

Západočeská univerzita v Plzni
Fakulta filozofická

Bakalářská práce

Důkazy boží existence Anselma z Canterbury
Marta Jarošová

Plzeň 2013

Západočeská univerzita v Plzni

Fakulta filozofická

Katedra filozofie

Studijní program Humanitní studia

Studijní obor Humanistika

Bakalářská práce

Důkazy boží existence Anselma z Canterbury

Marta Jarošová

Vedoucí práce:

PhDr. Radim Kočandrlé, Ph.D.

Katedra filozofie

Fakulta filozofická Západočeské univerzity v Plzni

Plzeň 2013

Prohlašuji, že jsem práci zpracovala samostatně a použila jen uvedených pramenů a literatury.

Plzeň, duben 2013

.....

Na tomto místě bych ráda poděkovala PhDr. Radimu Kočandriemu, Ph.D. za cenné rady, které mi pomohly při tvorbě této práce.

OBSAH

1	ÚVOD.....	1
2	UVEDENÍ DO KONTEXTU.....	3
3	VÝCHODISKA ARGUMENTŮ.....	7
4	ANSELMOVY DŮKAZY BOŽÍ EXISTENCE	10
4.1	Monologion	11
4.2	Proslogion.....	16
5	MYSLITELÉ NAVAZUJÍCÍ NA ANSELMŮV DŮKAZ.....	23
5.1	První kritika – mnich Gaunilo	24
5.2	Tomáš Akvinský a Jan Duns Scotus	27
5.3	Novověký pohled – René Descartes	29
6	ZÁVĚR	33
7	SEZNAM POUŽITÉ LITERATURY A PRAMENŮ.....	35
7.1	Primární literatura	35
7.2	Sekundární literatura.....	35
7.2.1	Internetové zdroje	36
8	RESUMÉ.....	37

1 ÚVOD

Lidská snaha po objasnění původu člověka a poznání smyslu života je fenoménem starým téměř jako lidstvo samo. Na toto téma si lidé odnepaměti kladou obrovské množství otázek. Křesťanství jako takové nabízí svůj pohled a svá vysvětlení založená na víře v Boha. Proto se mnozí myslitelé snažili dokázat Boží existenci. Jedním z těchto představitelů je i svatý Anselm, jehož argumenty Boží existence jsou stěžejním tématem této práce. Právě Anselm z Canterbury je myslitelem, který se do dějin filosofie zapsal koncipováním svého takzvaného ontologického důkazu Boží existence.

Deskripci Anselmova života je věnována první kapitola. Pro komplexní pohled na život tohoto myslitele jsou ve stručnosti představena i některá další Anselmova díla. V pořadí druhou kapitolu bychom mohli tematicky rozdělit na dvě části, přičemž jejím účelem je uvedení do kontextu vzniku důkazů Boží existence. Nejprve tato kapitola podává velmi stručný přehled způsobů hledání „podstaty“ světa v antické filosofii. Druhá část se zabývá sporem o univerzálie a s ním i spojeným svárem mezi realistou Anselmem a nominalistou Roscelinem. Základem práce je pak kapitola třetí, která se již plně věnuje Anselmovým důkazům. Její první podkapitola uvádí důkazové cesty, které Anselm předložil ve svém spise *Monologion*. Druhá podává bližší pohled na jeho druhý spis zabývající se dokázáním Boha, totiž na *Proslogion*. Podkapitola současně objasňuje problém označení důkazu jakožto „ontologického“. Poslední kapitola je rozdělena do tří částí a jejím úkolem je stručné nastínění názorů vybraných myslitelů, kteří ať už kladně či záporně navazují na Anselmovu argumentaci.

Anselm z Canterbury a jeho učení se v sekundární literatuře zabývající se středověkou filosofií vyskytuje hojně, avšak většinou pouze ve formě obecných přehledů. Hlubší interpretaci důkazu se věnují jen některé publikace, které se také staly podkladem pro tvorbu této práce. Velmi podrobnou analýzu Anselmova díla, ale i života podává M. Otisk ve své práci *Na cestě ke scholastice*. Dále je Anselmovi věnována velká pozornost v knize *Architekti středověkého myšlení* P. Flosse. Anselmovy aposteriorní argumenty nalezneme ve slovenského překladu *Monologionu*. Výklad apriorního důkazu se poté opírá o český překlad *Proslogionu* L. Karfíkové. L. Karfíková utvořila soubor překladů vybraných Anselmových spisů, mezi něž rovněž zařadila Gaunilovu námitku, která byla také v práci zohledněna. Z primární literatury

byla též využita kniha *Meditace o první filosofii* Reného Descarta, v níž mimo jiné vykládá důkazy Boží existence, které jsou s Anselmovými důkazy spojovány. Vzhledem k rozsahu práce jsou myšlenky dalších myslitelů, tj. Tomáše Akvinského a Jana Dunse Scota, nastíněny jen v krátkosti a pouze na základě sekundární literatury.

2 UVEDENÍ DO KONTEXTU

Anselm z Canterbury se narodil ve 30. letech 11. století v severní Itálii, v Aostě. Doba, do které se narodil „*je po více než sto padesáti letech údobím nového rozmachu světského vědění a filosofie*“¹. Není však možné říci, že by předešlé období bylo úplně prosto významných učenců (například lze jmenovat Gerberta z Aurillaku). Pro celkový kontext této práce je však důležitější říci pár slov o Clunyjském hnutí. To vzniká právě v 10. století, ve stejnojmenném benediktýnském klášteře. Jeho snahou je reforma církve. Toto tehdejší centrum vzdělanosti později přitahovalo i Anselma.²

Pro kontext této práce je nutné nejprve popsat události, které ovlivnily život svatého Anselma z Canterbury. Po matčině smrti se mladému Anselmovi zhoršoval vztah s otcem, což ho dovedlo až k odchodu z rodného domu. Následně žil u příbuzných své matky v Burgundsku.³ A tak se budoucí světec dostal z Itálie do Francie. Anselmova touha po vzdělání jej přivedla roku 1059 do normanského benediktýnského kláštera v Le Bec, kde přijal mnišské roucho.⁴

Tento klášter založil v době Anselmova narození na svých pozemcích nepříliš bohatý rytíř Herluin, který byl i jeho prvním opatem. V Herluinově klášteře v Le Bec se Anselmovým učitelem stal, v té době mezi učenci velmi slavný, Lanfrank z Pávie, jež byl toho času klášterním převorem.⁵ Z novodobého pohledu můžeme nejspíše z dvojice těchto klášterních učenců považovat za známějšího Anselma z Canterbury, avšak G. R. Evans se domnívá, že v době jejich života byl Lanfrank myslitelem věhlasnějším.⁶ I když byl Anselm do Le Bec přilákán právě slávou zdejšího převora, protože zvažoval svůj vstup do klášterního společenství v Le Bec, neboť se obával, že bude navždy Lanfrankem zastíněn.⁷

I přesto že klášter měl brzy po svém založení určité renomé ve svém okolí, rozhodně neoplýval bohatstvím, ale ani počtem mnichů. Velkým zlomem ohledně finanční stránky bylo založení klášterní školy, a to i pro externí žáky, o což se zasloužil

¹ FLOSS, P. *Architekti křesťanského středověkého vědění*, s. 101.

² Tamtéž, s. 101.

³ SCHAUBER, V. *Rok se svatými*, s. 169.

⁴ OTISK, M. *Na cestě ke scholastice*, s. 17.

⁵ Tamtéž, s. 15.

⁶ EVANS, G. R. *Anselm's life, works, and immediate influence*. In: DAVIES, B., LEFTOW, B. *The Cambridge companion to Anselm*, s. 24.

⁷ PIEPER, J. *Scholastika*, s. 47.

právě Lanfrank. To klášteru do jisté míry pomohlo, ale problém to stále zcela nevyřešilo. Nadále byla existence tohoto mnišského společenství závislá na darech a příspěvcích šlechty. Avšak právě Lanfrank s Anselmem se zasloužili o vzestup tamního kláštera a školy. Za zmínku jistě stojí fakt, že Le Bec byl takřka bez vlivu jak moci církevní, tak i světské. I od této skutečnosti se částečně odvíjela těžká finanční situace, kterou se snažil zvrátit první opat Herluin. Po jeho smrti v jeho snaze nadále pokračoval i jeho následník v tomto postu, Anselm. V úřadu opata Anselm dával velký důraz na mnišství a také v době své působnosti v Le Bec se počet mnichů velmi zvýšil. Oproti tomu však nekladl důraz na školu pro externí žaky. V té době je již Anselmův učitel Lanfrank arcibiskupem v Canterbury, a právě z této pozice se snažil nového opata a klášter všemožně podporovat.⁸

Zde se již jasně nastiňuje obraz společné linie osudů obou učenců. Oba pocházeli ze severní Itálie, putovali přes Francii do Normandie, až zakotvili v Le Bec. V klášteře však ani jeden z nich natrvalo nezůstal. Osud oba myslitele zavedl na arcibiskupský stolec v Canterbury, na který po Lanfrankově smrti nastoupil v té době asi šedesátiletý Anselm.⁹ Důvodem jejich postupné cesty až do Anglie bylo její dobytí normandskými vévody. Tudiž bylo záhodno do všech důležitých funkcí usadit Francouze nebo jako v tomto případě učence pobývající ve Francii.¹⁰ Za arcibiskupa je jmenován Vilémem II. Začal tak nový spor krále s novou hlavou anglické církve, neboť se Anselm aktivně snažil o větší nezávislost církve.¹¹

Bez zajímavosti jistě není, že ani Lanfrank ani Anselm nebyli v tomto úřadu příliš šťastni, oba by jistě dávali přednost vyučování, jako tomu bylo v klášterní škole v Le Bec. Anselm se se svým novým životem v Anglii smiřoval ještě hůře než jeho učitel. Důvodem byly jejich rozdílné povahy. Anselm mnohem méně inklinoval ke světským záležitostem, které jsou do určité míry pro vykonávání úřadu arcibiskupa rovněž důležité.¹² Anselm byl silně proti svému zvolení do tohoto úřadu, dokonce ho prohlásil za neplatné. Opakovaně se snažil dovolat ukončení svého nového postu, s uvedením důvodu své nedostatečné připravenosti. Jeho prosby však nebyly vyslyšeny a Anselm setrval v Anglii jako arcibiskup canterburský až do své smrti. Zemřel 21.

⁸ OTISK, M. *Na cestě ke scholastice*, s. 22-23, 25, 36, 38.

⁹ Tamtéž, s. 18.

¹⁰ PIEPER, J. *Scholastika*, s. 47.

¹¹ SCHAUBER, V. *Rok se svatými*, s. 169.

¹² OTISK, M. *Na cestě ke scholastice*, s. 18-19.

dubna 1109 ve věku pětasedmdesáti let.¹³ Roku 1494 byl svatořečen. Anselmovými atributy jsou kniha, pero a loď. Stal se patronem filosofů. Klement XI. svatého Anselma roku 1720 jmenoval církevním učitelem.¹⁴

Anselm nebyl primárně filosofem, nýbrž teologem, přesto jeho přínos pro filosofii je nezpochybnitelný. Pole jeho působnosti však nemůžeme shrnout jen do oblasti teologie a filosofie, Anselm se zabýval také sémantikou či logikou, kde je vidět nesporný vliv Aristotela.¹⁵ I přes tento jeho široký záběr jsou z filosofického hlediska dodnes nejvíce vyzdvihovány jeho důkazy Boží existence, které vepsal do dvou svých nejznámějších spisů – *Monologionu* a *Proslogionu*. To ovšem nejsou jediná Anselmova díla s náboženskou tematikou. Uvést ještě můžeme například *Cur Deus homo* (*Proč se Bůh stal člověkem*).

Dalším spisem, který zůstal aktuální i několik století po svém vydání a mnozí myslitelé na něj navazovali, je *De grammatico*. Anselmova argumentace zde vychází především z Aristotelových *Kategorií* a Priscianových *Základů gramatiky*. V této práci, psané formou dialogu, Anselm dochází k jakémusi skloubení pohledů na gramatiku u těchto dvou autorů, k propojení aristotelské logiky se stoickou gramatikou. Zjednodušenou podobu *De grammatico* přinesl soudobý anonymní autor ve spise *Glosulae in Priscianus*. Asi nejznámějším pokračovatelem v této tematice byl Vilém Ockham.¹⁶

Jednou ze zajímavostí, na které poukazuje A. de Libera, je různost Anselmových přízvisek vycházející z jeho, třebaže ne vždy dobrovolného kosmopolitismu. V Itálii je nazýván díky svému rodišti jako Anselm z Aosty, Francouzi jej znají jako Anselma z Le Bec a Anglie spolu se zbytkem světa jako Anselma z Canterbury.¹⁷ Každá z těchto zemí jako by byla milníkem v jeho životě. Můžeme jen těžko odhadovat, jak mohl tento osud (či snad vůle Boží) plný zvrátů ovlivnit samo světcovo dílo. Už z tohoto krátkého popisu však je jisté, že on sám si svůj život představoval klidnější. Zaslíbený především své práci v klášteře a samozřejmě čisté víře a modlitbám, tomu alespoň nasvědčuje jeho dílo. Jistě právem je za svůj přínos do tradičního evropského myšlení

¹³ PIEPER, J. *Scholastika*, s. 47-48.

