

Bůh jako poslední garant pravdivosti?

K postulátům Boží existence
podle Hanse Jonase a Roberta Spaemanna¹

Vojtěch Šimek

God as the ultimate guarantor of truth?

Regarding the postulates of God's existence according to Hans Jonas and Robert Spaemann

The article responds to the claim that professional philosophers in continental Europe no longer focus on the existence or nature of God. The author shows with the example of two philosophical postulates of God's existence that this generalisation is not true (or is an exaggeration). These are the postulates of Hans Jonas (1903 – 1993) and Robert Spaemann (1927 – 2018) that in an interesting and representative manner give an insight into the state of continental theism in the late 20th and early 21st century. The specificity of the postulates lies in the proposal of an epistemological solution to the problem of the truth of statements and facts; in Spaemann we also find a proposal for an ontological solution. The author reconstructs, analyses, compares and comments on postulates in the light of selected secondary sources.

Key words: philosophical theology, continental philosophical theism, postulate of God's existence, Hans Jonas, Robert Spaemann.

Úvod: kontinentální teismus?

Od počátku byla otázka po Boží existenci integrální částí filosofie. Později se tato část stala svěbytnou filosofickou sub-disciplínou, kterou v současnosti nazýváme přirozená či filosofická teologie, příp. v širším rámci filosofie náboženství. Na názvu až tolik nezáleží. Klíčové je, zda vůbec a jak se přirozená teologie pěstovala. Podíváme-li se na uplynulé 20. století, můžeme říci, že v rámci analytické filosofie se téměř nepěstovala v jeho prvních dvou třetinách, avšak v poslední třetině došlo k možná nečekanému obratu. Od 60. let 20. století postupně analytický teismus vzkvátá, zásluhou Alвина

¹ Myšlenkový základ článku vychází z mého příspěvku, který zazněl na 24. konferenci Společnosti pro křesťansky orientovanou filosofii v ČR a SR.

Plantingy,² Richarda Swinburnea³ a dalších. Analytická filosofie náboženství nezahrnuje pouze teisty, nýbrž i ateisty; na současné analytické filosofické scéně se tedy nepěstuje pouze teologie, ale rovněž tzv. a-teologie. Nicméně již na počátku 21. století měli v rámci analytické filosofie náboženství teisté značnou převahu. A v současnosti se analytickému teismu daří.⁴

V rámci kontinentální filosofie byla a je situace jiná. Zainteresovaný čtenář pravděpodobně tuší, proč. Počátky a rozvoj analytické filosofie probíhaly ve jménu opuštění, ba dokonce potírání metafyziky. Obrat k teismu a jeho rozkvět v analytické filosofii někteří vysvětlují návratem, resp. znovuobjevením metafyziky.⁵ V kontinentální filosofii, viděno samozřejmě s určitým zobecněním, tomu bylo naopak; metafyzika více či méně zůstala. Někdo by se proto mohl domnívat, že kontinentální teismus by na tom neměl být hůře než analytický, neboť teismus stojí na metafyzice a kontinentální filosofie se přece metafyziky nevzdala. Problém je v tom, že není metafyzika jako metafyzika; možnosti metafyziky vyplývají z možností logiky, a také epistemologie. A právě Kantova epistemologická „kritika metafyziky“ zůstala a zůstává, jak hned uvidíme, pro některé kontinentální filosofy nezpochybnitelným „dogmatem“.⁶

Snad proto někteří tvrdí, že stav filosofického teismu v kontinentální Evropě lze trefně vystihnout výrokem: „(profesionální) filosofové se existencí ani povahou Boha už vlastně nezabývají.“⁷ V tomto článku bych rád ukázal, že tato generalizace není pravdivá (nebo jde o nadsázku), v rámci kontinentální filosofie existují výjimky. Zaměřím se na dva zajímavé a reprezentativní filosofické postuláty Boží existence; první je dílem neortodoxního žida Hanse Jonase (1903 – 1993), druhý z pera katolického křesťana Roberta Spaemana (1927 – 2018). Jejich postuláty rekonstruuji do podoby srozumitelných argumentů, stručně analyzuji, srovnávám a komentuji na základě vybraných sekundárních zdrojů.

I. Postulát Hanse Jonase

Uveřejnil jej přibližně dva roky před smrtí, v roce 1990, jako téměř osmaosmdesátiletý, v článku s názvem „Vergangenheit und Wahrheit“.⁸ K formulování *postulátu* se dostal jaksí oklikou, když přemýšlel nad smyslu-

2 Srov. jeho inaugurační přednášku (1983): PLANTINGA, A.: Rada křesťanským filosofům. In: *Salve*, 19, 2009, 2, s. 73 – 94.

3 SWINBURNE, R.: *Bůh jako vysvětlení*. Praha : Triton, 2011.

4 Více viz VOHÁNKA, V.: Filosofická teologie žije. In: *Studia theologica*, 15, 2003, 2, s. 65 – 88.

5 Srov. SOUSEDÍK, S.: Úvod k českému překladu. In: SWINBURNE, R.: *Bůh jako vysvětlení*, s. 9.

6 Počáteční opuštění/potírání metafyziky v rámci logického pozitivismu v 1. pol. 20. století a více méně setrvalý „kritický pohled“ na metafyziku v rámci kontinentální filosofie mají společného jmenovatele v Kantově epistemologii. Srov. CHOTAŠ, J.: Kant v analytické a kontinentální filosofii. In: NITSCHÉ, M. – SOUSEDÍK, P. – ŠIMSÁ, M. (eds.): *Schizma filosofie 20. století*. Praha : Filosofia, 2005, s. 79 – 98.

