

Studia Neoaristotelica

Časopis pro analytickou scholastiku

SERIES BOHEMOSLOVACA

ROČNÍK 15 / S.B. 3 (2018)

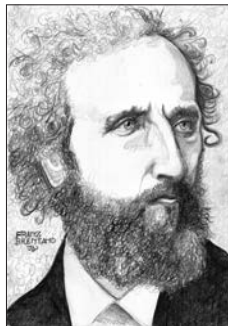
ČÍSLO 3 / S.B. 1

Franz Brentano

ONTOLOGICKÝ DŮKAZ BOŽÍ EXISTENCE

PŘEKLAD A ÚVODNÍ STUDIE

Hynek Janoušek



☞ *Překlad* ☞

Studia Neoaristotelica

A Journal of Analytical Scholasticism

SERIES BOHEMOSLOVACA

Published by

editiones scholasticae
Publisher of Scholastic Philosophy

&

University of South Bohemia
in České Budějovice
Faculty of Theology

Founder: Stanislav Sousedík

Editors: Daniel D. Novotný (Editor-in-Chief), Lukáš Novák

Editorial Board

Daniel D. Novotný (President), Petr Dvořák, Tomáš Machula, Lukáš Novák,
David Oderberg, David Svoboda, Peter Volek

Board of Editorial Advisors

Paul Richard Blum, Stephen Boulter, David Clemenson, Rolf Darge, Costantino Esposito,
Edward Feser, Štěpán Filip OP, James Franklin, Michael Gorman, Jorge Gracia,
Timothy J. McGrew, Daniel Heider, Rafael Hüntelmann, Michal Chabada, Gyula Klima,
Sven K. Knebel, Simo Knuuttila, Ulrich G. Leinsle, Pavel Materna, Uwe Meixner,
Tomáš Nejeschleba, Jan Palkoska, David Peroutka OCD, Roberto Hoffmeister Pich,
Edmund Runggaldier SJ, Jacob Schmutz, Prokop Sousedík, Stanislav Sousedík,
Karel Šprunk, Vlastimil Vohánka

Cover design & typography: L. Novák (using the Junicode typeface by Peter S. Baker)

Proofreading: S. Hanke Jarošová (English), E. Fuchsová (Czech), J. A. Čepelák (Latin)

Web: <http://neoaristotelica.eu/>; <http://pdcn.net.org/studneoar>

Editorial correspondence:

Studia Neoaristotelica, Teologická fakulta Jihočeské univerzity
Kněžská 8, 370 01 České Budějovice, Czech Republic, Europe

E-mail: studia@skaut.org

Periodicity:

- 2 print issues per year in English
- free online Czech/Slovak series

See our websites for information on orders and pricing.



The journal is indexed by Philosophy Research Index, Scopus, ERIH, and Ulrich.

© 2018 University of South Bohemia

ISSN: 1214-8407 (Print)

ISSN: 1804-6843 (Online)

BRENTANO, JEHO PŘÍSTUP K ARISTOTELOVI A NEMOŽNOST ONTOLOGICKÉHO DŮKAZU BOŽÍ EXISTENCE

Hynek Janoušek

1. NĚKOLIK FAKTICKÝCH POZNÁMEK O BRENTANOVĚ FILOSOFII, JEHO VZDĚLÁNÍ, VZTAHU K ARISTOTELOVI A PŘÍSTUPU K VÝKLADU ARISTOTELOVA DÍLA

Následující poznámky k méně známým aspektům Brentanova života a díla jsou motivovány snahou korigovat zploštělý obraz Brentanova myšlenkového úsilí u širší odborné veřejnosti a v nemalé části odborné literatury.¹ Chtěl bych v nich upozornit na to, že pro Brentana je otázka Boha úhelným kamenem jeho filosofického systému. Brentano je v současnosti obvykle vydáván za myslitele, který v moderní filosofii obnovil starší aristotelsko-scholastický pojem intencionálního vztahu k předmětu jako specifické difference psychických fenoménů. Na tomto základě se pokoušel nově založit psychologii (včetně teorie poznání, logiky, etiky a estetiky) jako vědu o způsobech intencionálních vztahů k předmětům a o vzájemných apriorních vztazích psychických fenoménů. Tuto tzv. deskriptivní psychologii měly provázet výzkumy empirických zákonů, jimiž se řídí vznik, trvání a zánik psychických fenoménů, zejména zákony asociace psychických fenoménů a vztahy vzájemné psychofyzické příčinnosti. Tyto výzkumy tvoří předmět psychologie genetické.

Brentano ale nebyl jen filosofující psycholog, právě tak se považoval za metafyzika jak ve smyslu filosofa, který zkoumá jsoucí jakožto jsoucí, tak ve smyslu filosofa, který zkoumá bytí a povahu nejvyššího jsoucna, tj. který se zabývá filosoficky založenou teologií. Značné myšlenkové úsilí přitom věnoval

¹Za všechny lze zmínit jinak velmi zajímavý Kriegelův text, v němž o významu Boha pro Brentana nepadne ani slovo, viz Uriah Kriegel, „Brentano’s Philosophical Program“, in *The Routledge Handbook of Franz Brentano and the Brentano School*, ed. Uriah Kriegel (New York: Routledge, 2017), 133–143.

prokázání bytí takového jsoucná. Kvůli tomu se snažil obnovit filosofickou teologii v podobě přirozené teologie, tj. vycházel z názoru, že na bytí Boha a jeho povahu můžeme usuzovat z povahy světa, v němž žijeme, a z povahy duše, již jsme obdařeni. V jejím rámci se pokoušel o moderní filosofické uplatnění aristotelských důkazů Boží existence (a několika dalších náležitých k tradici aposteriorních důkazů Boha)² a rovněž o zodpovězení klasických otázek theodiceje, o vysvětlení fenoménu zla ve světě, který má být stvořen dokonale dobrým Bohem. S Bohem počítá Brentano i ve své etice. Zatímco teorie hodnot je podle Brentana nezávislá na předpokladu existence Boha, v etice mají otázky existence Boha i nesmrtnosti duše podstatnou roli, neboť bez jejich kladného zodpovězení není podle Brentana možné vybudovat čínorodou etiku vedenou nadějí v konečné dobré uspořádání světa.³ K otázce nesmrtnosti duše se proto Brentano snažil vyslovit z hlediska své psychologie a metafysiky.⁴ Na tradiční otázky ale odpovídal často netradičně, a jak jsme již naznačili, v jejich správné formulaci a řešení viděl vrchol a konečný smysl filosofického úsilí, jemuž ostatní filosofické disciplíny slouží jako základ.

Filosofii náleží ve vědách důstojnost nejteoretičtější vědy, tj. poznání její pravdy, abstrahujeme-li od všech praktických ohledů, je žádoucnější

²Za platné považoval Brentano důkazy z účelnosti světa, z pohybu, z kontingence a psychologický důkaz opřený o duševní povahu vědomí. Na podkladě různých Brentanových textů a přednášek zrekonstruoval Brentanovy důkazy editor Alfred Kastil, viz Franz Brentano, *Vom Dasein Gottes*, hgg. A. Kastil (Leipzig: Meiner, 1929).

³Viz Brentano, *Vom Dasein Gottes*, 3–11. Teorii hodnot a preference zakládá Brentano na axiomech čerpaných z názoru správných fenoménů lásky a nenávisti, čímž je pojem správnosti rozšířen z oblasti soudů na oblast „noetických“ emocí. Etika je u Brentana aplikací teorie hodnot na jednání člověka jako konečné a omezené bytosti, která volí nejlepší z dosažitelného. K rozboru Brentanovy teorie hodnot a etiky viz Hynek Janoušek, „Etika Franze Brentana: Dobro a správnost emocí“, in *Přístupy k etice II.*, ed. Jakub Čapek et al. (Praha: Filosofía, 2015), 201–232.

⁴Již v *Psychologii z empirického hlediska* formuloval Brentano otázku, co psychologie může říci k otázce nesmrtnosti duše, jako vyústění psychologie, jež předpokládá bezpečné ustavení psychologie jako vědy o psychických fenoménech, viz Franz Brentano, *Die Psychologie vom empirischen Standpunkte* (Leipzig: Duncker–Humboldt, 1874), 32–33. Těsnopis Brentanových raných würzburgských přednášek mapujících dějiny důkazů o nesmrtnosti duše se nachází v Masarykově archivu v pozůstalosti Antona Martyho, sign. VII, 56. Zápis pořídil v roce 1869 Carl Stumpf, pozdější Husserlův učitel a profesor filosofie v Halle a v Berlíně.

než poznání jakékoliv jiné vědy. Jestliže ale vyloučíme z její oblasti bytí Boha a všechny důsledky, které s ním souvisí, pak filosofie o tuto přednost úplně přijde.⁵

Na přelomu 19. a 20. století, kdy vzkvétal pozitivismus a velmi psychologické pojetí filosofie, byl s touto klasickou pozicí Brentano jakožto veřejně etablovaný filosof, který se sám o pozitivismus živě zajímal a jehož žáci krácejíce v Brentanových stopách zakládali jednu psychologickou laboratoř za druhou, spíše osamělý. Ve svém spisu *Aristoteles und seine Weltanschauung*⁶ se obsáhle vyjádřil k povaze aristotelského Boha, který je v mnoha ohledech předobrazem jeho vlastního pojetí – ale k publikaci svých myšlenek týkajících se filosofického důkazu Boží existence se během života nedostal. To se projevilo i v malém vlivu této stránky Brentanova systému. Zatímco Brentanova intencionální psychologie spolu se smyslem pro význam obecných ontologických otázek tvoří např. základ pro Husserlovo pozdější fenomenologické navázání či Meinongovu teorii předmětů, Brentanovy názory na povahu Boha a možné důkazy jeho existence, na theodiceu či nesmrtelnost duše zůstaly, vyjma úzkého kroužku nejvěrnějších žáků, zcela stranou zájmu veřejnosti.

Odpověď na otázku, proč šel Brentano tak tvrdohlavě proti duchu své doby, můžeme hledat nejen v Brentanově neobyčejné osobní vnímavosti k závažnosti náboženských otázek, ale zčásti i v jeho výchově a vzdělání. Brentano se narodil v roce 1838 do katolické rodiny, v níž se spojovala upřímná religiozita s poměrně tolerantní výchovou a širokými kulturními zájmy. Toto netradiční spojení tradicionalismu s německým romantizujícím osvícenstvím mohlo stát i za pozdější kolizí s katolickou církví, která poznamenala celý Brentanův život.⁷ Brentano v mládí pojal silnou antipatii k filosofům

⁵Brentano, *Vom Dasein Gottes*, LVIII–LIX.

⁶Franze Brentano, *Aristoteles und seine Weltanschauung* (Leipzig: Quelle, 1911).

⁷Brentano byl v roce 1864 vysvěcen ve Würzburgu na kněze. V roce 1869 byl biskupem Kettelerem pověřen k sepsání memoranda proti přijetí dogmatu o papežské neomylnosti. Po přijetí dogmatu Brentano postupně seznával, že není schopen nadále věřit v dogmata, která si nedovede racionálně zdůvodnit. V roce 1873 se proto vzdal své profesury na konzervativně laděné universitě ve Würzburgu i vykonávání kněžského úřadu. V roce 1874 získal profesuru ve Vidni. V roce 1879 vystoupil z katolické církve a oženil se. Jelikož sňatek si vyžadoval změnu státního

německého idealismu – k Fichtemu, Schellingovi a Hegelovi. Kanta, jehož filosofický talent Brentano nezpochybňoval, obviňoval z toho, že zavínil odklon německé filosofie od seriózních vědeckých metod k iracionálnímu mysticismu.⁸ Orientace prvních deseti let Brentanova filosofického úsilí je pak jasně patrná z Brentanova pozdějšího ohlédnutí za svou filosofickou kariérou.⁹

Jako žák jsem se nejprve upnul k učiteli, a jelikož jsem se narodil do času nejpolitovanějšího úpadku filosofie, nemohl jsem najít jiného lepšího učitele než Aristotela. K tomu, abych ho pochopil, což nebylo vždy snadné, mi musel posloužit Tomáš Akvinský.¹⁰

Počátky Brentanovy dráhy byly ale o něco složitější. Spadají do doby renesance aristotelských bádání, která souvisela s nebývalým vzestupem prestiže klasické filologie v Německu. Badatelé s rozsáhlou filologickou přípravou jako Bekker, Bonitz, Schwengler, Trendelenburg a další připravovali kritické edice řeckého znění jednotlivých Aristotelových děl, popřípadě rozsáhlé komentáře k nim. Brentano začal studovat matematiku, literaturu, filozofii a teologii ve Würzburgu v roce 1858. Hned následující rok se však přesunul do Berlína, kde na něj velmi zapůsobily Trendelenburgovy přednášky o Aristotelovi. Jelikož pomýšlel, veden přáním své rodiny, na kněžskou dráhu a chtěl se vzdělat v teologii a středověké filosofii, začal v roce 1859 studovat středověký aristotelismus u profesora Clemense v Münsteru. Franz Jacob Clemens patřil mezi nadšené obránce filosofie Tomáše Akvinského (a znalce druhé scholastiky). Rozsah, v jakém byl s dílem Akvinského obeznámen, působil na Brentana oslňujícím dojmem. Ten byl posílen i osobním přístupem Clemense ke studentům, s nimiž trávil mnoho času v osob-

občanství, musel se Brentano podruhé vzdát své profesury a již nikdy ji nezískal zpět, navzdory pravidelným žádostem Vídeňské university o Brentanovo opětovné jmenování.

⁸Důvody svého odmítnutí německého idealismu vysvětluje Brentano ve svém spisu *Die Vier Phasen der Philosophie* (Stuttgart: Gotta, 1895), 24–32.

⁹Jistý zlom v Brentanově filosofickém vývoji tvoří rok 1868, kdy na jeho vlastní filosofii začíná působit dílo Johna Stuarta Mila, které ho dovedlo k zájmu o britský empirismus.

¹⁰Franz Brentano, *Die Abkehr vom Nichtrealem*, hgg. F. Mayer-Hillebrand (Hamburg: Meiner, 1977), 291.

ních filosofických diskusích.¹¹ Pod Clemensovým vlivem začal Brentano psát disertaci o Suárezovi.¹² Clemens byl však v roce 1861 nucen ukončit ze zdravotních důvodů svou pedagogickou činnost a následující rok zemřel v Římě. Brentano byl ponechán se Suárezem takříkajíc „na pospas osudu“ a jelikož svou práci nebyl sám schopen dokončit tak, aby s ní byl spokojen, odsunul ji stranou a vrátil se zpět k Aristotelovi, konkrétně k jeho nauce o několikerém způsobu vypovídání o bytí. Disertační práce, kterou nakonec vypracoval a kterou v Tübingenu obhájil v roce 1862, vyšla ve stejném roce knižně pod názvem *Von der mannigfachen Bedeutung des Seienden nach Aristoteles*.¹³ Brentanův duchaplný a pronikavý výklad čtyř způsobů vypovídání o bytí u Aristotela měl úspěch a etabloval Brentana jako Aristotela znalce. V roce 1867 dokončil Brentano svou habilitační práci *Die Psychologie des Aristoteles, insbesondere seine Lehre vom νόσ ποιητικός*.¹⁴ Její vydání vyvolalo polemiku o pojetí aristotelského Boha a o základní povaze aktivního rozumu a jeho nesmrtnosti u Aristotela. Tu vedl zejména přední německý znalec řecké filosofie Eduard Zeller, jehož názory Brentano ve své knize kritizoval. Problematika vztahu Boha, světa a duše pak tvořila převládající část obsahu dalších Brentanových prací týkajících se Aristotela: studie s názvem *Über den Creatianismus des Aristoteles*,¹⁵ již zmiňované knihy *Aristoteles und seine Weltanschauung* a knihy *Aristoteles Lehre vom Ursprung des menschlichen Geistes*.¹⁶ Nevydané kratší Brentanovy studie vyšly posmrtně v knize

¹¹ O Clemensovi a Brentanovu vztahu k němu podrobně referoval David Torrijos-Castrillejo v příspěvku *Brentano and his Neo-scholastic Roots* předneseném 28. května 2017 na konferenci *Franz Brentano Centenary (1838–1917)*, který se připravuje k časopiseckému vydání.

¹² Za informaci vděčím prof. Baumgartenovi, který připravuje k vydání v *Brentano Studien* Brentanovy rané studie k Suárezovi.

¹³ Franz Brentano, *Von der mannigfachen Bedeutung des Seienden nach Aristoteles* (Freiburg: Herder, 1862).

¹⁴ Franz Brentano, *Die Psychologie des Aristoteles, insbesondere seine Lehre vom νόσ ποιητικός* (Mainz: Kirchheim, 1867).

¹⁵ Franz Brentano, „Über den Creatianismus des Aristoteles“, *Sitzungsberichte der Kaiserlichen Akademie der Wissenschaften. Philosophisch-historische Klasse*, 100 (1882): 95–126. V rozšířené podobě vyšlo též samostatně pod titulem a *Offener Brief an Herrn Professor Eduard Zeller aus Anlaß seiner Schrift über die Lehre des Aristoteles von der Ewigkeit des Geistes*, (Leipzig: Duncker – Humblot, 1883).

¹⁶ Franz Brentano, *Franz. Aristoteles Lehre vom Ursprung des menschlichen Geistes* (Leipzig: Velt & Comp., 1911).

Über Aristoteles.¹⁷ Odkazy na Aristotela a výklady jeho myšlenek se však objevují téměř ve všech Brentanových dílech. Řada studií k Aristotelovu pojetí pohybu, substance a akcidentu, části a celku se nachází například v posmrtně vydaném výboru *Über Kategorienlehre*.¹⁸

Nemůžeme zde podávat ani rozbor Brentanova pojetí Aristotela, ani vlivu aristotelismu na Brentanovu vlastní filosofii.¹⁹ Zmiňme jen, že Brentano vystupuje proti často zastávané tezi, že aristotelický Bůh myslí sebe sama tak, že přitom neví o světě, jehož prvním hybatelem a posledním účelem je; aktivní rozum chápe Brentano u Aristotela jako individuální část lidské duše, která vzniká Boží intervencí v jisté chvíli rozvoje lidského plodu a která smrtí člověka nezaniká. Ve svých výkladech těchto bodů se mimo jiné opírá také o dílo Tomáše Akvinského. Brentano je přesvědčen, že tento přístup není zpětnou projekcí z Tomáše Akvinského na Aristotela, nýbrž že Tomáš Akvinský tu prostě přichází s nejlepším vhledem do povahy vlastních aristotelických nauk. Své názory dokládá pečlivým zohledněním různých míst z Aristotela a často velmi zajímavým rozbořem podobných nauk u Aristotelových bezprostředních předchůdců a následovníků. Probírá přitom i starověké a středověké komentátory, kteří s některými body tohoto výkladu explicitně počítají jako s možnými či je přímo Aristotelovi připisují. V diskusi tak u Brentana figuruje kromě interpretů Brentanovy doby i Theophrastos, Alexandr z Afrodisiady či arabští aristotelici. Přesto zejména odkazy na Akvinského vyvolaly vůči Brentanovi předsudky:

Když jsem psal svůj spis *O rozmanitém významu bytí podle Aristotela* a později svou *Aristotelovu psychologii*, chtěl jsem porozumění jeho nauce podpořit dvěma způsoby – zprvu a zejména přímo pomocí vyjasnění některých nejdůležitějších bodů, a následně nepřímou a obecněji tím, že jsem do vysvětlení zapojil pomocné zdroje. Upozornil jsem na důvtipné

¹⁷ Franz Brentano, *Über Aristoteles*, hgg. R. George (Hamburg: Felix Meiner, 1986).

