

UNIVERZITA PALACKÉHO V OLMOUCI  
CYRILOMETODĚJSKÁ TEOLOGICKÁ FAKULTA

Katedra filosofie a patrologie

Křesťanská výchova

VERONIKA SVOBODOVÁ

PŘEDPOKLADY V ZÁKLADNÍCH TYPECH  
DŮKAZŮ BOŽÍ EXISTENCE

DIPLOMOVÁ PRÁCE

Vedoucí práce: Mgr. Petr Dvořák, Ph.D.

**2011**



Prohlašuji, že jsem diplomovou práci vypracovala samostatně s využitím uvedené literatury.

V Olomouci dne 11. 4. 2011



Děkuji Mgr. Petru Dvořákovi, Ph.D. za cenné konzultace a připomínky k práci, Mgr. Janě Borkovcové za pročtení textu a věcné poznámky, Mgr. Marii Palacké za korekturu textu, Ing. Ondřeji Váchovi za instalaci L<sup>A</sup>T<sub>E</sub>Xu a své rodině za podporu a trpělivost.



# Obsah

Úvod	1
<b>1 Co znamená <i>dokazovat existenci Boha</i>?</b>	<b>2</b>
<b>2 Ontologické důkazy</b>	<b>4</b>
2.1 Anselmovy důkazy . . . . .	4
2.1.1 II. kapitola v <i>Proslogion</i> . . . . .	4
2.1.2 III. kapitola v <i>Proslogion</i> . . . . .	6
2.2 Descartův důkaz . . . . .	8
2.3 Gödelův důkaz . . . . .	10
<b>3 Kosmologické důkazy</b>	<b>16</b>
3.1 Kalámský důkaz . . . . .	16
3.2 Tomášovy důkazy . . . . .	20
3.2.1 První způsob . . . . .	21
3.2.2 Druhý způsob . . . . .	24
3.2.3 Třetí způsob . . . . .	25
3.3 Leibnizův důkaz . . . . .	27
<b>4 Morální důkazy</b>	<b>29</b>
<b>5 Teleologické důkazy</b>	<b>33</b>
Závěr	37
Literatura	38



# Úvod

„*Existuje Bůh?*“ Stejně staré jako tato otázka jsou také první pokusy o důkaz Boží existence. Jako červená nit se táhnou dějinami další a další nové argumentace a kritiky na dané téma. O aktuálnosti této otázky vypovídají i novodobé důkazy Boží existence.

Cílem této práce je poskytnout přehled nejvýznamnějších důkazů a u každého z nich precizně rozebrat, z čeho vychází. Tyto předpoklady samy se nám jeví jako nejdůležitější součást každého z důkazů z hlediska přesvědčivosti pro libovolného člověka.

V první části zavádíme pojem důkazu tak, jak jej v celé práci používáme. Poukazujeme zde na důležitost premis a prokazatelnost jejich pravdivosti. Zásadní je také řešení nejednotných definic Boha.

Dále je práce členěna podle typů důkazů Boží existence. Druhá kapitola rozebírá nejvýznamnější ontologické důkazy – Anselmovy důkazy, Descartův důkaz a poměrně současný důkaz Gödela. Třetí část práce zkoumá premisy v kosmologických důkazech, věnujeme se důkazu kalámskému, důkazům Tomáše Akvinského a Leibnizovu důkazu. Ve čtvrté kapitole rozebereme Kantův morální důkaz a v páté teleologický důkaz Tomáše Akvinského.

V závěru zhodnotíme, jaká je přesvědčivost jednotlivých důkazů z hlediska jejich předpokladů.

# Kapitola 1

## Co znamená *dokazovat existenci Boha*?

„V klasické logice je vyplývání definováno následovně: závěr vyplývá z premis, právě když nemůže nastat situace, v níž by všechny premisy byly současně pravdivé, a přitom závěr nepravdivý.“<sup>1</sup>

Důkazem proto myslíme logicky správné vyvozování závěrů z předem daných premis. Logická korektnost postupu zaručuje objektivitu – libovolný rozumný tvor dá takovému důkazu za pravdu. U rozebíraných důkazů v této práci budeme proto také sledovat, zda jsou logicky správné. V případě, že předkládané vyvození nebude korektní, budeme hledat nutnou a dostatečnou podmínku, kterou bychom přidali k výchozím premisám tak, aby byl důkaz správný.

Za premisy u jednotlivých důkazů budeme brát také definice Boha, které se u různých autorů více či méně rozcházejí.<sup>2</sup> Kdybychom Boha definovali v konkrétním důkazu jiným způsobem, mohli bychom vyvodit zcela jiné závěry.

Zásadní pro naše zkoumání bude také prokazatelnost platnosti výchozích premis. Budeme tedy oproti matematickému pojetí<sup>3</sup> slova důkaz, které za premisy považuje jen axiomy, potažmo dokazatelné pravdivé výroky, považovat

---

<sup>1</sup>[Kol 1999] str. 124.

<sup>2</sup>Narážíme zde zřejmě na problém neuchopitelnosti Boha, se kterým se autoři různých důkazů vypořádávají různě.

<sup>3</sup>V matematických teoriích je důkaz definován následovně: „Důkazem v teorii  $\mathcal{T}$  nazýváme takovou posloupnost formulí, že každý člen této posloupnosti je axiómem teorie  $\mathcal{T}$ , nebo je elementární tautologií, nebo je utvořen z některých předcházejících členů důkazu užitím doplňujících pravidel.“ ([Fuch 1999] str. 37.) Zde jen uveďme, že axiómem rozumíme formuli, kterou prohlásíme za pravdivou bez důkazu, a tautologií rozumíme formuli, která je pro libovolné hodnoty podstatně volných proměnných vždy pravdivá. Více viz. [Fuch 1999].

za důkaz také vyvozování vycházející z premis, jejichž pravdivost je pravděpodobnější než jejich negace. V závěru bude tedy každý z důkazů přesvědčivý natolik, nakolik budou přesvědčivé jeho premisy.

# Kapitola 2

## Ontologické důkazy

Nejprve se zaměříme na důkazy Boží existence, které vycházejí jen z pojmové roviny, z rozumu samého bez vnější zkušenosti se světem. Jedná se o argumentaci, která je svým způsobem uzavřena ve vlastním definičním jazyce. Jinak řečeno, žádná z premis nevyhází ze smyslového poznání člověka, všechny předpoklady jsou čistě abstraktní myšlenkové konstrukty. Tradičně jsou tyto důkazy označovány jako důkazy *a priori*.

Za nejvýznamnější důkazy<sup>1</sup> tohoto typu jsou považovány dva důkazy Anselma z Canterbury, Descartův důkaz a Gödelův důkaz.

### 2.1 Anselmovy důkazy

ANSELM Z CANTERBURY (1033–1109) podává dva důkazy Boží existence. Oba jsou obsaženy v jeho díle *Proslogion* (1077/78). Původní název tohoto díla je *Fides quaerens intellectum* (*Víra, která hledá nahlédnutí*),<sup>2</sup> což nám již dává tušit, že důkazy byly zřejmě konstruovány pro člověka věřícího, který touží nahlédnout, že jeho víra není nerozumná.

#### 2.1.1 II. kapitola v *Proslogion*

Důkaz v druhé kapitole *Proslogion* Anselm formuluje následovně: „*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“? Ale jistě 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.*

---

<sup>1</sup>Vycházíme z [wwwOpp].

<sup>2</sup>[Ans 1990] str. 3.

*Vždyť když malíř předem myslí na to, co hodlá malovat, 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 jak v nahlédnutí, tak jako věc sama.“<sup>3</sup>*

Shrňme si základní myšlenky důkazu. Předně je Bůh dle Anselma něčím, nad co většího nelze myslet. Dále je skutečná existence vyšší kvalitou než existence pouze v mysli. Z těchto dvou předpokladů Anselm vyvozuje, že Bůh tedy musí být nositelem skutečné existence. Anselm je v tomto místě s důkazem hotov. Jeho rozum došel k poznání, že Bůh vyhovující jeho definici skutečně existuje.

Je to ale opravdu důkaz Boží existence v reálném světě? Co vlastně přesně Anselm dokázal? Dokázal, že pokud Bůh skutečně existuje, pak existuje nejen v mysli, ale i v realitě. Tedy, abychom považovali důkaz za korektní, zahrneme mezi jeho premisy i to, co Anselm musí předpokládat, aniž by to explicitně zmiňoval: Bůh je nositelem vlastnosti skutečné existence. Možná, že Anselm byl přesvědčen, že je tato premisa přímým důsledkem jeho definice Boha, s tím však musíme nesouhlasit. Pokud koncipujeme něco, nad co nejde nic většího myslet, neznamená to ještě nutně, že toto něco skutečně existuje. Stejně věci si povšiml již TOMÁŠ AKVINSKÝ (1225–1274), který ve svém díle *Summa theologiae* (1266–1273) uvádí: „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>4</sup>

Předpoklady tohoto důkazu jsou proto následující (třetí předpoklad oproti Anselmovi přidáváme z výše uvedených důvodů):

1. Bůh je něco, nad co většího nelze myslet.
2. Skutečná existence je vyšší kvalita než existence pouze v mysli.

<sup>3</sup>[Ans 1990] str. 35.

<sup>4</sup>[Akv 1937] 1. část, 2. otázka, 1. článek, odpověď na 2. námitku.

### 3. Bůh je nositelem vlastnosti skutečné existence.

Připomeňme, že korektní důkaz je právě tak silný, jak silné jsou předpoklady, ze kterých vychází. Můžeme proto namítnout spolu s Kantem, že existenci nelze postavit na roveň ostatním vlastnostem – vždyť to, že věc je nebo není, nám o tom, jaká tato věc je, ještě vůbec nic neříká: „*Vezmu-li pak subjekt („Bůh“) dohromady se všemi jeho predikáty (mezi něž patří i „všemohoucnost“) a řeknu: „Bůh je“ nebo „Bůh existuje“, nepřipisuji pojmu Boha žádný nový predikát, nýbrž pouze kladu tento subjekt sám o sobě se všemi jeho predikáty, a tedy tento předmět do vztahu k svému pojmu. Oba musí obsahovat přesně totéž, a proto nemůže k pojmu, který vyjadřuje pouhou možnost . . . nic dále přibýt. A tak neobsahuje to, co je skutečné, nic více než to, co je pouze možné. Sto skutečných tolarů není nic víc než sto tolarů možných. Sto možných tolarů totiž znamená pojem, zatímco sto skutečných tolarů znamená předmět a jeho kladení samo o sobě, a v případě, že by předmět obsahoval více než pojem, pak by můj pojem nevyjadřoval předmět celý a nebyl by tedy jeho odpovídajícím pojmem.*“<sup>5</sup> Nebo můžeme dále namítat: Co přesně myslíme něčím, nad co většího nelze myslet? Případně: Proč by měla mít skutečná existence vyšší kvalitu než existence pouze v mysli?

Tento důkaz proto stěží obstojí jako přesvědčivý pro nevěřícího člověka. Je totiž kruhový, protože předpokládá to, co chce dokázat.

#### 2.1.2 III. kapitola v *Proslogion*

Druhý Anselmův důkaz je modální, což znamená, že pracuje s logickými pojmy možnosti a nutnosti. Najdeme jej ve třetí kapitole *Proslogion*:

„*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. Proto jestliže o tom, nad co nic většího nelze 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 pravdivé, Pane, můj Bože, že ani není možné myslet, že nejsi, a to právem. . . . Ostatně o všem, ať je to cokoli 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>6</sup>

<sup>5</sup>[Kan 2001] str. 372 (B 627/A 599).

<sup>6</sup>[Ans 1990] str. 37.

Základní myšlenkou tohoto důkazu (kromě již uvedené definice Boha jako něčeho, nad co většího nelze myslet) je to, že nutná existence (něco, o čem není možné myslet, že to není) je vyšší kvalita než nahodilá existence (něco, o čem je možné myslet, že to není).<sup>7</sup> Důkaz je veden takto: kdyby Bůh existoval nahodile, tedy kdyby mohl neexistovat, potom bychom si mohli představit jsoucno větší než Bůh – a sice takové, které by existovalo nutně, což by byl spor. Co jsme přesně vyvodili? Nahodilá Boží existence vede ke sporu. Co to znamená? Znamená to opravdu nutnou Boží existenci? Co je negací výroku, že Bůh existuje nahodile? Přesně řečeno je to nutná Boží existence nebo nutná Boží neexistence. Bůh by však nutně neexistoval právě tehdy, pokud by jeho definice „*něco, nad co většího nelze myslet*“ byla vnitřně rozporná, což se nezdá být. Bůh existuje tedy nutně, z čehož je zřejmé, že existuje i skutečně, v aktuálním světě.

