenci „by se dala prokázat existence jakékoliv entity, kterou považujeme za nejvyšší princip jsoucna“, se domnívá, že být „individuem“ znamená být „jednou z jednotlivin světa“, a v kritickém navázání na Tichého koncept nutné existence jako potenciálně neobsazeného „nutně zastávaného úřadu“ dochází k závěru, že jde o „obecnost“, která o světě mnoho nevyopovídá a nemůže figurovat jako platný důkaz (Raclavský, cit. dílo, s. 176n, 180n). J. P. Ondok

Ontologický argument platí podle Hartshorna o všem, co stojí na téže rovině abstrakce jako idea Boha. Nejobecnější koncepty musí mít – z konceptuální (logické) nutnosti – své instance. K tomu není zapotřebí žádného partikulárního pozorování. Vše, co je definováno jako nezačínající v čase, je buď nemožné (není to opravdu koherentně myslitelné), anebo neexistence toho je nemyslitelná a existence nutná. Nutností v ontologickém smyslu tak není jen Boží existence, ale i existence něčeho ne-božského. Myšlenka „světa jako takového“, světa, jemuž je Bůh Bohem, je podle Hartshorna právě tak ultimativní jako myšlenka Boha.<sup>78</sup> „Svět“ sice není v primárním smyslu individuem, ale třídou individuí, není to však „prázdná“ či neopodstatněná idea. A protože „nutnost existence“ je inherentním predikátem všech metafyzicky obecných pojmů, jsou i tvrzení „něco existuje“ nebo „něco se děje“ tvrzení nutná. A jestliže „Bůh existuje“, nemůže být nepravdou, pak totéž platí i o vágnějším „něco existuje“.<sup>79</sup> „Totální neexistenci“ neilustruje a neposkytuje smysl žádná zkušenost.<sup>80</sup> Odmítl bych, říká Hartshorne, jakýkoli ontologický argument za předpokladu, že lze prokázat, že tvrzení „nemuselo být nic“ nebo „nemusí být nic“ má koherentní smysl. Ten však evidentně nemá. Alternativou „něčeho“ je „něco jiné“, nikoliv nic.<sup>81</sup>

## Bůh a empirie

Bůh je ovšem v bipolárním teizmu „nutný“ i kontingentní, jeho jedinečnost tvoří teprve kombinace obojího, nikoli jen sama nutnost.<sup>82</sup> To, co nazýváme Boží *skutečností*, musí být víc než Boží nutná existence a musí zahrnovat bohatství pozitivních a kontingentních kvalit či aspektů.<sup>83</sup> Boží skutečnost je, jak už jsme konstatovali, logicky stejného rozsahu jako veškerá skutečnost a Boží možnost je logicky stejného rozsahu jako veškerá možnost.<sup>84</sup> To má důsledky pro naše *poznání* Boha. Poznání je dvojí – empi-

---

věnuje Hartshornovi samostatnou pozornost, a dokonce celou jeho formulaci Anselmova důkazu v symbolice modální logiky uvádí (J. P. Ondok, *Řeč o Bohu*, Brno 2006, s. 93–97), ale i on cituje Tichého a konstatuje, že věta „Bůh existuje“ je tautologií, analytickou větou, „v níž predikát je obsažen v subjektu.“ (Tamtéž, s. 97).

<sup>78</sup> Hartshorne, *Omnipotence*, s. 112.

<sup>79</sup> Srov. Hartshorne, „Critical Response to David Pailin“, s. 316.

<sup>80</sup> Hartshorne, „Postscript“, s. 21.

<sup>81</sup> Hartshorne, „The Ontological Argument and the Meaning of Modal Terms“, s. 106.

<sup>82</sup> Hartshorne, *Přirozená theologie*, s. 41n.

<sup>83</sup> Hartshorne, „Introduction to Second Edition“, s. 17.

<sup>84</sup> Hartshorne, *Přirozená theologie*, s. 54. Srov. R. D. Shofner, *Anselm Revisited: A Study of the Role of the Ontological Argument in the Writings of Karl Barth and Charles Hartshorne*, Leiden 1974, s. 215.

rické a apriorní. O apriorních (neempirických, nekontingentních) pravdách mluvíme v matematice, formální logice a metafyzice. Pravdy o Bohu nejsou ovšem ani výlučně empirické, ani výlučně metafyzické. Je tu empirický aspekt a je tu i aspekt apriorní či metafyzický. Naše poznání Boha musí být proto jak apriorní, tak empirické. Empirické poznání se však v případě Boha netýká jeho „existence“ nebo jeho „přirozenosti“, ale pouze kontingentních či nastávajících kvalit, jež spolu s oněmi apriorními („věcnými“) aspekty ustavují Boží realitu v její plnosti. Stále ovšem platí, že otázka Boží „existence“ je čistě neempirická. Všechno poznání je sice zkušenostní, ale ne všechna legitimní tvrzení stran poznání jsou myslitelně vyvratitelná skrze pozorování.<sup>85</sup> Zkušenost a empirie nejsou synonyma. Kdybychom měli předpokládat, říká Hartshorne, že přesvědčení o Boží existenci má empirický základ, znamenalo by to předpokládat, že určité myslitelné pozorování by s Boží existencí kompatibilní nebylo. Boží existence chápaná jako věčná nutnost *nějakého* uskutečnění „božskosti“ je tím, co mají všechny možné budoucnosti společné. Sama Boží existence žádoucí pozitivní možnost neomezuje. Bůh může existovat spolu se vším, co je existence schopné. Právě proto nemůže být teizmus vyvrácen (falzifikován) pozorováním či ve vlastním smyslu empiricky testován. Pozorujeme jen přítomné, ne nepřítomné.<sup>86</sup> Pozorovaná fakta nemohou jako taková teizmus verifikovat nebo falzifikovat, a tak Anselm vlastně objevil i určité meze empiricismu. Je nedorozuměním, jestliže si myslíme, že si lze představit zkušenost, která by vyvrátila teizmus. Pochybují, říká Hartshorne, že by někdo mohl nalézt plausibilní způsob rozlišení dvou druhů možných systémů světa, těch, které by Bohem inspirovány a uspořádány být mohly, a těch, které by takové být nemohly. V neempirických záležitostech není nepravda (falsity) prokázána nějakým pozorováním, ale buď kontradikcí, nebo nedostatkem jasného a koherentního smyslu. Konstatování, že něco je pravdivé, znamená, že to dává jasný smysl.<sup>87</sup> Ano, „idea“ nemůže zajistit existenci, pokud ideou myslíme verbální definici nebo nějakou formuli. Jestliže však ideou míníme formuli, o jejíž *koherentním smyslu víme*, pak se buď jedná o něco, co existuje kontingentně, a pak ovšem idea existenci nezaručuje, anebo je to idea něčeho, co by se stalo protimluvem nebo