¹⁸ Franz Brentano, *Über Kategorienlehre*, hgg. A. Kastil (Leipzig: F. Meiner, 1933).

¹⁹ Stručně shrnutí obsahu Brentanových knih o Aristotelovi podává Rolf George – Glen Koehn, „Brentanos Relation to Aristotle“, in *The Cambridge Companion to Brentano*, ed. Dale Jacqueline (Cambridge: Cambridge University Press, 2004), 20–45. Stručný popis vlivu Aristotela na některá základní východiska Brentanovy psychologie popisuje Hynek Janoušek, *Intencionalita a apriorita: Studie ke vztahu Brentanovy a Husserlovy filosofie* (Praha: Togga, 2014), 29–61.

komentáře Tomáše Akvinského a ukázal jsem, jak jsou v nich mnohé nauky vylíčeny správněji než u pozdějších interpretů. Mé naděje však byly zklamány. Že by nás o Aristotelovi měl poučit scholastik, který neuměl řecky, se většinou zdálo příliš podivné na to, aby jim stálo za námahu vzít si alespoň jednou jeho komentáře do ruky. Mnohé naopak má slova vedla k podezření, jež bylo po ruce kvůli mému tehdejšímu vztahu ke katolické církvi, že jsem kvůli přecenění názorů „knížete teologů“ pojednal Aristotelovy spisy předpojatě, že jsem do nich vnesl tomistické nauky, ba dokonce že mi šlo mnohem méně o vysvětlení Aristotela než o zajištění nové slávy pro Andělského učitele.²⁰

Brentano tato nařčení samozřejmě odmítal. Odlišné ladění svých spisů o Aristotelovi viděl v jiném metodickém přístupu k interpretaci Aristotela (a filosofických děl vůbec), než byl v jeho době obvyklý. Smyslem výkladu díla, z něhož je k dispozici pouze necelivé torzo, jako je tomu s dílem Aristotela, není pietně oprašovat zlomky bez výkladu jejich celkového významu. Smysl částí lze podle Brentana naopak uchopit pouze z pochopení smyslu celku. K tomu však musí vykladač disponovat vlastní filosofickou kompetencí. Její nedostatek filologická a historická učenost nezachrání, byť i ta vytváří podstatnou stránku správného výkladu. Brentano ovšem neviděl vztah své historicky a filologicky poučené doby ke středověkému výkladu Aristotela nijak černobíle:

Samozřejmě mne ani nenapadá, abych kvůli tomu naprosto, anebo třeba jen z hlediska průměru, stavěl středověké komentátory nad naše novověké vykladače. Sám jsem již zdůraznil, že jim uniká velmi mnoho podstatného. Oč více však na tomto bodě záleží, o to více musíme tvářit v tvář převaze jejich [středověkých] výkladů v některých nejdůležitějších bodech zastávat názor, že i na jejich způsobu zkoumání bylo něco dobrého, něco, o co jsme sami přišli. A o co jiného v mém výše zmíněném doporučení šlo, než o živější pojetí Aristotela, o studium jeho nauk a spisů s důvěrou v jejich rozumný obsah a s ohledem na věc samu? Jim [středověkým komentátorům], kteří nebyli pouze vykladači, nýbrž peripatetici, byl tento v tomto smyslu správnější postup blízký.²¹

²⁰ Brentano, *Aristoteles Lehre vom Ursprung des menschlichen Geistes*, 1.

²¹ Brentano, *Aristoteles Lehre vom Ursprung des menschlichen Geistes*, 13–14.

Brentano však nezůstává u obecných tvrzení, nýbrž vypracovává vlastní hermeneutická pravidla předběžně pravděpodobnosti a nepravděpodobnosti sloužící k formulování hypotéz, které se následně mají konkrétním výkladem Aristotela ověřit. Můžeme se zde zdržet jen u některých z nich.²² Jedna sada pravidel se týká celkového smyslu aristotelského „světonázoru“, druhá jejich interpretace v chronologickém ohledu. U Aristotela nacházíme mnoho tvrzení, která není snadné sjednotit a která vyvolávají zdání sporu. Vzhledem k tomu, že Aristotelés patří k autorům, v jejichž výkladech lze předpokládat snahu o konzistenci, neměl by se vykladač beze všeho uchýlovat k tvrzení, že si Aristotelés zjevně odporuje. U myslitele Aristotelova formátu není podle Brentana příliš pravděpodobné, že by nějaký jeho jednotlivý výrok obsahoval naprosto patrný spor či spor vyvoditelný nejjednodušší analýzou. Pokud jeho výroky pocházejí z téhož období a pokud se navíc nalézají ve témže spisu či dokonce v téže kapitole a pasáži, lze jednoduché protimluvy označit za nepravděpodobné. Tato nepravděpodobnost se ještě zvyšuje, pokud jde o předmět, jímž se Aristotelés se zájmem a déle zabýval. Tento zájem ale podle Brentana nemusí odpovídat délce textu. Jde spíše o to, které otázky sám Aristotelés považuje z hlediska celku své filosofie za nejdůležitější. Nelze také předpokládat, že Aristotelés pouze předstírá, že nějaké nauce či nějakému prvku lidové víry věří, aby se přiblížil posluchačům a následně je získal pro své stanovisko (to neznámá, že Aristotelés nepoužívá argumentace z hypoteticky přijaté pozice oponentů). Nelze též předpokládat, že by při svém pozorovacím talentu ve svých spisech protiřečil dobově dobře známým a patrným empirickým faktům. Jestliže je u jeho bezprostředních žáků dobře etablovaná nějaká nauka, lze ji označit s pravděpodobností za aristotelskou. Poslední z pravidel již míří na potřebu rekonstrukce celkového rámce Aristotelových nauk.

Vzhledem k fragmentárnímu a pouze načrtnutému podání nejdůležitějších Aristotelových nauk je nepochybné, že mnoho z toho, co učil, není v jeho spisech nikde řečeno. A je předem nanejvýš pravděpodobné, že mnohdy nepochopíme souvislost, ba dokonce ani nerozpornost jeho různých nauk, pokud se nám nepodaří tyto mezery vyplnit.²³

²²Brentano podává výčet šestnácti pravidel výkladu Aristotela v *Über Aristoteles*, 15–20.

Tyto výplně jsou podle Brentana ve všech výkladech Aristotela *nepostradatelné*. Přijatelné jsou,

jestliže nejlépe, či dokonce výlučně a výhradně smiřují zdánlivé rozpory, pokud jsou analogické vůči vysloveným naukám, pokud umožňují pochopit množství nauk z jediného základu, pokud se dají sjednotit s názory všech či většiny myslitelů, kteří sdílí Aristotelem vyslovené názory, pokud je nalézáme u Aristotelových předchůdců a následovníků apod.²⁴

Brentano má ovšem také za to, že Aristotelovy nauky, které máme k dispozici, mají jistou chronologii a že jsou v nich posuny s ohledem na některé významné otázky. Kromě obvyklých postupů založených např. na vyhodnocení historických odkazů zdůrazňuje Brentano i přístup založený ve vyhodnocení logické geneze Aristotelových nauk. Některé změny Aristotelových nauk mají podle Brentana stanovitelné pořadí, kdy určitou verzi lze pochopit jako reformulaci jiné, ale nikoliv naopak. Brentano nalézá takovou sérii např. v Aristotelově nauce o definici, kterou sleduje od výroků v *Topikách* a druhých *Analytikách* přes *Metafyziku*, až po *De Partibus Animalium* a *Meteorologii*, v nichž se domnívá nalézt nauku o definici v jejím závěrečném stavu. V poslední fázi Aristotelův postup připomíná přirozený postup klasifikace, jímž se řídil Linné, přičemž podle Brentana Aristotelés nakonec tvrdí, že přirozená klasifikace se opírá pouze o oblast tzv. *proprií*, vlastní substanciální difference totiž prý nemáme k dispozici.²⁵

Řečené myslím stačilo, abychom čirým výčtem načrtli jednak význam Aristotela pro Brentanovo myšlení, jednak ducha výkladu, který byl Brentanovi vlastní. Brentano se zastává filosoficky inspirovaného výkladu Aristotela oproti přístupu čistě badatelskému, ačkoli poznamenává, že oba přístupy se nemusí vylučovat. Skutečnost je taková, že někteří badatelé mají filosofického ducha (např. Trendelenburg). Mnoho filosofů je však bytostně neschopno dějinných reflexí:

²³ Brentano, *Über Aristoteles*, 19.

²⁴ Brentano, *Über Aristoteles*, 19.

²⁵ Brentano, *Aristoteles und seine Weltanschauung*, 53–55.

Ne každý filolog se odváží k exposici Eukleida či Archiméda, nýbrž jen takový, který je zároveň matematikem, a ne každý historik se úspěšně pustí do vylíčení dějin fyziky a chemie, nýbrž jen takový, který je zároveň přírodovědec. A tak si i výzkum dějin filosofie žádá filosofa, ačkoli ti nejvědecktější filosofové se dokola zabývají systematickými otázkami a jen zřídka v této oblasti projevují sklon k rozsáhlejším [historickým] zkoumáním, zatímco jiná slavná jména si počínala v dějinách filosofie s takovým partajním zájmem a s takovým nedostatkem smyslu pro historii, že mnohé lidi dovedla k přesvědčení, že filosof je k napsání dějin svého vlastního oboru povolán méně než kdokoliv jiný. Tím bychom ale, jak se lidově říká, vylili s vaničkou i dítě.²⁶

Svůj požadavek Brentano dokonce ještě zostřuje, k interpretaci velkých děl nestačí mít poznatky z filosofie, interpret musí filosoficky samostatně myslet. Jako ilustraci přitom používá příměr filosofa k umělci:

Kdysi jsem byl přítomen u toho, když archeologové stáli před zlomky antických soch a žádný z nich nevěděl, jakým způsobem jednotlivým zlomkům rozumět a jak je k sobě vztáhnout, dokud nepřišel umělec, který za několik minut pochopil smysl a záměr celku a vpravil do něj pořádek.²⁷

Je třeba říci, že Brentano podcenil dějinnou podmíněnost vyžadované racionální rekonstrukce Aristotela. Při čtení jeho spisů čtenář narazí nejen na stopy Tomáše Akvinského, ale také na prvky jasně upomínající na Descarta, Locka a Leibnize, jejichž díly se Brentano rovněž horlivě zabýval a které byly samozřejmou součástí perspektivy, z níž Aristotelovi rozuměl. Ne vždy lze tyto části výkladu obhájit jako filosofickou rekonstrukci Aristotela samého. Tím se ale neztrácí oprávněnost požadavku filosoficky svéprávného výkladu velkých myslitelů, ani hodnota Brentanova nároku na interpretaci. Při formulaci svého přístupu se Brentano nespokojil s obvyklými vágními poučkami o hermeneutickém podmínění vztahu části a celku, nýbrž formuloval jej pomocí jasných a srozumitelných zásad.

Již jsme se zmiňovali o tom, že myšlenka Boha a ospravedlnění u Aristotela, jakož i vyložení vztahu světa a duše stojí v centru Brentanových

²⁶ Brentano, *Über Aristoteles*, 10.

²⁷ Brentano, *Über Aristoteles*, 10–11.

aristotelských studií. Brentano měl za to, že Aristotelovy překvapivě skoupé a temné poznámky o povaze nejvyššího jsoucna či aktivního rozumu jsou znakem toho, že mu nebyl dán dostatek času na to, aby své myšlenky o tomto obtížném tématu rozvinul, a že bez pokusu o rekonstrukci právě této problematiky nám vlastně smysl jeho systému uniká. Je zjevné, že Brentanovo vysoké hodnocení této problematiky v Aristotelově systému se promítlo do celku jeho vlastního myšlení. Pro Brentana je typická snaha prokázat existenci Boha a dokázat *možnost* optimistického názoru, že vývoj dění ve světě směřuje k dobrému. Tento důraz vedl Brentana přirozeně k zájmu o platnost různých tradičních důkazů Boží existence. Ve svých vlastních důkazech pak Brentano zřetelně navazoval na tradici odvíjející se od Aristotelových důkazů. A lze snad říci, že jeho náhled na důkazy Boží existence je opět spjat s dílem Tomáše Akvinského, neboť stejně tak jako Tomáš odmítá i Brentano možnost důkazu existence Boha čistě *a priori*, z myšlení podstaty Boha samého, tj. z pojmu, který o této podstatě máme. Důkazy Boží existence se musí zakládat podle Brentana na zkušenosti, neboť jen ze zkušenosti mohou pocházet premisy, z nichž lze na existenci Boha usuzovat, a jen ze zkušenosti si tvoříme pojem o jeho podstatě. Brentano se proto snaží ukázat, že jeden z nejznámějších apriorních důkazů, Anselmův důkaz Boží existence, a také jeho rozmanité varianty a reformulace, se mýjí se svým cílem.

2. ZPRÁVA O PRAŽSKÉM BRENTANOVSKÉM ARISTOTELISMU

Než se přesuneme k Brentanovu pohledu na ontologický důkaz Boží existence, zmíníme se velmi krátce o existenci pražských brentanovských studií věnovaných Aristotelovi a pěstovaných ve výše popsaném brentanovském duchu, již jen z toho důvodu, že – nakolik mohu posoudit – existenci tohoto fenoménu dosud nikdo nezaznamenal. Pražští brentanovci vyprodukovali řadu knih a studií v duchu Brentanova aristotelismu a jeho (scholastikou informovaných) náhledů. Jde o směr výkladu Aristotela, který je dnes již jen málo známý, a proto by si v budoucnu zasloužil zpracování ve větší studii, jež by se kriticky vztáhla k interpretacím Aristotela, které v jeho rámci byly rozvinuty.

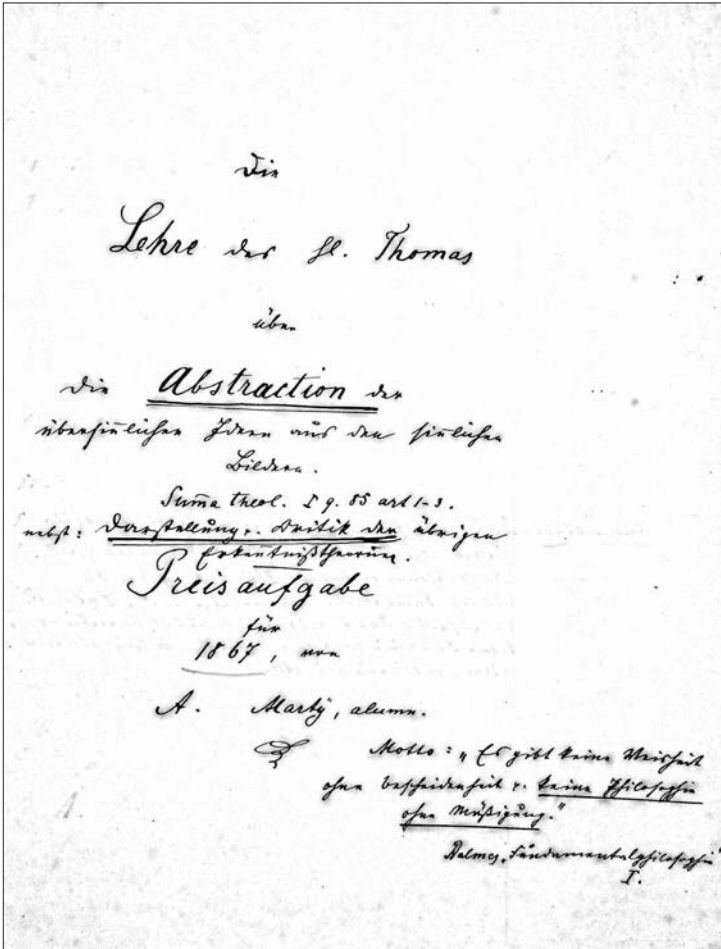
Brentano jako učitel dbal na to, aby se jeho žáci a žáci jeho žáků, s nimiž byl často také v kontaktu, seznámili kromě novověké filosofie také s klasickými díly starověku a středověku. V tom byl zajedno se svým prvním významnějším žákem, lingvistou a filosofem Antonem Martym, který byl v letech 1880–1914 profesorem filosofie na Karlo-Ferdinandově univerzitě v Praze; v letech 1888–1889 zastával funkci děkana a v letech 1896–1897 byl rektorem university. Marty se narodil²⁸ v roce 1847 ve městě Sweiz ve Švýcarsku. Vystudoval klášterní školu v Einsiedelnu, následovala studia v kněžském semináři v Mohuči. Byl mimořádně talentovaný, což dokazuje fakt, že ve dvaceti letech sepsal velmi precizní třistastránkovou práci o Tomáši Akvinském *Die Lehre des hl. Thomas über die Abstraktion der übersinnlichen Ideen aus den sinnlichen Bildern nebst der Darstellung und Kritik der übrigen Erkenntnistheorien*, v níž se rámcově vztáhl též k teoriím poznání od středověku po novověk. Tento text byl před časem objeven v Martyho pozůstalosti uložené v Masarykově archivu v Praze (sig. IIIa, 19).

Při práci na svém textu se Marty seznámil s Brentanovým spisem o Aristotelových kategoriích. Pod dojmem četby knihy se následně odebral do Würzburgu, aby u Brentana studoval. Následovala habilitace u Lotzeho v Göttingen, mimořádná profesura na Černovické univerzitě a následně řádná profesura v Praze.

Dalším významným Brentanovým žákem byl Franz Hillebrand, pozdější profesor na univerzitě v Innsbrucku. Brentano, který jako „Privatdozent“ nemohl vést disertační práce, ho poslal do Prahy za účelem sepsání a obhajoby disertace s názvem *Synechologische Probleme in der Scholastik* (1887), v níž Hillebrand rozvedl Brentanovy náhledy na vztah kategorie části a celku a teorii kontinua.

V Praze rovněž obhájil v roce 1884 svou aristotelisko-brentanovskou disertaci s názvem *Die Aristotelische Eudämonie* Emil Arleth, který poté působil v Praze jako Martyho asistent. Arleth se následně v Praze habilitoval spisem *System der Aristotelischen Ethik* (1889), jehož rozšířená verze vyšla pod názvem

²⁸ Nejlepší biografií Martyho života stále je rozsáhlá předmluva Oskara Krause k Martyho sebraným spisům, „Martys Leben und Werke“, in Anton Marty, *Gesammelte Schriften*, hgg. J. Eisenmeyer, A. Kastil, O. Kraus (Halle: Niemeyer, 1916), 1–68.



Titulní strana rukopisu Antona Martyho k teorii abstrakce u Tomáše Akvinského uloženého v Masarykově archivu AV ČR

*Die metaphysischen Grundlagen der Aristotelischen Ethik.*²⁹ I Arlethovi se podařilo získat profesuru v Innsbrucku. Po několika letech působení na tamější universitě však předčasně zemřel.

