

KARLOVA UNIVERZITA V PRAZE

FILOSOFICKÁ FAKULTA

ÚSTAV FILOSOFIE A RELIGIONISTIKY

DIPLOMOVÁ PRÁCE

ONDŘEJ KOČNAR

RICHARD SWINBURNE A BOŽÍ EXISTENCE:

SOUČASNÁ ANALYTICKÁ FILOSOFIE NÁBOŽENSTVÍ

RICHARD SWINBURNE AND THE EXISTENCE OF GOD:

CONTEMPORARY ANALYTIC PHILOSOPHY OF RELIGION

PRAHA 2010

prof. PhDr. STANISLAV SOUSEDÍK, CSc.

Děkuji prof. Sousedíkovi za vstřícné a pečlivé vedení práce. Rád bych také poděkoval svým rodičům a prarodičům za všeobecnou podporu a lásku, bez které by tato práce vznikla jen stěží.

Prohlašuji, že jsem diplomovou práci vypracoval samostatně a výhradně s použitím citovaných pramenů, literatury a dalších odborných zdrojů.

V Praze dne...

Obsah

1. Úvod práce	3
2. Swinburne - představení.....	3
3. Filosofie náboženství od osvícenství do 20. století.....	6
4. The Existence of God.....	10
4.1. Úvod	10
4.2. Metoda a povaha argumentace	11
4.3. Povaha vysvětlení.....	19
4.4. Možnosti justifikace vysvětlení	28
4.5. Druhy vysvětlení.....	36
4.6. Pravděpodobnost teismu.....	44
4.7. Vysvětlující síla teismu	51
4.8. Kosmologický argument.....	55
4.9. Argumenty z teleologie	64
4.10. Vědomí a morálka.....	74
4.10.1. Argument z existence duše.....	76
4.10.2. Argument z morální pravdy	78
4.10.3. Argument z morálního vědomí	79
4.11. Prozřetelnost	80
4.12. Skutečnost zla ve světě	86
4.13. Možnost a povaha zázraků.....	95

4.14. Náboženská zkušenost	105
4.15. Zvážení pravděpodobností	120
5. Závěr.....	130
Primární literatura	133
Sekundární literatura	133
Anotace.....	137
Resumé	137

1. Úvod práce

Tato práce je především plodem mého dlouhodobého zájmu o filosofické pojednávání Boží existence a o přirozenou teologii. Probíraný autor mi zde slouží jako (vážně braný a neopomíjený) most k otázkám, které mě zajímají. Existuje Bůh? Jaké jsou důkazy o jeho existenci? Máme naopak nějaké důkazy proti jeho existenci? Je racionálnější náboženská víra nebo ateismus? Na takové otázky se obyčejní lidé a filosofové ptali po staletí.

K těmto problémům přistupuji z pozice člověka, který má už do jisté míry vyhraněná přesvědčení, které se dají zhruba zařadit do proudu tomistického aristotelismu. Přestože pro mnohá tato svá přesvědčení v práci argumentuji nebo se o to alespoň snažím, jiné pro nedostatek místa nebo méně často pro jejich (v mých očích) očividnost nechávám stát bez argumentu pro jejich platnost jako tvrzení, ke kterým bude muset čtenář zaujmout vlastní stanovisko bez mé pomoci. Na pozadí je samozřejmě také moje katolická víra, která pro mě byla při psaní velkou motivací a hnací silou¹.

Doufám, že moje práce bude moci sloužit čtenáři jako seznámení s dílem Richarda Swinburna. Nalezne v ní podrobný rozbor jeho snad nejznámější a nejvlivnější knihy a také snad určitý vhled do současné analytické filosofie náboženství. Čtenář snad dále dostane příležitost se seznámit s tomistickým pohledem na poctivé přemýšlení o Bohu. Mým největším přáním ale je, aby byl někdo nakažen mou vášní o toto dnes spíše opomíjené téma a ještě ji v sobě znásobil – aby pak dokázal bez předsudků proti pozicím svých protivníků nebo proti rozumu samotnému najít pravdu v takové míře, v jaké to je jenom v tomto životě možné a spočinul v ní. Protože hledání není hledaným a cesta má smysl, jenom když je na jejím konci hostinec.

2. Swinburne - představení

¹ Křesťanská filosofie podle mého mínění sice neexistuje v tom smyslu, že by bylo pro filosofii legitimní používat obsahy víry jako premisy své argumentace, existuje však jako úsilí uvádět rozum do souladu s vírou, kde má víra funkci motivační a inspirační.

Richard Swinburne (nar. 1934) je profesorem filosofie náboženství na Oxfordu a je podle některých² jeden ze dvou nebo tří v současné době nejvlivnějších teistických filosofů náboženství. Podobně jako Plantinga (nar. 1932) a Wolterstorff (nar. 1932) v Americe v sobě spojuje silnou a výslovnou teistickou orientaci s pronikavou filosofickou argumentací. Učil na univerzitě v Hullu (1963-72) a univerzitě v Keele (1972-84) předtím, než získal profesorské křeslo v Oxfordu (do roku 2002).

Swinburnovy nejvlivnější knihy na poli filosofie náboženství jsou patrně *The Coherence of Theism*, *The Concept of Miracle* a *The Existence of God*, avšak jeho *Faith and Reason* a *Revelation* jsou rovněž široce čteny a používány. Tituly těchto prací samy naznačují oblasti jeho nejdůležitějších příspěvků k filosofii náboženství. V *The Concept of Miracle* autor argumentuje pro možnost zázraků a racionalitu víry v ně. Kniha *The Coherence of Theism* shrnuje Swinburnovo hlavní filosofické snažení. Argumentuje zde jasně a pečlivě pro tezi, že dokonce ani existence zla nečiní teismus nekoherentní. Mnoho tradičních argumentů získává v jeho pojetí novou sílu a životaschopnost a Swinburne rovněž vytrvale odpovídá na protiargumenty, jako např. ten, který J. L. Mackie vznesl proti svobodné vůli.

V *The Existence of God* Swinburne uvádí důvody pro vysokou pravděpodobnost teismu a to kumulací síly tří hlavních argumentů pro existenci Boží. V teleologickém argumentu přichází s pojmem řádu nebo uspořádanosti, která zahrnuje jak prostorový, tak časový řád. První z nich vykazuje pravidelnosti společné přítomnosti věcí, druhý z nich pravidelnosti následnosti. Prostorovým řádem je např. uspořádání lidského těla a končetin,³ časový řád zase zahrnuje pravidelnosti v chování věcí a událostí, jako těch, které dávají povstat deskriptivním „zákonům“ v přírodních vědách.⁴

To, jak Swinburne mluví o teleologii, takto anticipuje některé potíže, které pro ideu smyslu nebo plánu v přírodě přinesla Darwinova teorie evoluce a snaží se jim vyhnout. Jeho argumentace se totiž vztahuje na každou přítomnost řádu a na podmínky pro vznik uspořádaných fenoménů, bez toho, že by byla vázána na nějakou konkrétní teorii vzniku

² Srov. Thiselton (2002), s. 295.

³ Srov. Swinburne (2004), s. 153-154.

⁴ Srov. Thiselton (2002), s. 296.

tohoto řádu. Jeho práce je tak součástí tradice děl W. R. Matthewse (1881-1973) a Tennanta (1866-1957).⁵

Swinburne svůj argument rozvíjí tak, aby vzal v potaz pohyb elektronů a pozitronů a otázky předvídatelnosti v po-einsteinovské vědě. Přemýšlí však také o dohromady uvažované důkazní síle takových fenoménů jako jsou vědomí, historické děje a povaha náboženské zkušenosti.

Je o něm dále možné říci, že se věnuje argumentaci pro teismus na všech úrovních a jeho zamýšlené publikum proto nejsou pouze studenti univerzit. Byl by však omyl, kdybychom si mysleli, že argumentace pro teismus je jeho jediným zájmem. Za prvé je třeba říci, že důležitou a specifickou oblastí zájmu je pro něj „filosofie křesťanské nauky“. Tento koncept zahrnuje filosofickou teologii, stejně jako filosofii náboženství. Jeho kniha *The Christian God* představuje v této oblasti konstruktivní počín, společně s *Responsibility and Atonement*. Za druhé: Swinburne je silně přesvědčen o existenci „uspořádanosti“ světa, kterou má v hluboké úctě. Tato ukazuje k Bohu jako Stvořiteli a Swinburne tak vidí svět jako racionální vyjádření Boží vlastní „racionální“ přirozenosti. Těmto fenoménům věnuje podrobnou pozornost ve světle moderní vědy. Dělá to především ve svém *Space and Time*, a v dílech, kterých byl editorem tj. *Space, Time, and Causality* a *Miracles*.