<sup>85</sup> Hartshorne se tu (tak jako v celé řadě jiných otázek týkajících se vztahu filosofie a vědy) dovolává rozlišení rakouského filosofa vědy Karl Poppera v jeho spisech *The Logic of Scientific Discovery*, London 1959 (orig. *Logik der Forschung*, Vienna 1935), *Conjectures a Refutations*, London 1963, či *Objective Knowledge: An Evolutionary Approach*, Oxford 1972.

<sup>86</sup> Hartshorne, *Omnipotence*, s. 110n.

<sup>87</sup> Ch. Hartshorne, „Our Knowledge of God“, in: *Knowing Religiously* (ed. Leroy S. Rouser), Notre Dame 1985, s. 52nn.

inkoherecí, kdyby to neexistovalo, a pak je jediným logicky přípustným závěrem, že to existuje (bez alternativy neexistence). V případě teizmu je koherentní myslitelnost totéž jako existence. Již Aristoteles řekl: O věčném platí, že „být možný“ a „být“ je totéž.<sup>88</sup>

I když nám vnitřní *nutnost* Boží existence, vycházející z jeho podstaty, sama k jistotě o jeho existenci nepomůže, pomáhá nám pochopit, jakým druhem otázky otázka Boha vlastně je. Problém je v tom, že naše pojetí Boha nemusí být dost jasné, aby pochybnosti o jeho existenci odstranilo.<sup>89</sup> Ontologický argument se tak od jiných neliší jen tím, že je apriorní, nebo že ve své argumentaci vychází ze samotných pojmů, ale tím, že jeho premisou je smysluplnost jednoho pojmu, totiž pojmu *božství* (Boží podstaty) a díky tomu ovšem i pojmu *úcty k Bohu*.<sup>90</sup> Jestliže neprokazuje Boží existenci adekvátně, je to proto, že stále platí či může platit námitka pozitivistů, že definice Boha jasný a koherentní smysl nedává. Kombinaci jasnosti a koherence lze těžko prokázat – a v tom je Achillova pata ontologického argumentu.<sup>91</sup> Ateismus má ovšem smysl jen tam, kde je vlastně pozitivizmem, tvrzením, že Boží existence je nemožná, protože není koherentně myslitelná. Anselmův princip sám nepostačí, aby tuto možnost vyloučil.<sup>92</sup> Co ontologický argument vyvrací, je *empirický* ateismus a *empirický* teismus. Zbývá tak pozitivizmus (tj. apriorní nebo logický ateismus) nebo logický teismus.<sup>93</sup>

Ani adekvátní ontologický argument nemůže být ovšem přesvědčivým důkazem Boží existence sám o sobě. Boží „konkrétní existence“ nemůže být pouze nutná nebo pouze nepřekonatelná, neměnná, nezávislá atd. Zde musíme jít za ontologický argument a použít i jiné argumenty.<sup>94</sup> Existuje jich celá řada. Jeden posiluje druhý, protože tam, kde jeden je slabší, je druhý třeba silný.<sup>95</sup> Přitom žádný z nich, pokud je náležitě formulován, není jen pouhou sofistickou a rozhodně netvoří pouze „řetěz, který je tak

<sup>88</sup> Aristoteles, *Physica* III 423b, s. 30. Srov. Ch. Hartshorne, *The Darkness and the Light: A Philosopher Reflects Upon His Fortunate Career and Those Who Made It Possible*, Albany 1990, s. 302.

<sup>89</sup> Hartshorne, „Our Knowledge of God“, s. 58.

<sup>90</sup> Hartshorne, *Přirozená theologie*, s. 42.

<sup>91</sup> Z toho titulu jej podle Hartshorna odmítá i Whitehead. Srov. Hartshorne, „Critical Response to David Pailin“, s. 313.

<sup>92</sup> Hartshorne, „Postscript“, s. 121.

<sup>93</sup> Hartshorne, „The Ontological Argument and the Meaning of Modal Terms“, s. 105. Srov. Hartshorne, *Man's Vision of God*, s. 70.

<sup>94</sup> Hartshorne, „What Did Anselm Discover?“, s. 328.

