

Boží (ne)dokazatelnost v soudobé české neoscholastické diskuzi

David Peroutka

V současnosti (mám na mysli období cca od 90. let) byla některými českými filosofy tak či onak navazujícími na tradici scholastického myšlení rozvinuta pozoruhodná diskuze o kosmologickém „kauzálním“ důkazu Boží existence. Ve svém příspěvku se pokusím nejen na způsob referátu zmapovat její kulminační momenty, ale též vyhodnotit, co se v tomto směru podařilo (resp. nepodařilo) a jaké šance na dopracování důkazu se v tomto světle jeví reálnými.

Má úvaha se bude týkat pouze důkazu „z kauzality“, tedy zhruba řečeno důkazu aristotelsko-tomistického typu. Stranou tedy ponechám např. zajímavou diskuzi mezi Lukášem Novákem a Petrem Dvořákem o scotistickém „modálním“ důkazu Boží existence. Ponechám rovněž stranou diskuze o mnohých předpokladech samotného důkazu Boží existence, např. o epistemologických a logických tématech, o kauzalitě obecně, o predikátu existence atd. Budu se soustředit pouze na samotnou vrcholnou fázi, tj. na pátrání, zda a jak lze z existence řady kontingentních příčin usoudit na nutně existující první příčinu.

V dějinách celé diskuze rozlišuji dvě nejvýraznější „dějství“. První spadá do období mezi roky 1991–2000, jeho protagonisty jsou Jiří Fuchs, Roman Cardal a Stanislav Sousedík. Druhou epizodou je pak dialog Stanislava Sousedíka a Petra Dvořáka, kterou lze počítat od roku 2014, tj. od vydání Sousedíkovy knihy *Kosmologický důkaz Boží existence v životě a myšlení*.

Jiří Fuchs ovlivnil řadu zájemců o scholastické myšlení a křesťanskou filosofii svým programem nedogmatického důkazného myšlenkového postupu, který začíná důkazem samotného principu bezrozpornosti a pokračuje v síle tohoto principu až mj. k důkazu Boží existence. Musím bohužel konstatovat, že se lze sotva kde setkat s tak zářežícím rozporem mezi proklamovaným programem, jenž ve Fuchsově případě žádá nestavět na nedokázaných, „dogmatických“ předpokladech, a jeho realizací.

Fuchs tento důkaz představuje ve svých knihách *Cesta k důkazu Boží existence, Filosofie 4. – Bůh filosofů* a později (v r. 2007) znovu v knize *Filosofie 7. – Předpoklady nerelativizované etiky*. Premisu, že existuje-li jsoucno zapříčiněné a kontingentní, existuje i jsoucno nezapříčiněné a nutné, podporuje prostým tvrzením, že bez uznání nutného jsoucna by nebyl zde „naplněn“ či „splněn“ požadavek kauzality, vzniklo by „kauzální manko“, princip kauzality by byl „zrušen“, jednalo by se o „evidentní kolizi s principem kauzality“ atp. Navzdory připojenému pokusu o „důkaz sporem“ se jedná se o pouhý postulát. Fuchsův „důkaz sporem“ totiž ve své nejrozvinutější podobě vypadá takto:

„Antiteze vykládá účinek pouze zapříčiněnou příčinou, tj. účinkem. Důkaz principu kauzality však ukázal, že takové kauzální manko je rozporné. Rozporná antiteze však nemůže být pravdivá. Proto musí být pravdivá teze – první premisa“ (*Filosofie 7. – Předpoklady nerelativizované etiky*, Krystal OP, Praha, 2007, str. 178).

