

# Drobet filosofie aneb Kierkegaard a Spinoza<sup>1</sup>

*Martin Hemelík<sup>2</sup>*

Motta:

„Pro mysl je nejvyšším dobrem poznání Boha a nejvyšší ctností poznávání Boha.“

B. Spinoza: Etika, IV. kniha, 28. tvrzení

„Já je uvědomělá syntéza nekonečna a konečna, jež má poměr sama k sobě a jejímž úkolem je, aby se sama sebou stala; dá se to uskutečnit jedině poměrem k Bohu. Stát se sám sebou znamená stát se konkrétní. Stát se konkrétní však neznámá stát se konečný nebo nekonečný, neboť to, co se má zkonkretizovat, je syntéza. Vývoj tedy musí spočívat v tom, že se nekonečně vzdálím od sebe samého tím, že se moje já stane nekonečné, a pak se sám k sobě vrátím a mé já se stane konečné.“

S. Kierkegaard: Nemoc k smrti, díl I

## I.

Ve třetí kapitole svého spisu *Filosofické droby aneb drobátko filosofie*<sup>3</sup> vyslovil dánský myslitel S. Kierkegaard (od jehož úmrtí v letošním roce uplyne právě 150 let), na první poslech velice radikální myšlenku: „Není-li Bůh, je nemožné jej dokázat, ale je-li, pak je hloupost chtít ho dokazovat, neboť v okamžiku, kdy začínám, jej už předpokládám nikoli jako něco pochybného, protože to předpoklad nedokáže právě proto, že je předpokladem, ale ne jako rozhodující faktor. Jinak bych vůbec nezačal, neboť by bylo lehké pochopit, že kdyby vůbec nebyl, bylo by to všechno nemožné. Chtěl-li bych však tvrdit, že jsoucnost Boha dovedu dokázat a že to neznámé, o němž víme, je Bůh, pak se vyjadřuji nešikovně, protože potom nedokazuji nic a už vůbec ne jsoucnost, ale jenom určení pojmu vyvíjím. Chtít dokázat, že něco je, je vůbec obtížné, a odvážlivec, který se o to pokouší, má tu potíž, že ho rozhodně žádá sláva nečeká.“<sup>4</sup>

Z formulace námitky proti dokazování existence Boha je zřejmé, že se nejedná pouze o odmítnutí dokazování existence onoho „neznámého“, tj. Boha, nýbrž je zde zpochybňována možnost dokazovat existenci vůbec něčeho. („Chtít dokázat, že něco je, je vůbec obtížné...“) O něco dále v textu Kierkegaard vyjadřuje své stanovisko ještě radikálněji: „Ať už nazveme jsoucnost *accessorium* nebo věčné prius, dokázat ji nikdy nemůžeme.“<sup>5</sup>

<sup>1</sup> Vypracováno v rámci grantového úkolu GA ČR 401/04/1067.

<sup>2</sup> Doc. PhDr. Martin Hemelík, CSc., Katedra filosofie Fakulty informatiky a statistiky Vysoké školy ekonomické v Praze.

<sup>3</sup> Bude citován podle českého překladu, viz Kierkegaard, S.: *Filosofické droby aneb Drobátko filosofie*. Přel. M. Mikulová Thulstrupová, Olomouc, Votobia, 1997. (Dále jen pod zkratkou FD.)

<sup>4</sup> FD, str. 56.

<sup>5</sup> Tamtéž, str. 57.

K takovému tvrzení ho přivedl bystrý postřeh o tom, že ze jsoucnosti někoho nebo něčeho lze dokazovat existenci jeho (sit venia verbo) „výstupů“, či „vyjádření“ nebo „projevů“ (například činů), avšak z „výstupů“ nelze dokazovat jsoucnost toho, kdo (nebo co) v nich „vystupuje“, pokud se ovšem předem existence onoho „kdo nebo co“ nepředpokládá. Kierkegaard to přibližuje na nemožnosti dokazovat jsoucnost Napoleona z jeho činů.<sup>6</sup>

Nicméně dánského myslitele zajímá z mnoha různých důvodů především dokazování jsoucnosti (existence) Boha. V důsledku toho, že pro něj měly teologické otázky vždy zásadní význam, uvědomuje si dobře, že v tomto případě je situace poněkud odlišná. „Bůh“ totiž není běžné vlastní jméno označující nějakou jednotlivinu (individuum), nýbrž je to **pojmem** a mezi Bohem a například jeho činy je absolutní vztah.<sup>7</sup> K důkladnějšímu promyšlení uvedeného vztahu si bere Kierkegaard na pomoc kritické úvahy o tradiční metafyzické tezi o Bohu jako jsoucnu, jehož „essence zahrnuje existenci“ (essentia involvit existentiam).

Tuto tezi nalezneme mimo jiné i u holandského filosofa XVII. století B. Spinozy<sup>8</sup> a Kierkegaard právě proto k němu obrací pozornost. Navíc považuje „Žida z Voorburgu s pověstí bezbožníka“ za hlubšího myslitele z toho důvodu, že v jeho úvahách a závěrech není bytí (jsoucnost) Boha vyvozováno jako nějaká více či méně nahodilá empirická vlastnost, nýbrž je vyvozováno myšlenkou ze samotného pojmu jako bytostné určení.

Aby Spinozův postup osvětlil, použil Kierkegaard nikoli pasáže z vrcholného pojednání holandského filosofa s názvem *Etika vyložená způsobem užívaným v geometrii* (*Ethica more geometrico demonstrata*), ale jedno místo ze Spinozova výkladu Descartesových *Principů filosofie*.<sup>9</sup> V jeho první části zavádí autor léma, které zní: „Čím více je věc svou přirozeností dokonalejší, tím větší a více nutnou existenci zahrnuje. A naopak čím více věc ve své přirozenosti zahrnuje nutnou existenci, tím je dokonalejší.“<sup>10</sup> A k lématu připojuje ještě dvě poznámky, z nichž druhá čtenáři sděluje: „Povšimni si, že zde nehovoříme o kráse a jiných dokonalostech, které by lidé z pověry a neznalosti

6 „Kdyby měl některý z Napoleonových činů dokázat jeho jsoucnost, nebylo by to podivné? Jeho jsoucnost dokazuje jeho činy, ale činy jeho jsoucnost nedokazují – ovšem jestli jsem už slovo „jeho“ nepochopil tak, že jsem jím už jeho jsoucnost předpokládal. Napoleon je pouze jedinec, a proto tu není žádný absolutní vztah mezi jeho osobou a jeho činy, takže tytéž činy mohl vykonat i někdo jiný. Zřejmě proto se nemohu z činů dovolávat bytí.“ (Viz FD, str. 57.)

Tento Kierkegaardův postřeh náležitě ocenil i světově uznávaný český logik P. Tichý, který v něm spatřoval přesvědčivou demonstraci toho, že pokud pochopíme existenci jako nějaký empirický rys přisuzovaný individuu, pak bude naprosto absurdní ho dokazovat. Viz Tichý, P.: Existence a Bůh. In Tichý, P.: *O čem mluvíme? (Vybrané stati k logice a sémantice)*, Praha, Filosofie, 1996, str. 96.

7 FD, str. 57.

8 Pro Spinozu je Bůh substancí a k přirozenosti substance náleží existování neboli její esence v sobě nutně zahrnuje existenci. To je obsaženo v 7. tvrzení a jeho důkazu v I. knize Spinozova vrcholného díla *Etika vyložená způsobem užívaným v geometrii*. Viz Spinoza, B.: *Etika*, přel. K. Hubka, Praha 1977, str. 60. (Dále jen pod zkratkou Et.) Blíže k celé věci viz dále v tomto textu (II. kapitola).

9 Viz Spinoza, B.: *Renati des Cartes Principia philosophiae more geometrico demonstrata per Benedictum de Spinoza Amstelodamensem. Accesserunt eiusdem Cogitata Metaphysica*, t in: *Benedicti de Spinoza Opera quae supersunt omnia*. Vol. I, ed. C. H. Bruder, Lipsiae MDCCCXLIII. (Dále pod zkratkou *Opera*.) První český překlad tohoto spisu viz Spinoza, B.: *René Descarta, Principy filosofie*, přel. M. Hemelík, Filosofie, Praha, 2004. (Dále jen pod zkratkou DPF.)