Shrňme si tedy, které předpoklady ve svém důkazu Anselm používá:

1. Bůh je něco, nad co většího nelze myslet.
2. Nutná existence je vyšší kvalita než nahodilá existence.

Zdůrazněme na tomto místě, že síla důkazu spočívá především v přijetí předpokladu, že Bůh má vlastnost logicky nutné existence. Co když ji nemá? Není konzistentně myslitelný možný svět bez Boha? Koncipujme například svět, ve kterém je velmi mnoho samoúčelného zla. Takový svět je sám o sobě bezesporný, tedy možný. Lze proto myslet svět bez Boha (ostatně kdyby nešlo, asi by se nevedly odpradávná diskuse o existenci či neexistenci Boha).

Český logik PAVEL TICHÝ (1936–1994) vede kritiku důkazu jinak. Ve svém článku *Existence a Bůh* z roku 1979 zpochybňuje platnost druhé premisy (pro úplnost uveďme, že v jeho článku má tato premisa tvar: „*Individuální úřad, který je nositelem nutné existence, je větší než kterýkoli jiný úřad, který tímto nositelem není.*“<sup>8</sup>). Píše: „*Navzdory Anselmovi tedy není býti obsazen vždy a za každých myslitelných okolností nejdůležitější dokonalostí individuálního úřadu. Ve skutečnosti pracuje nutná existence proti velikosti. Viděli jsme, že čím obvykleji je úřad obsazen (tj. čím méně je světů-časů, ve kterých je prázdný), tím chudší je jeho esence; esence nutně obsazeného úřadu tedy bude minimální. Je to tento logický fakt, který potvrzuje obecně*

<sup>7</sup>Modální logika dvacátého století tyto pojmy chápe následovně. Věc existuje nutně právě tehdy, když existuje ve všech možných světech. Věc existuje nahodile právě tehdy, když existuje v alespoň jednom možném světě a současně v alespoň jednom možném světě neexistuje. Modální termíny, tj. slova „možný“ a „nutný“ jsou tedy kvantifikátory možných světů. Možný svět chápeme jako maximální konzistentní třídy uzavřených logických formulí. Více v [Kol 1999], str. 123–143. Anselmův text interpretujeme s použitím těchto významů u uváděných pojmů.

<sup>8</sup>[Tich 1996] str. 110.

*přijímaný názor, že velikost je vzácná. . . . Čím obecněji je propozice pravdivá (tj. čím je méně světů-časů, kde selhává), tím méně nám říká; tudíž vyjadřovací síla nutně pravdivé propozice je minimální. Právě tak jako je nutně pravdivá propozice tautologií, a je tudíž bezcenná, je nutně obsazený individuální úřad nudným, šedivým úřadem; držení takového úřadu je stěží něčím, na co by byl někdo pyšný, a sotva dává někomu právo na úctu jiných.“<sup>9</sup> Jinač řečeno: Proč by měla mít nutná existence vyšší kvalitu než nahodilá existence, když ze zkušenosti poznáváme, že čím je vlastnost z ontologického hlediska hodnotnější, tím je menší pravděpodobnost, že jí bude nějaké individuum mít? Na druhou stranu musíme však také poukázat na jisté mezery v Tichého úvaze. Vychází ze zkušenosti (která není *a priori* získaným závěrem), a může proto být zavádějící. To, že individua ve světě vzácně dosahují velikosti (a té, nad kterou nelze myslet, velmi pravděpodobně nedosáhnou), ještě neznamená, že neexistuje individuum nad tímto řádem, které se vymyká a pro které velikost vlastně vůbec vzácností není, protože je její esencí. Anselm velikost nutnosti vidí pravděpodobně v tom, že není závislá na nahodilých faktorech. Vždyť kdyby Bůh měl pouze nahodilou existenci, pak by jeho skutečná existence byla závislá na nějakých nahodilých faktorech, což je v rozporu s tím, že něco nad co většího nelze myslet by mělo být na něčem závislé.*

Závěrem lze tedy říci, že tento důkaz má svou sílu přesvědčivosti, přijmeme-li, že nutná existence má nejvyšší možnou kvalitu a jako taková přísluší Bohu.

## 2.2 Descartův důkaz

Francouzský filosof, matematik a fyzik RENÉ DESCARTES (1596–1650) nepodává důkaz Boží existence, který by měl formu předpoklady – vyvozování – závěr. Jedná se spíše o úvahy, které Boha definují jako skutečně existujícího. Můžeme dokonce namítat, že se vůbec o důkaz nejedná. Přesto však Descartova argumentace v tradičním pojetí bývá označována jako důkaz a historicky je poměrně významná.

Uveďme některé z Descartových myšlenek, které formuloval v díle *Meditace o první filosofii* roku 1637:

*„Jsem si jist, že jsem věc myslící. Víím tedy také, co je zapotřebí, abych si byl nějakou věcí jist? V onom prvním poznání totiž není nic jiného než jakési jasné a rozlišené vnímání toho, co tvrdím, . . . pročez mi nyní připadá, že mohu stanovit jako všeobecné pravidlo, že pravdivé je vše, co vnímám velmi jasně a rozlišeně.“<sup>10</sup>*

<sup>9</sup>[Tich 1996] str. 117.

<sup>10</sup>[Des 2003] str. 36.

„Z toho, že nemohu myslet Boha jinak než jako existujícího, vyplývá, že existence je od Boha neoddělitelná, a on proto doopravdy existuje – ne že by to mé myšlení způsobilo či že by uložilo některé věci nějakou nutnost, ale naopak nutnost té věci (totiž Boží existence) mi určuje tak myslet: nemám totiž svobodu myslet Boha bez existence (to jest nanejvýš dokonalé jsoucno bez nejvyšší dokonalosti), tak jako mám svobodu představovat si koně s křídly nebo bez křídel.“<sup>11</sup>

„... neboť co je samo o sobě očividnější než to, že je nejvyšší jsoucno čili že existuje Bůh, u něhož jediného k esenci patří existence?“<sup>12</sup>

Descartes tedy nejprve prohlásí, že jeho jasné a rozlišené vnímání je mírou pravdy. Přijmeme-li toto za pravdu, potom je zřejmé, že libovolný Descartův výrok, který má tu vlastnost, že je Descartem vnímán jasně a rozlišeně, tedy tím spíše výrok „existuje Bůh, u něhož jediného k esenci patří existence“, musí být objektivně pravdivý.

Předpoklady této argumentace bychom mohli formulovat následovně:

1. To, co Descartes vnímá velmi jasně a rozlišeně, je objektivní pravda.
2. Descart nemůže myslet Boha jinak než skutečně existujícího.

Není divu, že tato argumentace byla ostře kritizována a nelze ji chápat jako důkaz. První z premis vůbec za pravdivou brát nemůžeme. Kdybychom ji v rámci zobjektivnění důkazu vynechali, museli bychom druhou z premis přeformulovat třeba takto:

1. Bůh má vlastnost skutečné existence.

Spíše se tedy jedná o definici Boha, jako jsoucna, které kromě jiného má také vlastnost skutečné existence. Dostáváme se tedy ke stejným problémům, které již byly rozebírány u Anselmova prvního důkazu. Pro úplnost zde uvedme ještě kritiku Descartesova současníka Cartera, kterou zmiňuje Pavel Tichý: „I když uznáme, že entita nejvyšší dokonalosti implikuje svou existenci již svým jménem, přece z toho nevyplývá, že právě tato existence je něco skutečného v reálném světě, ale pouze že pojem existence je neoddělitelně spojen s pojmem nejvyšší bytosti. Nemůžete tedy dedukovat, že existence Boha je něco skutečného, pokud nepředpokládáte, že tato nejvyšší bytost skutečně existuje; neboť pak bude skutečně obsahovat všechny své dokonalosti spolu se svou dokonalostí reálné existence.“<sup>13</sup> Vidíme, že poukazuje na tentýž nedostatek v úvaze jako Tomáš Akvinský.<sup>14</sup>

---

<sup>11</sup>[Des 2003] str. 62.

<sup>12</sup>[Des 2003] str. 64.

<sup>13</sup>[Tich 1996] str. 105, 106.

<sup>14</sup>viz. str. 5.

Závěrem proto můžeme říci, že pro Descarta je pojem Boha neoddělitelně spjat s vlastností skutečné existence. Proto se jedná opět o kruhový důkaz – předpokládáme to, co chceme dokázat.<sup>15</sup>

## 2.3 Gödelův důkaz

Rakouský matematik KURT GÖDEL (1906–1978) je autorem ontologického modálního důkazu Boží existence. Nepublikoval jej za svého života, důkaz byl nalezen až v matematikově pozůstalosti. Důkaz je veden takto<sup>16</sup>:

„ $P(\varphi)$   $\varphi$  is positive (or  $\varphi \in P$ ).

*Axiom 1.*  $P(\varphi).P(\psi) \supset P(\varphi.\psi)$  (And for any number of summands.)

*Axiom 2.*  $P(\varphi) \vee P(\sim \varphi)$  (Exclusive or.)

*Definition 1.*  $G(x) \equiv (\varphi)[P(\varphi \supset \varphi(x))]$  (God.)

<sup>15</sup>Zmiňme ještě alespoň v poznámce kritiku tohoto typu důkazu pocházející od současného autora Raymonda Smullyana (v [Smu 1986], str. 180–181):

„Důkaz, že existuje jednorozec.

Chci dokázat, že existuje jednorozec. K tomu postačí dokázat silnější (jen zdánlivě) tvrzení, že existuje existující jednorozec. (Existujícím jednorozcem samozřejmě myslím jednorozce, který existuje.) Je totiž zřejmé, že pokud existuje existující jednorozec, pak existuje jednorozec. Dokážeme tedy, že existuje existující jednorozec. Jsou právě dvě možnosti:

(1) Existující jednorozec existuje.

(2) Existující jednorozec neexistuje.

Možnost (2) je však zřejmě rozporná. Jak by existující jednorozec mohl neexistovat? Tak jako je pravda, že běžící jednorozec běží, existující jednorozec existuje.

Co na tomhle důkazu nehraje? Je to vlastně vypreparovaná podstata Descartova proslulého ontologického důkazu existence Boha. Descartes definuje Boha jako bytost mající všechny [dobré] vlastnosti vůbec. Podle této definice má Bůh i vlastnost existence [ta je zřejmě dobrá], takže Bůh existuje.

Immanuel Kant označil Descartův argument jako chybný a zdůvodňoval to tím, že existence není vlastnost. Já myslím, že v důkaze je chyba daleko závažnější. Nehodlám se tu přít o tom, je-li existence vlastnost. Ukážu, že i kdyby existence vlastností byla, důkaz je to stejně pochybný.

Podívejme se nejdřív důkladně na náš důkaz existence jednorozce. Když řeknu „Existující jednorozec existuje“, není jasné, mám-li na mysli, že každý existující jednorozec existuje, nebo že existuje vůbec nějaký existující jednorozec. Kdybych měl na mysli první význam, pak by to byla pravda – samozřejmě všichni existující jednorozci existují – jak by mohl nějaký existující jednorozec neexistovat? Jenomže to ještě neznamena, že ten výrok je pravdivý i ve druhém významu, to jest, že musí existovat nějaký existující jednorozec.

Podobně je tomu s Descartovým důkazem: vyplývá z něho v podstatě jen to, že každý Bůh existuje, to jest že cokoliv, co vyhovuje Descartově definici Boha, musí mít i vlastnost existence. Jenomže to neznamena, že musí vůbec nějaký Bůh existovat.“

<sup>16</sup>Zvolili jsme originální Gödelovu verzi pro zachování jednotnosti práce, ve které se snažíme analyzovat původní předpoklady a myšlenky. Současné rozbory ([Haj 2006], [Vop 2003], ...) však pracují s odlišným systémem axiomů a vět, který se pak obzvláště ve Vopěnkově podání jeví jako daleko srozumitelnější (v uvedené publikaci na str. 384–387).

*Definition 2.*  $\varphi Ess.x \equiv (\psi)[\psi(x) \supset N(y)[\varphi(y) \supset \psi(y)]]$  (Essence of  $x$ .  
Any two essences of  $x$  are necessarily equivalent.)

$$p \supset_N q = N(p \supset q) \quad (\text{Necessity.})$$

*Axiom 3.*  $P(\varphi) \supset NP(\varphi)$   
 $\sim P(\varphi) \supset N \sim P(\varphi)$

because it follows from the nature of the property.

*Theorem.*  $G(x) \supset GEss.x$

*Definition.*  $E(x) \equiv (\varphi)[\varphi Ess.x \supset N(\exists x)\varphi(x)]$  (Necessary existence.)

