

KE DVĚMA VÝCHODISKŮM FILOSOFICKÉHO TÁZÁNÍ PO BOHU

JAN FREI

Ve svém *Úvodu do křesťanství* rozlišuje Joseph Ratzinger dvě různá, pro konkrétní religiozitu nestejně významná východiska náboženské zkušenosti.¹ Tento článek chce tato východiska stručně charakterizovat jakožto výchozí body *filosofického tazání* po Bohu a naznačit některé rysy jejich vzájemného vztahu. Učiní tak z perspektivy blízké například perspektivě Paula Tillicha,² opírat se však bude především o práce filosofa a historika myšlení Erika Voegelin.

I

Otázka po Bohu, říká Voegelin, povstává z vědomí kontingence skutečnosti³ – z vědomí, že věci, s nimiž se ve světě setkáváme, by mohly být jiné, ba že by vůbec nemusely existovat; že se tedy nacházejí a pohybují mezi možnostmi být a nebýt – že nicméně *jsou*. Z vědomí podmíněnosti jsoucna vyvstává otázka po nepodmíněném, z vědomí jejich ne-aseity, způsobenosti, založenosti otázka po dále už nezaloženém základu.⁴

¹ RATZINGER, Joseph. *Úvod do křesťanství*. Kostelní Vydří: Karmelitánské nakladatelství, 2007, s. 71nn.

² TILLICH, Paul. Dva typy filozofie náboženství. In TILLICH, Paul. *Biblické náboženství a ontologie*. Praha: Kalich, 1990, s. 71–89.

³ VOEGELIN, Eric. Quod Deus Dicitur. In SANDOZ, Ellis (ed.). *The Collected Works of Eric Voegelin*. Sv. 12, Columbia: University of Missouri Press, 1990, s. 378n.

⁴ Zde se soustředíme výlučně na tuto otázku. Problémů spojených se symbolikami poskytujícími *odpověď* – jaká je povaha tohoto základu, jak přesněji popsat vztah zakládajícího a zakládajícího, ba i zda a za jakých podmínek vůbec může toto tazání k odpovědi dojít – se dotkneme jen natolik, nakolik to úvaha o *otázce* bude vyžadovat.

Odtud vycházejí první tři z Tomášových pěti demonstrací: vznik, trvání, působení a proměny skutečností, s nimiž se ve světě setkáváme, nejsou s to samy sebe zdůvodnit; tento stav vyvolává otázku po příčinách a demonstrace pak notoricky dochází až k příčině první, která už na zdůvodňování dalšími příčinami není odkázána.⁵

Tomášovy demonstrace jsou ovšem součástí dlouhé řady podobných úvah (podobných ve východisku i postupu). Sám Tomáš se výslovně odvolává na etiologické demonstrace Aristotelovy *Metafyziky*,⁶ tedy opět na tázání, které je podníceno kontingencí nitrosvětských skutečností⁷ – přinejmenším kontingencí jejich změn – a směřuje k jejich poslednímu (nebo prvnímu) základu.⁸ Aristotelova etiologie je dále částečně zakotvena v kosmologických spekulacích iónských filosofů: předpokládá – přinejmenším jako příklad, na němž se ozřejmuje myšlenkový postup – ontologické založení v živlech (pocházení jsoucna ze země, vzduchu, z ohně atd.).⁹ I tyto kosmologické spekulace pak mají své předchůdce či starší paralely: jedna z cest, jimiž se v *Upanišadách* demonstruje *brahma*, vychází rovněž z kontingence skutečnosti: ta („toto všechno“) je založena („utkána a upředena“) na vodě, voda na vzduchu, vzduch na prostoru atd.; řadou dalších a dalších základů se nakonec dochází k *brahma* jako k tomu, u čeho už otázka po dalším základu nemá smysl (člověk se „nemá příliš dotazovat“, aby se mu „nerozletěla hlava“).¹⁰

Je zde tedy dlouhá tradice – nebo opatrněji: dlouhá řada opakovaných případů – zneklidnění vyvolaného nesvěbytností reality, a toto zneklidnění může při metodické reflexi získat podobu výslovné otázky po základu. Tak je podle Aristotela „vznik všeho“ jedním z podnětů k údivu a znepokojenému zkoumání, jehož cílem je vědění o „prvních

⁵ *STh* I, 2, 3, resp. výraz *příčina*, jak snad není třeba zvlášt zdůrazňovat, v této souvislosti znamená ne tak příčinu, jak ji dnes obvykle chápeme, tedy součást řetězu příčin a následků v čase, jako spíše ontologické založení, tedy určitý vztah v hierarchii způsobů bytí. Výrazy jako *causa* nebo *aition* proto budeme v dalším překládat většinou jako *základ*.