<sup>95</sup> Hartshorne proto mluví o „globálním argumentu“, který je vlastně zkomponován ze šesti navzájem propojených argumentů, kde každý kompenzuje nedostatky ostatních. K tomu viz především D. W. Viney, *Charles Hartshorne and the Existence of God*, Albany 1985.

silný jako jeho nejslabší článek“ (Kant).<sup>96</sup> Hartshorne ovšem připouští, že „přesvědčivost závisí v posledku na tom, jaké premisy racionální argumentace jsou pro koho přijatelné“.<sup>97</sup>

## Logika a ontologie

Hlavní proud kritiky na adresu Hartshornovy obrany Anselmova argumentu se týkal vztahu mezi logikou a ontologií. Dokáže Hartshorne čelit podezření, že je tu „logika bez ontologie“?<sup>98</sup> Rozšířenou představu, že z *logičnosti* věci nevyplývá ještě její *skutečnost*, však Hartshorne, jak jsme viděli, odmítá jako nepochopení věci. Je třeba odlišit Boží *existenci*, to, že Boží identita je vždy nějak aktuálně uskutečňována, od *jak* těchto aktuálních uskutečnění, jež tuto identitu manifestují. „Bez rozlišení mezi nutnou existencí a konkrétní realizací je moje obrana ontologického argumentu absurdní.“<sup>99</sup>

To, jinak řečeno znamená, že „božskost“ může být sice nesmyslem (argument v zásadě ponechává otevřenou možnost protiargumentu, že fráze „nutná bytost“ k ničemu objektivnímu, ať skutečnému, či potenciálnímu neodkazuje), ale „pouhou ideou“ (aniž by šlo o nesmysl) být nemůže. Ontologický argument je tedy hypotetický – říká, že „pokud ‚Bůh‘ znamená něco myslitelného, znamená něco skutečného“ – tato hypotetičnost však nesmí být chápána jako konflikt nebo diametrální rozdíl mezi logikou a ontologií.<sup>100</sup> Nelze říkat, „Jestliže nutná bytost existuje reálně, pak existuje ne jako kontingentní fakt, ale jako nutná pravda.“ Místo toho máme říkat: „Jestliže pojem nutná bytost má nějaký smysl, pak to, co znamená, existuje nutně.“ „Existující nutně (pokud vůbec)“ je totéž jako „myslitelné (pokud vůbec) jen jako existující“. Tvrzení, že „jestliže Bůh existuje, existuje nekontingentně“, je protimluv, protože implikujeme myslitelnost té alternativy, o níž připouštíme, že musí být vyloučena. „Jestliže“ tu totiž může znamenat pouze to, že něco, co je pro existenci nutné, by mohlo chybět, zatímco „nekontingentně“ znamená, že nic nutného pro existenci nechy-

<sup>96</sup> Hartshorne, „John Hick on Logical and Ontological Necessity“, s. 164n. Srov. Ch. Hartshorne, „Foreword“ to *The Ontological Argument of Charles Hartshorne* by George L. Goodwin, Missoula 1978, s. xi.

<sup>97</sup> Hartshorne, „The Ontological Argument and the Meaning of Modal Terms“, s. 103.

<sup>98</sup> J. E. Smith, „Some Aspects of Hartshorne's Treatment of Anselm“, in: *Existence and Actuality* (eds. John B. Cobb, Jr., a F. I. Gamwell), 1984, s. 10.

<sup>99</sup> Hartshorne, „A Reply to My Critics“, s. 717.

<sup>100</sup> Jako příklad mohou sloužit uvedené statě Johna Hicka (viz pozn. 75). Srov. též David A. Pailin, „Some Comments on Hartshorne's Presentation of the Ontological Argument“, *Religious Studies* 4, 1968, s. 103–122.

bělo a chybět nemůže. „Jestliže“ a „nutně“ nelze takto kombinovat.<sup>101</sup> Bůh jako nutná bytost, pokud to není jen „nic“, jež nelze spojit s žádnou pozitivní ideou, musí existovat bez myslitelné alternativy. „Nutnost“ totiž znamená, že tu nemohou být žádné podmínky, které by mohly být splněny, nebo také ne. Proto tvrzení, že „Boží existence je nutná pouze pod podmínkou, že existuje“, je evidentně absurdní. Boží existence může být jen bezpodmínečná. Můžeme ji ignorovat, ale nemůžeme ji logicky popřít. To, zda je něco konzistentně myslitelné, nebo ne, nemůže záviset na tom, co momentálně někde nějak je. Jestliže by Boží neexistence *mohla* být nemyslitelná, tak taková být *musí*.<sup>102</sup>

Tvrzení, že Boží existence je *logickou* nutností, tak podle Hartshorna nejenom neprotiřečí tvrzení, že ona existence je nutná *skutečně*, ale dokonce z něj vyplývá, že takovou nemůže nebýt. Nic takového jako „pouze logická nutnost“ neexistuje. Skutečná nutnost Boží existence nemůže být správně hlášána v propozici, která by sama mohla být falešná. Boha je třeba pojímat jako neodmyslitelný základ *všech* možností, ať „faktických“, nebo „logických“. Pokud tak pojímán není, tak také není pojímán jako ten, nad něhož vyšší není.

Kdo argumentu rozumí, musí podle Hartshorna ze stejného důvodu odmítnout i názor, že „možnost“ a „nutnost“ jsou jen čistě jazykové formy.<sup>103</sup> „Nutná“ tvrzení jsou propozice, které jsou logicky obsaženy v *každé* propozici, a nutnost je tak analogicky ingrediencí každého myslitelného stavu světa a vůbec čehokoliv.<sup>104</sup> Co ovšem platí, je, že sama *define* věci nedokáže její existenci zajistit. To, co nemá nutnou spojitost se skutečností, jsou opravdu pouhá slova či věty. Z *abstraktního* nelze vyvozovat *konkrétní*. Ano, „konkrétní existenci“, i tu Boží, lze znát pouze empiricky. Ale pokud jde o Boží „podstatu“ (nature), ta „existuje“ jen tak, že je *nějak* konkretizována. To *jak* však předmětem argumentu – koherentní ideje Boha jako vše překonávající (rivaly nepřipouštějící) entity – není.<sup>105</sup> To je a zůstává kontingentní, protože možnost aktuálního „uskutečnění“ je nevyčerpatelná. Ovšem to, že dochází k uskutečnění, to kontingentní

<sup>101</sup> Ch. Hartshorne, Replies to “Interrogation of Charles Hartshorne, conducted by William Alston”, in: *Philosophical Interrogations* (eds. Sydney a Beatrice Rome, New York 1964, s. 347. „Pailin,” říká Hartshorne, „se domnívá, že teismus je propozice, jejíž pravda je nutná, *je-li* pravdivá, mohla by však být kontingentně chybná. Z toho mám „logickou mořskou nemoc“. Hick a Pailin užívají normální modální termín nedomodálně.“ (Hartshorne, „Critical Response to David Pailin“, s. 315).

