

SCOTŮV DŮKAZ BOŽÍ EXISTENCE

Lukáš Novák

Problému dokazování Boží existence se Jan Duns Scotus věnoval po celou dobu své „akademické kariéry“; ve všech jeho spisech, kde se tím to tématem zabývá, přitom rozvíjí v podstatě stále tutéž základní myšlenku důkazu, kterou nicméně postupně upřesňuje a zdokonaluje. Vyvrcholení tohoto vývojového procesu můžeme pozorovat v jeho *Tractatu de primo principio*, který je jediným Scotovým systematicky pojatým dílem a zároveň představuje precizností a podrobností zpracování v dějinách filosofie unikátní příspěvek k problematice filosofického poznání Boha. Zcela svébytné místo mezi různými argumenty pro Boží existenci má Scotův důkaz i po své věčné stránce: stojí totiž jakoby na pomezí argumentů apriorních a aposteriorních. Cílem tohoto příspěvku je načrtnout obecné předpoklady a základní strukturu argumentu, v případné diskusi se poté můžeme zaměřit na některé zajímavé body podrobněji.

Scotův důkaz Boží existence je v rámci Scotova myšlení pevně zasazen do celkového rámce jeho pojetí metafyziky. Jak známo, Scotus zastával jednoznačně tzv. *ontologické pojetí* metafyziky, mínění, podle kterého předmětem metafyziky jako vědy je *jsoucno jakožto jsoucno* a nikoliv Bůh; přičemž o Bohu metafyzika pojednává jako o jistém, byť význačném, *případu* jsoucna, nikoliv (jako je tomu např. u Tomáše), jako o *příčině* jsoucna jakožto jsoucna.

Zájem scotisticky pochopené metafyziky ovšem není omezen na samotný pojem jsoucna: prakticky do oblasti jejího zkoumání náleží veškeré tzv. *transcendentální pojmy*. Za transcendentální pojmy přitom Scotus v kontrastu k tradici nepovažuje pouze tzv. *transcendentální vlastnosti jsoucna*, tj. vlastnosti, které na způsob proprií nutně doprovázejí pojem jsoucna, nýbrž všechny pojmy, které svým rozsahem *transcendují* oblast konečných jsoucn, neboli které jsou slučitelné s nekonečností. Vedle pojmu jsoucna samotného a jeho již zmíněných transcendentálních vlastností (*unum, bonum, verum*) rozeznává Scotus ještě dvě další skupiny transcendentálií: tzv. *transcendentální disjunkce*, neboli disjunkce pojmů, které vyčerpávajícím způsobem dělí logické universum, a proto sdílejí „všerozsáhlost“ tradičních transcendentálií (*konečné nebo nekonečné, v potenci nebo v aktu, závislé nebo nezávislé* apod.), a tzv. *čisté dokonalosti*, vlastnosti, které sice nejsou všerozsáhlé, splňují však přesto podmínku slučitelnosti s nekonečností, což jinými slovy znamená, že jsou to takové dokonalosti, v jejichž pojmu není implikována žádná nedokonalost. Tyto dvě skupiny transcendentálních pojmů přitom hrají klíčovou roli právě při filosofickém poznání Boha: a sice transcendentální disjunkce při dokazování jeho existence, čisté dokonalosti při dokazování pravd o jeho esenci.

Duns Scotus často charakterizuje metafyziku jako *scientia transcendens*, „transcendentní věda“, neboť jejím specifickým rysem je schopnost „transcensu“, kognitivního přesahu oblasti konečného jsoucna směrem ke jsocnu nekonečnému. Tento přesah je umožněn právě existencí transcendentálních pojmů, a teprve jeho uskutečněním dochází k uchopení *jsoucna v celku, jsoucna jakožto jsoucna*. Z této skutečnosti vyplývá klíčová role důkazu Boží existence v takto pojaté metafyzice: neboť teprve důkazem existence nekonečného jsoucna metafyzika vlastně obhájí svoji svébytnost jako vědy. Teprve tento důkaz nám totiž zajišťuje, že nějaké transcendentální, konečná jsoucna přesahující pojmy vůbec existují.

Přistupme nyní k samotnému důkazu, a věnujme se jeho zřejmě finální formě, kterou nám Scotus zanechal v Traktátu.