Jeho dílo se také věnuje podmínkám pro vznik uspořádaného vesmíru. Spolu s Johnem Polkinghornem a dalšími si všímá podle astronomie a fyziky úzkých hranic „realizovatelnosti“ (*viability*), která umožňuje samotnou možnost vzniku a trvání našeho uspořádaného světa. Jak už jsem poznamenal, toto značně oslabuje argumenty využívající evoluční teorie ke kritice účelovosti a plánovitosti, kterou náš svět na první pohled oplývá.

Jedním z důvodů pro rozsáhlý vliv Swinburnových prací může být podle některých⁶ jejich jedinečná kombinace filosofické důkladnosti s jasností a úctou ke zdravému selskému rozumu.

⁵ Srov. Thiselton (2002), s. 296.

⁶ Srov. Thiselton (2002), s. 297.

3. Filosofie náboženství od osvícenství do 20. století

Přestože představitelé evropského osvícenství byli obvykle přesvědčenými kritiky institucionalizovaného náboženství, nepochybovali o jistém druhu autority, která je nad stvořeným světem nebo plánu, podle kterého je svět uspořádán. To platí o Diderotovi (1713-84), Voltairovi (1694-1778) a Rousseauovi (1712-78). Snad nejdůležitějšími pracemi té doby jsou *Natural History of Religion* (1757) a *Dialogues concerning Natural Religion* (1779, původně však v padesátých letech 18. stol.) Davida Huma. První z nich se zabývá příčinami náboženství do té míry, v jaké má svůj původ v lidské přirozenosti a lidské společnosti, zatímco druhá z nich prozkoumává důvody nebo domnělé základy víry v Boha nebo bohy.

Pro Huma je jádrem „přirozeného náboženství“ to, co on nazývá apriorním (kosmologický důkaz) a aposteriorním argumentem (důkaz z uspořádání světa). První z nich napadá v *Treatise concerning Human Nature* (1739-40), *Enquiry concerning Human Understanding* (1748) a také v části IX svých *Dialogues*. Druhý z nich Hume zkoumá v oddělení XI *Enquiry* a opět v *Dialogues*. Můžeme říci, že Hume ve svém díle došel k tomu, že argumenty přirozeného náboženství nedokazují existenci jakéhokoli božstva, které by mohlo být předmětem náboženské víry. Protože se zjevení nedá ověřit žádným racionálním způsobem, to, že někdo vůbec věří v Boha nebo bohy musí mít podle něj přirozené tj. neracionální příčiny. Pojednání o těchto příčinách je úlohou *Natural History of Religion*. Pro Humovo uvažování o tomto tématu je ústřední jeho přesvědčení, že původ víry v božstva spočívá v různých lidských patologiích, které pocházejí převážně ze strachu z neznáma.

Humova mínění jsou běžně považována za základní kameny moderní filosofie náboženství. V souladu s tím se předpokládá, že ti, kdo zastávají pozice přirozené teologie a tradičního náboženství budou konfrontovat jeho detailní kritiku jejich pozic a že ateisté budou naopak k Humovým spisům vzhlížet jako k ideálnímu nástroji na vyvrácení a likvidaci nároků náboženství na racionalitu. Na Humovo dílo se však lze dívat také z jiného úhlu. Je totiž také pravda, že i když Hume poskytuje svým čtenářům celou škálu argumentů, které mají za cíl zasáhnout přirozenou teologii přímo u srdce, je stále v jistém smyslu částí tradice, na kterou útočí. Jedním z hlavních zdrojů filosofické spekulace o Bohu nebo bozích je uvažování o přírodě a řádu světa a z těchto skutečností vyvozovat existenci Boha, který stvořil a udržuje svět v existenci a pro tyto vývody předkládat argumenty, které je mají za úkol dokázat.

Takový postup je typický pro jak starověká, tak středověká filosofická pojednání o Bohu. Hume měl podobně jako jeho starověcí a středověcí předchůdci za to, že takový postup je ten nejlepší, jak filosoficky nahlédnout problém Boha a potažmo náboženství vůbec. Na rozdíl od těchto přirozených teologů však dospěl k závěru, že přirozená teologie selhává v úkolu dokázat to, co dokázat chce – nedává žádnou racionální evidenci o Boží existenci. V tomto smyslu můžeme Huma nazývat přirozeným a-teologem⁷. Zůstával totiž stále věrný klasickému způsobu filosofického pojednávání o Boží existenci, který po něm mnozí – také samozřejmě důsledkem jeho v jejich očích triumfálního úspěchu – opustili.

Vztah náboženství a filosofie na konci osmnáctého a na začátku devatenáctého století byl do velké míry ovlivněn působením Kanta a Hegela, kteří ze svých děl nevyklučovali náboženská témata a dokonce ani náboženské city. Jejich „filosofické teologie“ však byly výrazně vzdálené od ortodoxní náboženské věrouky. Tato vzdálenost byla, podle některých, příčinou toho, že se jejich teorie nakonec – snad navzdory jejich vlastním úmyslům - staly matkami různých forem anti-teistického skepticismu. Jestliže si tedy Kant přál, aby jeho čtenáři prošli ordálem „kritiky vší teologie založené na spekulativních principech“, jím nezamýšlený důsledek této filosofické terapie byl takový, že mnoho si z ní – zvláště postupem času – odneslo pouze negativní lekci. Podobně Hegel obvinil křesťanskou teologii z nedokonalého uchopení „vyšších pravd“, které prý obsahuje – mnoho jeho následovníků, obzvláště ti, kterým se začalo později říkat hegelianská levice, však začalo chápat celou teologii jako nedokonalé, překonané a nakonec chybné uchopení povahy reality a situace člověka. Mým míněním by zde spíše bylo, že Hegelův Bůh v zásadě není příliš odlišný od toho, čemu se vágně říká „kolektivní vědomí lidstva“, „lidský duch v dějinách“ nebo „nezvratný soud historie“ atd. Hegelián se tak může „stát“ ateistou, pouhou změnou terminologie, protože jím byl vlastně vždy a hegelovský bůh nebyl nikdy kompatibilní s teismem a proto také ani např. s křesťanstvím. Kantova koncepce filosofie už předtím byla taková, že zhruba řečeno fungovala stejně dobře s Bohem jako bez Boha, nemohla tedy být žádnou oporou pro křesťanskou víru. Za těchto podmínek není překvapivé, že Kant a Hegel byli v dějinách filosofie následováni jasně anti-teistickými filosofy a mysliteli z nichž

⁷ Srov. Stone (1998), s. 282-283.

nejvlivnější byli Feuerbach (1804-1872), Marx (1818-83), Nietzsche (1844-1900) a Freud (1856-1939).⁸

Dvacáté století je unikátní období lidských dějin, protože pouze v něm začalo být pro filosofy běžné a také společensky přijatelné potýkat se s ústředními otázkami své disciplíny zcela bez jakékoliv zmínky o Bohu nebo otázky ohledně něj. Samotná existence filosofie náboženství jako institucionálně definovaného filosofického podoboru je výmluvným svědkem této skutečnosti. Tento podobor vlastně vznikl jako druh rezervace, ve které mohla skupinka výstředních myslitelů mimo hlavní proud pokračovat v úvahách o Bohu a náboženských tématech. V anglofonní oblasti vykazání těchto otázek do poddisciplíny mělo jasné a konkrétní důsledky. V první řadě vedlo téměř k vyloučení filosofie náboženství z mnoha diskuzí, které charakterizovaly anglosaskou filosofii v první polovině dvacátého století a částečně i později. K tomuto vyloučení přispělo mnoho faktorů, ale hlavní mezi nimi je vliv a dědictví logického pozitivismu v Británii a v Americe. Pro pozitivisty charakteristický striktní empirismus odstartoval širokou a zdánlivě devastující kritiku tradiční metafyziky tím, že trval na tom, aby filosofické otázky byly zodpovídány pomocí metod převzatých z přírodních věd. Silná tendence k empirismu společná britským a americkým filosofům přiměla myslitele, jako byli Rudolf Carnap (1891-1970) a A. J. Ayer (1910-89) k prohlášení, že všechna náboženská tvrzení jsou smysluprázdná. Marginalizace jejich pole zájmu přiměla mnoho filosofů náboženství buď k tomu, že také začali používat metody logického empirismu (jako např. R. B. Braithwaite) a ve výsledku se tak zpravidla jejich práce redukovala na pouhé zkoumání náboženského jazyka, nebo k tomu, aby bojovali v té době ne zrovna populární bitvu za odhalení nedostatků nebo rovnou rozporů logického pozitivismu. Z hrubého „marketingového“ hlediska byly obě tyto strategie pro filosofii náboženství jen velmi málo prospěšné, protože se ani jedné z nich nepodařilo přivést ji zpátky do hlavního proudu anglosaské filosofie.