²⁹Emil Arleth, *Die metaphysischen Grundlagen der Aristotelischen Ethik* (Prag: Calve, 1903).

Uvolněné místo profesora po něm získal jiný Martyho pražský asistent, Alfred Kastil, jehož rané práce *Die Frage nach der Erkenntnis des Guten bei Aristoteles und Thomas v. Aquin*³⁰ a habilitace *Zur Lehre von der Willensfreiheit in der Nikomachischen Ethik* (1902) se též soustředily na etickou problematiku.³¹

Konečně Oskar Kraus, další Martyho asistent a Martyho nástupce na místě profesora filosofie na německé filosofické fakultě pražské Karlo-Ferdinandovy university, zasadil Aristotelovu a Brentanovu teorii hodnot do dějinného kontextu myšlení o hodnotách.³² Jakožto vystudovaný právník se také věnoval teorii odměny a trestu u Aristotela v knize *Die Lehre von Lob, Lohn, Tadel und Strafe bei Aristoteles*³³ a pojetí veřejné řeči u Aristotela v pracích *Über eine altüberlieferte Mißdeutung der epideiktischen Redegattung bei Aristoteles*³⁴ a v *Neue Studien zur Aristotelischen Rhetorik, insbesondere über das γένος ἐπιδεικτικόν*.³⁵

Jmenovaní autoři publikovali mimo to řadu kratších studií k Aristotelovi a četné jednotlivé výklady Aristotela jsou rozesety v jejich ostatních textech. Jak samozřejmý byl Brentanův přístup k dějinám filosofie u pražských brentanovců, dokládá fakt, že ještě Krausův žák Georg Katkov cítil potřebu ve své rozsáhlé studii o intencionalitě v krátkosti srovnat Brentanovu teorii intencionality nejen s Husserlem, ale také se Suárezem.³⁶

³⁰ Alfred Kastil, *Die Frage nach der Erkenntnis des Guten bei Aristoteles und Thomas v. Aquin*, Sitzungsberichte der Kaiserlichen Akademie der Wissenschaften in Wien, philosophisch-historische Klasse, Bd. 142 (Vienna: Gerold, 1900).

³¹ Pro krátké medailonky Hillebranda, Arletha a Kastila viz Wilhelm Baumgartner, „The Innsbruck School“, in *The Routledge Handbook of Franz Brentano and the Brentano School*, ed. Uriah Kriegel (New York: Routledge, 2017), 341–348. Poutavé vylíčení Arlethovy osobnosti podal v jeho nekrologu Anton Marty, viz Anton Marty, „Emil Arleth: Nachruf“, in Anton Marty, *Gesammelte Schriften*, hgg. J. Eisenmeyer, A. Kastil, O. Kraus (Halle: Niemeyer, 1916), 189–196.

³² Oskar Kraus, *Die Werttheorien. Geschichte und Kritik* (Brünn–Wien–Leipzig: Rohrer, 1937).

³³ Oskar Kraus, *Die Lehre von Lob, Lohn, Tadel und Strafe bei Aristoteles* (Halle: Niemeyer, 1905).

³⁴ Oskar Kraus, *Über eine altüberlieferte Mißdeutung der epideiktischen Redegattung bei Aristoteles*, (Halle: Niemeyer, 1905).

³⁵ Oskar Kraus, *Neue Studien zur Aristotelischen Rhetorik, insbesondere über das γένος ἐπιδεικτικόν*, (Halle: Niemeyer, 1907).

³⁶ Georg Katkov, „Bewußtsein, Gegenstand, Sachverhalt. Eine Brentanostudie“, *Archiv für die gesamte Psychologie* 75 (1930) 3/4: 459–544.

3. BRENTANOVA KRITIKA ONTOLOGICKÉHO DŮKAZU BOŽÍ EXISTENCE

Zmínili jsme se o tom, že Brentano odmítal apriorní důkazy Boží existence, zejména tradiční Anselmův důkaz. Jeho konečný postoj k jeho hodnotě má dvě stránky. Důkaz není platný, ale kdybychom měli adekvátní pojem Boha a kdybychom byli schopni *afirmativních* analytických soudů založených na pojmové analýze, důkaz by platný *byl*, a Anselm, a také Descartes a Leibniz, tedy mají částečně pravdu. Tento výsledek je dobré vytknout hned na začátku, aby čtenář nepodleh klamnému dojmu: Brentanova kritika ontologického důkazu by se totiž mohla zdát být založena na tvrzení, že z pojmu *jako takového* nelze nikdy usuzovat na skutečnost či dokonce jen možnost jeho předmětu. V tomto ohledu by Brentanova pozice spadala v jedno s pozicí Humovou a Kantovou. Tak tomu ale není.³⁷ Abychom mohli Brentanův náhled vyhodnotit, musíme krátce načrtnout jeho teorii soudu, která tvoří jeho předpoklad. Další předpoklad tvoří Brentanovo pevné přesvědčení, že všechny naše pojmy se v posledku zakládají na abstrakci ze zkušenosti a na operacích prováděných s abstrahovanými pojmovými obsahy. To Brentanovi vůbec nebrání ostře rozlišovat mezi syntetickými a analytickými soudy a induktivními a deduktivními vědami a ostře kritizovat psychologismus jak v logice, tak v etice.³⁸

Jaké prvky Brentanovy teorie soudu tedy přicházejí ve vyhodnocení platnosti ontologického důkazu v potaz?

Psychické fenomény (představy, soudy, fenomény lásky a nenávisli) jsou pro Brentana intencionální akty, tj. je pro ně podstatný specifický vztah k předmětu, který v oblasti samotných fyzických fenoménů (barev, zvuků apod.) nenacházíme. Tento vztah nelze definovat, lze na něj poukázat

³⁷Tento zjednodušující omyl bohužel diskvalifikuje platnost celkových závěrů týkajících se Brentanova přístupu k ontologickému důkazu v jinak zajímavém článku Josefa Seiferta, „Kant und Brentano gegen Anselm und Descartes: Reflexionen über das Ontologische Argument“, *Theologia* (Athens, 1985): 3–30.

³⁸Viz Franz Brentano, „Anhang: Über den apriorischen Charakter der ethischen Prinzipien“, in Franz Brentano, *Vom Ursprung Sittlicher Erkenntnis*, hgg. O. Kraus, 3. Aufl. (Leipzig: Meiner 1934), 109–112.

výčtem. Vidíme *něco*, slyšíme *něco*, nenávidíme či milujeme *něco* či *něko-ho*, *něco* soudíme apod. Soudy jsou pro Brentana psychické fenomény, které mohou být pravdivé a nepravdivé a které se ve svém způsobu intencionálního vztahu k předmětu dále člení na soudy afirmativní a negativní. Každý soud předpokládá představu předmětu, který je soudem afirmován či negován. Již v roce 1874 Brentano odlišil představu (představený předmětný obsah) a soud. Tatáž představa (myšlenka), např. „Na Marsu rostou stromy“, může být totiž předmětem pouhého představování, otázky, pochybnosti – nebo soudu.³⁹ Brentano dále činí některé překvapivé kroky. Podle Brentana jsou všechny soudy existenčními soudy a všechny předmětné obsahy jsou předměty jednoduchých či komplexních jmen.⁴⁰ Brentano vychází z toho, že pokud je v teorii k dispozici existenční kvantifikátor, dvě kvality souzení a negativní pojmy, lze obecná tvrzení *redukovat* na negativní existenční soudy s nominálním obsahem. Logická forma tvrzení „všichni koně jsou savci“ je tedy negativně existenční (neexistuje ne-savčí kůň), a forma tvrzení „žádný kůň není savec“ je rovněž negativně existenční (neexistuje savčí kůň). Je zjevné, že obecné partikulární soudy jsou afirmativně existenční – „někteří koně jsou savci“ znamená „existuje ne-savčí kůň“, „někteří koně nejsou savci“ znamená „existuje ne-savčí kůň“. I běžné singulární soudy mají afirmativní povahu. Nemá smysl se tedy ptát, jak to činil Frege, zda „Kristus je nesmrtelný“ je pozitivní *soud* a „Kristus není smrtelný“ negativní.⁴¹ Jde o dvě věty, jejichž forma je podle Brentana pozitivní, a sice „existuje nesmrtelný Kristus“, liší se však svou gramatickou formou. Nemusíme se tu našťestí zabírat tím, jak tato teorie reformuluje teorii soudu v oblasti výrokové logiky⁴² a jaké jsou její vlastní problémy. Postačí si všimnout, že podle Brentana univerzální soudy nikdy *nekladou* existenci předmětu. Z tvrzení „všichni Řekové

³⁹ Pro základní argumentaci viz Franz Brentano, *Die Psychologie vom empirischen Standpunkte*, 266–276.

⁴⁰ Franz Brentano, *Die Psychologie vom empirischen Standpunkte*, 279–288.

⁴¹ Gottlob Frege, „Die Verneinung“, in Gottlob Frege, *Logische Untersuchungen*, hgg. G. Patzig (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1966), 66. Afirmace a negace jsou pro Brentana dva druhy soudového „měti za pravdu“ (*Für-wahr-halten*).

⁴² K tomu viz Roderick Chisholm, *Brentano and Meinong Studies* (Amsterdam: Rodopi, 1982), 17–36.

jsou smrtelní“ tudíž neplyne „někteří Řekové jsou smrtelní“. Subalternace není podle Brentana platný logický princip. Nyní ovšem přichází další krok. Všechny v přísném smyslu apriorní analytické soudy (a podle Brentana neexistují v rámci našeho souzení ani jiné analytické soudy, ani jiné apriorní soudy než soudy analyticky apriorní) jsou *univerzální* soudy získané analýzou pojmu. Tvrzení „trojúhelník má tři strany“ vyjadřuje soud „neexistuje ne-třístranný trojúhelník“. Ten získáme analýzou pojmu „trojúhelník“, aniž by nás výsledek zavazoval k přijetí existence reálných či ideálních trojúhelníků. Analytické soudy platí nutně, jejich popření vede k názornému sporu afirmovaných atributů, ale jejich pravda neimplikuje žádnou faktickou existenci. Kontradiktorický soud „existuje netřístranný trojúhelník“ je zjevně sporný, neboť první afirmovaný znak (netřístrannost) popírá afirmovaný znak implicitně obsažený v afirmaci trojúhelníku (třístrannost) a pravda tohoto soudu tudíž není *možná*, opak, tj. kontradiktorický soud, je nutný. Tvrzení identity $A = A$, o něž se náhledy pravdivosti analytického soudu opírají, je samo jakožto *univerzální zákon* vyjádřením negativního existenčního soudu „neexistuje $ne-A A$ “, tj. je *jen* gramatickým hávem zákona vyloučeného sporu. Jinými slovy, soud „ A je A “ neexistuje, existuje pouze gramatické tvrzení „ A je A “, které vyjadřuje tutéž myšlenku jako zákon sporu, tj. neexistuje $ne-A A$.

Je tedy patrné, že tvrzení identity nás podle Brentana nezavazuje k uznání existence žádného předmětu, jenž by měl být identický sám se sebou.

Konečně potřebujeme dodat ještě následující. *Veškerá evidence*, v níž se ukazuje analytický soud jako pravdivý, je pro nás, lidské bytosti, podle Brentana založena na názorném sporu získaném při pokusu analytický soud popřít. Soud „neexistuje ženatý starý mládenec“ je pro nás epistemicky oprávněný díky *názoru* sporu získaného na základě soudu „existuje ženatý starý mládenec“. Tato teze je podle Brentana *empirickou* tezí. Že existuje nějaká bytost, která může nahlédnout platnost analytického tvrzení na základě jiného typu evidence, se nedá *a priori* vyloučit.

Podívejme se, co tato teorie přináší pro Brentanův přístup k ontologickému důkazu. Historicky vzato se Brentano tímto krokem ocitá v blízkosti Huma. Soud u Huma spočívá v afirmaci předmětu (v existenční víře),

kteřou Hume podle Brentana zmatečně označuje za pocit (pocit však podle Brentana nemůže být pravdivý a nepravdivý a nemá také žádný smysl mluvit o intenzitě soudu, o silnějších či slabších soudech atp.). Hume, a to je důležité, také podle Brentana zcela správně tvrdí, že „existence“ není predikátem, tj. že existenční soudy nespočívají ve spojení dvou idejí (subjektu a predikátu) prostřednictvím kopuly. To lze snadno potvrdit nahlédnutím do Humova textu:

Je také zřejmé, že idea existence se ničím neliší od ideje předmětu a že k ideji předmětu nic nepřidáme a ani ji nijak nezměníme, když poté, co jsme si nějaký předmět pouze představili, pojmem tento předmět jako existující. Když tedy tvrdíme, že Bůh existuje, vytvoříme si jednoduše ideu takové bytosti tak, jak bývá reprezentována. Existence, kterou mu připisujeme, není pojímána zvláštní idejí, kterou připojujeme k ideji jeho ostatních vlastností a kterou od nich můžeme opět oddělit a rozlišit. Nespokojuji se však s tvrzením, že pojetí existence předmětu nic k jeho prosté představě nepřidává, nýbrž jdu ještě dále a tvrdím také, že víra v existenci nepřidává žádnou novou ideu k těm, které tvoří ideu předmětu. Když myslím na Boha, když o něm přemýšlím jako o existujícím a když věřím, že existuje, idea, kterou o něm mám, se ani nerozšiřuje, ani nezužuje.⁴³

Věta „Bůh existuje“ prostě vyjadřuje „víru“ v Boha (Hume), popřípadě nárokuje afirmaci Boha jako správnou afirmaci (Brentano). Upření existence předmětu tedy nemůže být ve sporu s obsahem pojmu tohoto předmětu, neboť existence není pojmovým obsahem. Brentano se nedomnívá, že víra ve skutečnost je pouze silným pojetím ideje Boha, neboť by se tak ztratil podstatný moment nároku na oprávněnost soudu, nemá také za to, že idea oprávněného souzení, kterou si samozřejmě můžeme vytvořit, se v souzení nějak přidává k obsahu soudu. Tím by se např. představa nezměnila v soud, nýbrž pouze obohatila o nový představovaný prvek. S celkovým humovským rámcem však Brentano souhlasí. „Existence“ ve smyslu „kladění“ není idea, či, tradičně řečeno, není to predikát.

⁴³David Hume, *Pojednání o lidské přirozenosti*, (Praha: Togga, 2015), stránkování Selby-Bigge, s. 94.

Je zjevné, že Brentano se tím také přibližuje ke Kantově kritice ontologického důkazu, přičemž si jako jeden z mála všiml, do jaké míry je Kant závislý na Humově teorii. Kant se však podle Brentana mýlil, když chtěl považovat „existuje“ za predikát. V tvrzení „Bůh existuje“ odkazuje „existuje“ podle Brentana na (nárokovanou správnou) afirmaci, nikoliv na predikát. Brentanův další postup je možná příliš přímočarý. Je pravda, že Kantova vyjádření stran povahy existenčních soudů, totiž že jsou to syntetické soudy,⁴⁴ v nichž předmět (synteticky) přistupuje k subjektu,⁴⁵ jsou v *Kritice čistého rozumu* zmatená, což je patrné i z toho, že literatura k tomu, co vlastně Kant o existenčním soudu v *Kritice* řekl, je bezbřehá. Avšak platnost Brentanovy interpretace, že Kant činí kategoriální chybu, protože v existenčním soudu synteticky spojuje subjekt jako část soudu a předmět jako něco, co se nachází ve světě, je málo pravděpodobná, i když nikoliv nemožná. Je rovněž nepravděpodobné, že by si Kant nevšiml, že existenční soudy mohou být nepravdivé, čímž by v Brentanově pojetí Kantovi vznikal problém, totiž jak by k subjektu mohl přistupovat neexistující předmět. Rozumnější by snad bylo říci, že predikátem zde je pro Kanta „přistupuje předmět“. Tj. „Bůh existuje“ lze reformulovat jako „K pojmu Boha přistupuje předmět“ či prostě „Pojem Boha má předmět“. „Existence“ by tak pro Kanta v *Kritice čistého rozumu* byla spíše (nevyjasněným) predikátem druhého řádu.⁴⁶ Zda je existenční věta pravdivá, může rozhodnout podle Kanta jen zkušenost – předmět má přistupovat „synteticky“. Bůh jakožto nárokovaný předmět pojmu ale leží pro Kanta mimo veškerou zkušenost, toto existenční tvrzení tak nejde z jeho povahy vůbec ověřit.

Navzdory tomuto Brentanovu nepochopení panuje však mezi Brentanem a Kantem jistá shoda. Oba tvrdí, že popření existence ruší kladení předmětu subjektu. Předmět podle těchto myslitelů nemůže nějak „slabě být“, aby

⁴⁴Immanuel Kant, *Kritika čistého rozumu*, přeložil Jaromír Loužil (Praha: OIKOYMENH, 2001), A 597. Dále jen *KČR*

⁴⁵*KČR*, A 599.

⁴⁶Takto celkem přirozeně chápal Kanta v návaznosti na Bolzana Husserl, viz Edmund Husserl, *Logik Vorlesung 1896*, Husserliana Materialienbande, vol. I., hgg. E. Schumann (Dordrecht: Kluwer 2001), 213.

o něm šlo následně říci, že není. Oba také tvrdí, že nutnost analytického soudu se nemá zaměňovat s „nutností věci“. Smysl tvrzení „Bůh je dokonalá bytost“, jenž je pro oba pravdivým analytickým tvrzením, lze přeformulovat jako „jestliže existuje Bůh, pak je dokonalý“. Brentano (a snad ani Kant) však neříká, že tato parafráze vyjadřuje vlastní „hypotetickou formu“, tj. že tvrzení „Bůh je dokonalý“ je vlastně implikativním spojením dvou soudů.

Forma nutného tvrzení je, jak jsme viděli, pro Brentana negativní, na základě analýzy dokonalosti Boha dostaneme tedy tvrzení – „neexistuje nedokonalý Bůh“, tj. podle Brentana každý, kdo na základě názoru pojmu Boha popírá nedokonalého Boha, popírá nutně správně.⁴⁷ K náhledu existence Boha jsme se tím však ani o krok nepřiblížili. Ontologický důkaz je pro Brentana paralogismem založeným na ekvivokaci v afirmativní gramatické formě analytických tvrzení.

Snad není nezajímavé poznamenat několik věcí o související, a velmi náročné, problematice intencionality představ, přičemž načrtneme pouze základní rys Brentanova celkového pojetí. Odvolat se zde můžeme na dvě kritické poznámky, které (mezi mnoha jinými) proti Kantově postupu v pasáži o nemožnosti ontologického důkazu Boha vznesl Bernard Bolzano. Bolzano, resp. Příhonský, který Bolzanovy myšlenky v konzultacích s Bolzanem zapisoval, poznamenává:

Není ale pravda, že nepodmíněná nutnost soudu vede pouze k podmíněné nutnosti predikátu, a sice pod podmínkou, že zde skutečně máme předmět. Pokud nemá subjektivá představa vůbec žádný předmět, pak je celá věta nepravdivá. Jestliže neexistují trojúhelníky, pak je také věta, že všechny trojúhelníky mají tři úhly, nepravdivá.⁴⁸

Předmět subjektu musí pro Bolzana nějak být, aby o něm bylo možno něco pravdivě vypovídat. Ani Bolzano se podle všeho ale nedomnívá, že Kant považuje analytické soudy za skryté implikace, neboť implikace „jestliže existuje trojúhelník, pak trojúhelník má tři úhly“ je pravdivá bez ohle-

⁴⁷Ten, kdo by chtěl zkonstruovat větu „neexistuje neexistující Bůh“, by podle Brentana opět přehlédl správný moment Humovy teorie a zacházel by s existencí opět jako s predikátem.