Skutečnost, že Scotus chápe důkaz Boží existence jako výkon metafyziky, pro něj není pouze nějakou klasifikační deklarací, která se na samotné povaze důkazu příliš neprojevuje, nýbrž právě

naopak – celý argumentační postup vyrůstá z typicky metafyzické analýzy na úrovni transcendentálních pojmů. Transcendentálií, která hraje v důkazu klíčovou roli, je pojem *esenciálního uspořádání* (*ordo essentialis*). Pojem esenciálního uspořádání je Scotovým rozpracováním Aristotelova pojmu *dřívější / pozdější co do přirozenosti* (to *próteron / hysteron kata fysei*). Esenciální uspořádání je takové uspořádání či vztah, který k sobě navzájem mají jsoucna na základě své samotné *esence*. Můžeme jej chápat buď takto obecně jako prostou transcendentální vlastnost jsoucna (*každé jsoucno je esenciálně uspořádané*), nebo jako transcendentální disjunkci: (*každé jsoucno je (v nějakém ohledu) buď dřívější, nebo pozdější*) – ovšem to, že pojem uspořádání má skutečně tuto všerozsáhlost, není předpokladem Scotova argumentu, ale spíše korolářiem jeho závěru.

Scotus rozlišuje dva základní typy esenciálního uspořádání – a sice uspořádání co do *eminence*, což můžeme přeložit jako *vynikání* či *stupeň esenciální dokonalosti* či *hodnoty*, a uspořádání co do *závislosti*. Uspořádání co do závislosti poté Scotus dále precizně a poněkud komplikovaně klasifikuje, v jeho argumentu pro Boží existenci však hrají podstatnou roli pouze dva druhy závislosti: a sice kauzální závislost v řádu *účinné kauzality* a kauzální závislost v řádu *finální kauzality*.

Poté co si provedením uvedených dělení Scotus připravil pojmový materiál, v dalším kroku se věnuje důkazům některých tezí, které platí jednak o esenciálním uspořádání obecně a jednak o vzájemných vztazích mezi různými typy esenciálních uspořádání. Naznačme alespoň některé z důležitějších tezí, které hrají roli zásadních předpokladů při bezprostředním dokazování Boží existence.

Scotus předně ukazuje, že nic nemá vztah esenciálního uspořádání vůči sobě samému – nic totiž nemůže být ani příčinou sebe sama, ani dokonalejší či méně dokonalé vůči sobě samému; dále pak, jak plyne z tohoto prvního závěru a z tranzitivní vztahu uspořádání, je nemožný i kruh v uspořádání. Pokud jde o vztahy mezi typy uspořádání navzájem, klíčové jsou především tři následující teze:

- 1) Co má finální příčinu, má i účinnou příčinu;
- 2) Co má účinnou příčinu, má i finální příčinu;
- 3) Co má finální příčinu, je něčím převyšené co do dokonalosti.

Vytyčením těchto a dalších zde nezmíněných závěrů si Scotus připravil půdu pro vlastní jádro svého argumentu, kterému se nyní budeme věnovat. Tezí, kterou Scotus dokazuje, je, že aktuálně existuje nějaká přirozenost, jíž náleží prvenství *ve všech třech výše uvedených druzích esenciálního uspořádání*: neboli existuje přirozenost, jež je zároveň *první příčinou, posledním cílem a nejdokonalším jsoucnem*. Důkaz této teze ovšem ještě nelze pokládat za důkaz existence Boha v teistickém slova smyslu: není totiž zatím zřejmé, že této „první přirozenosti“ náležejí i ostatní Boží atributy, jako je například naprostá jednoduchost, rozumové poznání a svobodná vůle, či nekonečnost (pro tyto teze uvádí Scotus důkazy ve čtvrté, poslední části *Traktátu*). Jedná se však přesto o klíčový moment celé komplexní Scotovy argumentace, neboť právě zde dochází k důležitému překroku z roviny apriorních pojmových analýz na rovinu aktuální existence.

Jak jsme viděli, doposud postupoval Scotus v zásadě apriorně, vyvozoval nutné důsledky na rovině esenciálních nutných určení jsoucna; a jeho snahou je apriorní argumentaci z nutných předpokladů, která jediný splňuje jeho přísně aristotelská kritéria pro skutečně *vědecký* postup, zachovat co možná nejdéle.