<sup>102</sup> Hartshorne, „What Did Anselm Discover?“, s. 326.

<sup>103</sup> Hartshorne, „The Rationale of the Ontological Proof“, s. 279nn.

<sup>104</sup> Tamtéž, s. 282.

<sup>105</sup> Hartshorne, „John Hick on Logical and Ontological Necessity“, s. 162.

není.<sup>106</sup> Bůh existuje nutně a je zahrnut v obsahu každého myšlení, které si rozumí.<sup>107</sup> Pro pochopení vztahu mezi logikou a ontologií je také důležité, že pouze nebo výlučně *negativní* fakta nejsou možná. To mimo jiné znamená, že „Boží ‚neexistence‘ by nemohla mít žádný pozitivní smysl“.<sup>108</sup> To podle Hartshorna postačuje, abychom ji pokládali za logicky nulovou či prázdnou. Pokud je svět bez dokonalého jedince možný, nemůžeme to poznat: nemáme pro to žádný pozitivní důkaz. Boží absence je nepoznatelná. Nic, co lze nahlédnout, by nezakládalo její smysl. Předpoklad Boží neexistence není a nemůže být empirický. Je apriorní – je to pokus identifikovat něco představitelného. Ale to, co by nikdo (ani Bůh) nemohl myslitelně zakusit, žádným představitelným stavem věcí není.<sup>109</sup>

Také tvrzení, že „logická nutnost“ je záležitost čistě formální či syntaktická, nikoliv sémantická, je podle Hartshorna neudržitelné dogma. Zamítá je svým „něco existuje“: To je sémanticky, a proto v širokém smyslu i logicky nutné – popření by tu bylo v rozporu s pravidly, která vztahují pojmy k realitě. Být *ontologicky nutný* znamená být inherentní v tvůrčím procesu jako takovém, mimo nějž nemá ani „skutečné“ ani „možné“ žádný legitimní smysl. Jestliže nějaký pojem odkazuje k pozitivní entitě, není bez koherentního významu. „Boží existence“ (spolu s Boha definujícími vlastnostmi) postrádá nahodilá specifika právě tak jako výraz „něco“.<sup>110</sup> Je-li ontologický argument zranitelný, tak jedině proto, že koherence jakékoliv Boží definice je sporná a zůstává předmětem diskuse. Pozitivistu ještě může koherentnost teizmu popřít. To však nezávisí na tom, jaké „stavy světa“ jsou právě uskutečněny. Jde-li o koherentní ideu, pak jednou z jejich nejprostších implikací je, že všechny „možné světy“ jsou světy Bohem stvořitelné. Bůh musí být pánem *možnosti* jako pánem *skutečnosti*.<sup>111</sup>

<sup>106</sup> Srov. Hartshorne, „Critical Response to David Pailin“, s. 315.

<sup>107</sup> Tamtéž, s. 316.

<sup>108</sup> Ch. Hartshorne, „Negative Facts and the Analogical Inference to ‘Other Mind’“, in: *Dr. S. Radhakrishnan Souvenir Volume* (eds. J. P. Atreya et al.), Moradabad (Indie), 1964, s. 149. Cit. E. H. Peters, cit. dílo, s. 16.

<sup>109</sup> Peters, „Charles Hartshorne and the Ontological Argument“, s. 15n. „Ještě mě musí někdo poučit, co by Boží úplná absence mohla znamenat. Je on (ona) může být tam, kde je cokoli jiného jako jeho (její) stvoření. Boží neexistence je tak frázi, které neodpovídá žádná koherentní myšlenka či možný odkaz (reference)“ (Hartshorne, „The Ontological Argument and the Meaning of Modal Terms“, s. 110.)

<sup>110</sup> Hartshorne, „John Hick on Logical and Ontological Necessity“, s. 163n.

<sup>111</sup> Hartshorne, „The Ontological Argument and the Meaning of Modal Terms“, s. 110.

## Boží možnost jako časová kategorie

Jak připomíná jeden z nejlepších interpretů Hartshornova myšlení, Eugene H. Peters, klíčovým bodem Hartshornova inovačního pojetí Boha je právě uvedení „možností“ přímo do myšlenky „božskosti“. Možnosti jsou součástí či kontextem Božího bytí, neboť Bůh je jejich nezadatelný zdroj a základ. Bůh není kompletní svým aktuálním uskutečněním, je kompletní *modálně* – zahrnuje skutečné i možné.<sup>112</sup> „Možnost“ je u Hartshorna v podstatě „budoucnost“, tj. „budoucí skutečnost“.<sup>113</sup> Jestliže tedy mluvíme o možných Božích stavech, mluvíme o tom, co je pro Boha možné v relacích prostoru a času. Minulost zná Bůh v celé její rozmanitosti a detailech, přítomnost jako tvůrčí vznikání a budoucnost jako soubor možných (a pravděpodobných) stavů, jak je přináší tok času.<sup>114</sup> Sám Bůh ovšem, jak jsme viděli, „pouhou možností“ (budoucí nebo jakoukoli) být nemůže. Bůh jako *jen možný* nemá smysl. A protože premisou ontologického argumentu je, že Bůh „není nemožný“, dovoluje to jen ten analytický závěr, že je *skutečný*.<sup>115</sup> Pokud Bůh není nemožný, je *nutný* (nutně existující), a to je jeho modální status,<sup>116</sup> který musí být *nějak* realizován. Tento abstraktní status však žádnou realizaci (konkrétní uskutečnění) neobsahuje a nepředjímá.<sup>117</sup> To však v žádném případě neznamená, že anselmovský ontologický princip je nějakým nelegitimním skokem z abstrakce do reality.<sup>118</sup>

