

**Západočeská univerzita v Plzni**

**Fakulta filozofická**

**Diplomová práce**

**Anselmovy důkazy Boží existence a námitky  
vůči nim ve středověké filosofii**

**Tereza Doskočilová**

Plzeň 2012

**Západočeská univerzita v Plzni**

**Fakulta filozofická**

Katedra filozofie

**Studijní program Humanitní studia**

**Studijní obor Evropská kulturní studia**

**Diplomová práce**

**Anselmovy důkazy Boží existence a námitky  
vůči nim ve středověké filosofii**

**Tereza Doskočilová**

*Vedoucí práce:*

Mgr. Radim Kočandrlé Phd.

Katedra filozofie

Fakulta filozofická Západočeské univerzity v Plzni

Plzeň 2012

Prohlašuji, že jsem práci zpracoval(a) samostatně a použil(a) jen uvedených pramenů a literatury.

*Plzeň, duben 2012*

.....

## OBSAH

<b>1</b>	<b>ÚVOD .....</b>	<b>5</b>
<b>2</b>	<b>DŮKAZY BOŽÍ EXISTENCE VE STŘEDOVĚKÉ FILOSOFII.....</b>	<b>7</b>
<b>3</b>	<b>ANSELM Z CANTERBURY.....</b>	<b>10</b>
	3.1 Život .....	10
	3.2 Důraz na rozum .....	13
<b>4</b>	<b>DŮKAZY BOŽÍ EXISTENCE U ANSELMA Z CANTERBURY .</b>	<b>19</b>
	4.1 Monologion.....	19
	4.2 Proslogion .....	29
	4.2.1 Gaunilova námitka .....	43
	4.2.2 Námitka Tomáše Akvinského.....	49
<b>5</b>	<b>„VYLEPŠENÍ“ ANSELMOVA DŮKAZU BOŽÍ EXISTENCE JANEM DUNSEM SCOTEM.....</b>	<b>54</b>
	5.1 Jan Duns Scotus.....	54
	5.1.1 Doctor Subtilis .....	54
	5.1.2 Jsoucno jako jsoucno .....	56
	5.2 Důkazy Boží existence u Jana Dunse Scota .....	62
	5.3 Kritické zhodnocení Anselmova důkazu Janem Dunsem Scotem .....	69
<b>6</b>	<b>ZÁVĚR .....</b>	<b>76</b>

<b>7 LITERATURA.....</b>	<b>78</b>
<b>8 RESUMÉ .....</b>	<b>83</b>
<b>9 PŘÍLOHY .....</b>	<b>85</b>

## 1 ÚVOD

V této diplomové práci se budu věnovat důkazům Boží existence Anselma z Canterbury a jejich kritickému zhodnocení v rámci středověké filosofie. V souvislosti s Anselmem z Canterbury se nejčastěji uvádí, že předložil ve svém díle *Proslogion* důkaz Boží existence, který bývá všeobecně považovaný za ontologický. Cílem této diplomové práce bude upozornit na skutečnost, že tomu tak přesně není, jelikož celková argumentace vedoucí k závěrům předložených v *Proslogiu* se skládá z více dílčích kroků a mezikroků, které mají svůj původ v dřívějším díle *Monologion*, kde však postulované důkazy mají aposteriorní charakter. Souhrnné interpretaci jednotlivých Anselmových důkazů bude věnována pozornost ve druhé části práce, přičemž v té první bude pouze na úvod nastíněn Anselmův život a jeho pojmání vzájemného vztahu mezi vírou a rozumem, které se stalo výchozím bodem celého jeho filozofického systému.

V závěru druhé části, kromě rozboru zásadních pasáží z děl *Monologion* a *Proslogion* týkajících se daného tématu, bude věnována pozornost také námitkám, které vzešly z prostředí středověké filosofie, především pak té, jejímž autorem byl první významný kritik Anselmova díla, mnich Gaunilo. V období středověké filosofie, kterým se budeme v práci výlučně zabývat, vznikla však další velmi výrazná kritika vůči důkazům předloženým v *Proslogiu*, jejímž autorem byl Tomáš Akvinský, která bude alespoň v základních obrysech nastíněna.

Anselmovy důkazy Boží existence však mají i mnoho zastánců, přičemž jedním z nich je výjimečný středověký myslitel Jan Duns Scotus, jehož snaze o zachování platnosti Anselmovy koncepce bude věnována závěrečná část práce. Kvůli snadnějšímu pochopení, v čem spočívalo vylepšení Anselmova důkazu Janem Dunsem Scotem, nastíníme jeho vlastní pojetí důkazů Boží existence.

Při tvorbě práce bude důležitá explicitní interpretace spisů *Monologion* a *Proslogion*, popřípadě i dalších Anselmových spisů či jiné dokumentace. Pokusím se o vysvětlení jeho koncepce Boha jako “něčeho, nad co nic většího nelze myslet“, které současně zhodnotím v rámci nejdůležitějších připomínek, které k dílu měli různí Anselmovi kritici i zastánci. Pozornost bude věnována především kritickým zhodnocením pocházejícím z období středověké filosofie. Analýzou jednotlivých pasáží z děl *Proslogion* a *Monologion* bych chtěla vytvořit komplexní nástin důkazů Boží existence předložených sv. Anselmem.

## 2 DŮKAZY BOŽÍ EXISTENCE VE STŘEDOVĚKÉ FILOSOFII

Charakter středověké filosofie úzce souvisí s vznikem a vývojem teologie, která měla sloužit jako nástroj racionálního vysvětlení křesťanské věrouky. Proto bylo velmi důležité stanovit výchozí pojmový aparát, který by byl schopen takového racionálního pojetí křesťanské víry. Přestože prvním významným teologem byl sv. Augustin, který při svých úvahách ohledně teologických problémů využíval jako výchozí pojmovou bázi novoplatonismus, všeobecně se nejpříjemněji jevil scholastickým myslitelům aristotelismus. Proto vznikalo ve středověké filosofii mnoho různorodých interpretací důkazů Boží existence, které byly ve větší či menší míře vystavěny na aristotelsko-ontologických pojmech a kategoriích. V tomto období se filosofie stává jakousi pomocnou vědou teologie, přestože to nikterak nesnižovalo její důstojnost, jelikož byla potřebná právě kvůli pojmovému aparátu, který mohla v dostatečném rozsahu poskytnout scholastickým teologům.<sup>1</sup>

Je nutné si uvědomit, že teologové a filosofové středověku netoužili a ani se záměrně nesnažili vytvořit jednotný systém, který by byl charakteristický pro dané období, i když při jistém pohledu s určitým odstupem k tomuto kroku v průběhu staletí skutečně došlo. Právě z těchto důvodů scholastika přejímala specifické části filosofie, především pak z období antiky platonismus a aristotelismus. Přesto však vytvořila svůj specifický systém, jehož součástí byla i tzv. „přirozená teologie“, jejímž úkolem bylo zabývat se problematikou poznání Boží existence s využitím výhradně lidského rozumu. Kromě samotných důkazů Boží existence se věnovala také zkoumáním jednotlivých způsobů, jakými se Bůh projevuje ve světě či například zda je či není odpovědný za

---

<sup>1</sup> ONDOK, J. P. *Důkaz nebo hypotéza Boha?* 1. vyd. Svitavy : Trinitas, 1998. 155 s. ISBN 80-86036-05-7. , str. 24.



projevující se zlo. Právě z těchto důvodů bývá někdy považována za součást obecné metafyziky, protože se vyjadřuje pomocí argumentů a pojmů, které jsou úzce charakteristické pro ontologii.<sup>2</sup>

Scholastika, přestože vycházela ze zjevených zásad a prav uvedených v Bibli, využívala rozum k tomu, aby dostatečně ozřejmila to, co nebylo zprvu jasné. I když žádný scholastický teolog by nepřiznal, že rozum je na vyšší úrovni nežli zjevené pravdy víry ukotvené v Písmu, měl rozum ve středověké filosofii velmi důležité postavení. Scholastika si nárokovala možnost racionálně a vědecky zkoumat boží existenci, a to popírala o „přesvědčení, že proto nás Bůh obdaroval rozumem, abychom ho jím mohli poznávat“, a tímto krokem tento nárok „obdržel nesmírně významnou podporu“<sup>3</sup>. Všeobecně uznávaný předpokladem, že „rozum se světem jsou v souladu, je rozšířen o to, že obé je nejen v souladu se zjevenými pravdami, ale že tyto pravdy jsou dokonce rozhodčím, zda naše užívání rozumu či poznávání světa je správné. Cokoliv se v jiných vědách shledá v rozporu s pravdami této posvátné vědy, je celé odsouzeno jako nesprávné“<sup>4</sup>.

Ve středověké filosofii převládaly pouze dva hlavní diametrálně odlišné filosofické proudy věnující se dokazování Boží existence. Z nich nejznámější je tzv. kosmologický důkaz Boží existence, postulovaný Tomášem Akvinským ve 13. století, který „vychází z podmíněnosti zkušenostně poznatelného jsouna a ptá se na nepodmíněnost a nutnost prvního důvodu“<sup>5</sup>. Jelikož vychází ze zkušenost, je také nazýván důkazem a posteriori. Opírá se především o Aristotelovu metafyziku a skládá se z tzv. „pěti cest“, které jsou uváděny, jak v Sumě proti

---

<sup>2</sup> ONDOK, J. P. *Důkaz nebo hypotéza Boha?*, str. 24-25.

<sup>3</sup> VOPĚNKA, P. *Druhé rozpravy s geometrií*. Praha : Fokus : Práh, 1991. 225 s. ISBN 80-900093-7-9, str.33.

<sup>4</sup> Tamtéž, str. 34.

<sup>5</sup> ANZENBACHER, A. *Úvod do filozofie*. 2. vyd. Praha: SPN, 1991. 304 s. ISBN 80-04-26038-1., str. 274.

pohanům, tak v Sumě teologické, a které zahrnují důkaz z pohybu (nehybný hybatel), důkaz z příčinnosti (nezapříčená příčina), důkaz z nahodilosti věcí (možnost a nutnost), důkaz ze stupňů dokonalosti a důkaz z finality (teologický důkaz).<sup>6</sup>

Pro tuto práci je však důležitější druhý způsob dokazování boží existence, který bývá označován jako „ontologický“ a lze jej považovat za druh přímých důkazů a údajně byl poprvé definován Anselmem z Canterbury<sup>7</sup> v jeho slavném díle *Proslogion*. Jedná se o „důkaz existence Boží, který se pokouší existenci Boha prokázat z pouhého jeho pojmu bez dalších jiných předpokladů“<sup>8</sup>. Tedy vytváří definici Boha, která plyne nikoliv ze zkušenosti, ale ze samotné existence, pojmu Boha.<sup>9</sup> Přestože tento důkaz nehrál tak důležitou a ústřední roli v průběhu středověku jako čistě aposteriorní důkazy Tomáše Akvinského, „souhlasně tuto myšlenku přijali Vilém z Auxerre, Bonaventura, Mattheaus z Aquasparty, Aegidius Romanu a v neposlední řadě Jan Duns Scotus“, přičemž „Tomáš Akvinský a William z Ockhamu ji neakceptovali“<sup>10</sup>. Richard Heinzmann dějinný význam ontologického důkazu popisuje takto: „Vyvázaně ze souvislosti anselmovského a středověkého myšlení tvoří tato myšlenka počínaje Descartem jádro filosofické spekulace o Bohu. Jmenovat musíme Leibnize, Kanta a Hegela stejně jako představitele matematické logiky a analytické filosofie. Zejména v posledních desetiletích zájem o ontologický argument a s ním související filosofickou problematiku spíše ještě vzrostl. To je ovšem

---

<sup>6</sup> VOPĚNKA, P. *Druhé rozpravy s geometrií*, str. 31-35.

<sup>7</sup> Otázka, zda je správné považovat Anselmův důkaz za čistě ontologický bude rozebírána v průběhu práce.

<sup>8</sup> BRUGGER, Walter. *Filosofický slovník*. Vyd. 1. Praha : Naše vojsko, 1994. 639 s. ISBN 80-206-0409-X, str. 288.

<sup>9</sup> COLE, P. *Filosofie náboženství*, str. 18.; ANZENBACHER, A. *Úvod do filozofie*, str. 286-289.

<sup>10</sup> HEINZMANN, R. *Středověká filosofie*. 1. vyd. Olomouc : Nakladatelství OLOMOUC, 2000. 351 s. Dějiny filosofie ; 2. díl. ISBN 80-7182-105-5., str. 180.

působení jedné jediné myšlenky, která je, pokud vůbec, již jen vnějškově spojována se jménem Anselm z Canterbury“<sup>11</sup>.

### 3 ANSELM Z CANTERBURY

#### 3.1 Život

Anselm z Canterbury, či také Anselm z Aosty či Anselm z Bec<sup>12</sup>, byl čelním představitelem středověkého křesťanského myšlení a jedním z prvních významných autorů, kteří se pokoušeli rozumem zdůvodnit zjevené pravdy v Písmu i svou vlastní víru. O jeho životě víme mnoho, nejen z jeho rozsáhlé literární činnosti, ale především díky jeho spolubratrovi, tajemníkovi, příteli a životopisci, anglosaskému mnichovi, Eadmerovi z Canterbury. Jeho dvě díla, *Historia novorum a Vita sancti Anselmi*, se stala základními prameny většiny poznatků o Anselmově životě, jaké dnes máme. Ve svých spisech mimo jiné zachovává i autentické pasáže, kde cituje Anselmovo vyprávění o jeho životě a událostech, které jej ovlivnily.<sup>13</sup>

Sv. Anselm se narodil v roce 1033 či 1034 v Aostě, v dnešní severozápadní Itálii, do rodiny velmi zámožného lombardského šlechtice. Již od útlého věku chtěl vstoupit do místního kláštera, ale otec nechtěl jeho přáním vyhovět, neboť si přál, aby vedl po jeho vzoru světskou kariéru. Po smrti matky se však celá rodina rozpadá a sv. Anselm

---

<sup>11</sup> HEINZMANN, R. *Středověká filosofie*, str. 180.

<sup>12</sup> LIBERA, A. de. *Středověká filosofie : byzantská, islámská, židovská a latinská filosofie*. 1. vyd. Praha: OIKOYMENH, 2001. 551 s. Dějiny filosofie ; sv. 5. ISBN 80-7298-026-2., str. 293.

<sup>13</sup> DAVIES, B., ed. a LEFTOW, B., ed. *The Cambridge companion to Anselm*. Cambridge: Cambridge University Press, 2004. xiii, 323 s. ISBN 0-521-00205-2., str. 6-8.

odchází roku 1059 do Francie, do klášterní školy v Bec, kam ho přitahuje výjimečná pověst jednoho z místních učitelů a pozdějšího opata, Lanfranka.<sup>14</sup> Právě v Bec sepisuje své nejznámější spisy, ve kterých pojednává o jednotlivých důkazech vedoucích k prokázání Boží existence na základě pouhé rozumové činnosti, meditace *Monologion* (asi 1077) a *Proslogion* (1078).<sup>15</sup>

Po roce studia skládá mnišskou přísahu a po odchodu svého celoživotního přítele a učitele Lanfranca do Anglie se roku 1063 stává převorem a následně roku 1078 i opatem celého opatství. Klášter v Bec, se v době jeho působení, mohl těšit nadstandardnímu postavení. Vzhledem k tomu, že klášter byl založen na vlastním pozemku rytířem Herluinem, jenž se stal současně i prvním převorem, by osvobozen od jakéhokoli vlivu světské moci. Současně však byl svobodný i v oblasti církevních záležitostí, protože v okamžiku kdy se stal Herluin opatem, byl stolec arcibiskupa v Rouen prázdný. Obdobná situace se opakovala i v případě svěcení sv. Anselma v roce 1078.<sup>16</sup>

Po odchodu do Anglie, kde se stal arcibiskupem canterburským, pozval Lanfranc mnichy z kláštera Bec, aby mu pomohli s reformou anglické církve. Sv. Anselm z těchto důvodů velmi často pobýval na území Anglie a při svém působení si zde vybudoval velmi dobrou pověst a získal mnoho přátel. Proto se nejspíše nelze divit, že při jedné ze svých cest, byl za zvláštních okolností zvolen roku 1093, na místo již zesnulého Lanfranca, arcibiskupem z Canterbury.<sup>17</sup> Sv. Anselm zprvu nechtěl své jmenování přijmout, ale pod vlivem svých duchovních i světských přátel

---

<sup>14</sup> Weischedel, Wilhelm. *Zadní schodiště filosofie*. 2. vyd. Olomouc: Votobia, 1995. 279 s. ISBN 80-7198-015-3., str. 69.

<sup>15</sup> McGREAL, I. P. *Velké postavy západního myšlení*. Praha: PROSTOR, nakladatelství s.r.o., 1999. ISBN 80-7260-002-8., str. 108-109.

<sup>16</sup> KARFÍKOVÁ, L. *Křesťanství a filosofie : postavy latinské tradice : Augustinus, Boëthius, Jan Eriugena, Anselm z Canterbury, Tomáš Akvinský, Jan Duns Scotus*. 1. vyd. V Praze ; V Karlových Varech : Česká křesťanská akademie, 1994. 146 s. Sborníky České křesťanské akademie; 9. ISBN 80-85795-08-6., str. 78-79.

<sup>17</sup> HEINZMANN, R. *Středověká filosofie*, str.169.

nakonec podlehl a úřad přijal. Ze svého nového postavení nebyl nikterak nadšený zejména proto, že byl nucen řešit více světské či církevní záležitosti nežli čistě duchovní. Pod správu canterburského arcibiskupství se totiž v době sv. Anselma nacházelo všech patnáct diecézí, na něž byla anglická církev rozčleněna, čímž se sv. Anselm stal neoficiální hlavou anglické církve.<sup>18</sup>

Ve své funkci se potýkal především se dvěma závažnými politickými problémy. Prvním z nich byla skutečnost, že své svěcení do funkce přijal z rukou yorského arcibiskupa, který si proto nárokoval výsostné postavení v anglické církvi. Druhým a závažnějším problémem byl, právě v té době zuřící, boj o investituru. V Anglii se od vlády Viléma Dobyvatele prosazoval zákon, tzv. normanské obyčeje, kterým byla převedena správa nad biskupstvími a opatstvími do rukou šlechty a panovníka.<sup>19</sup> Sv. Anselm se ve sporu mezi anglickým králem Vilémem II. a papežem Urbanem II. postavil na stranu papeže, což vyvolalo značné rozpory a obsáhlá jednání. Pod vlivem těchto událostí se sv. Anselm rozhodl roku 1097 opustit Anglii. V této době i přes nepříznivou situaci se mu podařilo dokončit své nejrozsáhlejší a nejambicióznější dílo *Crus Deus Homo* (1098)<sup>20</sup>. Exil trval tři roky a byl ukončen teprve v okamžiku, kdy zemřel, jak papež Urban II., tak král Vilém II., jehož bratr a nový král Jindřich I. vyzval sv. Anselma k návratu. Jejich vzájemné dobré vztahy byly však poznamenány sporem v okamžiku, kdy sv. Anselm odmítl přijmout arcibiskupský úřad z rukou krále. Vedla se opět náročná jednání, která však k ničemu nevedla, tak se sv. Anselm roku 1103 rozhodl opustit zemi již podruhé. Teprve v roce 1105 bylo schváleno, pod vlivem a dohledem papežského stolce, že král se vzdá práva investitury a navrátí

---

<sup>18</sup> Weischedel, Wilhelm. *Zadní schodiště filosofie*, str. 69.

<sup>19</sup> HARENBERG, Bodo. *Kronika lidstva : s Výhledem do budoucnosti od Roberta Jungka*. 4., dopl. čes. vyd. Praha: Fortuna Print, 1995. 1279 s. ISBN 80-85873-42-7., str. 290.

<sup>20</sup> MCGREAL, I. P. *Velké postavy západního myšlení*, str. 109.

zabavené majetky zpět do rukou církve, ale ponechá si právo udílet manskou přísahu.<sup>21</sup>

Tímto krokem byl předznamenán konec sporů ohledně investitury v Anglii, které byly ukončeny již roku 1107 westminsterským konkordátem.<sup>22</sup> Anselm, který většinu času z let 1103 až 1107 strávil v Lyonu ve Francii, se mohl opět vrátit a zastávat úřad arcibiskupa. Ačkoliv se mu podařilo zajistit anglické církvi samostatné postavení vůči panovníkově světské moci, problém ohledně udržení výsostného postavení canterburského arcibiskupství vůči nárokům z Yorku, již vyřešit nestihl, jelikož umírá po delší nemoci 21. dubna roku 1109 v Canterbury, kde je také pohřben.<sup>23</sup>

### 3.2 Důraz na rozum

Ve svých dílech sv. Anselm postuluje zcela novým a neotřelým způsobem, který v dosavadní středověké filosofii nebyl systematicky propracován, pochopení vztahu mezi vírou a rozumem. Tímto krokem se podle Aleina de Liberi poprvé od dob sv. Augustina objevil latinsky píšící autor, který vytváří „svébytné dílo, kuje si nástroj a objevuje vlastní jazyk“, zároveň dodává, že „požadavek pochopení víry, s nímž Anselm bezvýhradně spojil své myšlení a svou metodu, představuje leitmotiv jeho díla, od programatického *Proslogia*, přes *De veritate* až po *Proč se Bůh stal člověkem*“<sup>24</sup>. Právě v pojetí vztahu mezi teologií a filosofií, tedy rozumem, byl sv. Anselm velmi ovlivněn svým výjimečným předchůdcem

---

<sup>21</sup> KARFÍKOVÁ, L. *Víra, která hledá nahlédnutí*, in: Anselm z Canterbury. *Fides quaerens intellectum*, Praha: Kalich 1990, s. 3-18., str. 6-8.

<sup>22</sup> HARENBERG, Bodo. *Kronika lidstva*, str.290.

<sup>23</sup> KARFÍKOVÁ, L. *Křesťanství a filosofie : postavy latinské tradice*, str. 88

<sup>24</sup> LIBERA, A. de. *Středověká filosofie*, str. 293.

sv. Augustinem, ze kterého kromě vztahu víry a rozumu čerpal mnoho inspirace i při řešení problematiky okolo důkazů Boží existence.<sup>25</sup>

Přesto, jak konstatoval Richard Heinzmann, svůj vzor v tomto ohledu předčil, jelikož „Augustinovu teologii určovala ještě hloubější meditace, byť diskursivní myšlení přirozeně nechybělo, je novým a perspektivním rysem Anselmova tradičního východiska důslednější aplikace rozumu a silnější důraz na ratio“<sup>26</sup>. Obdobného názoru je i Pavel Floss, který se také domnívá, že linie vytyčené sv. Augustinem se sv. Anselm držel jen v samotných základech, přičemž připouští, že „akcentuje a dále potentuje všechny racionalistické dimenze Augustinova myšlení a skrze ně i racionalistické tendence platónské a novoplatonské tradice“<sup>27</sup>. Zásadní rozdíl mezi oběma mysliteli, je ve skutečnosti, že sv. Anselm dospívá k nahlédnutí božích pravd a zjevení čistě cestou logické či rozumové úvahy.

Sv. Anselm však nezastává myšlenku, že křesťanský filosof by měl racionálně zkoumat realitu, ale vyslovuje názor, že o mnoho podstatnější a z duchovního hlediska i plodnější je rozumově pojímat důvody víry, jelikož základní duchovní orientaci ve stvořeném světě by měla zastávat víra a ne rozum. Jak uvádí ve svém dopise, který předložil společně se spisem *Proč se Bůh stal člověkem* (Cur deus Homo) papeži Urbanu II., jen ten, „kdo ve víře pevně stojí“ je oprávněn věnovat se filosofickým úvahám ohledně zdůvodnění víry pomocí rozumu, tudíž se dál „cvičit ve stopování jejího rozumového zdůvodnění.“<sup>28</sup>

Pokud je tedy člověk ochoten zkoumat rozumové důvody víry, měl by tak činit s velkým nasazením, protože „rozumové zdůvodňování

<sup>25</sup> ČECHÁK, V. *Co víte o starověké a středověké filozofii*. Vyd. 1. Praha : Horizont, 1983. 315 s., str. 237.