⁶ Např. tamtéž. Viz dále pozn. 15.

⁷ ARISTOTELEŠ. *Metafyzika* 982b15–16.

⁸ ARISTOTELEŠ. *Metafyzika* 982b2. Srov. VOEGELIN, Eric. Anxiety and Reason. In HOLLWECK, Thomas A. – CARINGELLA, Paul (ed.). *The Collected Works of Eric Voegelin*, sv. 28, Columbia: University of Missouri Press 1990, s. 102nn.

⁹ ARISTOTELEŠ. *Metafyzika* 994a4–7. Srov. VOEGELIN, Eric. On Debate and Existence. In SANDOZ, Ellis (ed.). *The Collected Works of Eric Voegelin*, sv. 12, Columbia: University of Missouri Press, 1990 S. 46.

¹⁰ *Brhadáranjakópanišad* III, 6. In *Upanišady*, Praha: DharmaGaia, 2004, s. 55. Srov. VOEGELIN, Eric. Drama of Humanity. In PETROPULOS, William – WEISS, Gilbert (ed.). *The Collected Works of Eric Voegelin*. Sv. 35, Columbia: University of Missouri Press 2004, s. 206n.

počátcích a příčinách“;¹¹ otázka je pak takřka vzorovým způsobem zformulována ve dvou Leibnizových metafyzických otázkách: proč je spíše něco než nic; a proč jsou věci takto a ne jinak?¹²

Realita tedy svou nesvobytností vyvolává otázku po svém zdůvodnění. Co však myslíme realitou?

V letných náčrtech Tomášových a Aristotelových demonstrací jsme se záměrně omezili na tu vrstvu, která navazuje na starší kosmologické spekulace, tj. tu, kde je výchozí zkušeností kontingence „přírody“ – tedy zhruba řečeno hmotných věcí, které vznikají, trvají, mění se a zanikají bez našeho přičinění.¹³ Tázání však může být motivováno i vědomím kontingence *já*; jeho východiskem může být nejen krása a nedostatečnost vnějšího světa, ale také plnost a nouze naší vlastní existence.¹⁴ Citujme jeden z historických příkladů tohoto druhého způsobu tázání, jichž je opět dlouhá řada – řeč jednoho z northumbrijských předáků ke králi Edwinovi uvažujícímu roku 627 o přijetí křesťanství:

Králi, pozemský život dnešního člověka mi ve srovnání s časem, který je nám neznámý, připadá jako nějaký vrabčák, který přiletěl a bleskem prolétl místností, v níž v zimní době sedíš u večere se svými veliteli a služebníky, kdy uprostřed hoří oheň a jídelna je pěkně vytopena, zatímco všude venku řádí porvyv zimních dešťů či sněhových bouří. Ten vrabčák vlétl jedním vchodem a vzápětí druhým zase zmizel. Po tu dobu, co je uvnitř, zimní nečas necítí, ale kratičkový čas pohody je v mžiku pryč, a jak se znovu vrací do zimy, ztratí se ti z očí. Tak nějak vypadá i lidský život: nevíme vůbec, co jednou bude ani co již jednou bylo. Proto přineslo-li to nové učení něco jistějšího, měli bychom je zřejmě následovat!¹⁵

¹¹ ARISTOTELÉS. *Metafyzika* 982b17 (vznik všeho, *tú pantos genesis*); 982b15 (znepokojené zkoumání, *diaporein*); 982b9–10 (první počátky a příčiny, *prótoi archai kai aitia*). Srov. VOEGELIN, Eric. *Anxiety and Reason*, s. 102n. Je zajisté pravda, že sám Aristotelés pokládá celek skutečnosti za věčný a otázku po jeho vzniku neklade; výslovně ji však zmiňuje jako podnět k tázání po základu.

¹² LEIBNIZ, Gottfried W. *Principes de la nature et de la grâce fondés en raison*, § 7. Srov. VOEGELIN, Eric. *On Debate and Existence*, s. 43.

¹³ Jediným cílem těchto náčrtů bylo ukázat nejobecnější rysy tázání vycházejícího z okolních jsoucen. Proto jsme odhlédli jak od podstatných rozdílů mezi Tomášovým a Aristotelovým viděním přírody (a s nimi souvisejících rozdílů mezi jejich chápáním posledního základu), tak od odlišných podob, kterých toto tázání nabývá u dalších myslitelů.

¹⁴ RÄTZINGER, Joseph. *Úvod do křesťanství*, s. 71 nn.