7 VOHÁNKA, V.: Filosofická teologie žije, s. 65.

8 Článek poprvé vyšel v ročence Scheidewege: *Jahresschrift für skeptisches Denken*, 20, 1990/91, s. 1 – 13; zde vycházím z knižní podoby textu JONAS, H.: *Vergangenheit und Wahrheit: Ein später Nachtrag* zu

plností a pravdivostí výroků o minulosti.⁹ Rozhodně přitom trvá na tom, že se nejedná o důkaz Boží existence; Jonas v tomto ohledu zůstává přesvědčeným zastáncem Kanta: „...ano i ne vůči existenci Boží – obojí přesahuje to, co Kant nazval ‚hranice možné zkušenosti‘, je tím však naplněna potřeba rozumu, nikoli pouhého citu. A tak je třeba rozumět i tomu, co následuje. Abych se hned na začátku vyhnul dojmu, že se jedná o něco jiného, prohlašuji jednoznačně, že Kantův úsudek o a priori bezpředmětnosti každého *důkazu* Boží existence, ať už jde o důkaz minulý či budoucí, považuji za nezvratný.“¹⁰

Podívejme se na Jonasovu argumentaci, můžeme ji přehledně rekonstruovat tímto způsobem:

1. Nutně vypovídáme o minulosti.
2. Pravdu o minulosti poznáváme na základě paměti a/nebo věrohodných dokladů o minulosti (prameny, zprávy apod.)
3. Paměť a/nebo doklady o minulosti se ale mohou (ne)záměrně mýlit.
4. Tedy některé výroky o tom, co a jak se stalo, mohou být nepravdivé.
5. U všech výroků o tom, co a jak se stalo, musí být možné určit, zda jsou (ne)pravdivé.
6. Avšak u některých výroků to lidskými prostředky není možné určit.
7. Tudíž musí existovat „dokonalá, bezchybná, univerzální paměť“ ...

Jinými slovy, musí být možné referovat k něčemu, na základě čeho určíme, zda je výrok o minulosti pravdivý či nepravdivý. Samozřejmě, u některých výroků je to snadné. U dalších to ale není možné. Jonas má za to, že to musí být možné v principu u všech výroků o minulosti; klíčová je premisa 5. Jonas rozlišuje možnost zjistit, zda a jak se něco stalo na jedné straně a možnost určit pravdivost, že a jak se něco stalo na straně druhé. A možnost určit pravdivost výroků nespadá v jedno s první možností. Neboli, z toho že část výroků o minulosti není v lidských silách a možnostech verifikovat (co a jak se stalo), nutně neplyne, že o tom nemůžeme vypovídat pravdu či nepravdu. Proč? Protože se to zkrátka nějak (ne)stalo. Podle Jonase je nesmyslné se domnívat,

den sogenannten Gottesbeweisen. In: JONAS, H.: *Gedanken über Gott: Drei Versuche*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1994, s. 7 – 25.

9 „Čas od času jsem se sám sebe ptal, jaký může mít vlastně smysl, když říkáme o něčem minulém – ať už jde o stav věci či událost: Bylo to tak a tak, a pak prohlásíme: Tato věta je pravdivá. To implikuje, že rozlišujeme pravdivé a nepravdivé věty o téže věci – v nejjednodušším případě kontradiktorní alternativy ano/ne, přičemž jedna z nich *musí* být správná. Například: César překročil Rubikon; César nepřekročil Rubikon. Pouze jeden z obou výroků může být pravdivý a jen jeden musí být pravdivý.“ Tamtéž, s. 8 – 9. Kurziva původní.

10 Tamtéž, s. 7 – 8. Kurziva původní. Jonas dále naznačuje, jak lze jeho postulát vnímat a proč jej zveřejnil: „Když nyní přesto na sklonku života prolamují dlouholeté mlčení o tom, co se mi v myšlenkách stále vracelo a co neúmyslně směřuje do zavrženíhodné blízkosti oněch bezmocných argumentů [Boží existence], musím říci, že jsem svobodný od každého náznaku iluze, že by se jednalo o důkaz. Avšak ony myšlenky se mě vytrvale držely, důrazně trvaly na svém právu, abych je vyslyšel, a tak jsem je nemohl nechat zmizet ze světa spolu s mou osobou. Sdělují je tedy a dávám k diskusi, snad jen jako intelektuální kuriositu.“ Tamtéž, s. 8.

že nějaká množina výroků o minulosti ztrácí (ne)pravdivost jen kvůli tomu, že žádný člověk nemůže zjistit, zda a jak se odehrálo to, o čem výroky vypovídají.¹¹

Mějme příklad výroku „Když César překračoval řeku Rubikon, myslel na černou kočku.“ Tento výrok je pravdivý, jestliže César v daném okamžiku na černou kočku skutečně myslel. Pokud na ni při překračování řeky Rubikon nemyslel, pak je výrok nepravdivý. Přitom je nutné, že César v daném okamžiku buď na černou kočku myslel, anebo nemyslel. Tedy tento výrok musí být nutně pravdivý, anebo nepravdivý, třebaže to lidskými prostředky nelze zjistit a možná i sám César za nějakou dobu poté už zapomněl, na co vlastně v daném okamžiku myslel. Stejně to platí o všech dalších minulých vnitřních stavech myslí i vnějších stavech věcí a všech událostech.