10 „Quo res sua natura perfectior est, eo maiorem existentiam et magis necessariam involvit; et, contra, quo magis necessariam existentiam res sua natura involvit, eo perfectior est.“ (*Opera*, vol. I, str. 42.) DPF, str. 107.

chtěli nazývat dokonalostmi. Nýbrž dokonalostí rozumím pouze realitu neboli bytí.<sup>11</sup> Obě citované pasáže podle Kierkegaarda ukazují na to, že u Spinozy je jsoucnost (existence, bytí, realita) Boha vyvozována z jeho pojmu jakožto pojmu nejvýše dokonalého jsoucna. To je sice podstatně hlubší přístup než jiné opírající se o pojetí existence jako určitého empirického rysu individua, avšak přesto je pro dánského myslitele i tato úvaha nedostačující. Její deficiencie se zakládá v tom, že se vlastně nejedná o nic jiného než o pohyb myšlení v bludném kruhu tautologií, tj. sice neotřesitelně pravdivých, nicméně zcela prázdných formulí. Je-li ztotožněna dokonalost s realitou či bytím, pak získáváme následující sled vývodů: Dokonalost je vysvětlena bytím, neboť je to totéž. Čím je věc dokonalejší, tím více je. Ale větší dokonalost znamená více bytí. Ergo: Čím více věc je, tím více je. Dokonalá tautologie !

Pro dánského filosofa z toho plyne vcelku jednoznačný závěr: „Spinoza vede hluboké řeči, ale nezjistí si úskalí.“<sup>12</sup> Nezůstane však při tom. Aby vystoupila nedostatečnost uvedené úsilí metafyzického (spekulativního) rozumu, poukáže Kierkegaard na další problém. Ve spinozovských (a jim podobných) úvahách a důkazech se totiž neuplatňuje jedno důležité rozlišení, a to rozlišení mezi faktickým a ideálním bytím.

V případě faktického bytí („být dán“) nejsou ve hře žádná jiná určení. Ve vztahu k němu platí pouze to, co nejlépe vyjadřuje hamletovský protiklad: být či nebýt ! Cokoli fakticky buď je nebo není. Vše, co je (a může to být moucha, božstvo, hluboká myšlenka, hloupá námitka<sup>13</sup> nebo cokoli jiného), patří k (faktickému) bytí a účastní se ho stejnou měrou. Naopak vše co není, nijakým způsobem se ho neúčastní. Nejsou zde žádné přechody, žádné stupně, nelze zde uvažovat nijak o „více nebo méně“. Ve fakticitě „faktického bytí“ (být dán) není dána žádná stupňovitost!

V případě ideálního bytí je situace zcela odlišná. Nejvyšší idealita zahrnuje nutnost, proto je. Avšak zde už se nejedná o (faktické) bytí, ale o to, co Kierkegaard nazývá „bytostností“.<sup>14</sup> Ve vztahu k ní ztrácí „hamletovská dialektika být či nebýt“ smysl, protože bytostnost je. Pokud se ve filosofické tradici nerozlišilo faktické a ideální bytí, pak bylo bytí redukováno na ideálně pojaté bytí.<sup>15</sup>

Velký omyl spinozovské filosofie tedy tkví v tom, že se v jejím rámci usiluje o dosažení toho, že boží idealita má být vtěsnána do faktického bytí. Uvažuje-li holandský filosof o tom,

11 „Nota II. quod hic non loquimur de pulchritudine et de aliis perfectionibus, quas homines ex superstitione et ignorantia perfectiones vocare voluerunt. Sed per perfectionem intelligo tantum realitatem sive esse.“ (*Opera*, vol. I, str. 42) (DPF, str. 109) V dopise známému matematikovi (a pozdějšímu amsterdamskému starostovi) J. Huddemu z května roku 1666 píše Spinoza zcela jednoznačně: „... praesupposui, perfectionem in τω esse et imperfectionem in privatione τόν esse consistere.“ (*Opera*, vol. II, str. 267.) („...jsem předpokládal, že dokonalost spočívá v *onom* být a nedokonalost v nedostatku *onoho* být.“ Vlastní překlad.) 6. definice II. knihy *Etiky* pak zní: „Realitou a dokonalostí rozumím totéž.“ Et., str. 110. („Per realitatem, et perfectionem idem intelligo.“ Cit. dle Spinoza, B.: *Ethica*, lat.-ned., vertaald en ingeleid door Henri Krop, Uitgeverij Bert Bakker Amsterdam 2004, str. 130. Dále jen pod zkratkou Eth.)

12 FD, str. 58.

13 To jsou příklady samotného Kierkegaarda. Viz FD, str. 58.

14 FD, str. 58.

15 Redukce bytí na ideální bytí – to je nejen předmětem Kierkegaardovy polemiky se Spinozovými úvahami, ale rovněž je to základní bod jeho kritiky Hegelova spekulativního systému: „Předpokladem systému je subjekt-objekt, jednota myšlení a bytí. Na základě tohoto předpokladu odpovídá v systému abstraktně objektivně objekt subjektu, bytí myšlení, a pravda je shoda myšlení se sebou samým.“ Kierkegaard, S.: *Gesammelte Werke*, sv. 6, Jena, 1925, str. 196. (Citováno dle Major, L., Sobotka, M.: *Dějiny filosofie III*. Praha, SPN, 1982, str. 36.)

že Bůh je dokonalým jsoucnem a jeho esence tedy musí zahrnovat existenci, pak pouze rozvíjí idealitu. Takovým rozvojem se ovšem nelze k faktickému bytí promyslet.<sup>16</sup>

Chce-li tedy Spinoza dokazovat jsoucnost (existenci) Boha výše uvedeným způsobem, je schopen pouze vyvíjet určení v ideálně pojatém bytí, tj. dokazovat ji z něčeho, co se bezprostředně neukazuje, čeho existenci ale předpokládá. Kierkegaardova interpretace takového postupu zní jasně: „Když začínám, předpokládám idealitu a doufám, že budu mít úspěch. Co je to však jiného, než že vycházím z předpokladu, že Bůh je a v důvěře v něho vlastně začínám?“<sup>17</sup>

Pokud se v dokazování postupuje tímto způsobem, pak je z logické a metodologické literatury známo, že se nejedná o nic jiného než o kruhové usuzování v důkazu.<sup>18</sup> Vezmeme-li tedy Kierkegaardovy námitky vůči Spinozovým úvahám v celku, pak vlastně ukazují zejména na to, že se myšlení tradiční racionalistické metafyziky, pokud chce například dokazovat existenci Boha,<sup>19</sup> neustále roztáčí v kruhovém pohybu, který nevede nikam. Z tohoto bludného kruhu (circulus vitiosus) nemůže spekulativní myšlení uniknout.

Podívejme se na celou záležitost podrobnějším pohledem, abychom mohli zjistit, čím je tato radikální kritika „dokazujícího rozumu“ pozoruhodná a významná, eventuálně co vskutku prezentuje.

## II.

V tradičních racionalistických konceptech rozum, a metafyzický či spekulativní zvláště, na své cestě k pravdě usiluje o to, aby nakonec spočinul na objektivní jistotě, to jest na nutné rozumové evidenci.<sup>20</sup> „Pro objektivní reflexi se pravda stává něčím objektivním,

16 Na adresu Hegelovy racionalistické dialektiky Kierkegaard rovněž říká, že nevede ke konkrétní totalitě shrnující jsoucnost v celku, nýbrž jen k abstraktní obecnosti. Její pravda je prázdnou tautologií. Ostatně není na tom nic podivného, vždyť skutečnost (faktické bytí) podle Kierkegaarda nelze vyčerpat logikou, ryze racionálním myšlením. Viz Major, L., Sobotka, M.: cit. dílo, str. 37.

17 FD, str. 59.

18 „Mimo to máme kruh v úsudku (v důkaze), který nazýváme petitio principii, když jest závěr již obsažen v premisách, jež zůstávají enthymematically nevyjádřeny.“ Tvrdí, J.: *Logika*. Praha, Melantrich, 1937, str. 124. („Enthyméma“ je v tradiční formální logice takový deduktivní úsudek, ve kterém není explicitně vyjádřena některá z jeho premis nebo závěr, zejména je-li pokládán za samořejmý.)