*Axiom 4.*  $P(E)$

*Theorem.*  $G(x) \supset N(\exists y)G(y)$ ,  
hence  $(\exists x)G(x) \supset N(\exists y)G(y)$ ,  
hence  $M(\exists x)G(x) \supset MN(\exists y)G(y)$ . (M = possibility)  
 $M(\exists x)G(x) \supset N(\exists y)G(y)$ .

$M(\exists x)G(x)$  means the system of all positive properties is compatible. This is true because of:

*Axiom 5.*  $P(\varphi).\varphi \supset_N \psi \supset P(\psi)$ , which implies  
 $\begin{cases} x = x & \text{is positive} \\ x \neq x & \text{is negative.} \end{cases}$

But if a system  $S$  of positive properties were incompatible, it would mean that the sum property  $s$  (which is positive) would be  $x \neq x$ .

Positive means positive in the moral aesthetic sense (independently of the accidental structure of the world). Only then are the axioms true. It may also mean pure „attribution“ as opposed to „privation“ (or containing privation). This interpretation supports a simpler proof.<sup>17</sup>

Nejprve převedeme důkaz do běžně užívané symboliky a zavedeme označení (axiomy budeme značit písmenem A, definice písmenem D a věty písmenem V):

$x, y$  individua  
 $\varphi, \psi$  vlastnosti individuí,  $\varphi(x)$  znamená, že  $x$  má vlastnost  $\varphi$   
 $P(\varphi)$  vlastnost  $\varphi$  je pozitivní  
 $\square$  je nutné  
 $\diamond$  je možné  
 $\neg$  negace  
 $\implies$  implikace  
 $\iff$  ekvivalence  
 $\wedge$  konjunkce  
 $\exists$  existenční kvantifikátor  
 $\forall$  všeobecný kvantifikátor

(A1):  $P(\varphi) \wedge P(\psi) \implies P(\varphi \wedge \psi)$  (Platí také pro libovolný počet kon-

<sup>17</sup>[Göd 1995] str. 403, 404.

junktů.)

$$(A2): (\forall \varphi)P(\varphi) \iff \neg P(\neg \varphi)$$

$$(D1): G(x) \stackrel{def}{\iff} (\forall \varphi)[P(\varphi) \implies \varphi(x)] \quad (\text{Bůh.})$$

$$(D2): \varphi Ess.x \stackrel{def}{\iff} (\forall \psi)[\psi(x) \implies \Box(\forall y)[\varphi(y) \implies \psi(y)]] \quad (\text{Esence } x.)$$

$$(A3): P(\varphi) \implies \Box P(\varphi) \\ \neg P(\varphi) \implies \Box \neg P(\varphi)$$

$$(V1): G(x) \implies GEss.x$$

$$(D3): E(x) \stackrel{def}{\iff} (\forall \varphi)[\varphi Ess.x \implies \Box(\exists x)\varphi(x)] \quad (\text{Nutná existence.})$$

$$(A4): P(E)$$

$$(V2): G(x) \implies \Box(\exists y)G(y), \\ \text{proto } (\exists x)G(x) \implies \Box(\exists y)G(y), \\ \text{proto } \Diamond(\exists x)G(x) \implies \Diamond\Box(\exists y)G(y). \quad (M = \text{je možné}) \\ \Diamond(\exists x)G(x) \implies \Box(\exists y)G(y).$$

$\Diamond(\exists x)G(x)$ , tedy bezespornost Boha, plyne z:

$$(A5): P(\varphi) \wedge \Box(\varphi \implies \psi) \implies P(\psi).$$

Slovní interpretací získáme:

(A1): Jestliže máme množinu pozitivních vlastností, potom pro libovolných několik z nich vždy platí, že jsou jako celek také pozitivní.

(A2): Pro každou vlastnost platí, že je pozitivní právě tehdy, když její negace není pozitivní.

(D1): Individuum je božské právě tehdy, když pro libovolnou pozitivní vlastnost platí, že je jeho vlastností.

(D2): Vlastnost  $\varphi$  je esencí individua  $x$  právě tehdy, když pro libovolnou vlastnost  $\psi$  individua  $x$  platí, že je nutným následkem vlastnosti  $\varphi$ .

(A3): Jestliže je vlastnost pozitivní, potom je nutně pozitivní. Jestliže vlastnost není pozitivní, potom nutně není pozitivní.<sup>18</sup>

(V1): Jestliže je  $x$  božské individuum, potom je božskost jeho esencí. (Přímo plyne z D1 a D2.)

(D3): Individuum  $x$  nutně existuje, jestliže pro každou esenci individua  $x$  nutně existuje individuum, které ji má.

(A4): Nutná existence je pozitivní vlastnost.

(A5): Nutné důsledky pozitivních vlastností jsou pozitivní.

(V2): Jestliže je  $x$  božské, potom nutně existuje individuum, které je božské. (Plyne z D1, D3 a A4.)

Proto: Jestliže existuje  $x$  božské, potom nutně existuje individuum, které je božské.

<sup>18</sup>Co přesně to znamená, vystihuje Vopěnka následovně: „*Býti dobrou vlastností není závislé na nějakých vnějších okolnostech, nebo na tom, kdo ji má. Z dobré vlastnosti se nemůže stát vlastnost nedobrá. Čili dobrá vlastnost je nutně dobrá . . . Jinými slovy, rozdělení vlastností na dobré a špatné je trvalé a neměnné.*“ v [Vop 2003] na str. 384–385.

Proto: Jestliže je možné, že existuje  $x$ , které je božské, potom je možné, že existuje nutně. (Pravdivost předpokladu – možnost existence božského  $x$  plyne z bezspornosti Boha a ta je zajištěna axiomy A1, A2 a A5. To, že je Bůh v každém myslitelném světě stále stejný, zajišťuje axiom A3.)

Jestliže je možné, že existuje  $x$  božské, potom existuje nutně. (Z V1, A4 a D3.)

Pro úplnost uvedme, že ve zmiňovaných současných rozborech Gödelova důkazu bývá axiom (A1) nahrazen axiomem  $P(G)$ , tedy „*vlastnost  $G$  (božskost) je pozitivní*“. Vzhledem k tomu, že se tak děje bez upozornění na původní znění axiomu, pokládáme za důležité nejprve prokázat, že náhradou se nám nezmění výchozí systém předpokladů. Snadno nahlédneme, že božské  $x$  obsahuje všechny pozitivní vlastnosti (D1) a žádné jiné (A1, A5). Platí to i naopak? Jestliže být Bohem je pozitivní vlastnost, potom dle (D1) je pozitivní i souhrn všech pozitivních vlastností. Je však pozitivní i libovolná vlastní podmnožina pozitivních vlastností? Co kdybychom měli pozitivní vlastnosti  $\varphi, \psi$ , které by však dohromady pozitivní vlastností nebyly a pozitivnost by získaly až přidáním vlastnosti kupříkladu  $\beta$ ? Znamenalo by to, že negativita vlastností  $\varphi, \psi$  je implikována pozitivními vlastnostmi  $\varphi, \psi$ , což je spor s axiomem A5.

Shrňme si nyní předpoklady Gödelova důkazu:

1. Bůh má všechny pozitivní vlastnosti.
2. Libovolný souhrn pozitivních vlastností je také pozitivní.
3. Každá vlastnost je pozitivní právě tehdy, když její negace pozitivní není.
4. Trvalost positivity. Trvalost negativity.
5. Nutná existence je pozitivní vlastnost.
6. Nutné důsledky pozitivních vlastností jsou pozitivní.

Jaká je tedy přesvědčivost tohoto důkazu? Námitky můžeme mít především proti čtvrtému předpokladu. Ten je v rámci systému příliš silný a lze z něj vyvodit kromě nutné existence Boha také závěr: *Vše co existuje, existuje nutně*. Jedná se o tzv. kolaps modalit, který způsobí, že formule  $\varphi, \Box\varphi$  a  $\Diamond\varphi$  jsou navzájem ekvivalentní.<sup>19</sup> To však můžeme chápat jako značně nežádoucí

<sup>19</sup>Hájek ve své práci [Haj 2006] jej formuluje a dokazuje následovně:

*Věta (kolaps modalit).*  $(\forall\varphi)(\varphi \implies \Box\varphi)$

*Důkaz.*  $\varphi \implies [G(x) \implies (G(x) \wedge \varphi)] \implies [G(x) \implies \Box(G(x) \wedge \varphi)] \implies [G(x) \implies \Box\varphi]$ . Tak  $G(x) \implies (\varphi \implies \Box\varphi)$ , proto  $(\exists x)G(x) \implies (\varphi \implies \Box\varphi)$ , a proto  $\varphi \implies \Box\varphi$ .

závěr. Hájek zmiňuje také Sobelovu práci z roku 2006, v níž autor pokládá za možné, že Gödel věděl o kolapsu modalit, přesto jej však akceptoval na základě svého filosofického přesvědčení (viz [Haj 2006], str. 6).

Pomineme-li uvedený zádrhel v důkazu, který odstraňuje kupříkladu Anderson,<sup>20</sup> stále musíme zvažovat i ostatní z Gödelových předpokladů. Pátý předpoklad nám jistě připomene premisu z druhého Anselmova důkazu. Jak jsme již ukázali, nemusí být samozřejmé pokládat nutnou existenci za pozitivní vlastnost. Zásadní otázkou také zůstává, co je onou pozitivní vlastností. Černý k tomu ve svém článku *Gödelův důkaz Boží existence* píše: „... samotný Gödel si nebyl jistý tím, co vlastně pozitivní vlastnosti mají být. Z toho mála, co napsal, víme, že to mají být nutné vlastnosti v morálním a estetickém smyslu...“<sup>21</sup>. Také toto upřesnění zůstává do značné míry problematickým, neboť morálka i estetika jsou ovlivňovány dobou, kulturou, společnostmi a dalšími faktory, a proto jsou zatíženy jistou mírou subjektivity.

Rozbor Gödelova důkazu uzavřeme proto obdobně jako dosud studované důkazy. Zásadní budou opět předpoklady – pro toho, kdo nepřijme jejich pravdivost, zůstane uvedené jen zajímavou argumentací, jejíž závěry však nebudou o nic více přijatelné. Výstižné hodnocení Gödelova důkazu přináší Zlatoš: „Čo nám Gödel vlastne dokázal svojím dôkazom? Ak sme neveriaci, tak táto otázka znie, či nás Gödelov dôkaz (v prípadnom Andersonovom vylepšení) neobrátil na vieru v Boha. S plným vedomím riskantnosti a ošemetnosti pokusov odpovedať za niekoho iného a za mnohých naraz si autor jednako dovoľí tvrdiť, že asi sotva. Ak sme veriaci, pýtame sa tým, či nás Gödelov dôkaz utvrdil v našej viere, čo presnejšie znamená, či sú pre nás (vyslovené i zamľčané) Gödelove (prípadne Andersonove) axiomy a definície ... ľahšie prijateľné a uveriteľné než samotné tvrdenie o nevyhnutnosti Božej existencie. Azda teraz aspoň jasne vidíme, aká úbohá by bola naša vieru, keby tomu bolo tak.“<sup>22</sup>

Závěrem podkapitoly o předpokladech v základních typech ontologických důkazů Boží existence uveďme dvě citace, které považujeme za poměrně výstižné: „... důvod a priori byl málokdy shledán valně přesvědčivým, leda lidmi s metafysickou hlavou, již uvykli abstraktnímu rozumování a již, vidouce v matematice, že rozum často vede ku pravdě skrze temnotu a oproti prvnímu zdání, přenesli též návyk myšlenkový na předměty, kde by nemělo být

---

<sup>20</sup>Ke kolapsu modalit nedojde, pokud oslabíme axiom A2: „je-li  $\varphi$  pozitivní, pak negace  $\varphi$  není pozitivní“ (tedy je možné, že ani jedno z nich není pozitivní) a definici božskosti upravíme následovně: „ $x$  je božské individuum, jestliže pozitivní vlastnosti jsou právě ty, které má  $x$  nutně.“ (viz [Haj 1994], str. 13, 14).

<sup>21</sup>[wwwChr].

<sup>22</sup>[Zla 1996] str. 237.

*proň místa. Ostatní lidé, i když jsou nadáni zdravým rozumem a co nejvíce přejí náboženství, vycitují vždy jakousi nedostatečnost z takových argumentů, ač snad nedovedou zřetelně vyložit, v čem spočívá. Bezpečný to důkaz, že lidé náboženství své vždy čerpali a čerpat budou z jiných zdrojů než z takového rozumování.<sup>23</sup> a „Dopustili jste se již protimluvu, když jste do pojmu věci, kterou jste chtěli myslet pouze co do její možnosti . . . vložili pojem její existence. Když se vám to dovolí, zdánlivě jste svou při vyhráli, ale ve skutečnosti jste nic neřekli, protože jste se dopustili pouhé tautologie.“<sup>24</sup>*

---

<sup>23</sup>[Hum 1900] str. 161.