¹⁵ BEDA CTIHODNÝ. *Církevní dějiny národa Anglů II*, 13, Praha: Argo, 2008, s. 119. Srov. k tomu JASPERS, Karl. *Šifry transcendence*, Praha: Vyšehrad, 2000, s. 44n.

Také pro *já* znamená kontingence pohyb mezi možnostmi fyzického bytí a nebytí, bytí více a bytí méně (jakým je např. pro živé bytosti růst a chátrání); znamená existenci navzdory možnosti neexistovat. V tom se tedy existence *já* opět ukazuje jako cosi, co vyžaduje zdůvodnění a co si přitom toto zdůvodnění není s to samo poskytnout, co tedy vyvolává otázku po základu – a tento její rys je natolik podstatný, že právě vztaženost k základu, otevřenost vůči němu (která případně může získat podobu výslovného tázání) může být rozeznána jako „to nejhlubší v podstatě člověka“¹⁶ a „jádro lidské přirozenosti“.¹⁷

Kontingence *já* však dále znamená noetický pohyb mezi různými stupni vědění a nevědění. Vzpomeňme na Aristotelovu *Metafyziku*: člověk si ve stavu údivu a zneklidnění uvědomuje svou nevědomost a snaží se dosáhnout vědění, aby nevědomosti unikl.¹⁸ A za tímto pohybem se opět skrývá pohyb mezi bytím lépe a bytím hůře, mezi správným a nesprávným uspořádáním existence či „řádem duše“. Vědění a nevědění jsou totiž podoby či projevy takových uspořádání: otázku po příčinách bychom nekladli, kdybychom nevědomost nepocitovali jako nežádoucí stav, z něž je třeba uniknout, a vědění naopak jako stav hodný usilování.

Jestliže se tedy *já* nachází mezi možnostmi bytí více a bytí méně a mezi nimi se trvale pohybuje, nachází se právě tak mezi možnostmi bytí lépe a bytí hůře a každé z nich se může v každém okamžiku přiblížit nebo vzdálit. Proto je ohroženo nejen nebytím, jež mu hrozí – v krajním případě v podobě fyzické smrti – takřkajíc zvenčí, od sil nepodléhajících jeho svobodě, ale také různými podobami nezdaru existence – vinou, nesmyslností, zoufalstvím –, které jsou v té či oné míře výsledkem jeho rozhodování.¹⁹

Obojí se také může stát východiskem otázky po Bohu: Jako pohyb skutečnosti mezi bytím a nebytím vyvolává otázku po jejím základu, tak nyní lidský pohyb mezi správným a nesprávným způsobem existování – mezi smysluplností a nesmyslností, zásluhou a vinou – vyvolává otázku po *míře*, již se správnost existence poměřuje, po měřítku,

¹⁶ Tak (na základě židovskokřesťanské teologie) RATZINGER, Joseph. *Eschatologie. Smrt a věčný život*. 2. vyd. Praha: Barrister a Principal, 2008, s. 101.

¹⁷ Tak (na základě řecké filosofie) VOEGELIN, Eric. Co je přirozenost? In TÝŽ. *Kouzlo extrému. Revolva proti rozumu a skutečnosti*. Praha: Mladá fronta, 2000, s. 83.

¹⁸ ARISTOTELÉS. *Metafyzika* 982b17–20. Srov. VOEGELIN, Eric. Anxiety and Reason, s. 102n.

¹⁹ TILLICH, Paul. *Odvaha být*, Brno: Centrum pro studium demokracie a kultury, 2004, s. 30–40.

jemuž správná existence odpovídá více a nesprávná méně. A tak jako se nitrosvětské, přinejmenším potenciálně empiricky vykazatelné příčiny ukazují jako nesvébytné a vyvolávají otázku po *svých* příčinách a v posledku po nejhlubším základu, u něž by se už otázka po dalším založení nekladla, tak se jako nesvébytná ukazují také fakticky daná kritéria správného existování: neboť všechna mohou v určité situaci vyvolat otázku, zda je jejich splnění zde a nyní správné; i ona tedy podléhá nutnosti ptát se po dalším měřítku, s nímž jejich splnění je či není ve shodě – a nakonec po poslední míře, k jejímuž poměření už žádná další měřítka, jež by nepodléhala jí samé, nelze najít.

II

„Kosmologické“ a „existenciální“ tázání po Bohu, tedy tázání vycházející z konfrontace s vnějším světem a z konfrontace s vlastní existencí, jsme načrtli odděleně, jsou však na sebe dalekosáhle odkázána. Chceme nyní naznačit některé potíže, do nichž by upadlo kosmologické tázání, kdyby zcela odhlíželo od reflexe na lidskou existenci (dále budeme používat Voegelinův termín „analýza existence“).