Po částečném krachu verifikacionismu a jeho opuštění, které vedlo v analytické filosofii k větší otevřenosti a pluralismu se však objevili filosofové jako Alvin Plantinga ve Spojených státech a Richard Swinburne v Británii, kteří začali aplikovat přesnost a pečlivost analytické filosofie v pojednáních o tradičních otázkách přirozené teologie. Výsledkem jejich

⁸ Srov. Stone (1998), s. 283-284.

práce bylo – obzvláště ve spojení s historickými studii Anthony Kennyho o tématech přirozené teologie⁹ – značné zvýšení prestiže filosofie náboženství mezi akademickými filozofy. Ohromný nárůst zájmu o tuto disciplínu v anglofonním světě je však stále poměrně nedávným fenoménem, který je částečně spjatý se zakládáním nových časopisů a filozofických společností, které mají za cíl se jí věnovat.¹⁰ Ani v 21. století zájem o filozofii náboženství neklesá – věnuje se jí např. Edward Feser, pocházející sice z analytické tradice, věnující se však filozofii náboženství způsobem, který se snaží o renesanci klasických aristotelsko-tomistických důkazů Boží existence a zároveň jejich představení široké veřejnosti hojně kombinované s ostrou polemikou s „novým ateismem“¹¹ reprezentovaným zejména Richardem Dawkinsem, Danielem Denettem a Christopherem Hitchensem.¹²

Ruku v ruce s tímto děním rostl a roste zájem o taková témata, jako je náboženský pluralismus a filozofové věnují zvýšenou pozornost nezápadním náboženským tradicím a jejich filozofickému obsahu. V rámci obecného oživení filozofie náboženství tato disciplína přilákala množství talentovaných filozofů, kteří se především věnují jiným oblastem filozofického zkoumání. Složitě argumenty využívající pojmů jako jsou substance, čas a prostor, epistemické zdůvodnění, svobodná vůle, a determinismus, které by někomu mohly připadat jako patřící spíše do metafyziky, epistemologie, filozofické logiky, filozofie mysli, a filozofie vědy jsou tak využívány při diskuzích o Bohu, jeho existenci a attributech. Ani nyní se nezdá, že by měl růst oboru ustát. Objevují se nové výzvy a trendy. Přicházejí snahy formulovat filozofie náboženství jdoucí napříč světovými kulturami, přijít s feministickými výzvami tradičním náboženstvím, a uvažovat o mnoha praktických, morálních a sociálních otázkách z pohledu nábožensky informované etiky. Dále se jedná o zvláštní problémy, které zajímají jenom nebo především danou náboženskou tradici – zvýšené filozofické úsilí je tak věnováno úvahám o nebi, pekle, svátostech a významu a autoritě svatých písem.¹³

O filozofii náboženství je tedy možné říci, že má v anglofonní filozofické oblasti své místo ne pouze v doméně historie filozofie, ale také v jiných oblastech filozofické specializace – jakkoli i v dnešní době může stále částečně platit výrok Nelsona Pika:

⁹ Jakkoli byl Kenny k přirozené teologii spíše kritický, srov. Kenny (1969).

¹⁰ Srov. Stone (1998), s. 284-285.

¹¹ Současný populárně polemický proud ateismu, který je často také výrazně protinábožensky militantní.

¹² Především v knize *The Last Superstition* (2008).

¹³ Srov. Stone (1998), s. 285-286.

„Pokud jste mezi lidmi různého zaměstnání, někdo se zeptá, co děláte, a vy řeknete, že jste vysokoškolský profesor, v jeho očích spatříte překvapení. Pokud jste ve společnosti profesorů různých kateder, někdo se zeptá, co je vaším oborem, a vy řeknete filozofie, jeho oči strnou. Jste-li na filozofické konferenci, někdo se zeptá, na čem pracujete, a vy řeknete, že na filozofii náboženství...“¹⁴

Odpověď si čtenář může domyslet. Z tohoto důvodu tato oblast představuje pro člověka, který je už seznámen s tradičním jádrem západní filosofie, tj. logikou, metafyzikou, epistemologií a etikou, příležitost aplikovat své filozofické vzdělání na řadu důležitých otázek. Jedním z důvodů pro tuto skutečnost je, že filosofie náboženství, jak už bylo řečeno, není nic jiného než bohatá zásobárna otázek, které dříve – od starověku až do 18. století – náležely k jádru toho, co západní filosofové zajímalo. Zabývat se filozofií náboženství znamená tedy s trochou nadsázky zabývat se západní filozofií samotnou.

4. The Existence of God

Kniha byla nejprve publikována v roce 1979 – podkladem pro ni byly přednášky pronesené autorem v Oxfordu v letech 1976 a 1977, já však budu vycházet z revidovaného vydání, které Swinburne publikoval v roce 1991 v Oxfordu a vydání nazvaného „second edition“,¹⁵ kterou zde publikoval v roce 2004. Revidovaná edice je rozdělena do čtrnácti kapitol, doplněných dvěma dodatky, druhá edice má rovněž čtrnáct kapitol a místo dodatků má tři doplňující poznámky.

4.1. Úvod

Swinburne v úvodu knihy mluví o tom, že v *The Existence of God* předpokládá, že tvrzení, že Bůh existuje, není prokazatelně nesmyslné (vnitřně rozporné). Zásadní smysluplnost pojmu Bůh už podle svého mínění totiž dokázal v předcházejícím díle *The Coherence of Theism*. Je

¹⁴ Vohánka – Novotný (2009), s. 65.

¹⁵ Přestože by jej bylo docela dobře možné považovat za vydání již třetí.

tedy podle něj bez problémů možné se ptát po tom, jestli věta „Bůh existuje“ je pravdivá nebo nepravdivá. Swinburne poznamenává, že obyčejným lidem nedělá příliš problém možná nesmyslnost slova „Bůh“. Více je - na rozdíl od některých filosofů a teologů - zajímavá, jestli Bůh, nikoli „Bůh“ skutečně existuje, rád bych k tomu dodal já. Swinburne zdůrazňuje, že svou knihu napsal s hlubokým přesvědčením o možnosti racionálně zdůvodněných závěrů v této věci.

„Jedná se přesvědčení výslovně uznávané velkou většinou křesťanských i nekřesťanských filosofů od 13. do 18. století a - jak věřím - sdílené, přestože méně explicitně vyjadřované, mnoha křesťanskými i nekřesťanskými filosofy od 1. do 12. století.“¹⁶

Rozum podle něj skutečně ukazuje na Boží existenci, jakkoli tyto závěry mohou být vždy pouze pravděpodobné, nikoli jisté a nepochybné. Tato určitá nejistota podle Swinburna ponechává v žité praxi náboženství mnoho místa také pro víru.¹⁷

4.2. Metoda a povaha argumentace

Kapitola č. 1 *Inductive Arguments* diskutuje o povaze různých druhů argumentů, zejména argumentů induktivních (je rozlišen deduktivní, P-induktivní a C-induktivní argument). Vysvětluje také, co vlastně myslí pojmem „Bůh“ a smysl atributů, které Boha charakterizují. Swinburne zde také načrtává plán celé knihy a seznamuje čtenáře s teorií pravděpodobnosti a jejími symboly. Je zde také kritika Kantova přístupu k problematice a expozice způsobu, jakým se mohou jednotlivé argumenty navzájem podporovat a posilovat.

Swinburne nejprve pojednává o metodě argumentace, kterou bude v celé knize používat. Popisuje povahu platného deduktivního argumentu: argument je platný a deduktivní právě tehdy, když je nekoherentní považovat premisy argumentu za pravdivé a jeho závěr za nepravdivý. Platný deduktivní argument by byl tedy například tento:

Premisa 1: Všichni psi jsou šelmy.

¹⁶ Swinburne (1991), s. 2. Přeložil autor této práce.

¹⁷ Vztahu víry a rozumu se Swinburne věnuje ve své knize *Faith and Reason* (2005).

Premisa 2: Azor je pes.

Závěr: Azor je šelma.

Závěr deduktivně platného argumentu je při platnosti premis jistý. Existují podle Swinburna však také argumenty, které jsou sice slabší, co do jistoty, ale také velmi zajímavé:

„Jsou zde argumenty, které sice nejsou deduktivně platné, ale ve kterých premisy v nějakém smyslu `podporují`, `potvrzují` nebo `dodávají sílu` závěru. Některé nebo všechny argumenty tohoto obecného druhu jsou často označovány jako `dobré`, `korektní` nebo `silné` induktivní argumenty.“¹⁸

Autor však důsledně rozlišuje dva druhy takovýchto argumentů. Za prvé jsou zde argumenty, které činí závěr pravděpodobným, tj. pravděpodobnějším než je jeho opak, např.:

Premisa 1: 65% obyvatel České republiky jsou ateisté.