⁴⁸Franz Příhonský, *Neuer Anti-Kant* (Sankt Augustin: Academia, 2003), 124.

du na existenci nějakého trojúhelníku. Spíše dodává, že „ve skutečnosti běží o spor, když řekneme: trojúhelník není“.⁴⁹ Tento problém Brentano nemá, protože soud „neexistuje ne-tříúhelný trojúhelník“ je pravdivý bez ohledu na to, zda trojúhelníky jsou, či nejsou. Tímto způsobem lze do negujících soudů přeformulovat všechny věty matematiky, nebylo by to však příliš praktické. K čemu tedy ale referuje představa trojúhelníku, pokud, jak se Brentano domnívá, trojúhelníky nejsou? Brentano nakonec zastává názor, že tato otázka není šťastně položena. Jestliže řekneme, že věta referuje k myšlenému trojúhelníku, vypadá to, že v našem myšlení je nějak intencionálně obsažena entita „trojúhelník“, která má svůj specifický způsob existence, tzv. mentální inexistenci. Ve skutečnosti podle Brentana ale neexistují myšlené trojúhelníky, nýbrž jen myšlení či spíše myslitelé trojúhelníků.⁵⁰ Intencionální relace vyžaduje pouze existenci intendujícího, nevyžaduje však existenci intendovaného, a to ani v nějakém slabém, intencionálním ohledu. Soud „trojúhelník neexistuje“ je tedy na rozdíl od soudu „myšlení trojúhelníků neexistuje“ pravdivý, neboť žádné trojúhelníky ve skutečném světě být nemohou. Brentano by tedy považoval Bolzanovo pojetí za omyl.

Znamená vše řečené, že podle Brentana je přechod od myšlení pojmu Boha k poznatku o existenci Boha *a priori* vyloučen? To zajisté neznamená. Brentano se nedomnívá, že existenční soud lze vztáhnout *pouze* k předmětům možné smyslové zkušenosti. Popis konkrétního způsobu odmítnutí Kantovy transcendentální filosofie, která s tímto omezením počítá, včetně Brentanovy obhajoby realistické interpretace platnosti základních kategorií, by nás zavedl velmi daleko od tématu. Brentano se však domnívá, že pokud vypovídáme něco o Bohu, pak vypovídáme buď pravdivě, nebo nepravdivě:

⁴⁹Tamt. Trojúhelník je pro Bolzana platný objekt geometrie, což lze prokázat, popření jeho bytí je tedy sporné. Věc poněkud komplikuje, že Bolzano používá termín „existence“ jen pro reálnou existenci věcí v příčinných souvislostech. Např. věty o sobě tudíž podle Bolzana neexistují, nýbrž pouze jsou.

⁵⁰K detailnějšímu vylíčení eliminace intencionálně in-existujících předmětů a všech dalších ireálných jsoucen viz Franz Brentano, *Wahrheit und Evidenz*, hgg. O. Kraus (Leipzig: Meiner), 87–120. K rozmanitým problémům programu této eliminace viz Werner Sauer, „Brentano’s Reism“, in *The Routledge Handbook of Franz Brentano and the Brentano School*, ed. Uriah Kriegel (New York: Routledge, 2017), 133–143.

Proč by mělo být dopředu vyloučeno, abychom mysleli to, co je ze sebe nutné, jako vědomé, nebo nevědomé, jako poznávající, nebo nepoznávající, jako volící, nebo nevolící? Není naopak *jedno* z obojího nutné pravdivé?⁵¹

V souladu s tímto názorem má podle Brentana i věta „Bůh existuje“ pravdivostní hodnotu právě tak, jako všechna obvyklá existenční tvrzení. Brentano se na základě aposteriorních argumentů domnívá, že toto tvrzení je pravdivé. I když Brentano popírá pojetí existence jako určení, které by mohlo být obsaženo v pojmu Boha, rovněž souhlasí s Descartem a Leibnizem, že pokud by se náš pojem Boha ukázal jako bezrozporný, tj. předmět pojmu by byl nahlédnut jako možný, pak by z tohoto nahlédnutí vyplynula Boží existence, tj. afirmace Boha by byla nutně správnou afirmací. K tomu bychom však jednak museli mít vlastní pojem Boha, jednak by evidence, která by nám umožnila bezprostředně nahlédnout nutnou *existenci*, měla mít podle Brentana jinou povahu než evidence, která ospravedlňuje nutnou neexistenci a kterou jako jedinou máme my lidé k dispozici. Brentanova dvě tvrzení nejsou v tomto bodě však kvůli své stručnosti příliš jasná.⁵²

Každopádně platí, že dokud nemáme vlastní pojem Boha, nýbrž pojem, který je z velké části pouze symbolický a který tudíž může zahrnovat spor, aniž bychom to věděli,⁵³ je podle Brentana cesta k ontologickému důkazu

⁵¹ Brentano, *Vom Dasein Gottes*, 55.

⁵² „Kdo by něco takového chtěl dopředu vyloučit, protože jako evidentní se nám může ukázat jen to, co je sporné, ten by protirečil sám sobě, protože toto popření samo není případem zákona sporu. Otázka, zda existují axiomy, které patří k jinému typu, se dá rozhodnout pouze empiricky. A kdyby nám zkoumání mělo ukázat, že my lidé nemáme k dispozici žádné axiomy jiného typu, ani zdaleka by se tím ještě neřeklo, že je třeba nemohou mít k dispozici jiné druhy rozumných bytostí. A tak by mohla existovat i tak uzpůsobená bytost, že ten, kdo by o ní měl dostatečnou představu, by z této představy samé a bez přispění dodatečných zkušeností mohl poznat existenci této bytosti.“ – Brentano, *Vom Dasein Gottes*, 29. „Kdyby byl někdo schopen takto dokonalé představy Boha, asi by nepostrádal sílu náhledu, který z ní pramení.“ – Brentano, *Vom Dasein Gottes*, 58–59.

⁵³ Leibnizovo tvrzení, že pojem Boha obsahuje samé dokonalosti a tudíž žádnou negaci, jež je podmínkou sporu, považuje Brentano za neprůkazné, protože ve vlastním smyslu nenazíráme specifické difference dokonalostí, které Bohu připisujeme, nemáme tudíž vlastní *názor* toho, že pojem Boha není sporný.

lidským bytostem uzavřena. I zde je tedy zásadní rozdíl vůči Kantovi. Ten se domníval, že ani z úplného pojmu Boha bychom nemohli soudit na jeho možnost, protože zůstává otázkou, zda je možné spojení (syntéza) realit, které jsou v existenčním tvrzení kladeny. Toto zjištění však v případě předmětu, který se nachází mimo oblast možné zkušenosti, není možné.⁵⁴ Brentano se naopak domnívá, že vyvození by možné bylo, kdybychom příslušný pojem měli, a jak podle všeho dodává, kdybychom byli schopni na jeho základě nahlédnout s *evidencí* vskutku afirmativní analytický soud. Nejsme však fakticky schopni ani prvního, ani druhého. Brentano se tedy obrací k aposteriorním důkazům Boží existence, a co se týče jejich platnosti, je velmi optimistický.

Jestliže něco pokládám za jistě prokázané, pak je to existence nekonečně dokonalé personální bytosti, tvůrčí příčiny všeho, co se nachází, nacházelo a bude nacházet mimo ni. (...) Toto poznání a pocit [který se s ním pojí] představují největší dobro mého života ...⁵⁵

4. ZÁVĚR

Pokusili jsme se poukázat na to, že myšlenka Božské bytosti hrála v Brentanově filosofii naprosto zásadní roli. Pro Brentana vlastní cíl všeho filosofického úsilí představovalo objasnění otázky Boží existence a jeho povahy, jakož i objasnění související otázky nesmrtnosti duše. Rezignovat na tyto otázky by podle Brentana znamenalo rezignovat na filosofii jako vědu o teoreticky nejvýznamnějších otázkách. Ve vší krátkosti jsme upozornili na to, že zásadní význam mělo pro Brentana vyrovnávání se s Aristotelem, jehož pojetí Boha pro něj bylo v mnoha ohledech inspirativní, a že k tomu využíval své vzdělání ve středověké filosofii. Ukázali jsme, jak Brentano k interpretaci Aristotela přistupoval. Tento přístup se pak rozmohl i mezi jeho pražskými žáky, kteří na aristotelská témata publikovali řadu rozmanitých prací. K apriorním důkazům Boží existence se Brentano stavěl odmítavě, místo toho preferoval modernizované varianty aposteriorních důkazů. Ty jsme zde ponechali stranou a krátce jsme pojednali Brentanovo odmítnutí Anselmova

⁵⁴ KČR, A 601–602.

⁵⁵ Franz Brentano, „Ein bekenntnis Brief Franz Brentanos“, *Hochschulwissen* 8 (1931): 26.

ontologického důkazu Boží existence. Lidské bytosti nejsou schopny Boha *a priori* dokázat.

Brentanovo pojetí ontologického důkazu spočívá – ostatně jako každé pojetí ontologického důkazu – na velké řadě předpokladů v oblasti teorie soudu a sémantiky. Lze však tvrdit, že navzdory tomu, že mnoho z jeho předpokladů nebude čtenář s největší pravděpodobností sdílet, není originalita Brentanova přístupu naivní a že mnoho z motivů, které ho na jeho cestě vedly, lze přinejmenším přezkoušet i v jinak orientovaných přístupech k této problematice. Už jen to, že Brentano dokázal jít vlastní cestou v problematice, která byla diskutována tolika zdatnými mysliteli napříč staletími, je nezanedbatelným intelektuálním výkonem, který stojí za zaznamenání.⁵⁶

BIBLIOGRAFIE

- ARLETH, EMIL. *Die metaphysischen Grundlagen der Aristotelischen Ethik*. Prag: Calve, 1903. Online, URL = <https://archive.org/download/diemetaphysischooarlegoog/>.
- BRENTANO, FRANZ. *Von der mannigfachen Bedeutung des Seienden nach Aristoteles*. Freiburg: Herder, 1862. Online, URL = https://archive.org/download/bub_gb_ZxfztUJrHYgC/.
- . *Die Psychologie des Aristoteles, insbesondere seine Lehre vom νόος ποιητικός*. Mainz: Kirchheim, 1867. Online, URL = https://archive.org/download/bub_gb_cFU-AAAAcAAJ/.
- . *Die Psychologie vom empirischen Standpunkte*. Leipzig: Duncker & Humblot, 1874. Online, URL = <https://archive.org/download/BrentanoF1874PsychologieEmpStandpunkte1A/>.
- . *Die Vier Phasen der Philosophie*. Stuttgart: Gotta, 1895. Online, URL = <https://download.digitale-sammlungen.de/BOOKS/download.pl?id=bsb1172064>.
- . „Über den Creatianismus des Aristoteles“. In *Sitzungsberichte der Kaiserlichen Akademie der Wissenschaften. Philosophisch-historische Klasse*, Bd. 100: 95–126. Wien: C. Gerold's Sohn, 1882. Online, URL = <https://archive.org/download/sitzungsbericht101stuoft/>.

⁵⁶ Studie a překlad jsou výsledkem grantového projektu GA ČR P401/11/0371 „Apriorní, syntetické a analytické od středověkou po současnou filosofii“ řešeného na Filosofickém ústavu AV ČR. Závěrečné práce na textu byly vykonány v rámci projektu Posílení mobility ve filosofickém bádání (MEMPHIS) podpořeného operačním programem EU Výzkum, vývoj a vzdělávání.

- . *Offener Brief an Herrn Professor Eduard Zeller aus Anlaß seiner Schrift über die Lehre des Aristoteles von der Ewigkeit des Geistes*. Leipzig: Duncker & Humblot, 1883.
- . *Aristoteles und seine Weltanschauung*. Leipzig: Quelle, 1911. Online, URL = <https://archive.org/download/aristotelesundseobren>.
- . *Aristoteles Lehre vom Ursprung des menschlichen Geistes*. Leipzig: Velt & Comp., 1911.
- . *Vom Dasein Gottes*. Herausgegeben von Alfred Kastil. Leipzig: Meiner, 1929.
- . *Über Kategorienlehre*. Herausgegeben von Alfred Kastil. Leipzig: Meiner, 1933.
- . „Anhang: Über den apriorischen Charakter der ethischen Prinzipien“. In Franz Brentano, *Vom Ursprung Sittlicher Erkenntnis*, herausgegeben von Oskar Kraus, 109–112. Dritte Auflage. Leipzig: Meiner 1934.
- . *Die Abkehr vom Nichtrealem*. Herausgegeben von Franziska Mayer-Hillebrand. Hamburg: Meiner, 1977.
- . *Über Aristoteles*. Herausgegeben von Rudolf George. Hamburg: Meiner, 1986.
- FREGE, GOTTLÖB. „Die Verneinung“. In Frege, Gottlob, *Logische Untersuchungen*. Herausgegeben von Günter Patzig, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1966.
- HUME, DAVID. *Pojednání o lidské přirozenosti*. Praha: Togga, 2015.
- HUSSERL, EDMUND. *Logik Vorlesung 1896*. Husserliana Materialienbande vol. I. Herausgegeben von Elisabeth Schumann. Dordrecht: Kluwer, 2001.
- CHISHOLM, RODERICK. *Brentano and Meinong Studies*. Amsterdam: Rodopi, 1982.
- JANOUSĚK, HYNEK. *Intencionalita a apriorita: Studie ke vztahu Brentanovy a Husserlovy filosofie*. Praha: Togga, 2014.
- . „Etika Franze Brentana: Dobro a správnost emocí“. In *Přístupy k etice II.*, editoval Jakub Čapek et al., 201–232. Praha: Filosofía, 2015.
- KANT, IMMANUEL. *Kritika čistého rozumu*. Přeložil Jaromír Loužil. Praha: OIKOYMENH, 2001.
- KASTIL, ALFRED. *Die Frage nach der Erkenntnis des Guten bei Aristoteles und Thomas v. Aquin*. Sitzungsberichte der Kaiserlichen Akademie der Wissenschaften in Wien, philosophisch-historische Klasse, Bd. 142. Vienna: Gerold, 1900. Online, URL = <https://archive.org/download/sitzungsbericht234klasgoog>.
- KRAUS, OSKAR. *Die Lehre von Lob, Lohn, Tadel und Strafe bei Aristoteles*. Halle: Niemeyer, 1905. Online, URL = <https://archive.org/details/dielehrevonlobloookrau>.

- . *Über eine altüberlieferte Mißdeutung der epideiktischen Redegattung bei Aristoteles*. Halle: Niemeyer, 1905. Online, URL = <https://archive.org/download/bereinealtberliookraugooog>).
- . *Neue Studien zur Aristotelischen Rhetorik, insbesondere über das γένος ἐπιδεικτικόν*. Halle: Niemeyer, 1907. Online, URL = <https://archive.org/download/neuestudienzurarookrauuoft>).
- . „Marty's Leben und Werke“. In Marty, Anton. *Gessamelte Schriften*. Herausgegeben von Josef Eisenmeyer, Alfred Kastil, Oskar Kraus, 1–68. Halle: Niemeyer, 1916. Online, URL = <https://archive.org/download/pigesammelte-schroimartuoft>).
- . *Die Werttheorien. Geschichte und Kritik*, Brünn–Wien–Leipzig: Rohrer, 1937.
- KRIEGEL, URIAH. „Brentano's Philosophical Program“. In *The Routledge Handbook of Franz Brentano and the Brentano School*, edited by Uriah Kriegel, 133–143. New York: Routledge, 2017.
- MARTY, ANTON. „Emil Arleth †. Nachruf“. In Marty, Anton. *Gessamelte Schriften*. Herausgegeben von Josef Eisenmeyer, Alfred Kastil, Oskar Kraus, 189–196. Halle: Niemeyer, 1916. Online, URL = <https://archive.org/download/pigesammelte-schroimartuoft>).
- PŘÍHONSKÝ, FRANZ. *Neuer Anti-Kant*. Sankt Augustin: Academia, 2003.
- TORRIJOS-CASTRILLEJO, DAVID. *Brentano and his Neo-scholastic Roots*. Příspěvek konference Franz Brentano Centenary 1838–1917. Online, URL = <https://www.brentano2017.com/summer-school>).
- SAUER, WERNER. „Brentano's Reism“. In *The Routledge Handbook of Franz Brentano and the Brentano School*, edited by Uriah Kriegel, 133–143. New York: Routledge, 2017.
- SEIFERT, JOSEF. „Kant und Brentano gegen Anselm und Descartes: Reflexionen über das Ontologische Argument“. *Theologia* (Athens, 1985): 3–30. Verze textu dostupná online: URL = http://www.ecclesia.gr/greek/press/theologia/material/1985_4_8_Seifert.pdf).



KEYWORDS: Franz Brentano; Aristotle; Franz Clemens; Immanuel Kant; David Hume; ontological proof

SUMMARIUM

De F. Brentano, quomodo ipse Aristotelem sit interpretatus, Deique existentiae demonstrationem ontologicam impossibilem censuerit

Quaestiones de Dei existentia naturaque ac de animae immortalitate F. Brentanus philosophiae partem esse pretiosissimam censuit; quam opinionem utique a Brentani in philosophia Aristotelico-scholastica eruditione originem traxisse ex ipsius vita patet. In negotiis suis Aristotelicis Brentanus non minus et Aristotelis de essentia Dei naturaque intellectus doctrinis studebat. Quoniam autem hae doctrinae Aristotelis non nisi mancae exstant, Brentano determinandae erant quaedam Aristotelem recte interpretandi regulae. Quas ipse ita confecit, ut Aristotelis ab expositore inprimis philosophicum expostularent ingenium. Item, Brentano, cum ipse speculativarum de Deo quaestionum gravitatem bene perciperet, demonstrationes Dei existentiae maxime erant curae. Innixus vero doctrina sua dicente iudicia analytica non esse nisi negativa, argumentum ontologicum censuit esse paralogismum super mala formae eius grammaticae interpretatione fundatum. Existimabat quidem medullam huiusce argumenti invalidam non esse, demonstrationem ipsam autem tum perfecto Dei indigere conceptu, tum analyticorum iudiciorum positivorum intuitionem, quod utrumque sane ultra vires hominum esse putavit.