<sup>24</sup>[Kan 2001] str. 371 (B 625/A 597).

# Kapitola 3

## Kosmologické důkazy

Kosmologické důkazy vyvozují existenci Boha z existence uspořádaného vesmíru a z jevů, které se v něm vyskytují. Cole k tomu píše: „... *vesmír nemůže vysvětlit svou vlastní existenci, a tak tento důkaz hledá příčiny, které mají svá řešení v existenci nějakého boha.*“<sup>1</sup> Jde o důkazy, které vycházejí ze zkušenosti člověka se světem, proto bývají tradičně označovány jako důkazy *a posteriori*. Svou pozornost budeme soustředit na Kalámský důkaz, na tři důkazy Tomáše Akvinského a na Leibnizův důkaz.

### 3.1 Kalámský důkaz

Kořeny kalámského důkazu<sup>2</sup> sahají ke snahám raných křesťanských teologů vyvrátit aristotelské učení o věčnosti vesmíru. JAN FILOPONUS (asi 490–570), křesťanský filosof, vědec a teolog, známý také jako JAN Z ALEXANDRIE, započal tradici argumentace na podporu učení o stvoření založené na nemožnosti nekonečné posloupnosti příčin v čase.<sup>3</sup> Po dobytí severní Afriky Araby bylo na tuto tradici navázáno muslimskými a židovskými teology. Ve scholastice se tato argumentace znovu vrací do popředí křesťanské teologie.

Slovo *kalám* se do názvu rozebírané formy kosmologického argumentu dostává na základě zásadního přínosu středověkých muslimských myslitelů k uvedené problematice. V arabském světě bylo toto slovo tradičně užíváno k označení teologických tvrzení a v současnosti se užívá také v souvislosti s celým myšlenkovým proudem, který bývá někdy označován jako islámská scholastika.

---

<sup>1</sup>[Col 2003] str. 31.

<sup>2</sup>Vycházíme z [Cra 2009].

<sup>3</sup>O nemožnosti existence nekonečné řady příčin byl přesvědčen již Aristoteles, který však z toho nevyvozoval, že by vesmír měl mít počátek v čase.

Kalámský důkaz je prezentován středověkým muslimským teologem AL-GHAZALI (1058-1111) v díle *Kitab al-Iqtisad fi'l-Iqtihad* ve formě jednoduchého logického úsudku: „*Every being which begins has a cause for its beginning; now the world is a being which begins; therefore, it possesses a cause for its beginning.*“<sup>4</sup>

Na obranu své druhé premisy o počátku světa Ghazali tvrdí, že je nemožné postupovat do nekonečna v navazujících časových jevech, vylučuje tedy nekonečnou minulost. Limit, ve kterém konečná minulost končí, Ghazali nazývá věčným bytím, které chápeme jako Boha. Proto musí konečná minulost skončit v nekonečném bytí, ve kterém mělo první časové bytí počátek.<sup>5</sup>

Struktura kalámského důkazu je následující. Každé bytí, které má počátek, má příčinu svého počátku. Svět je bytí, které má začátek, proto musí existovat také věčná příčina, ze které vznikl. Skrytou premisou těchto úvah je pravdivost lidského poznání – důkaz je přece založen na našem vnímání světa a to nemusí mít objektivní základ. Důkaz proto předpokládá:

1. Každé bytí, které má počátek, má také příčinu svého počátku.
2. Svět je bytí, které má počátek.
3. Počátkem světa je věčná příčina, kterou je Bůh.
4. Poznání člověka je pravdivé.

Podívejme se postupně na jednotlivé premisy. První se zdá být rozumná, musíme se však ptát, zda je pravdivá vskutku pro každé bytí. Abychom ji dokázali, museli bychom ji buď vyvodit jako nutný důsledek nebo prozkoumat každé bytí jednotlivě a ptát se, zda má příčinu svého počátku. Vyvození bychom mohli vést argumentací, že každá změna má svůj důvod.<sup>6</sup> Druhá uvedená možnost – koncipovat každé jsoucno s počátkem jednotlivě, bychom rozhodli, zda existuje příčina jeho počátku – je nejen zdoluhavá, ale navíc nenese jistotu, že jsme na některé takové jsoucno nezapomněli. Pro rozumnost uvedené premisy však jistě hovoří fakt, že neznáme jsoucno, které by mělo počátek a nemělo svou příčinu.

Druhá premisa má, jak již bylo uvedeno výše, v sobě skrytý předpoklad, že není možné postupovat zpětně do nekonečna v navazujících časových jevech.

---

<sup>4</sup>[Cra 2009] str. 102.

<sup>5</sup>Volně přeloženo z citace: „*stop at an eternal being from which the first temporal being should have originated.*“, která pochází z díla *Tahafut al-Falasifah*. Citováno z [Cra 2009], str. 102.

<sup>6</sup>Jedná se o tzv. *princip dostatečného důvodu*, více o něm pohovoříme v odstavci o Leibnizovi na str. 27.

Někteří autoři <sup>7</sup> tento předpoklad zdůvodňují nemožností existence aktuálního nekonečna<sup>8</sup> v reálném světě. Tvrdí, že kdyby aktuální nekonečno nemohlo existovat ve skutečném světě, potom by jistě nekonečná posloupnost příčin v čase nebyla možná. Přitom nekonečno chápáno aktuálně pochází až z druhé poloviny 19. stol. od německého pražského matematika, filosofa a teologa BERNARDA BOLZANA (1781–1848). Do té doby „vědecká komunita pracuje s potenciálním nekonečnem a odmítá nekonečno aktuální jako něco, co není přístupno lidskému zkoumání. V matematické analýze již sice existují nástroje k odstranění problémů s „nekonečně malými“ veličinami, přesto však v matematické, fyzikální a další literatuře přetrvávají nesprávné a nelogické postupy.“<sup>9</sup>

Sám Bolzano je však ve svém díle *Paradoxy nekonečna* přesvědčen o pravém opaku, tedy o existenci aktuálního nekonečna ve skutečném světě. Uvedený spis pojednává především o vlastnostech aktuálního nekonečna a upozorňuje na chyby, kterých se vědci dopouštějí ve svých úvahách o nekonečnu.<sup>10</sup>

<sup>7</sup>Viz. např. [Cra 2009].

<sup>8</sup>Rozdíl mezi aktuálním a potenciálním nekonečnem popisuje např. Vopěnka: „K našemu prvotnímu setkání s . . . nekonečnem dochází u ostře vymezených nekonečných dění, to znamená při čerpání nějakých stálých, přesně určených, leč nevyčerpatelných možností. Tak je tomu při opakovaném přičítání jedničky k nějakému číslu, při opakovaném prodlužování úsečky o danou délku v klasickém geometrickém prostoru a podobně. Tato podoba nekonečna obdržela název nekonečno potenciální. Na takovéto dění má totiž nekonečno vliv, těchto dění se zmocnilo, jemu tato dění podléhají. Naproti tomu aktuálním nekonečnem rozumíme tu podobu jevu nekonečna, která se ukazuje na díle vytvořeném vyčerpáním všech příslušných nevyčerpatelných možností. Tak například řekneme-li, že posloupnost přirozených čísel 1, 2, 3, . . . je potenciálně nekonečná, pak tím rozumíme, že vytvořeno je vždy jen konečně mnoho těchto čísel, avšak vždy lze vytvořit nějaká další. Řekneme-li, že tato posloupnost je aktuálně nekonečná, pak tím rozumíme, že všechna přirozená čísla jsou již vytvořena (a žádná další tedy již vytvořit nelze). Podobně je i zmíněné prodlužování úsečky potenciálně nekonečné; dílo, jež po všech těchto prodlužováních vznikne, již není úsečka, ale přímka (popřípadě jen polopřímka), na níž se již nekonečno ovládající toto dílo projevuje ve své vítězné, aktuální podobě.“([Vop 2004] str. 97.)

<sup>9</sup>[Fuch 1999] str. 106.

<sup>10</sup>Pro lepší představu o vlastnostech aktuálního nekonečna, které byly současníkům Bolzana zcela skryté, uvedeme příklad známý jako *Hilbertův hotel*. Představme si hotel s nekonečným počtem pokojů. Předpokládejme dále, že jsou všechny pokoje obsazené. Přijede nový host a chce se ubytovat. Co udělá hoteliér, aby ho mohl ubytovat a aby v hotelu zůstali všichni současní hosté? Požádá hotelovým mikrofonem všechny hotelové hosty, aby se přesunuli do pokoje s číslem o 1 větším než je číslo, ve kterém jsou právě ubytovaní a nově příchozímu dá klíče od pokoje číslo 1. Vtom přijede k hotelu nekonečný autobus s nekonečným počtem nových hostů. Co udělá hoteliér, aby je všechny mohl ubytovat? Požádá hotelovým mikrofonem všechny hotelové hosty, aby se přesunuli do pokoje s číslem rovným dvojnásobku jejich současného čísla a novým hostům vydá klíče s lichými čísly pokojů. Převratné na novém chápání pojmu nekonečno je tedy třeba to, že připočtením konečného počtu k nekonečnému počtu se velikost onoho nekonečného počtu nezmění.

Z matematického hlediska se jedná o přelomové dílo v pomalu se rodící teorii množin. Pro nás je důležitá obzvláště následující pasáž: „*Přicházím nyní k tvrzení, že nekonečno se nevyskytuje pouze mezi věcmi, které nemají žádnou skutečnost, nýbrž i v oblasti samého skutečna. Kdo jen dospěl k nanejvýš důležitému přesvědčení, ať již řadou závěrů z ryzích pojmových pravd anebo jiným způsobem k tomu, že existuje bůh, bytost, která nemá základ svého bytí v žádném jiném bytí a právě proto je nanejvýš dokonalá . . . ten již tím přijímá existenci bytosti, která je více než v jednom ohledu nekonečná, ve svém vědění, ve svém chtění, ve svém vnějším účinku (své moci), nekonečně mnohé ví, nekonečně mnohé . . . chce, a vše, co chce, proměňuje ve skutečnost pomocí svých zevnějších účinků. Z této poslední božské vlastnosti plyne další důsledek, že krom něho jsou totiž stvořené bytosti, které v protikladu k němu nazýváme bytostmi pouze konečnými; u nichž se však dá prokázat mnoho nekonečného. Neboť již množina těchto bytostí musí být nekonečná; právě tak množina stavů, kterých každá z těchto bytostí během sebekratší doby nabývá, musí být nekonečně velká . . . Tedy také v oblasti skutečna se všude potkáváme s nekonečností.*“<sup>11</sup> Bolzano tedy za ve skutečnosti prokazatelně existující aktuální nekonečna považuje Boha, množinu stvořených bytostí a množinu stavů. Je však zřejmé, že ani jeden z těchto příkladů neobstojí před kritikou. Předně existenci Boha by musel Bolzano nejprve dokázat. Stejně tak je neprokázané, že by stvořených bytostí bylo nekonečně mnoho, navíc naše intuice a zkušenost vyjadřují pravý opak. A poslední z příkladů – nekonečné množství stavů – souvisí s nekonečným dělením časových okamžiků, které předpokládá, že by se čas, potažmo prostor skládal z reálných částí, tedy bodů nebo vzdáleností, a to není také prokázáno.

Jeden z předních matematiků 20. stol. DAVID HILBERT (1862–1943) k tomuto tématu ve shodě s naší intuicí říká: „*The infinite is nowhere to be found in reality. It neither exists in nature nor provides a legitimate basis for rational thought . . . The role that remains for the infinite to play is solely that of an idea.*“<sup>12</sup>

Žádný příklad nekonečného počtu objektů existujícího ve skutečnosti tedy nemáme. Znamená to, že neexistuje nebo nemůže existovat? A nebo to znamená pouze to, že je náš rozum obrazně řečeno v koncích, že nás nic ne-

---

A dále např. to, že nekonečná množina může být stejně mohutná jako její vlastní podmnožina. Pro pocvičení čtenáře uvedeme příklad, ve kterém k onomu hotelu přijede nekonečný počet nekonečně dlouhých autobusů. Poradte hoteliéroví, co má udělat, aby je všechny mohl ubytovat. (Přitom je zřejmé, že nemůže ubytovávat nejprve první autobus, potom druhý atd., vždyť jen hosté z prvního autobusu se budou ubytovávat nekonečně dlouho.)

<sup>11</sup>[Bol 1963] str. 40-41.

<sup>12</sup>Hilbert to poznamenává ve svém článku *On the infinite*, citace vzata z [Cra 2009], str. 107.

napadá? Mohli bychom také vyjádřit pochybnosti o předpokladu, který nás dovedl k těmto spekulacím: plyne z neexistence aktuálního nekonečna v reálném světě nemožnost nekonečného sledu příčin?