Premisa 2: Karel je obyvatel České republiky.

Závěr: Karel je ateista.

Spojení premis zde činí závěr pravděpodobným. Avšak mnoho induktivních argumentů je výrazně jiné povahy. Uvažujme následující argument:

Premisa: Všech 100 havranů, kteří byli pozorováni v různých částech světa, je černých.

Závěr: Všichni havrani jsou černí.

Pokud zde výrazem „všichni havrani“ myslíme všechny havrany, kteří kdy na Zemi žili, žijí a budou žít, je nepřijatelné předpokládat, že premisa zde činí závěr pravděpodobnějším, než je jeho opak – černá barva současných havranů může být např. znakem, který u havranů začal dominovat teprve před pěti sty lety a pro dřívější havrany nebyl vůbec charakteristický. Závěr argumentu může být však samozřejmě pravdivý a většina z nás podle Swinburna předpokládá,

¹⁸ Swinburne (1991), s. 5. Přeložil autor této práce.

že pravdivost premisy zde zvyšuje pravděpodobnost, že je závěr pravdivý, ačkoli jej automaticky ještě nemusí činit pravděpodobným. Tak podle autora mohou rovněž různá astronomická pozorování zvyšovat pravděpodobnost Newtonovy teorie pohybu a také to dělají. Podobně série botanických, geologických a plemenných dat, která Charles Darwin uvádí ve svém *O původu druhů*, zvyšuje prý pravděpodobnost jeho teorie evoluce živočišných druhů.

Argument, ve kterém činí premisy závěr pravděpodobným, nazývá Swinburne správný P-induktivní argument. Argument, ve kterém premisy pouze zvyšují pravděpodobnost závěru, pak nazývá správný C-induktivní argument.

Korektní argumenty člověka motivují, aby – v té míře v jaké je racionální – přijal jejich závěr. Podle Swinburna¹⁹ je však vždy také potřeba, aby všichni účastníci diskuze přijímali pravdivost použitých premis. Mnoho argumentů pro Boží existenci je tak podle něj sice platných, ale jsou úplně neúčinné, protože jejich pravdivost jejich premis není známa všem účastníkům debaty.

Např. Premisa 1: Jestliže má život smysl, Bůh existuje.

Premisa 2: Život má smysl.

Závěr: Bůh existuje.²⁰

Takový argument je sice platný, ale ateista se jím nedá přesvědčit, protože prostě popře první nebo druhou premisu. Argumenty z premis, které jsou známy všem účastníkům filosofické diskuze o náboženství, které platnými deduktivními, korektními P-induktivními nebo korektními C-induktivními argumenty nazývá postupně dobrými deduktivními, dobrými P-induktivními a dobrými C-induktivními argumenty.

¹⁹ Na rozdíl třeba od Plantingy, který má inspirován svou interpretací kalvinismu za to, že křesťan a tedy zřejmě i teista může považovat za dané a začínat od předpokladů a premis, které filosofická komunita obecně nepřijímá a které přijímá pouze komunita křesťanů (nebo teistů). Teista by tedy podle Plantingy asi mohl prostě považovat první premisu, druhou premisu nebo obě z nich za dané a legitimně z nich vycházet v dalším argumentačním postupu. Srov. Plantinga (2009).

²⁰ Srov. Swinburne (1991), s. 7.

Význam věty „Bůh existuje“ vysvětluje Swinburne tak, že tato věta je logicky ekvivalentní k větě „existuje osoba bez těla (tj. duch), která je věčná,²¹ dokonale svobodná,²² všemocná,²³ vševědoucí,²⁴ dokonale dobrá,²⁵ a stvořitel všech věcí“.²⁶ Tvrdit, že takováto osoba existuje, znamená být teistou.²⁷

Takovou koncepci Boha je možné v detailech kritizovat. Nejproblematičtější je Swinburnova definice věčnosti náležející Bohu, kterou, jak už jsem zmínil, Swinburne chápe jako existenci v každém časovém bodu, nikoli jako nezávislost na čase. Pokud totiž Bůh existuje v čase, být je to třeba neustále, pak buď není stvořitelem vesmíru (což pro Swinburna samozřejmě je), nebo je stvořitelem také sám sebe, což je absurdní. Protože čas a prostor nejsou podle mého mínění absolutní entity, které by existovaly jako dvě obrovské prázdné nádoby i kdyby neexistovalo nic, co by je vyplňovalo, je čas teprve tam, kde už je vesmír jakožto množina všech existujících věcí a to v té míře, jak se tyto věci mění. Bůh, který by byl v čase, by tedy také byl jen jednou z mnoha věcí ve vesmíru a skrze to svým vlastním stvořitelem. Tak to tedy alespoň je, pokud chápeme čas jakožto závislý na existenci vesmíru, což je podle mého mínění velmi plausibilní pozice. To je dobře vidět např. z tohoto: Kdyby čas nebyl závislý na existenci vesmíru, byl by zřejmě neomezený a nekonečný. Pak by však bylo možné, aby byl i nějaký čas před vznikem vesmíru a tento čas by byl částí nekonečného času samotného. Protože však každá část nekonečna je rovněž nekonečná, znamenalo by to, že čas před vznikem vesmíru by byl nekonečný. Jestliže však bylo něco před nekonečným časem, tak to pořád je, protože ten čas ještě neuběhl. Pak by však stále ještě trval čas, před vznikem vesmíru a vesmír by ještě neexistoval. To je však absurdní.

Swinburne se snaží ukázat správnost svého pojetí Boží věčnosti ve své knize *The Coherence of Theism*.²⁸ Jeho argumenty se mi však nezdaří dobré – snaží se ukázat, že Boží bezčasovost (angl. *timelessness*) je vnitřně nekoherentní předpoklad,²⁹ nezdá se však, že úspěšně. Nejprve

²¹ Věčnost zde chápe autor netradičně jako fakt, že Bůh vždy byl a bude, nikoli tak, že by byl mimo čas.

²² Tj. není ničím kauzálně determinována k tomu, aby dělala to, co dělá.

²³ Tj. schopná udělat cokoli, co je logicky možné.

²⁴ Tj. ví vše, co je logicky možné vědět.

²⁵ Ve smyslu, že nekoná žádné morálně špatné činy.

²⁶ Vše, co existuje kdykoli v minulosti, současnosti nebo budoucnosti, existuje, protože tomu Bůh umožňuje existovat.

²⁷ Srov. Swinburne (1991), s. 8-9.

²⁸ Pro jeho pojednání a odmítnutí Boží bezčasovosti srov. Swinburne (1993), s. 223-229.

²⁹ Srov. Swinburne (1993), s. 228.

ukazuje, že pokud chápeme bezčasovost jako simultaneitu s každým okamžikem času, pak je zřejmě nesmyslná. To je sice pravda, ale její zastánce ji takto samozřejmě chápat nemusí – imputovat mu ji je „straw man“ argument. Druhá autorova námitka je, že pokud o Bohu říkáme, že v určitých časových okamžicích např. trestá, varuje nebo odpouští, můžeme se vždy zeptat, kdy to dělá, děje se to tedy vždy v nějakém okamžiku. Avšak Swinburne nijak nevysvětluje, proč by ten, kdo je mimo čas v tom smyslu, že je nad časem, nepodléhá mu, ale čas podléhá jemu jako jeho dílo, nemohl působit v různých okamžicích času, přestože je sám mimo čas. Analogicky může malíř namalovat víly tančící u potoka, přestože přitom sám u potoka nesedí. Také můžeme říct, že i podle Swinburna může Bůh způsobit třeba potopu světa bez toho, že by rukama otevíral v nebi stavidla, propichoval mraky nebo aspoň při tom pozoroval zemi pod sebou jako z vrtulníku a mraky ovládal na dálku jako kouzelník, nepotřebuje totiž být na nějakém místě, aby způsobil změny v nějakém místě – když je však Bůh takto nezávislý na prostoru, proč nemůže být nezávislý také na čase?

Swinburne je křesťan a domnívá se, že ve svých knihách dokazuje Boha klasického teismu, tj. Boha, který je kompatibilní s třemi velkými monoteistickými náboženskými tradicemi (křesťanstvím, židovstvím a islámem) a může být posledním vysvětlením existence světa. Otázkou však je, jestli bůh, v jehož existenci věří a pro víru v nějž chce uvádět důvody, není spíš nějaký druh demiurga, jehož moc a sláva je nějakým způsobem omezená, jako je např. Blakův Urizen.³⁰

Swinburne se zabývá především aposteriorními argumenty pro Boží existenci. To jsou takové argumenty, které mají za premisy obsahy běžné lidské zkušenosti, tj. obecné a všem zřejmé pravdy o světě. Apriorní argumenty (takové argumenty, jejichž premisami jsou pouze pojmy a platily by, i kdyby celý vesmír neexistoval) jako je ontologický argument ho příliš nezajímají. Ontologické argumenty jsou podle autora argumenty, se kterými přicházejí pouze filosofové a nemají nic společného s důvody, kvůli kterým věří v Boží existenci obyčejní lidé. Povzbuzuje ho v tom také to, že ti největší s teistických filosofů jako např. Tomáš Akvinský ontologické argumenty také odmítali.³¹

³⁰ Pro ukázkou, toho jak mohou teistické argumenty mít fundamentálně špatnou formu a ukazovat (pokud jsou úspěšné) spíš k existenci „Urizena“ než Boha klasického teismu srov. jejich kritiku ve Feser (2009).