ABSTRACT

Brentano, his Approach to Aristotle and the Impossibility of the Ontological Proof of God's Existence

According to Brentano, the question of the existence of God, of its nature, and of the immortality of the soul form the most valuable part of philosophy. An account of Brentano's life shows that this view was firmly rooted in Brentano's education in scholastic Aristotelism. The nature of God and the nature of reason in Aristotle's work was an important topic of Brentano's Aristotelian studies as well. Since Aristotle's views concerning these issues are quite fragmentary, Brentano had to develop a set of rules for the correct interpretation of Aristotle. These rules stressed out philosophical competence as the main ingredient of proper Aristotelian studies. Given the value of theoretical questions concerning God, proofs of God's existence were of imminent concern to Brentano. Concerning the ontological proof, Brentano used his interpretation of analytic judgments as negative judgments to claim that the ontological proof is a paralogism based on a wrong interpretation of its grammatical form. The main idea of the ontological proof is not invalid but the proof itself would require an authentic concept of God and an insight concerning affirmative analytical judgments, both of which are unattainable by human beings.

Hynek Janoušek je postdoktorandem na Filosofickém ústavu AV ČR, kde se věnuje fenomenologické filosofii a jejímu vztahu k filosofii v českých zemích, zejména k Bolzanovu a Brentanovu myšlení, a ke klasickému empirismu. Z textů, která vydal, lze zmínit např. kapitolu (s R. Rollingerem) „The Prague School of Brentano“ pro *The Routledge Handbook of Franz Brentano and the Brentano School* (2017), překlad první knihy Humova *Pojednání o lidské přirozenosti* (2016) či knihu *Intencionalita a apriorita: Studie ke vztahu Brentanovy a Husserlovy filosofie* (2014).

Adresa: Filosofický ústav Akademie věd České republiky, Jilská 1,
110 00 Praha 1

E-mail: janousek@flu.cas.cz

ONTOLOGICKÝ DŮKAZ BOŽÍ EXISTENCE

Franz Brentano
(přeložil Hynek Janoušek)

A. JEHO DĚJINY OD ANSELMA PO LEIBNIZE

Tento důkaz je pozoruhodný již svými dějinami. Bystrý Anselm z Canterbury ho vymyslel před osmi sty lety, od té doby do dnešních dní má příznivce i odpůrce. Zabývali se jím nejslavnější myslitelé. Alexander Halský ho akceptoval. Tomáš, Duns Scotus, Ockham proti němu dokázali leccos namítnout. Raimund ze Sabundy ho přesto znovu přijal a ze středověku se přelévá spor o něj do novější filosofie. Ve vlastním, specifickém znění ho neobnovil nikdo menší než Descartes, Spinoza z něj učinil základ svého systému vybudovaného *more geometrico* a přitakal mu v jistém smyslu i Leibniz tím, že se pouze snažil vyplnit mezeru, kterou v něm našel. Hume a Kant se ale proti důkazu rozhodně postavili a jejich výklady vytvořily celé školy, aniž by však dokázaly zabránit tomu, aby se i později ten či onen nedopracoval k příznivějšímu mínění, takže tento důkaz i dnes nachází přívržence.

Chci ho představit nejprve tak, jak se nachází u Anselma a poté u Descarta, následně dám slovo Humovi a Kantovi a jejich kritice, abych o něm nakonec vynesl vlastní soud.

U Anselma se nachází v následujícím pojetí:

- (a) Bohem myslíme dobro, nad nějž si nelze myslet dokonalejší. Z toho můžeme okamžitě nahlédnout, že to, co nazýváme Bohem, existuje.

Překlad byl pořízen z knihy Franz Brentano, *Vom Dasein Gottes*, hgg. A. Kastil (Leipzig: Meiner, 1929), 19–59. Pozdější zásahy editora do Brentanova textu jsou vyznačeny překladatelem v poznámkách pod čarou. U přímých citací, pokud to bylo možné, byly do poznámek pod čarou doplněny i odkazy na citovanou literaturu.

- (b) Především je zřejmé, že existuje v našem rozumu (kdykoliv ho myslíme).
- (c) To, nad co nic dokonalejšího nelze myslet, ale nemůže existovat *pouze* v rozumu. To, co je v rozumu a ve skutečnosti, je totiž dokonalejší než to, co je pouze v rozumu.
- (d) Kdyby byl Bůh pouze v rozumu, bylo by možné myslit něco dokonalejšího než Bůh.
- (e) Jménem „Bůh“ ale označujeme to, nad co nemůže být myšleno nic dokonalejšího. Kdyby byl Bůh pouze v rozumu, bylo by možné myslet něco dokonalejšího než to, nad co si nelze myslet nic dokonalejšího, což si odporuje.
- (f) Bůh tedy není pouze v rozumu, nýbrž také ve skutečnosti.

Již Anselmův současník, mnich Gaunilo, ve spisu, který v narážce na jedno místo ze žalmů nazval *Liber pro insipiente*, proti tomu vznesl *námitku*, že skutečnost musí být již zjištěna, aby bylo vyvození platné: „Nejprve se musím ujistit o tom, že se to, co je nade vše dokonalejší, někde ve skutečnosti vyskytuje, a teprve poté z toho, že je to nade vše dokonalejší, bezpochyby vyplývá, že subsistuje i ve skutečnosti.“ Anselmovu chybu má ozřejmit přírovnání: Pověst vypráví o ostrově, který se, aniž by ho bylo možno nalézt, nachází někde v oceánu a oplývá takovým přírodním bohatstvím a plodností, že se mu nevyrovná žádný z ostrovů, které umíme nalézt. Na základě Anselmova postupu bychom měli usuzovat, že tento ostrov musí existovat. Pouze vybájený ostrov by přece nebyl hodnotnější než všechny ze známých ostrovů. Toto přírovnání Anselm odmítl jako neadekvátní ve spisu *Liber apologeticus contra Gaunilonem respondentem [pro insipiente]*. Jeho protivník opomněl, že je třeba rozlišit mezi naprosto nejdokonalejším a nejdokonalejším v rámci daného druhu.

Mnozí museli s Anselmem souhlasit, protože Tomáš na tyto Anselmovy následovníky opakovaně naráží ve své *Summa contra gentiles*. Sám se nepřipojuje, nýbrž odmítá důkaz způsobem, který je s Gaunilovým podstatně spřízněný: Pokud Bůh znamená to, nad co nelze myslet nic dokonalejšího, musí každý, kdo připustí, že ve skutečnosti existuje to, nad co nelze myslet

nic dokonalejšího, okamžitě uznat, že Bůh ve skutečnosti existuje. Ateista to však nepřipouští, připouští jen, že to, nad co nelze myslet nic dokonalejšího, je v *rozumu*. A pro to, co označujeme jménem Bůh, pak neplyne nic dalšího, než že to je v *rozumu*.

Přišel Descartes a s ním obnova filosofie, a co nevidíme? Vrátil se i ontologický důkaz, i když v novém převleku. Descartes usuzuje takto:

Máme ideu nekonečně dokonalé bytosti, tj. bytosti, která v sobě zahrnuje všechny myslitelné dokonalosti. Jelikož k dokonalostem patří i existence, neobsahuje tato idea jako ostatní ideje pouze *možnost* svého předmětu, nýbrž zahrnuje jeho skutečnou, ba nutnou a věčnou existenci.

Co je ale obsaženo v ideji předmětu, to o něm může být s jistotou vypovězeno.

Mohu tedy s jistotou říci, že nekonečně dokonalá bytost, tj. Bůh, existuje. (Právě tak jistě, jako mohu o trojúhelníku vypovědět, že má tři úhly o celkovém součtu 180 stupňů, protože v jeho pojmu je zahrnut součet dvou pravých úhlů.)

Descartes si dává výslovně záležet na tom, aby dokázal odlišit tento argument od Anselmova. Ten soudí takto:

Bůh označuje to, nad co nelze myslet nic dokonalejšího, musí být tedy představen jako to nejdokonalejší ze všeho myslitelného. Být skutečný a být v představě je ale více než být *pouze* v představě. Bůh tedy neexistuje pouze v představě, nýbrž také skutečně.

To je ale zjevný paralogismus, neboť tímto způsobem nelze vyvodit nic jiného, než že Bůh musí *být představen* nejen jako něco existujícího pouze v představě, nýbrž také ve skutečnosti.

On sám soudí naprosto jinak:

O věci můžeme s jistotou vypovědět to, co jasně a zřetelně poznáváme jako přináležející k její přirozenosti. Jasně a zřetelně ale poznáváme, že k přirozenosti nejdokonalejšího jsoucna náleží existence.

Můžeme ji tedy o něm s jistotou vypovědět. To znamená, že můžeme říci: Bůh existuje.

Asi jste si všimli, že to, co Descartes uvádí proti Anselmovi, se v podstatě kryje s námitkou Akvinského. Tyto zbraně jsou podle něj ale zničující pro Anselma. Neobává se, že by je bylo možné obrátit proti jeho vlastnímu důkazu.

Přesto proti němu byla vznesena námitka, jejíž oprávněnost nedokázal zcela popřít. Autor *Objectiones secundae* – které se tak nazývají, protože byly v dodatku k prvnímu vydání Descartových *Meditací* otištěny jako druhé v pořadí – poukazuje, snad inspirován Suárezem, na mezeru v důkazu: Věta „Co je jasně a zřetelně zahrnuto v pojmu nějaké věci, se o ní dá vypovídat“ neplatí bezpodmínečně, nýbrž pouze pod podmínkou, že přirozenost věci je možná. Jinak bychom mohli také o kulatém trojúhelníku vypovídat, že je trojúhelníkem.

Descartes sice s tímto omezením souhlasí, nemá je však za nebezpečné. Je předem jasné, že přirozenost Boha je možná. Pojem Boha totiž patří k jasným pojmům a ty nemohou obsahovat spor. Tím ovšem Descartes nechce prohlásit pojem Boha ve všech ohledech za vzor jasnosti, je tomu tak ale v tom ohledu, o němž mu právě jde – totiž že v pojmu nekonečně dokonalého je zahrnuta existence. To je totiž na každý pád dostatečně jasné a zřetelné.

Podobně soudí i Angličan Cudworth, a také Leibniz a jeho škola se domnívali, že ontologický důkaz v Descartově znění je zcela závazný, ale přece jen předpokládá důkaz možnosti nekonečně dokonalé bytosti. Leibniz ovšem není spokojen se způsobem, jakým se o to pokusil sám Descartes. Není dovoleno přejít kdykoliv k superlativu. Například pojem největší rychlosti si odporuje. Jak se můžeme ujistit o tom, že totéž nemůžeme říci i o „největší dokonalosti“? Pojem „nejrychlejšího pohybu“ se každopádně nestal zřetelným tím, že někdo jasně myslel na jedné straně to, co znamená pohyb, na druhé straně to, co znamená „největší“, nýbrž za tímto účelem také muselo být názorně představeno jejich spojení. Navzdory tomu se Leibniz domnívá, že tuto obtíž zvládl: V pojmu dokonalosti je v každém případě zahrnuto, že je něčím pozitivním, nikoliv pouhou negací. Pojem bytosti, která v sobě

sjednocuje všechny myslitelné dokonalosti, tedy neobsahuje ani jedinou negaci, a právě proto ani žádný spor, neboť ten by mohl vzejít pouze ze spojení pozice s negací; tudíž je možné ho dopředu uznat jako možný.

B. HUMOVA KRITIKA ONTOLOGICKÉHO DŮKAZU

Zatímco Leibniz ponechává ontologický důkaz do značné míry v platnosti, Hume a Kant se řadí mezi jeho rozhodné odpůrce. O Humově opozici se dnes tolik nehovoří, o to více se mluví o kritice, které důkaz podrobil Kant. Ten bývá oslavován jako první, kdo odhalil pravou chybu. Nechceme však pominout příležitost zmínit Huma, který, jako v tolika jiných otázkách, podstatně ovlivnil Kanta i v této věci. To, co proti důkazu uměl vznést, je navíc samo o sobě dostatečně zajímavé.

Humova kritika není povrchní. Svou sílu se domnívá čerpat z hlubin obecných psychologických zkoumání. Důkaz měl jako jakési zkažené ovoce uzrát v omylech týkajících se povahy představování a ve stejných omylech ohledně povahy souzení.

Co říká věta „Bůh existuje“?

Descartes a jiní ontologové měli za to, že se v ní o Bohu vypovídá obecný pojem existence. Soud, který vyjadřuje, spočívá ve spojení pojmu predikátu se subjektivním pojmem Bůh.

To je podle Huma nepravdivé a nemožné již jen proto, že „existence“ není obecný pojem. Existence věci není nic jiného než věc sama a tvrzení „věc existuje“ nepřipojuje predikát, nýbrž vyjadřuje víru ve věc samu.

A čím je tato víra? Zde podle Huma narážíme na druhý omyl ontologů, a sice že víra čili souzení je vzájemným vztahem dvou představ. Ve skutečnosti je však souzení zvláštním *způsobem* představování, které se Hume hned snaží určovat jako pocit (*feeling*), hned jako pevné pojmání předmětu (*a firmer conception, a faster hold, that we take of the object*).⁵⁷ Ve větě „A existuje“ nejde o výraz vztahu dvou pojmů, nýbrž o jednoduchou skutečnost, v níž věříme.

⁵⁷David Hume, *Treatise of Human Nature*, ed. Lewis Selby-Bigge (Oxford: Clarendon, 1888), 627. Anglické termíny v uvozovkách jsou Brentanovy.

Z toho plyne, že existence věci nemůže být zjištěna nikdy jinak než pomocí zkušenosti. Z pouhých pojmů totiž získáme pouze poznatek vztahů, které mezi nimi panují (jako např. v matematice, v níž z pojmů kvantit získáváme analýzou jejich vztahy), nikdy ale poznatek jednoduchého faktu.

Totéž pak nutně platí i o existenci Boha. Její popření nemůže nikdy zahrnovat spor. Člověk popírající Boha mu tím neupírá žádný znak, který patří k jeho podstatě, a ani mu nepřičítá žádný, který by jí odporoval. Vůbec nic o něm nepředikuje, prostě jen nevěřičně zamítá jeho představu.

Jestliže má být bytost, která je nutná ze sebe samé, takovou bytostí, jejíž popření zahrnuje spor, pak Humovi přijde na základě těchto úvah myšlenka takovéto bytosti jako naprosto nepřijatelná.

Tato kritika obsahuje velmi významné prvky, nedokázala však přivodit žádný všeobecný a definitivní obrat v mínění o ontologickém důkazu. Mnoho okolností přispělo k tomu, že většina její hodnotu neocenila.

U Huma si zprvu říká o pozornost mnoho jiných věcí. Jiné útoky tohoto revolučního ducha mířily na tvrzení s mnohem výsadnějším postavením. Jeho skepse zahrhla veškerou metafyziku, popírá dokonce možnost každé přírodovědy a induktivně založeného zkoumání jako takového a v tomto neslýchaném náporu byla srážka s touto jedinou tezí pocítována jen slabě.

V takto dalekosáhlé skepsi bylo také něco, vůči čemu se vzpíral zdravý lidský rozum. Humova kritika musela všeobecně vzbuzovat podezření, že je přehnaná, a přehnanost škodí. Aniž by měl člověk v jednotlivých případech odpověd', věřilo se, že je taková odpověd' možná.

Dalším důvodem byla zřejmě spleť argumentace. Pro mnoho lidí bylo příliš obtížné vytvořit si jasný názor o citlivých základních otázkách.

Celá věc byla o to náročnější, že u Huma se celek přínáležících problémů nikde nenachází v přehledně uspořádaném shrnutí. Člověk musí spojit vyjádření z *Pojednání o lidské přirozenosti* s vyjádřeními z *Eseje o lidském rozumu* a s *Dialogy o přirozeném náboženství*, aby mohl jeho úvahu sledovat.

Přidává se i to, že jeho myšlenky obsahují mnoho prvků, které se musejí jeho současníkům jevit jako nanejvýš zvláštní, a mnoho prvků, které jsou naprosto nepravdivé.

(1) Zvláštní bylo zejména to, že nechtěl ponechat v platnosti „existenci“ ve smyslu obecného pojmu. To se však ještě nezdá být samo o sobě chybou. Kdo myslí nějakou věc jako něco kulatého, rozprostraněného, barevného, jako věc, ten si ji myslí podřazenu pod dalším a dalším obecným pojmem; to však nečiní ten, kdo si ji myslí jako „existující“. Nesmíme však zajít tak daleko, abychom s Hudem tvrdili, že „*A*“ a „existence *A*“ představují tutéž myšlenku. *A* je v druhém případě spíše jistým způsobem propojeno s představou oprávněné víry, což je složitější myšlenka než *A*, jejíž analýza by nás zde zavedla příliš daleko.⁵⁸ Nám stačí konstatovat, že Hume se dotýká něčeho správného, když přitom vtahuje do hry věření.

(2) Také způsob, jakým chtěl Hume určit povahu věření, ovšem narazil na odpor. Věření zjevně patří do třídy psychických činností, kterým ve vlastním smyslu přináležejí být pravdivé či nepravdivé, což je podle Aristotela charakteristickým znakem soudu. Ten se však od dávných dob vykládal takřka bez výjimky jako spojení představ a skoro nikoho nenapadlo učinit v případě existenčního tvrzení v tomto určení výjimku. Hume proto musel vyvolat nelibost.

(3) A co dokázal postavit na místo staré teorie soudu? Nauku, která se podle všeho neshoduje ani s fakty, ani sama se sebou.

Nejprve se nám říká, že víra je „pocit“. Bez ohledu na to, zda pochopíme toto jméno v širším či užším smyslu, toto určení zůstává stejně nepřijatelné. V širším smyslu se o všech fenoménech zájmu hovoří jako o „pocitech“, v užším pouze o slasti a bolesti. Nemusíme probírat, že soud jako takový se nečlení na slast a strast. Existují zajisté i jiné fenomény zájmu, neexistuje však žádný, který by nebyl buď milováním, nebo nenáviděním v nejšířším smyslu slova. I to je však protiklad, který je soudícímu postoji jako takovému cizí, neboť ten se spíše člení v přijímání a popírání. Soud může být předmětem pocitu, sám však není pocitem.

A jak se to má s druhým bližším určením, které o víře podává, totiž že to je „*firmer conception, a faster hold, that we take of the object*“? Přiznám se, že

⁵⁸ [Jedná se o editorův dodatek z pozdního období. Pozdní Brentano má za to, že „existovat“ znamená být předmětem oprávněné afirmace. Oprávněnost je vysvětlena jako shoda soudu s evidentním soudem.]

si pod tím nedokážu představit cokoliv jasného. Vím sice velmi dobře, že se hovoří o pevnosti víry a o pevném přesvědčení na rozdíl od pochybností a kolísajícího mínění. Představa věci, v kterou věřím, ale kvůli tomu nemusí mít v mém vědomí pevnější oporu než představa věci, v níž nevěřím. A jestliže je víra zvláštní pevností představování, co je potom popírání? Zajisté opak, ale jako opak umím sotva udat něco jiného než kolísání představy, které by šlo přiřadit spíše k pochybování než k popírání.

Humova určení povahy věření tedy nejsou v žádném případě uspokojivá, nemluvě o tom, že se spolu ani neshodují. „Pocit“ přece není totéž jako „pevné uchopení, kterého se představě dostává“.

V tomto je tedy základ jeho nauky určitě chatrný.