Jeví se nám jako vhodné na tomto místě ještě poznamenat, že všechny modely vzniku vesmíru v současné fyzice mají v sobě nějakou fyzikální podmínku počátku vesmíru.<sup>13</sup> Musíme si však současně uvědomit, že pohled na pravdivost toho kterého modelu se v průběhu doby mění v závislosti na dalších pozorováních, měřeních a teoriích fyziků, a tudíž neposkytuje jistotu pravdy, ale pouze jisté pravděpodobnosti.

Třetí premisa v našem výčtu je spíše upřesňující definicí, nicméně její význam tkví v tom, že kdybychom ji opomněli, tak z prvních dvou premis ještě vůbec nemusí plynout, že příčinou světa je Bůh. U ontologických důkazů jsme měli poměrně jasno v tom, že dokazovat Boha *a priori* znamenalo nejprve jej zadefinovat. V *aposteriorní* argumentaci docházíme k prvotní příčině, která však vůbec Bohem být nemusí.<sup>14</sup>

Závěrem uveďme dle našeho názoru poměrně výstižné hodnocení prvních dvou premis, jak je uvádí Craig: „*The first premise of the kalam cosmological argument is obviously more plausibly true than its contradictory. Similarly ... its second premise, although more controversial, is again more plausibly true than its negation. The conclusion of the argument involves no demonstrable incoherence and, when subjected to conceptual analysis, is rich in theological implicatinos. On the basis of the kalam cosmological argument, it is therefore plausible that an uncaused, personal Creator of the universe exists.*“<sup>15</sup>

Kalámský důkaz předkládá premisy, které se jeví jako pravděpodobnější než jejich negace.

## 3.2 Tomášovy důkazy

Katolický teolog a filosof TOMÁŠ AKVINSKÝ (1225–1274), který pocházel z oblasti dnešní Itálie, se v první části svého díla *Summa theologiae* v druhé otázce zamýšlí nad tím, *zda jest Bůh*. Ve druhém článku této otázky uvádí dle našeho názoru nosnou námitku: „*Zdá se, že nelze dokázati, že Bůh jest. Neboť je článkem víry, že Bůh jest. Ale nelze dokázati to, co patří do víry, poněvadž důkaz působí vědění, kdežto víra jest o nezřejmých, jak jest patrnó z Apoštola, Žid. 11. Tedy jest nedokazatelné, že Bůh jest.*“<sup>16</sup> Odpovídá na ni

<sup>13</sup>[Cra 2009] str. 125–182.

<sup>14</sup>O aktuálnosti této problematiky viz např. [Cra 2009], str. 90–98.

<sup>15</sup>[Cra 2009] str. 196.

<sup>16</sup>[Akv 1937] 1. část, 2. otázka, 2. článek, 1. námitka.

následovně: „...jsoucnost Boží a jiné takové, co může být známo o Bohu z přirozeného rozumu, jak se praví Řím. 1, nejsou články víry, nýbrž jdou před články; víra totiž předpokládá přirozené poznání, jako milost přirozenost a dokonalost zdokonalitelné. Nic však nepřekáží, aby někdo bral jako předmět víry, co samo o sobě se může dokázati, nechápaje důkazu.“<sup>17</sup>

Domníváme se, že Tomášova odpověď na námitku není zcela přesvědčivá, vždyť přirozený rozum, resp. přirozené poznání nám pouze říká, že Boží existence není proti rozumu, že je možné, že Bůh existuje. Naopak musíme zdůraznit závažnost uvedené námítky. Kdybychom věděli, že Bůh existuje (což znamená, že by jeho existence šla dokázat, přičemž premisy, ze kterých by důkaz vycházel by byly obecně přijímané), víra v Boha by ztratila svůj význam a byla by nahrazena věděním o Bohu. A co více, debaty věřících a ateistů by zcela vymizely a mezi ateisty by se řadili pouze ti, kteří s důkazem zatím nebyli seznámeni.

Tomášovy důkazy Boží existence jsou uvedeny ve třetím článku, který si klade otázku, zda Bůh existuje. Popisuje zde pět způsobů dokazování Boží existence, přičemž první tři řadíme mezi kosmologické důkazy, čtvrtý způsob je ze stupňů dokonalosti<sup>18</sup> a pátý je teleologickým důkazem. V tomto odstavci se budeme proto věnovat postupně prvním třem Tomášovým způsobům dokazování Boží existence.

### 3.2.1 První způsob

Tomáš píše: „První pak a zřejmější cesta je, která se běře ze strany pohybu. Je totiž jisté a smyslem známé, že v tomto světě něco jest pohybováno. Ale

<sup>17</sup>[Akv 1937] 1. část, 2. otázka, 2. článek, odpověď na 1. námitku.

<sup>18</sup>Čtvrtý Tomášův důkaz nebudeme rozebírat v žádné z kapitol, protože typově nespadá čistě pod žádnou z nich a nedosahuje významnosti ostatních Tomášových důkazů. Proto se mu budeme věnovat alespoň okrajově v této poznámce. Jeho formulace je uvedena v [Akv 1937] (1. část, 2. otázka, 3. článek) a zní: „Čtvrtá cesta se běře ze stupňů, které se shledávají ve věcech. Shledává se totiž ve věcech něco více a méně dobré a pravdivé a ušlechtilé, a tak o jiných takových. Avšak více a méně se říká o různých podle toho, jak se rozličně blíží něčemu, co jest nejvíce. Jako více teplé jest, co se více blíží nejvíce teplému. Je tedy něco, co jest nejpravdivější a nejlepší a nejušlechtilejší a v důsledku toho nejvíce jsoucno. Neboť co jest nejvíce pravdivo, jest nejvíce jsoucno, jak se praví ve 2. Metaf. Co však se nazývá nejvíce takovým v nějakém rodu, jest příčinou všeho, co jest toho rodu; jako oheň, jenž jest nejvíce teplý, je příčinou všech teplých, jak se praví v téže knize. Tedy jest něco, co je příčinou bytí a dobroty a kterékoli dokonalosti ve všech věcech; a to nazýváme Bohem.“ Jedná se o argumentaci, která vychází z aposterioriho pozorování stupňů dokonalosti, myšlenková konstrukce je však již apriorní. Tvrzení, že musí existovat něco nejpravdivějšího, nejlepšího a nejušlechtilejšího, je nedostatečně zdůvodněno. Není přece nutné, aby existovalo něco, co tuto nejvyšší míru bude mít v sobě samém, a bude tudíž přímo touto mírou.

vše, co jest pohybováno, jest pohybováno od jiného. Neboť nic není pohybováno, leč pokud jest v možnosti k tomu, k čemu jest pohybováno, něco pak pohybuje, pokud jest v uskutečnění. Pohybovati totiž není nic jiného nežli přivésti něco od možnosti do uskutečnění. Avšak od možnosti nemůže nic býti přivedeno do uskutečnění, leč skrze nějaké jsoucno v uskutečnění, jako teplé v uskutečnění, například oheň, činí teplým v uskutečnění dřevo, jež je teplé v možnosti a tak je pohybuje a mění. Není však možné, aby totéž zároveň bylo v uskutečnění a v možnosti vzhledem k témuž, nýbrž jen vzhledem k různým; co totiž je teplé v uskutečnění, nemůže zároveň býti teplé v možnosti, nýbrž je zároveň studené v možnosti. Je tedy nemožné, aby vzhledem k témuž, a týmž způsobem bylo něco pohybujícím a pohybovaným, čili aby samo sebe pohybovalo. Tedy vše, co jest pohybováno, musí býti od jiného pohybováno. Jestliže tedy to, od něhož jest pohybováno, jest pohybováno, musí i ono býti od jiného pohybováno. Tu však nelze postupovati do nekonečna, protože tak by nebylo žádného prvního pohybujícího v důsledku ani žádného jiného pohybujícího, protože druhotná pohybující nepohybují, leč tím, že sama jsou pohybována od prvního pohybujícího, jako hůl nepohybuje, leč tím, že jest pohybována rukou. Tedy jest nutno dojíti k nějakému prvnímu pohybujícímu, které by nebylo od nikoho pohybováno, a jím všichni rozumějí Boha.<sup>19</sup>

Tomáš vychází ze zkušenosti, kterou má, a sice, že existuje pohyb, dále, že každý pohyb je důsledkem nějakého hybatele, tedy že není zapříčiněn sám sebou. Za předpokladu, že řetěz jsoucnen pohybujících jiná jsoucna nemůže jít do nekonečna, usuzuje z uvedeného, že musí existovat nějaký prvotní hybatel, tedy Bůh.

Existence prvotního hybatele, tedy jsoucna, které je samo zdrojem svého pohybu, se zdá být z uvedených premis zřejmá. Vede ale zpětný postup nutně k jedinému prvotnímu hybateli? Nemohou na sobě nezávislé děje vést nazpět k na sobě nezávislým prvotním hybatelům? To je první sporné místo Tomášovy úvahy.

Podívejme se dále na obhajitelnost předpokladů. To, že pohyb existuje, denně zažíváme svou zkušeností. Zpochybnit existenci pohybu by znamenalo tvrdit, že žijeme v nějakém iluzorním světě, tedy že jsme jen loutkami, se kterými si někdo pohrává, což odporuje tomu, že naše poznání skutečnosti je pravdivé, že Bůh je pravdivý a neklame člověka. Měli bychom tedy zahrnout další předpoklad, a sice, že naše poznání je pravdivé.

Stejně tak pravdivost dalšího z Tomášových předpokladů, že nehybné jsoucno samo o sobě nemůže zapříčinit pohyb, odvozujeme nejprve z pravdivosti našeho poznání, dále pak z toho, že nemáme zkušenost, že by se jsoucna pohybovala sama od sebe. To však ještě nutně neznamená, že to není možné.

<sup>19</sup>[Akv 1937] 1. část, 2. otázka, 3. článek.

Víme jistě, že nemůže existovat nahodilý, nezapříčiněný pohyb?

Další z Tomášových explicitně uvedených předpokladů – *Ve zpětném zjišťování předávání pohybu mezi jsoucný nelze jít do nekonečna*. – vychází z toho, že naše poznání nemá zkušenost s nekonečnou řadou dějů. Plyne z toho však nutně, že taková nekonečná řada dějů skutečně neexistuje? Domníváme se, že nikoli. Platilo by to například, kdyby naše poznání bylo úplné, což evidentně není. Kant tento Tomášův předpoklad označuje za jeden z nesprávných principů a ve svém výčtu o něm píše: „*Zásada usuzovat z nemožnosti nekonečné řady příčin daných za sebou ve smyslovém světě na nějakou první příčinu /je dialektickou opovázlivostí/; k tomu nás však principy užívání rozumu neopravňují ani ve zkušenosti. Tím méně pak můžeme platnost takové zásady rozšiřovat za hranice zkušenosti (kam nelze tento kauzální řetězec vůbec prodloužit)*.“<sup>20</sup>

Konečně poslední z předpokladů – *prvotní nehybný hybatel je Bůh* – vypadá spíše jako definice a Tomáš jeho platnost zdůvodňuje onou vágní a z dnešního pohledu značně odvážnou formulací: „*... a jím všichni rozumějí Boha*.“ Je důležité si uvědomit, že Tomášovi současníci byli teisticky orientováni, a proto byl pro ně uvedený argument pravděpodobně přijatelný. Dnešní světem protřelý ateista (a z našeho pohledu výborný společník pro rozlišování premis) však bude velmi obezřetný, aby za prvotního nehybného hybatele (dá-li mu vůbec šanci na existenci) prohlásil Boha. Proto budeme toto ztotožnění prvotního hybatele s Bohem považovat za premisu a nikoli za zřejmý fakt.<sup>21</sup>

Shrňme si nyní předpoklady Tomášova prvního způsobu dokazování Boží existence:

1. Existuje pohyb.
2. Nehybné jsoucno samo o sobě nemůže zapříčinit pohyb.
3. Ve zpětném zjišťování předávání pohybu mezi jsoucný nelze jít do nekonečna.
4. Prvotní nehybný hybatel je Bůh.
5. Poznání člověka je pravdivé.

Závěrem musíme proto shrnout, že naše zkušenost se světem nás vede k tomu, že premisy Tomášova prvního důkazu se jeví pravdivé s vyšší pravděpodobností než jejich negace. Víra v existujícího Boha je proto rozumná.

<sup>20</sup>[Kan 2001] str. 377 (B637/A609-B638/A610).

<sup>21</sup>Jedná se o stejnou problematiku, která již byla probírána u třetí premisy kalámského důkazu v předcházejícím odstavci a více se jí věnuje např. [Cra 2009] na str. 90–98.