Potíž je, že Fuchsův předchozí důkaz kauzality, ačkoli se pokoušel zdůvodnit, že vzniklé jsoucno musí mít příčinu, nezdůvodňoval a *ani se vůbec nepokoušel* zdůvodnit tezi, že vzniklé jsoucno potřebuje nějakou *nezapříčiněnou* příčinu. Svou klíčovou tezi, že vysvětlování *toliko zapříčiněnými* příčinami obnáší nepřipustné kauzální manko, tedy nyní Fuchs jednoduše postuluje. V rámci citovaného úryvku si dobře všimněme si dobře věty:

„Důkaz principu kauzality ukázal, že takové kauzální manko je rozporné“. Jaké „kauzální manko“ se pokoušel Fuchs svým předcházejícím „důkazem principu kauzality“ vyloučit jako rozporné? To, které by vyvstalo, kdybychom kladli vznik jsoučna *bez příčiny*. Zda ale musí být nějaká příčina sama *nezapříčiněná*, to v onom kroku (v důkazu kauzality) vůbec ani nebylo tematizováno! Fuchsův „důkaz sporem“ tedy stojí na nedokázaném, tj. (řečeno Fuchsovou terminologií) dogmatickém předpokladu. Fuchs v důkazu prostě předpokládá to, co se má dokazovat.

Není třeba zvažovat všechny jednotlivé rétorické výkony, kterými Fuchs podporuje předpoklad, že zapříčiněné příčiny nestačí, resp. že je kauzální požadavek naplněn až teprve nezapříčiněnou příčinou. Zásadním problémem je, že Fuchs pro tuto tezi nikde nenabízí důkaz. Důkazem totiž nemíním jen působivou formulaci, nýbrž posloupnost výroků takovou, v níž poslední, tj. závěr, vyplývá (dle pravidel logiky) z předchozích, přičemž v oněch předchozích, tj. premisách, není již zahrnuto to, co se má dokázat (i zdařilý důkaz sporem by byl zvláštním případem takové posloupnosti).

Na snahu Jiřího Fuchse navázal na sklonku 90. let jeho stoupenec Roman Cardal. Přebírá Fuchsův termín „kauzální manko“ i podstatu jeho myšlenkového postupu a obohacuje ho o další, tradiční scholastické prvky. V rámci svého programu „rigorizace“ důkazu do úvahy zakomponoval jednak pojmy potence a aktu, a jednak pojmem kauzality *per se*, tj. takového sřetězení příčin, kde každá příčina přímo způsobuje působení následující příčiny. Od Fuchsova defektního, avšak průhledného výkladu se ovšem Cardalova formulace bohužel liší svou značnou zmateností. Cardal chce vyloučit nekonečnost příčinné řad, čili dokázat první příčinu, takto vystavěnou argumentací:

„Nekonečný *per se* kauzální řetězec by na sebe vzal povahu pouhé závislosti, a tudíž charakter pasivní možnosti. Jenže změna není pouhou pasivní možností, reálně se uskutečňuje, je uskutečňováním možnosti. Viděli jsme, že toto uskutečňování se reálně liší od aktualizované možnosti. Nekonečný *per se* kauzální řetězec se utápí v pouhé potencialitě, nedokáže fundovat reálnou aktualizaci potence. Tvrdit, že se závislosti řečeného druhu ztrácejí v nekonečnu, znamená položit rovnítko mezi uskutečňování (evidentně existující změnu) a možnost (nekonečná závislost). To je ale rozpor“ (Bůh ve světle filosofie, Krystal OP, Praha, 2001, str. 68).

Nejsem přehnaně fixován na logiku ani netrvám na plné formalizaci důkazů, nicméně skutečnost, že je tato Cardalova volně nastiňovaná a vágní argumentace výsledkem proklamované „rigorizace“ klasického důkazu, mi přijde zarážející. Cardalovou zásluhou nicméně zůstává alespoň oprášení scholastického pojmu příčinnosti *per se*, který v soudobé světové diskuzi (Alexander Pruss, Richard Gale, William Lane Craig aj.) není využíván.