19 V textu svého spisu (viz FD, str. 58) Kierkegaard zmínil i G.W. Leibnize. I jeho teze: „Je-li Bůh možný, je eo ipso i nutný.“ byla pro dánského filosofa nedokonalým vyjádřením toho, že v případě faktického bytí nelze vůbec uvažovat ani o „dialektice být nebo nebýt“, ani o tom, že nejvyšší idealita má ve vztahu k něčemu jinému více bytí. To vše se vztahuje pouze k ideálně pojímanému bytí. Je zajímavé, že Kierkegaard ve svých úvahách zcela pominul, že G.W. Leibniz posunul diskutovaný způsob dokazování existence Boha do jiné polohy. Svou argumentaci totiž vedl nikoli z pojmu nejdokonalějšího jsoucnosti (ens perfectissimum), nýbrž z pojmu jsoucnosti nutného (ens necessarium) či jsoucnosti o sobě (ens per se). Tato změna ho přivedla k tomu, že rozhodující otázkou celé argumentace je otázka, zda je pojem nutného jsoucnosti pojmem skutečným. Pokud se prokáže jeho skutečnost, odstraní se tím i obtíž s přechodem z ideality do reality (fakticity). „Ti, kdo chtějí, abychom z pouhých pojmů, idejí, definic či možných esencí nemohli nikdy odvodit aktuální existenci, nakonec upadají v omyl, který jsem právě popsal, totiž popírají možnost jsoucnosti o sobě.“ (Leibniz, G., W.: *Die philosophische Schriften*, ed. C. I. Gerhardt, 7 sv., Berlin 1875–1890, sv. IV, str. 406.) Důkaz možnosti nutného jsoucnosti předložil Leibniz ve spisku *Quod Ens perfectissimum existit* (viz cit. vyd. spisů, sv. VII), se kterým mimo jiné také seznámil Spinozu, jenž podle osobního Leibnizova svědectví považoval jeho důkaz za platný. (Viz Moreau, J.: *Svět Leibnizova myšlení*, Oikumené Praha 2000, str. 192.) Z dalších explikací těchto důkazních postupů pak vyplývá, že pro Leibnize je rozhodující pojetí Boha jakožto souhrnu všech možností, „územi věčných pravd“ (viz cit. vyd. spisů, sv. V, str. 429), či „země možných realit“ (viz cit. vyd. spisů, sv. II, str. 55), což posouvá celou úvahu ještě dál k argumentaci v podobě úsudku z jednotlivých možností na jejich souhrn či důvod. (viz Röd, W.: *Novověká filosofie II*, Oikumené Praha 2004, str. 118.)

20 Major, L., Sobotka, M.: cit. dílo, str. 38.

předmětem...“<sup>21</sup> Podle Kierkegaarda však něčeho podobného nemůže rozum dosáhnout a musí být nutně v tomto úsilí neúspěšný, protože se konec konců ocitá v kruhovém pohybu a není schopen vybědnout ze zakletí tautologií a chyb typu „petitio principii“.

Z kierkegaardovského hlediska je tedy i ve spinozovské filosofii patrné, jak je spekulativní rozum přiveden k prázdné tautologii tím, že uvažuje o bytí jakožto dokonalosti, kterou lze stupňovat, resp. které je v přirozenosti věcí (in rerum natura) více či méně. Racionalistický důkaz existence Boha provedený z jeho pojmu, tj. z pojmu nejvýše dokonalé bytosti, je sice na pozadí konceptu stupňovitosti bytí pochopitelný, ba dokonce jaksi samozřejmý, avšak ve skutečnosti jeho jádrem není nic jiného než tvrzení: Bůh je nejvíce, protože je nejvíce. Eventuálně je to možné vyjádřit i jinak: Bůh je nutně, protože je nejvíce, neboť jeho dokonalá přirozenost zahrnuje nejvíce bytí, tj. zahrnuje bytí naprosto nutně.

Není příliš zřejmé<sup>22</sup>, proč dánský myslitel použil k osvětlení Spinozova přístupu pouze pasáže z jeho výkladu Descartesových *Principů filosofie*,<sup>23</sup> nicméně proto, abychom mohli lépe posoudit intence Spinozova výkladu, nebude jistě nevhodné podívat se blíže na celý kontext, v němž Spinoza citované léma a poznámky k němu uvádí.

Spinozův spis o Descartesových *Principech filosofie* byl vydán v roce 1663 v Amsterdamu. Vznikl z filosofova výkladu karteziánské filosofie, který podával Leidenskému studentu teologie Johannu Caseariovi během svého pobytu v Rijnsburgu nedaleko Leidenu. V první části svého spisu, vypracovaného „způsobem užívaným v geometrii“ (more geometrico), Spinoza mimo jiné vykládá Descartesův způsob dokazování existence Boha a v rámci toho také uvede 7. tvrzení, které zní: „Existence Boha se dokazuje také z toho, že my sami, majíce jeho ideu, existujeme.“<sup>24</sup> K jeho důkazu potřebuje důsledek plynoucí z uvedeného lématu.<sup>25</sup> „Z toho vyplývá, že to, co zahrnuje nutnou existenci, je nanejvýš dokonalým jsoucnem neboli Bohem.“<sup>26</sup> Je třeba si uvědomit, že Spinoza zde sice nejprve uvede Descartesův důkaz<sup>27</sup> 7. tvrzení, ale nespokojí se s ním a chce podat jiný (lepší), k němuž právě potřebuje onen důsledek. Klíčovou roli v jeho způsobu dokazování pak hrají dvě teze:

- to, co zahrnuje nutnou existenci, obsahuje všechny dokonalosti

21 Kierkegaard, S.: *Gesammelte Werke*, cit.vyd., str. 249.

22 Dánský filosof nikde v textu svého spisu nevysvětluje, proč zvolil za „exemplum“ právě tyto Spinozovy výklady.

23 Podle poznámek Nielse Thulstrupu se Kierkegaard jinak Spinozou blíže nezabýval. Ve své knihovně však měl k ruce B. de Spinoza *Opera philosophica omnia*, ed. A. Gfroerer 1830. (Viz FD, str. 135.) Mohl tedy vzít v úvahu i jiná, „spinozovštější“ místa či pasáže.

24 „Dei existentia demonstratur etiam ex eo, quod nos ipsi habentes eius ideam existamus.“ (*Opera*, vol. I, str. 39) (DPF, str. 99)

25 Mimochoodem samo léma dokazuje Spinoza skrze princip záporného i kladného stupňování existence, která je obsažena v ideji neboli pojmu každé věci. (Podle zavedeného VI. axiómu platí, že „v ideji neboli v pojmu každé věci je obsažena existence buď možná nebo nutná.“ / „In omnis rei idea sive conceptu continetur existentia vel possibilis vel necessaria.“ *Opera*, vol. I, str. 34./ DPF, str. 87) Nic nemá žádnou existenci, nemá žádnou dokonalost, resp. obsahuje či zahrnuje absolutně nemožnou existenci. V opačném smyslu něco, co má dokonalost či existenci stupňovanou do nekonečna, má nejvyšší, a proto nejvýše nutnou existenci. Nejvyšší, nejvýše nutná existence je od nekonečně vystupňované dokonalosti neoddělitelná. (Viz *Opera*, vol. I, str. 42.), (DPF, str. 107)

26 „Hinc sequitur, quicquid necessariam existentiam involvit esse ens summe perfectum seu Deum.“ (*Opera*, vol. I, str. 43.) DPF, str. 109.

27 Francouzský filosof a učenec formuluje myšlenku o vzájemné souvztažnosti nejvýše dokonalého jsoucna, nutnosti a reálné existence v paragrafu XIV první části svých *Principů filosofie*: „A podobně, když poznává, že k ideji nanejvýš dokonalého jsoucna náleží nutná a věčná existence, musí už jen z toho učinit závěr, že nanejvýš dokonalé jsoucno existuje.“ Descartes, R.: *Principy filosofie*. (Výbor), přel. T. Marvan a P. Glombíček, Filosofia Praha 1998, str. 23.



- jsoucno nanejvýš dokonalé obsahuje všechny dokonalosti a jeho přirozenost zahrnuje nutnou existenci<sup>28</sup>

I když se Spinoza pokouší o vlastní přístup odlišný od Descartesova, přesto je zřejmé, že jak karteziánský, tak i spinozovský postup ústí do závěru, jehož pravdivost by měla být neotřesitelná: „Nejvýše dokonalé jsoucno existuje a nemůže neexistovat.“ Zároveň však nelze nic namítat proti tomu, když Kierkegaard transkribuje tento závěr do podoby teze: „To, co zahrnuje nutnou existenci, existuje nutně.“ a konstatuje, že se jedná o tautologické tvrzení. Z hlediska tzv. faktického bytí neříká toto tvrzení nic, je prázdné, z hlediska myšlenkově rozvíjené ideality je toto tvrzení nezvratně pravdivé. Uplatníme-li vůči němu určitá logická kritéria, pak se ukáže, že logická výstavba celého vyvození uvedeného závěru (Bůh existuje a nemůže neexistovat.) je správná, a to právě proto, že nijak nepřekročila rámec tautologie.<sup>29</sup>

Bůh – to je slovo sloužící k označení pojmu nejvýše dokonalého jsoucna (ens perfectissimum). Právě tento pojem je pro Descarta i pro Spinozu výklad myšlenek francouzského učenice rozhodující. Nejvýše dokonalé jsoucno ex definitione zahrnuje všechny možné dokonalosti v nejvyšší míře. Nemůže tedy nezahrnovat existenci, protože existence (realita, bytí) je sama dokonalost, a nemůže ji zahrnovat jinak než v nejvyšší (nekonečné) míře, protože je ex definitione nejvýše (nekonečně) dokonalým. Ecce tautologia !