¹⁴ SCHAUBER, V. *Rok se svatými*, s. 169.

¹⁵ DE LIBERA, A. *Středověká filosofie*, s. 292-293.

¹⁶ Tamtéž, s. 293-300.

¹⁷ Tamtéž, s. 293.

označován za otce scholastiky a jeho spisy jsou dodnes ceněny pro svůj inovativní duch v rámci doby, v níž vznikaly.

Další kapitola bude zasvěcena stručnému pojednání o důvodech vzniku důkazů Boží existence v evropské tradici. Tato kapitola je zařazena před výklad samotných Anselmových důkazů, které jsou jádrem práce, a klade si za cíl jejich zpřístupnění. Stejný účel má i výklad sporu o univerzálie, který je také součástí následující kapitoly.

3 VÝCHODISKA ARGUMENTŮ

V naší evropské tradici není otázka po objasnění Boha něčím novým, s čím by přišel až svatý Anselm. Dřívější snahy bychom mohli rozdělit do dvou skupin. První, takzvaná z „nahodilosti světa“, vychází ze všeho stvořeného okolo nás. Ptá se po tom, kdo je stvořitelem světa. Druhá nás zavádí k „Aristotelovu Bohu“. Začíná u pohybu a končí u prvního nehybného hybatele.¹⁸

J. P. Ondok upozorňuje, že důkazům Boží existence a vůbec zkoumání tohoto tématu ve filosofii předcházela samotná náboženská zkušenost. Tak jako o filosofii se říká, že vznikla z údivu, tak i otázky po příčinách vzniku všeho okolo nás jakoby vznikaly z údivu nad samotným bytím. Do zorného pole bádání se náboženství dostává ve filosofii raného Řecka. Tam je pozornost zaměřena na zkoumání počátku, jakožto toho co je zdrojem všech věcí.¹⁹

Již antičtí filosofové se zaměřují na hledání příčiny, která by byla počátkem všeho. Například Thales chápal jako příčinu vodu, oproti němu Anaximenes se domníval, že je jí vzduch. Takto se k danému tématu stavěla ionská škola. Anaxagoras jako první chápe počátek v nekonečném a mocném duchu. Zmínění před Sokratikové tak svými úvahami překonávali dobový polyteismus a snažili se o racionální výklad počátku světa. Platón chápe Boha, v souladu se svou naukou o ideách, jako ideu nejvyšší. Aristotelés pod pojmem Bůh rozumí Prvního nehybného hybatele. V neposlední řadě ještě zmiňme pohled Cicera jakožto představitele stoické filosofie. Ten se domníval, že idea Boha setrvává v lidské duši. S výčtem dalších názorů z dějin filosofie bychom mohli pokračovat, avšak pro potřeby této práce je postačující tento stručný nástin.²⁰

Dále je nezbytné připomenout spor o univerzálie, jenž i přesto, že se nám vybaví právě ve spojení se scholastikou, má své kořeny již v antice. Problém tohoto sporu tkví v otázce po skutečnosti univerzálií neboli obecnin. V období rané scholastiky se nejprve objevily dva hlavní tábory stojící proti sobě. Jedni učenci hlásali, že univerzálie jsou pouhé pojmy, které obsahuje naše mysl. Tomu věřili nominalisté. Druzí byli přesvědčeni, že obecné pojmy nejsou jen výsledkem našeho myšlení, ale jsou reálně

¹⁸ DE LIBERA, A. *Středověká filosofie*, s. 302.

¹⁹ ONDOK, J. P. *Důkaz nebo hypotéza Boha?*, s. 10.

²⁰ Tamtéž, s. 15-17.

existující. Takové stanovisko zastávali realisté. Základem tohoto filosofického problému je tedy rozdíl ve vnímání významu obecných pojmů. Přesněji, zda jsou univerzálie neboli všeobecná určení (myšleno rody a druhy věcí) pouze myšlené nebo mají reálné bytí.²¹

Pokud bychom se vrátili k výše zmíněným antickým kořenům, tak můžeme říci, že krajní realisté navazovali na Platóna a umírnění realisté na Aristotela. Je však nutné si uvědomit, že ani jeden z nyní zmíněných učenců své myšlenky v této problematice neformuloval zcela totožně s uvedenými pozdějšími směry. Jen pro úplnost ještě můžeme doplnit inovativní a smířlivý postoj Pierra Abaelarda. Ten chápe obecninu jako slovo s významem, které přisuzujeme určité třídě reálně existujících věcí. Rozum je schopen abstrahovat společnou vlastnost, která se nachází v nějakých jednotlivinách. Tato vlastnost je pak považována za něco obecného. Vlastnosti, které je schopen poznat náš rozum existují pouze v něm. Obecniny tedy vyjadřují myšlenkový obsah vztahující se ke skutečnosti. Přičemž je nutno dodat, že rozum uchopuje pouze vlastnosti věcí, nikoliv jejich pravou přirozenost. Ta je přístupna pouze Bohu.²²

Svatý Anselm je ohledně sporu o univerzálie obecně brán za zastávce krajního realismu. Své chápání univerzálií předkládá ve spise *Epistola de incarnatione verbi* a právě v této své práci se otevřeně vyhraňuje proti stanovisku Roscelina z Compiègne, který byl nominalistou. Anselmovým důvodem k sepsání výše zmíněné kritiky Roscelinova názoru je fakt, že Roscelin Anselma ve své kritice realismu označil rovněž za nominalistu. To je jistě také důvodem, proč je poté Anselm chápán za krajního realistu. Anselm vykládá problém obecných pojmů ve vztahu k individuím. Každé individuum má svůj rod a druh, to nám pak pomáhá v orientaci. Poznáme například druh „člověk“ od druhu „kůň“. Netvrdí, že by univerzálie byly mimo individua, naopak jsou součástí jednotlivin, i když s nimi nejsou totožné. Univerzálie mají pro Anselma reálnou existenci, avšak ta závisí na existenci věcí, které označují. Jinými slovy univerzálie mají svou existenci skrze věci. Toto je doklad Anselmova umírněného realismu. Vedle „důkazů“ Boží existence, o kterých bude pojednáno v dalších kapitolách, je právě tento spor rovněž centrem Anselmova odkazu. Anselmovo

²¹ HEINZMANN, R. *Středověká filosofie*, s. 99-100.

²² FLOSS, P. *Architekti křesťanského středověkého vědění*, s. 156-160.

stanovisko ke sporu o univerzálie je současně citelné i v jeho jiných spisech, nevyjímaje *Monologion* a *Proslogion*.²³

²³ OTISK, M. *Na cestě ke scholastice*, s. 107-112.

4 ANSELMOVY DŮKAZY BOŽÍ EXISTENCE

Tato kapitola se již plně věnuje samotnému výkladu Anselmových důkazů Boží existence. Jak již bylo uvedeno, nejznámějším se stal důkaz, který zformuloval ve svém pravděpodobně nejslavnějším díle *Proslogionu*, a který je od doby Kanta nazýván ontologický.²⁴

Můžeme říci, že Anselm osobitým způsobem propojuje víru a rozum. K tomuto nahlédnutí nás vedou dvě jeho slavné věty. *Credo ut intelligam* (věřím, abych pochopil) a *fides quaerens intellectum* (víra, jež hledá porozumění), přičemž druhá věta nejen že shrnuje *Proslogion*, ale také byla nějaký čas jeho názvem.²⁵ A. de Libera dokonce soudí, že sloužila jako jakýsi „slogan [...] několika staletí středověkého myšlení“.²⁶ Pokud jde o větu první, tak s tou se můžeme, v podobném znění, setkat i u svatého Augustina. Vzhledem k této skutečnosti můžeme odvozovat Augustinův vliv na Anselma.²⁷ Z filosofů u kterých můžeme doložit, že je také znal, se vyhraňuje například vůči koncepci „negativní teologie“ Dionýsia Aeropagity, což je patrné z Anselmovy snahy o racionální výklad víry.²⁸ Vezmeme-li v úvahu že v 11. století nejsou myšlenky ostatních filosofů či teologů tolik v obecném povědomí, vnáší Anselmovy osobité, racionální a logicky formulované myšlenky novou vlnu inovace do tehdejší filosofie.²⁹ Jeho nejvýznamnějším dílům *Monologionu* (jakožto Řeč k sobě samému) a *Proslogionu* (Řeč k druhému) se budou podrobněji věnovat následující podkapitoly.

Pro upřesnění a shrnutí kontextu výše uvedených tezí můžeme ještě dodat, že ani *Monologion* není původním názvem, tím bylo *Exemplum meditandi de ratione fidei*, což se překládá jako *Příklad rozjímání o rozumových důvodech víry*. Neméně zajímavé také jistě je, že obě zde uvedené díla vyšla nejprve anonymně.³⁰

²⁴ DE LIBERA, A. *Středověká filosofie*, s. 302.

²⁵ PIEPER, J. *Scholastika*, s. 48-49.

²⁶ DE LIBERA, A. *Středověká filosofie*, s. 292.

²⁷ PIEPER, J. *Scholastika*, s. 47-48.

²⁸ Tamtéž, s. 45.

²⁹ DE LIBERA, A. *Středověká filosofie*, s. 292.

³⁰ FLOSS, P. *Architekti křesťanského středověkého vědění*, s. 112.

4.1 Monologion

V *Monologionu* Anselm znatelně vychází ze svatého Augustina. Tato skutečnost je ovšem uvedena hned v úvodu tohoto díla. Je však důležité uvědomit si i jiné vlivy, jež na Anselma v době sepisování *Monologionu* působily. Jedním z nich byla jistě i Aristotelova *Metafyzika*.³¹ Při psaní tohoto díla bylo jeho cílem nevycházet ve své argumentaci z Písma svatého, ale výhradně z rozumu. K tomuto kroku byl ostatně také žádán svými bratry z kláštera.³² Jak je výše naznačeno, Anselm pozoruhodným způsobem mísí racionální argumentaci s názory uznávaných autorů. A právě na vymezení sfér vlivu autorit a rozumu stojí největší přínos svatého Anselma filosofii, čímž zároveň otevírá nové téma pro scholastiku.³³

Než se pokusíme vyložit základní teze *Monologionu* je třeba se vypořádat s problémem, který před námi ihned vyvstane. A tím je počet důkazů Boží existence uvedených v *Monologionu*. Při nahlédnutí do sekundární literatury nám různí autoři nabízejí různá čísla. Například Ondok³⁴ uvádí, že argumentace obsahuje dva důkazy, Hopkins³⁵ se přiklání až ke čtyřem. Anselm sám totiž své argumenty jasně nerozlišil a každý tak může v jeho textu objevit jiný počet. Ostatně na to, že argumenty jsou propojené a není tak zcela jasné, kde jeden začíná a kde končí, poukazuje sám Anselm.

V rámci této práce se budeme spolu s M. Otiskem řídit podle „třech různých důkazových cest“. Anselm se snaží svou argumentaci postavit na rozumu, rozumově potvrdit nutnost existence nejvyššího dobra, nejvyššího jsoučna a nejdokonalejší přirozenosti jakožto příčiny věcí.³⁶ Východiskem jeho důkazů je nutnost ideje čehosi nejvyššího, díky níž si můžeme uvědomovat co je více a co méně.³⁷ Přičemž ve svých snahách „vychází od smysly vnímatelného světa“³⁸.

Prvním zamyšlením *Monologionu* je, odkud pochází dobro. Tato teze je umístěna v první kapitole a současně v ní nalézáme také celý první důkaz. Pokud jde tedy o dobro je jisté, že v různých věcech ho nalézáme nebo naopak postrádáme.

³¹ OTISK, M. 2002. "Anselmovy důkazy z Monologionu jako peripatetické texty", [online]. [cit. 2013-03-01]. Dostupný z: http://profil.muni.cz/01_2002/otisk_monologion.html.

³² PIEPER, J. *Scholastika*, s. 49.

³³ HEINZMANN, R. *Středověká filosofie*, s. 179-180.

³⁴ ONDOK, J. P. *Důkaz nebo hypotéza Boha?*, s. 27.

³⁵ OTISK, M. *Na cestě ke scholastice*, s. 139.

³⁶ Tamtéž, s. 138-139.