Cardal svou „rigorizaci“ poprvé představil v časopisu *Distance* (1998, č. 3 a 4, 1999, č. 1) a dočkal se reakce Stanislava Sousedíka, jenž mj. upozornil, že příčinné uspořádání *per se* by obnášelo *současnost* působení zúčastněných příčin. Kauzální řada tvořící reálný svět se od řady *per se* liší tím, že podle všeho vykazuje časovou posloupnost, je diachronní, nikoli synchronní (*Distance*, 1999, č. 4). Sousedíkova námitka má svůj smysl, hovoří pro to dvě skutečnosti. První z nich je historicko-terminologický fakt, že termín „kauzální řada *per se*“ byl patrně zaveden pro řadu simultánní či synchronní. Výrazy *per se* a *per accidens* v tomto smyslu nepoužil Tomáš Akvinský, ale až Jan Duns Scotus, jenž o nekonečnu příčin uspořádaných *per accidens* říká:

„Akcidentální nekonečno, pokud bychom je připouštěli, není zároveň, jak je zjevné, nýbrž toliko sukcesivně, [uskutečňuje se v něm] jedno po druhém, takže druhá [příčina], ačkoli v nějakém smyslu pochází z první, přece na ní nezávisí co do svého kauzálního působení. Vždyť může působit, když ona [první již] neexistuje, jako když

syn v době, kdy je otec mrtev, plodí stejně, jako kdyby byl živ“ (*Tractatus de primo principio*, cap. 3, 51).

Pokládá-li Scotus sukcesivní povahu za znak akcidentální příčinné řady, zdá se, že řada *per se* je charakterizována simultaneitou.

Druhou skutečností ukazující význam Sousedíkovy námitky je podle mne fakt, že v případě sukcesivní či diachronní řady příčin – na rozdíl od (synchronní) řady *per se* – fakticky existuje opozice proti požadavku první, nezapříčiněné příčiny (viz např. Bertrand Russell: *Proč nejsem křesťanem*, Orbis, Praha, 1961, str. 8). Roman Cardal si v odpověď zavádí výraz *per se* tak, že mu dává širší smysl, aby za určitých podmínek zahrnoval i diachronní kauzální řadu. V zavedení terminologického úzu mu sice nic nebrání, ovšem není patrné, že by se tím jeho úvaha přiblížila proklamované rigorózní důkaznosti.

Opouštíme Cardalovu úvahu o *per se* kauzalitě a budeme se věnovat diskuzi Stanislava Sousedíka s Petrem Dvořákem. Oba přijímají jako přinejmenším myslitelné, že by diachronní světová kauzální řada, v níž dřívější jsoucna způsobují existenci jsoucna následujících, postupovala z nekonečna. I kdyby tomu tak bylo, musí zde být první příčina: nikoli první v řadě, nekonečná řada nemá první člen, nýbrž mimo řadu: jde o příčinu existence celé nekonečné řady. Jsoucna tvořící řadu potřebují k existenci příčinu, neexistují tedy nutně a jsou „nahodilá“. První příčina je příčinou veškerenstva nahodilých a zapříčiněných jsoucna, sama tedy již příčinu nemá a mít nemůže, je nutná. S. Sousedík formuluje jádro důkazu takto:

„Každý celek, jehož každý prvek je nahodilý, je i sám nahodilý. Tedy i svět je nahodilý. Svět má tudíž (nejméně jednu) příčinu, jež není nahodilým jsoucnem, a je tudíž jsoucnem nutným“ (*Kosmologický důkaz Boží existence v životě a myšlení*, Praha, Vyšehrad, 2014, str. 136).

Jak je patrné, celý argument stojí a padá s platností předpokladu, že „každý celek, jehož každý prvek je nahodilý, je i sám nahodilý.“ Avšak právě Sousedíková argumentace ve prospěch tohoto tvrzení se setkala s kritikou mou (recenze ve *Filosofickém časopisu* 62, 2014, č. 5) i Petra Dvořáka (recenze v *Reflexi* 48, 2015).

Sousedík ve své argumentaci nejprve popisuje vlastnosti prvků souboru, které „přispívají k vzniku od nich odlišné vlastnosti souboru“: např. váha zrn hrachu přispívá k tomu, aby měl celý pytel hrachu váhu odlišnou od váhy jednotlivých zrn. Jinak je tomu s vlastnostmi „nepřispívajícími“: např. červeň každého jednotlivého vlákna kusu tkaniny nepřispívá nijak k tomu, aby měl celý kus tkaniny jinou vlastnost než červenost. Celek utkaný výlučně z červených vláken je tudíž nutně červený. A podobně je tomu prý s vlastností, kterou je nahodilost. I nahodilost všech jednotlivých světských jsoucna je vlastností nepřispívající. Proto je celek, totiž svět, nahodilý a nikoli nutný (str. 136–137).