Za zatím nejadekvátnější výklad logiky Hartshornovy inovační interpretace Anselmova ontologického argumentu je mezi jeho žáky a obránci pokládána studie George L. Goodwina *Ontologický argument Charlese Hartshorna*.<sup>119</sup> Pokud jde o „nutné věci“, pak „být možný“ a „být“ je podle Hartshorna totéž a každá „možná nutná pravda“ je „nutná pravda“. Klíčovou otázkou tak je, co míníme „možným“. Hartshorne tvrdí v podstatě dvě věci: 1) Argument může s odkazem k představitelným novoklasickým interpretacím Boha legitimně a plausibilně předpokládat *logickou možnost* Boží existence. Za tohoto předpokladu představuje demonstraci její *logické nutnosti*. Mluvíme o předpokladu, ne důkazu, neboť argument pro Boží existenci není jen ontologický. Jeho předstupněm či prvním krokem je argument kosmologický.<sup>120</sup> 2) Argument může s odkazem k teo-

<sup>112</sup> Peters, „Charles Hartshorne and the Ontological Argument“, s. 13.

<sup>113</sup> Hartshorne, „The Ontological Argument and the Meaning of Modal Terms“, s. 104.

<sup>114</sup> Peters, „Charles Hartshorne and the Ontological Argument“, s. 14.

<sup>115</sup> Hartshorne, *Man's Vision of God*, s. 313

<sup>116</sup> Hartshorne, *The Logic of Perfection*, s. 57n, Hartshorne, *Anselm's Discovery*, s. 33.

<sup>117</sup> Hartshorne, „What Did Anselm Discover?“, s. 218.

<sup>118</sup> *Anselm Revisited*, s. 214n.

<sup>119</sup> G. L. Goodwin, *The Ontological Argument of Charles Hartshorne*, Missoula 1974.

<sup>120</sup> Viz Hartshorne, *Man's Vision of God*, s. 333nn.



rii „modální korespondence“ (*logické* odpovídá u nutných věcí *reálnému*) legitimně předpokládat *reálnou možnost* Boží existence. Za tohoto předpokladu je demonstrací její *reálné nutnosti*. Argument tak dovoluje (či vyžaduje) interpretaci *de re* i *de dicto*.

Oponenti tvrdí opak: 1) Důkaz nemůže legitimně předpokládat *logickou možnost* Boží existence (proto neprokazuje její *logickou nutnost*), a to a) buď proto, že myšlenka Boha je nesmyslná, nebo b) Boží tajemství uniká racionální analýze. 2) Důkaz nemůže legitimně předpokládat *reálnou možnost* Boží existence (proto neprokazuje její *reálnou existenci*), a to a) buď proto, že myšlenka modalit *de re* je nesmyslná, nebo b) proto, že logické nebo lingvistické modalitity nekorrespondují s reálnými nebo ontologickými možnostmi.<sup>121</sup>

Úspěch Hartshornova ontologického argumentu tak závisí na a) představitelnosti božství a b) na teorii modální korespondence mezi logickou možností a nutností a ontologickou možností a nutností. Jedno i druhé jsou specifika Hartshornovy metafyziky časové možnosti. Autor se pak podrobně zabývá námitkami odpůrců. Zrekapitulujme stručně aspoň dvě z těchto odpovědí.

Na námitku 1a) lze odpovědět, že nutně existující bytost je představitelná: (1) Tvůrčí syntéza (proces) je ultimativním principem veškeré reality; to je něco, co nemá představitelnou alternativu. (2) Proces vyžaduje potencialitu a potencialita je proces ve svých tvůrčích aspektech.<sup>122</sup> Existence možnosti není pouze možnost, ale bezpodmínečně nutná existenční pravda. (3) Možnosti musejí mít své skutečné předchůdce; metafyzický *locus* možnosti je v aktuálně jsoucím.<sup>123</sup> (4) Vše aktuálně jsoucí je konkrétní instancí abstraktní individuální existence. Možnost je tak inherentním atributem všech existujících jedinců. (5) Je-li základ možného sám bezpodmínečně nutný, pak ne vše, co existuje, může být kontingentní (možnost by tak byla také jen kontingentní a to by znamenalo, že mohlo být „nic“. Musí být proto jeden nutně existující jedinec, jehož bytí spadá v jedno s možností jako takovou (bez tohoto nutně existujícího není ani proces).<sup>124</sup>

Na námitku 2b) lze odpovědět, že není možné, aby nebyla korelace mezi modalitou *de dicto* a modalitou *de re*, a že v případě *absolutně nutného*

<sup>121</sup> Goodwin, *The Ontological Argument of Charles Hartshorne*, s. 119.

<sup>122</sup> „Realita kreativity je vlastní základnou možností či potencialitou jako takové“ (Hartshorne, *Creative Synthesis*, s. 264).

<sup>123</sup> „Co je příště možné je prostě to, co je kompatibilní s tím, co se stalo doted“, viz Hartshorne, *Creative Synthesis*, s. 68).