³⁷ FLOSS, P. *Architekti křesťanského středověkého vědění*, s. 112.

³⁸ OTISK, M. *Na cestě ke scholastice*, s. 147.

V podání Anselma je možné dovodit, že věci jsou více, méně či rovnocenně dobré. To vnímáme smysly a rozum nám je poté soudcem.³⁹ „*Anselmovi jde zřetelně o lidské poznání vlastnosti, která je přítomna ve věcech.*“⁴⁰ Již ke konci první kapitoly dochází k důležitému závěru. Bere totiž dobro za vlastnost, která se v různých jsooucnech objevuje s různou intenzitou. M. Otisk pro lepší pochopení přidává příklad s barvou. Vezmeme-li bílou, na různých věcech jí nahlížíme s různou intenzitou a přitom bílá je jen jedním samostatným rysem, podobně tomu je i s dobrem. Z výše uvedeného je možné dovodit, že jednotlivá dobra mohou pocházet z jednoho, skrze které vyvstávají ostatní. Uznává, že dobro a zlo se nám v určitém úhlu pohledu můžou proměňovat ve svůj opak. Abychom věcem mohli přisuzovat takovéto hodnoty, musí nutně existovat nějaké dobro o sobě, což ztotožňuje s Bohem. Jen pro úplnost doplníme, že toto ztotožnění Boha neboli podstaty všech idejí s nejvyšším dobrem má své kořeny již u Platóna.⁴¹ Jak bylo řečeno, vždy považujeme za dobré určité kvality u určitých věcí. „*Ak je pravda, že kôň je preto dobrý, že je silný a rýchly, prečo je silný a rýchly zbojník zlý?*“⁴² A tak dochází k tvrzení, že dobré je to, co je užitečné. Dobro je zde bráno jako metafyzická kategorie. A je také ontologickou, nikoli etickou daností, protože dobro je předem daným cílem jednotlivého.⁴³ Dále dodává, největším dobrem je to, které vyvstává samo ze sebe a ostatní dobra z něj, jak již bylo nastíněno. O tomto tvrzení svatý Anselm nepochybuje a bere ho „*takřka jako axiom*“⁴⁴. Tak jako existuje toto nejvyšší dobro, musí pak existovat i něco co je nanejvýš velké (zde myšlena například moudrost). Argumentaci poté zakončuje: „*A pretože nanajvyš veľké môže byť iba to, čo je nanajvyš dobré, musí jestvovať niečo, čo je najväčšie a najlepšie, to jest zo všetkého jestvujúceho najvyššie.*“⁴⁵

Anselmův další aposteriorní důkaz můžeme najít ve třetí kapitole *Monologionu*, který začíná konstatováním: „*všetko jestvujúce jestvuje alebo skrz niečo, alebo skrz nič. Nič však jestvuje skrz nič. Nie je totiž mysliteľné, aby niečo nejestvovalo skrz niečo*“⁴⁶. Totiž že věci mají svou existenci buď skrze něco anebo skrze nic. Tedy že jejich

³⁹ Tamtéž, s. 148.

⁴⁰ Tamtéž, s. 148.

⁴¹ FLOSS, P. *Architekti křesťanského středověkého vědění*, s. 113-114.

⁴² ANSELM Z CANTERBURY. *Monologion* I. In: HRUŠOVSKÝ, I. (ed.). *Antológia z diel filozofov, III. Patristika a scholastika*, s. 202.

⁴³ OTISK, M. *Na cestě ke scholastice*, s. 149.

⁴⁴ Tamtéž, 150.

⁴⁵ ANSELM Z CANTERBURY. *Monologion* II. In: HRUŠOVSKÝ, I. (ed.). *Antológia z diel filozofov, III. Patristika a scholastika*, s. 203.

⁴⁶ Tamtéž III, s. 203.

existence buď má, nebo nemá příčinu. Říká, že z ničeho může vyjít pouze nic. Závěr tedy je, že něco musí mít vždy nějakou příčinu. Z toho vyplývá, že musí existovat něco, co zapříčiňuje existenci něčeho jiného. To, co dává existenci všemu ostatnímu, se ve vztahu k tomu všemu liší tím, že existuje samo skrze sebe. A právě Bůh je tím, co existuje takto skrze sebe. Vše okolo existuje tedy skrze jiné.⁴⁷

Pokračuje dále v podobném duchu. Další otázkou mu je, jaký je počet těchto příčin. Jestli je jedna nebo jich je několik. Nejdříve se věnuje možnosti, že příčin je několik. Přičemž zde je důležité, aby všechny zmíněné příčiny byly na stejné úrovni, aby byly stejně dokonalé. Nebylo-li by tomu tak, pak nejdokonalejší z nich by dávala příčinu všem ostatním, byla by tedy jedna. To je tedy v úvodu nutno zavrhnout.⁴⁸ Vrátime-li se plně k tématu počtu příčin, Anselm ukazuje několik možností. „*Ak je ich však viacero, alebo sú odvodené z jednej veci, skrze ktorú jestvujú, alebo každá z týchto viacerých je sama skrze seba, alebo sú navzájom skrz seba.*“⁴⁹ Nejprve, že příčin je sice několik, ale opět vycházejí z nějaké ještě jiné, jim nadřazené. Dále že každá z těchto možných příčin má existenci sama ze sebe a poslední možností mu je, že jsou tyto příčiny spolu nějak spojené, na sobě závislé.⁵⁰

Všechny tyto tři možnosti zavrhuje, jeho argumentace zde je složitá. Při vyvracení postupuje od prvního uvedeného příkladu. Tam Anselm říká: „*Lenže ak sú tie viaceré skrz jedno, nejestvujú všetky veci skrz viaceré, ale skôr skrz to jedno, skrze ktoré jestvujú aj tie viaceré*“⁵¹. Zde Anselm konstatuje, že pokud by příčiny vycházely z jedné jiné příčiny, rovnalo by se to tomu, že tou nejvyšší je právě ta jedna. Tudíž ty ostatní by byly oproti ní podřadné. Dále vyvrací v pořadí druhou možnost, totiž že každá z příčin má existenci sama ze sebe. Uvádí: „*Ak je však každá z týchto viacerých vecí sama od seba, zaiste jestvuje nejaká sila alebo prirodzenosť existencie sama od seba, ktorá im umožňuje, aby jestvovali samy od seba. Nepochybujeme však, že sú skrz to isté jedno, ktoré im umožňuje jestvovať samým od seba. Teda všetky sú skôr skrz jedno než viaceré, ktoré samy nemôžu jestvovať bez toho jedného*“⁵². Pro Anselma je v podstatě nepředstavitelné, aby každá z nich existovala sama skrze sebe. Anselm se

⁴⁷ FLOSS, P. *Architekti křesťanského středověkého vědění*, s. 114.

⁴⁸ Tamtéž, s. 114.

⁴⁹ ANSELM Z CANTERBURY. *Monologion* III. In: HRUŠOVSKÝ, I. (ed.). *Antológia z diel filozofov, III. Patristika a scholastika*, s. 203.

⁵⁰ OTISK, M. *Na cestě ke scholastice*, s. 141.

⁵¹ ANSELM Z CANTERBURY. *Monologion* III. In: HRUŠOVSKÝ, I. (ed.). *Antológia z diel filozofov, III. Patristika a scholastika*, s. 203.

⁵² Tamtéž III, s. 203.

nejspíše snaží svou složitou argumentací dojít k závěru, že „existence skrze sebe“ nelze přidělovat více činitelům. Pokud bychom se o něco takového snažili, naše úsilí by skončilo sporem.⁵³ Třetí možnost, totiž že příčiny jsou skrze sebe navzájem, podstupuje kritice takto: „*Na to však, že viaceré (veci) sú skrz seba navzájom, niet nijakého dôkazu, pretože je nezmyselné, aby niečo jestvovalo skrz to, čomu dáva bytie*“⁵⁴. Z argumentu plynule vychází závěr. „*Je zřejmé, že účinek nemůže být příčinou své vlastní příčiny.*“⁵⁵ Z uvedeného tedy vyplývá, že příčina je nutně jedna. Dokázala to argumentace Anselmovy třetí kapitoly *Monologionu*.

Dále podotýká, že tedy to jedno, co dává existenci všemu ostatnímu, musí nutně existovat samo ze sebe. Tímto tvrzením tedy ustanovuje jednu příčinu, která dává existenci všemu ostatnímu a nad níž již žádná další příčina není. Tudíž její existence pochází z ní samé. Tato existence je tedy nutně svou podstatou nejdokonalejší, protože na ní závisí vše ostatní.⁵⁶ „*Preto jestvuje niečo, čo sa nazýva podstatou, alebo substanciou, alebo prirodzenosťou a čo je zo všetkých jestvujúcich vecí najlepšie, najväčšie a najvyššie.*“⁵⁷

Takto tedy převor z Le Bec argumentuje, jak jsme již více uvedli, bez odvolávání na Bibli či uznávané křesťanské myslitele. Ne jinak tomu je i ve čtvrté kapitole, kde se nalézá třetí důkaz. Když už Anselm došel k závěru, že všechny věci mají svůj cíl a zároveň, že existují, tak jsou jeho další tématem stupně dokonalosti u různých jednotlivin.⁵⁸ Konstatuje, že ne všechna jsoucna mají stejnou dokonalost. Jako příklady uvádí dřevo, koň a člověka. Dřevo je méně dokonalé než koň a současně koň je zase méně dokonalý než člověk. Dřevo je tedy z těchto jsoucen nejnižší postavené a člověk leží naopak nejvýše. Jsoucna se tak dají podle nepříliš složitých pravidel seřadit dle své dokonalosti. Otázkou pak je počet těchto stupňů dokonalosti. Anselm se ptá, zda je jejich množství limitováno.⁵⁹ Avšak to, že by stupňů byl nekonečný počet a nikdy bychom se tedy nemohli dobrat toho, který by stál nejvýše, považuje za absurdní a píše:

⁵³ OTISK, M. *Na cestě ke scholastice*, s. 143.

⁵⁴ ANSELM Z CANTERBURY. *Monologion* III. In: HRUŠOVSKÝ, I. (ed.). *Antológia z diel filozofov, III. Patristika a scholastika*, s. 203.

⁵⁵ OTISK, M. 2002. "Anselmovy důkazy z Monologionu jako peripatetické texty", [online]. [cit. 2013-03-01]. Dostupný z: http://profil.muni.cz/01_2002/otisk_monologion.html.

⁵⁶ OTISK, M. *Na cestě ke scholastice*, s. 144.

⁵⁷ ANSELM Z CANTERBURY. *Monologion* III. In: HRUŠOVSKÝ, I. (ed.). *Antológia z diel filozofov, III. Patristika a scholastika*, s. 204.

⁵⁸ OTISK, M. *Na cestě ke scholastice*, s. 151.

⁵⁹ Tamtéž, s. 151.

„Teda nevyhnutne jestvuje nejaká prirodzenosť, vyššia než ktorákoľvek iná alebo iné, no taká, pod ktorú by ju bolo možné zaradiť jako nižšiu nejestvuje“⁶⁰. Samozřejmost toho, že stupně mají nutně svůj konec, má svou tradici vedoucí až k Mikuláši Kusánskému. Objevuje se tedy nejen u Anselma, ale i mnoha dalších myslitelů. Idea nejvyššího se pak v *Proslogionu* objevuje jako „to, nad co nic většího nelze myslet“ a je samozřejmě chápána jako Bůh.⁶¹

Anselm se tady jakoby vrací a rozpracovává svou argumentaci. Zde se mu tedy naskytla možnost, že tato nejvyšší dokonalost je buď jedna, nebo jich je více. Pokud by jich bylo více, musely by si být v něčem rovny. Pokud jsou si v něčem rovny, musí to být to, co je v nich stejné, musí tedy mít stejnou podstatu. Druhou možností je, že by to bylo něco jiného než jejich podstata. Pokud by jejich rovnost pramenila z jejich stejné podstaty, vyvstává problém. Anselm píše, že podstata se pro něj rovná přirozenosti. M. Otisk tuto problematiku osvětluje následovně: „*Tímto tvrzením chce canterburský arcibiskup říci, že pokud máme několik jednotlivin stejného rodu či druhu, pak je v každé individualitě jedna esence, která se od jiné esence či individuální podstaty téhož druhu liší.*“⁶² Z toho Anselmovi posléze vyplývá, že pak není možné, aby jich bylo více. Není to možné, protože pokud jsou vskutku takto identické, lépe řečeno jejich podstaty jsou identické, pak to znamená, že i jejich přirozenost je stejná a i ony samy jsou jedním a týmž jsoucnem. Argument proti druhé možnosti, totiž že by si byly dokonalosti rovny skrze něco jiného než je jejich podstata zní takto: „*Ak však to, skrz čo sú viaceré prirodzenosti rovnako veľké, je čosi iné než ony samy, iste sú menšie než to, skrz čo sú veľké. Všetko totiž, čo je veľké skrz niečo iné, je menšie než to, skrz čo je veľké.*“⁶³ Závěr vyvozuje hned v následující větě: „*A preto nie sú také veľké, aby nemohlo byť niečo od nich ešte väčšie.*“⁶⁴

Pokud tedy je opravdu nemožné, aby stupňovitost dokonalosti byla neomezená, a jestliže bylo úspěšně vyloučeno také to, že přirozenost nemůže být s jinou totožná ani svou podstatou ani jinak, pak z celé výše zmíněné argumentace vyplývá, že ani přirozeností, které nic nepřevyšuje, nemůže být více. Je tedy nutně jedna nejvyšší.