<sup>26</sup> HEINZMANN, R. *Středověká filosofie*, str. 170.

<sup>27</sup> FLOSS, P. *Architekti křesťanského středověkého vědění*. Vyd. 1. Praha: Vyšehrad, 2004. 444 s. Cesty evropského myšlení; sv. 1. ISBN 80-7021-662-X., str. 106.

<sup>28</sup> Anselm z Canterbury, *Commendatio operka ad Urbanum Papam II.*, in: Anselm z Canterbury. *Fides quaerens intellectum.*, přel. L. Karlíková, Praha: Kalich, 1990. str.244-247, str. 245.

*pravdy je tak rozsáhlé a hluboké, že je smrtelníci nikdy nemohou vyčerpat*<sup>29</sup>. Sv. Anselm si plně uvědomuje, že tento úkol je velmi komplikovaný, složitý a téměř pro svůj obsah nekonečný a jelikož jsme pouhými smrtelníky a není v našich silách jej v celé své “velikosti” pojmout. Dokonce přiznává, že ani ti nejlepší myslitelé, jeho předchůdci, kteří se zabývali tímto problémem, nemohli uspět, protože „nemohli říci všechno, co by byli mohli říci, kdyby byli žili déle. Vždyť dny člověka jsou krátké“<sup>30</sup>.

Sv. Anselm si je vědom nedostatečnosti lidského rozumu, který nemůže v celé šíři pojmout zjevené pravdy, ale to není pro beckého opata žádnou překážkou, „k hledání stále nových argumentů pro smysluplnost zjevených nadpřirozených pravd“<sup>31</sup>. Přestože tedy, již „od apoštolských dob říká řada našich svatých Otců a učitelů velmi mnoho a velmi výtečných věcí o rozumovém zdůvodnění naší víry“, přičemž uznává, že „bylo toho tedy řečeno již tolik a věcí výtečných, že stěží můžeme v naší době či v budoucnu očekávat něco, co by vyrůstalo ze stejně jasného pohledu na pravdu“<sup>32</sup>, neznamená to, že se máme touhy po rozumovém vysvětlení naší víry vzdát.<sup>33</sup>

To, že si uvědomuje, že úkol, který si předsevzal splnit je již ze své vnitřní podstaty komplikovaný a těžce uchopitelný, ale i přes to je nutné v započatém úsilí vedoucí k jeho naplnění (sice částečného) vytrvat, vyplývá také z jeho prohlášení v předmluvě k *Proslogionu*. Zde sv. Anselm uvádí, že: „Když jsem o tom často a opravdu usilovně přemýšlel, mnohdy se mi zdálo, že jsem to, co hledám, již uchopil. Jindy to ale zraku mé mysli dočista unikalo, takže jsem nakonec přestával doufat

---

<sup>29</sup> Anselm za Canterbury, *Commendatio operka ad Urbanum Papam II.*, in: Anselm z Canterbury. *Fides quaerens intellectum.*, str. 245.

<sup>30</sup> Tamtéž, str. 245.

<sup>31</sup> FLOSS, P. *Architekti křesťanského středověkého vědění*, str. 104.

<sup>32</sup> Anselm za Canterbury, *Commendatio operka ad Urbanum Papam II.*, in: Anselm z Canterbury. *Fides quaerens intellectum.*, str. 245.

<sup>33</sup> FLOSS, P. *Architekti křesťanského středověkého vědění*, str. 104, 109.



*a chtěl všeho zanechat, protože se mi zdálo, že onu věc nelze nalézt. Ale když jsem myšlenku na ni chtěl zcela zavrhnout, aby mou mysl nadarmo nezaměstnávala a neodváděla ji od jiných, dosažitelných věcí, právě tehdy, ačkoli jsem se jí nechtěl zabývat a bránil jsem se jí, počala na mne dotírat čím dál víc. Když mne tedy jednoho dne s její neodbytností zcela vyčerpala, tu se mi z čista jasna v mém uvažování ukázalo to, v co jsem již přestal doufat. A tehdy jsem se myšlenky, kterou jsem dosud tak vytrvale zapuzoval, naopak s nesmírným zaujetím chopil.“<sup>34</sup>*

V tomto okamžiku lze však podotknout, že ani sv. Anselm, ač velmi pevný ve své víře, se důsledků svého jednání zprvu značně obával, jak naznačuje jeho životopisec a žák mnich Eadmer. Helmut Kohleberger ve svém článku věnujícímu se sv. Anselmovi parafrázuje Eadmerovo svědectví těmito slovy: „tabulky, na které Anselm zapsal svoje myšlenky, nebyly k nalezení, jakkoli byly pečlivě uschovány. Teprve po opakovaném zapsání se našly zlomené na podlaze. Anselm proto věřil, že podlehl pokušení. Uklidnilo ho teprve osvětlení *inter nocturnas vigiliis* (uprostřed nočního bdění) – ono světlo, na němž má poznávací účast uprostřed neklidu tohoto života“<sup>35</sup>. Nikterak mu tato událost nezabránila dál pokračovat ve snaze v co největší míře pojmout racionální nahlédnutí a odůvodnění víry.<sup>36</sup>

Filosofie, stojící na základě rozumu, v Anselmově pojetí plní dvě velmi provázané funkce. Na jedné straně umožňuje, přestože ne jako jediná, přijetí zjevených pravd víry, vzhledem k tomu, že má tu možnost “tlumočit“ těm, kteří je odmítají či v ně nevěří, alespoň něco z jejich obsahu. Rozum má tedy tu moc, že dokáže „vyvrátit pošetilost nevěřících

---

<sup>34</sup> Anselm z Canterbury, *Prooemium*, in: Anselm z Canterbury. *Fides quaerens intellectum*, str. 25, 27.

<sup>35</sup> KARFÍKOVÁ, L. *Křesťanství a filosofie : postavy latinské tradice*, str. 84.

<sup>36</sup> FLOSS, P. *Architekti křesťanského středověkého vědění*, str.106.

a prolomit jejich zatvrzelost“<sup>37</sup>. Z tohoto východiska ostatně vychází celá snaha křesťanské církve obrátit bezvěrce na víru v jediného a pravého Boha. Na straně druhé je kladen ze strany sv. Anselma důraz na rozum z toho důvodu, že získanou víru dále prohlubuje a upevňuje její základy, neboť poskytuje „pokrm těm, jejichž srdce je vírou očištěno a kdo se tedy mohou těšit z jejího rozumového zdůvodnění, po němž máme, pokud jsme již ve víře pevní, dychtivě toužit“<sup>38</sup>. Bylo by velmi zavádějící, považovat sv. Anselma za racionalistu ve smyslu, jak jej chápeme dnes, jak činil kupříkladu J. Pieper ve své knize Scholastika<sup>39</sup>. Jeho racionalita měla pevné základy ve víře a pokud by měl nastat konflikt mezi zjevenými pravdami a rozumem, přiklonil by se jistě na stranu teologie a nikoli filosofie.<sup>40</sup>

Předpokladem veškerého nazírání Božích pravd je podle Anselma však stále víra jako taková, která je východiskem i cílem, alfou i omegou, celého „rozumového myšlení“, vždyť „bez víry není správného poznání“<sup>41</sup>. Avšak je současně kladen důraz na to, aby sama víra byla z rozumových operací odstraněna a to z důvodu, že „nemůže sloužit jako argument“<sup>42</sup>. Racionální nahlédnutí víry je pro sv. Anselma podstatné z toho hlediska, že rozumem podložené argumenty, především neopomenutelné při důkazu Boží existence, které nikterak nepocházejí z pouhé zkušenosti víry, jsou pro ni nejvíce přínosné a plodné.<sup>43</sup>

Přestože je tedy kladen důraz na to, že pokud „má rozum účinně sloužit víře, musí se alespoň dočasně postavit na svou vlastní půdu“<sup>44</sup>, je

---

<sup>37</sup> Anselm z Canterbury, *Commendatio operka ad Urbanum Papam II.*, in: Anselm z Canterbury. *Fides quaerens intellectum.*, str. 245.

<sup>38</sup> Tamtéž, str. 245.

<sup>39</sup> Více v PIEPER, J. *Scholastika : osobnosti a náměty středověké filosofie*. 1. vyd. Praha : Vyšehrad, 1993. 146 s. Orientace ; Sv. 1. ISBN 80-7021-131-8 (brož.), str. 45.

<sup>40</sup> FLOSS, P. *Architekti křesťanského středověkého vědění*, str. 107, 108.

<sup>41</sup> ČECHÁK, V. *Co víte o starověké a středověké filozofii*, str. 170.

<sup>42</sup> Tamtéž, str. 170.

<sup>43</sup> FLOSS, P. *Architekti křesťanského středověkého vědění*, str. 106.

<sup>44</sup> Tamtéž, str. 106.

myšlení stále v poslední řadě podřízeno víře. Ve středověké filosofii je rozum pojímán sice jako svébytný a svobodný, ale je takovým pouze v rámci platného a všeobecně uznávaného dogmatu křesťanské církve. Právě svůj postoj k rozumovému nahlížení teologických pravd, byl některými označován právem či neprávem sv. Anselm jako „první scholastik“<sup>45</sup>.

„Víra a teologie nejsou vládkyněmi filosofie a rozumu ani intelekt a filosofie nejsou jejich služkami, nýbrž víra hledá rozum jako partnera, který upevňuje její autoritu a činí ji přijatelnou“<sup>46</sup>, protože mezi vírou a rozumem není podle sv. Anselma nesoulad. Tento závěr postuluje z přísně teologického hlediska, kterým je podle něho skutečnost, že člověk byl stvořen Bohem, který jak zdrojem samotné víry, tak i samotného rozumu. Z těchto důvodů můžeme věřit v rozum, že nám umožňuje nazírání i těch skutečností, které přesahují naší lidskou přirozenost.<sup>47</sup> Sv. Anselm dokonce tu skutečnost Papeži jasně „připomíná“, když uvádí, že: „*A mám-li už pomlčet o ostatních místech, kde nás Písmo svaté zve k pátrání po rozumovém zdůvodnění naší víry, připomínám aspoň to, že slovy „pokud nebudete věřit, nenahlédnete“ (Iz 7,9 LXX) nás naprosto jasně nabádá, abychom se to, čemu věříme, snažili také nahlédnout. Jinak by nám přece neradilo, jak máme k takovému nahlédnutí dospět. A konečně, poněvadž nahlížím, že mezi vírou a viděním leží nahlédnutí, jehož se nám v tomto životě dostává, jako střed mezi oběma: má za to, že natolik kdo k takovému nahlédnutí dospěje, natolik se přiblíží vidění, po němž všichni toužíme“<sup>48</sup>.*

---

<sup>45</sup> ČECHÁK, V. *Co víte o starověké a středověké filosofii*, str. 170.

<sup>46</sup> FLOSS, P. *Architekti křesťanského středověkého vědění*, str. 112.

<sup>47</sup> WEISCHEDEL, Wilhelm. *Zadní schodiště filosofie*. 2. vyd. Olomouc: Votobia, 1995. 279 s. ISBN 80-7198-015-3., str. 70.

<sup>48</sup> *Commendatio operka ad Urbanum Papam II.*, in: Anselm z Canterbury, *Prooemium*, in: Anselm z Canterbury. *Fides quaerens intellectum*, str. 247.

Přesto vše však není vzájemný vztah víry a rozumu adekvátně vyřešen, jelikož z jednoho úhlu pohledu „nelze nikterak popřít, že dogmata křesťanské víry nepodléhají úsudku rozumu“, ale na druhé straně se sv. Anselm opakovaně snaží ve svých dílech „usvědčit bludaře z logické nedůslednosti“<sup>49</sup>. Závěrem lze uvést velmi zdařilé a výstižné shrnutí Anselmova logického pojetí vztahu víry a rozumu, které v díle *Proslogion* dosahuje svého vrcholu a které ve své knize uvádí Pavel Floss: „Anselm nahlédl, že mu v poslední instanci nejde o to, aby pro křesťanskou víru našel přiměřený intelekt, nýbrž že touží po tom, aby upřímně vyznávané křesťanské přesvědčení a svůj vnitřní náboženský život podepřel čistě rozumovými a mimo víru a náboženství stojícími argumenty. Ve filosoficky nejautentičtějších pasážích *Proslogia* nehledá, řečeno obrazně, víra rozum, ale lidský intelekt hledá sám sebe, aby opřen o svou vizi skutečnosti mohl být spolehlivou oporou víry“<sup>50</sup>.

## 4 DŮKAZY BOŽÍ EXISTENCE U ANSELMA Z CANTERBURY

### 4.1 Monologion

Anselm z Canterbury zachytil své myšlenky týkající se dokazatelnosti boží existence ve dvou významných dílech, dnes známých pod jmény *Monologion* a *Proslogion*, které se ve své době šířily anonymně a pod prvotními názvy *Příklad rozjímání o rozumových důvodech víry* (*Exemplum meditandi de katione fidei*) *Víra hledající*

---

<sup>49</sup> KARFÍKOVÁ, L. *Víra, která hledá nahlédnutí*, in: Anselm z Canterbury. *Fides quaerens intellectum*, str. 14.

<sup>50</sup> FLOSS, P. *Architekti křesťanského středověkého vědění*, str.107.

*nahlédnutí* (Fides quaerens intellectum)<sup>51</sup>. Sám Anselm původně neměl v plánu své myšlenky písemně zaznamenat a činil tak velmi nerad, ale byl k tomuto kroku víceméně přinucen svými spolubratry v klášteře Bec. Ti jej žádali, aby „jasným slohem a obecně platnými argumenty v jednoduchém výkladu sepsal pravdu o Bohu“, tedy *Monologion*, na který později reagoval a z něhož vycházel při zformulování „ontologického“ argumentu v *Proslogionu*.<sup>52</sup> Byl vyzván, aby se bez přímého odkazu na Písmo a s využitím lidského rozumu zabýval základními a nejtěžšími otázkami křesťanské nauky o Bohu.<sup>53</sup>

Sám autor v úvodu ke spisu *Proslogion* komplikovanou situaci ohledně vzniku a autorství jeho spisů komentuje takto: *„Píši je jako ten, kdo se pokouší pozvednout mysl, aby uzřela Boha a kdo se snaží nahlédnout to, čemu věří. Ani jeden ze svých spisů jsem však nepovažoval za hodný názvu ani jsem nepokládal za nutné uvádět své jméno. Zároveň se mi ale zdálo, že spisy nemohu ponechat zcela beze jména, které by toho, komu přijdou pod ruku, zvalo ke čtení. Proto dostal každý svůj název. První jsem pojmenoval „Příklad rozjímání o rozumových důvodech víry“ a druhý „Víra, která hledá nahlédnutí“. Když ale byly oba s těmito názvy již několikrát opsány, nabádala mne řada bratří, abych v záhlaví uvedl i své jméno. Nejvíce pak ctihodný lyonský arcibiskup Hugo, apoštolský legát ve Francii, který mi to nařídil svou apoštolskou autoritou. Abych sladil uvedení svého jména s názvy obou spisů, přejmenoval jsem první na „Monologion“ (Řeč k sobě samému) a druhý *Proslogion* (Řeč k druhému).“<sup>54</sup>*

---

<sup>51</sup> Anselm původně neměl v plánu přiznat se k autorství jednotlivých spisů, přestože byl k tomuto kroku prošen svými spolubratry, nakonec byl k tomuto kroku doslova donucen ze strany papežského legáta a lyonského arcibiskupa Huga. (FLOSS, P. *Architekti křesťanského středověkého vědění*, str. 112).

<sup>52</sup> KARFÍKOVÁ, L. *Křesťanství a filosofie: postavy latinské tradice*, str. 82.

<sup>53</sup> MCGREAL, I. P. *Velké postavy západního myšlení*. Praha : PROSTOR, nakladatelství s.r.o., 1999. ISBN 80-7260-002-8, str. 108.

<sup>54</sup> Anselm z Canterbury, *Prooemium*, in: Anselm z Canterbury. *Fides quaerens intellectum*, str. 27.

Jednotlivé důkazy boží existence zachycené v díle *Monologion* vycházejí velmi pevně z dosavadních křesťanských zásad, které jsou založeny na učení prvního křesťanského teologa sv. Pavla. Ten ve svém Listě Římanům uvádí, „že *Boha můžeme poznat i z jeho děl*“<sup>55</sup>. Myšlenka, že poznání Boha je možné na základě smyslového vnímání čili ze zkušenosti, je více rozvíjena v učení sv. Augustina, kterým byl velmi ovlivněn sám sv. Anselm z Canterbury. Sv. Augustin, i sám autor spisu *Monologion*, vychází z předpokladu, že pokud „rozumí člověk dobře sám sobě, pak musí sebe chápat jako stvořeného, a to, jak tvrdí křesťanská tradice, jako stvořeného podle obrazu Božího. Také všechno ostatní skutečné musí být chápáno jako vzniklé z myšlenky Boha, jako stvořené. Stvoření - tak uvažuje Augustin – nese stopy svého Stvořitele. Tak se snaží objevit ve veškeré skutečnosti, ale především v člověku, náznaky, jež by ukazovaly na toho, kdo uvedl vše do existence. Najdeme-li takové stopy, pak můžeme do jisté míry usuzovat z člověka i ze světa, tedy z děl Božích, na jejich původce“<sup>56</sup>.

Je velmi komplikované rozlišit kolik jednotlivých kroků či důkazů je zachyceno v Anselmově díle *Monologion*, jelikož jednotliví autoři zabývající se Anselmovým odkazem se nemohou shodnout na určitém počtu. Josef P. Ondok<sup>57</sup> kupříkladu hovoří pouze o dvou důkazech, přičemž Heinzmann<sup>58</sup> ve své knize *Středověká filosofie* uvádí, že *Monologion* obsahuje sice důkazy pouze dva, ale první se skládá hned ze tří kroků. Podobného názoru jsou i Marek Otis<sup>59</sup>, který v knize *Na cestě ke scholastice* uvádí tři jednotlivé kroky, které však podle něho obsahují mnoho jednotlivých mezikroků, a J. Hopkins uvažující o čtyřech důkazech, přičemž uznává, že „ první dva jsou strukturálně totožné

---

<sup>55</sup> FLOSS, P. *Architekti křesťanského středověkého vědění*, str. 113.

<sup>56</sup> WEISCHEDEL, Wilhelm. *Zadní schodiště filosofie* str. 66-67.

<sup>57</sup> ONDOK, J. P. *Důkaz nebo hypotéza Boha?*, str. 27.

<sup>58</sup> HEINZMANN, R. *Středověká filosofie*, str. 174-175.

<sup>59</sup> Otisk, M. *Na cestě ke scholastice: klášterní škola v Le Bec - Lanfrank z Pavie a Anselm z Canterbury*. Vyd. 1. Praha: Filosofia, 2004. 215 s. ISBN 80-7007-192-3., str. 139-157.

a představují vlastně jeden myšlenkový postup<sup>60</sup>. V následujícím rozboru budeme předpokládat, že důkazy a posteriori předložené sv. Anselmem ve spisu *Monologion* obsahují tři jednotlivé argumenty, které se pouze skládají z několika dílčích doplňujících částí.

Anselm z Canterbury začíná svou úvahu konstatováním, že jsme schopni ze zkušenosti pojímané tělesnými smysly odvodit existenci jednotlivých věcí, které jsou rozličným způsobem a na rozličném stupni dobré.<sup>61</sup> V úvodu první kapitoly si proto pokládá otázku: „*Keďže je nespočetný počet dobier, o mnohotvárnej rozmanitosti ktorých sa môžeme presvedčiť telesnými zmyslami a rozlíšiť ich činnosťou mysle, či nemáme veriť aj to, že je aj akési jediné dobro, skrz ktoré je dobrem všetko to, čo také je, alebo sú azda aj nejaké iné dobrá skrz čosi iné?*“<sup>62</sup>, přičemž v zápětí odpovídá „*že ktorékoľvek věci sa tak nazývajú, mali by sa nazývať viac, menej alebo rovnako dobrými: nazývajú sa tak skrz niečo, pretože nikdy nejde o niečo iné, ale vždy o to isté v rozličných veciach, či sa to u nich považuje za rovnaké alebo nerovnaké*“<sup>63</sup>.

Vychází tedy od smysly vnímaného světa, v němž jednotlivé smysly pozorovatelné věci jsou charakteristické určitými vlastnostmi, které jsou přítomny v menší či větší míře u většiny z těchto jednotlivin. Jako příklad zprvu uvádí spravedlnost a dobro, ale pro svůj následující výklad využívá již pouze pojem dobra. Anselm však výslovně netvrdí, že „by nutně muselo existovat nějaké dobro o sobě, které umožňuje všechny dobré věci“<sup>64</sup>, naopak uvádí, že jakékoliv definování dobra je možné pouze v souvislosti s věcí samotnou a nikoliv samostatně. Schopnost, kterou je člověk schopen posoudit, zhodnotit a poté vynést výrok ohledně

---

<sup>60</sup> Otisk, M. *Na cestě ke scholastice*, str. 139.

<sup>61</sup> McGREAL, I. P. *Velké postavy západního myšlení*, str. 109.

<sup>62</sup> *Monologion*, I.

<sup>63</sup> Tamtéž, I.

<sup>64</sup> Otisk, M. *Na cestě ke scholastice*, str. 148.

dobré či méně dobré věci, nachází nejprve ve smyslech, ale poté především v možnostech lidského rozumu.<sup>65</sup>

V souvislosti s rozpoznáním “míry“ dobra v jednotlivých jsoucnech se tedy v první kapitole pozastavuje nad relativní platností našich výroků ohledně toho, co považujeme za dobré či zlé.<sup>66</sup> Sv. Anselm nachází jasné východisko v užitečnosti či prospěšnosti daného jsoucná, když uvádí, že *„najskôr preto je silný a rýchly zbojník zlý, lebo je škodlivý, zatiaľ čo silný a rýchly kôň je dobrý, lebo je užitočný. Za dobré sa má pokladať iba to, čo je užitočné – ako sa hovorí o dobrom zdraví a o tom, čo zdraviu osoží – alebo čo je krásné, pretože krása i to, čo prospieva kráse, pokladajú sa za dobré.“*<sup>67</sup> Anselm si byl vědom skutečnosti, že jednotlivým věcem nelze přisuzovat zda jsou dobré či nikoliv stejným způsobem, jako jim můžeme připisovat vlastnosti jako je rychlost či síla.

Z jednoho hlediska mohou být dobré a z jiného zas méně dobré či dokonce zlé, tato relativita jej vedla k přesvědčení, že „toto hodnocení věcí má smysl jedině tehdy, jestliže existuje něco, co je dobré vlastním způsobem, a to je právě ono dobro samo, tedy Bůh“<sup>68</sup>. K tomuto východisku dochází v závěru první kapitoly, kde si pokládá řečnickou otázku: *„Kto by však pochyboval, že nie je veľkým dobrom to, skrz čo je všetko dobré?“*, na níž odpovídá, že *„ono je totiž dobrom samo osebe, pretože každé iné dobro je skrz neho. Z toho vyplývá, že všetky ostatné dobrá jestvujú skrz niečo iné, že nie sú dobrami samy osebe, no ono samo je osebe.“*<sup>69</sup>

---

<sup>65</sup> Tamtéž, str. 148.

<sup>66</sup> FLOSS, P. *Architekti křesťanského středověkého vědění*, str.113.

<sup>67</sup> *Monologion*, I.

<sup>68</sup> FLOSS, P. *Architekti křesťanského středověkého vědění*, str. 113.

<sup>69</sup> *Monologion*, I.



Podobným způsobem postuluje argumentaci ve druhé kapitole Monologionu, kde se již nevěnuje otázce dobra, ale toho, co je velké<sup>70</sup> samo o sobě, jelikož „*jako sme zistili, že jestvuje niečo, čo je nanajvýš dobré, pretože všetky ostatné dobrá sú dobrami skrz niečo, čo je dobrom samo od seba, tak nevyhnutne vyvodzujeme aj to, že jesvuje niečo, čo je nanejvýš veľké; pretože všetko, čo je veľké, je také skrz niečo, čo je veľké samo od seba.*“<sup>71</sup> Na základě logického zpracování smyslové zkušenosti naším rozumem jsme schopni postihnout odlišnost jednotlivých jsoucen v tom, že nejsou stejně velká ani dobrá. Tudiž musí nutně existovat jedna jediná příčina, která musí být dobrá či velká sama o sobě, „*pretože nanejvýš veľké môže byť iba to, čo je nanejvýš dobré, musí mestovat niečo, čo je najväčšie a najlepšie, tj. zo všetkého jestvujúceho najvyššie*“<sup>72</sup>. Anselm však netvrdí, že „dobro je dobré, nýbrž úmyslně nazývá příčinu dobra jednou věcí, která je dobrá skrze sebe sama“, jelikož „pokud se má něčemu připisovat dobro o sobě apod., pak to musí být nejvyšší substance, nejdokonalejší přirozenost či něco podobného, nikdy ne samotné dobro“<sup>73</sup>.