Stručně můžeme v kondicionálu Jonasův postulát formulovat takto: Jestliže musí být u všech výroků o minulém možné určit, zda jsou pravdivé, avšak u některých to lidskými prostředky možné není, pak musí existovat „dokonalá, bezchybná, univerzální paměť“ na základě které to možné je. Podle Jonase může taková paměť být pouze pamětí dokonalého duchovního subjektu, univerzálního ducha. Tak Jonas postuluje Boží existenci, přičemž se domnívá, že minulost jako taková sice mizí v nicotě, nicméně vědění o všem minulém, jakási přítomnost všeho minulého zůstává mentálním způsobem v božské paměti. Jonas závěrem upřesňuje: v božské paměti je uloženo všechno partikulární a individuální v celé jedinečnosti své kontingence; nebyla tím ovšem dokázána Boží existence, navrhuji pouze ideu, jež uzavírá mezeru vzniklou neúplností přírodovědeckých modelů vysvětlujících svět.¹²

Podívejme se nyní na některé klíčové implikace Jonasova postulátu. Explicitně tvrdí, že pouze výroky o minulém musí být nutně pravdivé, nebo nepravdivé, nikoli výroky o budoucím. Podle Jonase nejsou výroky o budoucím pravdivé nebo nepravdivé, teprve až budoucí nastane, budou buď pravdivé, nebo nepravdivé.¹³ Ve své filosofické teologii se nikde nezabývá možností božského poznání budoucnosti a v rámci postulátu uvádí, že jeho „absolutní duch“ je „stávajícím se, bytí věčně existujícím duchem“,¹⁴ čemuž odpovídají

11 „I u něčeho principiálně neverifikovatelného musí vždy existovat rozdíl, zda to souhlasí či nikoli. (...) Jinými slovy, nesmíme – jako v případě některých současných teorií pravdy – zaměňovat či směřovat otázku, zda je něco pravdivé, s otázkou zda lze pravdivost také zjistit, zda ji lze přezkoumat. To jsou dvě různé věci. (...) Všechny tyto úvahy mě nyní nutí k tezi, která se sice naprosto nachází v oblasti nedokazatelného, ano stěží jen jasně představitelného, avšak musím ji zastávat kvůli smysluplnosti našeho v čase probíhajícího duchovního vědomí (Geistesleben), jako podmínku jeho možnosti. Jestliže postulujeme, že existuje rozdíl mezi pravdivým a nepravdivým s ohledem na neexistující, a sice již více neexistující, (tj.) minulé a pokud paradoxní legitimita tohoto rozdílu musí nutně provázet naši existenci v čase, abychom ji mohli smysluplně prožívat, pak v posledku zůstává jen rekurs k nějakému druhu přítomnosti toho, co se stalo. A sice všeho, bez výjimky, jinak bychom museli rozlišovat mezi minulým, o němž má smysl vypovídat pravdu či nepravdu a minulým, kde to smysl nemá – a to by bylo nesmyslné.“ Tamtéž, s. 10 – 11, 19 – 20.

12 Srov. tamtéž, s. 22 – 25.

13 Srov. tamtéž, s. 15 – 16. Jonas odmítá ideu nadčasové přítomnosti (zeitlose Präsenz), některá jeho vyjádření vzbuzují dojem, že Boží poznání budoucnosti by bylo obtížně slučitelné s lidskou svobodou.

14 Srov. tamtéž, s. 25.

i jeho další dva teologické návrhy, jimiž jsem se podrobně zabýval jinde.¹⁵ Celkově lze tedy usuzovat, že Jonasův bůh garantuje pouze pravdivost výroků o minulém, nikoli o budoucím.

Pokud by někdo prohlásil: „Za 10 let vypukne Třetí světová válka,“ pak v rámci Jonasova filosofického teismu není možnost, jak rozhodnout, zda je tento výrok pravdivý.¹⁶ To samé platí pro tzv. minulé a budoucí *possibilia* (tj. co a jak se mohlo stát, nebo může stát v budoucnosti, pokud by nastaly jiné podmínky, než které nastaly a nastanou). Podle Jonase neexistuje žádná instance, na základě které by bylo možné ověřit pravdivost výroků typu „Je určitě pravda, že kdyby ti tenkrát nabídl/pokud ti nabídne někdo úplatek 1.000.000,- Kč, úplatek bys byl přijal/přijmeš“. Tyto závěry se zdají vyplývat z toho, jak Jonas chápe minulost a budoucnost: „minulost skutečně musí mizet v nebytí, aby zde mohla být přítomnost“; „také [budoucnost] je nejsoucí“.¹⁷ Na druhou stranu je třeba připomenout, že u Jonase minulost přece jen nějak existuje – a to právě v božské paměti.

Jonas naneštěstí odsouvá stranou i klíčovou otázku, zda a jak může mít člověk přístup k božské paměti.¹⁸ Asi pro málokoho je životně důležité vědět, zda César překračující řeku Rubikon myslel na černou kočku, nicméně rádi bychom zjistili pravdu o některých (svých) významných vnitřních stavech myslí a/nebo vnějších stavech věcí a událostí (přičemž současně s jistotou víme, že to přesahuje (naše) lidské možnosti). A asi každý by chtěl vědět, zda je to vůbec principiálně možné, anebo není. Jonas na jednu stranu zdůrazňuje, že jeho postulát „pramení z transcendentálně-existenciální potřeby“¹⁹ dává celkový smysl lidské existenci v čase, pro kterou je centrální znát pravdu, na druhou stranu ovšem v rámci své filosofické teologie a antropologie nijak člověku tuto možnost nezaručuje. Má totiž za to, že osobní existence každého člověka definitivně končí smrtí.²⁰ Proto se nelze vyhnout otázce: K čemu je dobré vědět, že filosofický bůh ví o všem minulém, když nemáme počítat s možností, že se (pro nás) významnou část z toho dozvíme alespoň po smrti, a současně víme, že to v tomto pozemském životě nijak nezjistíme?²¹

I když Jonasův postulát představuje značně redukované pojetí tradiční Boží vševědouce, nemluvě o právě uvedeném existenciálním nedostatku, Thomas Schieder celkově oceňuje, že se Jonas vůbec otázky Boží existence věnuje v době, která metafyzice příliš nepřeje.²² Podle Sebastiana Poliwody je

15 Srov. ŠIMEK, V.: *Morální odpovědnost a její filosofické a spekulativněteologické pozadí v díle Hanse Jonase*. Brno : CDK, 2018, s. 169 – 190.