⁶⁰ Tamtéž, s. 151.

⁶¹ FLOSS, P. *Architekti křesťanského středověkého vědění*, s. 114.

⁶² OTISK, M. *Na cestě ke scholastice*, s. 154.

⁶³ ANSELM Z CANTERBURY. *Monologion* IV. In: HRUŠOVSKÝ, I. (ed.). *Antológia z diel filozofov, III. Patristika a scholastika*, s. 204.

⁶⁴ Tamtéž IV, s. 204.

Anselmovými slovy: „*Ostává preto, že jestvuje akási jedna a jediná prirodzenosť, ktorá je od ostatných o tolko vyššia, že od ničoho nie je nižšia.*“⁶⁵

V závěru třetí kapitoly pak jakoby se slévaly všechny tři vyložené argumenty v jeden.⁶⁶ Anselm tedy předešlými postupnými kroky dochází k následujícímu přesvědčení: „*Teda jestvuje akási prirodzenosť, alebo substancia, alebo podstata, ktorá je sama od seba dobrá a veľká a sama od seba tým, čím je, a skrz ktorú je všetko, čo je naozaj dobré, veľké alebo niečo, a ktorá je najvyšším dobrom, najvyššou veľkosťou, najvyšším bytím ako pretrvávajúcim, to jest ako vec zo všetkých jestvujúcich najvyššia.*“⁶⁷

P. Floss shrnuje Anselmovy důkazy z *Monologionu* následovně. První argument dokazuje existenci nejvyššího dobra, druhý důkaz konstatuje, že existuje jsoucnost největší a třetí pak stvrzuje existenci jsoucnosti nejdokonalějšího.⁶⁸ Svatý Anselm tedy dovedl bytí jsoucnosti, které jako jediné má svou existenci samo ze sebe. Je to jsoucnost nanejvýš dobrá, dokonalá a jednoduchá. Je-li tedy nanejvýš jednoduchá, neskládá se z částí, ba naopak dává existenci všemu složenému. Bez odvolání na uznávané učence či Písmo svaté Anselm pomocí logiky dokazuje něčeho dokonalého, co existuje samo ze sebe – něčeho jedinečného.⁶⁹

4.2 Proslogion

Nyní bychom zaměřili naši pozornost na Anselmův takzvaný ontologický důkaz Boha. Tomuto tématu se Anselm věnuje v *Proslogionu*. Jak již bylo výše zmíněno, ve svém jistě nejslavnějším díle. Tento spis je psán v době, kdy byl Anselm převorem v Le Bec. Hlavním průvodcem v jeho snaze mu je rozum a spolu s ním empirická zkušenost. Jde zde tedy o racionální nahlédnutí Boha, kdy na začátku cesty stojí víra.⁷⁰ („*Credo ut intelligam.*“) Dílo spojuje víru s rozumem, jde „*o víru dotazující se rozumu při vysvětlování obsahu teologických pojmů, tvrzení a teorií.*“⁷¹ („*Fides quaerens intellectum*“) I přesto, že je v díle viditelný vliv svatého Augustina⁷², jde ve své době o

⁶⁵ Tamtéž IV, s. 204.

⁶⁶ OTISK, M. *Na cestě ke scholastice*, s. 156.

⁶⁷ ANSELM Z CANTERBURY. *Monologion* IV. In: HRUŠOVSKÝ, I. (ed.). *Antológia z diel filozofov, III. Patristika a scholastika*, s. 205.

⁶⁸ FLOSS, P. *Architekti křesťanského středověkého vědění*, s. 113.

⁶⁹ OTISK, M. *Na cestě ke scholastice*, s. 156-157.

⁷⁰ Tamtéž, s. 160-161.

⁷¹ ONDOK, J. P. *Důkaz nebo hypotéza Boha?*, s. 26.

⁷² PIEPER, J. *Scholastika*, s. 49.

novou a originální koncepcí⁷³, která do budoucna osloví mnoho myslitelů. U P. Flosse se o Anselmovu důkazu z *Proslogionu* dočteme: „*Důkazy existence Boha, které nacházíme v tomto spise, jsou plně legitimizovány dosavadní křesťanskou tradicí, neboť mají svůj základ v myšlenkách prvního křesťanského teologa sv. Pavla, který již ve svém Listě Římanům napsal, že Boha můžeme poznat i z jeho děl.*“⁷⁴

Je třeba uvést, že Anselm se v *Proslogionu* nesnaží o nalezení nějakého nového důkazu či o změnu ve vedení své dřívější argumentace. Jeho cíl se nemění, chce však změnit cestu, která k němu vede. K důkazu Boží existence již nechce docházet spletitou argumentací s množstvím mezikroků, ale jedním jasným důkazem.⁷⁵ Sám Anselm o *Monologionu* píše: „*mé dílo je řetězem mnoha argumentů spojených dohromady*“⁷⁶. Jeho snahou je tedy čisté zjednodušení a tím i zpřístupnění myšlenek uvedených v *Monologionu*. Svě dřívější závěry tedy rozhodně nezavrhuje, pouze se snaží o jejich jasnost a srozumitelnost.⁷⁷ Jeho novou snahou, použijeme-li přímo Anselmova slova tedy je: „*hledat, zda bych nenalezl takový argument, který by bylo možno prokázat pouze jím samým*“⁷⁸.

Úvod svého díla Anselm věnuje objasnění důvodu, který ho k sepsání *Proslogionu* vedl. Tím je nalezení Boha, snaha o jeho nahlédnutí. Anselm se domnívá, že tato snaha je dokonce cílem lidského života, i když těžko proveditelná: „*Ba byl jsem stvořen k tomu, abych tě viděl, ale zatím jsem nikdy neučinil to, k čemu jsem byl stvořen.*“⁷⁹ To ovšem ještě neznamená, že by lidské poznání bylo uzpůsobeno „*k absolutnímu proniknutí do povahy Boží podstaty*“⁸⁰.

Již ve druhé kapitole Anselm vyslovuje jednu ze stěžejních vět svého díla, a to když mluví o Bohu: „*Věříme zajisté, že jsi něco, nad co nic většího nelze myslet.*“⁸¹ Nyní ještě Boha nespojuje přímo s tím, nad co nic většího není. Pouze v to věří. M. Otisk si klade otázku, jak k tomuto přesvědčení Anselm došel. Vzhledem k tomu, že

⁷³ DE LIBERA, A. *Středověká filosofie*, s. 301.

⁷⁴ FLOSS, P. *Architekti křesťanského středověkého vědění*, s. 123-124.

⁷⁵ OTISK, M. *Na cestě ke scholastice*, s. 138-139.

⁷⁶ ANSELM Z CANTERBURY. *Proslogion*. In: ANSELM Z CANTERBURY. *Fides quaerens intellectum*, s. 25.

⁷⁷ OTISK, M. *Na cestě ke scholastice*, s. 138-139.

⁷⁸ ANSELM Z CANTERBURY. *Proslogion*. In: ANSELM Z CANTERBURY. *Fides quaerens intellectum*, s. 25.

⁷⁹ Tamtéž I, s. 29.

⁸⁰ OTISK, M. *Na cestě ke scholastice*, s. 158.

⁸¹ ANSELM Z CANTERBURY. *Proslogion II*. In: ANSELM Z CANTERBURY. *Fides quaerens intellectum*, s. 35.

ideu Boha nemáme vrozenou, nemohl k ní dojít pomocí rozumu. Ani v Písmu svatém není tato domněnka k nalezení. Navíc zde Anselm dodává, že i pošetilec, tím rozumí bezvěrce, může k tomuto nahlédnutí dojít. Pokud tedy Anselm tuto myšlenku nepřijal z jiných spisů, musel postupovat tak, že rozumem zobecňoval smyslovou zkušenost.⁸² Poté zdůrazňuje velký rozdíl mezi věcí, kterou nosíme v mysli a mezi věcí, která skutečně existuje. „*Je totiž něco jiného, když je věc v nahlédnutí, a něco jiného je nahlížet, že věc je.*“⁸³ Pro snazší pochopení uvádí příklad s malířem. Ten má nejprve koncept své tvorby v mysli a každý musí uznat, že tento koncept ještě není věcí, která by existovala. Až když malíř obraz namaluje, stává se věcí existující. Z toho vyplývá, že pouhá malířova myšlenka, ještě není skutečným obrazem, který by mohli vidět i ostatní. Na této myšlence můžeme ukázat, že i naši představu „toho, nad co nic většího nelze myslet“, nemusíme automaticky uchopovat za reálně existující.⁸⁴

Dále však Anselm logicky odmítá, že by to, co máme ve své mysli, tedy ve svém nahlédnutí, mohlo být výše postavené před tím, co opravdu existuje. Anselmovými slovy: „*Je-li tedy to, nad co nic většího nelze myslet, pouze v nahlédnutí, pak to, nad co nic většího nelze myslet, je zároveň něco, nad co lze myslet něco většího. To však jistě není možné.*“⁸⁵ Bylo by logickým sporem⁸⁶ považovat za větší věc tu, která by byla pouze v nahlédnutí, před tou, která existuje. To co existuje, považuje tedy za větší. Cokoli co má reálnou existenci, je nadřazeno pojmům, které existují pouze v naší mysli.⁸⁷ Na konci druhé kapitoly pak dochází k závěru, že: „*Existuje tedy beze vší pochyby něco, nad co nic většího nelze myslet, a to jak v nahlédnutí, tak jako věc sama.*“⁸⁸ Jako shrnutí výše uvedeného můžeme říci, že centrum Anselmova důkazu stojí na tvrzení, že reálná existence je odvoditelná z intencionální existence „toho, nad co nic většího nelze myslet“. A to nutně, protože kdyby to tak nebylo, nemohlo by „to, nad co nic většího nelze myslet“ být opravdu tím největším. Větší by totiž bylo to, co by krom intencionálního bytí mělo i bytí reálné.⁸⁹

⁸² OTISK, M. *Na cestě ke scholastice*, s. 163.

⁸³ ANSELM Z CANTERBURY. *Proslogion* II. In: ANSELM Z CANTERBURY. *Fides quaerens intellectum*, s. 35.

⁸⁴ OTISK, M. *Na cestě ke scholastice*, s. 165.

⁸⁵ ANSELM Z CANTERBURY. *Proslogion* II. In: ANSELM Z CANTERBURY. *Fides quaerens intellectum*, s. 35.

⁸⁶ ONDOK, J. P. *Důkaz nebo hypotéza Boha?*, s. 27.

⁸⁷ OTISK, M. *Na cestě ke scholastice*, s. 165.

⁸⁸ ANSELM Z CANTERBURY. *Proslogion* II. In: ANSELM Z CANTERBURY. *Fides quaerens intellectum*, s. 35.

⁸⁹ FLOSS, P. *Architekti křesťanského středověkého vědění*, s. 116.

O pravdivosti svého tvrzení Anselm nepochybuje. „To, nad co nic většího nelze myslet“ je pravdivé nutně, Anselm dokonce pokládá, za nemyslitelné uvažovat jinak, pod vlivem svého argumentu.⁹⁰ Protože to, co bychom takto mysleli, a pravdivé by nebylo, nemohlo by být současně „větší“. Jinými slovy, kdyby „to, nad co nic většího nelze myslet“ bylo nepravdivé, mohli bychom vždy myslet něco „většího“, totiž to co by pravdivé bylo. Zde Anselm své dosavadní argumenty spojuje s Bohem. Je přesvědčen, že takto dokázal jeho pravdivost, nutnou existenci a nepřekonatelnou dokonalost. „*A to jsi ty, Pane, náš Bože. Jsi tedy tak pravdivě, Pane, můj Bože, že ani není možné myslet, že nejsi, a to právem.*“⁹¹ Dále ještě Anselm zdůrazňuje, že o všem, právě kromě Boha, můžeme myslet, že to neexistuje. Jen Bůh má existenci nadevše pravdivou.