Velmi jednoduše a úsporně shrnul další myšlenkový postup Antony Kenny, když ve své knize *Stručné dějiny západní filosofie* uvedl, že „všechno, co existuje, existuje díky něčemu jinému, ale ne všechno může existovat díky něčemu dalšímu, musí proto existovat něco, co existuje díky samo sobě“<sup>74</sup>. Tento další argumentační krok, který je rozebírán ve třetí kapitole, vychází z přesvědčení, že vše, co existuje, musí nutně svou

---

<sup>70</sup> Je velmi důležité, že sv. Anselm nepojímá velikost jako fyzickou rozprostřenost, ale jako metafyzický či ontologický pojem, který lze pochopit i jako důstojnost či velikost ducha. Sám autor na tuto skutečnost důrazně upozorňuje: „Připomínám však, že nie je veľké podľa rozmerov jako telesná.“ (*Monologion*, II.).

<sup>71</sup> *Monologion*, II.

<sup>72</sup> Tamtéž, II.

<sup>73</sup> Otisk, M. *Na cestě ke scholastice*, str. 150.

<sup>74</sup> KENNY, A. J. P. *Stručné dějiny západní filosofie*. Vyd. 1. Praha : Volvox Globator, 2000. 515 s. Katarze ; sv. 6. ISBN 80-7207-374-5., str. 178-179.

existenci odvozovat od něčeho většího či vyššího, co existuje samo ze sebe a co ostatním umožňuje existovat díky jemu samému<sup>75</sup>.

Důkaz boží existence, který sv. Anselm v této kapitole rozebírá, se skládá z několika částí, přičemž prvním problémem je dokázat, že vše existuje skrze něco a nikoli skrze nic. V úvodu konstatuje, že „*všetko jestvující jestvuje alebo skrz niečo, alebo skrz nič*“<sup>76</sup>, tedy všem existujícím věcem je dáno, že buď existují skrze něco nebo skrze nic. Anselm však dále pokračuje tím, že „*nič však jestvuje skrz nič a nie je totiž mysliteľné, aby niečo nejestvovalo skrz niečo.*“, z čehož vyvozuje závěr, že „*teda všetko jestvujúce jestvuje iba skrz niečo.*“<sup>77</sup> Tímto krokem sice dospěl k závěru, že vše co existuje, musí mít svou příčinu, ale vyvstává další otázka, zda „*ak sa to má tak, jestvuje alebo nejaké jedno, alebo viacero, skrz čo sú všetky věci jestvujúce*“<sup>78</sup>. Pokud budeme předpokládat, že těchto příčin existuje více než jedna jediná, vyvstává podle autora několik možností, jelikož „*ak je ich však viacero, alebo sú odvodené z jednej věci, skrze ktorú jestvujú, alebo každá z týchto viacerých je sama skrze seba, alebo sú navzájom skrz seba*“<sup>79</sup>.

Abychom vůbec mohli uvažovat o větším počtu přirozeností, skrze které existují ostatní věci, musíme podle autora předpokládat, že jsou stejné. Jelikož pokud by byly rozdílné ve své dokonalosti, pak by logicky musela být prvotní a jedinou příčinou ta, která by z nich vykazovala nejvyšší stupeň dokonalosti<sup>80</sup>. V okamžiku, kdy budeme tvrdit, že jsou

---

<sup>75</sup> McGREAL, I. P. *Velké postavy západního myšlení*, str. 110.

<sup>76</sup> *Monologion*, III.

<sup>77</sup> *Monologion*, III.

<sup>78</sup> Tamtéž, III.

<sup>79</sup> Tamtéž, III.

<sup>80</sup> „Dokonalostí jsoucna se obvykle rozumí jeho (relativní) završenost, uskutečnění všech jeho možností, dosažení jeho specifického cíle; ve zvláštním smyslu dokonalost označuje lidské mravní naplnění. Pro metafyziku je důležitější scholastikou rozvinutá nauka o jednotlivých dokonalostech a smíšené dokonalosti. Slovem „dokonalost“ se zde míní ontologická, esenciální určení a k nim příslušné vlastnosti, které se označují abstraktními výrazy, např. „bytí“ (nikoli jsoucno), „lidství“ (nikoli člověk), „jednota“, „pravda“, „dobro“, „poznání“, „smyslové vnímání“, „život“, „působení“. Autorem historicky zásadního

všechny stejné, musí nutně existovat něco, co je takové činí. Jedná se buď o jejich vlastní podstatu nebo o něco jiného, ale pokud platí první z tvrzení, pak nemohou mít více přirozeností, nýbrž pouze jednu jedinou, která je jejich podstatou. Jak tvrdí sám autor: *„Ak je však každá z týchto viacerých vecí sama od seba, zaiste jestvuje nejaká sila alebo prirodzenosť existence sama od seba, ktorá im umožňuje, aby jestvovali sami 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.“*<sup>81</sup> Pokud platí druhé, tedy že jim dává onu přirozenost něco jiného nežli ony samy, „pak by byly ontologicky menší než to, skrze co mají svou stejnou velikost“<sup>82</sup>, jelikož *„všetko, čo jestvuje skrz niečo iné, je menej než to, skrz čo jestvuje všetko ostatné a čo jestvuje samo od seba. Preto to, čo je samo od seba, je zo všetkých vecí v najväčšej miere. A tak musí byť nejaké jedno, ktoré je zo všetkých vecí v najväčšej a najvyššej miere.“*<sup>83</sup>

V tomto okamžiku sv. Anselm dokázal, že vše, co existuje, existuje skrze něco, a zároveň, že to, od čeho vše ostatní odvozuje svou existenci je pouze jedno jediné. To však nestačí, jelikož v závěru třetí kapitoly se pokouší vysvětlit, že to jediné, skrze co je vše ostatní, existuje skrze samo sebe, *„pretože všetko jestujúce je iba skrz jedno, nepochybne je iba jedno samo od seba.“*<sup>84</sup><sup>85</sup> Anselmovi však nestačí vědět, že skrz pouze jedno jediné existuje vše ostatní, ale dokazuje také, toto jediné existuje skrze samo sebe a že existuje nutně, jelikož *„ak sú tie viaceré skrz jedno, nejestvujú všetky věci skrz viaceré, ale skôr skrz to jedno, skrze ktoré*

---

textu je Anselm, i když slova „dokonalost“ ještě nepoužívá a mluví o konkrétních jsoucních.“ (VRIES, J. de. *Základní pojmy scholastiky*. Praha : Rezek, 1998. 102 s. ISBN 80-86027-11-2., str. 43)

<sup>81</sup> *Monologion*, III.

<sup>82</sup> FLOSS, P. *Architekti křesťanského středověkého vědění*, str. 115.

<sup>83</sup> *Monologion*, III.

<sup>84</sup> *Monologion*, III.

<sup>85</sup> Otisk, M. *Na cestě ke scholastice*, str. 142-144.

*jestvujú aj tie viaceré*<sup>86</sup>. Nutná existence nejvyšší a nejlepší substance je samozřejmá uvážíme-li, že není možné, aby něco existovalo skrze nic, jak již bylo sv. Anselmem zprvu dokázáno jako logický spor. Zároveň je nemyslitelné, aby nutně neexistovala, jelikož by to jedno jediné bylo na ontologicky nižším stupni, nežli to skrz něho stvořené.<sup>87</sup> Jinými slovy „je nutné předpokládat, že tím, skrze co všechno existuje, je pouze dokonalé jedno, které vzhledem k čemukoliv nemůže být ontologicky nižším.“<sup>88</sup>

V posledním argumentu věnujícího se důkazu boží existence nejprve sv. Anselm vychází z všeobecné sdíleného názoru, že svět je hierarchicky, tedy stupňovitě, uspořádán, protože *„kto totiž pochybuje, že podľa prirodzenosti je lepší kôň než drevo a že človek je vynikajúcejší než kôň, ten sa naozaj nedá nazývať človekom*“<sup>89</sup>. V předcházejícím důkazu dokázal, že existuje pouze jedno jediné, které je samo skrze sebe, že neexistuje více takovýchto přirozeností, a v tomto argumentačním procesu pokračuje i nadále. Vychází opět ze smysly vnímatelného světa, kde existují jednotlivé přirozenosti věcí, které se navzájem liší v důstojnosti, jelikož *„některé přirozenosti jsou více dokonalé než jiné*“<sup>90</sup>.

Jednotlivé přirozenosti tvoří postoupnou řadu více či méně dokonalejších či důstojnějších, ale tato řada podle Anselma nemůže vést do nekonečna. *„Ak ich je však viac a rovnakých : keďže nemôžu byť rovnaké skrz čosi, čo je v nich rozdielné, ale skrz to, čo je v nich to isté, to jediné, skrz čo sú rovnako veľké, je alebo to isté ako ony samy, tj. sama ich podstata, alebo niečo iné než ony samy. Ak to však nie je niečo iné než ich podstata : tak jako nemajú viacero podstát, nemajú ani viacero prirodzeností, ale jednu.*“<sup>91</sup> Přestože zprvu uvažuje, že by stupňů

---

<sup>86</sup> *Monologion*, III.

<sup>87</sup> Otisk, M. *Na cestě ke scholastice*, str. 144-145.

<sup>88</sup> FLOSS, P. *Architekti křesťanského středověkého vědění*, str. 115.

<sup>89</sup> *Monologion*, IV.

<sup>90</sup> Otisk, M. *Na cestě ke scholastice*, str. 151.

<sup>91</sup> *Monologion*, IV.

dokonalosti jednotlivých jsoucen byla neomezený počet, vzápětí tuto myšlenku zavrhuje, jelikož pokud by existoval „nekonečný počet stupňů důstojnost povah, pak musí být také nekonečný počet těchto přirozeností“<sup>92</sup>, což je pro Anselma nepřijatelné<sup>93</sup>. Sv. Anselm se snažil dokázat, že existuje pouze jedna jediná přirozenost, která je nejdokonalejší a poté se snažil této jediné podstatě přiřadit nejvyšší stupeň důstojnosti.

Z výše uvedeného podle sv. Anselma vyplývá, že pokud platí určité kvalitativní rozdíly mezi jednotlivými přirozenostmi (věcmi), musí nutně existovat jedna jediná nejvyšší a nejdokonalejší přirozenost, která uzavírá postoupnou řadu jednotlivých dokonalostí.<sup>94</sup> *„Ostáva preto, že jestvuje akási jedna a jediná prirozenosť, ktorá je od ostatných o toľko vyššia, že od ničeho nie je nižšia. Keďže je taká, je zo všetkých jestvujúcich najväčšia a najlepšia. To je však možné iba tak, že je sama od seba tým, čím je, a všetko ostatné jestvujúce je skrz ňu tým, čím je. Lebo rozum nás nedávno poučil, že čo je samo od seba a skrz čo je všetko ostatné, je zo všetkých jestvujúcich vecí najvyššie, alebo opačne, čo je najvyššie, je samo od seba a všetko ostatné skrze toto, alebo je viacero najvyšších prirodzeností. Lenže je zrejmé, že nejestvuje viacero najvyšších prirodzeností. Teda jestvuje akási prirodzenosť, alebo substancia, alebo podstata, ktorá je sama od seba dobrá a veľká a sama od seba je tým, čím je, a skrz ktorú je všetko, čo je naozaj dobré, veľké alebo niečo, a ktorá je najvyšším dobrom, najvyššou veľkosťou, najvyšším bytím jako pretrvávajúcim, to jest jako věc zo všetkých jestvujúcich najvyššia.“*<sup>95</sup>

---

<sup>92</sup> Otisk, M. *Na cestě ke scholastice*. str.152.

<sup>93</sup> „Ak je teda toto odlišenie stupňov také nekonečné, že už niet vyššieho stupňa, nad ktorým by sa už nenachádzal iný, ešte vyšší, náš rozum z toho vyvodzuje, že množstvo prirodzeností je bezhraničné. To však každý považuje za absurdné, ak sám nechce byť taký. Teda nevyhnutne jestvuje nejaká prirodzenosť, vyššia než ktorákoľvek iná alebo iné, no taká, pod ktorú by ju bolo možné zaradiť jako nižšiu, nejestvuje.“(*Monologion*, IV.)

<sup>94</sup> HEINZMANN, R. *Středověká filosofie*, str. 175.

<sup>95</sup> *Monologion*, IV.

Na závěr úvah o důkazech boží existence uvedených v Anselmově Monologiu uveďme citaci z knihy Pavla Flosse, který shrnuje velmi výstižně výsledek Anselmových úvah takto: „V tomto kontextu se vynořuje idea Boha jakožto něčeho nejvyššího, která má pak v Proslogiu podobu toho, co je označeno jako „něco, nad co nic většího nelze myslet“ a zatímco v Monologiu se Anselm snaží dokázat existenci takového jsoucná celou řadou argumentů, stanovuje si v Proslogiu za cíl dokázat reálnou existenci ontologicky největšího z pouhé existence jeho ideje v naší myslí“<sup>96</sup>.

## 4.2 Proslogion

Ve své knize *Kritika čistého rozumu* Emmanuel Kant uvedl, že existují pouze tři jednotlivé způsoby, kterými lze uchopit problematiku důkazů boží existence, když uvedl, že: „Všechny cesty, po nichž se s tímto úmyslem dáme, začínají buď určitou zkušeností a jejím prostřednictvím poznanou zvláštní povahou našeho smyslového světa a stoupají od něj podle zákonů kauzality vzhůru až k nejvyšší příčině mimo tento svět; nebo kladou empiricky za základ jen neurčitou zkušenost, tj. nějakou existenci; anebo konečně abstrahují od veškeré zkušenosti a na existenci nějaké nejvyšší příčiny usuzují zcela priori z pouhých pojmů. První důkaz je fyzikoteologický, druhý kosmologický a třetí je ontologický.“<sup>97</sup> Právě o jednom z těchto důkazů, který Kant nazývá „ontologický“, je nejčastěji hovořeno ve spojitosti s Anselmovým

---

<sup>96</sup> FLOSS, P. *Architekti křesťanského středověkého vědění*, str. 114.

<sup>97</sup> KANT, I. *Kritika čistého rozumu*. 1. vyd. Praha : OIKOYMENH, 2001. 567 s. Knižovna novověké tradice a současnosti ; sv. 36. ISBN 80-7298-035-1., str. 367-368.

důkazem, který předložil ve druhé a třetí kapitole spisu *Proslogion*.<sup>98</sup> Přesto se mnoho autorů domnívá, že není zcela adekvátní považovat Anselmův argumentační postoj za přísně ontologický důkaz.

Jejich kritika je jednak založena na faktu, že sv. Anselm postuloval svůj důkaz na základech vzešlých z důkazů uvedených v *Monologiu*, tedy z důkazů aposteriorních, jak sám v předmluvě k *Proslogiu* uvádí: „*Když jsem si ale uvědomil, že mé dílo je řetězcem mnoha argumentů spojených dohromady, počal jsem hledat, zda bych nenalezl takový argument, který by bylo možno prokázat pouze jím samým a který by postačil k tomu, abychom mohli s jistotou říci, že Bůh opravdu je a dále že je svrchovaným dobrem, které samo nic jiného nepotřebuje, které ale potřebují všechny ostatní věci, aby mohly být a aby byly dobře, a také vším ostatním, čím věříme, že božská bytost je.*“<sup>99</sup>

Z tohoto hlediska stejný postoj zaujímá Marek Otisk, který se domnívá, že oba spisy, *Monologion* i *Proslogion*, je nutné studovat současně a na základě jisté komparace dochází k názoru, že: „*Proslogion* přitom vychází ze stejných zásad jako o něco starší spis. Na prvním místě je třeba jmenovat Anselmovo vědomí, že prezentuje nedokonalé a vágní poznání nejdokonalejšího něčeho. Vždy totiž jde o lidské poznání, které není uzpůsobeno k absolutnímu proniknutí do povahy Boží podstaty. Zdá se, že také jeho úvaha počíná u smyslově vnímatelného světa a postupuje pak od účinku k příčině, tedy aposteriorně. Oba traktáty přitom kladou velký důraz na to, aby objasnily Boží existenci bez jediného odkazu na náboženskou zkušenost, tedy pokud jde o samotný důkazový proces.“<sup>100</sup> Anselm, podle Marka Otiska, sice může při hledání boží podstaty vycházet sám z vlastního nitra, ale to neznamena, že své

---

<sup>98</sup> DAVIES, B., ed. a LEFTOW, B., ed. *The Cambridge companion to Anselm*. Cambridge: Cambridge University Press, 2004. xiii, 323 s. ISBN 0-521-00205-2., str.157.

<sup>99</sup> *Proslogion, Prooemium*, str.25.

<sup>100</sup> Otisk, M. *Na cestě ke scholastice*, str. 158.

vědomosti o Bohu čerpá z apriorních znalostí, jelikož ty lze získat pouze naším smyslovým zakoušením okolního světa, tedy zkušenosti.<sup>101</sup>

Dalším důvodem k pochybnostem, který úzce souvisí s předešlým, je skutečnost, že sv. Anselm v první kapitole, kterou mnoho kritiků zcela přehlíží, přiznává, že zprvu Boha nezná. Neví „co“ Bůh je, když uvádí: *„Nikdy jsem tě neviděl, Pane, můj Bože, nevím, jak vypadáš. Nejvyšší Pane, co si počne tvůj vyhnanec, ji-li tak daleko od tebe? Co si počne tvůj sluha, který se trápí láskou k tobě, když je vyvržen tak daleko od tvé tváře? Touží tě spatřit, ale tvoje tvář je příliš vzdálená. Přeje si k tobě přistoupit, avšak tvůj příbytek je nedostupný. Pokouší se tě najít, neví však, kde přebýváš. Snaží se tě hledat, jenže nezná tvoji tvář. Pane, jsi můj Bůh a Pán, ale nikdy jsem tě neviděl. Ty jsi mne stvořil a obnovil, ty jsi mi daroval všechno dobré, co mám, a přece tě dosud neznám.“*<sup>102</sup> Stejný závěr vyplývá i z výroku uvedeného v předmluvě k *Proslogiu*, kde sv. Anselm tvrdí, že *„postupoval v něm jako člověk, který mlčky sám u sebe uvažuje a pátrá po něčem, co nezná“*<sup>103</sup>. Člověk je stvořen podle sv. Anselma, aby ve svém životě i ve své víře hledal Boha, přesto však sám autor v tuto chvíli neví, co se vlastně má snažit ať rozumově či duchovně pojmout, proto je velmi zarážející jeho postup v následujících dvou kapitolách.

T. A. Losoncy se ve svém článku *Chapter 1 of St. Anselm's Proslogion; Its Preliminaries to Proving God's Existence as Paradigmatic for Subsequent Proofs of God's Existence* domnívá, že právě z první kapitoly spisu *Proslogion* je patrné, že Boží existence není pro Anselma zprvu skutečně evidentní či zřejmá, stejně tak není vrozené jakékoliv

---

<sup>101</sup> Tamtéž, str. 162.

<sup>102</sup> *Proslogion*, I.

<sup>103</sup> *Proslogion, Prooemium*, str. 25.



vědění o Bohu.<sup>104</sup> Boží existence není nikterak daná předem lidskému rozumu, přesto však můžeme z okolního světa či čistě na základě víry usuzovat, že Bůh existuje. Díky víře lze mít o Bohu jisté mínění či že nám víra umožní jisté poznání Boží, ale nelze předpokládat, že máme vrozený či předem daný obraz Boha ve své mysli. T. A. Losoncy dokonce tvrdí, že v první kapitole lze nalézt odkaz na důkazy Boží existence, které byly později označeny jako kosmologické důkazy.<sup>105</sup> Z tohoto však opět vyplývá, že veškeré informace, které může lidská bytost získat o Bohu, vychází z její vlastní zkušenosti, kterou zakouší smysly, ale generalizuje rozumem.

Přestože tedy mnoho autorů má významné a těžko opomenutelné námítky ohledně pojmání Anselmova důkazu uvedeného v *Proslogiu* jako ontologického, celá řada dalších tento názor uznává a prosazuje. Jako například Josef P. Ondok, který hovoří čistě o Anselmově ontologickém důkazu či Oliver A. Johnson. Ten se ve svém článku *God and St. Anselm* domnívá, že Anselm z Canterbury se snažil odvodit existenci Boha z jeho esence, tedy z podstaty, což jasně dokládá apriori charakter celého díla.<sup>106</sup> Jiným způsobem uvažuje Richard Heinzmann ve své knize *Středověká filosofie*, který sice uznává, že pojem Boha můžeme získat pouze na základě víry, která ale vychází „ze zkušenosti se skutečností“, ale „skutečné bytí znamená víc než pouze faktické existování v protikladu k myšlení bytí“, jelikož „je to singulární případ absolutní dokonalosti bytí a proto nestačí myšlením dosáhnout hranice myslitelnosti, tyto hranice musí být naopak myšlením překročeny“, a „v tom spočívá aporie, ale také

---

<sup>104</sup> HEROLD, V. The European dimension of St. Anselm's thinking : proceedings of the conference organized by The Anselm-Society and The Institute of Philosophy of Academy of Sciences of the Czech Republic : Prague, April 27-30,1992. Prague : Institut of Philosophy, Academy of Sciences of the Czech Republic, 1993. 186 s. ISBN 80-7007-042-0., str. 101 – 106.

<sup>105</sup> Tamtéž, str. 95.

<sup>106</sup> JOHNSON, O. A. God and St. Anselm . The Journal of Religion, 1965, Vol. 45, No. 4, pp. 326-334., str. 326-327.

hodnota ratio Anselmi, důkazu Boží existence v *Proslogiu*, jakožto i každého jiného důkazu Boha.<sup>107</sup>

Celý text je strukturován formou modlitby, kterou autor směřuje k Bohu z pozice „padlého Adamova syna“<sup>108</sup>, a žádá jej: „*Nauč tedy, Pane, můj Bože, nauč mé srdce, kde a jak tě má hledat, kde a jak tě má najít. ... Nauč mě, jak tě mám hledat, a ukaž se mi, až se za tebou vydám. Vždyť tě nemůžu hledat, když mě to nenaučíš, ani tě nemohu najít, když se mi neukážeš*“<sup>109</sup>. Sv. Anselm tím, že žádá Boha, aby mu dal příležitost nahlédnout to, v co již věří, vytváří nejprve jakousi hypotézu Boží existence, jejíž věrohodnost se však snaží dokázat hned v následujících kapitolách již pouze využitím lidského rozumu. V návaznosti na skutečnost, že sv. Anselm sepsal své dílo formou dialogu s Bohem, kterému ve vší pokoře “věnuje” svůj myšlenkový odkaz, je zajímavý názor Karla Bartha. Ten se v knize *Fides quaerens intellectum (Anselmův důkaz Boží existence v souvislosti jeho teologického programu)* dokonce domnívá, že druhá i třetí kapitola *Proslogionu* není v důsledku filosofickým dílem, ale pouze jakýmsi pokusem o vyjádření křesťanské víry v Boha. Východiskem celého spisu tedy zůstává víra, která se jen hlouběji pojmut to, v co již dávno věří.<sup>110</sup>

Pro Anselma je Bůh skutečně nejvyšší autoritou, proto jej v závěru první kapitoly prosí o pochopení a vysvětluje své pohnutky k sepsání *Proslogia*, když píše: „*Nepokouším se, Pane, proniknout tvé výšiny, protože na to mé nahlédnutí ani zdaleka nestačí. Toužím však alespoň poněkud nahlédnout tvou pravdu, v kterou věří a kterou miluje mé srdce. Nesnažím se totiž nahlédnout, abych věřil, ale věřím, abych nahlédl. Neboť věřím také tomu, že pokud nebudu věřit, nemohu ani*

<sup>107</sup> HEINZMANN, R. *Středověká filosofie*, str. 179.