Uplatníme-li však jiná logická kritéria a vezmeme-li v úvahu Kierkegaardovy kritické poznámky, ukáže se celý Descartesův postup vykládaný Spinozou v jiném světle. Předně je zde problém pochopení existence jako jedné z dokonalostí, které musí mít individuum, aby mohlo být Bohem. Pokud je Bůh pochopen jako individuum s (dokonalými) vlastnostmi, pak lze vůči uvedenému postupu úspěšně namítat to, co namítal I. Kant<sup>30</sup> a co zaznělo i v expozé Kierkegaardových úvah o dokazování existence někoho či něčeho z existence jeho činů. Ale nejen to, můžeme zde úspěšně uplatnit i to, co namítal Descartesovi již nizozemský teolog (arcibiskup v severonizozemském Alkmaaru) Catusus: „...třebaže připustíme, že nejvýše dokonalé jsoucno v samotném svém jméně nese existenci, přesto z toho neplyne, že ona existence je skutečně něco aktuálního v přirozenosti věcí, nýbrž pouze že s pojmem nejvyššího jsoucna je neoddělitelně spojen pojem existence. Z toho nevyvodíš, že Boží existence je něco aktuálního, ledaže předpokládáš, že ono nejvyšší jsoucno existuje aktuálně. Tehdy totiž aktuálně zahrnuje všechny dokonalosti – i dokonalost reálné existence.“<sup>31</sup> Z hlediska těchto námitek totiž Descartes použil ve svém postupu nesprávnou, resp. neplatnou inferenci, a proto nemohl Boží existenci jako něco aktuálního platně vyvodit.<sup>32</sup>

28 Viz *Opera*, vol. I, str. 43–44. (DPF, str. 111)

29 I zmiňovaný logik Tichý dospívá k tomuto závěru: “Kdyby Bůh požíval nutnou existenci, pak by propozice, že Bůh existuje, byla tautologií.” (Viz Tichý, P.: cit. dílo, str. 117.) Toto tvrzení vytěžil ze svého pečlivého prozkoumávání tzv. ontologického důkazu existence Boha ze spisu sv. Anselma *Proslogion*, konkrétně z jeho III. kapitoly. Analýzu prováděl pomocí nástrojů tzv. transparentní intenzionální logiky. (K tomu srovn. například Floss, P.: *Architekti křesťanského středověkého vědění*, Vyšehrad Praha 2004, str. 140 a násl.)

30 „Sein ist offenbar keines reales Prädicat, d.i. ein Begriff von irgend etwas, was zu dem Begriffe eines Dinges hinzukommen könne.“ Kant, I.: *Kritik der reinen Vernunft*, hrsg. A. Messer, Verlag von Th. Knaur Nachf., Berlin (ne-dat.), str. 397.

31 Descartes, R.: *Meditace o první filosofii. Námitky a autorovy odpovědi.*, přel. T. Marvan, P. Glombíček, P. Zavadil, Oikumené Praha 2003, str.90.

32 Bliže k této chybné inferenci, k dalším logickým a filosofickým aspektům tohoto problému i k celkové diskusi (viz příspěvky N. Malcolma, J. Shaffera, Ch. Hartshornea, A. Plantingy, P. Oppenheimera, E. Zalta aj.) o ontologických důkazech existence Boha z posledních desetiletí viz Tichý, P.: cit. dílo, str. 95–119; případně Baggaley, J.: *The Ontological Argument for the Existence of God*, internetové stránky/1997.

Takovým způsobem pojato se ovšem Descartesovo (Spinozovo) dokazování jeví velice neúspěšné. Kierkegaardovy námitky i to, co z nich dánský myslitel vyvozuje, má svou relevanci, proto je na místě kierkegaardovsky ostrá formulace: „Spinozova věta je pak správná, tautologie je v pořádku, ale přitom je jasné, že se tak zcela vyhýbá nesnázi – a nesnáž spočívá v tom, že chce dosáhnout faktického bytí a do tohoto faktického bytí vtěsnat boží idealitu.“<sup>33</sup>

Jinak vyjádřeno: Descartes (Spinoza) předpokládá, že Bůh fakticky existuje tak, jak existuje v idealitě,<sup>34</sup> a chce toho dosáhnout tím, že rozvine idealitu Boha jakožto nejvýše dokonalého jsoucna. To ovšem znamená, že v okamžiku, kdy chce (spekulativní descartesovský či spinozovský) rozum takto dokazovat existenci Boha, **není** naprosto nerozhodné, zda Bůh je čili nic. Za těchto okolností, kdy je předpokládáno (tj. nějak rozhodnuto), že Bůh je,<sup>35</sup> ovšem lze rozvíjet, co všechno Bohu náleží, avšak v žádném případě nelze dokazovat jeho existenci.<sup>36</sup> Kierkegaard k tomu dodává, že pokud by bylo naprosto nerozhodné, zda Bůh je nebo není a mělo by tedy smysl ho dokazovat, rozum zjevně dokazovat nezačne, protože se obává, že se to nepodaří (Bůh možná není!), popřípadě proto, že neví, jak by začal.<sup>37</sup>

Z uvedeného plyne, že pro Kierkegaarda vede Spinozův výklad Descartesova dokazování jasně do slepé uličky. Nicméně Spinoza nebyl jen interpretem karteziánské filosofie, byl rovněž originálním myslitelem. (Kierkegaard tuto okolnost do úvahy zřejmě nevzal. Asi proto, že se samotným spinozismem blíže nezabýval.<sup>38</sup>)

Podívejme se proto blíže na to, jak by ve světle kierkegaardovské kritiky obstálo vlastní spinozovské podání celé věci. K tomu snad nejlépe poslouží poměrně dobře známé a často zmiňované pasáže z první knihy Spinozovy *Etiky*.<sup>39</sup>

Jádrem spinozovského podání je 11. tvrzení této knihy, které zní: „Bůh neboli substance, pozůstávající z nekonečného počtu atributů, z nichž každý vyjadřuje věčnou a nekonečnou esenci, existuje nutně.“<sup>40</sup> V rámci „geometrického způsobu podání“ je důkaz

33 FD, str. 58.

34 Kierkegaard činil právě z rozhodujícího principu spekulativní (Hegelovy) filosofie, tj. z principu identity bytí a myšlení, hlavní předmět své kritiky. Podle jeho názoru diriguje tento princip spekulativní myšlení k názoru, že veškerou skutečnost lze „prohlédnout“ („prosvítit“) všemocným rozumovým poznáním, před kterým neobstojí žádné tajemství, je schopno stejně tak pronikat k Bohu, jako k člověku, k přírodě či k dějinám. Viz Major, L., Sobotka, M.: cit. dílo, str. 35.

35 Tedy je platná námitka, kterou vznesl vůči Descartesovým *Meditacím* nizozemský teolog Caterus. Viz pozn. č. 31.

36 FD, str. 60.

37 Tamtéž.

38 Na tuto okolnost, kterou zaznamenává i poznámkový aparát k českému vydání *Filosofických drobků*, jsem již upozornil dříve (viz pozn.č. 23). Nicméně podle některých studií se Kierkegaard o Spinozovy myšlenky zajímal přece jen v podstatnější míře. Lze dokonce v širším měřítku zkoumat různé paralely a analogie mezi oběma mysliteli – například horlivý boj proti pověrám, hledání autentické věčnosti, podobnost mezi Spinozovou „geometrickou metodou“ a Kierkegaardovým „algebraickým náčrtkem“ apod. Srovn. Anne, Ch.: Kierkegaard Lecteur de Spinoza et la question de l'éternité, in: *Studia Spinozana*, Vol. 10 (1994), str. 135–154. (Případné postřehy a analýzy vztahů mezi oběma mysliteli, resp. jejich filosofickými pozicemi lze nalézt i v dílech M. Gueroulta, H. A. Wolfsona, P.-F. Moreaua aj.) Z hlediska našeho pokusu zachytit jen jeden z motivů, v němž se střetlo racionalistické myšlení B. Spinozy s iracionalismem S. Kierkegaarda, to však není třeba zohledňovat.

39 Jiným eventuálním zdrojem pro seznámení se se Spinozovým způsobem dokazování je jeho korespondence s matematikem J. Huddem. V dopise z 10. dubna 1666 holandský filosof vypočítává vlastnosti (propriétés), které musí mít jsoucno zahrnující nutnou existenci: musí být věčné, jednoduché, nekonečné, nedělitelné, tj. musí vyjadřovat (exprimer) čistou dokonalost (perfectio mera) a nemůže mít v sobě žádnou nedokonalost. (*Opera*, vol. II, str. 264.)