³¹ Srov. Swinburne (1991), s. 10.

To, proč v Bohu věří obyčejní lidé, je podle mého mínění obtížné určit a je to těžké převést v nějaký racionální argument, protože tehdy kdyby to bylo převedeno v nějaký racionální argument, bude takový argument vždy už argumentem filosofa, nikoli „obyčejného člověka“. Navíc, kdokoli na ulici může říct, že „Bůh prostě je a ten, kdo si myslí opak je hlupák“ nebo nějakou uctivější verzi tohoto vznešeného argumentu – takový způsob myšlení je podle mě Anselmovu důkazu dost blízko, jakkoli je nepochybně hrubší a primitivnější. To říkám nikoli bez úcty k Anselmovu argumentu, o němž nemám odvahu tvrdit, že jej chápu. Navíc protože filosofové tráví přemýšlením a hádáním se o Boží existenci podstatně víc času než instalatéri, bankéři, shakespearovští badatelé a učitelky školou povinných dětí a mají k němu, doufejme, také větší talent, budou jejich odpovědi – rovněž doufejme – podstatně lepší a tedy dost možná i jiné nebo mající výrazně jiný charakter. Brát si za měřítko „obyčejného člověka“ je tedy kontroverzní. Filosof je zde odborník, za kterým si mohou ostatní chodit pro rozumy, nikoli naopak, jakkoli jej mohou obyčejní lidé z ulice mnoho naučit. To, že nějaká babička nechápe, co to je Boží jednoduchost – i když víru v ni třeba v kostele implicitně vyznává – snad také není argumentem pro to, abychom odmítli, že Bůh je jednoduchý (jakékoli jiné argumenty by pro to někdo mohl uvést).

Autor je také kritický ke Kantově klasifikaci argumentů pro Boží existenci. Podle Kanta jsou pouze tři způsoby, jak „spekulativním rozumem“ dokázat, že Bůh je: „fyzicko-teologický“, „kosmologický“ a „ontologický“ argument. „Ontologický“ má za premisy pojmovou pravdu, „kosmologický“ „existenci obecně“, „fyzicko-teologický“ pak vychází z detailů „určité zkušenosti“. Swinburne Kanta kritizuje pro to, že má podle něj tendenci předpokládat, že existuje pouze jeden argument od každého typu, zatímco ve skutečnosti je možné vytvořit v každé kategorii celou řadu nezávislých argumentů. Např. ve „fyzicko-teologické“ skupině, nazývané také argumenty z (inteligentního) plánu (angl. „design“) bychom našli jeden vycházející z pravidelného chování věcí podle přírodních zákonů a jiný z toho, že ve světě lze najít všechno to, co lidé a zvířata potřebují k životu. A to ani nemluvě o tom, že existují také argumenty z jednoho určitého zázraku, z povahy lidských dějin nebo z určitých náboženských zkušeností – ty by také patřily do této skupiny. Není přitom nutné, aby to byly obzvláště dobré argumenty, stačí, že jsou to evidentně argumenty – a to nám podle autora právě Kant zatemňuje.

Swinburne se také přimlouvá za to, aby argumenty o Boží existenci nebyly posuzovány izolovaně jeden od druhého. Argumenty mezi sebou mohou interagovat a navzájem se posilovat nebo naopak oslabovat. Platí to dokonce i tehdy, pokud neuvažujeme ve sféře pravděpodobnostních, tj. induktivních argumentů, ale připouštíme použitelnost pouze argumentů čistě deduktivních. Argument z „všichni matematici jsou plešatí“ pro závěr „Petr je plešatý“ je neplatný a argument z „Petr je matematik“ pro stejný závěr je rovněž neplatný. Pokud však argumenty (přesněji jejich premisy) zkombinujeme, dosáhneme následujícího argumentu:

Premisa 1: Všichni matematici jsou plešatí.

Premisa 2: Petr je matematik.

Závěr: Petr je plešatý.

Takový argument je pak evidentně platný.

U induktivních argumentů je skutečnost, že se argumenty můžou podporovat nebo se oslabovat ještě jasnější a intuitivnější. To, že má pan Novák na rukou krev, těžko znamená, že by bylo pravděpodobné, že zavraždil pana Krejčího, ani to, že byl poblíž místa vraždy v čase, kdy byla spáchána, to samo o sobě nečiní pravděpodobným, ani to, že stopy v blátě na dvorku zavražděného zhruba odpovídají jeho botám, ani to, že má na botách bláto, neznámá samo o sobě, že je pravděpodobné, že je oním hledaným vrahem. Avšak všechny tyto okolnosti vzaté dohromady často znamenají, že je vysoce pravděpodobné, že jím je.³²

To, že pravděpodobnostní argumenty se mohou navzájem posilovat, je pravda a za upozornění na ni jsem Swinburnovi vděčný. Nicméně je také jasné, že navzájem se posilovat nemohou argumenty, které něco ukazují – pokud jsou úspěšné - s naprostou jistotou. Je také jasné, že přidáváním argumentů, které ukazují, že něco je sice pravděpodobné, ale ne jisté, k sobě nedospějeme nikdy k naprosté jistotě. Několik děravých kbelíků naražených na sebe nikdy nevytvoří dokonalý kbelík, kterým neproteče ani kapka.

³² Srov. Swinburne (1991), s. 13.

Při svých úvahách si autor pomáhá symboly teorie pravděpodobnosti. Používá je tak, že $P(p/q)$ znamená pravděpodobnost p vzhledem k q . p například může být nějaká vědecká hypotéza, třeba Einsteinova Obecná teorie relativity a q může být souhrnem všech vůči ní relevantních pozorování a experimentů. Zkoumaná hypotéza se pak obvykle značí pomocí h . Zápis $P(h/e.k)$ pak značí pravděpodobnost hypotézy h vzhledem ke zjištění e a k . Co zde znamenají „ e “ a „ k “ lze vysvětlit následujícím způsobem. Informace, které máme, je často užitečné rozdělit na dvě části – nové informace a základní informace (angl. *background evidence*). Nové informace jsou pak značeny e , základní informace jsou značeny k . Základní informace jsou věděním, které považujeme za danost, dokud nezjistíme něco nového.

Teorie pravděpodobnosti funguje tak, že pro věty p a q platí, že $P(p/q) = 1$ tehdy a jen tehdy, když q činí p jistým, tj. když z q lze učinit platný deduktivní argument na p . Stejně tak $P(p/q) = 0$ tehdy a jen tehdy, když q činí $\neg p$ jistým, tj. z něj deduktivně odvoditelným. Dále také platí, že $P(p/q) + P(\neg p/q) = 1$. Je-li tedy $P(p/q) > 0,5$, potom $P(p/q) > P(\neg p/q)$ a za předpokladu q je pravděpodobnější, že p než $\neg p$. To znamená, že pro základní informace k bude argument z e na h korektní C-induktivní argument pouze tehdy, když $P(h/e.k) > P(h/k)$ a korektní P-induktivní argument pouze tehdy, když $P(h/e.k) > 0,5$. Předěl mezi novými a základními fakty můžeme podle autora vést, kde se nám zlíbí a často je podle něj užitečné shrnout všechna fakta získaná ze zkušenosti pod e a brát k pouze za tzv. „tautologická fakta“ (angl. *tautological evidence*), tedy vlastně za nic kontingentního.³³

Swinburne si také všímá námitky oponenta dokazování Boží existence, že různé argumenty pro Boží existenci dokazují (pokud jsou úspěšné) existenci různých „věcí“. Kosmologický argument tak prý přinejlepším dokazuje, že zde je nějaká nutná bytost, argument z (inteligentního) plánu něco jako architekta vesmíru, argument ze zázraků něco jako záhadného ducha zasahujícího do dějin světa. Co mají tyto tři nebo víc bytostí společného?