Znamená to snad, že se Scotus pokusí o apriorní důkaz Boží existence, nějakou variantu argumentu Anselmova, kdy se Boží existence vyvodí z nějak definovaného *pojmu* Boha? Odpověď zní: ano i ne. Scotovo stanovisko k Anselmovu důkazu je následující: formálně vzato je Anselmův argument v pořádku; jeho závěr vyplývá z premis. Jeho jediným, avšak fatálním nedostatkem je,

že Anselm opomněl jednu z jeho skrytých premis zdůvodnit, a sice tichý předpoklad, že pojem *jsoucna, nad nějž si nelze větší myslet*, je *bezesporný*, tj. že takové jsoucno je *možné*. Scotus svůj vlastní argument pro Boží existenci chápal jako opravu a rozpracování základní Anselmovy myšlenky – jeho *Traktát* nese zřetelné známky inspirace Anselmovým *Proslogiem*. Jak tedy obecně vypadá Scotův postup?

Jeho první dvě přípravné fáze jsme již vyložili: můžeme si všimnout, že Scotus zde vlastně provedl pojmovou analýzu pojmu „velikosti“ či „prvenství“ (Scotem precizovaného jako *esenciální uspořádání*), který v Anselmově argumentu hraje zásadní roli, zůstává však neanalyzován. Kdyby chtěl Scotus následovat Anselma, nyní by měl definovat Boha jako přirozenost, které náleží prvenství ve výše uvedených typech uspořádání, a poté nějak dokazovat, že taková přirozenost musí existovat. Takový důkaz by byl sice důsledně apriorní, trpěl by však stejným nedostatkem, jakým podle Scota trpí důkaz Anselmův: celá jeho platnost by byla podmíněna skutečností, že zavedený pojem „první přirozenosti“ není sporný.

Proto je Scotus nucen učinit výjimku ze svého apriorního postupu a sestoupit alespoň na okamžik do roviny *aposteriorní*. Abychom dobře porozuměli Scotovým záměrům, musíme si uvědomit, že cílem tohoto sestupu není získat nějakou existenční premisu, ze které by potom bylo možné vyvodit existenci Boží nějakým aposteriorním argumentem Tomášovského typu. Nikoliv – samotný argument pro Boží existenci je veden apriorně, dochází zde skutečně k překroku od možnosti ke skutečnosti. Existenční premisa (jediná), kterou Scotus přijímá, nemá za cíl „přenést“ argumentaci na úroveň aktuální existence a tak doplnit „existenční manko“, který apriorním argumentům mnozí vytýkají – tento překrok lze podle Scota legitimně učinit i bez existenční premisy –, nýbrž jejím smyslem je pouze a jediné *zajistit bezespornost pojmů, s nimiž se pracuje*. Jestliže je totiž nějaký pojem aktuálně exemplifikován, poté musí být bezesporný. Jakmile je pak takto bezespornost užívaných pojmů zaručena, vrací Scotus argument ihned do apriorní roviny, a existenční premisou si nijak nepomáhá při dedukci existence Boží z jeho pouhé možnosti.

Podívejme se na závěr na způsob, jak Scotus tento program naplňuje. Jeho postup má tři fáze, z nichž v každé se pohybuje v rámci jednoho ze tří uvedených typů esenciálního uspořádání. Explicitně přitom Scotus vypracovává argumentaci pouze u prvního z nich, kterým je uspořádání co do účinné kauzality; ve zbylých případech často pouze odkáže na argumenty uvedené u eficientní kauzality, s tím, že argumentace je obdobná. Pro „sjednocení“ těchto tří větví argumentace pak Scotus využívá předtím dokázané *vztahy* mezi různými typy uspořádání. Sledujme proto alespoň jeho argumentaci v řádu eficientní kauzality po klíčový bod, jímž je vyvození aktuální existence první příčiny.

V samotném úvodu argumentace Scotus explicitně kontrastuje dva možné způsoby, jak by mohl postupovat: buď na rovině aktuálních jsoucen, nebo na rovině *esencí – přirozeností*, uvažovaných v pouhé *možnosti*. Prvním krokem argumentu by v každém případě byl důkaz *příčiny*: ovšem na rovině existujících jsoucen by šlo o důkaz její *aktuální existence*, zatímco na rovině esencí se bude jednat o *možnost jsoucna, v jehož esenciální povaze je schopnost účinně-kauzálně působit*. Pokud by se Scotus vydal prvním směrem, byl by výsledkem běžný Tomášovský důkaz První příčiny z empiricky konstatované příčinnosti; touto cestou však Scotus jít nechce: jak vysvětluje, raději se bude pohybovat na úrovni pouhé *možnosti*, a to proto, že jednak teze o možnosti *vyplývají* z tezí o skutečnosti, a jednak jsou teze o možnosti *nutné* (pohybujeme se na esenciální rovině jsoucen), zatímco teze o skutečnosti *nahodilé* – požadavky aristotelsky chápané vědy (a metafyzika, v jejímž rámci se, nezapomeňme, stále pohybujeme, má být takovou vědou) nám však velí vycházet pokud možno z nutných premis. Scotus k tomu dále poznamenává: není

nutné *již zde* předpokládat aktuální existenci, existence esence, o níž se nám jedná, bude vyvozena (apriorně) později.