40 Et., str. 64–65. („Deus, sive substantia constans infinitis attributis, quorum unumquodque aeternam, et infinitam essentiam exprimit, necessario existit.“ Eth., str. 70.)

tohoto tvrzení ve Spinozově podání velmi stručný: „Popíráš-li to, myslíš si, je-li to možné,<sup>41</sup> že Bůh neexistuje. V takovém případě by (podle axiому 7<sup>42</sup>) jeho esence nezahrnovala existenci. Ale to je (podle tvrzení 7<sup>43</sup>) nesmyslné. A tak Bůh nutně existuje. Q.e.d.“<sup>44</sup> Holandský filosof se ovšem s tímto stručným důkazem nespokojí a v následujících pasážích podává ještě další možné verze důkazu. (Tato pozornost je zcela na místě, protože se konec konců jedná o jedno z klíčových míst výkladu fundamentu celé filosofické soustavy.)

Nejprve předloží úvahu<sup>45</sup> o tom, že důvody toho, proč něco existuje či neexistuje, mohou být dvojího druhu: buď jsou v přirozenosti věci samé (například čtvercový kruh neexistuje proto, že jeho přirozenost obsahuje vnitřní spor, substance naopak existuje proto, že její přirozenost zahrnuje existenci) nebo leží mimo ni (například existence kruhu či trojúhelníka plyne z celkového uspořádání přírody a nikoli z jejich přirozenosti). Pak „per disjunctionem“ ukáže, že důvody neexistence Boha nemohou být ani v jeho přirozenosti, ani mimo ni. Proto Bůh existuje nutně.

Posléze použije tezi, která má povahu axiому, protože je něčím, co „se samo sebou rozumí“ (per se notum).<sup>46</sup> Teze zní: „Moci neexistovat je nemohoucnost, a naopak moci existovat je moc.“<sup>47</sup> Z této teze a z empirického faktu naší vlastní existence pak odvodí, že musí nutně existovat absolutně nekonečné jsoucno, tj. Bůh.

A konečně pak v připojené poznámce<sup>48</sup> podává B. Spinoza ještě další, třetí verzi vedení důkazního postupu, jejíž (mnou parafrázovaná) podoba je následující:

- 1.krok: Moci existovat je moc.
- 2.krok: Čím více věc má reality, tj. čím reálnější je její přirozenost, tím více je mocná, tj. tím více jí přísluší moci.
- 3.krok: Čím více jí přísluší moci, tím více jí přísluší existence, resp. tím více jí přísluší moci či síly k existování.
- 4.krok: Absolutně nekonečné jsoucno (jsoucno s absolutně nekonečnou přirozeností, tj. přirozeností, nad kterou si nelze větší přirozenost myslet), tj. Bůh, má absolutně nekonečnou (ničím neomezenou) moc či sílu k existování.

Ergo conclusio: Bůh existuje absolutně ! (Deus absolute existit.)

Celý tento sled kroků pak Spinoza ještě doprovází některými vysvětlujícími poznámkami. Klíčová je zejména ta, v níž filosof upozorňuje na to, že míra dokonalosti substance není závislá na ničem jiném než na substancí samé. Nic z toho, co náleží přirozenosti

41 Toto „je-li to možné“ (si fieri potest) je vskutku příznačným rysem všech podobných myšlenkových postupů. Možnost „myslet neexistenci Boha“ je přijímána pouze hypoteticky.

42 Ax. 7.: „Jestliže lze něco chápat jako neexistující, pak esence této věci nezahrnuje existenci.“ (Et., str. 58.) („Quicquid, ut non existens, potest concipi, ejus essentia non involvit existentiam.“ Eth., str. 58)

43 Tvrz. 7.: „K přirozenosti substance náleží existování.“ (Et., str. 60.) („Ad naturam substantiae pertinet existere.“ Eth., str. 62.)

44 Et., str. 65. („Si negas, concipe, si fieri potest, Deum non existere. Ergo (per Axiom. 7) ejus essentia non involvit existentiam. Atqui (per Proposit. 7) est absurdum: Ergo Deus necessario existit. Q.e.d.“ Eth., str. 70) Písmena „Q.e.d.“ znamenají „Quod erat demonstrandum“, tj. „Což mělo být dokázáno.“ Doposud se tato zkratka používá v matematice a logice pro označení konce důkazního postupu.

45 Celé znění následujícího důkazního postupu jsem pro potřeby této statě volně přetlumočil a podstatně zkrátil.

46 Et., str. 66, Eth., str. 72.

47 Et., str. 66. („Posse non existere impotentia est, et contra posse existere potentia est.“ Eth., str. 72.)

48 Et., str. 66–67.



substance, nemůže mít vnější příčiny. Jestliže k její přirozenosti náleží existence (není to dokonce nic jiného než její esence), pak z ní musí rovněž plynout a nemůže být zapříčiněna čímkoli vnějším. „Dokonalost věci tedy existenci neruší, ale naopak klade ji.“<sup>49</sup> Nedokonalost ve smyslu nějaké absence dokonalosti ji vskutku ruší. Absolutní dokonalost (dokonalost, nad kterou nelze myslet větší; „dokonalost dokonalosti“) tedy musí klást existenci absolutně. Bůh je právě touto absolutní dokonalostí, proto tedy „tím, že jeho esence vylučuje jakoukoli nedokonalost a zahrnuje v sobě absolutní dokonalost, jsou vyvráceny veškeré pochybnosti o její existenci a dán nejvyšší stupeň jistoty.“<sup>50</sup>

Přes veškerou snahu podat celý důkaz co nejlépe si je Spinoza vědom toho, že mnozí nebudou schopni nahlédnout toto dokazování v jeho evidenci<sup>51</sup>, protože jsou příliš „uvěznění“ v jaksi každodenním způsobu chápání, v němž není absolutní dokonalost tematizována. O všem, co je, jsou zvyklí uvažovat jako o tom, co vzniklo či je kladeno vnějšími příčinami, a těchto předpokladů se nesnadno zbavují.

Nelze předpokládat, že S. Kierkegaard byl v zajetí podobných předpokladů, a přesto, zdá se, by nebyl ochoten evidentnost tohoto způsobu dokazování existence Boha beze všeho dalšího přijmout. Naskytá se ovšem otázka, zda-li je možné uplatnit jeho námitky, které vznesl vůči Spinozovu výkladu Descartesova způsobu dokazování, i proti této verzi. Pokusme se najít odpověď.

Námitky vůči tautologickému charakteru tvrzení o nutné existenci absolutně nekonečného jsoucna jsou jistě místné, neboť i zde (tak jako v karteziánsko-spinozovském výkladu) se rozum pohybuje v kruhu tautologií a diallel. Jak je to však s oním opomenutím pro Kierkegaarda tak významného rozlišení mezi faktickým a ideálním bytím? Je zde toto rozlišení opominuto a nesnáze s ním spojené jsou ponechány stranou?

Nelze popřít, že se ve sledu Spinozových úvah objevují kroky (zejména 2. a 3. krok), v nichž zaznívá Kierkegaardem kritizovaná stupňovitost, resp. gradace míry existence. Znamená to, že vskutku se i zde Spinoza pohybuje výhradně v modu ideálně pojatého bytí, se kterým není ona gradace v rozporu?

Domnívám se, že tvrzení o tom, že se v případě „absolutně nekonečného jsoucna“ jedná pouze o idealitu, není udržitelné. Důvodem toho není to, co se jaksi zdá být po ruce, totiž obvyklá argumentace, která říká, že být fakticky je větší než být ideálně, a proto absolutní jsoucno, které je největší, musí být jak ideálně, tak i fakticky, protože kdyby bylo pouze ideálně, bylo by možno myslet jsoucno jakoby „více absolutní“, tj. takové, jež by bylo jak ideálně, tak i fakticky. Z tohoto tvrzení totiž nutně (logicky korektně a nezvratně) neplyne, že absolutní jsoucno, tj. Bůh, nutně existuje. Argumentace musí být jiná, a to taková, která se nebude příliš lišit od té, kterou použil ve svém spise *Proslogion* (III. kap.) sv. Anselm z Canterbury.<sup>52</sup> Její logická platnost se totiž nevytratila ani po téměř jednom tisíciletí.

Pokud si dovolíme celou věc poněkud formulačně pozměnit, pak je možno si přiblížit důkazní postup asi takto:<sup>53</sup>

49 Et., str. 67. („Perfectio igitur rei existentiam non tollit, sed contra ponit.“ Eth., str. 74)

50 Et., str. 67. („Nam quandoquidem ejus essentia omnem perfectionem secludit absolutamque perfectionem involvit, eo ipso omnem causam dubitandi de ipsius existentia tollit summamque de eadem certitudinem dat...“ Eth., str. 74)

51 Et., str. 67.

52 Anselm z Canterbury: *Fides quaerens intellectum*, lat.-čes., přel. L. Karfiková, Praha, Kalich, 1990, str. 37.

53 Využívám postupu, který vypracoval P. Tichý při logické analýze Anselmova důkazu existence Boha v *Proslogion*, III, viz cit. dílo, str. 110 a násl.