Nemůžeme zamlčet ani další Humovu chybu. Dopředu popírá pojem o sobě nutné bytosti a tím určitě zachází příliš daleko.

Toto tvrzení je šokující. Pokročilejší mezi vámi mohou zastávat spíše opačný názor, že nahodilě jsoucno je nemožné a že o náhodě lze hovořit snad jen s ohledem na náš nedostatečný vhled do nutně tvořících příčin. Tím, že je vše nutné, se však ještě netvrdí, že vše je zapříčiněné, a tak je právě *nezapříčiněná* nutnost tím, co filosofové nazývají o sobě nutným. Otázku, co tedy toto o-sobě-nuté je, zda například samotný svět těles či mimosvět-ský princip, lze nechat otevřenou, není však oprávněné dopředu ji zavrhat jako nemožnou. Hume se k tomu ovšem cítí oprávněn, protože hovořit o nutném znamená hovořit o něčem, čeho nebytí zahrnuje spor. Tak tomu ale nikdy není. Neboť kdo prostě popírá věc, ten si nemůže odporovat, dokud ji zároveň nepřijímá. Považovat totéž za existující a zároveň za neexistující si protirečí, druhá možnost však sama o sobě neprotirečí ničemu. Při této argumentaci se však Hume opírá o uspěchaný předpoklad, a sice že za nemožné smíme považovat jen to, co si protirečí. To není zřejmé. Oba pojmy nejsou identické.

Bylo by také myslitelné, že se nám jako evidentní ukáže popírající soud na základě pojmů, na nichž se zakládá, aniž by odpovídal typu zákonu sporu. Kdo by něco takového chtěl dopředu vyloučit, protože jako evidentní se nám může ukázat jen to, co je sporné, ten by protirečil sám sobě, protože toto popření samo není případem zákona sporu. Otázka, zda existují axiomy,

kteří patří k jinému typu, se dá rozhodnout pouze empiricky. A kdyby nám zkoumání mělo ukázat, že my lidé nemáme k dispozici žádnou axiomy jiného typu, ani zdaleka by se tím ještě neřeklo, že je třeba nemohou mít k dispozici jiné druhy rozumných bytostí. A tak by mohla existovat i tak uzpůsobená bytost, že ten, kdo by o ní měl dostatečnou představu, by z této představy samé a bez přispění dodatečných zkušeností mohl poznat existenci této bytosti. Taková bytost by si pak sama doopravdy zasloužila jméno o sobě nutné bytosti a Hume, pokud jde o tuto bytost, zajisté nedokázal ukázat, že je předem nemožná. K tomuto bodu se ještě jednou vrátíme, až půjde o to, abychom z ontologického argumentu vyloupili jeho pravé jádro.

Omyly, které jsou přimíšeny v Humově kritice ontologického důkazu, zastínily, jak to v takovýchto případech často bývá, to, co je na ní cenné. Ještě temnější byla otázka, zda to, co je na ní správné, stačí k tomu, aby připravilo důkaz o jeho platnosti, či zda naopak celkový výsledek není zpochybněn nedostatkem na straně přípravných specifikací. A tak mnoho lidí, mezi nimi zejména wolffíáni, nepřestalo ontologický důkaz používat. I když však význam Humovy kritiky zůstal mnohým skryt, netýkalo se to všech, a tak právě u Kanta narazíme na zcela zřejmé stopy jeho vlivu.

C. KANTOVA KRITIKA ONTOLOGICKÉHO DŮKAZU

Kant sice ve své podrobné diskusi v *Kritice čistého rozumu*, kterou věnuje nemožnosti ontologického důkazu Boží existence, Huma nejmenuje, je jím ale zřetelně inspirován, tak jako i v jiných oblastech, což ostatně ohledně vztahu své filosofie k Humově na obecné rovině přiznal. Mohli bychom tak v jistém smyslu říci: Bez Huma není Kanta.

Nepřevzal však samozřejmě všechno, co Hume učil, a právě ty Humovy chyby, které jsme vypočítali, nesdílí.

- (1) Neučí, že existence věci znamená věc samu;
- (2) neučí, že víra je pocit nebo nějaký zvláštní způsob představování;
- (3) neučí také, že nemůže existovat nutná bytost. V *Kritice praktického rozumu* se naopak sám přiznává k víře v Boha, poté co již v *Kritice čistého rozumu* prohlásil, že idea Boha není chybná a že jeho bytí je domněnkou, kterou

sice nelze dokázat, nelze ji však ani vyvrátit. Právě tak jako tyto chyby odmítá Kant také

(4) nauku, která odporovala celé tradici, a proto byla při nadvládě tehdejší zvyklosti nanejvýš neobvyklá, totiž že existenční tvrzení není spojením subjektu a predikátu. Každý soud má podle něj kromě kvantity, kvality a modaloty také relaci.

Oproti tomu Kant zastává názor, že z nahodile uvažované ideje absolutně nutně bytosti nemůže být předem poznána její existence, že její popření neobsahuje spor, že negativní existenční soud neodpírá subjektu pouze predikát existence, nýbrž spolu s ním ruší i samotný subjekt, tj. popírá předmět sám. Není tedy patrné, jak by mělo negativní existenční tvrzení obsahovat spor, respektive, jelikož zákon sporu udává kritérium, jak by mělo být předem poznáno jako nepravdivé. Protivník by musel tvrdit, že existují subjekty, které nemohou být zamítnuty, postrádal by pro to ale jakýkoliv důkaz a nebyl by schopen si nějaký takový subjekt myslet.

Až dosud Kant v podstatných věcech s Hudem souhlasí, souhlas dokonce jde o krůček dále. Hume přiznal existenčnímu tvrzení mezi výroky mimořádné postavení tím, že soud, který je v něm vyjadřován, nepočítal ke kategoriálním soudům. Kant tento názor sice nesdílí, existenční soud má za kategorický soud, přesto se podle něj jedná o kategoriální soud zcela zvláštního typu.

Všechny kategorické soudy jsou podle Kanta buď analytické, nebo syntetické. Konkrétně řečeno, afirmativní tvrzení má za analytické, když je predikát zahrnut v subjektu, za syntetické, když tomu tak není. Co se týče existenčního tvrzení, rozhoduje se Kant, že „jak musí po právu připustit každý rozumný člověk... každé existenční tvrzení je syntetické“.⁵⁹

Toto obecné tvrzení nás může zprvu zaskočit. Pokud je totiž existenční tvrzení kategorické, pak se pojem „existující“ zdá být jeho predikátem. Nemuselo by pak o tomto pojmu podle všeho platit to, co platí o každém jiném pojmu, totiž že může být jakožto obohacující znak spojen s ostatními znaky? Pokud se tak stane a pokud učiním subjekt z celku, do něž jsem

⁵⁹ [Immanuel Kant, *Kritika čistého rozumu*, přel. Jaromír Loužil (Praha: OIKOYMENH, 2001), A 597. Dále jen *KČR*.]

ho jakožto znak začlenil, z něj samého však predikát, pak musí mít podle všeho toto tvrzení ve skutečnosti charakter analytické věty.

Kant se naproti tomu snaží svůj výrok, že každé existenční tvrzení je nutně syntetické, obhájit následujícím způsobem. Existence, domnívá se, vůbec není reálným znakem, tj. není určením, které se může tak jako zelený, učený a podobně, připojit k ostatním znakům, dále je určit a celek obsahově obohatit. „Bytí, když je v existenčním tvrzení přidáno k subjektu, tedy není žádným reálným pojmem predikátu, je stejně tak málo pojmem, který je jako určení obsažen v pojmu subjektu, jako pojmem, který by k němu synteticky přistupoval a obohacoval ho jako nové určení.“

Jedná se spíše o predikát, který vůbec není pojmem, nýbrž *předmětem samotným*.

Poslechněme si, jak tuto temnou, zvláštní teorii rozvíjí samotný Kant. „Bytí,“ říká, „zjevně není žádný reálný predikát, tj. pojem něčeho, co by mohlo přistoupit k pojmu věci. Není to ‚určení věci‘. Je to pouze kladení nějaké věci či určitých určení samých o sobě. V logickém používání je to pouze kopula soudu. Věta: Bůh je všemohoucí obsahuje dva pojmy, jež mají své objekty: ‚Bůh‘ a ‚všemohoucnost‘; slůvko ‚je‘ není žádný další predikát navíc, nýbrž je pouze tím, co klade predikát do vztahu k subjektu.“⁶⁰

Tím má být také v existenčním tvrzení. V tomto kategorickém soudu tedy schází druhý pojem. Jak je to možné? Je to možné právě proto, že zde nenastává vztah mezi dvěma pojmy, nýbrž mezi pojmem, který zaujímá pozici subjektu, a předmětem. „Řeknu-li ‚Bůh je‘, nepřipisuji pojmu Boha žádný nový predikát (tj. pojem predikátu), nýbrž pouze ... kladu tento předmět do vztahu ke svému pojmu. Oba musí obsahovat přesně totéž ... A tak neobsahuje to, co je skutečné, nic více než to, co je pouze možné (myšlené). Sto skutečných tolarů není nic víc než sto tolarů možných (myšlených) ... Ve stavu mého jmění však znamená sto skutečných tolarů více ... neboť předmět přistupuje k mému pojmu synteticky.“⁶¹

V důsledku toho nelze postupovat jinak, než upřít ontologickému důkazu jakékoliv oprávnění. Kant to činí, když dodává: „Bytosti, kterou si myslím

⁶⁰ [KČR, A 598–599.]

⁶¹ [KČR, A 599.]

jako nejvyšší realitu bez nedostatků, tedy neschází nic z možného reálného obsahu, přesto ale něco schází ve vztahu k mému stavu myšlení, totiž, že její poznatek je možný také a posteriori.“ – „Existence za hranicí naší zkušenosti je předpokladem, který nemůžeme ničím ospravedlnit. Je pouhou novotou školské učenosti a něčím zcela nepřirozeným, chtít vykouzlit z pouhé ideje existenci předmětu, který jí odpovídá ... Veškerá námaha a práce vynaložená na tento důkaz je marná a člověk pouhými idejemi zbohatne v poznacích právě tak málo jako kupec ve jmění, kdyby – aby vylepšil stav hotovosti na kase – chtěl k této hotovosti připsat řadu nul.“⁶²

Co se tedy nakonec mělo ukázat jako nevyčísitelná chyba ontologického důkazu?

Anselm, Descartes a ostatní zastánci důkazu chtěli dokázat, že tvrzení „Bůh je“ je analytické. Jeho popření mělo obsahovat spor. Toto tvrzení je ale existenční a jako takové syntetické díky tomu, že se subjektem neváže pojmový znak obsažený v jeho pojmu, nýbrž předmět sám. A právě proto není podle Kanta zřejmé, jak by mohl člověk tvrdit, že „predikát existence nelze bez protimluvu zrušit, když tato přednost náleží speciálně analytickým soudům, jejichž charakter spočívá právě v tom“.⁶³

Kant sklídl za toto zkoumání ontologického důkazu jen samou chválu. Jako první vnesl světlo tam, kde staletí tápala ve tmě, a navíc tak, že rozptýlil každý stín. Tento souhlas ale nesmí ovlivnit náš úsudek. Nebyl by to první případ přepjaté a přece nezasloužené chvály, kterou si kdy filosofická nauka vydobyla. Chceme-li být právi jeho možným zásluhám a také jeho předchůdcům, musíme nejprve přezkoumat, co je jeho vlastní příspěvek a co je přejato od jiných (mezi nimi přichází do úvahy zejména Hume), a zda je jeho učení správné.

V některých bodech se Kant od Huma vzdaluje. Zaprvé nepřebírá jeho nové myšlenky ohledně povahy soudu, podle níž má být soud vírou (*belief*), víra však „pocitem“ anebo, jak říká na jiných místech, silnějším představováním, pevnějším uchopením předmětu, nýbrž setrvává u tradiční domněnky, že každý soud spočívá ve vztahování něčeho k něčemu, a nevyjímá z toho ani

⁶² [Volné citace z *KČR*, A 602–603.]

⁶³ [*KČR*, A 598.]

existenční tvrzení. Cítí nicméně potřebu podrobit existenční tvrzení speciální analýze a právě v tom nalézáme u Kanta rys, který ho sblížuje s Humeem.

I když totiž v existenčním tvrzení vidí kategoriální soud, popírá právě tak jako Hume, že se v něm vzájemně vztahují dva pojmy. Dán je pouze *jedem* a k němu se má jako predikát vztahovat *samotný předmět*. Kant tvrdí, že v této větě je *předmět sám* tím, co je vztaženo k pojmu subjektu.

Pokud je Kantovo řešení správné, pak si Hume určitě zaslouží značný díl slávy.

Je ale správné? Nad tím se chceme nyní zamyslet. Výchozím bodem Kantovy nauky o existenčním tvrzení bylo, že se jedná o *kategorický* soud, v němž nenastává vztah mezi dvěma pojmy, nýbrž mezi pojmem, který zaujímá pozici subjektu, a předmětem. „Řeknu-li ‚Bůh je‘, nepřipisuji pojmu Boha žádný nový predikát, nýbrž pouze kladu tento předmět, do vztahu ke svému pojmu ... předmět přistupuje k mému pojmu synteticky.“

Co tedy Kant tvrdí?

Existenční tvrzení má být kategoričné, vyznačuje se však oproti jiným kategoričným tvrzením tím, že podobně, jako v nich přistupuje jeden pojem k druhému, zde přistupuje skutečná věc, která se nachází mimo mne, k jednomu z mých pojmů, a je tedy o něm predikována.

Je toto tvrzení pravdivé?

Nejenže není pravdivé, nýbrž je tak zjevně nepravdivé a nemožné, že nemohu věřit tomu, že by toto mohl být Kantův názor, kdyby jeho slova dovolovala nějaký jiný výklad a kdybych nezjistil, že podobně mylné domněnky se vyskytovaly již i u jiných zdatných myslitelů, když např. mnozí scholastici, a dokonce i Tomáš Akvinský, často mluvili tak, jako by soud spočíval ve srovnávání myšlenky a skutečnosti (*comparatio rei et intellectus*). Toto scholastické „srovnávání“ a Kantovo „vztahování“ vyjdou v podstatě nastejno.

Pokud je nemožnost nauk hmatatelná, nejsou pro mne díky své shodě přijatelnější. Předmět, který se nachází mimo mě, má být v existenčním tvrzení predikován o subjektu tak, jako je jindy predikován druhý pojem? Není to obludné tvrzení?

(a) Predikát je částí, takříkajíc jednou polovinou kategoričného soudu. Jak by soud mohl být napůl ve mně a napůl mimo mě?

(b) A kdybych soudil: „Japonský císař existuje“, jak dlouhý by musel být můj soud, kdyby se svým subjektem začínal v mém duchu a s predikátem končil v Japonsku!

(c) Existují také *nepravdivá* existenční tvrzení. Jak by se měla uskutečnit, když předmět vůbec neexistuje? Jak by mohl synteticky přistoupit k mému pojmu?

(d) Kant hovořil žertovně o obchodníkovi, který chtěl ke stavu kasy připsat nuly, aby ho vylepšil. Byť je tato myšlenka směšná, je sotva o něco podivnější, než toto domnělé vytvoření kategorického spojení mezi pojmem jakožto subjektem a skutečnou věcí jakožto predikátem. Nedá se předpokládat, že si Kant obsah a dosah svého tvrzení zcela vyjasnil. Nemá prostě smysl pojímat existenční tvrzení jako kategorický soud, v němž předmět sám zaujímá pozici predikátového pojmu. Není-li přítomna druhá představa, nejedná se o predikaci, tj. nemáme zde co činit s kategoriálním tvrzením. Kdo Humovi připustí první bod, musí mu dát bezpodmínečně za pravdu i v druhém.

Přínejmenším v tomto ohledu je to, co Kant tvrdí, určitě neudržitelné a vyžaduje korekci. Pokud, jak tomu bývá, člověk neopustí názor, že existenční tvrzení je kategorické, bude muset také říci, že právě tak jako má subjektivní pojem, má i predikátový pojem – a jako predikát může jen sotva přijít v potaz jiný pojem než „existence“.

Pak by však opět nebylo zřejmé, proč nemá existenční tvrzení za žádných okolností vyjadřovat analytický soud. A co nám brání chápat tvrzení „Bůh je“ jako takový soud? Descartes tak učinil, protože v pojmu Boha jakožto nekonečně dokonalé bytosti má být jasně a zřetelně obsažena věčná, ze sebe samé nutná a dokonalá existence. Není tomu tak? Kant to nechce připustit, nezdá se však být právo na straně Descarta a zejména Leibnize?

Uvažme to následujícím způsobem: Existenci lze snad oprávněně upřít, že je v obecném smyslu dokonalostí (existují přece i zlé věci, a „existuje“ zde znamená totéž co v případě dobrých věcí). A také, že je realitou (o privacích, možnostech, nemožnostech také obvykle říkáme, že existují⁶⁴); nejde však přesto s ohledem na dobré o *conditio sine qua non* vlastnictví všech jeho

⁶⁴[Oprávněnost tohoto tvrzení Brentano po roce 1893 již odmítá. Existenci lze pravdivě vy-povídat pouze o „věci“ (*res*).]

dobrych vlastností (*primum est vivere...*) a s ohledem na reálné o podmínku vlastnictví všech jeho reálných určení? Právě tak jistě, jako je kulatý čtverec *contradictio in adjecto*, je jí i Bůh bez věčného, naprosto samostatného, tj. na všem ostatním nezávislého, nepodmíněného a bezprostředně nutného, dokonalého bytí. Nahodilé bytí a nekonečně dokonalé bytí si protirečí. Být závislý na něčem jiném nebo být nějak něčím jiným podmíněn a být nekonečně dokonalý si protirečí. (Možnost, že něco někdy postrádá existenci – ať již existenci samu pojmáme jako reálnou vlastnost a dokonalost, či nikoliv –, je totiž možnost, že někdy postrádá všechny své dokonalosti.) Kant říká, že sto pouze myšlených tolarů není ani o tolar méně než sto skutečných tolarů. Mně ale přijde, že je jich dokonce o sto tolarů méně. Možnost, že nekonečně dokonalá bytost postrádá existenci, by v případě této bytosti tedy byla sama nedokonalostí anebo by se na každý pád v nedokonalosti zakládala. Bytost, která může být a nebyt, může být dokonalou bytostí právě tak málo, jako může být trojúhelníkem obrazec, jehož součet úhlů je větší než dva pravé. Potud jsou Descartes s Leibnizem v právu.

Tím je však, jak se zdá, ontologický důkaz opět naprosto rehabilitován:

K podstatě Boha patří, že je nekonečně dokonalý.

Co je nekonečně dokonalé, je ze sebe sama nutné.

Co je nutné, existuje.

Bůh tudíž existuje.

Je tento důkaz v této podobě skutečně správný a nedotknutelný?

Není! Ani v této podobě, ani v nějaké jiné vyzkoušené podobě či podobě, která bude ještě vyzkoušena. Ať již se bude říkat cokoliv, je jednou provždy vyloučené, aby věta „Bůh je“ či ona druhá věta „Bůh je nutný“ byla zřejmá ze sebe samé a z pojmů podobně, jako je zřejmá věta, že všechny trojúhelníky mají tři strany a tři úhly.