16 Z čehož mj. také plyne, že v rámci Jonasova teismu nemůže existovat prorocství! To je s podivem, neboť Jonas byl židem, byť neortodoxním.

17 JONAS, H.: *Vergangenheit und Wahrheit*, s. 23, 15.

18 Srov. tamtéž, s. 22.

19 Tamtéž, s. 24.

20 Srov. JONAS, H.: *Erkenntnis und Verantwortung*. Göttingen: Lamuv, 1991, s. 144 – 145.

21 Tato otázka podle mého úsudku vystihuje určitý existenciální nedostatek Jonasova řešení. Nejedná se však o žádný silný argument ve prospěch nesmrtnosti – za tento postřeh vděčím neznámému recenzentovi.

22 Srov. SCHIEDER, T.: Hans Jonas' Gottesbeweise. In: MÜLLER, E. W. (ed.): *Hans Jonas – von der Gnosisforschung zur Verantwortungsethik*. Stuttgart: Kohlhammer, 2003, s. 181. Podle Schiedera se jedná

Jonasův postulát formálně podobný Kantovu praktickému postulátu a obsahově připomíná Augustinův noetický argument (z knihy *De libero arbitrio*), Jonas nicméně nedochází ani náznakem k personálnímu pojetí, jeho filosofický bůh je v podstatě a-personální.²³ Toto hodnocení by bylo možné zesílit a tvrdit, že postulovaná dokonalá paměť vlastně nemusí být nutně v božském subjektu.²⁴ S tím by korespondoval další závěr: Jonasův filosofický bůh není všemohoucí, jak podrobně ukazuje Wolfgang E. Müller.²⁵

II. Postulát Roberta Spaemanna

Poprvé jej prezentoval v roce 1999, v článku „Das unsterbliche Gerücht“,²⁶ podruhé pak v textu „Die Vernünftigkeit des Glaubens an Gott“.²⁷ V předmluvě k druhému textu Spaemann uvádí, že se jedná o „racionální argument“, který je stejného druhu jako kupříkladu Pascalova „sázka“ či Kantův postulát, a vysvětluje: „Od obou jmenovaných se však liší v tom, že víru v Boží existenci nezakládá na eudaimonistickém či morálním zájmu, nýbrž tak, že pokud Bůh není, není ani nic takového jako pravda a tudíž žádný argument nemůže nikdy nic dokazovat. Pak ovšem nejsme bytostmi schopnými pravdy a tedy ani osobami. Chtít jimi být lze samozřejmě také chápat jako nějaký zájem. A kdo takový zájem nemá, tomu nemůžeme chtít Boží existenci dokazovat. I důvěra v rozum je vírou, vírou, která úzce souvisí s vírou v Boha.“²⁸

Zaměříme pozornost na Spaemannův argument, můžeme jej přehledně rekonstruovat takto:

1. Jestliže teď (t_1) je stav věcí X, pak kdykoli v budoucnosti (t_{1+n}) bude pravda, že v t_1 byl stav věcí X.
2. Jestliže by v t_{1+n} nebylo pravda, že v t_1 byl stav věcí X, pak není pravda, že v t_1 je stav věcí X.
3. Avšak že v t_1 je stav věcí X nelze smysluplně popřít.
4. Tedy kdykoli v budoucnosti (t_{1+n}) bude pravda, že v t_1 byl stav věcí X.
5. Jestliže v t_{1+n} bude pravda, že v t_1 byl stav věcí X, pak musí být tato pravda v t_{1+n} nějak přítomná

o nový, intelektuálně poctivý pokus, který by neměl zůstat bez povšimnutí. K Schiederovu celkovému hodnocení je třeba říci, že (tradiční) metafyzice nepřející postoj platil v době, kdy Jonas prezentoval svůj postulát, hlavně pro kontinentální filosofii; analytická filosofie, jak je naznačeno v úvodu, byla v té době už v jiné situaci.

23 Srov. POLIWODA, S.: *Versorgung von Sein: Die philosophischen Grundlagen der Bioethik bei Hans Jonas*. Hildesheim : Georg Olms Verlag, 2005, s. 189.

24 Dokonalou paměť by mohla teoreticky disponovat nějaká dokonalá duchovní avšak nikoli božská bytost. Za tento postřeh vděčím kolegovi doc. Danielu Heiderovi.

25 Viz MÜLLER, E. W.: *Hans Jonas: Philosoph der Verantwortung*. Darmstadt : WBG, 2008, s. 177.

26 Identický text je otištěn pod stejným názvem v knize SPAEMANN, R.: *Das unsterbliche Gerücht: Die Frage nach Gott und die Täuschung der Moderne*. 6. Auflage. Stuttgart: Klett-Cotta, 2010, s. 11 – 36.

27 SPAEMANN, R.: Die Vernünftigkeit des Glaubens an Gott. In: SPAEMANN, R.: *Der letzte Gottesbeweis*. München : Pattloch, 2007, s. 9 – 32. Argumentaci rekonstruuji na základě tohoto druhého textu.

28 SPAEMANN, R.: *Der letzte Gottesbeweis*, s. 7.

6. Ale lidská paměť, vědomí, historie, ani kauzální stopy to nemohou vždy garantovat.
7. Proto „musíme myslet nějaké vědomí, v němž vše, co se děje, trvá, absolutní vědomí“²⁹...