<sup>108</sup> DAVIES, B., ed. a LEFTOW, B., ed. *The Cambridge companion to Anselm*, str. 158

<sup>109</sup> *Proslogion*, I.

<sup>110</sup> DAVIES, B., ed. a LEFTOW, B., ed. *The Cambridge companion to Anselm*, str. 158; KARFÍKOVÁ, L. *Víra, která hledá nahlédnutí*, in: Anselm z Canterbury. *Fides quaerens intellectum*, str.15 -16.

nahlédnout.“<sup>111</sup> Přestože má *Proslogion* silný náboženský podtext, je autorovou snahou důkaz samotný koncipovat čistě racionálně, tedy bez přihlídnutí k Písmu a víře jako takové.<sup>112</sup>

Jak již bylo uvedeno postuloval sv. Anselm několik aposteriorních důkazů vedoucích, podle jeho mínění, k poznání Boží podstaty ve dřívějším spise s názvem *Monologion*, to však arcibiskupa z Canterbury nikterak v jeho úsilí “neuspokojilo“. Přiznává, jak již bylo poznamenáno, že jeho postup byl zdlouhavý, jelikož byl tvořen „řetězcem mnoha vzájemně propojovaných argumentů“, a proto se rozhodl pokračovat a nalézt pouze jeden takový, „který by bylo možno prokázat pouze jím samým a který by postačil k tomu, abychom mohli s jistotou říci, že Bůh opravdu je a dále že je svrchovaným dobrem, které samo nic jiného nepotřebuje, které ale potřebují všechny ostatní věci, aby mohly být a aby byly dobře, a také vším ostatním, čím věříme, že božská bytost je.“<sup>113</sup> Důvodem jeho myšlenkového vývoje není pouze snaha ukotvit důkazy vedoucí k potvrzení Boží existence, nýbrž se sv. Anselm snaží nalézt něco, „co by bylo samo o sobě nepochybné a o co by se naše myšlení mohlo opřít“<sup>114</sup>.

Stejně jako se mnoho interpretů Anselmova díla přelo kolik jednotlivých důkazů obsahuje jeho spis *Monologion*, stejná situace nastává i v rámci díla *Proslogion*<sup>115</sup>. Například Ch. Hartshorn se

---

<sup>111</sup> *Proslogion*, I.

<sup>112</sup> Otisk, M. *Na cestě ke scholastice*, str. 161.

<sup>113</sup> *Proslogion*, Proomium, str. 25. (V druhé části tohoto Anselmova výroku je patrná návaznost na důkazy Boží existence předložené v *Monologiu* a právě i z těchto důvodů se mnoho autorů domnívalo, že není oprávněné považovat Anselmův důkaz postulovaný ve druhé a třetí kapitole za čistě ontologický. Jelikož jeho vidina Boha, jako něčeho, co je „svrchovaným dobrem, které samo nic jiného nepotřebuje, které ale potřebují všechny ostatní věci, aby mohly být a aby byly dobře“, byla postavena jak sám v *Monologionu* uvádí na smyslové zkušenosti.)

<sup>114</sup> FLOSS, P. *Architekti křesťanského středověkého vědění*, str. 115.

<sup>115</sup> Výkladu třetí kapitoli *Proslogia* v rámci analytické filosofie a moderní logiky se věnuje Pavel Tichý. Který se domnívá, že všichni kritici se shodli, že Anselmův důkaz předložený ve druhé kapitole je příliš složitý a obsahuje mnoho chyb, přičemž druhý argument v následující kapitole je již z logického hlediska jednoduchý, úsporný a netrpí nedostatky jako jemu předcházející. (TICHÝ, P. *O čem mluvíme?: vybrané stati k logice a sémantice*. Vyd. 1. Praha : Filosofia, 1996. 161 s. ISBN 80-7007-087-0., str. 106-117)

domníval, že Anselmův důkaz uvedený v *Proslogiu* má dvě samostatné verze zachycené ve druhé a třetí kapitole, přičemž druhá alternativa byla při kritickém zhodnocení, například mnichem Gaunilem, zcela přehlédnuta.<sup>116</sup> Obdobného názoru je i Norman Malcolm, který však konstatuje, že v Anselmově spise není náznak toho, že by si autor byl vědom, že podal hned dva důkazy Boží existence.<sup>117</sup> Obecně se však prosazuje tvrzení, že argumenty zaznamenané ve třetí kapitole mají pouze rozšířit či doplnit předcházející kapitolu.<sup>118</sup> Proto nebudeme nahlížet na jednotlivé kapitoly odděleně, přestože nejprve uvedeme celé znění Anselmovy druhé kapitoly *Proslogia*, která má název *Bůh opravdu je*, a to z důvodu snadnější orientace v textu a jeho následného pochopení.

*„Nuže Pane, který dopřáváš víře nahlédnutí, dej mi, nakolik uznáš, abych nahlédl, že jsi, jak věříme, a že jsi to, co věříme, že jsi. Věříme zajisté, že jsi něco, nad co nic většího nelze myslet. Anebo není nic takového, když si pošetilý řekl ve svém srdci, že Bůh není (Žalm 13,1)? Ale jisté i tento pošetilec, když slyší, jak říkám „něco, nad co většího nelze myslet“, nahlíží to, co slyší. A co nahlíží, to je v jeho nahlédnutí, i když snad nenahlíží, že to je. Je totiž něco jiného, když je věc v nahlédnutí, a něco jiného je nahlížet, že věc je. Vždyť když malíř předem myslí na to, co hodlá namalovat, má to jistě ve svém nahlédnutí, avšak to, co dosud neučinil, nenahlíží jako něco, co je. Když už to ale opravdu namaloval, má to jednak v nahlédnutí, jednak nahlíží, že to, co učinil, je. I pošetilec tedy musí uznat, že to, nad co nic většího nelze myslet, je přinejmenším v nahlédnutí, neboť když o tom slyší, nahlíží to, a cokoli nahlíží, to je v jeho nahlédnutí. Není ovšem možné, aby to, nad co*

---

<sup>116</sup> ONDOK, J.P. *Řeč o Bohu: metody analytické filosofie v teologii*. Brno : Centrum pro studium demokracie a kultury, 2006 159 s.. ISBN 80-7325-102-7 (váz.), str. 93.

<sup>117</sup> MALCOLM, N. Anselm's Ontological Arguments . *The Philosophical Review*, 1960, Vol. 69, No. 1, pp. 41-62., str. 45.

<sup>118</sup> DAVIES, B., ed. a LEFTOW, B., ed. *The Cambridge companion to Anselm*, str. 162.

*nic většího nelze myslet, bylo pouze v nahlédnutí. Je-li to totiž pouze v nahlédnutí, lze myslet, že je to také věc sama, což je více. 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. Existuje tedy beze vší pochyby něco, nad co nic většího nelze myslet, a to jako nahlédnutí, tak jako věc sama.*<sup>119</sup>

Celé znění Anslemova důkazu Boží existence lze také uvést ve zjednodušené podobě, která má následující znění:

1. Bůh je tím, nad co nic většího nelze myslet (credimus te esse aliquid quo nihil maius cogitari possit).
2. To, nad co nic většího nelze myslet, nemůže být pouze v mysli (id quod maius cogitari nequit, non potest esse in solo intellectu).
3. Kdyby to, nad co nic většího nelze myslet, bylo pouze v mysli, pak by bylo něčím, nad co většího lze myslet (si ergo id quo maius cogitari non potest, est in intellectu: id upsuj quo maius non potest est quo maius cogitari potest).
4. To je spor (sed certe hoc esse non potest)
5. To, nad co nic většího nelze myslet, existuje, jak v mysli, tak ve skutečnosti (existit ergo aliquid quo maius cogitari non valet, et in intellectu et in re).<sup>120</sup>

Základní velmi diskutovatelnou otázkou, která hrála také velkou roli při řešení problému, zda lze či nikoli považovat Anselmův důkaz předložený v *Proslogiu* za ontologický, je, jakým způsobem se myšlenka Boha jako “něčeho, nad co nelze myslet nic většího”<sup>121</sup> objevila v lidské

---

<sup>119</sup> *Proslogion*, II.

<sup>120</sup> ONDOK, J.P. *Řeč o Bohu*, str. 93-94.

<sup>121</sup> „Aliquid quo nihil maius cogitari possit“ (*Proslogion*, II.)

mysli. Kde tedy Anselm tento pojem nachází? Důležité je podotknout, že přestože biblická tradice skutečně nepojímá Boha tímto způsobem a v Bibli nikdy nebylo explicitně řečeno, že Bůh je “něco, nad co nelze myslet nic většího“, bylo mnoho autorů, kteří ve svých dílech tvrdili něco obdobného jako autor *Proslogia*.<sup>122</sup> Nejvýznamnější z nich byli Ciceron, Augustin a Boëthius<sup>123</sup> a přestože mohli být Anselmovi inspirací, nikterak to nesnižuje jeho přínos nejen v rámci středověké filosofie, ale především pak zajisté ohledně otázky důkazů Boží existence.<sup>124</sup> Jednou z mnoha odpovědí může být ta, kterou předkládá M. Otisk, tedy že daná deskripce vznikla na základě aposteriorních důkazů předložených již dříve v *Monologiu*.<sup>125</sup> Ať již se však tato formulace objevila v lidském mysli jakýmkoliv způsobem, je jasné, že zatímco v první kapitole *Proslogia*, ještě neví nic o Boží podstatě, v této fázi je již Bůh pevně uchopen a definován jako “něco, nad co nelze myslet nic většího“.<sup>126</sup>

Sv. Anselm sám vychází z přesvědčení, že již není nutné odvozovat Boha ze smysly vnímatelné povahy světa, a proto se spokojuje s pouhým přesvědčením, že „nejen věřící a moudří, ale i nevěřící a nemoudří“<sup>127</sup> si jsou vědomi toho, co obsah pojmu „Bůh“ v sobě zahrnuje. Když biblický pošetilec říká, že ve svém srdci Boha nemá, znamená to podle Anselma, že přestože nevěří v jeho reálnou existenci, chápe obsah pojmu “Bůh“, jelikož jinak by tento výrok nemohl pronést. „Jestliže tedy i on nahlíží obsah toho, co slyší, musí to, co takto nahlíží, být v jeho poznávací mohutnosti, totiž v intelektu, a musí tedy existovat alespoň

---

<sup>122</sup> DAVIES, B., ed. a LEFTOW, B., ed. *The Cambridge companion to Anselm*, str. 158.

<sup>123</sup> Ciceron ve spise *De natura deorum*, II, 7; Augustin ve spisech *De doctrina christiana*, I, 7 a *De libero arbitrio*, II, 6, 14; Boëthius ve spise *Útěcha z filosofie*, III., próza 10. (LIBERA, A. de. *Středověká filosofie*, str. 302)

<sup>124</sup> LIBERA, A. de. *Středověká filosofie*, str. 302.

<sup>125</sup> Otisk, M. *Na cestě ke scholastice*, str. 157-174.

<sup>126</sup> DAVIES, B., ed. a LEFTOW, B., ed. *The Cambridge companion to Anselm*, str. 159.

<sup>127</sup> FLOSS, P. *Architekti křesťanského středověkého vědění*, str. 115.

intencionálně, jelikož i ten, kdo tvrdí, že Bůh není, nahlíží jeho intencionální existenci, byť reálnou popírá“<sup>128</sup>.

To však sv. Anselmovi nestačilo, protože Bůh nemůže být pouhou ideou v něčí mysli, ale musí i reálně existovat. Pokud pojmáme Boha jako “něco, nad co nelze myslet nic většího“, nemůže existovat pouze v nahlédnutí, ale musí existovat reálně, protože pokud bychom Bohu nepřisoudili i reálnou existenci, již by nesplňoval obsah tvrzení “to, nad co nelze myslet nic většího“. Sv. Anselm se tedy s tvrzením, že „*není ovšem možné, aby to, nad co nic většího nelze myslet, bylo pouze v nahlédnutí*“, nespokojuje a zdůrazňuje, že pokud by byl Bůh jen pouhou představou v něčí mysli, „*pak to, nad co nic většího nelze myslet, je zároveň něco, nad co lze myslet něco většího*“<sup>129</sup>, to však autor zásadně zamítá jako absurdní myšlenku.

Tímto se jsme se dostali k samotnému jádru důkazu předloženému ve druhé kapitole, který dvěma různými způsoby rozebírá Brian Davies, jenž si pokládá otázku, jaký závěr plyne z výroku „*kdyby to, nad co nic většího nelze myslet, bylo pouze v mysli, pak by bylo něčím, nad co většího lze myslet*“<sup>130</sup>. Jak již bylo řečeno, řeší ji dvěma způsoby, přičemž vychází ze skutečnosti, že pro sv. Anselma je “být reálně“ dokonalejší nežli “být v intelektu“, jelikož „*je-li to [nad co nelze myslet nic většího] totiž pouze v nahlédnutí, lze myslet, že je to také věc sama, což je více*“<sup>131</sup>. Tuto větu je možno pojmut bud’ tak, že “*to nad co nic většího nelze myslet*“, nemůže být pouze v nahlédnutí, poněvadž je “lepší“ pokud existuje reálně, než pouze v intelektu. Nebo lze vycházet z předpokladu,

---

<sup>128</sup> Takto shrnul Pavel Floss Anselmův příklad s biblickým pošetilem (Tamtéž, str. 115). V souvislosti s pojmem pošetilec, mnoho autorů používá pojem “nevěřící“ či dokonce “ateista“, což však není zcela správně, pokud si uvědomíme, že sv. Anselm působil v Evropě na přelomu 11. a 12. století, kdy nevěřícím člověku, jak jej chápeme v současné době, nebyla možná. Jedná se pouze o člověka, který nevěří v křesťanského Boha, tedy například muslim.

<sup>129</sup> *Prosligion*, II.

<sup>130</sup> ONDOK, J.P. *Řeč o Bohu*, str. 94.

<sup>131</sup> *Prosligion*, II.

že věc, která existuje pouze v intelektu čili v nahlížení, nemůže být dokonalejší nežli věc, která existuje jak v mysli tak současně i reálně.<sup>132</sup>

Norman Malcom se ve svém článku *Anselm's Ontological Arguments* se mimo jiné zaobírá právě otázkou, zda je existence “toho nad co nelze myslet nic většího“ ve skutečnosti sama o sobě větší než existence v pouhém nahlédnutí, nebo zda teprve existence uskutečněná v nahlédnutí i ve skutečnosti je větší než pouhá existence v intelektu. Domnívá se, že všeobecně je uznávaná druhá varianta, ale například Descartes, podle něho, ve svých *Meditacích o první filosofii* reaguje přímo na první uvedený způsob interpretace daného tvrzení. Když ve *Třetí úvaze o existenci Boha* uvádí, že: „Jakkoli je dokonalý ten způsob bytí, jímž je věc obsažena objektivně neboli zástupně v rozumu prostřednictvím ideje není zcela roven ničemu, a tedy nemůže vzniknout z ničeho. ...Je-li objektivní realita jedné z mých idejí tak veliká, že jsem si jist, že není ve mně tato realita ani formálně, ani eminentně, a že tedy ani já sám nemohu být příčinou té ideje, plyne z toho nutně, že nejsem ve světě sám, ale že je tu něco jiného, co je příčinou té ideje“<sup>133 134</sup>.

Pro sv. Anselma, podle názoru N. Malcolma, je “to, nad co nelze myslet nic většího“ lepší, větší a tedy dokonalejší pokud existuje jak v intelektu tak v realitě, než-li kdyby “to, nad co nelze myslet nic většího“ bylo pouze v lidské mysli. Což vyplývá v závěru z celého textu druhé kapitoly, kde sv. Anselm uvádí: „*Je-li to totiž pouze v nahlédnutí, lze myslet, že je to také věc sama, což je více. 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. Existuje tedy beze vší pochyby něco, nad co nic většího*

---

<sup>132</sup> DAVIES, B., ed. a LEFTOW, B., ed. *The Cambridge companion to Anselm*, str. 160-161.

<sup>133</sup> DESCARTES, R. *Úvahy o první filosofii, v nichž se dokazuje Boží existence a rozdíl mezi lidským duchem a tělem*. 1. vyd. Praha : Svoboda, 1970. 145, str. 65.

<sup>134</sup> MALCOLM, N. *Anselm's Ontological Arguments*, str. 42.



*nelze myslet, a to jako nahlédnutí, tak jako věc sama.*<sup>135</sup> Autor *Proslogionu* totiž chápe existenci jako dokonalost, tedy jako predikát, což mu však mnozí autoři spolu s N. Malcolmem vyčítali<sup>136</sup>. Jasně vyplývá, že pokud věc existuje, je ze své podstaty lepší a dokonalejší než, kdyby neexistovala.<sup>137</sup> Je důležité upozornit, že sv. Anselm nejspíše usuzoval, že existence je dokonalejší nežli neexistence, na základě aposteriorních důkazů předložených v *Monologiu*.<sup>138</sup>

Ve druhé kapitole bylo tedy dokázáno, že Bůh, který je definován jako “něco nad co nelze myslet nic většího”, existuje jak v intelektu tak i reálně, přičemž v následující kapitole se sv. Anselm pokusil dokázat, že nejen, že Bůh skutečně existuje, ale že existuje nutně.<sup>139</sup> Třetí kapitola s názvem “*Nelze myslet, že Bůh není*“, kde se sv. Anselm snaží dále rozvíjet svůj argumentační postoj, má následující plné znění:

*„ To, nad co nic většího nelze myslet, je navíc tak pravdivé, že je zcela nemyslitelné, že by to nebylo. Vždyť lze myslet, že je něco, o čem není možné myslet, že to není. A to je větší než něco, o čem je možné myslet, že to není, pak to, nad co nic většího nelze myslet, není to, nad co nic většího nelze myslet; což je spor. To, nad co nic většího nelze myslet, je tedy tak pravdivé, že ani není možné myslet, že to není. A to jsi ty, Pane, náš Bože. Jsi tedy tak pravdivě, Pane, můj Bože, že ani není možné myslet, že nejsi, a to právem. Kdyby totiž něčí mysl mohla myslet něco lepšího, než jsi ty, vypínalo by se stvoření nad Stvořitele a posuzovalo by Stvořitele, což je velký nesmysl. Ostatně o všem, ať je to cokoliv vyjma tebe samého, je možné myslet, že to není. Ty jediný máš proto bytí svrchovaně pravdivé, a tedy nade vše svrchovanou měrou, neboť nic jiného, co je, není tak pravdivě, a má proto méně bytí. Proč si*

<sup>135</sup> *Proslogion*, II

<sup>136</sup> O tomto tématu bude ještě hovořeno v následujících kapitolách.

<sup>137</sup> MALCOLM, N. Anselm's Ontological Arguments, 42 – 44.

<sup>138</sup> Otisk, M. *Na cestě ke scholastice*, str. 167.

<sup>139</sup> HEINZMANN, R. *Středověká filosofie*, str. 176.

*tedy pošetilý řekl ve svém srdci, že Bůh není, když je rozumné mysli tak zřejmé, že ty jsi nade vše svrchovanou měrou? Proč, ne-li proto, že je hloupý a pošetilý?*<sup>140</sup> Uvedenou formulaci můžeme pro snadnější uchopení problematiky shrnout následovně:

1. Můžeme myslet, že existuje něco, o čem není možné myslet, že neexistuje (potest cogitari aliquid quo non possit cogitari non esse).
2. Toto je větší než to, o čem můžeme myslet, že může neexistovat (quod maius est quam quod non esse cogitari potest).
3. Jestliže lze myslet o tom, nad co nic většího nelze myslet, že neexistuje, pak to, nad co nic většího nelze myslet, není tím, nad co nic většího nelze myslet (si id quo maius cogitari nequit potest cogitari non esse: id upsur quo maius cogitari nequit non est id quo maius cogitari nequit).
4. To je spor (quod convenire non potest).<sup>141</sup>

Sv. Anselm využívá při svém výkladu stejného argumentačního postupu jako v předcházející kapitole, když se snažil dokázat, že “to, nad co nelze nic většího myslet” existuje jak v nahlédnutí, tak i ve skutečnosti, a to z toho důvodu, že bytí určité věci je lepší, nežli její nebytí. Základním předpokladem, ze kterého vychází ve třetí kapitole, je tedy opět definování Boha jako “něčeho, nad co nelze nic většího myslet”, které však již pro svou podstatu, jak dokazuje sv. Anselm, musí existovat. Aby však pojem “to, nad co nelze myslet nic většího” plně splňoval veškeré požadavky, které na samotný obsah pojmu klade sv. Anselm, musí jednak existovat v mysli i v realitě, ale navíc je nemyslitelné uvažovat, že

---

<sup>140</sup> *Proslogion*, III.

<sup>141</sup> ONDOK, J.P. *Řeč o Bohu*, str. 94.

by vůbec mohl neexistovat. Zprvu své úvahy uvádí, že je možné „*myslet, že je něco, o čem není možné myslet, že to není*“, jelikož, jak dál rozvádí svou úvahu, že „*to je větší než něco, o čem je možné myslet, že to není, pak to, nad co nic většího nelze myslet, není to, nad co nic většího nelze myslet; což je spor*“<sup>142</sup>.

Bůh je pro Anselma něčím natolik pravdivým a dokonalým, že není možné si představit, že by vůbec neexistoval, jelikož v tom případě by došlo k vážnému rozporu. Ten spočívá ve skutečnosti, jak sv. Anselm pojímá Božskou přirozenost jako nejdokonalejší a největší ze všech, jelikož pokud by byla možnost, že by „to, nad co nelze myslet nic většího“ neexistoval „*vypínalo vy se stvoření nad Stvořitele a posuzovalo by Stvořitele, což je velký nesmysl*“<sup>143</sup>. Z výše uvedeného vyplývá, že „neexistence nějaké věci “nad ni nelze myslet nic většího“ je nemyslitelná“<sup>144</sup>. Svými argumenty se snaží nejen podepřít „prostý fakt Boží existence“, nýbrž „mnohem víc usiluje ukázat, že Bůh existuje tak, jak věříme, že existuje“<sup>145</sup>.

Marek Otisk velmi radikálně shrnuje oba argumentační postupy nacházející se v *Proslogionu*, když tvrdí, že jediné, čeho sv. Anselm dosáhl, je toho, že se mu podařilo dokázat nutnou existenci “něčeho, nad co nelze myslet nic většího“, přičemž za pojem „něco“ lze dosadit téměř cokoli. Sv. Anselm si za něho dosadil to jediné, co považoval, na základě své víry a náboženského cítění, za oprávněné, tedy Boha. V této fázi se však rozumové poznání nazpět podřizuje Bohu, což je podle M. Otiska slabé místo celého argumentačního postupu, které je možné snadno odmítnout.<sup>146</sup> Na závěr celé kapitoly a jako celkové zhodnocení lze uvést z jeho knihy *Na cestě ke scholastice* citaci, která částečně vystihuje závěr

<sup>142</sup> *Proslogion*, III.

<sup>143</sup> *Proslogion*, III.

<sup>144</sup> LIBERA, A. de. *Středověká filosofie*, str. 304.

<sup>145</sup> HEINZMANN, R. *Středověká filosofie*, str. 177.