Tyto potíže částečně vyplývají ze způsobu, jakým dnes obvykle pohlížíme na přírodu; ten je zřejmě i při vši kritické distanci stále do určité míry závislý na posunech v chápání přírody, k nimž došlo na začátku novověku a které tedy oddělují naše pojetí přírody od toho, které předpokládají Tomášovy nebo Aristotelovy kosmologické demonstrace.

Prvním z těchto posunů je redukce přírody na matematicky popsatelnou mechaniku, jak ji provedli Descartes a Newton a převzal Kant.²⁰ Dodejme ihned, že výslovná redukce v této radikální podobě je pro naše úvahy málo významná: ryzí mechaniku dnes možná spatřujeme v neživé přírodě, sotva však budeme v pokušení převádět na ni přírodu jako celek nebo třeba vykládat živé organismy jako stroje; od toho vidění přírody, které předpokládají Tomášovy demonstrace, tedy nejsme vzdáleni tolik jako např. materialisté 18. století.²¹

Proto také naše myšlení není tak silně ovlivněno ani dalším posunem, při němž se – právě v důsledku mechanistické redukce – z přírody ztratily finální příčiny.²² Živé organismy, jak jsme zvyklí je chápat, „jednají“ *kvůli něčemu*, o *něco* usilují, o *něco* „jim jde“ (přinejmenším

²⁰ GILSON, Étienne. *Jednota filosofické zkušenosti*. Praha: Vyšehrad, 2011, s. 153.

²¹ Tamtéž, s. 118.

²² GILSON, Étienne. *Bůh a filosofie*. Praha: Oikúmené, 1994, s. 51n.

o přežití a rozmnožení), ba metaforicky se mluví i o tom, že se „chtějí“ prosadit vlohy k určitým vlastnostem (geny). Do zmechanizované přírody jako by se opět vrátily „přirozenosti“, tj. aktivní, skutečné příčiny pohybů v přírodě.

Mezi Tomášovým a dnes obvyklým pohledem na přírodu však leží ještě jeden posun, který nám znesnadňuje pochopit kosmologické demonstrace tak, jak byly míněny. Dnes pro nás totiž, domníváme se, není bez dalšího zjevné, že pořádající síla působící v uspořádání přírody je totožná se silou podněcující naše mravní úsilí, že se tedy při etiologické spekulaci musí řetěz finálních příčin přírodního dění ve svém posledním článku *setkat* s řetězem finálních příčin lidského jednání. V Tomášově čtvrté a páté cestě tomu tak bylo: tomu, čemu se více či méně přibližují stupně „dobroti“, vznešenosti atd. v přírodě, a právě tak onomu „čemu si inteligentnímu“, co způsobuje racionální chování přírody, „říkáme Bůh“²³ – a tím samozřejmě myslíme téhož Boha, k němuž míří naše úsilí o štěstí.²⁴ Avšak příroda, jak se zpravidla jeví nám – procesy, v nichž od Darwina (a od jeho německých překladatelů, kteří za jeho *struggle* podsunuli *Kampf*) spatřujeme především boj o vlastní přežití a pro jejichž podstatu nám současný popularizátor nabízí antropomorfismus *sobectví* –, se nezdá mít s našimi snahami o pravý lidský život mnoho společného.

Proto také tázání po Bohu vycházející z této přírody může vytvořit symboliku prvního hybatele, který je ale nakonec k našim lidským záležitostem podobně lhostejný jako tato příroda sama. Je potom jen logické, že když Voegelin rekapituluje Tomášovy a Aristotelovy demonstrace, očekává od svých posluchačů ne tak logické námitky, jako spíše otázku: proč bychom se měli starat o nějakého prvního hybatele a jeho vlastnosti?²⁵

Navíc usuzuje-li demonstrace z vlastností přírody na vlastnosti jejího posledního základu, je přece myslitelné, aby vycházela nejen z racionality jejího uspořádání (jako v Tomášově páté cestě, kde se z ní

²³ *STh* I, 2, 3 resp.

²⁴ *STh* II, I, 3, 8.