Swinburne však považuje takovou námitku za zmatenou. Z jedné premisy totiž vždy vyplývá mnoho věcí. „V blátě je otisk ve tvaru podrážky boty“ ukazuje s různou důkazní silou na mnoho věcí: že bláto je tvárné, že bláto není plyn, že přes něj něco prošlo, že to byl člověk, že to byl muž atd. Nás v našem zkoumání však tolik nezajímá, co všechno by mohlo z různých

³³ Srov. Swinburne (1991), s. 16.

premis vyplývat, ale především, jaký to má vliv na pravděpodobnost té, o kterou se zajímáme tedy „Bůh existuje“. Zajímají nás různá fakta e_n , hypotéza $h =$ „Bůh existuje“ a hodnota $P(h/e_n)$. Tato hodnota může být pro některé e_n menší než pravděpodobnostní hodnota pro nějakou jinou zajímavou propozici h_1 ($P(h_1/e_n)$), např. „vesmír má neosobní příčinu“. Tím chceme říci, že e_n může dělat h_1 pravděpodobnějším než h . Avšak i když je to třeba tak, že $P(h_1/e_1) > P(h/e_1)$ v žádném případě z toho podle Swinburna nevyplývá, že např. $P(h_1/e_1... e_7) > P(h/e_1... e_7)$. Věta „Bůh existuje“ může z různých zjištěných faktů e získávat jednotlivě jen malou pravděpodobnost a pro každé e_n může existovat nějaká věta h_n , alternativní k „Bůh existuje“ pro kterou platí, že $P(h_n/e_n) > P(h/e_n)$ – přesto však celkový souhrn všech faktů může činit větu „Bůh existuje“ pravděpodobnější než každou z jejích alternativ. Podobně je tomu u komplexních vědeckých teorií³⁴ nebo v běžném životě, když např. detektiv vyšetřuje zločin.³⁵

Swinburnovy argumenty jsou zde pro mě přesvědčivé. Zmíněná otázka umožňuje jasnou odpověď i v případě deduktivních na pravděpodobnosti nezaložených argumentů pro Boží existenci. Pokud totiž nějaký argument dokazuje existenci nutné bytosti, nehybného hybatele, první příčiny nebo třeba stvořitele světa, což jsou všechno tituly, které mohou patřit pouze Bohu, je jím dokázána i Boží existence, jakkoli třeba z takového argumentu nemáme o Bohu plné vědění a Bůh je mnohem víc než to, co o něm vypovídá daný titul.³⁶

Zbývá otázka, jakým způsobem je vlastně z nějaké premisy správné vyvozovat určitou pravděpodobnost nebo zvýšení pravděpodobnosti jejího závěru. Zde však Swinburne nevidí důvod podrobně zkoumat, co to vlastně obecně znamená, že premisy zvyšují pravděpodobnost závěru, protože všechny důležité aposteriorní argumenty pro Boží existenci mají podle něj společné, že se jedná o argumenty z nejlepšího vysvětlení.³⁷ Pravděpodobnost závěru tedy závisí na tom, jak dobře vysvětluje skutečnost v porovnání s alternativami.

4.3. Povaha vysvětlení

³⁴ Srov. Swinburne (1991), s. 18.

³⁵ Srov. Swinburne (1991), s. 19.

³⁶ Srov. Augros (2007), s. 99-100.

³⁷ Srov. Swinburne (1991), s. 19.

Druhá kapitola *The Nature of Explanation* pojednává o tom, co je to vlastně „vysvětlení“. Je rozlišeno „co“ a „proč“ obsažené ve vysvětlení a také popsáno plné a částečné vysvětlení. Podrobně je představena povaha vědeckého vysvětlení podle C. G. Hempela, je podrobena kritice a Swinburne zavádí svůj vlastní pojem „personálního vysvětlení“, které nejde redukovat na Hempelovu teorii. Také je diskutováno, co to znamená mít a nemít tělo, aby bylo vysvětleno, co to znamená, že Bůh je netělesný.

Pokud podle autora vysvětlujeme nějakou událost nebo fenomén *E*, tak odpovídáme na otázku „co“ *E* způsobilo a „proč“ *E* způsobilo. „Co“ musí být nějaký nezávislý aktuální činitel nebo činitelé (události, procesy, stavy, věci a jejich vlastnosti v daném čase). „Nezávislý“ zde znamená, že není totožný s *E*, není jeho součástí, nepodílí se na něm a není ani jeho stavem, ani vlastností. Jednoduše řečeno – *E* může být způsobeno pouze něčím od sebe odlišným. „Aktuální“ zde znamená, že daný činitel je něco k čemu skutečně došlo – nejedná se tedy o pouhý dispoziční predikát (jako je křehkost, dráždivost nebo tvrdost). Nejde o kondicionál, o „pokud, tak“, ale to, k čemu skutečně dochází teď a tady.³⁸

Tvrdit, že nějakí činitelé způsobili nějaké *E*, podle Swinburna zahrnuje nejméně to, že každý z nich učinil *E* pravděpodobnějším. Běžně přitom můžeme říci, že každý z těchto činitelů je pro *E* nutný, tj. kdyby byl kterýkoli z nich nepřítomen a svět by jinak zůstal stejný, k *E* by nedošlo. Běžně je to podle něj také tak, že daná sada činitelů je dostatečnou podmínkou pro *E*, tj. pokud k nim dojde, dojde nutně také k *E*. Všechny tyto činitele dohromady pak můžeme nazvat příčinou *E*. Jinak je také možné tradičněji chápat jeden z činitelů (který z nich, to je poněkud arbitrární) jako příčinu *E* a ostatní chápat jako její nutné podmínky. Tu sadu činitelů, která je dohromady dostačující podmínkou pro *E*, nazývá Swinburne plnou příčinou *E*, jakéhokoli z těchto činitelů samostatně pak příčinou *E*.

Ptát se na „proč“ vysvětlení znamená ptát se, proč příčina za daných podmínek, měla ten účinek, který měla. Ptáme se tedy na důvod působení příčiny. Podle autora si na takový typ otázek můžeme odpovědět tak, že si ukážeme na příslušný přírodní zákon (tj. že všechny věci stejného druhu jako příčina vyvolávají věci stejného druhu jako je účinek).³⁹

³⁸ Srov. Swinburne (1991), s. 23.

³⁹ Srov. Swinburne (1991), s. 24.

Pokud zde existuje odpověď na „co“ a „proč“ – máme k dispozici plnou příčinu a důvod E , máme podle autora plné vysvětlení E . Pokud však neznáme plnou příčinu E nebo neznáme jeho důvod, potom máme k dispozici přinejlepším pouze částečné vysvětlení E . Swinburne si všímá, že přestože ve vědě není často potřeba hledat plné vysvětlení nějakého fenoménu, protože každá (speciální) věda se zajímá pouze o daný výřez reality a to ostatní do jisté míry legitimně ignoruje, ve vědecko-metafyzickém bádání jako je ptaní se po Boží existenci je důraz na nutnost plného vysvětlení často klíčový.

Vysvětlení jaká je zvykem používat ve vědě Swinburne nazývá vědecká vysvětlení (a staví je do kontrastu s vysvětleními personálními, jak uvidíme později). Klasické paradigma vědeckého vysvětlení bylo sestaveno C. G. Hempel a P. Oppenheimem a později obhajováno především Hempel. Z hempelianského pohledu jsou příčiny skupina událostí nebo stavů C , známé jako tzv. „výchozí podmínky“ (ang. *initial conditions*) – jednu z nich můžeme arbitrárně nazvat „příčinou“. Na otázku „proč“ odpovídá série přírodních zákonů L , chápaných zpravidla jako univerzální zobecnění. Za těchto podmínek pak platí, že C a L vysvětlují E , když z nich E deduktivně vyplývá.⁴⁰ Tento podle Hempela běžný postup vědecké práce je jím nazýván deduktivně-nomologické vysvětlení nebo zkráceně D-N vysvětlení.⁴¹ D-N vysvětlení je rovněž, pokud na něj aplikujeme Swinburnovu terminologii, plné vysvětlení. Navíc podle Hempela věda nevysvětluje pouze dílčí události, ale také přírodní zákony mohou být vysvětlovány podobným způsobem – jeden přírodní zákon je vysvětlován pomocí jiného obecnějšího a určitých počátečních podmínek.⁴²

Co je však pro Swinburna především důležité, je skutečnost, že hempelianské paradigma vědeckého vysvětlení čelilo mnohé kritice, která jej dost vážně oslabuje.

Prvním důležitým bodem kritiky je, že hempelianské vysvětlení je skutečným vysvětlením pouze tehdy, pokud odkaz na zákony L v něm obsažené označuje skutečné zákony přírody, ne pouze náhodná zobecnění. To si zaslouží, abychom se tomu věnovali trochu podrobněji: jde o to, že univerzální zobecnění „všichni havrani jsou černí“ a věta „tohle je havran“ by byly vysvětlením faktu „toto je černé“ pouze tehdy, pokud by toto zobecnění tvrdilo, že je zde

⁴⁰ Srov. Swinburne (1991), s. 25.