Spaemann píše, že argumentaci zakládá „na gramatice“, na nutném gramatickém spojení mezi přítomným časem a druhým budoucím časem (futurum exactum); futurum exactum „je v našem myšlení nutně spojeno s přítomným časem. Tvrdit o něčem, že je to teď, má stejný význam jako tvrdit, že to bude v budoucnosti minulostí. V tomto smyslu je každá pravda věčná. (...) Přítomnost trvá jako minulost budoucí přítomnosti, je trvale skutečná.“³⁰ Tento náhled lze ilustrovat s pomocí myšlenkového experimentu: Představme si, že ve vzdálené budoucnosti (t_{1+n}) už nebude pravda, že právě teď (t_1) něco (X) děláme. Jestliže to však nebude pravda ve vzdálené budoucnosti, pak to není pravda ani teď – a vše je pouze iluze, jako pro buddhisty, uvádí Spaemann. To je však v rozporu s evidencí, že právě nyní děláme X. Výrok „1. 1. 2100 už nebude pravda, že 16. 9. 2020 jsme dělali to a to“ nelze smysluplně pokládat za pravdivý.

V rámci Spaemannovy argumentace jsou klíčové premisy 2. a 5. Premisa 2. vychází z toho, že kontinuita času implikuje kontinuitu pravdivého vypovídání o stavech věcí a událostech, jak se postupně přítomné stavy a události stávají minulými. Jestliže nelze smysluplně pochybovat o tom, že jsem před 1 hodinou dělal X, pak o tom nelze smysluplně pochybovat ani za 1 měsíc, 1 rok či 50 let. To že přítomné X bude v budoucnosti minulým X nemůže zpochybnit pravdu o X jako takovém. A to nezávisle na tom, zda je pravda o X verifikovatelná na základě paměti, fotek nebo jiných prostředků, příp. zda X zanechalo v budoucnosti nějaké kauzální stopy. Jestliže má tedy být pravdivý výrok o přítomném X nějak garantován i kdykoliv v budoucnosti (premise 5.) a současně nemůže být vždy garantován lidskými prostředky, pak je nutné, aby byl stále garantován nějakými božskými prostředky (závěr 7.) – podle Spaemanna: X musí být nějak někde přítomné i kdykoli v budoucnosti, z čehož podle něj vyplývá přítomnost X v božském vědomí.

Pokusme se o stručné srovnání. Nejdříve si všimněme, že Spaemann vychází z Jonasova náhledu a aplikuje jej do budoucnosti. Zatímco pro Jonase je v centru pozornosti vztah „minulé-přítomné“ (možnost pravdivosti výroků o všem minulém v přítomnosti), pro Spaemanna je to vztah „přítomnost-budoucnost“ (možnost trvání a pravdivosti přítomného v budoucnosti). Jak pro Jonase, tak pro Spaemanna je centrální pojem „přítomnost“. Pro Jonase je vše minulé nějak přítomné v božské paměti, mentálním způsobem, ve formě dokonalého vědění, minulost jako taková ovšem mizí v nicotě.

Pro Spaemana je naopak klíčové, že minulost nemizí v nicotě, nýbrž onticky trvá: „vše, co se děje, trvá“.... „Přítomnost trvá jako minulost budoucí přítomnosti, je trvale skutečná.“ V prvním zmíněném textu se Spaemann dokonce explicitně ptá: „Jaký je... ontologický status minulého, jestliže zmizí

29 SPAEMANN, R.: Die Vernünftigkeit des Glaubens an Gott, s. 32.

30 Tamtéž, s. 31.

všechny jeho stopy...? (...) Nevyhnutelnost futurum exactum implikuje nevyhnutelnost myslet nějaké ‚místo‘ (Ort), kde je vše, co se děje, navždy uloženo (aufgehoben). Anebo musíme přijmout absurdní myšlenku, že to, co je teď, jednou nebude, a co tedy právě proto není skutečné ani teď.³¹ Německé „aufheben“ má v tomto kontextu význam „uchovat“. V autobiografických rozhovorech, okolo roku 2010, Spaemann opět použil slovo „místo“ (Ort), a to právě v otázce po ontologickém statusu minulosti: „Na jakém místě se minulé nachází, kde je uchováno? Protože lidská paměť jednou přestane, musí existovat na čase nezávislé, božské vědomí. Řečeno ještě jednou a stručně: Budoucí minulost je způsobem, jak existuje každá událost v čase, jinak její skutečnost nelze myslet. Netrvá-li v nějakém vědomí, minulé zmizí. Avšak zmizení minulosti má za následek i zmizení přítomnosti, činí ji neskutečnou. Tak se pokouší myslet buddhista.“³²

V této souvislosti by někdo mohl namítat: Buddhista sice z „mizení“ přítomného okamžiku usuzuje na iluzivní charakter minulosti i budoucnosti (času), Spaemann jde ale do opačného extrému když řeší „mizení“ přítomného okamžiku jeho „konzervováním“ v božském vědomí.³³ Tato námitka se zdá relevantní natolik, nakolik by uvažované „konzervování“ bylo neslučitelné s evidentní a reálnou změnou věcí v čase, s jejich vznikem a zánikem. Spaemann se měl pokusit svou tezi „přítomnost je trvale skutečná“ více vysvětlit právě s ohledem na vznik, změnu a zánik věcí našeho reálného světa. Dejme tomu, že „stav věcí X“ v t_1 znamená „reálná existence toho a toho domu“ v čase t_1 . Ve vzdálené budoucnosti (t_{1+n}), řekněme za 500 let, dům už žádným způsobem neexistuje (byl zbourán a nezbylo z něj nic). Má smysl předpokládat, že v čase t_{1+n} stav věcí X někde nějak existuje onticky, jestliže reálný dům už nestojí? Jakým způsobem je „skutečné“ něco, co už/ještě reálně neexistuje? Má taková „skutečnost“ nějaký ontický rozměr? Musí jej nutně mít?