²⁵ VOEGELIN, Eric. On Debate and Existence, s. 40. Právě tuto představu Boha ostatně kritizoval už Pascal; jeho slavné odmítnutí „Boha filosofů a učenců“ se týká především takového hybatele lhostejného, Descartem zmechanizovaného kosmu: „Bůh křesťanů není [...] prostě autorem matematických pravd nebo řádu živlů; to je názor pohanů a epikurejců [...]; nýbrž je Bohem Abraháma, Izáka a Jákoba, Bohem křesťanů, je Bohem lásky a útěchy, Bohem, který naplňuje duši a srdce těch, kteří mu patří.“ PASCAL, Blaise. *Pensées*, cit. podle GILSON, Étienne. *Bůh a filosofie*, s. 53.

usuzuje na Boží inteligenci), ale např. z prázdnoty většiny kosmického prostoru, z lhostejnosti živé přírody k bolesti apod. Nedělá-li to, pak proto, že již předem ví – a to právě *odjinud než z přírody, jak ji dnes chápeme* –, z kterých jejích vlastností může vycházet a z kterých ne.

Sám Tomáš ostatně ke kosmologickým demonstracím bezprostředně připojuje vysvětlení týkající se právě tohoto problému – jak mohou demonstrace Boží existence vycházet ze světa, v němž existuje zlo.²⁶ Jeho odpověď (zlo je tu třeba chápat jako prostředek k většímu dobru) jako by naznačovala, že demonstrace má smysl provádět až poté, co jsme zlo nahlédli jako nesamostatný, k dobru nutně odkazující moment; teprve pak eventuálně můžeme z uspořádání světa usuzovat na vlastnosti jeho prvního hybatele. Tento náhled však nemůžeme získat z přírody; odkazuje nás zpět k analýze existence, k lidské schopnosti rozlišovat dobré a zlé, tedy ke schopnosti rozlišovat nejen na úrovni ontologické, mezi bytím a nebytím, ale rovněž na rovině deontologické, mezi tím, co *má být* a co nikoli. Teprve na této deontologické rovině lze totiž nahlédnout zlé – ať je onticky, fakticky sebesilnější – jako druhořadé a vlastně „neskutečné“.

Nekoherence poznání přírody a poznání existence však není výlučně novověký problém, jak jsme ji tu naznačili a jak ji diagnostikovala např. Husserlova *Krise*. Narazila na ni už pozdní stoa:

Co mi na tom záleží, zda se vesmír skládá z atomů či z ohně a země? Což nestačí poznat pravou podstatu dobra a zla a hranice našich žádostí a nechtutí a rovněž našeho chtění a odporu, a podle nich jako podle pravidel uspořádávat svůj život a těm věcem, které jsou nad náš rozum, dát výhost? Věcem, které jsou asi nepochopitelné lidskému duchu; ale i kdyby někdo nakrásně předpokládal, že jsou zcela pochopitelné, jaký bychom měli prospěch z jejich pochopení?²⁷

Už zde se tedy ukazuje typ vědění, který redukuje přírodu na lhostejné elementy, a tak ji jistým způsobem vysvětluje, který ale nemá co říci k podstatným lidským záležitostem.²⁸

²⁶ *STh* I, 2, 3, ad 1.

²⁷ EPIKTÉTOS. Zlomky z rozprav. In TÝŽ. *Rukojet – Rozpravy*, Praha: Svoboda, 1972, s. 359.

²⁸ Vnější příroda je zřejmě *obecně* bezbrannější vůči reduktivním, smyslu zbavujícím výkladům než lidské já. I to lze pochopitelně vykládat podobným způsobem, snahám o takové výklady však odolává lépe, protože jejich neadekvátnost a nedostatečnost je

A už tehdy je také nasnadě jeden důsledek, který to má pro tázání po Bohu – totiž možnost, že hledání základu takto pochopené přírody nebude spojeno s hledáním poslední míry, s níž má člověk sladit sám sebe a své jednání; že je tedy možné Boha hledat jako původce kosmu a zároveň zůstat prakticky hluchý k jeho nárokům týkajícím se vedení existence. Přesně s tím počítá sv. Pavel, když v Ř 1,18–32 hledá kořen nejrůznějších mravních nepořádků v nedostatečné snaze „poznat Boha“, v absenci úcty a vděčnosti k němu – a to právě u lidí, kteří už „Boha poznali“ „z toho, co stvořil“.²⁹