Spinoza předpokládá, že

- (A) Absolutně nekonečné jsoucno, které je nositelem nutné existence, je větší než cokoli jiného, co tímto nositelem není.

Z toho mu vyplývá teze:

- (B) Nutná existence náleží absolutně nekonečnému jsoucnu.

Aby však mohl s definitivní platností vyslovit závěr, že absolutně nekonečné jsoucno požívá nutnou existenci, či jinak řečeno, že Bůh je příkladem jsoucna nutně existujícího, nestačí mít k dispozici tezi (A) a tezi (B). Pokud by odvozoval závěr pouze z nich, dopustil by se z logického hlediska stejné chyby jako Descartes.

Musí mít po ruce ještě jednu významnou tezi:

- (C) Existuje jedno určité absolutně nekonečné jsoucno, nad které si nelze myslet větší.

Spinoza si tuto tezi připravil, tj. geometrickým postupem prokázal její platnost, již v předcházejících tvrzeních první knihy *Etiky*. Proto je přítomna v běhu jeho dokazování jako cosi prokázaného.

Ze sledu tezí (A), (B) a (C) vyplývá, že existence absolutně nekonečného jsoucna, tj. Boha, nemůže být konzistentně popřena. Bůh existuje nutně a vůči nutnosti jeho existence žádné rozlišování faktického a ideálního bytí nemá smysl. Jak říká P. Tichý: „Tedy Bůh existuje nutně, a proto také ve skutečnosti.“<sup>54</sup> Je tomu tak prostě proto, že z nutné existence plyne existence aktuální.

Nelze než konstatovat, že Kierkegaardova námitka v tomto případě ztrácí sílu a působnost. Nicméně stranou nemůže být ponechána další námitka dánského myslitele. Ta se týká toho, že dokazování existence Boha má smysl pouze tehdy, když je v daném okamžiku zcela nerozhodné, zda Bůh existuje čili nic. Pokud to není nerozhodné, dokazovat nelze a úsilí o dokazování je nesmyslné.

Tuto námitku lze přirozeně vztáhnout i na Spinozovy úvahy. Je tomu tak z toho důvodu, že i holandský filosof nepodává své variace na ontologické dokazování existence Boha, tj. absolutně nekonečného jsoucna, kvůli tomu, aby bylo teprve rozhodnuto, zda takové jsoucno je či není. Jeho postupy nezačínají v jakémisi „bodě nerozhodnosti“, nechce svými úvahami tento stav nerozhodnosti překonat. Jde mu o nastolení úplné a nezvratné jistoty. Ostatně již víme, že pro jeho přístup je příznačné ono pouze hypotetické připsuštění toho, že absolutně nekonečné jsoucno, tj. Bůh, neexistuje.<sup>55</sup>

Nutné je ovšem položit si otázku, zda je taková námitka relevantní, resp. zda by mohla být pro představitele racionalistické metafyziky (spekulativního rozumu) opravdu námitkou závažnou. Tato otázka zasluhuje větší pozornost a podrobnější rozbor, v němž by se měl ukázat i pravý význam Kierkegaardovy polemiky se Spinozovými (Descartesovými) úvahami.

<sup>54</sup> Tamtéž, str. 112.

<sup>55</sup> Viz ono „je-li to možné“ (si fieri potest) z důkazu tvrzení 11 první knihy *Etiky*. (Pozn. č. 39)

## III.

Spinoza vychází z dokazatelného předpokladu, že existuje jedno určité absolutně nekonečné a nejvýše dokonalé jsoucno. Logicky korektními prostředky pak dokáže, že Bůh jakožto toto absolutně nekonečné a nejvýše dokonalé jsoucno existuje nutně.<sup>56</sup> Z určitého hlediska se jedná o pozoruhodný, ba až „zázračný“ výkon lidského (konečného) rozumu, který je takto schopen překročit (transcendovat) prakticky nekonečnou propast mezi sebou sama (tj. ve spinozovské terminologii vyjádřeno konečným modálním jsouc-nem) a Bohem, tedy mezi konečnem a nekonečnem.

Holandský myslitel je si přesně vědom oné difference mezi vezdejším lidským jsouc-nem a absolutně nekonečným jsouc-nem, tj. Bohem. Nicméně právě to, k čemu je lidská mysl schopna dospět sebereflexi a poznat to jasně a rozlišeně, považuje Spinoza za prostředek, který zpřístupňuje lidskému poznání samotný ontologický základ vši skutečnosti.<sup>57</sup>

A zde jsme u kruciólního momentu. Pro Spinozu je lidská mysl částí nekonečného rozumu Boha.<sup>58</sup> Pokud toto modální jsoucno v sebereflexním poznání zachycuje v určitých idejích a v intuitivním poznání samotný ontologický základ všeho skutečného, pak nemůže být rozdíl mezi konečnem a nekonečnem rozumem nepřekročitelnou „nekonečnou propastí“.

Na druhé straně nejde o to, že by lidský vezdejší (konečný) rozum náležející k vytvořené přirozenosti (natura naturata)<sup>59</sup> byl schopen nějakého dokonalého a úplného poznání esence Boha.<sup>60</sup> V jeho možnostech je však takový vhled, který mu umožňuje získat a provést reflexi „pravé ideje nejdokonalejšího jsoucna“.<sup>61</sup> (Tehdy reálně dosahuje lidská

56 Podobně G. W. Leibniz dospěje k závěru, že „podle toho jediný Bůh – neboli nutné jsoucno – má tu výsadu, že musí existovat, je-li možný. Protože pak nic nemůže stát v cestě možnosti toho, co neobsahuje žádné meze, žádný zápor a v důsledku toho ani žádný spor, stačí toto samo o sobě, abychom poznali *a priori* existenci boží.“ Leibniz, G., W.: *Monadologie*, § 45, in Leibniz, G., W.: *Monadologie a jiné práce*, přel. J. Husák, Praha, Svoboda, 1982, str. 163.

57 „Konec konců musí být toto vezdejší jsoucno samo (tj. lidská mysl – vložil M.H.) pochopeno jako onticko-ontologické, tj. jako takové, které je právě ve své vezdejší nutnosti a určenosti substanciálním bytým předpokladem zároveň vybaveno schopností si tento základ zpřístupňovat, a tak se uvnitř svých zásadních bytných podmínek emancipovat.“ Pešek, J.: K ontologické povaze „agere“ jako předpokladu metafyziky pravdy a svobody člověka ve Spinozově Ethice. in *K otázkám Spinozovy filozofie*. Praha, AUC, 1978, str. 64.

58 „Z toho plyne: lidská mysl je částí nekonečného rozumu Boha. Když říkám, že lidská mysl postihuje to či ono, tvrdím jen to, že Bůh má tu či onu ideu, a to nikoli pokud je chápán ve své nekonečnosti, ale jen pokud je explikován přirozeností lidské mysli, neboli pokud konstituuje esenci lidské mysli.“ Et., str. 122. („Hinc sequitur Mentem humanam partem esse infiniti intellectus Dei; ac proinde cum dicimus, Mentem humanam hoc, vel illud percipere, nihil aliud dicimus, quam quod Deus, non quatenus infinitus est, sed quatenus per naturam humanae Mentis explicatur, sive quatenus humanae Mentis essentiam constituit;...“ Eth., str. 146.)

59 „Skutečný rozum, ať již konečný či nekonečný, stejně tak jako vůle, touha, láska atd. musí být vztahovány k přírodě vytvořené a nikoli přírodě tvořící.“ Et., str. 89–90. („Intellectus actu, sive is finitus sit, sive infinitus, ut et voluntas, cupiditas, amor etc. ad Naturam naturatam, non vero ad naturantem referri debent.“ Eth., str. 104.)

60 „Hic quoque notandum est, quod non dico, me Deum omnino cognoscere...“ *Opera*, vol. II, str. 320. („Zde je také třeba poznamenat, že neříkám, že poznávám Boha úplně a zcela...“ Překlad úryvku ze Spinozova dopisu Hugo Boxelovi z října 1674.)