Připomeňme si v této souvislosti Russellovu námitku proti myšlence, že by celý světový sled příčin-účinků sám vyžadoval příčinu. Bertrand Russell odporuje protipříkladem (*Proč nejsem křesťanem*, str. 85), který trefněji parafrázuje John D. Barrow: požadavek příčiny pro veškerenstvo přirovnává k mínění, „že mají-li všichni členové klubů matky, musejí mít matky i všechny kluby“ (*Teorie všeho*, Mladá fronta, Praha, 1996, str. 66). Aplikujme tuto námitku na Sousedíkovu úvahu o nepřispívajících vlastnostech: kdyby byla správná, měla by být vlastnost „mít matku“ vlastností „přispívající“. Není ale příliš jasné, jak by tato vlastnost „přispívala“ k tomu, aby měl celý soubor vlastnost odlišnou (byl bez matky).

Uvažme ještě jiný protipříklad, mysleme soubor, jehož každý prvek je krychlový. Krychlovost ničím nepřispívá k tomu, aby byl celek ne-krychlový: může být krychlový. Krychlovost je tudíž nepřispívající vlastností. V rozporu se Sousedíkovým předpokladem však připouští, aby celek sestávající z krychlových prvků byl sám nekrychlový. Není důležité,

zda lze odpovědět na tento (či jiný konkrétní) protipříklad. Za nedostatek pokládám, že Sousedík nenabízí důkaz, že jeho předpoklad skutečně platí pro oblast všech nepřispívajících vlastností (anebo alespoň důkaz, že onen předpoklad platí pro některou dílčí, dobře vymezenou oblast nepřispívajících vlastností – a že nahodilost právě do této užší oblasti náleží).

Jinou kritiku téhož předpokladu (že „každý celek, jehož každý prvek je nahodilý, je i sám nahodilý“), formuloval Petr Dvořák („Kosmologický důkaz a nahodilost celku nahodilých jsoucen“, *Reflexe* 48, 2015). Nahodilost jsoucen je jejich možnost nebýt. Z premis „je možné, že by A nebylo“ a „je možné, že by B nebylo“ však určitě neplyne závěr „je možné, že by nebyly A ani B“. Ilustrujme si Dvořákův argument představou souboru dvou povinně volitelných předmětů. Studentovi se nabízí předmět A a předmět B, přičemž student je povinen zapsat si nejméně jeden z obou. Pak platí, že je možné, že by při splnění této povinnosti nebyl zapsán předmět A i že je možné, že by při splnění povinnosti nebyl zapsán předmět B. Z toho ovšem neplyne možnost, že by při splnění dané povinnosti nebyl zapsán žádný z obou předmětů. Podobně z pouhého předpokladu, že je by jedno každé nitrosvětské jsoucní mohlo nebýt, ještě neplyne, že by mohlo nebýt nic.

Petr Dvořák nezůstává u kritiky a přichází s vlastní podobou kosmologického důkazu (v recenzi na Sousedíkovu knihu, *Reflexe* 47, 2014). Zatímco se Fuchs a Cardal domnívají, že podali důkaz „sporem“, Dvořák se chce opřít o „všeobecnou platnost tzv. principu dostatečného důvodu“, kterou prý oponenti důkazu popírají.

Než zpřítomním Dvořákovu verzi důkazu, bude užitečné učinit zavést určité pojmosloví. Mezi možnými, avšak nikoli skutečnými světy rozlišují světy akcidentálně odlišné od aktuálního světa a světy principiálně odlišné. Akcidentálně odlišný svět sdílí s aktuálním světem tutéž minulost, lišit se od něj začal až od určitého momentu. Např. svět, který se liší od aktuálního světa tím, že v něm Martin Heidegger dopsal plánované části *Bytí a času*, je od „našeho“ toliko akcidentálně odlišný. Proč neexistuje místo aktuálního světa spíše nějaký svět od něj akcidentálně odlišný, je vysvětlitelné pomocí příčin, které existují v aktuálním světě. Takovou příčinou je v našem příkladu zejména Heidegger jakožto činitel nadaný svobodnou vůlí. Daleko zajímavější otázkou z našeho hlediska je, proč neexistuje namísto aktuálního světa nějaký svět od něj principiálně odlišný...