Takto bychom mohli druhou a třetí kapitolu považovat, pro náš účel, za nejdůležitější. V nich se totiž objevují dva stěžejní argumenty. A to sice nejenže můžeme v mysli nahlížet to nejdokonalejší, „to, nad co nic většího nelze myslet“, ale také zde argument dokazuje, že „to“ reálně existuje. A poté, že není možné, aby existovalo něco většího, než to co jsme právě dokázali. Z toho pak vyplývá: „*Existující myslitelné maximum nelze myslet jako nejsoucí.*“⁹²

Své argumenty považuje za nevyvratitelné a domnívá se, že ten kdo je chápe, nemůže poté Boží existenci nijak zpochybnit. Toho kdo to i přesto činí, nazývá Anselm, jak jsme již zmínili výše pošetilcem a ptá se, jak je to vůbec možné, aby tak uvažoval. I kdyby člověk nechtěl v Boha věřit, má důkaz, že existuje. Pokud se jedná o věc, na kterou myslíme, tak Anselm rozlišuje: „*když se myslí zvuk slova, který ji označuje, a jinak když nahlížíme, co sama věc je.*“⁹³ Zde je třeba, na jedné straně, oddělovat pouhý zvuk slova a na druhé věc samu o sobě.⁹⁴ To platí pro všechny věci. Pak tedy pokud tou věcí budeme mít na mysli Boha, tak v prvně uvedeném příkladu můžeme myslet, že není, ale ve druhém to již nejde. Ve druhém případě, pokud se držíme Anselmova argumentu, nemůžeme myslet, že by Bůh nebyl.

Další kapitoly *Proslogionu* jsou věnovány charakteristice Boha a také otázkám možnosti jeho nahlédnutí. Bůh je pro Anselma koncentrací moci a „*je vše, čím je lepší*

⁹⁰ ANSELM Z CANTERBURY. *Proslogion* III. In: ANSELM Z CANTERBURY. *Fides quaerens intellectum*, s. 37.

⁹¹ Tamtéž III, s. 37.

⁹² DE LIBERA, A. *Středověká filosofie*, s. 303-304.

⁹³ ANSELM Z CANTERBURY. *Proslogion* IV. In: ANSELM Z CANTERBURY. *Fides quaerens intellectum*, s. 39.

⁹⁴ OTISK, M. *Na cestě ke scholastice*, s. 172.

být než nebyt.“⁹⁵ Ptá se také, zda je možné, aby Bůh mohl nějakým způsobem vnímat, když mu není vlastní tělo, ale je „*svrchovaný duch*“⁹⁶. Vnímání totiž spojujeme výhradně s tělem a jeho smysly, tomu se Anselm nebrání, avšak dodává: „*Pane, ačkoli nejsi tělo, přece o tobě můžeme právem říci, že jsi svrchovaně schopen vnímat, poněvadž všechno svrchovaně poznáváš – ne ovšem tělesnými smysly, jak poznává živočich*“⁹⁷.

Otevírá také problematiku všemohoucnosti Boží. A na otázku jak je možné, že Bůh nemůže konat věci nedobré odpovídá, že takovým činům nevládne moc nýbrž bezmocnost. Bůh tedy má moc konat vše, ale ne věci, které vedou k bezmocnosti. Boží milosrdnost se jeví pouze nám smrtelníkům. Bůh sám tuto vlastnost jako takovou nemá, není totiž přístupný pohnutce, tudíž nemůže pociťovat soucit. Boží spravedlnost nemá mezí a tak Bůh spravedlivě nejen obdarovává nebo naopak kárá, ale i šetří od trestu. To vše ve shodě se spravedlností. V tom nalézáme Boží dobrotu a moudrost.⁹⁸

Anselm se také v jedné ze svých kapitol pozastavuje nad neomezeností a věčností Boží. Bůh je oproti dalším duchům neomezený a věčný jedinečně, protože oni další duchové jsou neomezení a věční pouze ve vztahu k tělu, nikoli k Bohu a především jsou jím vytvořeni. Tedy to Bůh byl tím, kdo jim dal existenci. Anselm již charakterizoval Boha z různých hledisek, nyní ho popisuje jako toho, kdo je větší, než to co vůbec můžeme myslet. To je také nejspíše důvodem, proč se nám skrývá. Anselm mluví o tom, že Bůh pobývá v pro nás nedostupném světle. Boží „*soulad, vůně, chuť, hebkost a krása*“⁹⁹ jsou před námi ukryty. Bůh je má v sobě, vlastním „*nevýslovným způsobem*“¹⁰⁰. Anselm píše: „*a věcem, jež jsi stvořil, jsi to dal jejich způsobem, přístupným smyslům. Ale smysly mé duše jsou dávno nemocí hříchu ztuhlé, strnulé a zanesené.*“¹⁰¹ Již biblický Adam ztratil to, co nyní Anselm hledá.¹⁰² „*V něm jsme všichni ztratili to, co on bez nesnázi měl, ale co pro sebe i pro nás neblaze ztratil.*“¹⁰³

⁹⁵ ANSELM Z CANTERBURY. *Proslogion* V. In: ANSELM Z CANTERBURY. *Fides quaerens intellectum*, s. 39.

⁹⁶ Tamtéž VI, s. 41.

⁹⁷ Tamtéž VI, s. 41.

⁹⁸ Tamtéž VII-VIII, s. 41, 43.

⁹⁹ Tamtéž XVII, s. 59.

¹⁰⁰ Tamtéž XVII, s. 59.

¹⁰¹ Tamtéž XVII, s. 59.

¹⁰² Tamtéž XVIII, s. 61.; DAVIES, B. *Anselm and ontological argument*. In: DAVIES, B., LEFTOW, B. *The Cambridge companion to Anselm*, s. 157-158.

¹⁰³ ANSELM Z CANTERBURY. *Proslogion* XVIII. In: ANSELM Z CANTERBURY. *Fides quaerens intellectum*, s. 61.

Hledáme všechny možné kvality vlastní Bohu, musíme si však současně uvědomit, že on je celek bez částí.

Bůh pro Anselma vychází skrze sebe samého, tuto tematiku rozvíjí obsírněji v *Monologionu*, kterému jsme se věnovali v předchozí kapitole. Je čímsi mimo čas a prostor. „Ty však, ačkoli bez tebe nic není, nejsi v prostoru ani v čase, ale všechno je v tobě. Ty totiž nejsi ničím obsažen, sám však obsahuješ všechno.“¹⁰⁴ Tímto již je nastíněna další Anselmova myšlenka, a to když rozvíjí tematiku času ve spojitosti s Bohem. Je přesvědčen, že o Bohu nemůžeme mluvit jako o něčem co bylo, je a bude. Jak jsme již uvedli, stojí mimo prostor a čas. Je tedy „nad“ časem, nemá začátku ani konce, je věčný a stálý. Naopak věčnost všeho ostatního je v něm. S tím, že Bůh nevzniká a nezaniká, Anselm spojuje i problematiku částí celku. Opakuje, že Bůh je pro něj celistvý, bez částí a tak se stává jediným, kdo jest takový jaký je a to protože se (nejen v čase) nemění. „Ty však jsi to, co jsi neboť všechno, co nějakým způsobem jsi, jsi celý a vždy.“¹⁰⁵

Ke konci *Proslogionu* se Anselm věnuje i Boží trojjedinosti. „*Toto dobro jsi ty, Bože Otče; toto dobro je tvé Slovo, to je tvůj Syn.*“¹⁰⁶ Boha Otce tedy jakoby přirovnával k dobru, Syna ke slovu a Ducha svatého posléze k Lásce, která je společná Bohu Otci a Synovi a která z nich vychází. Samozřejmě Otec, Syn i Duch svatý jsou v nezlomné jednotě. Jsou jednou a touž věcí.

Cesta k Boží existenci, kterou nám vykreslil svatý Anselm, nás pravděpodobně dovádí k existenci „něčeho“. „Anselm skutečně dokázal „něco“, co (přínejmenším) musí velmi pravděpodobně existovat.“¹⁰⁷ Snaha o určité nahlédnutí Boha tedy končí u „čehosi“ – jednoho. Ztotožnění „tohoto“ s Bohem je již prvek křesťanství Anselmovi víry. Světec však přesto chápal svou argumentaci za jasný důkaz. Důkaz „toho, nad co nic většího nelze myslet“. Důkaz Boha.¹⁰⁸

Anselmův důkaz z *Proslogionu* je v dnešní době všeobecně znám také jako ontologický či apriorní důkaz Boha, to se můžeme dočíst v mnoha publikacích, které se

¹⁰⁴ Tamtéž XIX, s. 63.

¹⁰⁵ Tamtéž XXII, s. 65.

¹⁰⁶ Tamtéž XXIII, s. 67.

¹⁰⁷ OTISK, M. *Na cestě ke scholastice*, s. 172.

¹⁰⁸ Tamtéž, s. 173.

zabývají tímto tématem. Důkaz je totiž chápán jako vyvozování skutečného bytí z bytí pojímaného myslí.¹⁰⁹

I přesto jsme však v úvodu této kapitoly uvedli, že se budeme zabývat takzvaným ontologickým důkazem Boha. Nyní je jistě na místě pokusit se objasnit naše užití slova „takzvaný“, tedy vyložit problematiku Anselmova důkazu, která se skrývá právě v jeho novodobém označení. Proti označení ontologický či apriorní se ve své práci staví M. Otisk. Tvrdí, že jako pomocník k odhalení tohoto nesprávného označení nám poslouží první kapitola *Proslogionu* a dokonce, že právě její částečné přehlížení je důvodem časté mýlky. Právě tam Anselm píše, že existence Boha nám není dána s evidencí, tedy: „*žádné poznání Boha nám není dáno předem, nemáme jej vrozené.*“¹¹⁰ Dodává, že kdybychom disponovali samozřejmostí existence Boha, nebylo by pak ani žádného takového důkazu třeba. Anselm skutečně ve svém nejslavnějším díle nejprve vychází jen z tušení Boha. „*Žádná a priori přítomná idea, která by takto zastupovala Boha, v člověku není, naopak lidé se musí snažit teprve Boha nahlédnout, takže jeho existence nemůže být ani evidentní. Proto Anselmův důkaz nemůže v žádném případě začínat jakoukoli ideou či předem daným pojmem.*“¹¹¹ K důkazu dochází pomocí smyslových zkušeností a svých schopností, nikoli že by se zkušenosti vyhýbal. Předpoklady k nahlédnutí jsou tedy tytéž jako v *Monologionu*.¹¹² Ten je přitom pokládán oproti *Proslogionu* za důkaz a posteriori.

¹⁰⁹ Tamtéž, s. 158.

¹¹⁰ Tamtéž, s. 158-159.

¹¹¹ Tamtéž, s. 159.

¹¹² Tamtéž, s. 160.

5 MYSLITELÉ NAVAZUJÍCÍ NA ANSELMŮV DŮKAZ

Na Anselmův důkaz reagovala řada myslitelů, a to již od jeho sepsání až do dnešních dnů. Jedni důkaz přijali za zcela pravdivý, druzí se snažili o jeho korekci a samozřejmě byli i tací, kteří se vůči němu vyhranili. Ať tak či onak, důkaz dokonce i v dnešní době, deset století po svém sepsání, nutí mnoho lidí k zamyšlení.

Je mnoho kritiků slavného důkazu, zajímavý je však okruh jejich námitek, který je pozoruhodně různorodý. Z toho vyplývá, že důkaz je buď slabý, že jej lze napadnout z jakékoli strany. To by ovšem nevysvětlovalo pozornost, která je mu již tak dlouho věnována. Nebo je naopak silnější, než se mnohým zdá, a proto se hledá tolik druhů námitek.¹¹³ Každopádně prvním kritikem se Anselmovi stal jeho současník, mnich Gaunilo.¹¹⁴ Z jakého důvodu argument canterburského arcibiskupa nepřijal, se budeme věnovat v následující podkapitole. Bližší pozornost budeme dále věnovat i jiným myslitelům. Mezi ně bude patřit Tomáš Akvinský, který se s Anselmovým důkazem neztotožnil, dále Jan Duns Scotus, jež se pokouší o určitá vylepšení důkazu. A nakonec bychom ještě uvedli postoj Reného Descarta, který se věnuje této problematice ve svých *Meditacích o první filosofii*.

Tímto by výčet filosofů navazujících na důkaz svatého Anselma jistě nekončil. Minimálně musíme uvést také jména dalších myslitelů jako je Leibniz, Kant či Weingartner. S ohledem na rozsah této práce se myšlenkám těchto filosofů věnujeme pouze ve stručném výčtu v rámci této kapitoly. Gottfried Wilhelm Leibniz věnoval svou pozornost i jiným středověkým argumentům dokazujícím Boha či Immanuel Kant, jež stojí vůči důkazu spíše v opozici. Pokud jde o soudobou filosofii, můžeme uvést Paula Weingartnera, zástupce německé analytické filosofie. Z podobného úhlu pohledu na věc hledí také Rainer Wimmer. Ten zkoumá proslogionovský důkaz na základě teorií „řečových aktů“ a „jazykových her“.¹¹⁵ Se zaměřením přímo na logiku hledí na důkaz Pavel Tichý, který „*pokládá druhou Anselmovu formulaci ontologického důkazu ve 3. kapitole za logicky korektní, ale vedoucí pouze k tautologii.*“¹¹⁶

¹¹³ FUCHS, J. *Filosofie*, s. 68.