### 3.2.2 Druhý způsob

Druhý Tomášův kosmologický důkaz Boží existence má formulaci: „*Druhá cesta je z pojmu příčiny účinné. Shledáváme totiž, že v těchto věcech, smysly poznatelných, jest pořad příčin účinných. Ale shledáváme, že není možné, aby něco bylo příčinou účinnou sebe sama, poněvadž tak by bylo dříve, nežli samo jest, což jest nemožné. Není pak možné, aby se v příčinách účinných postupovalo do nekonečna. Neboť ve všech příčinách účinných, seřaděných, první jest příčinou prostředního a prostřední jest příčinou posledního, ať jest prostředních více nebo jen jedno. Ale není-li příčiny, není účinku. Kdyby tedy nebylo prvního v příčinách účinných, nebude prostředního ani posledního. Avšak kdyby se postupovalo do nekonečna v příčinách účinných, nebude první účinné příčiny, a tak nebude ani posledního účinku, ani prostřední příčiny účinné, což jest zřejmě nesprávné. Tedy je třeba stanoviti nějakou příčinu účinnou první, kteroužto všichni nazývají Bohem.*“<sup>22</sup>

Tomáš používá stejných logických kroků jako ve svém prvním důkazu, pouze místo pohybu hovoří o příčině účinné. Shrneme-li jeho úvahu, dostáváme: každá věc má svou účinnou příčinu, přičemž není možné, aby něco bylo příčinou sebe sama. A dále: z toho, že není možné, aby se v příčinách účinných postupovalo do nekonečna, vyvozuje, že musí existovat nějaká první účinná příčina, kterou nazve Bohem.

Protože se jedná o shodný myšlenkový princip jako u uváděné první cesty, přejdeme rovnou ke shrnutí předpokladů druhé cesty:

1. Existuje příčina účinná.
2. Existující jsoucno nemůže být příčinou účinnou sebe sama.
3. Není možné postupovat ve zpětném zjišťování účinných příčin do nekonečna.
4. Bůh je účinná první příčina.
5. Poznání člověka je pravdivé.

Pravděpodobnost pravdivosti zmiňovaných premis se nám jeví srovnatelná s pravděpodobností pravdivosti premis u Tomášova prvního způsobu, proto bude náš závěr shodný s hodnocením minulého odstavce.

---

<sup>22</sup>[Akv 1937] 1. část, 2. otázka, 3. článek.

### 3.2.3 Třetí způsob

Poslední Tomášův kosmologický důkaz Boží existence je formulován následovně: „*Třetí cesta jest vzata z možného a nutného a je taková: Shledáváme totiž ve věcech některá, u nichž jest možno býti a nebýti, neboť se shledává, že některá se rodí a hynou a v důsledku toho mohou býti a nebýti. Ale jest nemožné, aby všechno, co je takové, bylo vždycky, poněvadž co může nebýti, někdy není. Jestliže tedy všechno může nebýti, někdy nebylo skutečně nic. Jestli však toto jest pravda, ani nyní by nic nebylo, poněvadž co není, nezačíná býti leč skrze něco, co jest. Nebylo-li tedy žádného jsoucna, nebylo možné, aby něco začalo býti, což je zřejmě nesprávné. Tedy ne všechna jsoucna jsou možná, nýbrž musí býti ve věcech něco nutného. Ale každé nutné buď má příčinu své nutnosti odjinud, nebo nemá. Není pak možno postupovati do nekonečna v nutných, jež mají příčinu své nutnosti, jako to není možné u příčin účinných, jako bylo dokázáno. Tedy jest nutno stanoviti něco, co je samo sebou nutné, nemajíc odjinud příčiny nutnosti, nýbrž co jest příčinou nutnosti jiným.*“<sup>23</sup>

Tomáš tvrdí, že jsoucna mohou být a nebýt. Dále tvrdí, že z toho, že každé z jsoucen může nebýt, plyne, že někdy byla všechna jsoucna současně ve stavu nebytí. To by však dle něj znamenalo, že by nic nemohlo začít být, což by byl spor s naším poznáním světa, ve kterém jsou existující jsoucna. Proto vyvozuje, že ne všechna jsoucna mají tu vlastnost, že mohou být a nebýt, ale jsou namísto toho nutné. Příčinu své nutnosti musí brát mimo sebe z důvodů popsaných v předcházející cestě. Dále není možné postupovat zpětně do nekonečna v hledání nutných jsoucen, která způsobují nutnost dalším jsoucňům. Proto usuzuje, že existuje jsoucno samo o sobě nutné, které nazývá Bohem.

Úvaha třetí cesty je o něco zapeklitější než byly úvahy u předcházejících dvou cest. Budeme postupně komentovat jednotlivé Tomášovy kroky. Předně tvrdí, že *jsoucna mohou být a nebýt*, což podle něj nemůže platit pro všechna jsoucna, protože by tím došel ke sporu. Dále tvrdí, že jsou nutně existující jsoucna, protože kdyby nebyla, tak by někdy byla všechna jsoucna současně ve stavu nebytí a nebylo by možné se z tohoto stavu vymanit. Zde musíme polemizovat s tím, že by skutečně musel nastat stav, ve kterém by všechna jsoucna byla ve stavu nebytí. Bylo by to možné, nikoli však nutné. Nutnost by nastala tehdy, pokud bychom předpokládali nekonečnou minulost, ve které se realizují všechny možné děje (a to by bylo v přímém rozporu s Tomášovou snahou dokázat, že vesmír má začátek). Proto ani závěr, že jsou jsoucna nutně existující není nutným důsledkem. Namísto Tomášových předpokladů:

- jsoucna mohou být a nebýt;

<sup>23</sup>[AkV 1937] 1. část, 2. otázka, 3. článek.

- jsoucno, které je ve stavu nebytí, nabývá bytí pouze skrze jsoucno, které je ve stavu bytí;

budeme proto brát předpoklad:

- existují jsoucna nutně existující.

Dále Tomáš tvrdí, že *příčinu nutnosti nemůže mít jsoucno samo ze sebe*. Tvrzení, že *nelze postupovat ve zpětném kladení nutných jsoucnen do nekonečna*, pokládá Tomáš za dokázané z předcházející cesty. Tyto dva poslední explicitně zmíněné předpoklady odpovídají předpokladům z minulých odstavců a jsou stejným způsobem zpochybnitelné, jak již bylo na uvedených místech ukázáno.

Obdobně budeme za předpoklady brát také *ztotožnění nutně existujícího jsoucna, které samo zapříčiňuje svou existenci, s Bohem a pravdivost poznání člověka, ze které Tomáš vše implicitně vyvozuje*.

Předpoklady Tomášova třetího způsobu dokazování Boží existence jsou proto následující:

1. Existují jsoucna nutně existující.
2. Nutně existující jsoucno nemůže zapříčinit samo svou existenci.
3. Ve zpětném zjišťování předávání nutné existence mezi jsoucnou nelze jít do nekonečna.
4. Nutně existující jsoucno, které samo zapříčiňuje svou existenci, je Bůh.
5. Poznání člověka je pravdivé.

Kant k bezpodmínečné nutnosti poznamenává: *„Nemůžeme se ubránit myšlence, kterou však zároveň nejsme s to unést: že by bytost, kterou si představujeme jako nejvyšší mezi všemi možnými, sama k sobě říká: „Já jsem od věčnosti, mimo mne není nic než to, co je něčím pouze z mé vůle; avšak odkud jsem tedy já?“ Zde se pak pod námi vše hroutí a ta největší dokonalost, stejně jako ta nejmenší, se bez opory vznáší před spekulativním rozumem, který to nic nestojí, když nechá zmizet bez nejmenší překážky jednu bytost právě tak jako druhou.“<sup>24</sup>*

Závěrem musíme shrnout, že také třetí Tomášův důkaz má premisy, jejichž pravdivost se jeví pravděpodobnější než pravdivost jejich negací. Stejně jako u předcházejících variant však nemáme zajištěnu jistotu pravdivosti, proto nebude žádný z těchto důkazů přesvědčivý pro každého člověka.

<sup>24</sup>[Kan 2001] str. 379 (B641/A613).

### 3.3 Leibnizův důkaz

Německý filosof GOTTFRIED WILHELM LEIBNIZ (1646-1716) se k Boží existenci vyjadřuje okrajově ve svém díle *Monadologie* z roku 1714. Píše zde: „*Naše soudnost zakládá se na dvou velkých principech: na principu protikladu . . . a na principu dostatečného důvodu, podle něhož máme za to, že nemůže být pokládána žádná skutečnost za pravdivou či existující, . . . není-li tu dostatečného důvodu, proč je tomu tak a ne jinak, ač tyto důvody nejčastěji nemohou nám vůbec být známy. Jsou také dva druhy pravd: pravdy rozumové a pravdy skutečné. Pravdy rozumové jsou nutné a jejich opak je nemožný, kdežto pravdy skutečnosti jsou náhodné a jejich opak je možný. . . Avšak dostatečný důvod musí být nalezen také u pravd náhodných čili skutečných, a to v pořadu věcí rozšířených po světě tvorů, – kde by rozkládání ve zvláštní důvody mohlo pokračovati do bezmezných podrobností pro nesmírnou rozmanitost věcí přírodních a pro dělení těles do nekonečna. Působící příčina tohoto mého spisu skládá se z nekonečného množství tvarů a pohybů přítomných a minulých, a příčina finální se skládá z nekonečného množství drobných náklonností a vloh mé duše a to přítomných i minulých. A protože každá tato jednotlivost obsahuje jiné náhodné dřívější nebo podrobnější, z nichž každá potřebuje podobného rozboru, aby byl podán její důvod, mnoho tím nezískáme: a je třeba, aby dostatečný čili poslední důvod stál mimo sled nebo řady těchto náhodných podrobností, ať jsou jakkoli nekonečné. A tak musí být poslední důvod věcí obsažen v nutné substanci, v níž podrobnost změn jest jen podstatně obsažena jako ve svém zdroji: nazýváme ji bohem. Protože tato substance je dostatečným důvodem všech oněch podrobností, které také veskrze pevně souvisí, není než jednoho boha a tento bůh postačí.*“<sup>25</sup>

Stěží dokážeme posoudit, co přesně Leibniz sledoval uvedenou argumentací. Z toho, že uváděná tvrzení nejsou precizně zdůvodňována, usuzujeme, že Leibnizovým cílem nebylo dokázat Boží existenci, ale jen ukázat, že teorie monád jako elementárních duševních útvarů není v rozporu s Boží existencí a naopak ji podporuje.

Pruss<sup>26</sup> shrnuje Leibnizovu argumentaci následovně. Každá nahodilá událost má vysvětlení. Je nahodilá událost, která zahrnuje všechny ostatní nahodilé události. Proto existuje vysvětlení této události. Toto vysvětlení musí obsahovat nutné bytí. Toto nutné bytí je Bůh.

Leibniz ze své zkušenosti předpokládá, že každá nahodilá událost má své vysvětlení (tzv. *princip dostatečného důvodu*). Je tedy zřejmé, že současně předpokládá také to, že jeho poznání skutečnosti je pravdivé – stejně jako je

---

<sup>25</sup>[Lei 1925] str. 22–24.

<sup>26</sup>Alexander R. Pruss je autorem kapitoly *The Leibnizian Cosmological Argument* v díle [Cra 2009].

tomu u všech důkazů *a posteriori*. Slabé místo principu dostatečného důvodu tkví v tom, že neumíme dokázat, že neexistuje nahodilá událost, která nemá své vysvětlení.<sup>27</sup>

Dále Leibniz bez nějakého rozumného zdůvodnění (nepokládáme za ně onu potřebu, aby jeho teorie fungovala) předpokládá existenci posledního důvodu, který je obsažen v nutné substanci. Polemizující otázka je nasnadě. Proč by měl existovat poslední důvod?

Shrňme si nyní předpoklady Leibnizova důkazu:

1. Každá nahodilá událost má své vysvětlení (princip dostatečného důvodu).
2. Existuje poslední důvod věcí obsažený v nutné substanci.
3. Touto nutnou substancí je Bůh.
4. Poznání člověka je pravdivé.

Naše zkušenost opět poukazuje na to, že je pravděpodobnější pravdivost uvedených premis než pravdivost jejich negací. Proto se jedná o argumentaci, která zdůvodňuje, proč je existence Boha pravděpodobnější než jeho neexistence.

V závěru podkapitoly o kosmologických důkazech si dovolíme uvést dvě shrnující citace.