Nelze pochybovat o tom, že ontologický důkaz již mnoho lidí umlčel. Tito lidé nevěděli, jak a čím se před jeho důsledkem bránit, měli přítom ale dojem, který má člověk i v jiných případech, když se cítí být obětí klamného úsudku. Navenek se musí podrobit, vnitřně však přesto není přesvědčen.

Odvážil bych se tvrdit, že dokonce i ti, kteří důkaz přijali a uplatnili ho ve prospěch víry v Boha, se s ním nemohli cítit spokojeni tak, jak je tomu v jiných případech evidence a důkazu.

A zprvu měli zajisté i oni, právě tak jako jejich odpůrci, pocit, že s důkazem není vše v pořádku: jako kdyby v něm měla prsty skutečná magie, jako by se v něm nezacházelo s úplně ryzími věcmi.

Kde ale vězí chyba?

Parturiunt montes, nascitur ridiculus mus. V důkazu se nachází docela běžná logická hrubka, klam na základě ekvivokace. Vzhledem k množství velikánů, kteří o něj usilovali, zní takové tvrzení zprvu jen těžko uvěřitelně. Doufám však, že v příští přednášce pochyby, které se ho týkají, odstraním.

4. PROKÁZÁNÍ CHYBY V ONTOLOGICKÉM DŮKAZU

Naším úkolem je vynést definitivní soud o ontologickém důkazu. Již jsem dal najevo své přesvědčení, že tento soud nemůže být jiný než zamítavý a zároveň jsem řekl, že jde o paralogismus na základě ekvivokace.

Takovéto tvrzení vám může znít neuvěřitelně. Tento typ chyb v závěru se přece zdá být asi nejhrubějším proviněním, který nauka o paralogismech zaznamenává. Je pochopitelné, že se někdo nechá zmást klamnými závěry, jakými jsou Zenonovy úsudky proti pohybu, či vyvést z míry přísedníkem, který přísahá proti sobě – přísahám, že falešně přísahám; stát se obětí paralogismu na základě ekvivokace se ale zdá být věcí pouze slabé, nevyzrálé schopnosti myslet!

Přehlédnout kvůli stejnému znění výrazu rozdíl myšlenek, které se s ním pojí, neprozrazuje to největší nedbalost, nejnepozornější povrchnost? A zde, kde se myslitelé prvního řádu jako Descartes, Leibniz, Hume, Kant a tolik jiných pouští do nejmournějších, nejfundamentálnějších zkoumání, by si nikdo z nich neměl všimnout chyby, a sice tak, že zatímco jedni ponechávají paralogismus v platnosti, druzí při jeho popírání nedokáží jasně poukázat na základní nedostatek?

Kdo toto říká, dává najevo, že ještě dostatečně nestudoval ani dějiny vědy, ani povahu ekvivokací.

Dějiny vědy ukazují, že žádný duch není tak velký, aby se nemusel před klamy víceznačnosti pečlivě bránit. Zejména filosofii mnohdy pustošily a žádný z velkých myslitelů nezůstal tohoto pochybení zcela ušetřen. Podlehl mu Platon právě tak jako Parmenides, Kant jako Descartes, Herbart stejně tak jako Hegel.

Budeme se tomu méně divit, když trochu lépe poznáme oblast ekvivokace a rozmanitost podob, které na sebe bere.

Ten, kdo by se nechal zmást ekvivokacemi typu muška, Mars, vydělat, pronést a podobně, by vskutku musel být politováníhodný hlupák, avšak mezi těmito a jinými ekvivokacemi, a zejména těmi, kterými se dali oklamat velcí myslitelé, je velmi velký rozdíl.

Již Aristotelés cítil podstatně odlišný charakter ekvivokací a zdál se mu dostatečně důležitý na to, aby jej logikové brali v potaz. Sám rozlišil mezi víceznačnými jmény tři třídy. Náhodné ekvivokace (muška v lese a muška na pušce), ekvivokace na základě analogie (temné barvy, temné tóny), ekvivokace na základě vztahu k témuž termínu (zdravé tělo, zdravý výraz obličeje, zdravé jídlo). Tím se však ani zdaleka nevyčerpává mnohoznačnost být jen víceznačných *jmen*. Zmínit mohu velmi běžný případ omezení, kvůli němuž získá jméno užší význam (slunce – v užším smyslu naše slunce, rozum – u Anaxagory ve smyslu božského pořadatele světa).

Ve všech jménech nalézáme ekvivokaci na základě trojí záměny způsobené tím, že totéž slovo chvíli zastupuje věc (člověk je živočich), chvíli pojem (člověk je obecnější než Evropan), chvíli slovo (člověk je podstatné jméno). Přiřadit k nim lze jako čtvrtý případ to, co se jako takové označuje jménem (Jagsthausen je vesnice i zámek na řece Jagst).

Musíme také vzít v potaz to, že ekvivokace se nevyskytují jen ve jménech (podstatných a přídavných *jmen*) a slovesech, nýbrž i v členech, předložkách, spojkách („když“ někdy vzaté v časovém smyslu, někdy jako kondicionál) a v pádech.

Ekvivokace se vyskytují rovněž v syntaktických spojeních (např. když přídavné jméno funguje chvíli určujícím, chvíli modifikujícím způsobem;

případy druhého typu jsou: falešný gulden, mrtvý orel, myšlený tolar, bývalý ministr, domnělý pachatel).

Pokud zůstane každý takový druh sám o sobě nepovšimnut, může působit zmatek. Tak např. víceznačnost syntaktického spojení zavinila spor logiků o to, zda záleží na postavení určení. Nezáleží, pokud predikát funguje determinujícím způsobem („veliké kulaté“ [*großes Rundes*] znamená totéž, co „kulaté veliké“ [*rundes Großes*]); záleží, pokud modifikuje („zchudlý bohatý“ neznámá totéž, co „zbohatlý chudý“; „jeden člověk je mrtvý“ neznámá tolik, co „jeden mrtvý je člověk“).

Obzvláště nebezpečná je ekvivokace, jestliže není dostatečně vyjasněn smysl jména nebo syntaktické formy, anebo když se na možnost ekvivokace vůbec nepomýšlí. Prvé je běžné v případech velmi obecných a velmi často používaných výrazů, neboť zde působí potíže definujícímu na jedné straně míra abstrakce, na druhé straně pevný návyk, který snadno odklání pozornost jinam; druhé je obzvláště obvyklé v případech syntaktických *forem*, v jejichž případech na nebezpečí obvykle vůbec nemyslí ani ti, kteří se naučili dávat si pozor na víceznačná jména. O to větší důvod má logika k tomu, aby se u nich nanejvýš pozorně zdržela.

Právě *taková* chyba se nachází i v ontologickém důkazu. Nebyla to ale vždy ta samá víceznačnost, která uvedla jeho příznivce v omyl. Spíše jedni považovali díky shodě ve výrazu *negativní tvrzení* za *afirmativní*, zatímco druzí pouze *nominální* určení za *reálné*.

Vyjasněme si nejprve obecně možnost těchto omylů.

4.1 O možnosti záměny negativního určení s afirmativním

Nejobvyklejší forma afirmativního soudu je „S je P“. Takto utvořená věta „Nějaký člověk je šťastný“ vyjadřuje afirmativní soud a říká totéž, co věta „existuje šťastný člověk“. Stává se však, že ve zcela stejně znějící formě vyjadřujeme také *negativní* soudy, jako například ve větě „A je A“, kterou logikové nazývají identickou větou. Může pak snadno dojít k tomu, že takovýto soud bude považován za afirmativní a jako takový bude i hodnocen.

Snad k tomu máte také sklon, proto bude na místě, abych zde vykázal opak a významový rozdíl stejně znějících forem v prvním a druhém případě.

Tvrzení „nějaký člověk je šťastný“ obsahuje skutečně afirmativní soud, a sice uznání spojení jistého člověka s vlastností šťastný. Mohli bychom oprávněně tvrdit, že říká tolik, co tvrzení: „Existuje šťastný člověk“.

Předpokládejme, že se to má podobně s takzvaným zákonem identity „A je A“ či, abychom za A dosadili konkrétní termín, s tvrzením „Člověk je člověk“ [*ein Mensch ist ein Mensch*]. Toto tvrzení by znamenalo totéž co tvrzení „existuje člověk jsoucí člověkem“ [*Es gibt einen Mensch seienden Menschen*]. A jelikož „nějaký člověk jsoucí člověkem“ neříká nic více než prostý výraz „nějaký člověk“, znamenalo by „člověk je člověk“ tolik co „existuje člověk“.

Je to pravda? Není! Zákon identity je zřejmý ze sebe samého; že člověk je člověk je *a priori* zřejmé. Není však *a priori* zřejmé, že existují lidé. Nejedná se také v žádném případě o nutnou pravdu. A pokud máme důvěřovat Thomsonovým výpočtům, před sto milióny lety skutečně žádní lidé neexistovali.

Jaký je ale potom smysl tvrzení „A je A“, „člověk je člověk“? Nikoliv „Existuje člověk, který je člověk“, nýbrž „Neexistuje člověk, který není člověk“. Toto tvrzení neříká, že existuje člověk, který je člověk, nýbrž *popírá*, že existuje člověk, který není člověk. A to je vskutku samo sebou zřejmé, neboť opak by byl protimluvem. (Mimochodem, vidíte, že běžné učebnice logiky uvádí neprávem větu identity jako druhý princip, který se liší od zákona sporu. Liší se pouze jazyková formulace, myšlenka je tatáž).

Tuto povahu, tj. vzezřením pozitivní, významem negativní, mají také všechna tvrzení matematiky (tam, kde se jedná o *a priori* poznatelné pravdy) a s tím souvisí, že pravda věty „čtverec má čtyři strany“ nezávisí na existenci skutečných čtverců.

Tyto příklady snad postačí k tomu, aby vyjasnily první z obou záměn, jichž se podle mého tvrzení dopouští zastánci ontologického důkazu. Než přistoupím k tomu, abych ji v něm prokázal, uvedu několik úvodních postřehů o povaze druhé záměny.

4.2 O možnosti záměny nominálního určení s reálným

Tento případ by vám měl být známější než první. Slovíčko „je“ znamená totiž často totéž, co „znamená“. Řeknu-li např. „Kvadratura kruhu je

konstrukcí čtverce o stejné ploše jako má daný kruh“, pak tím nechci říci nic víc, než že kvadraturou kruhu se *rozumí* takováto konstrukce. Tím se vůbec neříká nic o tom, zda tato konstrukce existuje, zda je vůbec možná. Má být prostě udán význam jména, které může mínit i něco zcela imaginárního. Tímto způsobem mohu definovat i dřevěnou žehličku jako „něco železného sestávajícího ze dřeva“.

Toto tvrzení, jež je v tomto smyslu nenapadnutelné, se okamžitě mění v omyl a nesmysl, když ho místo nominální interpretace vyložíme reálně, když tedy „je“ nemá znamenat „znamená“, nýbrž „existuje“.

Vraťme se – po odbočce k nejdůležitějším typům klamů způsobených víceznačností – k našemu ontologickému důkazu. Řekl jsem, že klam, k němuž v něm dochází, a sice ve všech jeho formách, je paralogismus na základě ekvivokace způsobený tím, že se buď zaměňuje nominální určení s reálným, nebo negativní soud s afirmativním.

4.2.1 *Když se zamění nominální určení s reálným, pak důkaz říká toto:*

Tomu, co je nekonečně dokonalou bytostí, přináleží nutná existence.

Bůh je nekonečně dokonalou bytostí.

Bohu tedy přináleží nutná existence.

Tudíž: Bůh je.

Co zde znamená: „Bůh je nekonečně dokonalou bytostí“? *Existuje* Bůh, který je nekonečně dokonalou bytostí? Takto by bylo tvrzení pochopeno reálně, avšak předpokládalo by, co má být teprve dokázáno, totiž existenci Boha.

Anebo to znamená tolik co: „Bohem se rozumí nekonečně dokonalá bytost“? Pak proti tomu nelze nic namítat, nevede to však k jinému závěru než: Bohem rozumíme bytost, které přináleží nutná existence, přičemž otázka, zda taková bytost existuje, zůstává otevřena.

Kdyby se důkaz nezakládal na žádné jiné než na této záměně, pak by se zajisté neudržel příliš dlouho, neboť není těžké si jí všimnout a také ji ve skutečnosti kritici opakovaně reklamovali.

Nepůsobili přitom však vždy přesvědčivě, protože zastánci argumentu se necítili být dotčeni námitkou, že zaměnili nominální určení s reálným. Např. Descartes toto nařčení ze své strany rozhodně odmítal, přičemž ale chtěl deklarovat, že toto byla ve skutečnosti chyba starého Anselmova důkazu, za kterou ho pokáral již Tomáš Akvinský.

Potom je ale zajisté ve hře ona druhá chyba.

4.2.2 Záměna negativního určení s pozitivním

Abychom zjistili, kde se v Descartově důkazu nachází, zopakujme si:

Co jasně a zřetelně poznáváme jako přináležející k povaze nějaké věci (co je obsaženo v pojmu nějaké věci), to můžeme o této věci s jistotou vypovídat.

Jasně a zřetelně poznáváme, že k povaze nejdokonalejšího jsoucna náleží mít ze sebe samého nutnou, věčnou existenci.

O Bohu tudíž lze vypovídat, že má ze sebe samého nutnou existenci, tj. Bůh *má* ze sebe samého nutnou existenci.

Tudíž Bůh je.

Nebezpečí záměny hrozí již v horní premise ve slově „vypovídat“. To, co leží v pojmu nějaké věci, se o ní totiž nedá *a priori* v žádném případě vypovídat kategoricky, nýbrž jen hypoteticky. Jinými slovy, nemůžeme napřed pozitivně tvrdit, že toto určení přináleží subjektu, nýbrž pouze negativně lze říci, že mu, pokud tato věc existuje, nemůže scházet.

Po tomto vyjasnění nezískáme v předcházejícím případě závěr:

Bůh má skrze sebe nutnou existenci,

nýbrž spíše jen:

Neexistuje Bůh bez existence nutné ze sebe samé.

Domnívám se, že řečené stačí. K tomu, aby se opravdu zřetelně ukázalo, jak velmi je důkaz pomýlený, může posloužit, jestliže si na několika pří-

kladech zpřítomníme, co vše lze tímto způsobem *a priori* dokázat právě tak jako Boží existenci, pokud nevezmeme v potaz dvojznačnost formy výpovědi.

Například existenci ševce:

V pojmu ševce je obsaženo, že umí dělat boty.

Co leží v pojmu ševce, to se o něm dá vypovídat. O ševci lze tedy vypovídat, že umí dělat boty, a je zřejmé, že je umí dělat.

Jak by ale mohl dělat boty, kdyby neexistoval?

Tudíž existuje švec.

Anebo existenci zlaté hory:

Co je zlaté, je.

Zlatá hora je zlatá.

Tudíž existuje zlatá hora.

Existenci kamenného hosta (v pojmu takového hosta je obsaženo, že je z kamene a že přijímá pozvání...), existenci měsíčního mužíčka (v jehož pojmu je obsaženo, že žije na měsíci). Stejným způsobem můžeme v historické osobnosti proměnit Sněhurku a Šípkovou Růženku, Jeníčka s Mařenkou, Krakonoše a všechny divy pohádek.

5. SKRYTÁ PRAVDA ONTOLOGICKÉHO DŮKAZU

Konstatovali jsme, že ontologický důkaz Boží existence nemůže být platný v žádné své formě, a předvedli jsme, proč tomu tak je. Jedná se o paralogismus v důsledku víceznačnosti a patří tedy k pochybením hrubšího typu. Člověk by se domníval, že podobného pochybení se Anselm, Descartes, Spinoza, Leibniz nemohli dopustit. Nemáme tvář v tvář opaku pochybovat o bystrosti jejich myšlení? Před tím nás chrání pohled na jejich ostatní velké výkony. Nerad bych používal okřídlené *quandoque bonus dormitat Homerus*, neboť by se tím nevysvětlilo, jak mohlo dojít k tomu, že jeden po druhém chybu opakoval. Všichni dozajista nespali, i když v jistém smyslu může jeden druhému sloužit jako omluva.

Nebylo totiž stejně tak lehké na tuto chybu přijít, jako je lehké ji vidět nyní, když ji máme na očích. Ani protivníci důkazu většinou neodhalili pravou chybu a nejhlubší kořen tohoto klamu. Například Kant si víceznačnosti negativních a afirmativních důkazů nevšiml. Částečně se jí dotýká, když říká: „Nepodmíněná nutnost soudů ale není absolutní nutností věcí. Absolutní nutnost soudu je totiž jen podmíněnou nutností věci nebo predikátu soudu. Výše uvedená věta neříkala, že tři úhly jsou naprosto nutné, nýbrž že za předpokladu, že existuje trojúhelník (je dán), jsou (v něm) nutně také tři úhly.“⁶⁵ Zde narážíme na pravdu, ale s příměsí omylu. Vypadá to, jako kdyby tu Kant předjímal Herbartovu nauku, podle níž máme každé kategorické větě rozumět hypoteticky, což ale rozhodně není pravda. („Cajus zemřel“ neznamená „Jestliže Cajus je, pak je mrtvý“ a „Brutus žije“ neznamená „Jestliže Brutus je, pak žije“.) Již Kantovo nesprávné určení analytických soudů (totiž že v jejich případě je predikát zjevně či skrytě obsažen v subjektu) prozrazuje, že se i on sám dopustil záměny afirmativních a negativních soudů.

Obdobně si ani logikové do dnešních časů vůbec nevyjasnili pravou povahu této chyby a proto ji sami vždy znovu opakují tím, že větu o identitě považují za odlišnou od zákona sporu a všeobecné zákony – jako jsou např. matematické – pokládají za afirmativní soudy.

Ke všemu se přidává další moment, díky němuž mohl být důkaz tak odolný, a sice ta okolnost, že lidé, kteří ho zastávali, se přitom dotýkali čehosi pravdivého. To platí právě tak o tom, co řekl Leibniz, jako i o tom, co již před ním prohlásil Descartes a Anselm.

(A) Je sice pravda, že z nominálního určení Boha lze na existenci usuzovat právě tak málo, jako na ni lze usuzovat z ostatních nominálních určení, přesto spočívá rozdíl přinejmenším v tom, že pokud by se mohlo o Bohu připustit již jen to, že je *možný*, muselo by vyplynout, že je skutečný a nutný, zatímco obvykle je dovolen jen opačný závěr – ze skutečnosti na možnost.

To lze snadno prokázat.

⁶⁵[KČR, A 593–594.]

(1) Abychom mohli důkaz pochopit, je třeba si vyjasnit, jaký je vlastní smysl slova „možný“. Často ho totiž užíváme v nevlastním smyslu, jmenovitě pro to,

o čem není *jisté*, že to neexistuje,

zatímco zde označuje to,

o čem není *nutné*, že to neexistuje.

V prvním případě stačí k tomu, abychom mohli o něčem vypovědět možnost, že nevíme, že to neexistuje.

Druhý případ si vyžaduje, abychom věděli, že to není nemožné.

V prvním případě je opak *jistě* nepravdivý.