Dále je třeba rozlišit možnost reálnou a možnost logickou. Velmi zhruba řečeno: Logicky možné je to, co je bezrozporně myslitelné. Reálně možné něco je, pokud (navíc) v aktuálním světě existují (aktivní, případně i pasivní) kauzální schopnosti, jejichž nositelé by díky nim byli způsobilí stát se příčinami dané věci (plánované díly *Bytí a času* byly nejen logicky, ale i reálně možné díky Heideggerovi a jeho schopnostem). Lze si klást otázku, zda oblast logicky možného a oblast reálně možného koincidují: ačkoli je např. bez diskuze jasné, že „prázdný svět“ (tzn. eventualita, že by nikdy nebylo nic) není reálně možný, přece má smysl diskutovat o tom, zda je možný logicky.

Petr Dvořák ve své úvaze o důkazu Boží existence nehovoří tolik o možných světech, jako spíše o kauzálních řadách, kterými jsou možné světy tvořeny. Kauzální řadu tvořící náš aktuální svět nazvěme A-řadou, pro kauzální řady tvořící *principiálně* odlišné světy můžeme používat název B-řada. Dvořák připouští jako myslitelné, že by jednotlivé příčiny tvořící aktuální (snad nekonečnou) řadu příčin a účinků stačily k vysvětlení existence celé této řady, avšak toto vysvětlení prý přesto není dostatečné v každém ohledu:

„[S]amotní členové řady stačí k vysvětlení existence řady jako celku, to připouštíme, nikoli však k vysvětlení [její] logicky nahodilé existence (...). Členové A-řady nevysvětlí, proč existuje A-řada spíše než B-řada nebo proč tomu není tak, že by neexistovala vůbec žádná řada. Tam, kde je logická možnost opaku, musí existovat

vnější příčina aktualizace, resp. důvod, proč existuje tato řada a ne jiná či proč existuje vůbec nějaká řada a ne nic.“

Petr Dvořák míní, že logická možnost neexistence našeho světa je zároveň i reálnou možností. I kdyby to oponent připustil, může se tázat, proč by k vysvětlení faktu, že této možnosti nebylo využito, nestačilo ono vysvětlení, které sám Dvořák uznává, když říká: „samotní členové řady stačí k vysvětlení existence řady jako celku, to připouštíme“.

Toto tázání je ovšem veskrze nadbytečné, neboť ateista, resp. advokát anselmovského insipienta má podle mne k dispozici silný protiargument. Nepředpokládá-li Dvořák Boží existenci již předem a nechce-li trvat na „dogmatických“ postulátech, pak sotva může diskvalifikovat návrh, že ačkoli je neexistence stávající řady – a existence jiné, nulové či nenulové řady – logicky možná, není možná reálně. Sám Dvořák totiž definuje reálnou možnost jako „to, co je logicky možné a zároveň uskutečnitelné v tom smyslu, že existuje či existovala příčina mající schopnost daný stav světa uskutečnit, aktualizovat“ (pozn. 4 v probíraném Dvořákově textu). Tato definice ateistovi dovoluje v rámci diskuze tvrdit, že pak ovšem existence B-řady nebo žádné řady vůbec není reálně možná, neboť 1) žádné existující příčiny (žádné členy stávající A-řady) nejsou schopny uskutečnit, aby nikdy nebylo nic, 2) ani žádné existující příčiny nejsou schopny uskutečnit kauzální řadu tvořící *principiálně* odlišný svět.