<sup>146</sup> Otisk, M. *Na cestě ke scholastice*, str. 172-173.

této práce. „Všechny tři cesty z Monologionu jsou obsaženy také v Proslogionu. Jeden důkaz z Proslogionu je obdobného ražení jako důkazy monologionovské. Vždy se jedná o postup, kde je základem smyslu vnímatelná realita, ze které můžeme kráčet dál či výš. A tento postup rozhodně není od pojmu k realitě, proto i tato Anselmova slova je možno klást jako další doklad pro vnímání Anselma jakožto autora, který ve svém Proslogionu představil aposteriorní důkaz Boží existence. Ve všech důkazových řetězcích postuluje bez odkazů na bibli a jedná se proto o zřejmou racionální cestu k Bohu, která je umožněna naším rozumem, jenž je sice omezený, ale má např. takovou kompetenci, že nás může dovést k poznání Boha jakožto „něčeho“.“<sup>147</sup>

#### 4.2.1 Gaunilova námitka

Na důkazy Boží existence předložené sv. Anselmem v druhé a třetí kapitole spisu Proslogion reagovala v průběhu staletí celá řada autorů, ať už z oblasti teologie či filosofie, a mnozí z nich se stavěli na stranu arcibiskupa z Canterbury, ale byla i velká řada těch, kteří jeho dílo kritizovali. Některé z jejich výtek jsme již přibližně nastínili v předcházející kapitole, ale nyní bude věnována pozornost prvnímu zásadnímu odpůrci Anselmova tvrzení, kterým byl mnich a Anselmův současník Gaunilo. Ten ve svém proslulém spise *Co by mohl někdo odpovědět na obranu počítalce* zásadním způsobem reagoval na Anselmovu myšlenku, že “to nad co nelze nic většího myslet” nejen, že existuje v nahlédnutí i v samotné realitě, ale zároveň je existence toho “nad co nelze nic většího

---

<sup>147</sup> Otisk, M. *Na cestě ke scholastice*, str. 172-173, str. 174.

myslet“ i vnitřně nutná.<sup>148</sup> Ve svém spise radikálně jednak tedy odmítá myšlenku, že z představy, kterou nahlížíme v intelektu, lze usuzovat na její skutečnou existenci v reálném světě. Z možnosti věci usuzovat její existenci, je problémem, se kterým se nemůže snadno vyrovnat. A jednak nesouhlasí se samotným argumentačním postupem, který předpokládá, že i bezvěrec při vyslovení pojmu “to, nad co nic většího nelze myslet“ chápe, co daný výrok znamená.<sup>149</sup>

V rámci první výtky se stal nejznámějším jeho příklad ztraceného ostrova<sup>150</sup>, který uvádí v šesté kapitole, kde se snaží dokázat, že Anselmovy závěry plynoucí ze druhé kapitoly spisu *Proslogion* jsou zavádějící. Gaunilo tvrdí, že za předpokladu správnosti Anselmovy argumentace, bychom mohli předpokládat, že pokud si v intelektu vymyslíme představu nejkrásnějšího ostrova, přestože jej nikdo nikdy neviděl a tudíž ho lze považovat za ztracený, můžeme z toho usuzovat, že reálně existuje. Tento ostrov je obsažen pouze v pojmu, stejně jako Anselmova představa Boha jako “něčeho, nad co nelze nic většího myslet“, a protože je lepší být ve skutečnosti nežli v pouhém nahlédnutí, musí také tento ostrov tedy existovat. Pokud by tomu tak nebylo, byla by reálně existující země dokonalejší, nežli tento nejdokonalejší ostrov, který by tedy v tom okamžiku již nejdokonalejším nebyl.<sup>151</sup> Tímto tedy chtěl Gaunilo naznačit, že přechod z pojmu do skutečnosti je ve své podstatě absurdní.

Sv. Anselm odpověděl na tuto kritiku krátkým spisem s názvem *Co by na to odpověděl autor knihy*, ve kterém částečně připouští Gaunilovu námitku demonstrovanou příkladem ztraceného ostrova, ale nepovažuje ji za zcela opodstatněnou. Souhlasí s tím, že pokud chceme ztracený

---

<sup>148</sup> FUCHS, J. *Filosofie*. 4, *Bůh filosofů*. Vyd. 1. Praha : Krystal OP, 1997. 158 s. ISBN 80-85929-20-1., str. 68.

<sup>149</sup> DAVIES, B., ed. a LEFTOW, B., ed. *The Cambridge companion to Anselm*, str. 163 – 164.

<sup>150</sup> *Quid ad haec respondent quidam pro insipiente*, VI.

<sup>151</sup> FUCHS, J. *Filosofie*. 4, *Bůh filosofů*, str. 89, 91.

ostrov považovat za nejdokonalejší, je nutné dokázat, jeho existenci, jelikož pro sv. Anselma je, jak již víme, existence věci dokonalejší či lepší, nežli její neexistence. Pokud se tedy prokáže existence alespoň jediného ostrova, bude tento ostrov mnohem výše na stupnici dokonalosti a sám se stane tím ztraceným ostrovem, jelikož „*již nebude ztracený*“<sup>152</sup>, protože bude existovat ve skutečném smysli vnímatelném světě.

Toto tvrzení platí i v případě, že ve světě reálně existuje pouze jeden jediný ostrov, který by však ve své podstatě mohl být klidně pouze neobydleným a vyprahlým kusem holé země uprostřed oceánu. Poněvadž i přes tuto skutečnost by byl nejdokonalejším a to protože by existoval reálně a nikoliv pouze v naší mysli. Sv. Anselm však přestože připouští, že pokud jsou všechny ostrovy, ať jakkoli čarokrásné, pouze v intelektu, nikterak to vskutku neznamena, že by ten nejdokonalejší z nich skutečně existoval, zároveň uvádí, že to se však nikterak netýká pojmu „to nad co nic většího nelze myslet“.<sup>153</sup>

Pro sv. Anselma je Bůh, kterého definuje pojmem „to nad co nelze nic většího myslet“ specifickým a jedinečným druhem jsoucna, který nelze pojímat stejným způsobem jako věci jím stvořené. Nelze tedy pojem „to, nad co nelze nic většího myslet“ nahradit jakýmkoliv jiným pojmem označující jsoucna relativní, tedy taková, která jsou stvořena a tedy mají počátek i konec, jelikož „to, nad co nelze nic většího myslet“ je ze své podstaty dokonalý, nekonečný a jediný. „*Vždyť přece myslet si, že to není, je možné o tom a pouze o tom, co má začátek a konec nebo co se skládá z částí, stejně jako o všem, jak jsem už řekl, co někde či někdy není celé. Jedině o tom však nelze myslet, že to není, co nemá začátek ani konec ani se neskládá z částí a co žádné myšlení nenachází jinak než*

---

<sup>152</sup> *Quid ad haec respondent editor ipsius libelli*, III.

<sup>153</sup> Otisk, M. *Na cestě ke scholastice*, str. 166 – 167.

vždy a všude celé.“<sup>154</sup> Lze si tedy představit ten nejkrásnější ostrov, ale zároveň si lze představit, že by tento ostrov neexistoval, to stejné však, podle sv. Anselma nelze učinit v případě Boží existence, popřípadě tedy pojmu „něco, nad co nelze nic většího myslet“.<sup>155</sup>

V tuto chvíli je důležité, jak správně ve své knize *Co je víra?*<sup>156</sup> upozorňuje Antony Kenny, si uvědomit, že sv. Anselm nikterak nepojímá Boha jako největší myslitelnou věc, jelikož „není totiž jedno, zda řekneme „větší než všechno ostatní“ nebo „to, nad co nic většího nelze myslet“, chceme-li dokázat, že to, o čem se hovoří, existuje jako věc sama“<sup>157</sup>. Sv. Anselm tedy ve svém díle *Proslogion*, podle jeho mínění, dokázal, že „to, nad nelze myslet nic většího“ existuje jak v mysli tak v realitě, ale zároveň konstatuje, že to, nad co se nic většího myslet nedá, je samo o sobě příliš velké pro myšlení.“<sup>158</sup> A. Kenny se věnuje interpretaci Anselmova díla, především s přihlédnutím, na skutečnost, že „to, nad co nelze nic většího myslet“ je pro Anselma něčím, co lidský intelekt, ať již jakkoli na vysoké úrovni, není schopen obsahově pojmut.<sup>159</sup> Ten se v Anselmově argumentaci stává mnohem více nežli pouhým pojmem, „neboť je pravdou samotnou, a tedy Bytím, zjevujícím se v naší intelektuální vizi“<sup>160</sup>.

Přestože rozumíme, podle sv. Anselma i biblický bezvěrec, každému slovu ve větě „něco, nad co nelze nic většího myslet“, nedokážeme plně obsah pochopit, jelikož Bůh stojí nad hranicí poznatelnosti, tudíž je pro nás ve své podstatě nepostižitelný. A. Kenny si

<sup>154</sup> *Quid ad haec respondent editor ipsius libelli*, IV.

<sup>155</sup> *Quid ad haec respondent editor ipsius libelli*, IV.

<sup>156</sup> KENNY, Anthony John Patrick. *Co je víra?*. 1. vyd. Praha: Česká křesťanská akademie, 1995. 139 s. ISBN 80-85795-15-9., str. 127 – 138. (Zde se autor věnuje interpretaci Anselmova díla, především s přihlédnutím, na skutečnost, že „to, nad co nelze nic většího myslet“ je pro Anselma něčím, co si lidský intelekt neumí představit, přesto s ním může operovat.)

<sup>157</sup> *Quid ad haec respondent editor ipsius libelli*, V.

<sup>158</sup> KENNY, A. J. P. *Co je víra?*, str. 128. KENNY, A. J. P. *Stručné dějiny západní filosofie* str.179;

<sup>159</sup> KENNY, A. J. P. *Co je víra?*, str. 128 – 132; KENNY, A. J. P. *Stručné dějiny západní filosofie* str. 179 – 180.

<sup>160</sup> FLOSS, P. *Architekti křesťanského středověkého vědění*, str. 117.

pokládá otázku, zda je tedy možné o Bohu vůbec něco vypovídat jen na základě pochopení, co každá jednotlivá slova ve větě “to nad co nelze myslet nic většího“ znamenají. Domnívá, se že je nutné na tuto otázku odpovědět, kladně, jinak samotný výrok ztrácí veškerou svoji výpovědní hodnotu, jelikož „rozdíl mezi pochopením slov a pochopením věci, kterou popisují, může být efektivní pouze tehdy, jsou-li dotyčné věci do určité míry popsitelné, a v té míře nejsou nevýslovné“<sup>161</sup>. Lze tedy pojem Boha myslet, přestože jej nelze v plném rozsahu pochopit.

Josef Pieper soudí, že Gaunilův argument ztraceného ostrova se mívá účinkem, přestože je „jasným, zdravým a také nevýtvarným“<sup>162</sup>, a to z toho důvodu, že absolutně opomíjí skutečnost, že sv. Anselm pojímá Boha v jiných nuancích nežli veškeré pomíjivé věci. To však již uvedl dosti důrazně ve III. kapitole spisu *Proslogion*, kde tvrdí, že „*ty jediný máš proto bytí svrchovaně pravdivě, a tedy nade vše svrchovanou měrou, neboť nic jiného, co je není tak pravdivě, a má proto méně bytí*“<sup>163</sup>. Většina autorů, kteří věnovali pozornost Gaunilovo protiargumentu, se domnívá, že mnich z nějakého blíže neurčitěho důvodu tuto pasáž buďto přehlédl a nebo záměrně ignoroval. Jinak by přece pochopil, že jeho kritika demonstrována v příkladě ztraceného ostrova se nemůže sv. Anselma jakkoliv dotknout.<sup>164</sup>

Přestože, podle Fuchse, Gaunilo nesouhlasí s představou, že lze přejít od existence v nahlédnutí k existenci skutečné, což není nikterak průkazné, čímž zároveň vyslovil námitku, která byla proti sv. Anselmovi nejčastěji uplatňována, není to však jediná zásadní věc, kterou by vytkl beckému opatovi. Jak jsme v úvodu kapitoly uvedli, kromě výše uvedeného, nerozumí Gaunilo také Anselmově argumentačnímu postupu

---

<sup>161</sup> KENNY, A. J. P. *Co je víra?*, str. 135.

<sup>162</sup> PIEPER, J. *Scholastika*, str. 55.

<sup>163</sup> *Proslogion*, III.

<sup>164</sup> PIEPER, J. *Scholastika*, str. 55.



vedoucímu k pojmání pojmu “to, nad co nelze nic většího myslet“. Není podle něho správné, že sv. Anselm dokazuje pošetilci existenci takového jsoucná nad, které nelze myslet nic většího, tím, že stanoví, že pokud by tomu tak nebylo a “to nad co nelze myslet nic většího“ by neexistovalo, nebylo by již tím “nad co nelze nic většího myslet“. Tím však, podle Gaunila, nikterak nevysvětluje, že taková věc jako “to, nad co nelze nic většího myslet“, skutečně někde je.<sup>165</sup>

K tomu je zapotřebí mnohem pádnějších argumentů, nežli, že musí existovat, jinak by již nebyla tím, čím má být. „*Já totiž ještě neříkám*“, uvádí svou kritiku Gaunilo, „*ba dokonce popírám či pochybuji, že toto “větší než všechno ostatní“ je nějaká skutečná věc, ani tomu nepřiznávám jiné bytí než takové – dá-li se to nazvat bytím – o jakém lze mluvit, když se duch pouze podle zvuku slova, který slyší, pokouší vypočítat věc, kterou vůbec nezná*“<sup>166</sup>. Gaunilo tedy nekritizuje pouze přechod z “esse in intellectu“ do “esse in re“, nýbrž zpochybňuje celý logický postup. Na tuto námitku, podle Fuchse, sv. Anselm již adekvátně reagovat nedokázal, jelikož „nedovedl uzávorkovat smysluplnost pojmu Boha, odpoutat se od svého přesvědčení a v logice svého dokazování se podívat na pojem nejdokonalejší bytosti jako na čistou konstrukci, která ještě není verifikována jakožto realizovatelné jsoucná“<sup>167</sup>. O Bohu tedy v zásadě nelze nic vypovídat, dokud nebude adekvátně vysvětlena jeho existence.<sup>168</sup> Na obranu sv. Anselma však můžeme poznamenat, že přestože Gaunilův protiargument ztraceného ostrova skutečně představuje „neoprávněný přechod z řádu myšlení do řádu bytí“<sup>169</sup>, je patrné již ze druhé kapitoly Proslogia, že si byl Anselm rozdíl, mezi být

---

<sup>165</sup> FUCHS, J. Filosofie. 4, *Bůh filosofů*, str. 69, *Quid ad haec respondent quidam pro insipiente*, V., str. 87, 89.

<sup>166</sup> *Quid ad haec respondent quidam pro insipiente*, V.

<sup>167</sup> FUCHS, J. Filosofie. 4, *Bůh filosofů*, str. 69.

<sup>168</sup> LIBERA, A. de. *Středověká filosofie*, str. 303.

<sup>169</sup> HEINZMANN, R. *Středověká filosofie*, str. 177.

myšlen a být ve skutečnosti, vědom, když upozorňuje, že „*je totiž něco jiného, když je věc v nahlédnutí, a něco jiného je nahlížet, že věc je*“<sup>170</sup>.

Z větší části v celé odpovědi Gaunilovi pouze rozvíjí myšlenky, které již uvedl ve svých předcházejících dílech *Proslogiu* a v náznacích také v *Monologiu*. Bylo to pro něho příležitostí znovu a důkladně rozpracovat své myšlenky ohledně toho “nad co nic většího nelze myslet“ a současně se snažil odpovědět na zásadní výtky vedené proti jeho argumentům dokazujícím Boží existenci. Proto není divu, že v závěru své práce svému oponentovi, za jeho kritiku, byť z jeho pohledu víceméně nepochopitelnou, děkuje slovy: „Děkuji ti, drahý bratře, za kritiku i pochvalu mého spisu. Poněvadž jsi totiž nešetřil chválou v tom, co se ti zdálo hodné přijetí, je zcela zřejmé, že to, co se ti jevílo slabé, jsi pokáral s dobrou vůlí, ne zlovolně“<sup>171</sup>.

#### 4.2.2 Námítka Tomáše Akvinského

V období středověké filosofie bylo mnoho autorů, kteří se v polemickém sporu sv. Anselma s jeho odpůrcem mnichem Gaunilem postavili na stranu arcibiskupa z Canterbury a hájili jím předložené argumenty ve spise *Proslogion*. Mezi tyto myslitele patřili zejména představitelé tzv. starší františkánské školy, Alexandr Halský a sv. Bonaventura, ale také, Augustinovým vlivem zasažený Jan Duns

---

<sup>170</sup> *Proslogion*, II.

<sup>171</sup> *Quid ad haec respondent editor ipsius libelli*, X.

Scotus<sup>172</sup>. Přesto stále velké množství středověkých myslitelů, po vzoru mnicha Gaunila, kritizovali důkazy Boží existence předložené sv. Anselmem, především pak “slavné“ tvrzení, které se objevuje nejvýrazněji ve druhé a třetí kapitole. Jedním z nejvýraznějších a nejznámějších kritiků, nejen v období středověku, kterému se zde budeme alespoň okrajově věnovat, byl sv. Tomáš Akvinský<sup>173</sup>. Anselmově koncepci Boha, jako “něčeho, nad co nic většího nelze myslet“, se Tomáš Akvinský věnuje na více místech ve svých dílech, nejvýznamnější komentáře lze nalézt v *Sumě teologické*, v *Sumě proti pohanům* a v části díla *Questiones disputatae de verteta*<sup>174</sup> s názvem *De mente*, O mysli.<sup>175</sup> Jeho kritika směřující proti sv. Anselmovi velmi úzce souvisí s jeho vlastními důkazy Boží existence, ale rozsah této práce neumožňuje se tímto tématem hlouběji zabývat, proto zde nastíníme v základních obrysech jen to nejpodstatnější. Tomáš Akvinský nesouhlasí se sv. Anselmem ve dvou zásadních bodech, jednak, podle něho, nelze z nahlížení Boží esence usuzovat na její reálnou existenci, a zároveň nelze zjistit, zda “to, nad co nelze nic většího myslet“ je samo ze své podstaty zřejmé, tedy zda „to, že Bůh je, je o sobě známé“<sup>176 177</sup>.

Tomášově kritice směřující proti sv. Anselmovi bylo v historii filosofie věnováno mnoho pozornosti a vznikla celá řada interpretací jeho námitek. V českém prostředí je známý výklad Stanislava Sousedíka<sup>178</sup>, který rozebírá Tomášovu výtku ohledně přechodu z pojmu do reality

---

<sup>172</sup> O jeho pojmání Anselmova důkazu Boží existence, kterým byla ovlivněna jeho samotná koncepce Boha, je věnována závěrečná část této práce, viz “Vylepšení“ Anselmova důkazu Boží existence Janem Dunsem Scotem.

<sup>173</sup> Zároveň je možné říci, že Tomáš Akvinský, nikterak netvrdí, že Boha nelze pojímat, jako “to, nad co nelze nic většího myslet“, jen tvrdí, že není možné s tímto pojmem operovat způsobem, jakým to činil sv. Anselm ve svém díle *Proslogion*.

<sup>174</sup> Tomáš Akvinský, *Summa theologia* I, 2,1; *Summa contra gentes* I, 10 – 11; *Questiones disputatae de verteta* X, 12.

<sup>175</sup> PIEPER, J. *Scholastika*, str. 58.

<sup>176</sup> *Summa contra gentes* I, 10.

<sup>177</sup> FLOSS, P. *Architekti křesťanského středověkého vědění*, str. 126., McGREAL, I. P. *Velké postavy západního myšlení*, str. 112.

<sup>178</sup> SOUSEDÍK, S. *Jan Duns Scotus - doctor subtilis a jeho čeští žáci*. 1. vyd. Praha: Vyšehrad, 1989. 341 s., str. 113-116.

uvedené v Teologické sumě, kde je uvedeno: „Musí se říci, že snad ten, jenž slyší toto jméno Bůh, nerozumí, že se jím značí něco, nad co nelze mysliti větší, poněvadž někteří věřili, že Bůh je tělo. ale i když připustíme, že se tímto jménem Bůh označuje to, co se praví, totiž to, nad co nelze mysliti větší, přece z toho nenásleduje, že by rozuměl, že to, co se jménem označuje, jest ve skutečnosti, nýbrž toliko ve vjemu rozumu. A nemůže se dovozovati, že by byl ve skutečnosti, leč by se připustilo, že skutečně jest něco, nad co nelze mysliti větší. a toho nepřipouští, kdo tvrdí, že Boha není.“<sup>179</sup> Tomáš zde namítá, že někdo může skutečně při vyslovení slova Bůh rozumět “to, nad co nelze myslet nic většího“, ale to nikterak to neznamena, že současně musí i pochopit, že dané jsoucno, které je takto označeno, také existuje reálně.<sup>180</sup>

S. Sousedík se snaží Tomášovu kritiku, ještě rozvést, když uvádí, že je nutné rozlišovat mezi jednotlivými výrazy „reálně existovat“, zavádí tedy pojem reálná existence a intencionálně-reálná existence. Rozdíl mezi nimi demonstruje příkladem: „Řeknu-li např. při obědě “ta polévka je ještě příliš horká“, předpokládám zřejmě, že polévka, o níž mluvím, existuje reálně. Vyprávím-li dětem, že “Ježibaba bydlela v perníkové chaloupce“, předpokládám, že Ježibaba existuje intencionálně“<sup>181</sup>. Jelikož pokládá Anselmův pojem “to, nad co nic většího existuje“ za intencionálně-reálný, nelze z něho v žádném případě soudit, že existuje reálně.<sup>182</sup> Jiří Fuchs však správně podotýká, že S. Sousedík opomenul skutečnost, že sv. Anselm důrazně upozorňuje, že “to, nad co nelze nic většího myslet“ je nejdokonalejší právě proto, že je současně jak v nahlédnutí tak v mysli, je tedy specifickým druhem jsoucna. Interpretaci Tomášovy námítky Jiří Fuchs zakončuje slovy: „Jestliže se jen tvrdí, že pouhá intencionální existence nestačí na dovození reálné existence, že

<sup>179</sup> *Suma theologia*, I.,2,1.

<sup>180</sup> ONDOK, J. P. *Důkaz nebo hypotéza Boha?*, str. 27.

<sup>181</sup> SOUSEDÍK, S. *Jan Duns Scotus - doctor subtilis a jeho čeští žáci*, str. 114-115.

<sup>182</sup> Tamtéž, str.114-115.

by bylo třeba vycházet z reálné existence jsoucná, nad něž nelze myslet větší, pak se nezohledňuje vlastní důvod Anselmova vyvození a kritika zůstává na úrovni Gaunilova nezdařeného kontrapříkladu.<sup>183</sup>

Tomáš Akvinský tedy v díle *Suma teologická*, bez jakéhokoli přímého odkazu na sv. Anselma, jednoznačně odmítá přechod od pojmu k realitě, jak jej prezentován v *Proslogiu*, jako neoprávněný a dále se jím proto již nezabývá. Na místo toho si pokládá otázku, kterou ještě mnohokrát ve svých dílech zopakuje, zda pokud někdo vysloví větu "Bůh existuje", je to samo o sobě zřejmé. V souvislosti s tímto pojednává o větách, které jsou samy ze své podstaty zřejmé, jelikož díky své samozřejmosti a nepochybnosti není třeba podkládat jakýmkoli důkazem. Věta „Člověk jest živočich, neboť živočich patří k pojmu člověka“<sup>184</sup> je příkladem takového typu vět. Jedná se o věty obsahující subjekt a predikát, z nichž oba odkazují na tak obecnou skutečnost, že jejich obsah každý bezprostředně chápe.<sup>185</sup> V souvislosti s tím, zda je to, že Bůh je, je samo o sobě zřejmé, Tomáš uvádí, že „něco je totiž samo sebou známé dvojím způsobem: o sobě, a pokud se týká nás“,<sup>186</sup> a protože „existence Boha je sama sebou známá o sobě, ne však pro nás“, je „k jejímu poznání pro nás nezbytné, abychom měli důkazy vzaté z účinků“<sup>187</sup>.

Co se tedy týče věty "Bůh existuje" je tomu jinak, nežli v ostatních případech, a to z důvodu, že: „Tato věta „Bůh jest“, pokud na ní jest, sama sebou zřejmá jest, neboť výrok je totéž s podmíněm; Bůh totiž je své bytí, jak níže bude patrné. Ale poněvadž my nevíme o Bohu, co jest, není nám sama sebou zřejmá, nýbrž potřebuje býti dokázána s tím, co jest nám více známo vzhledem k nám a méně známo podle přirozenosti,

---

<sup>183</sup> FUCHS, J. *Filosofie*. 4, *Bůh filosofů*, str. 71.

<sup>184</sup> *Suma theologia* I, 2,1.

<sup>185</sup> *Suma theologia* I, 2,1., str. 14 – 15, PIEPER, J. *Scholastika*, str. 58.; FLOSS, P. *Architekti křesťanského středověkého vědění*, str. 127.