III

Nakolik kosmologické tázání po Bohu přijímá formu etiologické demonstrace, je na analýzu existence odkázáno ještě z dalšího důvodu. Podstatným bodem této demonstrace je totiž postulát nemožnosti nekonečného řetězu příčin, premisa, že řada příčin musí mít mez (*peras*, Aristotelés) čili konec (*finis*, Tomáš), že tedy musí existovat poslední resp. první příčina. Odtud pak čerpá svou srozumitelnost symbolika prvního hybatele. Odkud však má své zdůvodnění sám tento postulát? Na prvním místě zřejmě z protimluvů, do nichž se zaplétají pokusy o jeho popření. Avšak kromě toho má i jisté zkušenostní dosvědčení, a to opět v naší existenci, v našem jednání. To je vždy vědomě či nevědomě jednáním *kvůli něčemu*, vždy má svou účelovou příčinu; a pokud tyto účelové příčiny tvoří řetěz, pokud o dosažení něčeho usilujeme kvůli dosažení něčeho dalšího, pak na konci tohoto řetězu vždy stojí nějaký účel, kterým v danou chvíli žádný další účel nesledujeme, který je tedy v tomto smyslu poslední. Ze složitosti lidského jednání sice plyne, že je často (ne-li vždy) závislé na více účelových příčinách různých „úrovní“: práci směřující k vytvoření určitého předmětu konáme tak, aby byla zároveň fyzickým požitekem apod. Avšak každá z těchto příčin je na své úrovni poslední, a *bez těchto posledních příčin by jednání neprobíhalo*; kdyby byly jiné, probíhalo by jinak, a při jejich úplné absenci by k němu nedošlo vůbec. Toto je evidence ne teprve logické úvahy, ale zkušenosti či bezprostřední reflexe na ni: v případě finální příčiny

snáze postřehnutelná: *já* se v takových výkladech nepoznává, nerozeznává v nich řeč o *tom* člověku, kterého nachází samo v sobě.

²⁹ Pro naši úvahu je lhostejné, zda tato pasáž adekvátně popisuje duchovní stav tehdejších římských pohanů (k tomu viz VOEGELIN, Eric. Gospel and Culture. In *The Collected Works of Eric Voegelin*, sv. 12, s. 193n.); stačí, že Pavel tuto situaci zjevně pokládá za myslitelnou.

víme *ze zkušenosti*, že řetěz příčin nemůže pokračovat donekonečna; bez poslední příčiny bychom nejednali. V tom je demonstrace týkající se finální příčiny modelem etiologické demonstrace vůbec; ostatní typy demonstrací čerpají svou přesvědčivost z její platnosti, kterou nahlížíme v reflexi na vlastní jednání.⁵⁰

V etiologických demonstracích je dále důležité ukázat, že symbolem posledního základu se míní něco radikálně odlišného od příčin uvnitř světa a symboly zakládání a založenosti něco právě tak odlišného od vztahu působení a způsobenosti mezi věcmi ve světě – a také v této věci je dobré přejít od demonstrací kosmologického typu k analýze existence.

Rozdíl mezi příčinami v obvyklém smyslu slova a základem se pochopitelně ukazuje i kosmologickému tazání; i jemu se kromě „vycházení částečných důsledků z částečných příčin“ odhaluje podstatně odlišné „první vycházení“. Pro jeho označení lze převzít např. biblický výraz „stvoření“ nebo vytvářet jazykové symboly jako „vycházení z univerzálního počátku všeho“, kterými se ale právě míní založení *odlišné* od zapříčiněnosti jedné věci ve světě jinou věcí ve světě: v řádu příčin uvnitř světa je první vycházení vycházení „z ničeho“.⁵¹

Kosmologické demonstrace se k tomuto základu přibližují krok po kroku, řetězem příčin, jaký Tomáš předvádí zejména v první cestě nebo jaký jsme viděli v *Upanišadách*: určitá zjevná skutečnost má svou příčinu, ta opět svou atd. až k příčině první. Ta však už není příčinou v tomtéž smyslu, a řada příčin proto nemůže být souvislá, nemůže sáhat *kontinuálně* od zjevné skutečnosti až k poslednímu základu. Právě na to jako by upozorňovalo další vysvětlení, které Tomáš připojuje ke svým kosmologickým demonstracím: když v řetězu příčin dojdeme k přírodě a lidskému rozhodování – tedy k posledním příčinám, které lze ještě nalézt uvnitř světa –, je možné a nutné učinit ještě poslední, rozhodující krok k „prvnímu počátku“.⁵²

Přes toto a podobná upozornění však existuje nebezpečí, že demonstrace budou pochopeny právě jako *nepřetržitě* řady příčin. Hrozí, že se *setře* zásadní rozdíl mezi příčinností v obvyklém slova smyslu a naznačeným založením; že se skrytý základ pochopí jako další příčina téhož typu jako ostatní příčiny, k níž je možné dojít prostým pokračováním

⁵⁰ Takto vykládá VOEGELIN, Eric. On Debate and Existence, s. 44nn., etiologické pasáže z druhé knihy Aristotelovy *Metafyziky*.

⁵¹ *STh* I, 45, 2, ad 1. Viz také další pasáže této kwestie, zejména artikulus 5.