*„Kosmologický důkaz nenutí ateistu, aby se stal teistou, neboť ateista může i nadále tvrdit, že vesmír nakonec žádné vysvětlení nemá a že jeho existence je prostou daností. Znamená to, že vesmír může pouze odkazovat k možnosti Boha. Tímto důkazem se dostávají do ostrého protikladu dva způsoby pohledu na vesmír – totiž že vesmír vysvětlení buď má, nebo nemá. Pokud existuje nějaké vysvětlení, pak je možné, že by mohlo být obsaženo v Bohu.“<sup>28</sup>*

*„Nechť je nám dovoleno přijímat existenci bytosti o té nejvyšší dostatečnosti jako příčinu všech možných účinků, abychom rozumu usnadnili jednotu důvodů vysvětlení, kterou hledá. Avšak jít tak daleko, že bychom dokonce řekli: „Taková bytost existuje nutně“, není již skromným výrazem přípustné hypotézy, nýbrž drzou domýšlivostí apodiktické jistoty. Když totiž o něčem tvrdíme, že to poznáváme jako naprosto nutné, musí se absolutní nutností vyznačovat také ono poznání.“<sup>29</sup>*

---

<sup>27</sup>Někteří současní filosofové však zmiňují důvody, proč je rozumné principu dostatečného důvodu věřit. Např. Pruss pokládá tento princip za přijatelný kvůli jeho vlastní zřejmosti a dále např. kvůli tomu, že jeho neplatnost by mohla zapříčinit svět, ve kterém by věci objektivně pravděpodobně nemohly být pravdivé. Více v [Cra 2009], str. 26–47.

<sup>28</sup>[Col 2003] str. 38.

<sup>29</sup>[Kan 2001] str. 378 (B 640/A 612).

# Kapitola 4

## Morální důkazy

Morální důkazy argumentují pro existenci Boha existencí morálních norem. Nejvýznamnější z nich je důkaz Kantův, proto se budeme v následujících odstavcích věnovat právě jemu.<sup>1</sup>

Německý filosof IMMANUEL KANT (1724–1804) ve svém díle *Kritika čistého rozumu* z roku 1781 kritizuje do své doby známé důkazy Boží existence<sup>2</sup> s odůvodněním, že jsou založeny na čisté spekulaci (na teoretickém poznání, k němuž nelze dospět pomocí zkušenosti): „*Tvrdím tedy, že všechny pokusy o pouze spekulativní používání rozumu jsou, pokud jde o teologii, zcela neplodné a co do své vnitřní povahy nicotné.*“<sup>3</sup> Kant nepokládá existenci Boha za nutnou z teoretického poznání, ale z praktického poznání. Tato poznání definuje následovně: „*Teoretické používání rozumu je to, pomocí něhož poznávám a priori (jako nutné), že něco jest; zatímco používání praktické je to, pomocí něhož poznávám a priori, co se stát má.*“<sup>4</sup>

Kantův důkaz Boží existence je založený na existenci morálního zákona a formuluje ho ve svém díle *Kritika soudnosti* z roku 1790: „*Morální zákon jakožto formální rozumová podmínka užití naší svobody nás zavazuje sám o sobě, aniž by závisel na nějakém účelu jakožto materiální podmínce; avšak také nám určuje, a to a priori, konečný účel, k jehož dosažení nás zavazuje; a tento konečný účel je nejvyšší dobro ve světě možné skrze svobodu. Subjektivní podmínka, pod níž si člověk . . . pod uvedeným zákonem může klást konečný účel, je štěstí. Štěstí je tudíž nejvyšší ve světě možné fyzické dobro,*

---

<sup>1</sup>Ostatní morální argumenty nedosahují jeho velikosti, jen pro úplnost poznamenejme, že se jedná např. o argument: „*Pokud Bůh neexistuje, není důvod žít mravně*“; případně o argument: „*Naše svědomí a smysl pro povinnost jsou pochopitelné pouze tehdy, pokud existuje božský zákonodárce*“. Více např. v [Col 2003], str. 53–56.

<sup>2</sup>Jak již bylo ukázáno v citacích předcházejících kapitol.

<sup>3</sup>[Kan 2001] str. 391 (B664/A636).

<sup>4</sup>[Kan 2001] str. 389 (B661/A633).

kteře je třeba, pokud se nás to týká, podporovat jako konečný účel: pod objektivní podmínkou souhlasu člověka se zákonem mravnosti, která činí, že je štěstí hoden. Tyto dva požadavky konečného účelu uložené nám morálním zákonem si však podle všech našich rozumových schopností nejsme s to představit jako spojené pouhými přírodními příčinami a přiměřené ideji myšleného konečného účelu. Tedy pojem praktické nutnosti takového účelu skřze užití našich sil není v souladu s teoretickým pojmem fyzické možnosti jeho dosažení, jestliže s naší svobodou nespojujeme jinou kauzalitu (prostředku) než kauzalitu přírody. Musíme proto předpokládat morální příčinu světa (původce světa), abychom přiměřeně s morálním zákonem mohli předpokládat konečný účel; a pokud je nutné předpokládat to druhé, potud . . . je nutné předpokládat i to první: totiž to, že bůh jest.<sup>5</sup>

Důkaz má tedy následující schéma. Morální zákon nám a priori určuje konečný účel a zavazuje nás k jeho dosažení. Tímto konečným účelem je nejvyšší dobro ve světě možné skřze svobodu. Požadavky konečného účelu uložené morálním zákonem jsou štěstí (subjektivní podmínka) a souhlas člověka se zákonem mravnosti (objektivní podmínka). Aby jednání podle morálního zákona bylo spojeno s oním subjektivním požadavkem štěstí, musí Kant předpokládat, že morální řád a jeho příčinnost je nadřazen přírodním zákonům a jejich příčinnosti. To ho vede k přesvědčení, že musí existovat tvůrce tohoto morálního zákona, který je garantem toho, že jednání podle morálního zákona bude odměněno štěstím. To, že tímto tvůrcem je Bůh, však není zřejmé, proto tento fakt zahrnujeme do posledního z předpokladů.

Kant předpokládá:

1. Morální zákon určuje nejvyšší dobro a zavazuje nás k jeho dosažení.
2. Dosažení nejvyššího dobra je možné skřze svobodu.
3. Přirozený řád a jeho příčinnost jsou součástí morálního řádu a jeho příčinnosti.<sup>6</sup>
4. Bůh je morální příčina světa.

Podívejme se nyní na pravdivost Kantových předpokladů. První pojednává o morálním zákonu, který Kant chápe jako důsledek praktického rozumu, jehož základním zákonem je: „*Jednej tak, aby maxima<sup>7</sup> tvé vůle mohla*

<sup>5</sup>[Kan 1975] str. 226–227.

<sup>6</sup>Při formulaci tohoto předpokladu jsme vycházeli z [wwwByr].

<sup>7</sup>Maximu definuje Kant v [Kan 1996] na str. 29 následovně: „*Praktické zásady jsou věty, které obsahují všeobecné určení vůle, kterému je podřízeno několik praktických pravidel. Jsou subjektivní neboli jsou to maximy, jestliže subjekt považuje podmínku za platnou jen pro svou vůli . . .*“

vždy zároveň platit jako princip všeobecného zákonodárství.“<sup>8</sup> Závaznost zmínovaná v této premise může být chápána v souvislosti s hlasem svědomí – tedy jako subjektivní potřeba konat určitým způsobem (objektivní důvod závaznosti nenalzáme). V tomto chápání je problematické to, že ne každý člověk se cítí být svým svědomím zavázán, a proto nemůžeme hovořit o objektivní platnosti této premisy.

Druhá premisa tvrdí, že nejvyššího dobra lze dosáhnout. Zda je to pravda či nikoli, však nejsme schopni rozhodnout.

Třetí předpoklad je formulován z toho důvodu, aby rozhodování se pro jednání podle morálního řádu bylo svobodné, tedy nezávislé na přirozených zákonech a jejich příčinnosti. Pravdivost této premisy však nejsme schopni určit.

Konečně pravdivost posledního předpokladu taktéž není zřejmá, protože se můžeme ptát: Proč by musel existovat morální původce světa? Existenci morálního zákona postuloval Kant z čistého praktického rozumu, zde proto nevzniká žádný nárok na existenci tvůrce. Kant Boha potřebuje jako záruku toho, že jednání člověka podle morálního řádu bude odměněno štěstím. Kant k tomu poznamenává: „*Skutečnost nejvyššího morálně-zákonodárského původce je tedy dostatečně dokázána jen pro praktické užití našeho rozumu, aniž by tím bylo něco teoreticky určeno vzhledem k jeho existenci.*“<sup>9</sup>

Kantův morální důkaz Boží existence ukazuje, proč je rozumné v Boha věřit. O pravdivosti či nepravdivosti premis, ze kterých vychází, nelze dle našeho názoru rozhodnout. Samotný Kant k objektivnosti svého důkazu v *Kritice soudnosti* poznamenává: „*Tento morální argument nemá poskytnout objektivně platný důkaz boží existence nebo dokázat tomu, kdo pochybuje, že bůh je; nýbrž to, že chce-li myslet morálně konsekventně, pak musí tuto větu přijmout mezi maximy svého praktického rozumu. . . . Je to tedy argument subjektivně dostačující pro morální bytosti.*“<sup>10</sup> V *Kritice praktického rozumu* potom dále píše: „*Zde je pak třeba si všimnout, že tato morální nutnost /existence Boha/ je subjektivní, a ne objektivní, tj. že je to potřeba, a nikoliv povinnost sama; neboť není vůbec možná povinnost uznávat existenci nějaké věci (poněvadž to se týká pouze teoretického užití rozumu).*“<sup>11</sup>

Na závěr uvedeme dle našeho mínění výstižnou citaci, jejímž autorem je současný německý spisovatel a lexikograf Hans Joachim Störig: „*Jakkoli však Kant prokazuje nemožnost náboženství na základě vědění, tím více je nově zakládá na jednání. Svoboda, nesmrtelnost, Bůh – teoretický rozum o nich nemůže nic vypovídat, připouští je nanejvýš jako regulativní ideje a jinak*

---

<sup>8</sup>[Kan 1996] str. 50.

<sup>9</sup>[Kan 1975] str. 230–231.

<sup>10</sup>[Kan 1975] str. 227.

<sup>11</sup>[Kan 1996] str. 215.

*ponechává otevřenou možnost v ně věřit. Praktický rozum vede mnohem dále:  
nutí nás, abychom v ně věřili.*<sup>12</sup>

---

<sup>12</sup>[Stö 2000] str. 313.

# Kapitola 5

## Teleologické důkazy

Teleologický důkaz vyvozuje Boží existenci z přítomnosti účelu a řádu světě. Chápe jej jako tvůrčí záměr, jehož autorem je Bůh. Jedná se tedy opět o důkaz *a posteriori*, protože vychází ze zkušenosti. Pravděpodobně nejvýznamnější je teleologický důkaz Tomáše Akvinského, kterému se budeme věnovat v následujících odstavcích. Zmíníme také Humovu kritiku a současný pohled na tento typ důkazu Boží existence.

Teleologický důkaz uvádí TOMÁŠ AKVINSKÝ (1225–1274) jako pátý způsob dokazování Boží existence ve svém díle *Summa theologiae*: „*Pátá cesta se běře z řízení věcí. Vidíme totiž, že některé věci, které postrádají poznání, totiž přírodní tělesa, jsou činná pro cíl. Což je zřejmé z toho, že vždycky nebo velmi často jsou činná týmže způsobem a dosahují toho, co jest nejlepší. Z toho jest patrné, že ne náhodou, nýbrž z úmyslu docházejí k cíli. Co však nemá poznání, nesměřuje k cíli, leč řízeno někým poznávajícím a rozumějícím, jako šíp lučištníkem. Tedy jest něco rozumějící, jímž všechny přírodní věci jsou řízeny k cíli, a to nazýváme Bohem.*“<sup>1</sup>

Tomáš předpokládá:

1. Některé věci, které postrádají poznání, jsou činné pro cíl.
2. Věc, která nemá poznání, směřuje k cíli pouze tehdy, když je řízena někým poznávajícím a rozumějícím.
3. Bůh je něco rozumějící, co řídí všechny přírodní věci k cíli.
4. Poznání člověka je pravdivé.

První premisa je pravdivá za předpokladu, že naše poznání je pravdivé. Tento skrytý předpoklad typický pro zkušenostní důkazy musíme proto také zahrnout do našeho výčtu.

---

<sup>1</sup>[Akv 1937] 1. část, 2. otázka, 3. článek.