<sup>186</sup> *Questiones disputatae de verteta*, X, 12.

<sup>187</sup> *Questiones disputatae de verteta*, X, 12.

*totiž účinky.*<sup>188</sup> Bezprostředně tedy nejsme z vlastní podstaty schopni nahlížet, co je Bůh, proto je pro naši lidskou přirozenost snadnější usuzovat o jeho existenci pouze na základě smyslového pozorování, toho co bylo jím stvořené.<sup>189</sup>

V teologii a filosofii Tomáše Akvinského je zásadní jeho rozlišení mezi esencí a existencí, které hraje v otázce existence nejvyššího jsoucna roli. Tato část jeho myšlenkového odkazu je však velmi komplikovaná a rozsáhlá. Proto stačí v kontextu s kritikou sv. Anselma uvést, že Tomáš souhlasí, stejně jako bečský opat, s tím, že Bůh je jedinečným druhem jsoucna, jelikož jeho esence je zahrnuta v jeho existenci.<sup>190</sup> Ve všech stvořených věcech se esence, tedy jakási individuální existence či zjednodušeně řečeno vnitřní podstata, liší od jejich existence, pouze ale v Bohu je esence ztotožněna s jeho existencí.<sup>191</sup>

Stejný názor, jaký prezentuje v *Teologické sumě*, zastává i v díle *Suma proti pohanům*, kde kriticky pohlíží na ty, kteří, sv. Anselmem počínaje, „se domnívají, že to, že Bůh je, je o sobě známé tak, že opak je nemyslitelný“<sup>192</sup>. V první kapitole s názvem *O boží přirozenosti* se domnívá, že lidé jsou schopni chápat Boha, mimo jiné již proto, že od útlého věku o něm slyší, což však neznamená, že na základě zvyku jsme schopni říci, co Bůh je. Proto je důležité podat adekvátní důkazy Boží existence, vždyť zatím, jak se Tomáš domníval, se Boží podstata definovala pouze “negativním způsobem“. To, že je neměnný, nekonečný

---

<sup>188</sup> *Suma theologia* I, 2,1.

<sup>189</sup> FLOSS, P. *Architekti křesťanského středověkého vědění*, str. 127.

<sup>190</sup> MCGREAL, I. P. *Velké postavy západního myšlení*, str. 112., KENNY, Anthony John Patrick. *Tomáš Akvinský*. 1. vyd. Praha: Institut pro středoevropskou kulturu a politiku, 1993. 107 s. Oikúmené; Sv. 26. ISBN 80-85241-25-0., str. 60.

<sup>191</sup> KENNY, Anthony John Patrick. *Tomáš Akvinský*, str. 60. (Více k tomuto tématu je také věnováno např. v knize SOUSEDÍK, S. *Jsoucno a bytí : úvod do četby sv. Tomáše Akvinského*. 1. vyd. Praha : Křesťanská akademie, 1992. 107 s. ISBN 80-900615-8-3.)

<sup>192</sup> *Summa contra gentes*, I, 10

či nerozporný, nikterak nevyovídá, čím Bůh je, nýbrž čím není.<sup>193</sup> Z těchto předpokladů také vychází Tomáš Akvinský při vytváření jeho formulace důkazů Boží existence, které budou později Kantem pojmány souhrnně jako kosmologické důkazy<sup>194</sup>.

## 5 „VYLEPŠENÍ“ ANSELMOVA DŮKAZU BOŽÍ EXISTENCE JANEM DUNSEM SCOTEM

### 5.1 Jan Duns Scotus

#### 5.1.1 Doctor Subtilit

O životě františkánského mnicha, teologa a filosofa Jana Dunse Scota nemáme bohužel, podobně jako o velkém množství dalších středověkých myslitelů, mnoho informací. Historikové se domnívají, že se narodil někdy okolo let 1265 a 1266, přičemž zemřel velmi mlád nejspíše roku 1308 v pouhých 38 letech. Kromě přesné délky života je nám doposud utajeno i místo narození a smrti tohoto výjimečného filosofa a křesťanského myslitele. Přesně lze doložit snad jen datum jeho vysvěcení na kněze, které proběhlo 17. března 1291 v Northamptonu.<sup>195</sup>

Jan Duns Scotus pochází nejspíše skutečně ze Skotska, které bylo ve 13. století samostatným královstvím, ale nejpravděpodobněji

---

<sup>193</sup> KENNY, Anthony John Patrick. *Tomáš Akvinský*, str. 19-20.

<sup>194</sup> KANT, I. *Kritika čistého rozumu*, str. 367 - 379.

<sup>195</sup> SOUSEDÍK, S. *Jan Duns Scotus : doctor subtilit a jeho čeští žáci*, str. 21-23.

vystudoval v Oxfordu, kde také již ve svých 23 letech působil jako profesor teologie. Později vyučoval na mnoha duchovně významných místech Evropy, jako například v Paříži či Kolíně nad Rýnem. Byl považován za věhlasného učitele a velmi plodného spisovatele, který, přestože je jeho dílo značně komplikované a nesnadno uchopitelné, získal především díky preciznímu provedení a důrazu na logické a pojmové analýzy přezdívku doktor subtilis.<sup>196</sup>

Jan Duns Scotus byl především teologem a logikem, který působil v období, kdy vztah mezi filosofií a teologií procházel jistou krizí, čemuž svým radikalismem a kritickým zhodnocením tomistické filosofie značně napomohl. Nejen, že kritizoval Tomášovo pojetí kladoucí značný důraz na rozum, ale samotné náboženské poznání pro něho bylo příliš neuchopitelné, přičemž „s výjimkou totožnosti Boha a první příčiny, kterou odkrýváme pomocí logické úvahy, je veškeré náboženské poznání darem víry“<sup>197</sup>. Zároveň byl velkým znalcem Aristotelových děl, díky jehož studiu si uvědomil, že syntéza filosofie a teologie, o kterou se pokoušely zástupy filosofů a náboženských teoretiků v čele s Tomášem Akvinským není možná. Jelikož si byl vědom velkého rozporu mezi pohanským filosofem věnujícím pozornost přírodě a jejím projevům a pojetím křesťanské víry. Rozdíl mezi teologií a filosofií je především v oblastech jejich zájmů, jelikož první se věnuje pravdám zjeveným a druhá rozumovým.<sup>198</sup> Přesto, jak se v následujících kapitolách přesvědčíme, není tomu zcela správně, jelikož pokud se jedná o dokazatelnost Boží existence, snadno se sféry teologie a filosofie, zde metafyziky, překrývají.

---

<sup>196</sup> FLOSS, P. *Cesty evropského myšlení 1. : Architekti křesťanského středověkého vědění*, str. 307;

SOUSEDÍK, S. *Jan Duns Scotus : doctor subtilis a jeho čeští žáci*, str. 21.

<sup>197</sup> ELIADE, M. *Dějiny náboženského myšlení III: Od Muhammada po dobu křesťanských reforem* . 1.vyd. Praha : OIKOYMENH, 1997. ISBN 80-86005-53-4., str. 190-191

<sup>198</sup> RÁDL, E. *Dějiny filosofie : starověk a středověk* . Praha : Votobia, 1998. ISBN 80-7220.063-1, str. 456.



### 5.1.2 Jsoucnost jako jsoucnost

Pro pochopení důkazu Boží existence u Jana Duns Scoty je nejdůležitější pojem jsoucnost, který je vlastní podstatou celé autorovy metafyzické soustavy, kterou lze díky jeho důrazu na samotné jsoucnost nazývat ontologickou. Je však důležité si uvědomit, že autorova filosofická soustava týkající se pojmu jsoucnost je velice propracovaná a složitá, přičemž téma ani rozsah této práce nemůže pojmut celistvě celý systém, ale pouze se pokusí naznačit problém z toho hlediska, který je pro splnění obsahu adekvátní. Proto v této kapitole pouze nastíníme základní problematiku pojmu jsoucnost, která nám umožní lépe pochopit koncept Boží existence, jak jej chápe Jan Duns Scotus.

Jan Duns Scotus vytváří diametrálně rozdílný pohled na problematiku pojmu jsoucnost především pak s ohledem na vedoucí postavu vrcholné scholastiky, Tomáše Akvinského, který jsoucnost definuje jako „to, co jest“ (id quod est), tedy zakládá jeho podstatu na zkušenosti, tedy existenci, přičemž Jan Duns Scotus jej pojímá z hlediska čiré možnosti.<sup>199</sup> Zároveň však podrobuje kritice analogii pojmu jsoucnost scholastického myslitele Jindřicha z Gentu, kterým se však nechal v mnoha ohledech inspirovat, což je patrné z Jindřichova pojetí pojmu jsoucnost, které je „něčím, čemu přísluší být (aliquid, cui convenit esse), nebo je jsoucnost charakterizováno jako to, co být může (aliquid, quod potest esse)“.<sup>200</sup>

Není však snadné pojmut tento pojem z pohledu Jana Duns Scoty a přesně jej definovat a to nikoliv z důvodu jeho obsáhlosti a složitosti, ale naopak kvůli jeho naprosté „jednoduchosti“. Jediné, co lze o pojmu „jsoucnost“ dle autora jednoznačně říci, je totiž to, že „je to to, čemu neodporuje být, jelikož jsoucnostem není jen to, co reálně existuje, ale to, co

<sup>199</sup> FLOSS, P. *Cesty evropského myšlení 1. : Architekti křesťanského středověkého vědění*, str. 311.

<sup>200</sup> Tamtéž, str. 313-314.

takto existovat jen může“<sup>201</sup>. V následující kapitole bude věnována pozornost především samotnému pojmu jsoucno a tomu, jak autor mění samotné jeho chápání a tím současně mění i celé pojetí metafyziky.

Ve 13. a 14. století se především díky východním myslitelům znovuobjevily pro Západní svět Aristotelé spisy a myšlenky, které charakteristickým způsobem ovlivnily vývoj filosofického a teologického myšlení. Jednalo se především o Aristotelovo pojetí metafyziky, kterou radikálně odlišuje od ostatních věd tím, že za její hlavní předmět bádání považuje specifické a zároveň nejobecnější jsoucno jako jsoucno. Pro Aristotela je metafyzika moudrostí, která nám poskytuje vědění o věcech nejvyšších a božských, která se věnuje jsoucnu jako jsoucnu a jeho vlastnostem, tedy zkoumá nehybné, neměnné a božské jsoucno. V souvislosti s Aristotelovým učením vzniká několik významných koncepcí či rozdílných interpretací, které nacházejí inspiraci v učení arabských myslitelů Avicenny a Averrona. Oba učenci vycházejí z předpokladu, že není možné, aby se metafyzika zabírala více předměty, ale pouze jedním jediným. Avicenna<sup>202</sup> jej spatřoval v jsoucnu jako jsoucnu a Averroas v Bohu.<sup>203</sup>

Zde však vyvstává závažný problém, který se snažilo vyřešit mnoho autorů, a to, že pokud Bůh i vše stvořené je jsoucnem, jak tedy chápat samotný pojem jsoucna. Jan Duns Scotus se snažil odstranit nejednoznačnost pojmu jsoucno a to především v otázce poznatelnosti Boha, jelikož nesouhlasil s dřívějším pojetím, které rozlišovalo mezi pojmem „jsoucno pro Boha“ a jiným pojmem „jsoucno pro vše stvořené“.

---

<sup>201</sup> KARFÍKOVÁ, L. *Křesťanství a filosofie : postavy latinské tradice*, str. 141.

<sup>202</sup> Přestože Jan Duns Scotus zastával stejný názor jako Avicenna a považoval za hlavní předmět metafyziky jsoucno jako jsoucno, je důležité si uvědomit jeho snahu o rozdělení teologie od filosofie, přičemž hlavním středem zájmu teologie je Bůh, ale „Bůh není absolutní princip, z něhož by nutně vznikl svět, stejně věčný jako jeho počátek, ale je tributární a svobodně stvořil kontingentní svět z ničeho“. ( HEINZMANN, R. *Středověká filosofie*, str. 242,245)

<sup>203</sup> JÁN DUNS SCOTUS, *O poznatelnosti Boha* . Bratislava : Serafín, 2006. ISBN 80-8081-057-5., str. 6,8,9.

Důvodem je podle něho skutečnost, že pokud bude mezi jednotlivými jsoucný rozdíl, nebude možné jakékoliv poznání či uchopení Božské podstaty. Je nutné definovat jednotný pojem jsoucna, který bude stejný pro Boha i pro vše stvořené, protože „Boha neuchopujeme prostřednictvím analogického pojmu, který je společný jemu i stvoření, ale v jednoznačném pojmu společném jemu i stvoření, takže [termíny] „jsoucno“, „dobrý“, a „moudrost“, které vypovídají o Bohu i o stvořeném, vypovídají o nich jednoznačně a nevyjadřují dva pojmy“<sup>204</sup>. Teprve v tomto okamžiku je jakákoliv snaha o poznatelnosti Boží existence vůbec realizovatelná.<sup>205</sup>

Zároveň je důležité si uvědomit, že přestože lidský rozum primárně vychází ze smyslově vnímatelných předmětů, je schopen pojmut a utvářet pojem jsoucna, který přesahuje veškerou látkovost, tudíž dokáže postihnout i „nemateriální bytí“. Problematická je však skutečnost, že „pojem bytí (jsoucna) vypovídá o metafyzické oblasti pouze to, co má tato oblast společného s oblastí zkušenostní“<sup>206</sup>, proto je důležité vytvořit jednoznačný pojem, který by v sobě obsáhl veškeré kategorie a zároveň je překračoval. Teprve za těchto podmínek bude možné, aby pojem jsoucno byl schopen vypovídat o kterémkoliv předmětu.<sup>207</sup>

Jan Duns Scotus vychází z představy, že lidský rozum při prvním styku s vnějším smysly vnímatelným světem rozlišuje primárně pouze tzv. „pojmy druhové“, jako jsou „člověk“, „lachten“, „zlato“ či „pampeliška“, tedy pojmy, které „udávají, co jednotlivé věci jsou“<sup>208</sup>. Takovéto pojmy lze dále diferencovat a rozkládat na pojmy jednodušší, neboť „v obsah pojmu „člověk“ můžeme rozlišit složku „živočich“, jíž se člověk shoduje se zvířaty, a složku „rozumový“, jíž se od nich liší. Ovšem i složku „živočich“

<sup>204</sup> JÁN DUNS SCOTUS, *O poznatelnosti Boha*, str. 67.

<sup>205</sup> Tamtéž, str. 10-11.

<sup>206</sup> HEINZMANN, R. *Středověká filosofie*, str. 245.

<sup>207</sup> Tamtéž, str. 245.

<sup>208</sup> KARFÍKOVÁ, L. *Křesťanství a filosofie : postavy latinské tradice*, str. 140.

lze dále rozkládat a takto získané pojmy opět dále, ale Jan Duns Scotus je přesvědčen, že takováto analýza (sám ji nazývá “resoluce“) má svou mez a že se zastaví u naprosto jednoduchých pojmů, jež na složky rozkládat nelze, protože již žádné nemají<sup>209</sup>.

Za nejjednodušší a dále nikterak diferenciovaný pojem považuje jsoucno, který je „v určitém smyslu nadřazen kategoriím (všechny kategorie, substance, kvantita, kvalita, vztah atd. jsou totiž zvláštními případy jsoucn), ale nevztahuje se k nim jako vyšší rod k nižším“<sup>210</sup>. Pojem jsoucno nemůže být podle autora rodem (kategorií) a to z důvodu, že veškeré další rody (kategorie) můžeme nějakým způsobem rozvrstvit na další pojmy, tedy, že je lze „doplnit na druhové pojmy pomocí rozdílů (čili “diferencí“), které v obsahu pojmu, jenž rozrůžňují, nejsou zahrnuty: diference “rozumový“, jíž doplňujeme pojem “živočich“ na pojem “člověk“, není v pojmu “živočich“ zahrnuta“.<sup>211</sup>

Jan Duns Scotus vychází při řešení otázky vztahu jsoucna a rodu jednak tedy z předpokladu, že proces “resoluce“ nemůže pokračovat do nekonečna, ale musí se zastavit na posledním vymezeném pojmu, kterým je tedy jsoucno, a jednak z myšlenky poslední diference.<sup>212</sup> Pokud pojem „diference“ znamená jakési rozlišení či vymezení, je „poslední diference takovou diferencí, která rozlišuje s poslední platností, totiž tak, že k ní jako takové již žádná další diference přistupovat nemůže“<sup>213</sup>. Tato část metafyzického odkazu Jana Dunse Scota má několik vážných trhlin a nesouvislostí.

Pokud budeme předpokládat, že “poslední diference“ nemůže být dále “rozkládána“ na jednodušší pojmy, nelze tedy říci, že v sobě zahrnují

---

<sup>209</sup> Tamtéž, str. 140.

<sup>210</sup> SOUSEDÍK, S. *Jan Duns Scotus : doctor subtilit a jeho čeští žáci*, str. 71.

<sup>211</sup> KARFÍKOVÁ, L. *Křesťanství a filosofie : postavy latinské tradice*, str. 140.

<sup>212</sup> JÁN DUNS SCOTUS, *O poznatelnosti Boha*, str. 30-32.

<sup>213</sup> SOUSEDÍK, S. *Jan Duns Scotus : doctor subtilit a jeho čeští žáci*, str. 80.

pojem jsoucnost. Kdyby tomu tak bylo, vznikl by jistý paradox, protože pokud by se „poslední diference skládaly ze složky „jsoucnost“ a diference, nebyly by posledními diferencemi, jelikož k jejich povaze náleží, že jsou naprosto jednoduché a nerozložitelné“<sup>214</sup>. Připustíme-li, že poslední diference nejsou jsoucné, vzniká závažný problém definice jejich skutečné povahy, který ani Jan Duns Scotus není schopen adekvátně vyřešit a podat jasné vysvětlení, což vnáší mnoho pochybností do jeho celistvého filosofického systému. Jelikož pokud by nebyly *ničím*, tak by *nijak* nerozlišovaly jednotlivá jsoucna, tudíž by mezi nimi nebylo rozdílu, a pokud jsou něčím, „musí být v nějakém smyslu jsoucné a protože nemohou být jsoucné v běžném smyslu, jsou snad jsoucné v nějakém smyslu od běžného odlišném“.<sup>215</sup>

Tento závěr však naznačuje, že pojem jsoucnost není tedy jednoznačný, ale analogický, což ve své podstatě vyvrací ontologickou teorii Jana Dunse Scota. Přesto se autor pokusil tento problém odstranit tvrzením, že „poslední diference jako takové jsoucné nejsou, neboť ve svém obsahu „jsoucnost“ nijak nezahrnují“, ale „na druhé straně nejsou však ani pouhým nic“, jelikož „se vyskytují pouze v rámci jsoucna (poslední diference je vždy diferencí nějakého jsoucna), s nímž jsou reálně identické (mezi jsoucné a jejich posledními diferencemi je pouhá formální, resp. modální distinkce), jsoucnost se o nich vypovídá sice jednoznačně, ale denominativně“<sup>216</sup>.

Problematika rozlišení mezi jsoucnem a rodem byla řešena mnoha rozličnými způsoby, přičemž ty nejznámější pocházejí od Tomáše Akvinského, který stanovil, že rodové pojmy jsou jednoznačné a pojem jsoucna je analogický, a od Jana Dunse Scota. Ten se v rámci studia jsoucna učil, že jednotlivé kategorie „nejsou nějaké druhy jsoucna, ale

---

<sup>214</sup> SOUSEDÍK, S. *Jan Duns Scotus : doctor subtilit a jeho čeští žáci*, str. 81.

<sup>215</sup> Tamtéž, str. 81-82.

<sup>216</sup> SOUSEDÍK, S. *Jan Duns Scotus : doctor subtilit a jeho čeští žáci*, str. 82.

jsou to jeho různé modifikace<sup>217</sup>, což lze chápat jako vnitřní proces rozrůznění (či tedy modifikace) pojmu jsoucna do jednotlivých deseti kategorií, jinak řečeno „rody se rozrůžňují pomocí diferencí, jenž k nim přistupují zvnějšku, jsoucno se však rozrůžňuje v nejvyšší pojmy jednotlivých kategorií pomocí vnitřních modů“<sup>218</sup>. V rámci teorie o vnitřních modech předkládá Duns Scotus odpověď na otázku, co je to existence či jakým způsobem lze rozlišit jsoucno ve skutečnosti od jsoucna v potenciálnosti, jelikož podle něho je „existence pouze vnitřní modus jsoucna, tedy určení bez vlastního eidetického obsahu, modifikující esenci, kterou samo nemá“<sup>219</sup>.

Na závěr této části lze ještě upozornit, že nauka o jsoucnu je podle Jana Dunse Scota transcendentální, což dokládá vlastními slovy takto: „Dříve než na deset kategorií se jsoucno dělí na konečné a nekonečné, protože pouze o jednom z obou členů tohoto rozdělení, totiž o konečném jsoucnu platí, že je to pojem společný deseti kategoriím. Tudíž cokoli náleží pojmu jsoucno, pokud je bereme jako indiferentní vůči určení konečné a nekonečné, nebo co je vlastní pouze jsoucnu nekonečnému, to vše náleží jsoucnu nikoliv pokud je vymezeno tou kterou kategorií, nýbrž jako něco dřívější a tudíž jako něco transcendentální a co je mimo jakoukoliv kategorii.“<sup>220</sup>

Právě jednoznačnost pojmu jsoucna je základním východiskem pro určení Dunsovo metafyzického systému jako ontologie, protože „tak jako jednoznačný pojem jsoucna jako transcendentálního pojmu překračuje hranice rodů a na základě tohoto daného pojmového obsahu se vztahuje

---

<sup>217</sup> KARFÍKOVÁ, L. *Křesťanství a filosofie : postavy latinské tradice* str. 141.

<sup>218</sup> KARFÍKOVÁ, L. *Křesťanství a filosofie : postavy latinské tradice*, str. 141.

<sup>219</sup> Tamtéž, str. 141.

<sup>220</sup> SOUSEDÍK, S. *Jan Duns Scotus : doctor subtilit a jeho čeští žáci*, str. 209.; FLOSS, P. *Cesty evropského myšlení I. : Architekti křesťanského středověkého vědění*, str. 314.

na Boha, stvoření, případně na substanci a akcidenty, i metafyzika sama jako věda o jsoucnu jako jsoucnu se stává transcendentální vědou.“<sup>221</sup>

## 5.2 Důkazy Boží existence u Jana Dunse Scota

Jan Duns Scotus, přestože nikterak nepopírá možnost dokazatelnosti Boží existence, klade velmi vysoké požadavky na racionalitu a průkaznost na jednotlivé důkazy a tímto krokem velmi snižuje hranice dokazatelnosti Boha<sup>222</sup>. Přestože se domníval, že Boží existence může být dokázána a posteriori<sup>223</sup>, považoval takovéto poznání za neprůkazné a postrádající striktní jasnost a dokonalost, jelikož důkaz Boha z oblasti fyziky, jako Prvního hybatele, není natolik spolehlivý jako důkaz z metafyziky, tedy jako Nutného bytí. Jan Duns Scotus velice často navazoval na učení Tomáše Akvinského, a přestože v mnoha věcech nedošli shody, přejal od něho „rozlišení mezi teologií a filosofií; dva prameny poznání, rozum a zjevení, i dvojí teologii, přirozenou a nadpřirozenou“<sup>224</sup>, přesto nesouhlasil s jeho výkladem poznatelnosti a dokazatelnosti Boží existence. Zdál se mu příliš logicky chabý a nedostačující, jelikož vývoj teologie i samotné křesťanské víry byl již poznamenán významem filosofie a dosavadní „důkazy vlastně nevypovídaly nic nového a jen dotvrzovaly, co každý předem věděl, že Bůh je nade všechnu lidskou nedokonalost“<sup>225</sup>.

Jak již bylo řečeno výše Jan Duns Scotus rozlišoval mezi teologií a filosofií (metafyzikou), ale v otázce Boha obě disciplíny značně splývají,

<sup>221</sup> JÁN DUNS SCOTUS, *O poznatelnosti Boha*, str. 43.