⁵² *STh* I, 2, 3, arg. 2 a tamtéž, ad 2.

ve sledování kauzálního řetězu. Pak také nebude podstatný rozdíl mezi *způsobem*, jímž jednotlivé příčiny způsobují své následky, a způsobem, jímž věci vycházejí z tohoto základu. Jinými slovy, je zde riziko, že budeme základ klást na *tutéž ontologickou úroveň* jako příčiny ve světě. Jistěže to bude příčina daleko „silnější“ než všechny ostatní, protože ty z ní vycházejí, avšak bude silnější *stejným způsobem*, ve stejném řádu, v jakém jsou i pozdější příčiny silnější než jejich následky; rozdíl bude pouze v míře.

Z hledání *základu* se tak stane sestavování *úplné řady* příčin nebo podmínek, na jejímž počátku (což ovšem znamená *uvnitř* této řady jako její *součást*) pak má být nalezen nepodmíněný základ. Ten ale pro jeho naznačenou odlišnost tímto způsobem najít nelze. Tato snaha je vnitřně rozporná a to je mj. jeden z důvodů, proč Kant demonstraci na základě kontingence zcela odmítl; viděl v ní klam plynoucí právě z této rozporné snahy rekonstruovat úplné řady podmíněných příčin, které by nakonec zahrnuły i svůj nepodmíněný počátek.⁵³

Demonstracím kosmologického typu však nepředchází klamná představa úplné řady příčin, nýbrž nahlédnutí intelektu, že nic jsoucího neexistuje ze sebe sama, že kromě příčin uvnitř světa, které jsou opět *jsoucí*, je třeba pro všechno hledat ještě jiný základ, který sám už není jsoucí v tomtéž smyslu. Analyzující a usuzující *ratio* nemůže tento náhled nijak zdůvodnit, naopak z něj čerpá impuls a směr pro své demonstrace; nachází v něm jakoby předem daný rámec, který se snaží vyplnit řadou kroků sledujících řetěz bezprostředních příčin. Demonstrace pak vlastně jsou jakousi zvláštní formou *mýtu* (mýtu samozřejmě ne v onom dehonestujícím významu, který tomu slovu dal pozitivismus, ale mýtu jako symbolického popisu struktury člověka, kosmu a jejich vzájemného postavení): nezdůvodnitelný a neověřitelný „jednorázový“ náhled *intelektu*, že všechno jsoucí vzchází ze základu, který sám už se v ničem dalším nezakládá, se tu obrazně znázorňuje přehlednějším postupem *ratio*, které se graduálně pohybuje od jedné příčiny uvnitř světa k druhé – tak jako se ve starších mýtech znázorňoval příběhy o genezi odehrávajícími se v čase světa.⁵⁴ Intuice intelektu ovšem nemůže být do jazyka *ratio* přeložena beze zbytku: danosti světa a poslední základ nemůže nepřetržitá řada ontologicky rovnocenných příčin spojit.

⁵³ KANT, Immanuel. *Kritika čistého rozumu*, např. B 633 pozn., B 637n.

⁵⁴ VOEGELIN, Eric. Co je přirozenost?, s. 82n.; srov. také TÝŽ. On Debate and Existence, s. 48.

Co to vše má společného s analýzou existence?

Já, osoba, je svému vlastnímu prožívání a reflexi dána na jedné straně jako bytost takříkajíc složená z řady aspektů záviselých na nejrůznějších danostech uvnitř světa (přírodních, sociálních, historických), tedy jako bytost, kterou lze učinit předmětem zkoumání v odpovídajících speciálních antropologiích a u níž se pak lze pokusit sestavit z výsledků těchto zkoumání její více či méně komplexní obraz. Na druhé straně si však zároveň je dána jako bytost, která není tímto způsobem doposledka vysvětlitelná, jako neredukovatelné *já*, které o sobě ví a které se – právě uprostřed všech těchto určeností a skrze ně – rozhoduje a jedná samo za sebe.⁵⁵

To není třeba dokládat vzácnými případy ryze spontánního jednání. I tam, kde se člověk podvoluje tomu evidentně nejsilnějšímu z působících impulsů, kde se přidává k jasné většině nebo podřizuje nepochybné autoritě, zároveň ví, že je to *on sám*, kdo se podvolil, přidal a podřídil. Jeho jednání může probíhat pod nejrůznějšími vlivy a tlaky, on však ví, že je to stále *jeho* jednání a že je to *on*, kdo tu jedná, byť třeba „nemohl jinak“.