¹¹⁴ PIEPER, J. *Scholastika*, s. 54.

¹¹⁵ ONDOK, J. P. *Důkaz nebo hypotéza Boha?*, s. 29.

¹¹⁶ Tamtéž, s. 30.

Zajímavá kapitola v knize P. Flosse nám odkrývá, jaký vliv měl Anselm na český středověk. Po Čechách 15. století kolovalo mnoho prepisů Anselmových prací. Nejenže Anselmovo dílo bylo českým učencům známé, ale navazovali na něj myslitelé různých směrů. Oblíben byl například nejen husity, ale i jejich odpůrci. Husovi kupříkladu byl Anselm oporou proti nominalismu. V okolní Evropě byl kladen důraz na centrum Anselmova díla, totiž na jeho důkaz Boží existence, ovšem v Čechách byly jeho myšlenky rovněž inspirací k realizaci Boží obce na místo tehdejší sociálně nespravedlivé společnosti.¹¹⁷

5.1 První kritika – mnich Gaunilo

V předchozí kapitole byl uveden seznam myslitelů, jimiž se budeme dále zabývat. Vzhledem k tomu, že bude postupováno obvyklým způsobem, tedy chronologicky podle dob, ve kterých učenci žili, začne další výklad již u Anselmova současníka¹¹⁸ mnicha Gaunila. Autor, pro tuto práci velmi významného, spisu *Co by někdo mohl odpovědět na obranu pošetilce* žil, jak bylo výše řečeno stejně jako Anselm z Canterbury v 11. století. Jako první se výrazně postavil proti Anselmovu důkazu Boží existence z *Proslogionu*. J. P. Ondok jeho kritiku shrnuje: „*Gaunilo [...] nepokládá přechod od esse in intellectu ad esse in re (přechod od bytí v intelektu k bytí ve věci) za oprávněný*“¹¹⁹.

První kapitola Gaunilovy *Obrany pošetilce* je velmi stručným přehledem Anselmova důkazu z *Proslogionu*. Další kapitoly jsou pak zasvěceny jednotlivým protiargumentům, z nichž neslavnější je příklad takzvaného *ztraceného ostrova*, jemuž bude zanedlouho věnována pozornost. Gaunilo pečlivě rozebírá Anselmův argument a přidává své výhrady. Jen pro doplnění můžeme uvést, že právě spis *Co by někdo mohl odpovědět na obranu pošetilce* svého autora zapsal do dějin filosofie.¹²⁰ Sám Anselm na spis poté reaguje v práci nazvané *Co by na to odpověděl autor knihy*, kde „*specifikuje podmínky, za nichž jeho argument z Proslogia platí*“¹²¹. Zmíněné podmínky jsou ovšem obsaženy již ve třetí kapitole *Proslogionu*. Anselm tak nepocituje výtku ze strany svého

¹¹⁷ FLOSS, P. *Architekti křesťanského středověkého vědění*, s. 123-124.

¹¹⁸ ONDOK, J. P. *Důkaz nebo hypotéza Boha?*, s. 27.

¹¹⁹ Tamtéž, s. 27.

¹²⁰ FLOSS, P. *Architekti křesťanského středověkého vědění*, s. 116.

¹²¹ Tamtéž, s. 116.

„soupeře“ za oprávněnou. I přesto však nejen Gaunilo, ale i jiní myslitelé v dějinách nepovažují podmínky za dostatečné.¹²²

Nyní již přistoupíme k samotné Gaunilově námitce, která se vztahuje především k Anselmově druhé kapitole. Svými úvahami Gaunilo vyvrací Anselmovo tvrzení ohledně nahlížení „toho, nad co nic většího nelze myslet“. Tvrdí, že právě tak může být v našem nahlédnutí i klam. Odmítá i Anselmův příklad s malířem, přičemž se odvolává na svatého Augustina. Gaunilo píše: „*Zamýšlený obraz není v náhledu tak, jak tam je to, nad co nic většího nelze myslet, když to slyšíme a nahlížíme. [...] Neboť obraz, dříve než se provede, je přítomen v malířově dovednosti.*“¹²³ Takový je tedy argument, který nám předkládá autor *Obrany pošetilce*. Dále odmítá vůbec možnost nahlédnutí „toho, nad co nic většího nelze myslet“. Píše, že pokud takovou věc nezná, tak nemůže „*o ní ani činit závěr na základě nějaké jiné, která se jí podobá*“¹²⁴. Nehledě na to, že ani nemůžeme nalézt cosi, co by se Bohu podobalo. Pro podporu svého argumentu uvádí příklad. Kdyby tedy například někdo popisoval nějakého člověka, je možno ho poté mít v nahlédnutí, protože je nám poznatelný již podle svého druhu a rodu, to ale o Bohu říci nemůžeme. I přesto však někdo si může toho pomyslného člověka vymyslet, měl by pak tedy v „*nahlédnutí tento klamný výmysl*“¹²⁵. Boha však takto bezpochyby nahlédnout nemůžeme, neznáme jeho rod či druh. Pro úplnost tedy dodává: „*zatímco na onen klamný výmysl bych mohl myslet podle věci pravdivé, kterou znám, na tohle můžu myslet jedině podle zvuku slova*“¹²⁶. Pouhý zvuk slova nebo spíše význam zvuku nemůže docílit žádného pravého poznání. My v tomto případě nedokážeme rozpoznat, co se pod tímto významem zvuku skrývá. Takto Gaunilo zpochybňuje možnost nahlédnutí Boha. Ještě před samotným příkladem ztraceného ostrova autor *Obrany pošetilce* opakuje, že stále nevěří nebo pochybuje o existenci „toho, nad co nic většího nelze myslet“, dokonce se domnívá, že to není v jeho „*myšlení ani tak, jak tam jsou lečjaké pochybné a nejisté věci!*“¹²⁷.

Příklad o ztraceném ostrově přebírá Anselmovu argumentaci, ale místo dokazování nejsvrchovanějšího jsoucna dokazuje existenci dokonalého ostrova, aby tak

¹²² Tamtéž, s. 116-117.

¹²³ GAUNILO. *Co by mohl někdo odpovědět na obranu pošetilce* III. In: ANSELM Z CANTERBURY. *Fides quaerens intellectum*, s. 83.

¹²⁴ Tamtéž IV, s. 85.

¹²⁵ Tamtéž IV, s. 85.

¹²⁶ Tamtéž IV, s. 85.

¹²⁷ Tamtéž V, s. 89.

prokázal neadekvátnost Anselmova důkazu. Pokud někdo tvrdí, že existuje dokonalý ostrov, pro jiného to jistě není těžké nahlédnout. Argument tvrdícího by pak, podle Anselmova vzoru pokračoval konstatováním, že takový ostrov musí nutně existovat, protože kdyby ve skutečnosti nebyl, jakýkoli existující ostrov by ho musel předčít – tím, že by existoval. Závěrem svého příkladu Gaunilo tvrdí, že takovouto argumentaci lze pokládat snad jen za žert.¹²⁸ Dodává, že vypravěče by musel pokládat za hlupáka, kdyby byl stále přesvědčen, že ostrovu dokázal existenci, dále píše: „*aniž by předem dokázal, že jeho skvělost je zaručeně něco, co opravdu a nepochybně existuje, a nejen nejistý výmysl v mém nahlédnutí*“¹²⁹.

Anselm k celému argumentu *ztraceného ostrova* poté dodává, že pokud nějaké ostrovy existují, tak jeden z nich musí být jistě nejdokonalejší – právě on by byl Gaunilovým ztraceným ostrovem. I kdyby však existoval pouze jeden ostrov a i kdyby byl tím nejvíce nehostinným místem na světě, přesto právě on by byl tím nejdokonalejším ostrovem.¹³⁰ M. Otisk ještě dodává: „*Pokud by však všechny ostrovy měly své bytí výhradně v intelektu, pak to v žádném případě neznamena, že by ten nejdokonalejší existoval reálně. To si Anselm plně uvědomuje a z existence v rozumu nikde neodvozuje existenci reálnou.*“¹³¹

Argument z Anselmovy třetí kapitoly, který pak již jen konstatuje, že to co jsme předešlou argumentací prokázali, musí být nutně, Gaunilo samozřejmě také nepřijímá. Soudí, že: „*namísto tvrzení, že není možné myslet, že to není, by bylo vhodnější říci, že nelze nahlížet, že to není*“¹³². Tato věta se skrývá již v podtitulu jedné z dalších kapitol a vystihuje i její obsah. V samotném závěru pak Gaunilo pochvaluje Anselmův spis, i jeho snahu o důkaz Boží existence a to i přesto, že se s ním v argumentaci neshodne.

Zajímavý pohled do sporu Gaunila s Anselmem ohledně pravdivosti důkazu Boží existence vnáší W. Mann ve svém článku *The Perfect Island*. Mann pomocí predikátové logiky dokazuje, že bez ohledu na to, jak je Gaunilova námitka *ztraceného ostrova* postavena, tak není adekvátním protiargument Anselmovu ontologickému

¹²⁸ Tamtéž VI, s. 89, 91.

¹²⁹ Tamtéž VI, s. 91.

¹³⁰ OTISK, M. *Na cestě ke scholastice*, s. 166.

¹³¹ Tamtéž, s. 167.

¹³² GAUNILO. *Co by mohl někdo odpovědět na obranu pošetlice VII*. In: ANSELM Z CANTERBURY. *Fides quaerens intellectum*, s. 91.

argumentu. Ale současně dodává, že to také není ani potvrzením samotného Anselmova důkazu.¹³³

5.2 Tomáš Akvinský a Jan Duns Scotus

Tato podkapitola má za účel velmi stručné nastínění dvou téměř protichůdných stanovisek k Anselmovu důkazu, jež se objevila ve 13. století. Jak předesílá název, jde o názory významných středověkých učenců. Nejprve se zaměříme na Tomáše Akvinského, který nebyl zcela příznivcem Anselmova důkazu. Oproti tomu Jan Duns Scotus (svým životem spadající i do století čtrnáctého), kterému bude věnována pozornost posléze, se s argumentem téměř ztotožňuje.

Tomáš Akvinský nejdříve pobývá v klášteře, poté studuje svobodná umění na univerzitě. Ve svých devatenácti letech, i přes odpor matky vstupuje do dominikánského řádu. Při studiích v Paříži se stává studentem Alberta Velikého. Z jeho četných spisů vidíme ohromný rozptyl jeho zájmu. V dějinách filosofie je znám také jako sjednotitel filosofie a teologie. Vzhledem k tématu práce jsou pro nás důležité Tomášovy důkazy Boží existence – jeho pět cest, které A. de Libera považuje za převyšující Anselmovu argumentaci.¹³⁴

Pokud jde o pohled Tomáše Akvinského na Anselmův důkaz, tak je názor tohoto věhlasného středověkého učence do jisté míry zkreslován, je totiž považován za jednoznačného odpůrce tohoto „ontologického“ důkazu.¹³⁵ Akvinský vskutku s Anselmovou argumentací nesouhlasí v tom smyslu, že popírá, že by si každý nutně pod myšlenkou „toho, nad co nic většího nelze myslet“ rozuměl Boha. Kdyby to však tak bylo, byl by argument správný.¹³⁶ A také vzhledem k tomu, že toto tvrzení nepovažuje za zřejmé samo sebou, tak argument odmítá. Právě tvrzení, která jsou sama sebou zřejmá, totiž Akvinský chápe jako nejprůkaznější v lidském poznání, tudíž i pravdivá. Zde je vidět vliv Aristotela. Za zřejmé Tomáš považuje například pojmy jako „jsoucí“ či „nejsoucí“, avšak slovo „Bůh“ není podle něj člověku samo sebou zřejmé, protože ho nedokážeme bezprostředně nahlížet. Akvinský samozřejmě tímto nepopírá

¹³³ MANN, W. E. 1976. "The Perfect Island", [online]. [cit. 2013-02-23]. Dostupný z: <http://www.jstor.org/discover/10.2307/2253014?uid=3737856&uid=2134&uid=2&uid=70&uid=4&sid=21101926578483>.

¹³⁴ DE LIBERA, A. *Středověká filosofie*, s. 401-403.