<sup>222</sup> Problematice důkazu Boží existence ve filosofickém systému Jana Dunse Scota se velice obsáhl zabýval Lukáš Novák, který ve své práci zohledňuje především vliv aristotelismu na vývoj Dunsova pojetí vědy. Viz NOVÁK, L. *Scire Deum esse: Scotův důkaz Boží existence jako vrcholný výkon metafyziky jakožto aristotelické vědy*. 1. vyd. Praha: Kalich, 2011. 306 s. ISBN 978-80-7017-125-7 (váz.).

<sup>223</sup> Rozdíl mezi důkazem a posteriori a apriori spatřuje v tom, že první je nutné podrobit ostré kritice, zatímco druhé bezpodmínečně uzнат za oprávněné.

<sup>224</sup> RÁDL, E. *Dějiny filosofie : starověk a středověk*, str. 454.

<sup>225</sup> Tamtéž, str. 454.

jelikož „pro metafyziku není Bůh první předmět, přes otázku po bytí se ovšem dostává k bytosti, která dokonale obстоjí pojmu bytí; to sice je Bůh, metafyzika o něm ale může hovořit jen jako o prvním jsoucím, v tomto „jsoucím“ konvergují metafyzika a zjevení, neboť podle knihy Exodus 3, 14 je zjevené jméno pro Boha *ten, který je*“<sup>226</sup>. Jan Duns Scotus chápal Boha, na rozdíl od Tomáše Akvinského či dokonce Aristotela, nikoliv jako podstatu světa, ale jako poslední vůli a autoritu, kterou nelze „poznat, lze ho jen v životě poslouchat, jelikož Bůh jako vůle a autorita mluví k svědomí“<sup>227</sup>.

Ohledně samotné poznatelnosti Boha vysvětluje Emanuel Rádl, že „Jan Duns Scotus vyvozoval, že sice je možné, některé obecné zásady o Bohu dedukovat ze samé Boží podstaty, jako že Bůh je první příčinou, posledním cílem, svrchovanou dokonalostí atd., ale konkrétnějších vlastností Božích však nepoznáme rozumem: tak všemohoucnost, všudypřítomnost, spravedlnost, milosrdnost, prozřetelnost atd.; v tyto vlastnosti nutno jen věřit na základě autority Písma, nebo-li, jak my se dnes vyjadřujeme, ty nutno poznat ze zkušenosti“<sup>228</sup>.

Pokud tedy chápeme „jsoucno jako jsoucno“ tak, že „označuje všechno bez jakéhokoliv dalšího určení, což znamená, že nepostihuje rozdíly mezi jsoucný, je tento pojem tak obecný a tak jednoduchý, že je vůči každému bližšímu určení neutrální a předchází je“<sup>229</sup> a zároveň jako něco, co není závislé na skutečnosti ale na možnosti, rozebereme otázku, zda je, kromě mnoha konečných jsoucn, možná i existence jsoucna nekonečného. Již víme, že Jan Duns Scotus nechápal jsoucno jako nutně spojené s jeho existencí, ale pouze s „možností být, tedy s abstraktně pojatou existencí, která je to, čemu existence neodporuje, tedy to co

---

<sup>226</sup> HEINZMANN, R. *Středověká filosofie*, str. 246.

<sup>227</sup> RÁDL, E. *Dějiny filosofie : starověk a středověk*, str. 455.

<sup>228</sup> Tamtéž, str. 455.

<sup>229</sup> HEINZMANN, R. *Středověká filosofie*, str. 245.



může existovat<sup>230</sup>. Důležitým bodem při řešení otázky ohledně „nekonečného jsoucná“ je to, zda daný výraz v sobě neobsahuje skrytý spor<sup>231</sup>. Jan Duns Scotus se domnívá, že daný pojem skutečně žádný spor neobsahuje, jelikož se jedná o dva absolutně jednoznačné a jednoduché pojmy, které kdyby obsahovaly spor, byl by zřetelně viditelný. Problematika otázky sporu je na místě pouze v případě, že dané pojmy jsou složitějšího řádu, kdy se může stát, že obsah pojmu je vystaven příliš složitě a tudíž uniká naší pozornosti.<sup>232</sup>

Pokud tedy v sobě pojem „nekonečné jsoucná“ neobsahuje rozpor, konstatuje Jan Duns Scotus, že „nejdokonalejším pojmem, který máme o Bohu, je pojem nekonečného jsoucná; je to totiž nejjednodušší, (Bohu) nejvlastnější a nejdokonalejší pojem, který o něm máme“<sup>233</sup>. Je to proto, že není žádný jiný pojem, který by nebyl společný Bohu i stvoření, jak dále vysvětluje: „...(nekonečné jsoucná) je nejvlastnějším pojmem, který máme o Bohu, neboť (pojem) „nekonečný“ se nemá k jiným (pojům) v Bohu jako formální atribut odlišný o nich, protože v něm se nevypovídá nějaké dokonalost odlišná od nich jako například moudrost od štědrosti. Boží moudrost totiž formálně neobsahuje Boží štědrost, ale (pojem) „nekonečný“ je formálně (obsažený) v každém atributu jako stupeň (jeho) dokonalosti, jako je (obsažený) stupeň běloby v bělobě. Proto je Boží štědrost formálně nekonečná a podobně i jeho moudrost a ostatní atributy“<sup>234</sup>. Stejným způsobem jako při řešení problému vztahu mezi pojmy „nekonečný“ a „jsoucná“ postupuje Jan Duns Scotus i při řešení vztahu pojmů „Bůh“ a „existovat“. Zde však pojem „Bůh“ není jednoznačným, jelikož v sobě zahrnuje ohromné množství různých

---

<sup>230</sup> FLOSS, P. *Cesty evropského myšlení 1. : Architekti křesťanského středověkého vědění*, str. 313.

<sup>231</sup> Sporem Jan Duns Scotus míní protikladná tvrzení jako jsou např. „bílý černoč“ či „čtverhranný kruh“.

<sup>231</sup> KARFÍKOVÁ, L. *Křesťanství a filosofie : postavy latinské tradice*, str. 142.

<sup>232</sup> Tamtéž, str. 142.

<sup>233</sup> JÁN DUNS SCOTUS, *O poznatelnosti Boha*, str. 95-97.

<sup>234</sup> Tamtéž, str. 97.

atributů, které mu lidská mysl přisuzuje, stejně složitým pojmem je pojem „existovat“, proto je nutné postupovat jinou cestou.<sup>235</sup>

Důkaz Boží existence u Jana Dunse Scota lze nalézt v mnoha jeho spisech, především pak v komentářích k první knize *Libri IV sententiarum Petri Lombardi* a v díle *De primo principio*, kde podal velmi vyčerpávající výklad dané problematiky. Problémem však zůstává, že jeho pojetí dokazatelnosti Boží existence velmi těsně koreluje s jeho koncepcí „*jsoucna jako toho, čemu existence neodporuje, tedy toho, co může existovat*“. Vyčerpávající výklad poskytl v českém prostředí Stanislav Sousedík, který je doposud velmi hodnoceným komplexním dílem o Janu Duns Scotovi. Podle Stanislava Sousedíka obsahuje Janův důkaz Boží existence čtyři části: „nejprve dovozuje, že existuje první účinná příčina, první účelová příčina a nejvyšší přirozenost, pak dokazuje, že toto prvenství náleží jedné přirozenosti, a posléze přistoupí k důkazu, že první přirozenost je nekonečná, a nakonec, že je jediná“<sup>236</sup>.

První část důkazu Boží existence, tedy že existuje první účinná příčina, vychází jako jediný z předpokladu empirického vnímání světa, tedy ze zkušenosti, kdy je evidentní, že ve světě se „vyskytují jsoucna, jež jsou účinkem nějaké účinné příčiny“, a jako taková „jsou to jsoucna nahodilá“<sup>237</sup>, ale ty jsoucna, která se týkají možností, jsou nutná.<sup>238</sup> V okamžiku, kdy tedy dokázal, že pokud v reálném světě existují „účinky“, a poukázal na skutečnost, že tyto „účinky“ jsou možné a zároveň pokud jsou možné, není pojem „jsoucno, jež je účinkem účinné příčiny“ nikterak vnitřně sporný, věnuje již pozornost pouze potenciálním účinkům a příčinám, které nejsou obsaženy ve skutečnosti (reálném světě), ale

---

<sup>235</sup> HEINZMANN, R. *Středověká filosofie*, str. 247.

<sup>236</sup> FLOSS, P. *Cesty evropského myšlení 1. : Architekti křesťanského středověkého vědění*, str. 315.

<sup>237</sup> SOUSEDÍK, S. *Jan Duns Scotus : doctor subtilit a jeho čeští žáci*, str. 100.

<sup>238</sup> FLOSS, P. *Cesty evropského myšlení 1. : Architekti křesťanského středověkého vědění*, str. 316.

v možnosti.<sup>239</sup> Sám Jan Duns Scotus tento postup vysvětluje tímto způsobem: „U tohoto a některých dalších tvrzení bych mohl také vycházet ze skutečnosti, a to takto: „Některé přirozenosti jsou účinnými příčinami, protože jsou přirozenosti, jež jsou jejich účinkem. Některé přirozenosti jsou totiž výsledkem pohybu a tudíž nahodilé.“ Ale dávám přednost tomu předkládat věty a jejich premisy tak, že se týkají možností. Připustí-li se totiž ty, které se týkají skutečností, připustí se i ty, které se týkají možností, ale nikoliv naopak. Ty, které se týkají skutečností, jsou však nahodilé, i když dosti zjevné. Ony se týkají jsoucen existujících, tyto se mohou týkat jsoucen pojatých esenciálně.“<sup>240</sup>

Dalším krokem, který následuje po ujištění, že “účinná příčina může být“ a že se pohybujeme pouze v rovině možnosti, je potvrzení, že existuje pouze jedna účelová příčina. “Účinné příčiny“ lze rozdělit, buď na první, tedy takovou, která již není sama na jiné závislá, a na druhou, která na jiné příčině je bezpodmínečně závislou. V okamžiku, kdy jedna účinná příčina závisí na jiné a ta zas na další, vytváří se jakási řada, která však podle Jana Dunse Scota nemůže být v případě řady esenciálně uspořádaných příčin nekonečnou. To lze dosáhnout pouze u příčin akcidentálních<sup>241</sup>. Jan Duns Scotus se snažil vyřešit tento problém nekonečného střídání jednotlivých příčin, ať již esenciálních či akcidentálních, tím, že stanovil, že nemožná je především nekonečná řada esenciálně uspořádaných příčin. Toto tvrzení podkládá tím, že „soubor všech esenciálně uspořádaných účinků je čímsi, co má nějakou

---

<sup>239</sup> KARFÍKOVÁ, L. *Křesťanství a filosofie : postavy latinské tradice*, str. 143; SOUSEDÍK, S. *Jan Duns Scotus : doctor subtilit a jeho čeští žáci*, str. 100.

<sup>240</sup> SOUSEDÍK, S. *Jan Duns Scotus : doctor subtilit a jeho čeští žáci*, str. 100-101.

<sup>241</sup> Rozdíl mezi akcidentálními a esenciálními příčinami je jasně patrný z příkladu Stanislava Sousedíka, který uvádí příklad s oráním pole. „Orá-li např. rolník pole, je neblížejší příčinou obracení půdy pluh. Činnost pluhu má ovšem zřejmě své další příčiny. Jednou takovou příčinou je kovář, jenž pluh vyrobil, jinou je kůň, který pluh vleče. Kůň je příčinou přiřazenou esenciálně, protože na něm závisí přímo výkon kauzality pluhu. Kovář naproti tomu pouze příčinou přiřazenou akcidentálně, protože na něm aktuálně probíhající orání přímo nezávisí ( s pluhem, který vyrobil, nemusel nikdo nikdy skutečně orat, pokud s ním pak orá, může tak činit v době, kdy výrobce, kovář, již neexistuje, protože zemřel)“ SOUSEDÍK, S. *Jan Duns Scotus : doctor subtilit a jeho čeští žáci*, str. 102.

*příčinu, která však není členem onoho souboru. Kdyby tomu tak bylo, byla by příčinou sebe samé. Soubor všech závislých je totiž závislý, a to na něčem, co nenáleží do onoho souboru“ a zároveň dodává, že „ vyšší je dokonalejší v příčinném působení ... tudíž nekonečně vyšší je nekonečně dokonalejší a následkem toho nekonečně dokonalé v příčinném působení; nepůsobí tedy příčinně vlivem jiného, protože každá takto působící příčina působí nedokonale a je ve svém působení závislá na jiném“<sup>242</sup>.*

Zároveň s tím, že “řada esenciálně uspořádaných příčin“ nemůže být nekonečnou, dokazuje Jan Duns Scotus možnost první příčiny, ze které nutně vyplývá i její existence, což dokládá výrokem, že *„to, s jehož pojmem je ve sporu být od něčeho jiného, může být od sebe; s pojmem oné první možné účinné příčiny je však naprosto ve sporu být od jiného – podle třetí věty; a tato příčina může být – podle druhé věty...tudíž...může být od sebe. Co však od sebe není, to ani od sebe být nemůže, protože v tom případě by nejsoucno způsobilo, že by něco přecházelo z nebytí v bytí, což je nemožné, a dále by ta první příčina byla sama sobě příčinou a nebyla by tedy tím, co nemůže být nikterak výsledkem příčinného působení... V pojmu první příčiny účinné je zahrnuta známka „nemohoucí být výsledkem nějakého příčinného působení“.* Může-li tedy taková příčina být – což může, neboť jí bytí neodporuje – může být sama od sebe a tudíž je sama od sebe.“<sup>243</sup>

Základním předpokladem je, že první příčina ve své podstatě nesmí obsahovat žádný rozpor, čili spor, v tomto případě Jan Duns Scotus předložil argumenty, které naznačují, že v sobě žádný spor neobsahuje, tudíž musí takováto první příčina existovat. Není možné, aby na počátku nebyla a poté byla, to by znamenalo, že již není první příčinou

---

<sup>242</sup> SOUSEDÍK, S. *Jan Duns Scotus : doctor subtilit a jeho čeští žáci*, str. 103-104.

<sup>243</sup> Tamtéž, str. 105-106.

a že by jí jiná příčina předcházela, ale tento rozpor Jan Duns Scotus odstranil. „Je-li tedy možná, existuje. Neexistuje, je nemožná“<sup>244</sup>. Zároveň je bezpodmínečné si uvědomit, že prvotní příčina musí nutně existovat a to z toho důvodu, že pokud by „první příčina byla možná, ale neexistovala by, znamenalo by to, že ji nějaká příčina může uvést do neexistence“<sup>245</sup>, ale v tomto výroku je patrný jistý spor, jelikož to samo o sobě vylučuje samotnou existenci prvotní příčiny.

Pokud tedy Jan Duns Scotus dokázal existenci jakéhokoliv jsoucna, které je příčinou, následně určil, že nutně musí existovat také prvotní příčina, jelikož řada esenciálních příčin není nekonečnou, přestože to neplatí u řady akcidentálních, a na závěr stanovil, že prvotní příčina v sobě neobsahuje žádný spor a tudíž existuje, lze přejít do dalšího kroku důkazu Boží existence. Tím je skutečnost, že výše uvedené trojí prvenství náleží pouze jedné a jediné přirozenosti.<sup>246</sup> Tato část, stejně jako následující dvě, má stejnou logickou strukturu jako první, přičemž nejprve „dokazuje, že nositelé oněch prvenství jsou vnitřně nutná jsoucna“ a poté stanovuje, že „se dvě jsoucna, jež jsou obě vnitřně nutná, nemohou lišit svou obecnou přirozeností“, z čehož vyplývá, že takováto jsoucna musí být nutně identická, tedy, že „trojí prvenství náleží ve skutečnosti jednomu jedinému jsocnu“<sup>247</sup>.

Dalším krokem je dokázat, že takováto přirozenost, která splňuje předcházející podmínky, je nutně nekonečná. Tomuto tématu jsme se však věnovali již na začátku tohoto tématického oddílu, kdy jsme se snažili nastínit skutečnost, že mezi pojmy „nekonečno“ a „jsoucno“ není skrytého sporu. Jan Duns Scotus z výše uvedeného vyvozuje skutečnost, že prvotní příčina, tedy Bůh, je nekonečný a zároveň z této nekonečnosti

---

<sup>244</sup> SOUSEDÍK, S. *Jan Duns Scotus : doctor subtilit a jeho čeští žáci*, str. 106.

<sup>245</sup> KARFÍKOVÁ, L. *Křesťanství a filosofie : postavy latinské tradice*, str. 143.

<sup>246</sup> FLOSS, P. *Cesty evropského myšlení 1. : Architekti křesťanského středověkého vědění*, str. 316.

<sup>247</sup> SOUSEDÍK, S. *Jan Duns Scotus : doctor subtilit a jeho čeští žáci*, str. 106.

logicky vyvozuje i její jedinečnost<sup>248</sup>, čímž završuje možnost poznatelnosti Boha, jelikož „jednak ukazuje, že vedle konečných kategoriálních jsoucn existuje ještě jsoucn nekonečné, takže je každé jsoucn buď konečné, nebo nekonečné“, a zároveň „podává i důkaz Boží existence“<sup>249</sup>.

### 5.3 Kritické zhodnocení Anselmova důkazu Janem Dunsem Scotem

Jan Duns Scotus postuluje svůj důkaz Boží existence jako důkaz ontologický, tedy doslova „týkající se bytí“, vychází přitom, jak se mnozí domnívali, z důkazu prezentovaného arcibiskupem Anselmem z Canterbury v díle *Proslogion*.<sup>250</sup> Podobnost mezi jednotlivými důkazy je více než zřejmá již díky tomu, že sám Jan Duns Scotus na některých místech předkládá své myšlenky jako pouhé vylepšení samotného důkazu Anselmova<sup>251</sup>. Přesto však ani historici doposud nedošli k jednotnému názoru, zda se skutečně jedná pouze o specifickou verzi ontologického důkazu předloženého Anselmem z Canterbury či Jan Duns Scotus vypracoval samostatný myšlenkový postup vedoucí k dokázání existence Boží. Například ale Stanislav Sousedík se domnívá, že rozdíl mezi jednotlivými tezemi není marginální, přičemž je zároveň přesvědčen, že kritické zhodnocení, které provedl několik století po Anselmovi Tomáš Akvinský se netýká provedení důkazu Boží existence u Jana Dunse Scota. Můžeme tento myšlenkový postup pokládat za oprávněný, jelikož vzájemná podobnost je pouze v jednom ze čtyř důkazů Boží existence u

<sup>248</sup> FLOSS, P. *Cesty evropského myšlení 1. : Architekti křesťanského středověkého vědění*, str. 316.

<sup>249</sup> KARFÍKOVÁ, L. *Křesťanství a filosofie : postavy latinské tradice*, str. 143.

<sup>250</sup> COLE, P. *Filosofie náboženství*, str. 19.

<sup>251</sup> Je důležité si uvědomit, že Jan Duns Scotus stejně jako mnozí další interpreti, vychází opět pouze z argumentace předložené v *Proslogiu* a důkazům předložených v *Monologiu* se vyhýbá.

Jana Dunse Scota a současně i samotné pojetí pojmu jsou u obou myslitelů diametrálně odlišné.<sup>252</sup> Přesto je Anselmův vliv v oblasti teologie i metafyziky na učení Jana Dunse Scota nepopíratelný. Například Lukáš Novák tvrdí, že „pokud jde o poznání Boží esence, jeho teorie čistých dokonalostí jako transcendentálních pojmů přímo navazuje na Anselmův objev tohoto média našeho poznání Boha“<sup>253</sup>.

Jan Duns Scotus reagoval, jako většina kritiků i zastánců, na Anselmův argumentační postup ústící k stanovení důkazu Boží existence jak je prezentovaný, jak již bylo dříve uvedeno<sup>254</sup>, ve druhé a třetí kapitole *Proslogia*<sup>255</sup>, kde vyčerpávajícím způsobem uvádí: „*Věříme zajisté, že jsi něco, nad co nic většího nelze myslet. Anebo není nic takového, když si pošetilý řekl ve svém srdci, že Bůh není (Žalm 13,1)? Ale jisté i tento pošetilec, když slyší, jak říkám „něco, nad co většího nelze myslet“, nahlíží to, co slyší. A co nahlíží, to je v jeho nahlédnutí, i když snad nenahlíží, že to je. Je totiž něco jiného, když je věc v nahlédnutí, a něco jiného je nahlížet, že věc je. Vždyť když malíř předem myslí na to, co hodlá namalovat, má to jistě ve svém nahlédnutí, avšak to, co dosud neučinil, nenahlíží jako něco, co je. Když už to ale opravdu namaloval, má to jednak v nahlédnutí, jednak nahlíží, že to, co učinil, je. I pošetilec tedy musí uznat, že to, nad co nic většího nelze myslet, je přinejmenším v nahlédnutí, neboť když o tom slyší, nahlíží to, a cokoli nahlíží, to je v jeho nahlédnutí. Není ovšem možné, aby to, nad co nic většího nelze myslet, bylo pouze v nahlédnutí. Je-li to totiž pouze v nahlédnutí, lze myslet, že je to také věc sama, což je více. 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. Existuje tedy beze vší pochyby něco, nad co nic většího nelze myslet, a to jako nahlédnutí, tak jako věc sama.*“<sup>256</sup> A v návaznosti dále svůj myšlenkový postup rozvíjí v následující třetí kapitole s názvem „Nelze myslet, že Bůh není“, když praví: „*To, nad co nic většího nelze myslet, je navíc tak pravdivé, že je zcela nemyslitelné, že by to*

<sup>252</sup> SOUSEDÍK, S. *Jan Duns Scotus : doctor subtilit a jeho čeští žáci*, str. 108.

<sup>253</sup> NOVÁK, L. *Scire Deum esse : Scotův důkaz Boží existence jako vrcholný výkon metafyziky jakožto aristotelské vědy*. 1. vyd. Praha : Kalich, 2011. 306 s. ISBN 978-80-7017-125-7, str. 15.

<sup>254</sup> Celé znění kapitol uvádíme pouze kvůli lepšímu přehledu a orientaci v textu.

<sup>255</sup> COLE, P. *Filosofie náboženství*, str. 19.

<sup>256</sup> *Proslogion*, II.

nebylo. Vždyť lze myslet, že je něco, o čem není možné myslet, že to není. A to je větší než něco, o čem je možné myslet, je možné myslet, že to není, pak to, nad co nic většího nelze myslet, není to, nad co nic většího nelze myslet; což je spor. To, nad co nic většího nelze myslet, je tedy tak pravdivé, že ani není možné myslet, že to není. A to jsi ty, Pane, náš Bože. Jsi tedy tak pravdivě, Pane, můj Bože, že ani není možné myslet, že nejsi, a to právem. Kdyby totiž něčí mysl mohla myslet něco lepšího, než jsi ty, vypínalo by se stvoření nad Stvořitelem a posuzovalo by Stvořitele, což je velký nesmysl. Ostatně o všem, ať je to cokoliv vyjma tebe samého, je možné myslet, že to není. Ty jediný máš proto bytí svrchovaně pravdivé, a tedy nade vše svrchovanou měrou, neboť nic jiného, co je, není tak pravdivé, a má proto méně bytí.<sup>257</sup>

V předchozích kapitolách jsme hrubě nastínili důkazy Boží existence předložené Janem Dunsem Scotem, přičemž si lze povšimnout, že ze čtyř důkazů se tomu Anselmovo zachyceném v *Proslogionu* nejvíce podobá hned první krok. Jan Duns Scotus nejprve vyvozuje ze zkušenosti, že existují nějaké účinky, z čehož následně vyvozuje, že takovýto účinek je ve své podstatě možný, následně z této možnosti odkazuje na možnost první příčiny a pokud je prvotní příčina možná a tedy neobsahuje spor, musí takováto příčina nutně i existovat. Zde je velmi patrné, že jediné, co spojuje jednotlivé důkazy Boží existence u Jana Dunse Scota a Anselma z Canterbury, je skutečnost, že oba při svých úvahách vycházejí z pojmu, tedy z něčeho, co existuje jen v mysli, intencionálně, a vyvozují z toho něco, co existuje reálně.<sup>258</sup>

Přestože se může zdát, že mezi jednotlivými důkazy není mnoho rozdílů, jedním z nejpodstatnějších je fakt, že sv. Anselm na rozdíl od Jana Dunse Scota nikterak nedokazuje, že jeho pojem "to, nad co nelze myslet nic většího" neobsahuje vnitřní spor. Jinými slovy se nesnaží dokázat, že "to, nad co nelze myslet nic většího" není pouze „fikce rozumu, jíž v reálném světě nemůže nic odpovídat“, jelikož „jediné, co o takovém jsoucnu tudíž na počátku důkazu víme, je, že existuje v rozumu

<sup>257</sup> *Proslogion*, III.