Zatímco Jonas ontický rozměr minulosti redukuje na epistemický, Spaemann naopak vyzdvihuje rozměr ontický, který se u něj zdá být podmínkou epistemické možnosti stálé (věčné) pravdivosti. Spaemann přesně nerozlišuje mezi rozměrem ontickým a epistemickým, resp. oba mu více či méně spadají v jedno. A proto se vystavuje otázce, zda a nakolik trvání pravdivosti výroků o stavech věcí a událostech (epistemický rozměr) nutně implikuje „trvání“ stavů věcí a událostí (ontický rozměr). Vyjádřeno s ohledem na premisu 5.: Musí pravdivost výroku „v t_1 byl stav věcí X“ nutně implikovat nějakou formu ontické existence stavu věcí X v čase t_{1+n} ? Nestačilo by, aby v čase t_{1+n} byla pravdivost výroku garantována jen a pouze epistemicky, tj. nějakým poznáním či věděním?

31 SPAEMANN, R.: *Das unsterbliche Gerücht*, s. 35 – 36.

32 SPAEMANN, R.: *Über Gott und die Welt: Eine Autobiographie in Gesprächen*. 2. Auflage. Stuttgart: Klett-Cotta, 2012, s. 247 – 248.

33 „Futurum exactum je formou zvěčnění. Tím, že vše přítomné je zároveň tím, co bude bývalé – a sice navždy a věčně – patří vždy už do dimenze nadčasového. Jakožto budoucí se stane přítomným, jakožto přítomné minulým, ale jakožto minulé zůstane po celou budoucnost.“ SPAEMANN, R.: *Personen: Versuche über den Unterschied zwischen etwas und jemand*. 3. Auflage. Stuttgart: Klett-Cotta, 2006, s. 130. Kurziva původní.

Spaemannovu tezi „přítomnost je trvale skutečná“ můžeme základním způsobem diferencovat podle významu pojmu „přítomnost“. Pokud jde o jsoucna, která vznikají, podléhají změně a zanikají, pak jejich přítomná existence v čase určitě nemůže být trvale skutečná způsobem, který by neumožňoval jejich reálný vznik, proměnlivou existenci v čase a zánik. Pokud ale pojem „přítomnost“ znamená nadčasovou přítomnost, pak je situace jiná a lze lépe objasnit i Spaemannovu druhou tezi „každá pravda je věčná“. Připomeňme si, že Jonas ideu nadčasové přítomnosti odmítá, ne však Spaemann. Podle Spaemanna „vše přítomné... patří vždy už do dimenze nadčasového“ a božské vědomí je „na čase nezávislé“. Teze „každá pravda je věčná“ tedy znamená, že Spaemannův filosofický bůh pravdivě poznává všechny stavy věcí a události nikoli v rámci výroků typu „v t_n byl/je/bude stav věcí X“, nýbrž „(v t_n) stav věcí X je“.

Všimněme si, že zaujetí nadčasového hlediska osvětluje rovněž problém, zda a nakolik epistemický rozměr musí nutně implikovat rozměr ontický. Zdá se totiž, že tento problém vzniká tehdy, když zaujímáme hledisko lidského vědomí, které existuje v čase. Časová existence nějakého stavu věcí X je z lidského hlediska uchopitelná kategoriemi „bude (není) – je – byla (není)“. Problém ontické existence vzniká s ohledem na kategorie „bude (není) – byla (není)“. Z hlediska božské věčnosti, nakolik si to samozřejmě můžeme nějak adekvátně představit, nejsou tyto kategorie nutné, stav věcí X lze nahlížet v kategorii „je“.³⁴

Největším mě známým kritikem Spaemannova postulátu je Thomas Buchheim.³⁵ Proti Spaemannově tezi „přítomnost je trvale skutečná“ uvádí protipříklad a ptá se: Pokud by po vymření dinosaurů neexistovala žádná bytost, která by na dinosaury mohla vzpomínat, musíme postulovat Boží existenci, aby bylo pravda, že dinosauri existovali? Podle Buchheima je minulost nezávislá na tom, zda je či není něčí pozdější přítomností. Buchheim je rovněž skeptický vůči tezi „každá pravda je věčná“ v tom smyslu, že by nutně vyžadovala existenci božského vědomí; Buchheim tedy popírá premisu 5. a domnívá se, že pravdivost výroku „v t_1 byl stav věcí X“ nutně nevyžaduje v čase t_{1+n} aktuální vědomí (intelekt), které tuto pravdu poznává, nýbrž jen možnost (ekvivalentní) formulace pravdivého výroku.

Buchheimův protipříklad je přijatelný v tom smyslu, že to, co se (ne) stalo, není nutně podmíněno tím, zda to někdo poznává. Jakmile však položíme otázku „Je pravda, že dinosauri existovali?“ nejde jen o fakta, ale také o poznání faktů. Výrok „Je pravda, že v čase t_1 byl stav věcí X“ má totiž dvojitý základní význam: „V čase t_1 byl stav věcí X“ (rovina ontická) a „Někdo poznává, že v čase t_1 byl stav věcí X“ (rovina epistemická). Buchheimův protipříklad se

34 Toto řešení najdeme již u Augustina Aurelia, srov. XI. kniha *Confessiones*. Adekvátní náhled do vztahu mezi „světskou existencí“ věcí a jejich „existencí v Bohu“ budeme mít, až budeme vidět věci, jak je vidí Bůh. Této subtilní teologické otázce se zde nechci věnovat.