Tato reálná nemožnost je pak dostatečnou odpovědí na otázku, proč B-řada či nulová řada neexistuje spíše než řada aktuálně existující. K vysvětlení toho, proč nějaká logicky možná verze reality nenastává, často postačuje i slabší vysvětlení než reálná nemožnost této verze. Ukazuje-li se tedy daná verze dokonce jako reálně nemožná, je to bohatě dostačující vysvětlení její neexistence. A jsou-li jakákoli alternativní „B-řada“ jakož i nulová řada reálně nemožné, může dodat ateista, pak stávající A-řada je reálně nutná (reálně možné jsou výhradně „akcidentální“ varianty A-řady). Této nutnosti nebrání fakt, že jednotliví členové A-řady jsou nahodilí: je tomu jako s povinně volitelnými předměty, jak bylo výše vysvětleno...

Je tedy kosmologický kauzální důkaz Boží existence beznadějným, ztraceným podnikem? Jsem přesvědčen o tom, že nikoli – a v této souvislosti chci ještě obrátit pozornost k textu Stanislava Sousedíka, kterým reagoval na Dvořákovu kritiku („O celcích, jejichž každý prvek je nahodilý“, *Reflexe* 48, 2015). Sousedík dospívá k přesvědčení, že pravdivost premisy „každý celek, jehož každý prvek je nahodilý, je i sám nahodilý“, je jednoduše „zřejmá“. Pojem zřejmosti vystupuje do popředí, v kratičkém textu se v daném smyslu opakuje desetkrát.

Myslím, že pro posouzení této zřejmosti je nezbytné vsadit premisu do kontextu celého důkazu: nejde zde o ledajaký celek kontingentních prvků, ale o kauzálně uspořádaný celek. Kontingence pak znamená zapříčiněnost. Nutnost znamená nezapříčiněnou, kauzálně nezávislou existenci. Pak ale naše premisa vlastně říká, že celek kauzálně provázaných příčin a účinků, jehož každý člen je zapříčiněný, vyžaduje příčinu, jež je nezapříčiněná (pročež sama není prvkem onoho celku). Pro tuto klíčovou premisu přinášeli Fuchs s Cardalem svůj rádoby-důkaz „sporem“ a Dvořák svůj nedostatečný důkaz ze zásady dostatečného důvodu (s odvoláním se na „logickou nahodilost“ celé příčinné řady). Žádné takové důkazy se mi nezdají schůdné, dávám zapravdu spíše prof. Sousedíkovi, podle nějž lze danou premisu nahlédnout jako „zřejmou“. Pokusím se toto tvrzení podpořit následující úvahou.

Představme si tři různé kauzální systémy: pohybující se řetěz, soukolí a kulečník. Vezměme nejprve sunoucí se řetěz (uvažujeme při tom o jiném než pouze setrvačném pohybu, např. o pohybu, při němž se překonává nějaký odpor prostředí, nebo o zrychlujícím se pohybu). I nejzatrvelejší insipient patrně uzná, že odvolávání se na nekonečný počet článků, z nichž každý táhne článek následující, je stejný nesmysl, jako představa samočinně

se plazící hadice, jejíž každý decimetr táhne decimetr následující. „Vnější“ příčina pohybu je *zřejmě* nutná.

Uvažujme dále nějaké ideálně, tj. simultánně činné soukolí ozubených kol: od řetězu se liší tím, že pohyb částí není součástí pohybu celku v témže smyslu, jako je pohyb článků řetězu součástí pohybu řetězu. Každá dvě sousední ozubená kola se totiž otáčejí protichůdným směrem a celek se žádným směrem neotáčí. Přesto však lze v nějakém dobrém smyslu hovořit o pohybu celého soukolí a pokládám za opět *zřejmé*, že vysvětlení odkazující toliko k nekonečnému pořadí kol a jejich vzájemnému vlivu je zde vysvětlením nedostatečným.

Poslední příklad se od soukolí liší v principu jen tím, že do hry vstupuje časová posloupnost. Koule je rozpohybována jinou koulí, ta zas třetí koulí atd. Mezi jednotlivými údery existuje časový úsek, v němž se koule pohybuje setrvačně. Proč by měla odlišnost od předchozího příkladu bránit opakování téže zřejmosti, jež charakterizuje naše poznání, že odkaz k nekonečnu nic nevysvětluje? Aktuální svět se diachronní povahou své kauzality podobá našemu „kulečníku“. Příčinnost se při tom – na rozdíl od kulečníku – netýká jen pohybu, ale i vzniku a existence: dřívější jsoucna jsou příčinou vzniku jsoucna následných. Odkaz k nekonečnu se v podobných případech jakožto kauzální vysvětlení nejeví být o nic méně neuspokojivým, než byl v případě sunoucího se řetězu.