<sup>124</sup> Goodwin, *The Ontological Argument of Charles Hartshorne*, s. 120.

musí tyto dvě modalitty spadat v jedno. Důkaz (evidenci) tu poskytuje metafyzika časových možností. Něco je – logicky nebo reálně – možné jen podle jednoho standardu: kompatibility se jsoucím. Říkat, že určitý stav věcí je skutečně možný, znamená říkat, že by to mohl být výsledek přítomného aktuálního stavu světa. Říkat, že myšlenka je logicky možná, znamená říkat, že možnosti, které jsou v ní zahrnuty, nejsou navzájem v kontradikci. Význam či smysl musí být vždy významem (smyslem) něčeho – nemůže být bez referenta (bez toho, čeho se týká). Jinak řečeno, smysl konzistentní myšlenky se musí týkat něčeho jiného, než je sama tato myšlenka. Musí se týkat něčeho, co je aktuálně jsoucí nebo co by aktuálně jsoucí být mohlo. Jestliže se význam týká „něčeho“, co není ani možné, pak se opravdu týká „ničeho“. Minimálním odkazem logicky možného je skutečná kapacita světového procesu (procesu, kterým je svět). Významy věcí jsou logicky možné jen proto, že to, k čemu odkazují, je ontologicky možné nebo aktuálně jsoucí.<sup>125</sup> Absolutně nutná pravda musí jako abstraktní rys všech alternativních budoucích stavů světa být jak *de dicto*, tak *de re*. Je-li nutná existence Boha koherentní *myšlenkou*, k čemu by mohla odkazovat než k tomu, co je v *ontologickém* procesu identické?<sup>126</sup>

Autor pak uzavírá: Časová interpretace možnosti je argumentem pro spojitost modalitty *de dicto* a modalitty *de re*. Ne, že by každá myšlenka reprezentovala skutečně jsoucí, tj. plně uskutečněné možnosti. Jde jen o to, že každá myšlenka, která není absurdní nebo nekonzistentní, reprezentuje buď něco nutného, nebo něco kontingentního. Zde se ukazuje, jak centrální je v Hartshornově pojetí otázka metafyzické možnosti a jak lze užít principy jeho metafyziky k srozumitelné interpretaci modalitty *de re*. Také se ukazuje, za jakou cenu lze odmítnout teistický závěr. Ten, kdo chce důkaz odmítnout, musí podle Goodwina odmítnout jednu nebo více z pěti tezí, které implikuje předpoklad, že Boží existence je možná:

1. To, že „dochází k tvůrčí syntéze“ je bezpodmínečně nutná pravda o existenci.
2. Proces vyžaduje potencialitu; existence možností je bezpodmínečně nutnou pravdou.
3. Možnost je věc budoucnosti; všechny možnosti musely mít nějaké skutečně jsoucí předchůdce.

<sup>125</sup> Tamtéž, s. 123. Srov. Hartshorne, „The Formal Validity“, s. 226.

<sup>126</sup> Goodwin, *The Ontological Argument of Charles Hartshorne*, s. 123n.

4. Boží existence coby modální spadání ideje a skutečnosti v jedno je myslitelné apriori.
5. Individuální identita je abstrakce z konkrétních stavů.

Goodwin je přesvědčen, že popření těchto propozic jde proti obecné lidské intuici a že všechny společně implikují teistický závěr.<sup>127</sup> V článku „Modalita *De Re* a ontologický argument“<sup>128</sup> formuluje Goodwin strukturu ontologického argumentu takto:

- 1) Modalita existence je predikát.
- 2) Boží existence je buď nutná, nebo nemožná.
- 3) Boží existence je možná (závěr teistických argumentů a náboženské zkušenosti).
- 4) Boží existence je nutná.<sup>129</sup>

Své závěry, že časová interpretace možnosti je argumentem pro spojitost modality *de dicto* a modality *de re*, zde autor rozpracovává jako odpověď na tvrzení amerického analytického filosofa Willarda V. O. Quinea, že modální logika se svým mluvením o nutných či esenciálních vlastnostech nás nutí k překonanému aristotelskému substančnímu esencialismu. To je Quineovi důvodem k odmítnutí metafyziky jako takové.<sup>130</sup> Goodwin připomíná, že novoklasická interpretace poskytuje metafyzickou alternativu, která za pomoci teze amerického filosofa Saula Kripkeho, že „možné světy“ jsou možné stavy světa,<sup>131</sup> umožňuje chápat modální distinkce „nutného“ a „možného“ jako časové distinkce. Říkat, že Bůh existuje nutně, znamená říkat, že musí být bytost, jejíž esenciální vlastností je nutná existence, a protože Boží existence je rysem všech možných stavů věcí, neboť jde

---

<sup>127</sup> Tamtéž, s. 124n.

<sup>128</sup> George, L. Goodwin, „*De Re* Modality and the Ontological Argument“, in: George W. Shields (ed.), *Process and Analysis: Whitehead, Hartshorne, and the Analytic Tradition*, 2003, s. 175–198.

<sup>129</sup> Tamtéž, s. 176.

<sup>130</sup> Viz Willard V. O. Quine, „Reference and Modality“, in: *From the Logical Point of View*, Cambridge (Mass.) 1961<sup>2</sup>, s. 139–159. Hartshorne byl přesvědčen, že Carnapova obrana modální logiky proti Quineovi otvírá dveře metafyzice. Karl Popper podle něho ukázal, že jazyk, který vylučuje metafyzické výpovědi (včetně tvrzení o Boží existenci), nepostačí ani pro fyziku a určitě ne pro biologii a psychologii. Srov. Ch. Hartshorne, „Metaphysical and Empirical Aspects of the Idea of God“, in: *Witness and Existence: Essays in Honor of Schubert M. Ogden* (eds. Philip E. Devenish a George L. Goodwin), Chicago 1989, s. 189, p. 4.

<sup>131</sup> Viz S. Kripke, „Naming and Necessity“, in: *Semantics of Natural Language* (ed. D. Davidson a G. Harman), 1971.

o bezpodmínečnou nutnost *de re*, je propozice tvrdící, že Bůh existuje, sama bezpodmínečně nutná *de dicto*.

Asi nejvehementnější obranou Hartshornovy koncepce je Dombrowskiho studie *Přehodnocení ontologického argumentu*.<sup>132</sup> Dombrowski připomíná, že podle Hartshorna jsou jen tři logické možnosti:

- 1) nejsou nutné pravdy.
- 2) jsou, ale nemůžeme je z principu poznat.
- 3) jsou a má smysl snažit se je poznat.