¹³⁵ FLOSS, P. *Architekti křesťanského středověkého vědění*, s. 126.

¹³⁶ OTISK, M. *Na cestě ke scholastice*, s. 175.

Boží existenci, pouze konstatuje, že právě proto je pro člověka snazší poznání Boha skrze jeho výtvoř. Na tomto základě také stojí jeho slavných „pět cest“ k poznání Boží existence, které budou dále nastíněny. Nyní však ještě uveďme na pravou míru Tomášův nesouhlas s Anselmovým argumentem. I přes předešlé výtky Akvinský dodává, že Anselmovo bezprostřední nahlédnutí existence Boha z pojmu Bůh je dáno pouze nemnoha „moudrým“ lidem. I přesto, že Tomáš blíže nespecifikuje co přesně má na mysli u slova „moudrý“, je velmi pravděpodobné, že tím myslí světce.¹³⁷ Ještě dodejme, že právě tento výklad Anselmova důkazu přispěl k tomu, že je do dnes chápán jako apriorní – ontologický.¹³⁸

Ve svém slavném spise *Teologická suma* Akvinský předkládá pět cest k poznání Boží existence. O nich jsme se již výše zmínili a nyní je krátce shrneme. První důkaz je založen na pohybu, ovšem v tomto kontextu je pohyb chápán jako přechod od existence možné do existence reálné. Tento přechod musí nějaké jsoučno zapříčinit. Tomáš Akvinský tak dochází, podobně jako Aristotelés k nehybnému hybateli – Bohu. Druhý a třetí důkaz navazují na první, rovněž vycházejí z Aristotela. Druhý důkaz „z kauzality“ postupuje od řady působících příčin ve světě a dochází k závěru, že tato řada nemůže být nekonečná – Akvinský opět svou úvahu uzavírá jednou první příčinou. Třetí důkaz Boha nachází „v nahodilosti“ – totiž v nahodilosti světa. Pokud jsou všechny věci ve světě nahodilé, musí existovat jsoučno nutné, aby nebyla existence světa zpochybněna. Čtvrtý důkaz se opírá o svatého Augustina. Zaměřuje se na hledání dokonalosti ve světě a její měřítko. Dochází k nutné existenci jsoučna nejdokonalejšího, které dává dokonalost jsoučnům dílčím. Poslední pátý důkaz se zaměřuje na řád ve světě. O tomto řádu Tomáš nepochybuje a jeho autorem je pro něj Bůh.¹³⁹

Nyní pokročíme k dalšímu mysliteli, tím je Jan Duns Scotus. Stejně tak jako Tomáš Akvinský, se i Jan snažil o syntézu dosavadního poznání, avšak ke stejným výsledkům nedošel. Jan Duns Scotus se věnoval studiu ve Francii i Anglii a rok dělal regenta františkánskému řádu. Odkaz jeho díla je obrovský i přesto, že umírá již ve čtyřiceti třech letech.¹⁴⁰

¹³⁷ FLOSS, P. *Architekti křesťanského středověkého vědění*, s. 127-128.

¹³⁸ OTISK, M. *Na cestě ke scholastice*, s. 175-176.

¹³⁹ FLOSS, P. *Architekti křesťanského středověkého vědění*, s. 233-236.

¹⁴⁰ DE LIBERA, A. *Středověká filosofie*, s. 416.

Předpokládáme, že Duns Scotus vyložil své názory ohledně Boží existence do dvou spisů – *Opus Oxoniense (Ordinatio)* a *Tractatus de Primo Principio*. Jistotu ovšem nemáme, protože u prvního z uvedených spisů se objevilo více verzí a u druhého není jisté, že Duns Scotus byl opravdu jeho autorem. M. Otisk dodává, že i kdyby Jan autorem nebyl, tak se nám dochoval názor středověkého učence na daný problém. Tomuto spornému tématu, se však tato práce věnovat dále nebude a za autora myšlenek z textů považuje Jana.¹⁴¹

Jan Duns Scotus se ve zmíněných spisech věnuje určité úpravě Anselmových argumentů a tím i vytvoření své argumentace. Ta se dá shrnout čtyřmi kroky. První dokazuje existenci první účinné příčiny a nejvyšší přirozenosti, druhý tvrdí, že ono prvenství je vlastní pouze jedné z možných přirozeností, třetí konstatuje, že ta je nekonečná a čtvrtý dodává, že je tedy nutně jedna.¹⁴²

Ve stručnosti uvedeme ještě srovnání Anselmovy a Janovy argumentace. Pro Scota je nahlédnutí Boha v mysli také důležité, ovšem ne tolik jako pro Anselma. Anselm od nahlédnutí postupuje rovnou k důkazu reálné existence. Scotus toto chápe jako předpoklad pro vytvoření důkazu. Mnohem větší pozornost věnuje nerozpornosti argumentu. Vzhledem k tomu, že první příčinu chápe jako nerozpornou, pak i její skutečné bytí je eventuálně možné.¹⁴³ I přes podobnost argumentů se jejich postupy různí: „*zatímco v Anselmově důkazu se usuzuje z existence intencionální na existenci reálnou, Scotus postuluje existenci reálnou skrze její nerozpornou existenci možnou*“¹⁴⁴. Zjišťujeme tedy, že základy argumentů nejsou natolik podobné, jak se na první pohled mohlo zdát.

5.3 Novověký pohled – René Descartes

René Descartes je jediným představitelem novověké filosofie zabývající se důkazy Boží existence, kterému bude v této práci věnována pozornost a to protože podobnost jeho apriorního důkazu s Anselmovým je na první pohled až podivuhodná. I přesto, že Descartes tvrdil, že jeho důkaz není podobný Anselmovu, zdá se, že vytvořil

¹⁴¹ OTISK, M. *Na cestě ke scholastice*, s. 176-177.

¹⁴² FLOSS, P. *Architekti křesťanského středověkého vědění*, s. 315.

¹⁴³ Tamtéž, s. 316.

¹⁴⁴ Tamtéž, s. 316.

svůj argument tak aby odolal námitkám vzneseným proti Anselmovu argumentu.¹⁴⁵ Pro snazší uchopení problému jen stručně připomeňme základní informace o tomto slavném mysliteli životem spadajícím do první poloviny 17. století. René Descartes byl díky studiím na jezuitské koleji všestranně vzdělán a tak i předměty jeho zájmu jsou velmi různorodé. Mezi jeho nejvýznamnější díla patří například *Eseje* či *Rozprava o metodě*. Neméně slavné jsou Descartovy *Meditace o první filosofii*, ve kterých se skrývají dva důkazy Boží existence, kterým bude dále věnována pozornost.

První z důkazů se nazývá „*Kauzální (aposteriorní)*“¹⁴⁶ a je k nalezení ve třetí meditaci. Základ argumentu by se dal zjednodušeně shrnout do otázky: odkud se v nedokonalé lidské mysli bere myšlenka dokonalosti? Avšak pro lepší pochopení musíme postupovat pomaleji. Je známo, že Descartes ve svých *Meditacích* začíná u takzvané „radikální pochybnosti“. Jde mu o přezkoumání svých dosavadních znalostí. Descartovi jde o nalezení jistého poznání o vnějším světě. Zpochybněním všeho chce docílit postavení ne nutně nových, ale pravdivých a spolehlivých základů svého poznání.¹⁴⁷ Zde můžeme tedy mluvit o jakémsi prolínání cílů Descarta a Anselma. Každý z nich sice jde jinou cestou, ale oba se snaží objevit jistotu, o kterou by se mohli nadále opírat.¹⁴⁸

Descartova první jistota, ke které dochází, je jeho slavný cogito princip, totiž jistota své vlastní existence – *cogito, ergo sum* (myslím, tedy jsem). Takto ho vyslovuje v *Rozpravě o metodě*, v *Meditacích* totéž formuluje jako: „*Já jsem, já existuji*“¹⁴⁹. Jako další jistoty můžeme považovat vše, co chápeme jasně a rozlišeně. Problém však vyvstává v možné existenci někoho, kdo nás úmyslně klame. A právě v této souvislosti Descartes začíná svou úvahu o Bohu, aby mohl vyvrátit existenci „zlého démona“, který usiluje o naše zmatení. Musí tedy přistoupit k dokázání Boha, zatím je dokázána pouze existence „určitého já“. Pro tento úkol je důležité, že myslící Já chybuje, je tedy nedokonalé a také omezené. Uvnitř sebe však má myšlenku čehosi dokonalého, ono Já však nemůže být jejím původcem, právě kvůli své nedokonalosti. A tato idea Boha musí mít: „*příčinu, jejíž „formální realita“ není menší než její „objektivní realita*“¹⁵⁰. Z toho

¹⁴⁵ LAWRENCE, N. 2011. "Descartes' Ontological Argument". In: E. N. Zalta (ed.). *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*. [online]. [cit. 2013-04-03]. Dostupný z WWW: <<http://plato.stanford.edu/archives/sum2011/entries/descartes-ontological/>>.

¹⁴⁶ ŠPELDA, D. *Renesanční a novověká filosofie*, s. 94.

¹⁴⁷ Tamtéž, s. 92.

¹⁴⁸ FLOSS, P. *Architekti křesťanského středověkého vědění*, s. 119.

¹⁴⁹ DESCARTES, R. *Meditace o první filosofii*, s. 39.

¹⁵⁰ RÖD, W. *Novověká filosofie I*, s. 101.

tedy vyplývá nutnost Boží existence. Pokud jde o chápání Boha či jeho podstaty jakožto toho, co jest nekonečné, tak zde Descartes navazuje na pozdní scholastiku, konkrétně například na Jana Dunse Scota, což ovšem bylo tradiční pojetí v době Descartova života. Nekonečnost byla spojována výhradně s Bohem, byla považována za „vlastnost“ náležející pouze Bohu. Idea nekonečna ani nemůže vycházet z žádného jiného jsoucna, všechna jsoucna, krom Boha, jsou totiž konečná a z něčeho konečného nikdy nemůže vzejít něco nekonečného.¹⁵¹

Zajímavým faktem jistě je, že důkaz, jenž se nachází ve třetí meditaci a který byl nyní v krátkosti popsán, by mohl být rozdělen na dvě části. Proto se můžeme v mnohých publikacích zabývajících se tímto tématem dočíst, že III. meditace obsahuje dva aposteriorní důkazy, (jak již jsme zmiňovali, shodou okolností podobně i u Anselmova *Monologionu* není zcela jasný počet obsažených aposteriorních důkazů). A vskutku, první zamyšlení vede k závěru, že člověka muselo vytvořit cosi dokonalého a nekonečného a jeho idea tedy nemůže pocházet jen od člověka samotného. Druhé pak konstatuje jakousi závislost člověka na Bohu pramenící z lidské nedokonalosti.¹⁵²

Pro druhý důkaz se užívá označení „ontologický (apriorní)“ a podobnost s Anselmovým argumentem zde netkví pouze v jejich názvu. Také jde o důkaz „prostřednictvím analýzy pojmu Boha“¹⁵³. Tento důkaz Descartes obhájí v páté meditaci. Zjednodušeně můžeme říci, že Bůh, jakožto bytost dokonalá musí nutně existovat, protože právě existence je jedním z nepostradatelných znaků dokonalosti. Descartes k této myšlence opět dochází pozvolnými kroky. Po zběžném rozdělení druhů idejí se zastavuje u „idejí jakýchsi věcí, které sice možná nikde vně mne neexistují, ale přesto o nich nelze říci, že jsou holé nic [...] nevybájl jsem si je, nýbrž mají své pravdivé a neměnné přirozenosti“¹⁵⁴. Zde uvádí příklad geometrických těles, konkrétně trojúhelníku, které mají určité vlastnosti, jež jsou od nich neoddělitelné. Tj. právě jejich neměnná a věčná přirozenost neboli esence. A právě na případu trojúhelníku dokazuje, že esence a existence jsou od sebe odlučitelné. To však nic nemění na jejich pravdivosti, protože se dají nahlížet „jasně a rozlišeně“ (což je, jak již jsme výše zmínili, znakem jistoty). Nyní se již dostáváme k problematice Boha. Descartes uvádí, že i jeho ideu u sebe nalézá podobně jako ideu geometrického tělesa nebo čísel. Zde jde o „ideu nanejvýš dokonalého jsoucna“, to ostatně bylo dokázáno již ve třetí meditaci. Nyní tedy

¹⁵¹ CORETH, E., SCHÖNDORF, H. *Filosofie 17. A 18. století*, s. 50.

¹⁵² Tamtéž, s. 50-51.

¹⁵³ RÖD, W. *Novověká filosofie I*, s. 101.