Oponent by mohl trvat na tom, že „nekonečno“ sice v kauzálním smyslu nestačí v případě řetězu, avšak postačuje v případě soukolí a kulečníku – anebo že nestačí v případě řetězu a soukolí, nicméně stačí u kulečníku a světa. Proč ale takové rozdíly v hodnocení nemít za příliš arbitrární? Jistě, nelze a priori vyloučit, že by na tento dotaz oponent nemohl nalézt odpověď, oponentovo stanovisko tak z hlediska logické argumentace není důkazně vyvratitelné ani vykazatelné „rozporné“. Nicméně naše rozumová intuice při tomto stanovisku nestojí. To, co oponent popírá, se naopak jeví jako až příliš zřejmé.

K Sousedíkovu pojmu „zřejmosti“ bych – kromě právě provedené úvahy – připojil jen související pojem „intuice“, mám na mysli rozumovou intuici. Ne všichni neoscholastičtí myslitelé mají tento pojem v oblibě, např. Jiří Fuchs a jeho stoupenci si přejí mít vše dokázané. Já však v určitých bodech oceňuji odhalení intuitivní zřejmosti více než neplatné důkazy a nezdařilé „rigorizace“. Odkaz na intuici připouští nejen např. common-sensová metaetika G. E. Moora, ale v podstatě i Tomáš Akvinský, když hovoří o racionálních zásadách, které jsou *per se notae*, „o sobě zřejmé“ (*Summa Theologiae*, I^a-II^ae, q. 94, a. 2, co). Stanislav Sousedík v tomto ohledu dospěl při promýšlení kosmologického důkazu k dílčím mezím rozumových možností: v určitém bodě je na místě poukázat prostě na skýtající se zřejmost.

To neznamená, že bychom zůstali u pouhého konstatování zřejmosti a nemuseli celý důkaz dále propracovávat. Kromě toho, že i samu tuto zřejmost lze lépe a lépe ukazovat, zahrnuje celý důkazný postup i řadu dalších kroků spojených s logickou argumentací v plném smyslu slova – zde je spousta práce. A rovněž v tomto smyslu se prof. Sousedík dostal nejdále ze všech účastníků diskuze, kterou jsem tímto svým příspěvkem tematizoval. Ve své knize totiž odpověděl dvěma stěžejním proudům soudobé filosofie: kontinentálnímu i analytickému.

Analytická filosofie měla tendenci v rámci svého původního anti-metafyzického naladění odmítat pojem existence jako reálného určení věcí. Podle těchto filosofů si jen čistě pragmaticky zavádíme určité pojmy pro určité typy věcí – existence není ničím více než rozsahovou neprázdností takových pojmů (neprázdný je pojem v případě, že pod něj v rámci univerza úvahy něco spadá). Sousedík odpovídá, že „spadat pod“ je binárním vztahem, jehož nutnou podmínkou je tak či onak existence obou jeho členů. Individuum musí především v nějakém smyslu existovat, aby mohlo navíc spadat pod určitý pojem. Existence jako predikát druhého řádu tedy nutně předpokládá existenci prvořádovou (*Kosmologický důkaz*

Boží existence v životě a myšlení, str. 76–77). Pokud jde o kontinentální filosofii, ta je charakteristická odsouváním otázky po Boží existenci ve prospěch „otázky po smyslu“. Sousedík ve své knize toto tázání působivě opět spojuje s hledáním Boží existence.

Jak si čtenář patrně všiml, v řadě posledních odstavců tohoto kusého příspěvku naznačuji, že kromě výše odmítnutých, defektních argumentačních kroků lze v současném bádání nalézt i řadu inspirativních podnětů nebo i zdařile dosažených výsledků. Existuje zde základ pro další, podrobnější práci.