Pro svou existenci jakožto tohoto konkrétního *já* nemůže člověk uvést žádný dostatečný důvod; žádná z příčin jeho přítomnosti na světě ani všechny společně nevysvětlují, proč je zde a nyní naživu právě on. Při vši své podmíněnosti si je dán jako svého druhu neodvoditelný *počátek*. Obraz, který jsme zmínili výše – obraz vrabce, který se náhle a nevysvětlitelně objevuje v síni –, je pro tento způsob existence národným podobenstvím.

Otázka po příčině či základu naší konkrétní existence tedy nenačází odpověď. Přesto svou existenci nacházíme jako něco, co jsme sami nezpůsobili a co ani sami nemůžeme udržet, jako něco přijatého a nadále přijímaného. Otázka tak neumlká, ale míří k něčemu, co zapřičiňuje či zakládá *v jiném smyslu* než příčiny, které poznáváme uvnitř světa; k něčemu, o čem sice nemůžeme mluvit jinak než jako

⁵⁵ Na příkladu odpovědnosti za vlastní sebevýklad to ukázal RAHNER, Karl. *Základy křesťanské víry*. 2. vyd. Svitavy: Trinitas, 2004, s. 66nn.: člověk jistě může sám sebe vykládat z nejrůznějších daností uvnitř světa (fyzikálních, chemických, genetických, sociálních, historických atd.); tento výklad však nevysvětluje svůj ústřední bod či předpoklad, totiž fakt, že se člověk rozhodl sám sebe takto vysvětlit, že za tímto vysvětlením stojí, a tak za ně přebírá zodpovědnost. Každé „vysvětlení člověka“ už *předpokládá* jeho rozhodnutí ptát se po sobě samém, hledat vysvětlení sebe sama, a rozhodnutí právě toto určité vysvětlení přijmout. V každé definici člověka je člověk nejen objektem, který je definicí určen, ale také subjektem, který ji pronáší a na jehož svobodě tedy tato definice závisí.

o základu, příčině či původu, u čeho však víme, že tato označení, vytvořená pro pojmenování vztahů uvnitř světa, jsou tu vlastně neadekvátní.

Analýza existence tak nachází tentýž vztah jako kosmologické tázání, vztah založení odlišného od příčinnosti uvnitř světa, ale dostává se k němu jakoby jediným skokem, jelikož její předmět – neodvoditelné, a přece založené a nesené *já* – ji k němu odkazuje bezprostředně. Tak je v ní cesta vedoucí k symbolu posledního základu zřetelnější, ba je, domníváme se, záležitostí zkušenosti a bezprostřední reflexe na ni.⁵⁶ Jako tedy měl postulát, že řada příčin nemůže pokračovat donekonečna, doklad ve zkušenosti vlastního jednání, nachází podobný doklad i intuice posledního základu, a to opět ve zkušenosti vlastního existence.

Záměrem tohoto článku bylo načrtnout kosmologické a existenciální tázání po Bohu (I) v jejich vzájemné závislosti. Vymezený prostor jej umožnil uskutečnit jen z poloviny: nemůžeme zde sledovat, jakým způsobem je existenciální tázání odkázáno na kosmologické (bez kterého lze např. těžko ukázat, že a jak souvisí vztah mezi člověkem a Bohem s postavením a jednáním člověka *ve světě*). Snad se však podařilo naznačit, že a jak je kosmologické tázání odkázáno na tázání existenciální: že a jak je demonstrace kosmologického typu *předpokládají* (III) a že jím v dnešní duchovnídějinné situaci, ale i z podstaty věci musí být *doplněny* (II). Teprve po tomto doplnění lze otázku po Bohu klást nejen jako otázku po *základu*, ale také jako otázku po *mirě*, na kterou pak – což už ale přesahuje naše téma – navazuje otázka po *soudu* a možnosti *záchrany*.

ABSTRACT

JAN FREI

Two kinds of the philosophical search for God

Adopting the standpoint of Eric Voegelin, this article deals with the two kinds of the the philosophical search for God: the cosmological one, starting

⁵⁶ Proto se může např. pro Karla Jasperse cesta k Bohu otevírat přednostně ve zkušenosti naší vlastní svobody (JASPERS, Karl. *Úvod do filosofie*. Praha: Oikúmené, 1996, s. 32); proto mohou filosofická preambula Rahnerových *Základů křesťanské víry* (s. 63nn.) vycházet takřka výlučně ze zkušenosti našeho vlastního bytí osobou.

from the contingency of things in the external world, and the existential one, starting from the contingency of the self. The aim of the article is to show that the latter is not only a necessary supplement of the former, but also its very basis.

Key words

Philosophy, Question of God, Cosmology, Human existence