⁴¹ Hempel však také připouští, aby někdy byl daný zákon L pouhým statistickým zobecněním. Potom platí, že L a C vysvětlují E , pokud L a C činí E vysoce pravděpodobným. Srov. Swinburne (1991), s. 26.

⁴² Srov. Swinburne (1991), s. 27.

kauzální spojení mezi tím, když je něco havran a tím, když je něco černé (havranovitost způsobuje černost). Pokud mezi C a E neexistuje nutné spojení, které vyjadřuje právě L , pak hempeliánské vysvětlení není skutečné vysvětlení.⁴³

Toto podle mě mimo jiné ukazuje, že kauzalita není redukovatelná na přírodní zákon, ale naopak, že přírodní zákon je a musí být redukovatelný na singulární kauzalitu (která existuje díky silám a dispozicím věcí), aby si zasloužil jméno „zákon“.⁴⁴

Druhým bodem kritiky je skutečnost, že hempeliánské vysvětlení nám neumožňuje zjistit směr kauzality. Zákon L u něj může být takový, že nám umožňuje odvodit E z L a C , kde se C skládá z C_1 a C_2 a kde můžeme také odvodit C_1 z L , E a C_2 . Šipka kauzality jde však pouze jedním směrem. Jestliže je C nějak příčinou E , potom E nemůže být nijak příčinou C – všímá si Swinburne. Uvádí dobrý a známý příklad: z optických zákonů, pozice a výšky určitého stožáru lze odvodit délku jeho stínu a jde to také obrátit a odvodit jeho výšku z jeho pozice, optických zákonů a délky jeho stínu. Avšak je intuitivně zřejmé, že zatímco délka stožáru je (částečným) vysvětlením délky jeho stínu, délka jeho stínu nemůže být vysvětlením délky stožáru⁴⁵. Hempel se této obtíži snažil vyhnout stipulací, že výchozí podmínky musí předcházet účinku, nebo s ním být současné. To nám však stále neumožňuje rozlišit příčinu a účinek, tam kde jsou současné – nejedná se tedy o skutečné řešení daného problému. Druhý bod tak podle mého mínění důležitost kauzality pro vysvětlování jen potvrzuje.

Swinburne proto navrhuje ve světle této kritiky modifikaci hempeliánského pohledu na vědecké vysvětlení. Zákon L podle něj musí obsahovat to, že dvě věci jsou spolu spojené fyzickou nutností a musí jednoznačně stanovit směr kauzality. Upravené hempeliánské paradigma pak vypadá takto: stav nebo událost E je vysvětlena tehdy, když nějaký stav nebo událost C společně se zákonem přírody L působí, že C činí E fyzicky nutným (respektive fyzicky pravděpodobným).

Personální vysvětlení je podle Swinburna takového druhu, že jej není možné uchopit nebo pochopit běžným hempeliánským způsobem. V personálním vysvětlení je totiž E

⁴³ Srov. Swinburne (1991), s. 27-28. Rovněž B. Fajkus si je vědom tohoto problému pro Hempelovu teorii. Srov. Fajkus (1997), s. 61-62.

⁴⁴ Srov. Molnar (2006), s. 186-199.

⁴⁵ Srov. Swinburne (1991), s. 30.

vysvětleno jako záměrně způsobené nějakým racionálním činitelem P a právě ona záměrnost se nedá dále redukovat na hempeliánské kategorie.⁴⁶

Záměrné činy rozlišuje Swinburne standardně na základní činy a zprostředkované činy (angl. *basic actions and mediated actions*). Základní čin je to, co činitel prostě udělá přímo a nikoli skrze to, že by udělal něco jiného (např. když někoho zdravím, tak že mu zamávám rukou). Zprostředkovaný čin je naopak takový čin, který činitel dělá tím, že dělá něco jiného (např. když vstřelím ve fotbale gól, tím že kopnu do míče).⁴⁷

U základních činů je to tak, že E je plně vysvětleno, pokud známe činitele P , jeho záměr J způsobit E a jeho základní síly X , které zahrnují schopnost způsobit E . Vysvětlení zprostředkovaných činů je o něco složitější: je třeba jej sestavit v tom smyslu, že E bylo zamýšleným důsledkem nějakého základního činu A' činitele P .⁴⁸ To, že je E v tomto případě důsledkem se dá často samozřejmě ještě vysvětlit odvoláním se na přírodní zákony L .

Kromě zamýšlených důsledků záměrných činů mají personální vysvětlení také nezamýšlené důsledky záměrných činů (např. nezamýšlené převržení vázy při mém zamýšleném vstání ze židle).⁴⁹ Nezamýšlené důsledky jednání však nemají při diskuzích o teismu význam, proto o nich nebudeme dále pojednávat.

Swinburne se ještě vrací k otázce redukovatelnosti personálního vysvětlení na vědecké vysvětlení a pojednává ji velmi pečlivě.

Ačkoli se na první pohled zdá zřejmé, že mezi personálním a vědeckým vysvětlením je jasný rozdíl jsou myslitelé, kteří si myslí, že personální je plně převoditelné na vědecké. Jejich důležitý zástupce Donald Davidson navrhuje následující převod: Předpokládejme nejprve, že nějaký E je výsledkem základního činu. Říci za těchto podmínek, že nějaká osoba P záměrně způsobila E , neznámá nic jiného než, že její příčinou byl stav P nebo událost týkající se P – záměr P , aby došlo k E , J . Říci, že P mělo moc způsobit E , pak prostě znamená, že stav těla P , Y (mozkové stavy, stav svalů, atd.) a stav okolního prostředí Z (to, že nikdo nesvázal P ruce, atd.) a psycho-fyziologické zákony L jsou takové, že záměr J je následován zamýšlenou

⁴⁶ Srov. Swinburne (1991), s. 32.

⁴⁷ Srov. Swinburne (1991), s. 32.

⁴⁸ Srov. Swinburne (1991), s. 33.

⁴⁹ Srov. Swinburne (1991), s. 35.

událostí *E*. Pak máme k dispozici vědecké vysvětlení, toho, co je údajně potřeba vysvětlit personálně. Zprostředkované činy pak vysvětlíme obdobně jako činy základní.⁵⁰

Swinburne se však nedomnívá, že by jakýkoli redukcionismus tohoto stylu byl úspěšný. Obtíž podle něj spočívá v tom, na jaké stavy a události máme redukovat osoby a to, co chtějí svými činy udělat. Pokud mají tyto stavy nebo události hrát nějakou roli ve vědeckém vysvětlení, musí být aktuální. Předpokládané mentální akty chtění nazývá mnoho myslitelů „volicemi“ (angl. *volitions*).⁵¹ Tento pohled, podle kterého mají činy příčinu ve volicích (to, že pohnu rukou je to, že moje volice pohnout rukou způsobuje následný pohyb mé ruky), však považuje Swinburne za nešťastný. Volice jsou totiž prý také činy a měly by proto být analyzovatelné stejným způsobem – to implikuje absurditu nekonečného regresu. Alternativou je považovat za kauzální činitele vědomé mentální události, nikoli však činného, ale trpného druhu – chtění nebo touhy (to, že pohnu rukou je to, že moje aktuální touha pohnout rukou způsobuje následný pohyb mé ruky). Takovýto pohled zastává Alvin Goldman. Autor však má za to, že klíčové kauzální faktory nejsou zcela zřejmě aktuální vědomé mentální události, ať už činné nebo trpné (z důvodů, které budou ukázány dále).⁵²

Mohli bychom také považovat za příčiny činů určité stavy mozku. Daný mozkový stav bychom tak mohli ztotožnit se záměrem způsobit účinek – tak bychom měli „identitní“ teorii lidského jednání (zastávanou A. C. Dantem a L. H. Davisem). Swinburnova kritika této pozice nejprve poukazuje na to, že identita mezi stavy mozku a záměry je přinejlepším logicky kontingentní. Swinburne vysvětluje termíny, které používá takto: analytická nebo také logicky nutná věta je ta, o které by bylo nekoherentní předpokládat, že je nepravdivá. Syntetická nebo logicky kontingentní věta je taková, o které je koherentní předpokládat, že nepravdivá a zároveň koherentní předpokládat, že je pravdivá. Logickou nutnost autor odlišuje od fyzické nutnosti, která podle něj hraje roli při kauzalitě. Přírodní zákony jako např. Newtonovy zákony nám říkají, co se musí stát nutně, tato nutnost však prý není logická. Věta konstatující, že dvě věci jsou identické, je např. „Bruce Wayne je Batman.“ Tato identita je pak logicky nutná, pokud je věta, která ji tvrdí logicky nutná a naopak.

⁵⁰ Srov. Swinburne (1991), s. 37.