35 BUCHHEIM, T.: *Erkannt, aber nicht aufbewahrt: Die Person, die Erfassung des Wahren und Robert Spaemanns Gottesbeweis aus dem futurum exactum*. In: NISSING, H. G. (ed.): *Grundvollzüge der Person: Dimensionen des Menschseins bei Robert Spaemann*. München: Institut zur Förderung der Glaubenslehre, 2008, s. 37 – 53.

týká jen prvního významu a nemůže vyřadit druhou rovinu. Otázka „Je pravda, že dinosauři existovali?“ má smysl jen tehdy, jestliže existuje někdo, kdo na ní může odpovědět; a aby na ní mohl odpovědět, musí poznávat (vědět), jak se věci měly. Pravdivost výroku „v t_1 byl stav věcí X“ je tedy mj. nutně pravdivostí epistemickou. Buchheimův závěr, že stačí pouze možnost (ekvivalentní) pravdivé formulace, není podle mého úsudku přesvědčivý, neboť i možnost formulace pravdivého výroku nutně implikuje (předchozí) aktivní poznání.³⁶

Rolf Schönberger ke Spaemannově tezi „každá pravda je věčná“ uvádí následující: „Že fakty (Tatsachen) jsou (ve smyslu jejich stále platnosti) věčné, je neoddiskutovatelné.“³⁷ Schönberger upozorňuje, že Spaemann neargumentuje ve prospěch tradiční teze pravda je věčná,³⁸ „nemluví o bytí pravdy, aby ukázal její věčnou existenci jakožto nutnou pro existenci myšlení. Hovoří o pravdě faktů (Tatsachenwahrheiten), jejíž platnosti připisuje časovou neomezenost.“³⁹ Schönberger souhlasí s premisou 2. a vyjasňuje: Pod pojmem „přítomnost“ má Spaemann na mysli „přítomnost pro nějaké vědomí“, jedná se tedy o pravdivé poznání faktů. Spaemann se podle něj snaží ukázat, „že pravda prožívaná v přítomnosti je současně dána také jako minulost pro každý budoucí okamžik, který však musí být v přítomnosti už nutně spolu-myšlený.“⁴⁰ V této souvislosti je nicméně pro Schönbergera klíčová diskuze o premise 5., tj. v jakém smyslu je stav věcí X v t_1 přítomný v t_{1+n} . Podle Schönbergera se jedná o problém ontologický, avšak nikoli ve smyslu „přítomnosti X“ v t_{1+n} , nýbrž „přítomnosti pravdy o X“ v t_{1+n} .⁴¹ Podle mého úsudku jde o problém primárně epistemologický, jak jsem se pokusil vysvětlit výše.

Nakonec je třeba položit otázku, zda Spaemannova argumentace není více či méně kruhová.⁴² Kruhovost je umožněna tím, že pravda faktů není a nemůže být záležitostí „čistě faktickou“, ve smyslu „X (existuje)“, ale pravdou uchopenou ve vědomí, v intelektu, ve smyslu „Někdo pravdivě poznává, že X“. Kruhovost pak vzniká natolik, nakolik se již ve výchozí premise 1. a mezi-závěru 4. požaduje časově neomezené pravdivé poznání X. V této souvislosti je vhodné připomenout úvodní Spaemannovu myšlenku: Jestliže není Bůh, není pravda. Mutatis mutandis je třeba zvážit kruhovost argumentace i u Jonase, jedná se o Jonasovu klíčovou 5. premisu, která požaduje neomezenou možnost určit pravdivost všech výroků o minulosti.

36 Vyloučíme-li možnost, že pravdivý výrok je vysloven náhodou, omylem apod., tj. nikoli na základě (předchozího) pravdivého poznání. I tak ale zůstává problém, na základě čeho s jistotou poznat, zda je výrok (ne)pravdivý. Jestliže to nelze zjistit na základě lidského poznání, pak zbývá možnost jen nějakého vyššího a/nebo božského intelektu.

37 SCHÖNBERGER, R.: Gott denken. In: SPAEMANN, R.: *Der letzte Gottesbeweis*, s. 118.

38 „...zejména zástupci augustiniánské tradice (Augustinus, Anselm z Canterbury, Bonaventura) tuto myšlenku rozvíjeli a říkali: Zánik pravdy nelze myslet. I když bychom mysleli, že pravda není, i o tom lze přece opět učinit jen pravdivý výrok.“ Tamtéž, s. 120.

39 Tamtéž.

40 Tamtéž, s. 122.

41 Srov. tamtéž, s. 123 – 124.

42 Kruhovost argumentu nastává tehdy, pokud je závěr více či méně obsažen již v některé z premis. O možné kruhovosti obou argumentů jsme krátce diskutovali na konferenci, kde jsem prezentoval myšlenkový základ, z kterého vychází tento článek. Za podnětnou diskusi děkuji především kolegům doc. Davidu Svobodovi a dr. Lukáši Novákovi.

Závěr: kontinentální teismus v podání Hanse Jonase a Roberta Spaemanna

Oba postuláty dávají zajímavým a reprezentativním způsobem nahlédnout, v jakém stavu byl kontinentální teismus na konci 20. a na počátku 21. století. Jak jsme viděli, Hans Jonas a Robert Spaemann, bezpochyby profesionální filosofové, se existencí a povahou Boží zabývali. Jonase však svazovalo omezení, které metafyzice uložil Kant a je s podivem, že se nepokusil toto Kantovo „dogma“ nikterak zpochybnit. Jonasův postulát je přesto zajímavý a inspirující, třebaže z něj, striktně vzato, nemusí nutně vyplývat božská existence. Jonasův filosofický bůh by byl nahraditelný i nějakou ne-božskou bytostí, jež ve své dokonalé paměti uchovává veškerou minulost. A i v opačném případě se jedná o značně redukovanou představu, což je patrné zejména s ohledem na atribut tradiční Boží vševědoucnosti. Jonasův bůh se totiž nezajímá o budoucnost. Je zvláštní, že Jonasův postulát vzešel z existenciálních úvah, Jonas však nepřipouští posmrtnou osobní existenci a s ní související možnost získávat další poznání po smrti, ani se nevyjadřuje k tomu, zda a jak by člověk během pozemského života mohl s dokonalou (božskou) pamětí navázat nějaký kontakt, a tak poznat to, co přesahuje lidské poznání.