61 „Tedy nejdokonalejší bude ta metoda, která podle měřítka dané ideje nejdokonalejšího jsoucna ukáže, jak má být mysl přímo vedena.“ („...perfectissima ea erit methodus, quae ad datae ideae entis perfectissimi normam ostendit, quomodo mens sit dirigenda.“) Spinoza, B.: *Pojednání o nápravě rozumu*. Bilingva, přel. M. Hemelík, Praha, Filosofia, 2003, str. 66 a 67.

mysl, lidský rozum nejvyšší dokonalosti, <sup>62</sup> totiž dokonalosti, kterou lze pochopit jako „přisvojení si čehosi božského“.<sup>63</sup>)

Tato i jiné pravé ideje – to je klíč k onomu „zázračnému“ překroku, neboť „půda idejí duše se tak otevírá jako půda založenosti veškeré skutečnosti skrze substanci v atributu nekonečné ontologické aktivity cogitatio“.<sup>64</sup> Při výzkumu této půdy člověku vystoupí skrze něho samého danost onoho jednoho určitého absolutně nekonečného jsoucna (jehož nutnou existenci pak dokazuje racionálními prostředky) a v důsledku jeho absolutnosti, absolutní nekonečnosti ani nemůže nevystoupit. V takové situaci není vůbec relevantní rozlišování faktického (danostního) a ideálního a už vůbec nemůže být zcela nerozhodné, zda absolutní jsoucno je nebo není. Proto také Spinozův poznávající (a dokazující) lidský jedinec nemusí o pravdě (v ontologickém smyslu) rozhodovat, neboť od počátku je svou myslí (a podle Spinozova základního ontologického rozvrhu stejně tak i svým tělem, o čemž ovšem nemá člověk žádný výkaz<sup>65</sup>) v pravdě samé, byť je mu zakrývána souběhy nekonečných kauzálních závislostí a působení, pod jejichž tlakem se nachází jeho tělo a skrze ideje tělesných stavů i jeho mysl. Nicméně přirozené světlo rozumu (tj. pravých idejí) je schopno ono původně zakrývané odhalit. (Samozřejmě, že se to neděje stejným způsobem, jakým vystupuje pravda rozumu nekonečnému. Nicméně o jisté (sit venia verbo) podobnosti snad lze hovořit. Ostatně je to na místě i proto, že Spinoza celý tento motiv (pro jeho filosofickou soustavu motiv zásadní a vrcholný) vypracovává v páté knize Etiky prostřednictvím konceptu „rozumové lásky k Bohu“ (amor Dei intellectualis)<sup>66</sup>) To, jak Spinoza dokazuje existenci absolutně nekonečného jsoucna, tj. Boha, ve své *Etice*, je a musí být jen důsledkem takto zaujaté filosofické pozice.

Kierkegaardova filosofická pozice je radikálně odlišná. Odmítá přijmout starou řeckou myšlenku, která se promítla i do novověkého racionalismu a spekulativní metafyziky (především hegelovské): „... nevědomec si musí jenom vzpomenout a sám v sobě si uvědomit to, co ví. Pravda se takto do něj nedostává, protože v něm je.“<sup>67</sup> Pro dánského myslitele jsou představitelé uvedené filosofické pozice jednoznačnými stoupenci a zastánci „sókra-

62 Tamtéž, str. 69.

63 Český matematik P. Vopěnka při úvahách o vypracovávání matematického pojetí nekonečna v 19. století a jeho novobaročným charakteru formuloval velice zajímavé myšlenky, které v této souvislosti nabývají na podstatném významu. Snaha člověka nějak uchopit tzv. aktuální nekonečno vedla k tomu, že si přisvojoval schopnosti božího rozumu. Avšak (!) to „neznamená tyto schopnosti mít. Nedovedeme si například představit spojitou nederivovatelnou funkci v její skutečné podobě, v níž ji nazírá Bůh. Dovedeme si však představit, že takovou funkci lze v sensoriu Dei uskutečnit, a dovedeme o ní získávat nejrůznější další poznatky. Přisvojit si Boží schopnosti neznamená umět to, co umí on, ale mít vypracované porozumění pro to, co on umí, a tedy co bychom i my uměli, kdybychom tyto schopnosti vskutku měli.“ Vopěnka, P.: *Vyprávění o kráse novobaroční matematiky (Souborné vydání Rozprav o teorii množin)*. Praha, Práh, 2004, str. 805.

64 Pešek, J.: cit. dílo, str. 67.

65 Tuto otázku ponechává holandský filosof bez příslušné odpovědi. Pouze naznačuje, že lidské poznání není v tomto směru dostatečné. „Nikdo ovšem dosud neurčil, čeho je tělo schopno... Nikdo totiž dosud nepoznal stavbu těla natolik přesně, aby mohl vysvětlit všechny jeho funkce.“ Et., str. 183. („Etenim, quid Corpus possit, nemo huc usque determinavit,... Nam nemo hucusque Corporis fabricam tam accurate novit, ut omnes ejus functiones potuerit explicare.“ Eth., str. 228)

66 Tvzení 36 páté knihy *Etiky* zní: „Rozumová láska myslí k Bohu je láska Boha, již Bůh miluje sám sebe, a to nikoli pokud je nekonečný, nýbrž pokud jej lze vysvětlit z esence lidské mysli, kterou chápeme pod způsobem věčnosti, tzn. že rozumová láska myslí k Bohu je částí nekonečné lásky, již Bůh miluje sám sebe.“ Et., str. 370. („Mentis Amor intellectualis erga Deum est ipse Dei Amor, quo Deus se ipsum amat, non quatenus infinitus est; sed quatenus per essentiam humanae Mentis, sub specie aeternitatis consideratam, explicari potest, hoc est, Mentis erga Deum Amor intellectualis pars est infiniti amoris, quo Deus se ipsum amat.“ Eth., str. 504.)

67 FD, str. 30.

toovského nazírání“, v němž je „každý člověk sám sobě centrem, celý svět se v něm soustřeďuje, neboť jeho sebepoznání se rovná jakémusi poznání božstva.“<sup>68</sup>

Kierkegaard rozumí člověku zcela jinak. Není to podle jeho názoru bytost mající pravdu (ba ani ve formě nevědomosti), ani pravdu hledající. „Musí se chápat jako někdo, kdo stojí mimo pravdu (ne jako člověk, který k ní přichází, jako proselyta, ale jako ten, kdo ji opouští, nebo jako nepravda.) Je tedy nepravdou.“<sup>69</sup> Tento stav – být nepravdou – způsobil člověk sám tím, že utratil a utrácí podmínku k pochopení pravdy, která mu byla Bohem dána při stvoření. Nepravda totiž není něčím, co by pouze stálo mimo pravdu, ale spíše stojí proti pravdě polemicky. Člověk je tedy nepravdou a je jí svojí vlastní vinou. Proto také Kierkegaard nazývá takový stav „hříchem“<sup>70</sup>

Je to pro něj motiv zásadní důležitosti právě vzhledem k lidskému úsilí poznat (či dokonce dokazovat) Boha. Východiskem musí být „vštípení“<sup>71</sup> toho, že člověk se Bohu nepodobá, že se od něho **absolutně** odlišuje. Jen tak se může člověk snažit o to, aby se o („neznámém“) Bohu, pokud to vůbec lze,<sup>72</sup> něco dozvěděl. Jakákoli podobná snaha má však vždy paradoxní povahu. Ať člověk, resp. jeho rozum usiluje sebevíce, podle Kierkegaarda tuto paradoxnost nepřekoná žádnými kouzly spekulativního myšlení, žádnými sebedokonalejšími výkony logiky. Před tímto paradoxem musí rozum zůstat stát. O jaký paradox se jedná? „K pouhému vědění o tom, že Bůh je jinakost, potřebuje člověk Boha, a teprve pak se dozví, že Bůh je od něho absolutně rozdílný.“<sup>73</sup> Má-li Bůh být od člověka absolutně odlišný, musí být rozdíl v tom, co člověk zavinil sám, protože absolutní rozdíl musí být zaviněn člověkem samým. Proto odlišnost tkví v hříchu. Ale člověk si může uvědomit svou hříšnost pouze u Boha. Kierkegaard vysvětluje, že Bůh tomu tak chtěl, proto chtěl, aby člověk uvěřil, že v určitém okamžiku vstoupil do časové sféry a přijal existenci ohraničenou v čase<sup>74</sup> a stal se člověku roven. Před tím musí ztroskotat rozum úplně, jedná se totiž o „ještě hroznější“, „absolutní paradox“<sup>75</sup> – zdvojnásobuje se a tím se stává vskutku absolutním: „negativně vyzdvihne absolutní rozličnost hříchu, ale pozitivně vzato chce tuto absolutní rozdílnost v absolutní podobnosti zase smazat.“<sup>76</sup> Něco takového je z pozice rozumu nepochopitelné a nepřijatelné, přijetí něčeho takového znamená zánik rozumu. Podle Kierkegaarda je to nakonec tak, že rozum v paradoxní vášni vlastní pád chce<sup>77</sup>. Člověk přijímá absolutní paradox a rezignuje na rozumové postupy a kategorie s tím, že v rozhodujícím okamžiku provádí za určité podmínky (Boží milosti) duchovní skok do „paradoxu víry“. Víra totiž „není poznání, ale akt svobody, výraz vůle.“<sup>78</sup> Vždyť přece „úsudek víry není žádný úsudek, ale rozhodnutí, proto je pochyba vyloučena.“<sup>79</sup>

68 Tamtéž, str. 32.

69 Tamtéž, str. 34.

70 Tamtéž, str. 35.

71 Tamtéž, str. 62.

72 Pravý (biblický, novozákonní) Bůh je od nás ve své věčnosti, tajemnosti, zázračnosti nekonečně odlišný a vzdálený. Naopak je nám blízký ve své bezbřehé milosti a lásce. (Kierkegaard, S.: *Gesammelte Werke*, sv. 6, str. 42.)