Přesto však Scotus, jak už bylo řečeno, aposteriorní premisu potřebuje – právě proto, aby mohl odněkud vyvodit onu samotnou *možnost*. Touto premisou je prostá konstatace kontingence a proměnlivosti jsoucen: jestliže existuje něco kontingentního a proměnlivého, pak je také *možné*, aby něco bylo uvedeno do existence – *je možný účinek*. A je-li možný účinek, pak je možná i příčina, neboť jde o korelativní pojmy.

V druhém kroku pak Scotus postupuje od možnosti *nějaké* příčiny k možnosti *první* příčiny: není-li možné sebezapříčinění, kruh v příčinách ani nekonečný regres v příčinách, pak možnost *nějaké* příčiny vskutku předpokládá možnost *nějaké první* příčiny.

Pokud jde o alternativu kauzálního kruhu a sebezapříčinění, ta byla vyvrácena výše pro jakýkoliv typ uspořádání; problémem zde zůstává pouze vyvrácení možnosti nekonečného regrese, jemuž Scotus věnuje značnou pozornost. Především rozlišuje dva způsoby uspořádání příčin: a to uspořádání *per se*, kdy na sobě příčiny závisejí *co do výkonu své kauzality*, a uspořádání *per accidens*, kdy na sobě závisejí pouze v nějakém jiném aspektu – typicky *co do existence*. Příkladem prvního typu uspořádání příčin je například ruka pohybující perem (pero závisí na ruce *co do své činnosti*), příkladem druhého typu vztah *otec–syn* (syn závisí na otci pouze *co do své existence*, nikoliv *co do své případné kauzality*). Podle Scota platí, že uspořádání příčin *per accidens* vždy závisí na uspořádání *per se*; dále připouští, že je možný nekonečný regres u *per accidens* uspořádaných příčin, pokud ovšem zároveň nedochází k regrese v řádu *per se* uspořádání, na kterém toto *per accidens* uspořádání závisí. V řádu *per se* uspořádání je pak nekonečný regres v každém případě nemožný.

Je tomu tak proto, že celek, v němž je každý prvek závislý, je *celý* závislý na něčem *mimo* tento celek. Nekonečná řada *per accidens* uspořádaných příčin tedy může existovat, jen pokud sama závisí na nějaké příčině *mimo* tento celek – jestliže *mimo*, pak nikoliv *per accidens*, a tedy jediné *per se*. Na úrovni *per se* závislosti však již je třeba se zastavit, neboť není žádný další způsob, jak by nekonečná řada *všech per se* uspořádaných příčin mohla záviset na něčem *vnějším*. Závěr tudíž zní, že má-li být možná vůbec *nějaká* příčina, musí být *možná* první příčina, tj. příčina, která dále na ničem nezávisí ani v řádu *per se*, ani v řádu *per accidens*.

Ve třetím kroku poté Scotus ukazuje *skutečnou existenci* takovéto příčiny, a to následovně: První možná příčina je *nezapříčinitelná*, neboť v opačném případě by musela být možná nějaká příčina, která by ji mohla zapříčinit – a tak by první možná příčina nebyla první možnou příčinou.

Je-li však první příčina nezapříčinitelná, pak buď vůbec nemůže existovat, nebo již aktuálně existuje. Její povaze totiž odporuje moci být *od jiného*, tudíž *pokud* může existovat, pak může existovat *sama od sebe*. Co však již samo od sebe neexistuje, to ani nemůže existovat samo od sebe, protože tak by docházelo k produkci jsoucna z nicoty

Tento bod argumentu je jistě zcela klíčový, s jeho platností stojí a padá celý Scotův podnik, pokus vybudovat apriorní důkaz Boží existence, který by se spoléhal na aposteriorní premisu jenom pro zajištění bezespornosti výchozích pojmů. Nepřekvapí proto, že vyvolává četné námitky. Protože vím, že mezi posluchači se takoví potenciální Scotovi oponenti nalézají, zakončím svůj výklad zde, a ponechám kritický rozbor Scotova argumentu na případnou diskusi.