V druhém případě je *nutně* nepravdivý.

(2) Dále si musíme vyjasnit, jaký pojem si obvykle spojujeme se slovem „Bůh“. Můžeme říci s Descartem, že Bohem rozumíme věčnou, ze sebe sama nutnou, nekonečně dokonalou bytost. Anebo můžeme prostě udat poslední určení. Nekonečně dokonalá bytost by totiž nebyla nekonečně dokonalá, kdyby nebyla věčná. Rovněž by nebyla nekonečně dokonalá, kdyby nebyla *nutná*, nýbrž pouze nahodilá. Ať již samotnou existenci nazýváme dokonalostí nebo ne, je jisté, že nedostatek existence by byl nedostatkem všech jeho dokonalostí. A proto bude zapotřebí vyloučit z ideálu veškeré dokonalosti již pouhou možností nedostatku existence. Nutnost existence se vzhledem k ní dozajista ukazuje jako přednost.

Pojem nekonečné dokonalosti sám o sobě již zahrnuje jak pojem věčnosti, tak pojem nutnosti, a sice nutnosti ze sebe sama, protože závislost na jiném je také ve sporu s pojmem nekonečné dokonalosti. Nikdo proto také nehájil nekonečně dokonalou bytost, aniž by ji myslel jako ze sebe samé nutnou.⁶⁶

V případě takto formulovaného pojmu Boha je, jak jsme řekli, nepochybné, že pouhé připuštění možnosti stačí k prokázání skutečnosti. Jestliže je totiž možné, že Bůh je, pak je

⁶⁶Aristotelés, *Met.* XII, 7, 1072b 10: „Ἐξ ἀνάγκης ἄρα ἐστὶν ὁν: καὶ ἡ ἀνάγκη, καλῶς, καὶ οὕτως ἀρχή.“

buď právě tak možné, že je, jako je možné, že není,
anebo je pouze možné, že je, není ale možné, že není.

Prvé je ale prokazatelně nesprávné, platí tudíž druhé.

Důkaz: Pokud o Bohu platí, že je právě tak možné, že je, jako je také možné, že není, pak by z předpokladu, že je, nesmělo plynout nic nemožného.

Pak by však existovala věčná, ze sebe nutná, nekonečně dokonalá bytost, o níž by platilo jako možné, že není, že je tedy nahodilá (kontingentní), a to je absurdní a nemožné.

V případě, že je připuštěna možnost Boha, zbývá tedy jen druhá alternativa, totiž že je pouze možné, že je, a není možné, že není.

Tudíž plyne: Kdo si je jistý možností Boha, ten si je jistý jeho skutečností.

Ze zkušenosti vím, že tento důkaz snadno vzbuzuje nedůvěru. Lidé se bojí, že se jedná, podobně jako jsme se o tom přesvědčili v ontologickém důkazu, o logickou léčku. Bojí se však neoprávněně. Abych rozptýlil veškeré obavy, ještě se u tohoto bodu chvíli zdržím.

(1) Tato argumentace podstatně souvisí s tímto logickým principem: To, co není v případě své pravdivosti nahodile, nýbrž nutně pravdivé, to v případě, že není pravdivé, není pravdivé nahodile, nýbrž nutně.

(2) Správnost tohoto principu lze snadno nahlédnout na matematických příkladech.

Jelikož je oblast matematiky *a priori* zřejmá, neexistuje v ní nahodilá pravda. Pokud je matematická věta, např. $7 + 5 = 12$, pravdivá, pak je pravdivá nutně. Pokud by někdo pronesl matematický zákon, který by byl nepravdivý, nebyl by pouze nepravdivý, nýbrž nutně nepravdivý.

(3) Pokud by někdo o matematické větě připustil, že není nutně nepravdivá, pak by v tom bylo zahrnuto, že vůbec není nepravdivá, tudíž že je pravdivá, jinými slovy, z možnosti její pravdy plyne její pravdivost.

(4) Stejně se to má i s větou „Bůh je“. V případě věty „Bůh je“ se jedná právě tak málo o nahodilou pravdu jako v případě matematických otázek. Pokud je pravdivá, není pravdivá nahodile, nýbrž nutně, je-li tedy nepravdivá, není nepravdivá nahodile, nýbrž nutně.

(5) Nyní někdo připustí, že Bůh je možný, tj. že věta „Bůh je“ není nutně nepravdivá. Ihned můžeme usuzovat, že vůbec není nepravdivá, tedy že Bůh je.

Ještě bych se chtěl zamyslet nad další, poněkud jinou formulací: Vše, na co se můžeme ptát, je buď nutné, nebo nahodilé, nebo nemožné. Jedná-li se o bytost nutnou ze sebe samé, pak platí nejprve i pro ni, že je buď nutná, nebo nahodilá, nebo nemožná. Nikdo však nebude tvrdit, že je nahodilá, jinak by byla v případě své existence zároveň nutná a nahodilá. A pokud je nemožné, aby byla pouze nahodilá, pak je tím zároveň řečeno, že je nemožné, aby pouze nahodile nebyla. V pojmu nahodilosti je totiž obsaženo, že když je možné nahodilé bytí, tak je možné nahodilé nebytí, a naopak.

Od počátku tedy zůstává k dispozici jen disjunkce, že je taková bytost buď nutná, nebo nemožná. Pokud někdo přistoupí na to, že není nemožná, pak zjevně něco připouští, z čehož plyne, že je nutná, tudíž existuje.

Doufám, že opakování této věci v různých formulacích stačí. Nejde zde o logické léčky, nýbrž o přísné vyplývání, které nelze odmítnout, aniž by vznikl spor. Možná vám tento postup přijde méně překvapivý, když poukáží na to, že mnozí, např. Albert Lange, věřili, že všude mohou z možnosti usuzovat na skutečnost. Domnívali se totiž, že na obecné úrovni poznali naprostou neexistenci nahodilosti, tj. že kromě toho, co je nutné, nic není a nemůže být. Kdyby se tedy v nějakém případě prokázala možnost něčeho, pak by se to rovnalo poznání skutečnosti a nutnosti, a ta by mohla být z prvního vyvozena. Co tito myslitelé učí o všem, co jakkoliv přichází v potaz, to platí v každém ohledu o pojmu bytosti nutné skrze sebe samu. Nemůže být, aniž by byla nutná. V připuštění možnosti je tedy zahrnuta její skutečnost.

Potud tedy měli Descartes s Leibnizem dozajista pravdu. Mýlili se však v tom, když důkaz možnosti měli za tak snadný. Z pouhých pojmů ho ve skutečnosti můžeme získat právě tak málo jako důkaz existence.

Descartes se domníval, že náš pojem Boha musí být uznán za možný, neboť je *jasný*, tudíž neobsahuje spor: tudíž je možný. Leibniz definoval Boha, nekonečně dokonalou bytost, jako „všereálnou bytost“.⁶⁷ V tomto pojmu se

⁶⁷ [*Allreale Wesen* - překlad „svrchovaně reálnou bytost“, „nejreálnější bytost“ by zatemnil smysl další argumentace.]

však nalézají jen samé klady, ani jediné negativní určení, a tedy žádný spor, a proto je jeho možnost nepochybná.

Avšak Leibniz zde především přehlíží, že v tomtéž subjektu se navzájem nevyklučují pouze kontradikce, nýbrž také kontrární predikáty (jako zde a tam, červené a modré). O sjednocení všech zkušenostních dokonalostí (reality) není nutné pouze pochybovat, nýbrž je nutné ji uznat rovnou jako nemožnou, a pokud by Bůh měl být opravdu všereálnou bytostí v tomto smyslu, pak by jeho neexistence byla zajištěna *a priori*.⁶⁸

Tato absurdita navíc byla vystupňována tím, že podle mnohých teologů nemají nekonečně dokonalému přináležet jen všechna myslitelná reálná určení, nýbrž každé z nich v nekonečném stupni. Tím by však již jednotlivá vlastnost byla sama o sobě sporná, bez ohledu na svou sjednotitelnost s ostatními, neboť – jak např. opakovaně zdůraznil i Leibniz – nekonečný kruh, nekonečná rychlost, nekonečně intenzivní teplo si protirečí.

Zdálo by se, že z toho je zřejmý opak toho, co považoval za pravdivé Leibniz. Náš pojem Boha ani zdaleka nezajišťuje možnost svého předmětu, namísto toho bychom z něj spíše ihned získali jeho nemožnost. Přesto se sotva který z velkých teistů cítil být tímto argumentem doopravdy zasažen. Nepřipouštěli totiž, že by k pojmu Boha patřilo sjednocení všech zkušenostních dokonalostí.

Někteří zašli dokonce tak daleko, že podle jejich učení náš pojem Boha neobsahuje vůbec žádný pozitivní znak převzatý ze zkušenosti. O sobě nutná bytost je vůči nám spíše zcela transcendentní. Stejně tak, jako tomu je v případě transcendence vůbec, musíme se i božské transcendentno snažit myslet pomocí náhrad za vlastní pojmy, které nám schází. Částečně si ho myslíme tím, že o něm některé věci naprosto popíráme (již sama transcendence je takovýmto negativním určením, právě tak, jako když ho myslíme jako neprostorové, jako nedostupné jakémukoliv působení zvenčí apod.), částečně mu přičítáme jisté pozitivní predikáty s vědomím, že nemají platit ve svém vlastním smyslu, nýbrž jen na základě analogie. Již Theofrastos rozpoznal

⁶⁸ [Následujících 10 odstavců bylo Kastilem doplněno na základě rozhovoru s Brentanem, který se odehrál v roce 1908 po obratu k tzv. reismu. Ten podle Brentana znemožňuje vypovídat o Bohu realitu analogickým způsobem.]

důležitost takovýchto analogických predikací. Abych vám vysvětlil jejich smysl, připomenu vám příklad barvoslepých. Dalton pochopil, že existují barvy, které si nedokáže názorně představit, myslel si je však jako v jistém smyslu analogické vůči těm, které viděl. Podobně můžeme uchopit všechny myšlenky týkající se smyslu, který nám chybí, ale je možná dán zvířeti analogicky k našim smyslům. Rovněž si můžeme myslet topoidy o n dimenzích analogicky ke třídimenzionálnímu prostoru.

Mnozí tvrdí, že právě v tomto jakémsi analogickém smyslu, a ne ve vlastním smyslu, bychom měli rozumět tomu, že Boha nazýváme myslící, poznávající, volící bytostí, dokonce že ho vůbec nazýváme bytostí.

Tímto rekursem k pouhému představování pomocí analogie se lidé snaží uniknout námitce, že náš pojem Boha zahrnuje absurditu. Poukazuje se na příklady z matematiky, že to, co je absurdní, se mění v možné, pokud je vzato pouze analogicky: Spojitá kvantita se jeví být analogická k diskretní kvantitě, která je složena z nekonečně mnoha nekonečně malých částí. Prvá je však nemožná, zatímco druhá možná. Kruh může být pojat jako analogon pravidelného mnohoúhelníku s nekonečně mnoha nekonečně malými stranami. Druhé je možné, prvé nemožné.

Přesto mi přijde velice povážlivé bránit pojem Boha tímto způsobem. Kde se pak nachází hranice, která odlišuje tuto takzvanou analogickou teologii od úplného agnosticizmu? Pokud Bůh nemá vůbec spadat pod nejvyšší z našich nejobecnějších pojmů, pak také nespádá pod pojem něco. To by ale přece neznamenalo nic jiného než ho prostě popírat. A mezi takovýmto agnosticizmem a úplným ateismem by tedy nebyl žádný rozdíl, ledaže by se lišily s ohledem na jasnost, kde by pak přednost byla rozhodně na straně ateistů.

Jestliže ale Bůh vůbec spadá pod nějaké pozitivní pojmy, proč ne také pod takové, které jsou méně obecné než pojem něco (který znamená totéž co reálno)? Proč by mělo být dopředu vyloučeno, že nemáme myslet to, co je ze sebe nutné, jako vědomé, nebo nevědomé, jako poznávající, nebo nepoznávající, jako volící, nebo nevolící? Není naopak *jedno* z obojího nutně pravdivé?

Velice unáhleně by soudil ten, kdo by si představoval, že vlastnictví nějakých vlastních a pozitivních pojmů, které by se daly aplikovat na Boha, by nás muselo okamžitě uschopnit k tomu, abychom *a priori* poznali jeho

možnost, resp. jeho existenci, neboť k tomu bychom spíše potřebovali zcela determinovanou a úplně adekvátní ideu Boha, kterou zajisté nevlastníme. Již David Hume zcela správně pochopil, že neúplný pojem nějakého o sobě nutného jsoucna není dostatečný k tomu, aby nám umožnil *a priori* poznat jeho nutnost. Příležitostně se ptá – přičemž odhlíží od toho, že jemu samotnému se, jak jsme zmínili, zdá být pojem o sobě nutného jsoucna nepřijatelný: „Kdo mi dokáže, že již tento svět není sám bezprostředně nutný?“, přitom ale nepopírá, že vlastníme nějaké pozitivní pojmy světa, a tím dává najevo, že nemožnost rozhodnout *a priori* o existenci nějakého o sobě nutného jsoucna je velmi dobře slučitelná s tím, že vlastníme pozitivní pojmy, které na ně lze uplatnit.

Tak jako tak, pokud se výše popsaná mluva o veskrze analogickém poznání Boha vezme vážně, pak běží ve skutečnosti o čistý ateismus. Jasně uvažující ateisté ji tedy nikdy neakceptovali. Vynořila se teprve v období úpadku u novoplatoniků. Zejména Leibniz se od ní zcela distancuje.

Jak se však potom vyhne námitce, že pojem všereálné bytosti odporuje sám sobě? Výmluvou na to, že toto celé se nemá brát vážně, se nezíská zhoła nic, jak jsme viděli. Naproti tomu se dá říci, že pojem nekonečně dokonalého jsoucna nespadá v jedno s pojmem všereálného jsoucna a že ten, kdo ho s ním identifikuje, si přiděluje zcela zbytečné problémy. V pojmu nekonečně dokonalého se nenachází nic víc než následující: jsoucno s takovou dokonalostí, že každý přírůstek hodnoty by vedl k absurditě. Jinými slovy, pojem Boha je sice pojmem ničím nepřekonatelného jsoucna, není ale pojmem sjednocení všech myslitelných konečných hodnot.

Pokud tento pojem formulujeme takto obezřetně, neposkytuje žádný důvod k tomu, abychom ho předem zavrhlí, na druhé straně také ovšem nestačí k tomu, aby nám dovolil *a priori* soud o možnosti jeho předmětu.

Tím však padá Descartovo pojetí, podle něž je možnost Boha *a priori* ustanovena již na základě jasnosti našeho pojmu Boha. Ať již svým slavným pravdivostním kritériem jasnosti a zřetelnosti myslí cokoli, jasný ve smyslu dokonalé determinovanosti náš pojem Boha dozajista není. Abychom zmínili jen jednu věc: Pokud si můžeme představit Boha jako myslící bytost, pak rozhodně ne jako bytost, jejíž myšlení má stejně jako naše akcidentální

povahu, nýbrž jako bytost podstatně myslící. Na toto myšlení lze uplatnit obecný pojem myšlení, když abstrahujeme od způsobu, jímž se ukazuje být určeno v naší zkušenosti, nemáme však k dispozici názor toho, co je namísto tohoto určení potřeba dosadit do pojmu Boha. Jinými slovy, asi jsme schopni si ve vlastním smyslu představit, co má naše myšlení společné s božským, nikoliv ale, čím se liší to, co myslí ze své substance, od toho, co myslí pouze akcidentálně. Situaci, v níž se zde nacházíme, lze snad přirovnat k člověku neschopnému vidět červeně, jenž má sice k dispozici vlastní pojem barvy, nedisponuje však dotyčnou specifickou diferencí tohoto pojmu.

Vše tedy zůstává při starém, z našeho pojmu Boha nemůžeme jeho možnost poznat. A přinejmenším zde jsme zajedno s Kantem, přestože jeho způsob vyjadřování na některých místech není příliš šťastný. V *Kritice čistého rozumu* se o ideji nejvyšší bytosti říká, že „Tato idea nedokáže ani tolik, aby nás poučila o jeho možnosti. Analytický znak možnosti, spočívající v tom, že pouhé kladení (reality) neplodí spor, nelze sice tomuto pojmu upřít, ale protože spojování všech reálných vlastností v nějaké věci je syntézou, o jejíž možnosti nemůžeme *a priori* nic usuzovat – reality nám totiž nejsou specificky dány, a i kdyby se tak stalo, vůbec by to nezahrnovalo soud, protože znak možnosti syntetických poznatků musí být hledán vždy jen ve zkušenosti, k níž ale nemůže patřit předmět ideje – slavný Leibniz nevykonal tudíž ani zdaleka to, čím se holedbal, když totiž chtěl apriorně nahlížet možnost tak vznešené ideální bytosti.“⁶⁹

Navzdory Kantovi zůstává přesto Leibnizova myšlenka oprávněná v tom, že z možnosti Boha, *kdyby* nám byla názorně dána, by ihned vyplynula jeho skutečnost.

B. Tím se dostáváme k druhému bodu: Kdybychom měli místo neúplného pojmu úplný názor Boha, pak bychom z tohoto názoru bezprostředně poznali jeho existenci, tj. jeho nutnost. A to nikoliv snad tak, jak poznáváme jako myslící bytosti naši vlastní existenci, nýbrž jiným způsobem, vlastním pouze tomuto předmětu představy, který lze nejlépe přirovnat ke způsobu, jímž bezprostředně poznáváme nutnou neexistenci toho, co sestává ze

⁶⁹ [KČR, A 601–602, překlad upraven.]

vzájemně sporných znaků. Bůh je totiž ve skutečnosti nutně jsoucí ze sebe samého, právě tak, jako je sporné ze sebe samého nutně nejsoucí. Věta „Bůh je“ je tudíž *sama o sobě a pro sebe* právě tak evidentní jako věta „Neexistuje kulatý trojúhelník“, a pokud ji jako takovou nepoznáváme, pak jen kvůli tomu, že nám chybí dostatečná představa Boha.

Dalo by se samozřejmě pochybovat o tom, zda by se *nám* i v takovém případě ukázala jako evidentní tato věta, která je nutná o sobě a bezprostředně, protože je vždy otázkou, zda náš rozum disponuje k něčemu takovému dostatečnou silou souzení. Tato pochybnost ale asi není na místě vzhledem k výši vyžadované schopnosti představování. Kdyby byl někdo schopen takto dokonalé představy Boha, asi by nepostrádal sílu náhledu, který z ní pramení. Otázkou zůstává, zda by na takové představě mohla mít účast vůbec nějaká jiná bytost než bytost nekonečně dokonalá. To jsou však odlehlé úvahy, nám postačuje zjištění, že „Bůh je“ by skutečně byla o sobě bezprostředně názorná pravda pro toho, kdo by disponoval adekvátní představou Boha.

I zde tedy obsahuje Anselmův důkaz cosi hlubokého a pravdivého. Důkazy Boží existence však nejsou kvůli tomu zbytečné, spíše se naopak i v případě tvrzení existence Boha můžeme o správnosti tohoto tvrzení poučit teprve jejich prostřednictvím.