73 FD, str. 62.

74 Gardiner, P.: *Kierkegaard*. Praha, Argo, 1996, str. 86–87.

75 FD, str. 62.

76 Tamtéž.

77 Tamtéž, str. 63.

78 Tamtéž, str. 92.

79 Tamtéž



Vraťme se na počátek naší úvahy. Je tedy Kierkegaardova kritika důkazů existence Boha a zejména jeho polemika se Spinozou (resp. Spinozovým výkladem Descartesova dokazování) oprávněná, trefná a podnětná? Odpověď zní dialekticky: ano i ne. „Ano“ – je trefná a místná proto, že odhaluje leckteré slabé místo a sporný bod, který ještě i dnes vzbuzuje různé diskuse a příspěvky o něm plní stránky odborných časopisů a vědeckých sborníků. „Ne“ proto, že je to kritika vedená ze zcela a radikálně odlišných filosofických pozic. Jestliže pro Spinozu je rozum, jeho pravé ideje spolu s intuitivním vhledem, zdrojem vyvrácení všech pochybností a získání nezpochybnitelné jistoty, neboť „jako nám světlo dává jistotu samo o sobě a současně o tmě, tak pravda je normou sebe sama i normou nepravdivosti“,<sup>80</sup> tak pro Kierkegaarda se může člověk vzepnout k pravdě a překonat polemický stav s pravdou pouze vírou, tj. svrchovaně odvážným lidským činem, nemyslitelným bez vnitřního planoucího a vášnivého odhodlání schopného nést riziko nejistoty. Pochopit Boha nelze, a proto je nutné věřit.<sup>81</sup> Jsou-li takto rozloženy filosofické pozice, není případná vzájemná či jednostranná kritika co do své účinnosti a eventuálního dopadu smysluplná, kritické výpady se totiž věčně vzato mýjejí.

Spinoza i Kierkegaard upínají své filosofické zraky k Bohu a člověku. Každý však hledí jakoby jinými očima a z jiného koutku universa. Holandský filosof vidí vztah člověka k absolutně nekonečnému a nejvýše dokonalému jsoucnu zprostředkovaný spolupůsobením racionální sebereflexe lidské mysli a jejího intuitivního vhledu.<sup>82</sup> Kierkegaard rovněž přemýšlí o „sebe-uchopení“ člověka, avšak z pozic svého rozumného lidského existenci „naznačuje, že „sebe-uchopení“ je vždy již smysluplné jen „vůči“, ač nemá význam „prostřednictvím vztahu k jinému uchopovat sebe“ je vždy „mezi bytím“ a tedy vztahem k bytí nic. Titul „zájem“ ukazuje, že vztah k sobě (imanence) je vždy vztahem dějícím se „kvůli“ a takto transcendenci. Jediněc má „v nekonečném zájmu o existování“ *bezprostřední vztah k absolutnu*.“<sup>83</sup>

Rozdíl obou pozic vystoupí ještě naléhavěji, uvědomíme-li si, že to, co Spinoza považuje za platné, pravdivé a jisté poznání (například přesně dokázané propozice), to dánský myslitel nepovažuje vůbec za žádné poznání. To, co Spinoza chápe jako reálné lidské sebepoznání pozvedající člověka na úroveň toho, kdo je si vědom sebe, Boha a jakési věčné nutnosti věcí,<sup>84</sup> to odvádí podle Kierkegaarda člověka od sebe sama a ponořuje ho do lhostejného svě-

80 Et., str. 158 („Sane sicut lux seipsam, et tenebras manifestat, sic veritas norma sui, et falsi est.“ Eth., str. 198.).

81 Major, L., Sobotka, M.: cit. dílo, str. 38–39.

82 Je velice pozoruhodné, že ono přesvědčení o možnostech přibližování (a v určitém ohledu ztotožňování) člověka Bohu, které hrálo ve Spinozově filosofování (ale i ve filosofování mnoha dalších novověkých racionalistů) rozhodující úlohu, se ve druhé polovině 19. století objevovalo i mimo filosofickou sféru, tj. v jiných oblastech lidského poznání, například v matematice. Dokumentuje to zejména až nadlidské úsilí německého matematika G. Cantora o prostudování lidských možností pojmout absolutní (aktuální) nekonečno. P. Vopěnka o tom mimo jiné píše: „Mnohem zajímavější a podnětější je Cantorova zmínka o tom, že v případě nekonzistentního množství jde o nekonečno absolutní. Vzpomeňme si, že absolutní nekonečno Cantor přisuzoval samotné Boží existenci. Je-li tomu tak, to znamená, je-li nekonečno přítomné v seskupení všech ordinálních čísel tím nekonečnem, které je bytostnou součástí Boha, pak ho z něj nelze vyčlenit a osamostatnit, čím se celá záležitost vysvětluje. Odtud se lze domýšlet, že Cantor nabyl přesvědčení, že právě prostřednictvím nekonzistentních množství se lze dobrat až k Bohu a zahlédnout jej. Ordinální čísla jsou znamením cesty táhnoucí se od stvoření až k samotnému Bohu, v němž jejich konec spočívá. I seskupení všech ordinálních čísel je dobře uspořádáno a jeho typ, to je maximálního dobrého uspořádání, označil Cantor písmenem  $\Omega$ .“ Tu vůbec největší možnou mohutnost, která přísluší pouze Bohu – totiž mohutnost seskupení všech ordinálních (a tedy též kardinálních) čísel – označil Cantor hebrejským písmenem *tav*. (Vopěnka, P.: cit. dílo, str. 331–332.)

83 Benyovszky, L.: „Ego cogito“ a transcendence pobytu, in *K filosofii R.Descarta (Ke 400. výročí narození René Descarta)*, ed. M. Hemelík, sborník AOP, roč. 4, čís. 5, str. 55.

84 Et., str. 377.

ta věcí,<sup>85</sup> člověk tak sice žije, ale vůbec ne ve smyslu autentické lidské existence.<sup>86</sup> Ať tak či onak, v každém případě jsou právě střety těchto zhruba řečeno racionalistických a iracionalistických filosofických pozic tím, v čem se nachází nejen „drobet filosofie“, ale přímo se děje filosofování. Je dobré si to v souvislosti s letošním kierkegaardovským výročím připomenout.

V Hrusicích dne 8. 11. 2005

---

85 Major, L., Soboka, M.: cit. dílo, str. 43.

86 Pouze subjektivnost je pravda, pouze subjektivnost je skutečnost. Viz Kierkegaard, S.: *Gesammelte Werke*, sv. 7, cit. vyd., str. 39.

## **Drobet filosofie aneb Kierkegaard a Spinoza**

*Martin Hemelík*

### **Abstrakt**

Stat' pojednává o Kierkegaardově kritice důkazů existence Boha u B. Spinozy. Dánský myslitel zvolil ideje holandského filosofa proto, že Spinozovy důkazní postupy pro něj reprezentují metafyzický způsob přístupu k otázce existence Boha.

Hemelík zkoumá oprávněnost této kritiky a dospívá k závěru, že Kierkegaardova kritika nedosahuje žádaného účinku. Pozice obou myslitelů jsou totiž absolutně rozdílné.

Nicméně porovnání Spinozových a Kierkegaardových myšlenek týkajících se existence Boha je nesmírně zajímavé, neboť v každém případě přispívá k prozkoumání metafyzického způsobu přemýšlení o dokonalém bytí a bytí jako celku.

**Klíčová slova:** spinozismus, metafyzika, Bůh, existence, důkazy.

## **A Shade of Philosophy or Kierkegaard and Spinoza**

### **Abstract**

The article sets out to reconstruct the Kierkegaard's critique of the demonstrations of God's existence by B. Spinoza. The Danish thinker elected the ideas of the Dutch philosopher for that reason that the spinozistic demonstrations represented the metaphysical approaches to the question of the God's existence.

M. Hemelík inquires into a rightfulness of this critique and he arrives at the conclusion that Kierkegaard's critique has not the desired effect because the philosophical positions of both thinkers are absolutely different.

Nevertheless the collation of Spinoza's and Kierkegaard's ideas about the God's existence is very remarkable and it contributes to the inquiry of metaphysical thinking about perfect being and being on the whole.

**Keywords:** Spinozism, metaphysic, God, existence, demonstrations.