Spaemann v podstatě vychází z Jonasova náhledu a aplikuje jej do budoucnosti. Na rozdíl od Jonase je však metafyzickým realistou⁴³ a jeho filosofický bůh je robustnější: dokonalé nadčasové vědomí, ve kterém trvá vše, co se děje. Spaemannův postulát je podle jeho slov založený „na gramatice“, na *futurum exactum*: vše přítomné se v běhu času nepropadá do nicoty, jako u Jonase, nýbrž trvá jako minulost budoucí přítomnosti a v tomto smyslu je pro Spaemanna každá pravda věčná. Největší slabina Spaemannova postulátu spočívá jednak ve větší či menší konfúzi mezi epistemickou a ontickou dimenzí pravdy, jednak v možné kruhovosti celé argumentace. Konfúze je indicií, že Spaemann, stejně jako Jonas, patří do kontinentální tradice ovlivněné idealismem. A problém kruhovosti naznačuje sám Spaemann když tvrdí: Jestliže není Bůh, není pravda. Tomuto problému čelí i Jonas a každý, kdo vychází z požadavku časové neomezenosti, dokonalosti a neomylnosti pravdivého poznání.⁴⁴

43 Více ZABOROWSKI, H.: *Robert Spaemann's Philosophy of the Human Person: Nature, Freedom, and the Critique of Modernity*. Oxford University Press, 2010, s. 37 – 43.

44 Podle mého úsudku není Spaemannova pozice epistemologickým fideismem (rozumové poznání nemůže být evidentní a/nebo podložené, nezbyvá nám nic než věřit), nýbrž podtrhuje podstatný vztah závislosti epistemologie na metafyzice – a metafyziky na teologii. Závislost pravdivého poznání na Bohu pochopitelně neznamená, že by nemohl nic pravdivě poznat ten, kdo nepřijímá Boží existenci, to by bylo sofisma. Ani to neznamená, že by Bůh musel nějak přímo „asistovat“ v rámci poznávacích úkonů. Spíše to znamená, že Bůh je posledním garantem pravdivého poznání, jestliže má být možné, aby pravdivé poznání bylo neomezené, dokonalé a neomylné.

Použitá literatura

- BUCHHEIM, T.: Erkannt, aber nicht aufbewahrt: Die Person, die Erfassung des Wahren und Robert Spaemanns Gottesbeweis aus dem futurum exactum. In: NISSING, H. G. (ed.): *Grundvollzüge der Person : Dimensionen des Menschseins bei Robert Spaemann*. München : Institut zur Förderung der Glaubenslehre, 2008.
- CHOTAŠ, J.: Kant v analytické a kontinentální filosofii. In: NITSCHKE, M. – SOUSEDÍK, P. – ŠIMSA, M. (eds.): *Schizma filosofie 20. století*. Praha : Filosofia, 2005.
- JONAS, H.: *Erkenntnis und Verantwortung*. Göttingen : Lamuv, 1991.
- JONAS, H.: Vergangenheit und Wahrheit: Ein später Nachtrag zu den sogenannten Gottesbeweisen. In: JONAS, H.: *Gedanken über Gott: Drei Versuche*. Frankfurt am Main : Suhrkamp, 1994.
- MÜLLER, E. W.: *Hans Jonas: Philosoph der Verantwortung*. Darmstadt : WBG, 2008.
- PLANTINGA, A.: Rada křesťanským filosofům. In: *Salve*, 19, 2009, 2.
- POLIWODA, S.: *Versorgung von Sein: Die philosophischen Grundlagen der Bioethik bei Hans Jonas*. Hildesheim : Georg Olms Verlag, 2005.
- SCHIEDER, T.: Hans Jonas' Gottesbeweise. In: MÜLLER, E. W. (ed.): *Hans Jonas - von der Gnosisforschung zur Verantwortungsethik*. Stuttgart : Kohlhammer, 2003.
- SCHÖNBERGER, R.: Gott denken. In: SPAEMANN, R.: *Der letzte Gottesbeweis*. München : Pattloch, 2007.
- SPAEMANN, R.: *Personen: Versuche über den Unterschied zwischen etwas und jemand*. 3. Auflage. Stuttgart : Klett-Cotta, 2006.
- SPAEMANN, R.: Die Vernünftigkeit des Glaubens an Gott. In: SPAEMANN, R.: *Der letzte Gottesbeweis*. München : Pattloch, 2007.
- SPAEMANN, R.: *Das unsterbliche Gerücht: Die Frage nach Gott und die Täuschung der Moderne*. 6. Auflage. Stuttgart : Klett-Cotta, 2010.
- SPAEMANN, R.: *Über Gott und die Welt: Eine Autobiographie in Gesprächen*. 2. Auflage. Stuttgart : Klett-Cotta, 2012.
- SWINBURNE, R.: *Bůh jako vysvětlení*. Praha : Triton, 2011.
- ŠIMEK, V.: *Morální odpovědnost a její filosofické a spekulativněteologické pozadí v díle Hanse Jonase*. Brno : CDK, 2018
- VOHÁNKA, V.: Filosofická teologie žije. In: *Studia theologica*, 15, 2003, 2.
- ZABOROWSKI, H.: *Robert Spaemann's Philosophy of the Human Person : Nature, Freedom, and the Critique of Modernity*. Oxford University Press, 2010.

PhDr. Vojtěch Šimek, Th.D.
Teologická fakulta Jihočeské univerzity
Katedra filosofie a religionistiky
Kněžská 8
České Budějovice, 37001
simekv@tf.jcu.cz