(1) znamená, že ani kontingentní nemá smysl; (2) znamená, že nevíme, o čem mluvíme, když o nich (či o nahodilých) mluvíme.<sup>133</sup> Největší smysl dává proto (3). Nutné pravdy jsou ty, které platí v každém světě a pomáhají nám rozumět těm nahodilým. Špatnou pověst si získaly díky představě, že jde o věčné skutečnosti někde mimo čas. Nutné také neznamená, že jejich poznání je nutné.<sup>134</sup> Hartshornova dedukce Boží nutné existence je příspěvkem k ontologii. Nejde v ní o nějaký partikulární fakt, ale o to, *co je to fakt*.<sup>135</sup> Ontologický argument poskytuje věřícímu racionální podporu – není to důkaz, který by přesvědčil nevěřící. Tíha důkazu spočívá ovšem na skeptících: Co je na pojmu Boha takového, že jeho existenci činí nemožnou?<sup>136</sup> Ontologický argument nepředpokládá Boží existenci, jak běžně namítají jeho odpůrci, jeho premisou je pouze koherentní pojem Boha. To, že koherentní je, sám nedemonstruje, to je jeho předpokladem. Náboženský skeptik musí dokázat, proč tomu tak není.<sup>137</sup>

## Závěr

Ve své předmluvě ke Goodwinově studii z roku 1974, v níž se k této interpretaci své pozice hlásí, Hartshorne logiku svých výkladů sám shrnuje. Anselmův argument poskytuje podle něho klíč k logice každé možné teistické argumentace. Každá musí být neempirická.<sup>138</sup> Specifikem onto-

<sup>132</sup> D. Dombrowski, *Rethinking the Ontological Argument: A Neoclassical Theistic Response*, New York 2006.

<sup>133</sup> Ch. Hartshorne, „Rorty's Pragmatism and Farewell to the Age of Faith and Enlightenment“, in: *Rorty and Pragmatism* (ed. H. Saatkamp), Nashville 1995, s. 17–20.

<sup>134</sup> Dombrowski, *Rethinking the Ontological Argument*, s. 48.

<sup>135</sup> Tamtéž, s. 79.

<sup>136</sup> Tamtéž, s. 150.

<sup>137</sup> Tamtéž, s. 151n.

<sup>138</sup> Hartshorne v zásadě přijímám Humeův a Kantův verdikt, že nemohou být žádné empirické teistické důkazy či protidůkazy. Všechny důkazy jsou apriorní – ontologický je jenom jeden z nich. (Srov. Hartshorne, „The Ontological Argument and the Meaning of Modal Terms“, s. 109.)

logického argumentu je předpoklad konzistentní smysluplnosti myšlenky božství.<sup>139</sup> Zde je relevantní jen bezpodmínečná nutnost, a proto má tato myšlenka apriorní status. Abychom věděli, co je nutné, musíme vědět, co je možné a pokud „logická možnost“ implikuje něco o skutečnosti, platí to i o „logické nutnosti“. Na otázku: Co je logicky možné? je třeba odpovědět: Cokoliv lze konzistentně myslet.<sup>140</sup> Proč se má za to, že *logická* možnost nám nic neříká o *skutečné* možnosti? Všechno myšlení je o „něčem“, nikdy o „ničem“. *Logická* možnost (to, co dává smysl) má stejný rozsah jako *ontologická* možnost nebo to, čehož produkce je kompatibilní s povahou kreativity coby nepostradatelným referentem všeho, co má smysl.<sup>141</sup> O Bohu se ve většině teologií nemluví jako o pouze možném či aktuálním produktu tvůrčího vznikání. Je pokládán za nezbytný aspekt či nezbytnou formu kreativity vůbec.<sup>142</sup> Proto řada filosofů dnes souhlasí, že za předpokladu, že je skutečně myslitelné, logicky možné, aby Bůh existoval, může ontologický argument platit. Ale i kdyby byl tento předpoklad falešný, ontologický argument by pořád ještě prokazoval, že ani teizmus, ani ateizmus nemůže být jen *kontingentní* pravdou. Musí to být pravda *nutná*. A to je jeden z nejdůležitějších výsledků, k němuž může filosofie náboženství dospět.<sup>143</sup> Kontingentní fakta neřeknou nevěřícímu o Bohu nic, tedy ani to, zda existuje, nebo neexistuje. To je problematika metafyzická. Jestliže ne-teisté nechťejí s touto problematikou zápasit, měli by celou záležitost odložit.<sup>144</sup>

Co podle Hartshorna nedává smysl, je připuštění Boží existence a odmítnutí toho, že logická možnost implikuje logickou nutnost. To totiž znamená připouštět myslitelnost Boží neexistence. Je-li myšlenka o myslitelně neexistujícím Bohu myšlenkou o „ničem“, pak je co do svého obsahu táž jako myšlenka o „ničem“ – a není tedy o Bohu. Jediným racionálním způsobem zamítnutí Anselmova argumentu je tak popření myslitelnosti Boží existence. Teizmus je pak buď logicky nutný, anebo absurdní a nekoherentní. Slavný „problém zla“, který je údajně vyvrácením teizmu, vychází ze zel v aktuálně jsoucím světě. Pozorování historických a kontingentních faktů nám však nikdy nemůže povědět, má-li víra v Boha nějaké opodstatnění.<sup>145</sup> I tady nám Anselmův důkaz pomáhá k náležitému pohledu. Je-li teizmus omylem, je to omyl – v širokém smyslu – logický. Totéž platí

<sup>139</sup> Hartshorne, „Foreword“, s. xi

<sup>140</sup> Tamtéž, s. xii.

<sup>141</sup> Tamtéž.

<sup>142</sup> Tamtéž, s. xvi.