Druhá premisa vychází z analogie, kterou vytváří naše zkušenost. Dobře ji popisuje Hume ve svém díle *Rozmluvy o náboženství přirozeném* z roku 1779 ústy Kleantha: „*Ohlédněte se po světě, pozorujte celek i každou část jeho, a shledáte, že není ničím leč jediným velikým strojem, rozděleným v nekonečný počet menších strojů, jež zase dopouštějí dalších rozdělení až do takového stupně, jehož nelze již stopovati a vyložiti smysly a schopnostmi lidskými. Všechny tyto rozmanité stroje, ba i nejdrobnější jejich částky, jsou vespolek seřizeny s takovou přesností, že strhuje k obdivu každého člověka, jenž k nim kdy obrátil zřetel. Podivuhodné přizpůsobení prostředků k účelům ve vsí přírodě podobá se docela výtvarům lidského bystrotipů, zámyslu, přemítání, moudrosti a umu, ač je daleko převyšuje. Ježto tedy účinky jsou si podobny, jsme všemi pravidly analogie vedeni k závěru, že i příčiny jsou si podobny, a že Původce přírody podobá se poněkud duchu lidskému, ač má ovšem schopnosti mnohem větší, jak toho vyžaduje velkolepost díla, jež vykonal. Tímto dovozováním a posteriori, a jen tímto dovozováním, dokazujeme zároveň jsoucnost Božstva i podobnost jeho k duchu a umu lidskému.*“<sup>2</sup>

Tato premisa bude proto obhajitelná natolik, nakolik bude obhajitelná zmiňovaná analogie. Toho si byl dobře vědom i Hume. Můžeme se proto nyní podívat na to, co vložil do úst dalšímu z účastníků citovaného rozhovoru, Filonovi: „*Dokonalá podobnost . . . případů dává nám úplnou bezpečnost podobného výsledku . . . Kdekoli však se v nejmenším odchýlíte od podobnosti případů, zmenšujete v příslušném poměru i důkaznost, až na konec můžete snížit ji na slabounkou analogii, jež, jak známo, bývá podrobena bludům a nejistotě . . . Vidíme-li dům, . . . uzavíráme s největší jistotou, že měl budovatele, poněvadž jest to právě ten účinek, jenž dle přezvědu našeho plyne z té příčiny. Ale zajisté nechcete tvrditi, že vesmír jest tak podoben domu, abychom mohli se stejnou jistotou dovozovati podobnou příčinu neboli, že analogie jest tu úplná a dokonalá. Nepodobnost tu bije tak do očí, že nanejvýš snad si smíte dovoliti hádati na podobnou příčinu, domýšleti se jí, předpokládati ji; a jak s tím ve světě pochodíte, zůstavuji vám na uváženu . . . Aby se tomuto rozumování dostalo oprávnění, bylo by zapotřebí, abychom měli zkušenost o vzniku světů; a zajisté nijak nepostačuje, že jsme viděli lodě a města vznikat z lidského umění a důmyslu.*“<sup>3</sup>

Princip analogie se z výše uvedených důvodů nehodí pro zdůvodnění toho, že by věc nemající vlastní poznání směřovala k cíli jen proto, že je tak *na-programována* svým tvůrcem. Jaká je tedy pravdivost této premisy? Častým příkladem důmyslného Božího plánu bylo odedávna lidské oko. S rozvojem darwinismu se však ukázalo, že zdokonalování je proces založený na přiro-

---

<sup>2</sup>[Hum 1900] str. 102–103.

<sup>3</sup>[Hum 1900] str. 103, 104, 111.

zeném výběru, který dává vyšší šanci na přežití a tím i na reprodukci těm organismům, u kterých se vyvinuly výhodnější znaky. Pravdivost diskutované premisy se nám proto kvůli teorii přirozeného výběru a kvůli neoprávněnosti požadavku analogie jeví stejně pravděpodobná jako její nepravdivost.

Třetí premisa dosazuje za tvůrce Boha. Jak již bylo rozebíráno v kapitole o kosmologických důkazech, není vůbec zřejmé, že by tímto tvůrcem musel být Bůh. Konečně poslední z premis požaduje pravdivost našeho poznání. Jak již bylo opět řečeno u kosmologických důkazů, pravdivost tohoto předpokladu se jeví pravděpodobnější než pravdivost jeho negace.

Z uvedeného je zřejmé, že nejdůležitějším a současně nejvíce křehkým předpokladem se stává ono: „*Věc, která nemá poznání, směřuje k cíli pouze tehdy, když je řízena někým poznávajícím a rozumějícím.*“ Shrnutí výhod a nevýhod tohoto důkazu nabízí Kant ve své *Kritice čistého rozumu* z roku 1781. Nejprve vyjadřuje určitou úctu k tomuto typu důkazu, který nazývá fysikotheologickým: „*Tento důkaz si zaslouží, abychom jej vždy zmiňovali s úctou. Je to ten nejstarší, nejjasnější a běžnému lidskému rozumu nepřiměřenější důkaz. Oživuje studium přírody tak, jako on sám vděčí tomuto studiu za svou existenci a dostává od něj neustále novou sílu. Vnáší účely a úmysly tam, kde by je naše pozorování samo od sebe neodhalilo, a pomocí vodítka zvláštní jednoty, jejíž princip leží mimo přírodu, rozšiřuje naše poznatky o ní. Tyto poznatky ale působí zase zpátky na svou příčinu – totiž na ideu, která je vyvolává – a stupňují víru v nejvyššího stvořitele až k nezdolnému přesvědčení.*“<sup>4</sup> V dalším však vzápětí zdůrazňuje, že tato přesvědčivost neodpovídá jistotě: „*I když nemůžeme hned nic namítat proti rozumnosti a užitečnosti tohoto postupu, nýbrž jej musíme naopak doporučit a povzbuzovat, přece jen nemůžeme schvalovat nároky, které by si chtěl tento způsob dokazování činit na apodiktickou jistotu a také na souhlas, který nepotřebuje vůbec žádnou přízeň nebo cizí podporu . . . Tvrdím tedy, že fysikotheologický důkaz nemůže nikdy sám dokázat existenci nejvyšší bytosti, nýbrž musí vždy přenechat ontologickému důkazu . . . aby tento nedostatek odstranil. Ontologický důkaz tedy stále ještě obsahuje jediný možný důkaz (pokud vůbec někde nějaký spekulativní důkaz existuje), který nemůže žádný lidský rozum minout bez povšimnutí.*“<sup>5</sup>

Na závěr zmíníme, že teleologický důkaz se v současné době dostává opět do středu zájmu v souvislosti s vývojem fyzikálního poznání světa. Vychází z toho, že existence života vyžaduje natolik specifické podmínky, že při změně některé z nich by život nebyl možný. Skutečnost, že život existuje, je tak dána tzv. jemným vyladěním vesmíru. Jedná se o přírodní zákony (gravitace, elek-

<sup>4</sup>[Kan 2001] str. 384 (B 651/ A 623–B 652/A 624).

<sup>5</sup>[Kan 2001] str. 385 (B 652/ A 624–B 653/A 625).

tromagnetismus, kvantová teorie, . . . ), o hodnoty fyzikálních konstant (gravitační, kosmologické, . . . ) a o počáteční podmínky vesmíru (hustota hmoty raného vesmíru, síla prvotní exploze, intenzita hustoty poruch vedoucí k tvorbě hvězd, . . . ).<sup>6</sup> Z uvedeného vyplývá, že uskutečnění všech podmínek pro naši lidskou existenci je vysoce nepravděpodobné – neboli stačilo by málo (nepatrná fyzikální změna), aby život tak, jak jej známe, nikdy nevznikl. Současné verze teleologického důkazu poukazují na to, že ono málo pravděpodobné vyladění vesmíru bylo uskutečněno a že je proto velmi pravděpodobně součástí Božího záměru.

---

<sup>6</sup>Více o tom píše např. Robin Collins v [Cra 2009] na str. 202–281.

## Závěr

Diplomová práce rozebírá nejvýznamnější důkazy Boží existence z hlediska jejich předpokladů. Dva z ontologických důkazů – Anselmův ve druhé kapitole *Proslogion* a Descartův jsou kruhové, a proto z hlediska přesvědčivosti bezcenné. Kantův morální důkaz zdůvodňuje, proč je prakticky rozumné v Boha věřit, za plnohodnotný důkaz jej však nepovažujeme.

U každého ze zbývajících důkazů (Anselmův modální důkaz uvedený ve třetí kapitole *Proslogion*, Gödelův důkaz upravený tak, aby v něm nedocházelo ke kolapsu modalit, kalámský důkaz, Tomášovy kosmologické důkazy, Leibnizův důkaz, Tomášův teleologický důkaz) se ukazuje, že vždy alespoň jedna z premis má neprokázanou pravdivost. Podle současného pohledu na svět můžeme u takových předpokladů pouze odhadovat pravděpodobnost, s jakou jsou pravdivé. Některé důkazy z tohoto hodnocení potom vycházejí jako přesvědčivější než jiné, což však již často závisí na subjektivním pohledu hodnotitele.

# Literatura

- [Akv 1937] AKVINSKÝ, T., *Summa theologiae*, red. E. Soukup OP, Krystal, Olomouc, 1937.  
Dostupné z <<http://www.krystal.op.cz/sth/sth.php? & A=2>>.
- [Ans 1990] ANSELM Z CANTERBURY *Fides quarens intellectum*, český překlad: Karfíková, L., Kalich, Praha, 1990.
- [Bol 1963] BOLZANO, B., *Paradoxy nekonečna*, český překlad: Zich, O., Nakladatelství Československé akademie věd, Praha, 1963.
- [Col 2003] COLE, P., *Filozofie náboženství*, český překlad: Fischer, O., Portál, Praha, 2003.
- [Cra 2009] CRAIG, W. L., MORELAND, J. P., ED., *The Blackwell companion to natural theology*, Blackwell Publishing Ltd, 2009.
- [Des 2003] DESCARTES, R., *Meditace o první filosofii*, český překlad: Glombíček, P., Marvan, T., Zavadil, P., OIKOYMENH, Praha, 2003.
- [Des 1933] DESCARTES, R., *Rozprava o metodě*, český překlad: Szathmáryová-Vlčková, V., Jan Laichter, Praha, 1933.
- [Fuch 1999] FUCHS, E., *Teorie množin pro učitele*, MU, Brno, 1999.
- [Göd 1995] GÖDEL, K., *Collected works vol III.*, Oxford University Press, Oxford, 1995.
- [Haj 2006] HÁJEK, P., *Gödel's ontological proof and its variants*, ve sborníku: *Horizons of truth*, KGS, Wien, momentálně v tisku.
- [Haj 1994] HÁJEK, P., *O Gödelově důkazu*, ve sborníku: *Filozofické otázky matematiky a fyziky, 7. seminář*, JČMF, Brno, 1995.
- [Hum 1900] HUME, D., *Rozmluvy o náboženství přirozeném*, český překlad: Škola, J., vyd. Jan Laichter, Praha, 1900.

- [Kan 1975] KANT, I., *Kritika soudnosti*, český překlad: Hansel, W., Špalek, V., Odeon, Praha, 1975.
- [Kan 1996] KANT, I., *Kritika praktického rozumu*, český překlad: Loužil, J., Svoboda, Praha, 1996.
- [Kan 2001] KANT, I., *Kritika čistého rozumu*, český překlad: Loužil, J., Chotaš, J., Chvatík, I., OIKOYMENH, Praha, 2001.
- [Kol 1999] KOLÁŘ, P., *Argumenty filosofické logiky*, Filosofia, Praha, 1999.
- [Lei 1925] LEIBNIZ, G. W., *Monadologie*, český překlad: Čapek, E., Sfinx, Praha, 1925.
- [Smu 1986] SMULLYAN, R. M., *Jak se jmenuje tahle knížka?*, český překlad: Karlach, H., Vrba, A., Mladá fronta, Praha, 1986.
- [Stö 2000] STÖRIG, H. J., *Malé dějiny filosofie*, český překlad: Petříček, M., Rezek, P., Špruňk, K., Karmelitánské nakladatelství s.r.o., Kostelní Vydří, 2000.
- [Tich 1996] TICHÝ, P., *O čem mluvíme?: vybrané stati k logice a sémantice*, Filosofia, Praha, 1996.
- [Vop 2003] VOPĚNKA, P., *Úhelný kámen evropské vzdělanosti a moci, Souborné vydání Rozprav s geometrií*, Práh, Praha, 2003.
- [Vop 2004] VOPĚNKA, P., *Vyprávění o kráse novobarokní matematiky, Souborné vydání Rozprav o teorii množin*, Práh, Praha, 2004.
- [Zla 1996] ZLATOŠ, P., *Gödelov ontologický důkaz existencie Boha*, v časopisu *Organon F*, III. roč., č. 3, Filozofický ústav Slovenskej akadémie vied, Bratislava, 1996.
- [wwwOpp] OPPY, G., *Ontological Arguments*, [cit. 2010–11–01]. Dostupné z <<http://plato.stanford.edu/entries/ontological-arguments/>>.
- [wwwByr] BYRNE, P., *Moral Arguments for the Existence of God*, [cit. 2010–11–01]. Dostupné z <<http://plato.stanford.edu/entries/moral-arguments-god/>>.
- [wwwChr] ČERNÝ, D. *Gödelův důkaz Boží existence* [cit. 2011–01–05] Dostupné z <<http://www.christnet.cz/magazin/clanek.asp?clanek=3266>>