¹⁵⁴ DESCARTES, R. *Meditace o první filosofii*, s. 91.

vyvstává otázka oddělitelnosti esence od existence, která již byla formulována za samozřejmou. Pokud jde o Boha, Descartův vypravěč přichází s logickým argumentem: „*myslet Boha (to jest nanejvýš dokonalé jsoucní) jemuž schází existence (to jest, jemuž schází nějaká dokonalost), si neodporuje více, než myslet horu, jíž schází svah*“¹⁵⁵. Je sice možné myslet, že žádná hora není, ovšem nikoli, že by postrádala svah. Není tedy možné, že by naše mysl byla tím, co přiděluje věcem nutnost. Ba naopak: „*nutnost té věci (totiž Boží existence) mi určuje tak myslet: nemám totiž svobodu myslet Boha bez existence*“¹⁵⁶. Bohu jsou dále přidělené určité vlastnosti, „neměnné přirozenosti“ a to sice, že je jedinou věcí, k jejíž esenci neoddělitelně patří i existence, že je takový Bůh pouze jeden (příčemž ale samozřejmě neodmítá Boží trojjedinost) a nakonec dodává, že na Bohu není možná sebemenší změna. Udává i důvody, proč se někdy může zdát prokázání Boží existence jako nelehký úkol a tím jsou předsudky a „představy smyslově vnímatelných věcí“, které nás plně obklopují.¹⁵⁷

Závěrem páté meditace Descartes píše: „*A tak bezpečně vidím, že jistota a pravda všeho vědění závisí výhradně na poznání pravého Boha, takže než jsem ho poznal, nemohl jsem o žádné jiné věci nic vědět dokonale*“¹⁵⁸. U tohoto tvrzení se musíme zastavit, spolu s předešlým výkladem skýtá totiž problém takzvaného „karteziánského kruhu“.¹⁵⁹ Na tuto problematiku upozornili již autorovi současníci. Problém spočívá v Descartově protirečení. V *Meditacích* dává důraz na jasné a rozlišené chápání věcí, to jediné nás totiž, podle Descarta dovede k pravému poznání, jinak tomu není ani v páté meditaci. Touto cestou i dochází k jistotě Boha. Na konci páté meditace však píše, že teprve nahlédnutí Boha je nutné k takovému poznání. Jinými slovy, že to Bůh je garantem pravého poznání. „*Kruh tedy spočívá v tom, že důkazy boží existence se opírají o jasné a rozlišené poznatky, ačkoli jejich spolehlivost garantuje teprve to, co dokazují*.“¹⁶⁰ Toto je problém, který je jaksi uvnitř páté meditace. Ovšem s odstupem na ní hledí Immanuel Kant a přichází nejen se svou kritikou Descartova důkazu z páté meditace (a všech jemu podobných, tj. i Anselmova), ale také přináší jeho pojmenování, od dob Kanta se nazývá „ontologický“ důkaz Boží existence.¹⁶¹

¹⁵⁵ Tamtéž, s. 95.

¹⁵⁶ Tamtéž, s. 95.

¹⁵⁷ Tamtéž, s. 97, 99.

¹⁵⁸ Tamtéž, s. 101.

¹⁵⁹ ŠPELDA, D. *Renesanční a novověká filosofie*, s. 95.

¹⁶⁰ Tamtéž, s. 95.

¹⁶¹ CORETH, E., SCHÖNDORF, H. *Filosofie 17. A 18. století*, s. 55.

6 ZÁVĚR

Tématem této práce byly důkazy Boží existence Anselma z Canterbury. Cílem byla interpretace důkazů z jednotlivých pramenů a nastínění jejich vlivu na další vybrané myslitele. V úvodní kapitole byl představen Anselmův život s důrazem na jeho významné životní etapy, mezi něž patří především odchod do normandského kláštera v Le Bec, kde se setkal se svým učitelem Lanfrankem z Pávie. Druhá kapitola poukazuje na důvody vedoucí k vytváření důkazů Boží existence. V této kapitole docházíme k závěru, že důvody vycházejí z ohromení nad bytím člověka ve světě. Podstatným pro nastínění dobového kontextu je spor o univerzálie, který je také součástí této kapitoly.

Klíčovou kapitolou práce je část pojednávající o samotných důkazech Boží existence, která je rozdělena na dvě části. První podkapitola se věnuje aposteriorním důkazům, jakožto důkazům ze zkušenosti, které se nacházejí ve spise *Monologion*. V práci se kloníme ke stanovisku M. Otiska, který ve spise nachází tři důkazové cesty, a to ze sdílení dobra a cesty k němu, ze stupňů dokonalosti a z příčiny existence. Druhá část kapitoly je věnována Anselmovu nejslavnějšímu spisu *Proslogionu*. V něm nacházíme takzvaný apriorní neboli ontologický důkaz Boha. Zde Anselm svou argumentaci nemění, účelem *Proslogionu* je pouze její zjednodušení a tím i zpřístupnění. Základní tezí tohoto argumentu je, že reálná existence znamená víc než pouhá existence v mysli. Z toho tedy vyplývá, že máme-li v mysli ideu Boha, jakožto „toho, nad co nic většího nelze myslet“, musí nutně existovat i reálně.

Závěrečná část práce představuje myslitele, kteří na Anselmovu argumentaci reagují. Pro objektivitu této práce je dán prostor jak učencům, kteří se proti Anselmovi vyhraňují, tak i těm, kteří jeho důkazy rozvíjejí. Nejprve se tato práce věnuje Anselmovu soudobému kritikovi, jímž je mnich Gaunilo. Gaunilova námitka se zakládá na převzetí Anselmovy argumentace a její následné aplikování na ideu dokonalého ostrova. Dle Anselma by pak dokonalý ostrov musel nutně existovat, protože skutečná existence je více než pouhé nahlédnutí v mysli, což Gaunilo pokládá za absurdní. Následuje velmi stručný náhled na myšlenky Tomáše Akvinského a Jana Dunse Scota ve vztahu k Anselmovu důkazu. Závěr práce je věnován pohledu novověkého filosofa Reného Descarta, a to především proto, že ve svých *Meditacích o první filosofii*

předkládá svůj aposteriorní a apriorní důkaz Boha. Svou argumentaci v důkazu apriorním zakládá na podobných úvahách jako Anselm.

Účelem této práce nebyla snaha rozsoudit platnost Anselmových důkazů, nýbrž shrnout poznatky odborné sekundární literatury a předložit je jako ucelenou argumentační základnu. V důsledku předložených tvrzení, která jsme našli v díle *Monologion* a *Proslogion*, lze konstatovat, že se Anselmovi podařilo prokázat velmi pravděpodobnou existenci „něčeho“, co lze ztotožnit s Bohem. Autorka dochází k závěru, že v dnešní době, i po prostudování *Monologionu* a *Proslogionu*, má člověk tendenci o Anselmovy argumentech pochybovat, avšak na druhou stranu je velmi složité vymyslet kritiku, která by Anselmovy důkazy spolehlivě vyvrátila.

Diskuse nad Anselmovými důkazy Boží existence je tedy živá již od jejich vzniku a pokračuje až do současnosti, přičemž je nanejvýš pravděpodobné, že bude nadále pokračovat.

7 SEZNAM POUŽITÉ LITERATURY A PRAMENŮ

7.1 Primární literatura

ANSELM Z CANTERBURY. *Co by na to odpověděl autor knihy*. In: Anselm z Canterbury, *Fides quaerens intellectum*. přel. L. Karfíková. 1. vyd. Praha : Kalich, 1990. s. 95-121. ISBN 80-7017-156-1.

ANSELM Z CANTERBURY. *Monologion*. In: I. Hrušovský (ed.), *Antológia z diel filozofov, III. Patristika a scholastika*. 1. vyd. Bratislava : Pravda, 1975. s. 201-233.

ANSELM Z CANTERBURY. *Proslogion*. In: Anselm z Canterbury, *Fides quaerens intellectum*. přel. L. Karfíková. 1. vyd. Praha : Kalich, 1990. s. 21-77. ISBN 80-7017-156-1.

GAUNILO. *Co by mohl někdo odpovědět na obranu pošetilce*. In: Anselm z Canterbury, *Fides quaerens intellectum*. přel. L. Karfíková. 1. vyd. Praha : Kalich, 1990. s. 79-93. ISBN 80-7017-156-1.

DESCARTES, R. *Meditace o první filosofii*. přel. P. Glombíček, T. Marvan. 2. vyd. Praha : OIKOYMENH, 2010. 127 s. ISBN 978-80-7298-427-5.

7.2 Sekundární literatura

DAVIES, B. *Anselm and ontological argument*. In: DAVIES, B., LEFTOW, B. *The Cambridge companion to Anselm*. Cambridge : Cambridge University Press, 2004, s. 157-174. ISBN 0-521-00205-2.

CORETH, E., SCHÖNDORF, H. *Filosofie 17. a 18. století*. 1. vyd. Olomouc : Nakladatelství Olomouc, 2002. 310 s. ISBN 80-7182-119-5.

DE LIBERA, A. *Středověká filosofie : byzantská, islámská, židovská a latinská filosofie*. 1. vyd. Praha : OIKOYMENH, 2001. 551 s. ISBN 80-7298-026-2.

EVANS, G. R. *Anselm's life, works, and immediate influence*. In: DAVIES, B., LEFTOW, B. *The Cambridge companion to Anselm*. Cambridge : Cambridge University Press, 2004, s. 24-29. ISBN 0-521-00205-2.

FLOSS, P. *Architekti křesťanského středověkého vědění*. 1. vyd. Praha : Vyšehrad, 2004. 444 s. ISBN 80-7021-662-X.

FUCHS, J. *Filosofie : 4. Bůh filosofů*. 1. vyd. Praha : Krystal OP, 1997. 158 s. ISBN 80-85929-20-1.

- HEINZMANN, R. *Středověká filosofie*. 1. vyd. Olomouc : Nakladatelství Olomouc, 2000. 351 s. ISBN 80-7182-105-5.
- ONDOK, J., P. *Důkaz nebo hypotéza Boha?* 1. vyd. Svitavy : Trinitas, 1998. 155 s. ISBN 80-86036-05-7.
- OTISK, M. *Na cestě ke scholastice*. 1. vyd. Praha : Filosofia, 2004. 215 s. ISBN 80-7007-192-3.
- PIEPER, J. *Scholastika : osobnosti a náměty středověké filosofie*. 1. vyd. Praha : Vyšehrad, 1993. 146 s. ISBN 80-7021-131-8.
- RÖD, W. *Novověká filosofie I. Od Francise Bacona po Spinozu*. 1. vyd. Praha : OIKOYMENH, 2001. 383 s. ISBN 80-7298-039-4.
- SCHAUBER, V. *Rok se svatými*. Kostelní Vydří : Karmelitánské nakladatelství, 1993. 702 s. ISBN 80-85527-75-8.
- ŠPELDA, D. *Renesanční a novověká filosofie*. 1. vyd. Plzeň : Západočeská univerzita, 2009. 185 s. ISBN 978-80-7043-822-0.

7.2.1 Internetové zdroje

- LAWRENCE, N. 2011. "Descartes' Ontological Argument." In: E. N. Zalta (ed.). *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*. [online]. [cit. 2013-04-03]. Dostupný z WWW: <<http://plato.stanford.edu/archives/sum2011/entries/descartes-ontological/>>.
- MANN, W. E. "The Perfect Island." *New Series*. July 1976, vol. 85, article no. 339 [cit. 2013-02-23], pp. 417-421. Dostupný z: WWW <<http://www.jstor.org/stable/2253014>>
- OTISK, M. "Anselmovy důkazy z Monologionu jako peripatetické texty." In: *Pro-Fil*. 2002, r. 3, č. 1. Dostupný z WWW: <http://profil.muni.cz/01_2002/otisk_monologion.html>

8 RESUMÉ

The goal is to interpret evidence of God's existence, created by Anselm of Canterbury. Before the evidence presentation it is necessary to pay attention to the background of the evidence creation. This interpretation includes an outline of a problem of universals. Regarding this dispute Anselm is one of the moderate realists. Attention is also paid to Anselm's life, which is associated with at that time an important monastery of Le Bec and scholar Lanfrank. Works in which Anselm presents evidence are primarily *Monologion* and *Proslogion*. Most authors dealing with this subject are convinced the *Monologion* contains three proofs, which is not entirely clear. *Proslogion* is then trying to change the argument but only by its simplicity. In this episode we found the so-called ontological a priori proof. Anselm's argument is based on the assertion that the real existence of the highest perfection, even God, is derivable from a mere concept in our mind. At the end the work is completed with the views of selected critics and followers of Anselm's argument. The very first critic was monk Gaunilo. Another of these thinkers is the author Thomas Aquinas. This famous scholastic scholar did not partially agree with Anselm's argument. There are two Anselm's successors - John Duns Scotus and René Descartes listed in the end of this thesis. The proof that Anselm's argument is still relevant is that even today it is discussed in academic circles.