<sup>143</sup> Tamtéž, s. xivn.

<sup>144</sup> Tamtéž, s. xvii.

<sup>145</sup> Tamtéž, s. xvi.

i o ateizmu. Žádné logické referenční schéma nás nemůže přimět k víře nebo nevíře. Může nám však pomoci odstranit všechny pouhé zmatky a pseudopojmy, které již tak dlouho komplikují problematiku, která je obtížná i bez nich.<sup>146</sup> Teistickým problémem, o němž si Anselm zčásti uvědomil, že jej objevil, je tento: Náleží „Boží bytí“, co do svého modálního statusu, do společnosti „kulatých čtverců“, nebo společnosti skutečných entit?<sup>147</sup>

„Alternativní existenční možnosti“, říká Hartshorne v možná své poslední stati k tomuto tématu, „existují díky tomu, že existuje kreativita, vznikání jako to, co je z principu částečně svobodné od předchozí determinace, a je tak základem možného i nutného. Je-li Bůh nutný, je to proto, že je esenciálním či univerzálním faktorem kreativity, společný všem pozitivním možnostem, jež si lze koherentně představit nebo které může vznikání produkovat... Tvrzení o existenci... buď připouští své myslitelné popření a pak se týká možného, ale ne nevyhnutelného produktu tvůrčího procesu, který prostupuje všechno myšlení a vše, na co můžeme myslet, nebo takové myslitelné popření nepřipouští a v tom případě je pravdivým tvrzením o tvůrčím procesu jako takovém, o tom (např.), že nemůže selhat v produkování něčeho nebo že má z podstaty aspekt božského nebo eminentního procesu nebo kreativity. Pokud to druhé není pravdou, tak to ani pravdou být nemohlo, tak jako nemohlo být pravdou, že nebylo (není) nic nebo že 2 a 3 dávají něco jiného než 5. Nepravda tu znamená špatné pojetí něčeho, bez čeho by nemohl být ani žádný smysl, ani žádné mínění o čemkoli. V tom případě je i odhalením naší neschopnosti pochopit, co říkáme, když mluvíme o svobodě skutečnosti nastoupit ten či onen kurs (ne ovšem žádný kurs), o svobodě implikované v každém mluvení o alternativních možnostech myšlení nebo skutečnosti.“<sup>148</sup>

Někteří kritikové ontologického argumentu jsou toho názoru, že slova „nutně existující bytost hodná úcty“ sice neobsahují žádný protiklad, ale ten, kdo je slyší a rozumí jim, nemá hned na mysli bytost, která je pro jeho život rozhodující, které má důvod být vděčný a ke které se důvodně obrací s důvěrou pro potěchu, pomoc či poučení.<sup>149</sup> Hartshorne by nejspíš odpověděl, že náboženský teista nemá a nemůže mít na mysli nic jiného (menšího) než empatickou a se vším provázanou bytost, jak ji definuje adekvátní ontologický argument.

---

<sup>146</sup> Tamtéž, s. xviii.

<sup>147</sup> Tamtéž.

<sup>148</sup> Hartshorne, „The Ontological Argument and the Meaning of Modal Terms“, s. 105, 111n.

<sup>149</sup> H. J. Sobel, *Logic of Theism*, 159n. Srov. J. Ross, *Philosophical Theology*, Indianapolis 1969, s. 321.

Hartshornovi šlo o to, předložit takovou definici Boha či božskosti, která by nejen vystihovala to, co mají ve svém mluvení o Bohu, ve své liturgii i všech svých dalších projevech na zřeteli všechna teistická náboženství, a která by proto vyhověla i pokusu o novou univerzálně přijatelnou „přirozenou teologii“, ale která by zároveň napravovala nedostatky tradičních definicí. Zda ta první ambice byla reálná, je jistě sporné, pokud jde však o tu druhou, bylo jasné, že se její demonstrace nemůže obejít bez konfrontace s klasickými teistickými argumenty. Jako úspěšnou může tuto konfrontaci hodnotit asi jen ten, kdo sdílí její metafyzické premisy. Sotva kdo však může pochybovat o tom, že Hartshorne je zcela konzistentní a inspirativní myslitel.

Původní název Anselmova *Proslogionu* zněl *Fides quaerens intellectum* – víra, která hledá nahlédnutí, která se pokouší rozumět. Jakou roli má tedy v celém argumentu *víra*? Pro Anselma zřejmě měla roli velkou, ale jakou přesně, to nevíme a ani to nemusí být směrodatné. Někteří lidé věří, říká Hartshorne, a pokud dokážou své víře rozumět, budou jediní, kdo jí rozumí. Ostatní jsou věřícími (nebo nevěřícími) „bez rozumění“, bez nahlédnutí, co to znamená ptát se, zda „existuje“ Bůh.<sup>150</sup>

Je rozumění této otázky důležité pro teologii? To si musí asi zodpovědět každý teolog sám. Z Bible či z „Božího zjevení“ to asi neví. Pokus dohledat legitimní teologickou odpověď na tuto otázku v určitých biblických výrocích by se asi neobešel bez určitého interpretačního násilí. Tvrzení, že to je všechno „tajemství“ taky neobstojí. Jak to víme? Pro rozumění biblické zvěsti takové tázání asi důležité není, naopak, zde by nám metafyzické otázky mohly v naší vnímavosti někdy i překážet. Důležité to může být při rozhovoru teologů s neteology, v němž jde v určitém smyslu o povahu skutečnosti našeho světa a o vztah předmětu teologie k ostatní diskusi – akademické i neakademické – o čemkoli. Zde má čistě teologický diskurs své argumentační meze a filosofický teizmus, který s intuicí víry tak či onak rezonuje, může naopak pomoci při formulaci otázek, které jsou s to otevřít nové dimenze takové rozpravy.

---

<sup>150</sup> Hartshorne, „What Did Anselm Discover?“, s. 333.