<sup>258</sup> SOUSEDÍK, S. *Jan Duns Scotus : doctor subtilit a jeho čeští žáci*, str. 99, 117.



čili že mu náleží intencionální bytí“<sup>259</sup>. Na druhé straně Jan Duns Scotus vychází hned zprvu ze skutečnosti, že daný pojem prvotního jsoucná neobsahuje žádný spor, a tudíž je prvotní příčina možná, z čehož vyplývá, že může existovat.<sup>260</sup>

Jan Duns Scotus zároveň přichází s myšlenkou, že pokud pojem “to, nad co nelze myslet nic většího“ není evidentní sám ze sebe a potřebuje důkaz. Anselm musí bezpodmínečně usuzovat, že vůbec něco existuje a že toto něco existuje v rámci nějaké hierarchické řady jsoucná, která však nemůže vést do nekonečna a teprve poté může vyvodit, že „není možné, aby v aktuálním světě “to nad co nelze myslet nic většího“, neexistovalo“<sup>261</sup>. Jan Duns Scotus tedy chápe Anselmův důkaz jako založený nikoli na pojmu, ale na zkušenosti, což je velmi zvláštní, především proto, že se daný argument nesnaží, podle svých slov, vyvrátit, ale zachránit, jelikož jej považuje za velmi podobný tomu svému. Problém však nastává tehdy, když si uvědomíme, že Jan Duns Scotus vychází při důkazech Boží existence čistě z pojmu.<sup>262</sup>

Jan Duns Scotus komentuje Anselmovy myšlenky hned v dvou částech svých spisů, v komentářích k *Sentenciám*, což je tzv. *Opus Oxoniense (Ordinatio)*, a ve svém díle *Tractatus de Primo Principio*.<sup>263</sup> V uvedených dílech se Jan Duns Scotus podle svých slov snaží o vylepšení Anselmova důkazu dvojím způsobem. Prvním bodem Anselmovy argumentace, který potřebuje dle Scota “vylepšení“, je autorem definováno, tak, že „ *Větší myslitelnou věcí je to, co existuje : je to totiž dokonaleji poznatelné, neboť je to viditelné (rozuměj : poznatelné*

---

<sup>259</sup> Tamtéž, str. 117.

<sup>260</sup> SOUSEDÍK, S. *Jan Duns Scotus : doctor subtilit a jeho čeští žáci*, str. 117.

<sup>261</sup> Otisk, M. *Na cestě ke scholastice*, str.178.

<sup>262</sup> Tamtéž, str. 178.

<sup>263</sup> Přesto je velmi složité v dnešní době zcela jistě určit autenticitu jednotlivých pasáží i celých spisů, jelikož jednotlivé části a jejich překlady se od sebe značně odlišují či naopak se opakují v jiných textech. Přesto lze brát tyto dochované části jako jistý kritický pohled na ontologický důkaz Boží existence Anselma z Canterbury. (OTISK, M. *Na cestě ke scholastice.*, str. 176-177)

intuitivním rozumovým poznáním). Co však neexistuje ani v sobě, ani v něčem vznešenějším, jemuž nic nepřidává, není „viditelné“. „Viditelné“ je dokonaleji poznatelné než „nikoli-viditelné, tj. poznatelné pouhým abstraktním poznáním. Tudíž nejdokonaleji poznatelné existuje“<sup>264</sup>. Pro snadnější pochopení je důležité si vysvětlit rozdíl mezi intuitivním, při kterém vnímám pouze reálně, právě nyní, existující věci, a abstraktním poznáním, které v sobě zahrnuje kromě samotného rozumového poznání i fantazie čili např. „vnitřní smysl“. Tedy v tomto ohledu může být abstraktní poznání také smyslovým, ale ve smyslu vnitřním, jelikož intuitivní poznání je poznáním smyslovým „z vnější“.<sup>265</sup>

Nejspíše se Jan Duns Scotus snaží odstranit problém v první premise sylogismu, který má znění : „1. jsoucí je větší než všechno nejsoucí; 2. nic není větší než svrchované, největší. Z těchto premis plyne závěr, že svrchované není nejsoucí“<sup>266</sup>. Anselm zde rozumí jsoucnu jako něčemu, co aktuálně existuje, něčemu, co je podmíněnou svou skutečností, tomu však Jan Duns Scotus kriticky oponuje, když říká, že jsoucno lze chápat pouze v jeho možnosti a nerozpornosti, jelikož „jsoucno je něco, čemu neodporuje být, nikoliv to co aktuálně je“<sup>267</sup>.

Druhé „vylepšení“, které je do značné míry velmi podobné prvnímu, sám Jan Duns Scotus komentuje takto : „Anselmův důkaz o nejvyšším myslitelném dobru z Proslogy lze vylepšit. Jeho deskripce je třeba porozumět takto: „Bůh je jsoucno, jehož pojem neobsahuje rozpor, a jež je tak veliké, že by v tom byl rozpor myslet si nějaké větší.“ A že naše přídavky o rozporu jsou vskutku potřebné, je zřejmé: ovšem, co- když to máme na mysli- v sobě zahrnuje spor, se totiž právem říká, že je to nemyslitelné: v takovém případě máme totiž na mysli dva protikladné

---

<sup>264</sup> SOUSEDÍK, S. *Jan Duns Scotus : doctor subtilit a jeho čeští žáci*, str. 263-264.

<sup>265</sup> OTISK, M. *Na cestě ke scholastice*, str. 179-180.

<sup>266</sup> Tamtéž, str. 178.

<sup>267</sup> Tamtéž, str. 181.

*myslitelné předměty, jež nijak nevytvářejí jedno myslitelné jsoucno, protože ani jeden z těch předmětů nijak nevymezuje druhý... Nejvyšší myslitelný předmět, jak jsme o něm právě jednali, může skutečně existovat. To se dokáže nejprve o jeho esenciálním bytí, a to takto: v nejvyšším myslitelném předmětu dochází rozum klidu, tudíž je v tomto předmětu uchován pojmový obsah prvního předmětu rozumu, totiž jsoucna (jež je zde ovšem pojato ve svém nejvyšším stupni). Dále se pak dokáže, že takové jsoucno je (ve smyslu bytí existenciálního), a to takto: nejvyšší myslitelné jsoucno není pouze v rozumu toho, kdo naň myslí, protože v tom případě by mohlo být, protože je to něco, v čem neshledáváme spor, a zároveň nemohlo být, protože jeho pojmovému obsahu odporuje nabytí existence od nějaké příčiny... Větší myslitelné jsoucno je však to, jež existuje věčně, než to, jež je jen v rozumu. Tomu se však nesmí rozumět tak, že totéž, co je v rozumu, by se stalo větším v rozumu, kdyby existovalo, nýbrž tak, že ve srovnání s tím, co je pouze v rozumu, je větší to, co existuje.“<sup>268</sup> Vylepšení však podle Stanislava Sousedíka spočívá v tom, že Jan Duns Scotus nahradí Anselmův důkaz svým vlastním, tedy interpretací nejvyššího myslitelného jsoucna jako „možného a tudíž buď skutečného nebo uskutečnitelného“<sup>269</sup>. V tomto důkazu se snaží pomocí logické argumentace dospět od počáteční myšlenky, že „to, nad co nic většího nelze myslet“ je deskripcí, která v sobě neobsahuje spor a kterou lze chápat také jako „to, čemu neodporuje být“, až k závěru, že „to, nad co nic většího nelze myslet“ je jsoucnem a tudíž „není možné, aby to bylo nejsoucí, neboť to v sobě nezahrnuje spor“ z čehož plyne, že „co, není nejsoucí, je jsoucí“<sup>270</sup>.*

Zde je patrný značný rozpor mezi jednotlivými důkazy obou myslitelů, jelikož, jak jsme nastínili v předchozích kapitolách, Jan Duns

---

<sup>268</sup> SOUSEDÍK, S. *Jan Duns Scotus : doctor subtilit a jeho čeští žáci*, str. 118- 119.

<sup>269</sup> Tamtéž, str. 119.

<sup>270</sup> OTISK, M. *Na cestě ke scholastice*, str. 182.

Scotus chápe pojem jsoucna diametrálně rozdílně a tudíž přísná syntéza obou myslitelé není zcela adekvátní, a to proto, že „zatímco v Anselmově důkazu se usuzuje z existence intencionální na existenci reálnou, Scotus postuluje existenci reálnou skrze její nerozpornou existenci možnou“<sup>271</sup>

Závěrem lze jen říci, že „Sv. Anselm hledal, a věřil, že našel, jediný zcela soběstačný argument, kterým by bylo možné prokázat Boží existenci a svrchovanou dokonalost. Scotus pohlíží na tuto Anselmovu snahu se sympatiemi; dobře však ví, že k tak zásadnímu cíli jeden jediný argument těžko postačí. Samotné myšlenky soběstačnosti přirozeného poznání Boha se však Scotus rozhodně nevzdal, a ve svém vlastním přepracování anselmovského projektu učinil vše pro to, aby svůj důkaz Boží existence přivedl co možná nejbližší k ideálu pravého, autonomního vědeckého poznání – ideálu, který pro Scota na konci 13. století představuje aristotelské pojetí vědy, tedy koncepce vědy jako deduktivního poznání vycházejícího z evidentních principů“<sup>272</sup>.

---

<sup>271</sup> FLOSS, P. *Cesty evropského myšlení 1. : Architekti křesťanského středověkého vědění*, str. 316.

<sup>272</sup> NOVÁK, L. *Scire Deum esse*, str. 14.

## 6 ZÁVĚR

Záměrem práce nebylo do detailů rozebírat veškerý obsah Anselmových myšlenek věnujících se otázce ohledně předložení adekvátních důkazů Boží existence, nýbrž pouze systematicky zhodnotit základní body Anselmovy argumentace, která v dějinách filosofie zastává velmi významné místo. V první části je věnována pozornost tomu, jakým způsobem pojímá vzájemný vztah mezi rozumem a vírou.

Ve druhé části interpretována především dvě zásadní díla, ve kterých sv. Anselm věnuje důkazům Boží existence, Monologion a Proslogion. První z nich je v historii velmi často přehlížen a sv. Anselm v něm nachází cestu k Bohu pomocí smyslového nazírání okolního světa. Ve druhém spise, Proslogiu, již však přichází s myšlenkou, že Bůh pojímaný jako "něco, nad co nelze nic většího myslet" existuje nejen v naší mysli, ale i v realitě, a jako takový musí existovat nutně.

V závěru kapitoly jsou pro přehled shrnuty dvě významné námítky pocházející z období středověké filosofie. V historii sice bylo věnováno sv. Anselmovi hodně prostoru, ale v této práci bylo záměrem zhodnotit Anselmův odkaz v rámci středověké filosofie, proto je zde uvedena kritika ze strany mnicha Gaunila a nejvýznamnějšího myslitele středověku Tomáše Akvinského.

Poslední část celé diplomové práce shrnuje důkazy Boží existence předložené Janem Dunsem Scotem a snaží se přiblížit, jakým způsobem vycházel, jak sám uvedl, z Anselmova pojmání nejvyššího jsoucna jako "něčeho nad, co nelze nic většího myslet". Hlavní důraz je zde kladen na snahu Jana Dunse Scota "vylepšit" Anselmovu argumentaci z účelem zachování její platnosti.

Závěrem lze uvést, že důkazy Boží existence předložené Anselmem z Canterbury v díle Proslogion nemohou být považovány za striktně apriorní, jak říká Kant ontologické, a to z toho důvodu, že v konečném důsledku vždy vychází z důkazů Boha, které předložil v Monologiu. Přesto však je Anselmův přínos nezpochybnitelný a nesmazatelný, nejen při formování středověké teologie i filosofie, ale v současné době například i logiky, jelikož s rozvojem moderní logiky a analytické filosofie se opět dostal do popředí.

## 7 LITERATURA

### PRIMÁRNÍ LITERATURA

#### **Anselm z Canterbury:**

Anselm z Canterbury. *Fides quaerens intellectum.*, přel. L. Karlíková, Praha: Kalich, 1990. 269 s.

*Monologion*, in: *Antológia z diel filozofov*, III: Patristika a scholastika. 1. vyd. Bratislava: Pravda, 1975, str. 201-233.

*Commendatio operka ad Urbanum Papam II.*, in: Anselm z Canterbury. *Fides quaerens intellectum.*, přel. L. Karlíková, Praha: Kalich, 1990. str.244-247

*Proslogion*, in: Anselm z Canterbury. *Fides quaerens intellectum.*, přel. L. Karlíková, Praha: Kalich, 1990. str. 28-77.

*Quid ad haec respondent quidam pro insipiente*, in: Anselm z Canterbury. *Fides quaerens intellectum.*, přel. L. Karlíková, Praha: Kalich, 1990. str. 78-93.

*Quid ad haec respondent editor ipsius libelli*, in: Anselm z Canterbury. *Fides quaerens intellectum.*, přel. L. Karlíková, Praha: Kalich, 1990. str. 94-121.

#### **Jan Duns Scotus:**

Ján Duns Scotus, *O poznateľnosti Boha* . Bratislava: Serafín, 2006. ISBN 80-8081-057-5.

#### **Tomáš Akvinský:**

Tomáš Akvinský. *O pravdě*. 1. vyd. Praha: Krystal OP, 2003. 358 s. Aquinata; sv.3. ISBN 80-85929-60-0.

Tomáš Akvinský. *Summa proti pohanům*. Kniha první. 1. vyd. Olomouc: Matice cyrilometodějská, 1993. 190 s.

Tomáš Akvinský. *Theologické summy svatého Tomáše Akvinského*. První část. Olomouc: Edice Krystal, 1937. 1041 s. Spisy sv. Tomáše Akvinského Theologická summa.

## SEKUNDÁRNÍ LITERATURA

ANZENBACHER, A. *Úvod do filozofie*. 2. vyd. Praha: SPN, 1991. 304 s. ISBN 80-04-26038-1.

BRECHER, R. Greatness' in Anselm's Ontological Argument . The Philosophical Quarterly, 1974, Vol. 24, No. 95, pp. 97-105.

DAVIES, B., ed. a LEFTOW, B., ed. *The Cambridge companion to Anselm*. Cambridge: Cambridge University Press, 2004. xiii, 323 s. ISBN 0-521-00205-2.

BRUGGER, Walter. *Filosofický slovník*. Vyd. 1. Praha: Naše vojsko, 1994. 639 s. ISBN 80-206-0409-X

COLE, P. *Filozofie náboženství*. Vyd. 1. Praha: Portál, 2003. 149 s. ISBN 80-7178-719-1.

ČECHÁK, V. *Co víte o starověké a středověké filozofii*. Vyd. 1. Praha: Horizont, 1983. 315 s.

DESCARTES, R. *Úvahy o první filozofii, v nichž se dokazuje Boží existence a rozdíl mezi lidským duchem a tělem*. 1. vyd. Praha: Svoboda, 1970. 145, [4] s.

ELIADE, M. *Dějiny náboženského myšlení III: od Muhammada po dobu křesťanských reforem*. 1.vyd. Praha: Oikoymenh, 1997. 343 s. Oikúmené. ISBN 80-86005-53-4.



FLOSS, P. *Architekti křesťanského středověkého vědění*. Vyd. 1. Praha: Vyšehrad, 2004. 444 s. Cesty evropského myšlení; sv. 1. ISBN 80-7021-662-X.

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

HARENBERG, Bodo. *Kronika lidstva : s Výhledem do budoucnosti od Roberta Jungka. 4., dopl. čes. vyd.* Praha: Fortuna Print, 1995. 1279 s. ISBN 80-85873-42-7.

HEINZMANN, R. *Středověká filosofie*. 1. vyd. Olomouc: Nakladatelství OLOMOUC, 2000. 351 s. Dějiny filosofie ; 2. díl. ISBN 80-7182-105-5.

HEROLD, V. *The European dimension of St. Anselm's thinking : proceedings of the conference organized by The Anselm-Society and The Institute of Philosophy of Academy of Sciences of the Czech Republic : Prague, April 27-30,1992.* Prague : Institut of Philosophy, Academy of Sciences of the Czech Republic, 1993. 186 s. ISBN 80-7007-042-0.

JOHNSON, O. A. *God and St. Anselm . The Journal of Religion*, 1965, Vol. 45, No. 4, pp. 326-334.

KANT, I. *Kritika čistého rozumu*. 1. vyd. Praha: OIKOYMENH, 2001. 567 s. *Knihovna novověké tradice a současnosti ; sv. 36.* ISBN 80-7298-035-1.

KENNY, Anthony John Patrick. *Co je víra?*. 1. vyd. Praha: Česká křesťanská akademie, 1995. 139 s. ISBN 80-85795-15-9.

KENNY, A. J. P. *Stručné dějiny západní filosofie*. Vyd. 1. Praha: Volvox Globator, 2000. 515 s. *Katarze ; sv. 6.* ISBN 80-7207-374-5.

KENNY, Anthony John Patrick. *Tomáš Akvinský*. 1. vyd. Praha: Institut pro středoevropskou kulturu a politiku, 1993. 107 s. *Oikúmené; Sv. 26.* ISBN 80-85241-25-0.

KARFÍKOVÁ, L. *Křesťanství a filosofie : postavy latinské tradice: Augustinus, Boëthius, Jan Eriugena, Anselm z Canterbury, Tomáš Akvinský, Jan Duns Scotus*. 1. vyd. V Praze ; V Karlových Varech : Česká křesťanská akademie, 1994. 146 s. Sborníky České křesťanské akademie; 9. ISBN 80-85795-08-6.

KARFÍKOVÁ, L. *Víra, která hledá nahlédnutí*, in: Anselm z Canterbury. *Fides quaerens intellectum*, Praha: Kalich 1990, s. 3-18.

LIBERA, A. de. *Středověká filosofie : byzantská, islámská, židovská a latinská filosofie*. 1. vyd. Praha: OIKOYMENH, 2001. 551 s. Dějiny filosofie ; sv. 5. ISBN 80-7298-026-2.

MALCOLM, N. Anselm's Ontological Arguments . The Philosophical Review, 1960, Vol. 69, No. 1, pp. 41-62.

McGREAL, I . P . *Velké postavy západního myšlení* . Praha: PROSTOR, nakladatelství s.r.o., 1999. ISBN 80-7260-002-8.

NOVÁK, L. *Scire Deum esse: Scotův důkaz Boží existence jako vrcholný výkon metafyziky jakožto aristotelské vědy*. 1. vyd. Praha: Kalich, 2011. 306 s. ISBN 978-80-7017-125-7 (váz.).

ONDOK, Josef Petr. *Důkaz nebo hypotéza Boha?* 1. vyd. Svitavy : Trinitas, 1998. 155 s. ISBN 80-86036-05-7.

ONDOK, J.P. *Řeč o Bohu: metody analytické filosofie v teologii* . Brno: Centrum pro studium demokracie a kultury, 2006 159 s.. ISBN 80-7325-102-7 (váz.)

OTISK, M. *Na cestě ke scholastice: klášterní škola v Le Bec - Lanfrank z Pavie a Anselm z Canterbury*. Vyd. 1. 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. Orientace ; Sv. 1. ISBN 80-7021-131-8 (brož.).

RÁDL, E. *Dějiny filosofie : starověk a středověk* . Praha: Votobia, 1998. ISBN 80-7220.063-1

SOUSEDÍK, S. *Jan Duns Scotus - doctor subtilis a jeho čeští žáci*. 1. vyd. Praha: Vyšehrad, 1989. 341 s. Odkaz.

SOUSEDÍK, S. *Jsoucno a bytí: úvod do četby sv. Tomáše Akvinského*. 1. vyd. Praha: Křesťanská akademie, 1992. 107 s. ISBN 80-900615-8-3.

TICHÝ, P. *O čem mluvíme?: vybrané stati k logice a sémantice*. Vyd. 1. Praha : Filosofia, 1996. 161 s. ISBN 80-7007-087-0.

VOPĚNKA, P. *Druhé rozpravy s geometrií*. Praha: Fokus : Práh, 1991. 225 s. ISBN 80-900093-7-9

VRIES, J. de. *Základní pojmy scholastiky*. Praha: Rezek, 1998. 102 s. ISBN 80-86027-11-2.

WEISCHEDEL, Wilhelm. *Zadní schodiště filosofie*. 2. vyd. Olomouc: Votobia, 1995. 279 s. ISBN 80-7198-015-3.

## 8 RESUMÉ

This dissertation is dedicated to St. Anselm of Canterbury and to his most important opponents in the medieval philosophy. St. Anselm had provided an argument about the existence of the God which was later named as the „Ontological argument“ by I. Kant. This argument had been proven in Anselm’s book called Proslogion. Despite the fact that this is the best known Anselm’s argument I will also introduce other arguments which are not as popular among the general public and which had been listed in his previous publication called Monologion.

In the main part of my dissertation, despite describing the publications Monologion and Proslogion, I would like to dedicate my attention towards the most significant opponents of Anselm’s ideas. They did not accept the statement that the God is something than which nothing greater can be thought and especially the following statement considering the idea of God that something than which nothing greater can be thought cannot only exist in the mind but it has to be real. The two most valuable opponents of this statement were Thomas Aquinas and the monk Gaunilo.

In the conclusion I was trying to provide detailed information about the John Duns Scotus’ arguments of God’s existence. Duns Scotus was influenced by the Anselm’s arguments while he was thinking of his ones. In this part of text I emphasised his attempt to improve the whole Anselm’s conception so it would be valid.

The arguments of st. Anselm are generally considered as the ontological ones. However, this statement, as it is shown in this dissertation, is unauthorized because in fact Anselm always refers to the arguments which he had proven in the list Monologion. Those arguments come through the sensorial experience and not just from the idea. Despite this fact is Anselm’s influence on the medieval philosophy

undeniable and even recently has his argument from the Proslogion been discussed from the point of view of the modern analytical logic.

## 9 PŘÍLOHY

### PŘEHLED ANSELMOVÝCH SPISŮ

	<b>rok sepsání</b>
<b>SPISY Z OPATSTVÍ BEC (1063 – 1092)</b>	
Monologion	dok. 1076 n. 1077
Proslogion (s Gaunilonovou námitkou a Anselmovou odpovědí)	1077/78
De grammatico	před 1070 n. 1080-
85	
De veritate	1080-85
De libertate arbitrii	1080-85
De casu diaboli	1080-85
Epistola de incarnatione verbi	1092 (první verze) 1094 (druhá verze)
<b>SPISY Z OBDOBÍ EPISKOPÁTU (1093 – 1109)</b>	
Cur deus homo	zač. 1094-97
De conceptu virginali et de originali peccato	1099-1100
De processione spiritus sancti	1099-1102
Epistola de sacrificio azymi et fermentaci	1106-1107
De concordia praescientiae, praedestinationis et gratiae dei cum libero arbitrio	1107-1108
<b>MEDITACE A DOPISY (1063 – 1109)</b>	
Orationes sive Meditationes	
Epistolarum liber primus	(1063-1092)
Epistolarum liber secundus	(1093-1109)

(Anselm z Canterbury. *Fides quaerens intellectum.*, přel. L. Karlíková, Praha: Kalich, 1990. 269 s., str. 267)

**ANSELMOVA ZÁKLADNÍ ŽIVOTOPISNÁ DATA**

1033 n. 1034	Anselm se narodil v Aostě
1060-1093	benediktinem v Bec
1063	převorem
1078	opatem
1093-1109	arcibiskupem v Canterbury
1097-1100	první exil
1103-1106	druhý exil
1109	Anselm v Canterbury umírá

(Anselm z Canterbury. *Fides quaerens intellectum.*, přel. L. Karlíková, Praha: Kalich, 1990. 269 s.str. 265)