⁵¹ Schválně jsem se zde nesnažil o nějaký elegantnější překlad, aby byla „volice“ ponechána jako *terminus technicus*.

⁵² Srov. Swinburne (1991), s. 38.

I pokud jsou tedy záměry v našem světě vždy identické se stavy mozku, je podle autora stále koherentní tvrdit, že to tak není. Logickým důsledkem toho, že se někdo chce napít, není, že jeho mozek je v určitém stavu (přestože tyto dvě věci mohou vždy doprovázet jedna druhou).

Když se však podle Swinburna snažíme o analýzu toho, co to je personální vysvětlení, tato analýza musí platit logicky nutně. Proto i kdyby záměry byly v našem světě vždy identické s mozkovými stavy, nebyly by záměry analyzovatelné pomocí mozkových stavů.

Pokud tedy nelze provést redukci personálního vysvětlení na vědeckého ani pomocí mentálních stavů, kterých si je jednající vědom, ani pomocí mozkových stavů, lze to provést ještě snad skrze mentální stavy, kterých si jednající není nutně vědom. Takové jsou např. Davidsonovy „postoje“ (angl. *attitudes*).

Swinburne však nakonec konstatuje, že i takový druh redukcionismu nakonec musí ztroskotat na obecné námitce proti redukcionismu personálního vysvětlení na vědecké, zformulované Richardem Taylorem:

„Předpokládejme, že nějaký posluchač velice touží přilákat pozornost mluvčího ale, protože je stydlivý, jenom se na svém místě neklidně vrtí a červená. Dále předpokládejme, že právě tímto neklidem pozornost mluvčího přiláká – nevrtil se ale, *aby* přilákal jeho pozornost, i přesto, že po jeho pozornosti toužil a mohlo mu dojít, že si ji tímto chováním získá.“⁵³

V tomto příkladu touha způsobit *E* působí *E*, a přesto zde nedochází k žádnému záměrnému činu, působícímu *E*. Paradoxně můžeme mít záměr něco provést, z nějakého důvodu tento záměr neprovést, ale k tomu, co zamýšlíme, může stejně dojít jako k nezamýšlenému účinku toho, co zamýšlíme. Záměr je tak zde příčinou zamýšleného, to však nebylo záměrně způsobeno.

Základní chyba, kterou zde redukcionisté dělají, podle Swinburna spočívá v tom, že si myslí, že záměry patří k „co“ vysvětlení, nikoli k „jak“ vysvětlení. Říci, že někdo něco dělal, protože jeho záměrem bylo dosáhnout toho a toho je totéž jako říkat, že to a to dělal, *aby* dosáhl toho a toho. Věta s takovým „aby“ odpovídající na otázku „proč?“ se však na vědecké vysvětlení parafrázovat nedá.⁵⁴

⁵³ Swinburne (1991), s. 40. Překlad autor této práce.

⁵⁴ Srov. Swinburne (1991), s. 41.

Swinburnova obrana neredukovatelnosti personálního na vědecké, možná není v některých detailech vždy přesvědčivá, ale poslední citovaný argument je podle mého mínění velmi silný a dobře odhaluje neodmyslitelnost nějaké „intencionality“ při vysvětlování jednání osob. Implicitně to také znamená, že nemůže existovat žádné dobré vysvětlení jednání osob, které se štítí použití pojmu „intencionality“ nebo otázky „proč“ – vysvětlení materialistické, fyzikalistické, mechanistické nebo jak mu chceme přesně říkat. Jednání člověka tak nejde redukovat např. na nezáměrné pohyby bosonů a fermionů. Odpověď na otázku „proč“ musí být přítomná na každé úrovni.⁵⁵

Swinburne se staví proti platonizující teorii vědy v tom, že odmítá, že by přírodní zákony existovaly nezávisle na hmotných tělesech – odmítá je hypostazovat. Když mluvíme o zákonech přírody, mluvíme ve skutečnosti o silách (angl. *powers*) a dispozicích (angl. *liabilities*) hmotných tělesech. Hempeliánský model, kdy stav nebo událost *C* za okolností *D* působí *E* díky *L*, může být nahrazen starším modelem (obvyklým před 17. stoletím), kdy věc které *C* náleží jako stav nebo změna stavu působí *E* díky svým silám *P*, ke kterým má dispozici, když je v takovém stavu a za takových okolností, jak je popisuje *L*. Tento starší model považuje autor za v něčem uspokojivější, právě proto, že se vyhýbá tomu, aby jako hempeliánský model naznačoval, že přírodní zákony existují paralelně s hmotnými tělesy, ale mimo ně – což je pro něj neuspokojivé.⁵⁶ S tím souhlasím, samostatná existence přírodních zákonů by se podle mého mínění přičila ekonomii myšlení a zaváděla do celé přírody podivný dualismus.

Dále se Swinburne zabývá otázkou, jestli mohou existovat dvě pravdivá vysvětlení téhož fenoménu. Mohou podle něj existovat dvě pravdivá částečná vysvětlení stejné události – taková se však dají spojit v jedno úplnější a tak se vlastně jedná jen o jedno vysvětlení. Otázka toho, jestli mohou být dvě úplná vysvětlení téhož fenoménu, je zřejmě zajímavější. Podle autora může pro jednu událost existovat zároveň plné personální a zároveň plné vědecké vysvětlení. Například pohyb ruky může být plně vysvětlen tím, co se děje v jejích nervech a svalech a fyziologickými zákony. Může být ale také vysvětlen tím, že jí její majitel chtěl pohnout, máje záměr jí pohnout a schopnost jej uskutečnit. Zde se však obě plná vysvětlení vysvětlují navzájem – děje v nervech a svalech jednajícího jsou nezáměrně

⁵⁵ Pro diskuzi o dualismu srov. Feser (2008) a rovněž Feser (2006), kap. Intentionality.

⁵⁶ Diskuze o povaze dispozic viz Crane (2002). O silách podrobně pojednává Molnar (2006).

působeny tím, že jednající záměrně působí pohyb ruky a naopak činnost fyziologických zákonů vysvětluje, proč má jednající schopnost pohnout rukou.⁵⁷ Swinburne se však zároveň domnívá, že nemohou existovat dvě zcela odlišná plná vysvětlení téže věci, kdy ani jedno nijak nevysvětluje to druhé – každé takové vysvětlení by se totiž odvolávalo na vlastní samostatnou nutnou a dostatečnou příčinu *E*, což je absurdní. Nemůže tedy podle něj ani existovat současné vědecké a personální vysvětlení téhož fenoménu, takže by se tato vysvětlení navzájem nevysvětlovala.⁵⁸

Zbývá, aby autor provedl analýzu toho, jak se vysvětlení nějaké události Božím jednáním liší od běžných druhů personálního vysvětlení.

Boží jednání není prý ani částečně vědecky vysvětlitelné. Podle autora je myslitelná taková osoba, která má schopnost provádět základní činy bez toho, aby tato její schopnost závisela na fyzických stavech nebo přírodních zákonech – tato schopnost by pak byla prostě holý fakt. Také to, že má tento činitel právě ty a ty záměry nebude možné podrobit vědeckému vysvětlení. Rovněž samotná existence tohoto činitele nemusí mít vědecké vysvětlení, ale opět holý fakt. Swinburne však připomíná, že personální vysvětlení je platné vysvětlení, ať už jsou nebo nejsou schopnosti, záměry nebo existence činitele závislé na něčem fyzickém. Personální vysvětlení toho, co nějaký člověk způsobil, také plně funguje i když nevíme nic o jeho kostech, svalech a nervech. Například telekineze je také logicky možná (i když třeba reálně nemožná).⁵⁹

Pokud Bůh existuje, tak podle Swinburna udržuje vesmír v existenci a přírodní zákony v činnosti svým základním činem. I tvoření *ex nihilo* je podle autora logicky možné a tak přisouditelné kterémukoli člověku (byť reálně je to nemožné) – i to by bylo základním činem Boha.⁶⁰

Bůh (pokud existuje) je osobou bez těla – duchem. Aby mohl Swinburne vysvětlit, co to pro osobu znamená nemít tělo, analyzuje nejprve, co to pro osobu znamená tělo mít. To, že

⁵⁷ Srov. Swinburne (1991), s. 46.

⁵⁸ Srov. Swinburne (1991), s. 46.

⁵⁹ Srov. Swinburne (1991), s. 48.

⁶⁰ Srov. Swinburne (2004), s. 49-50. Podle tomistů je něco takového nemožné, srov. Gretdt (2009), §755. Swinburne zde podle mě chybně směřuje to, že si můžeme něco představit s tím, že je tato představa koherentní. To, že Bohu musíme přisoudit schopnost tvořit *ex nihilo* je podle mě dáno prostě tím, že jinak by nic nemělo vysvětlení.

je nějaké těleso moje tělo znamená podle něj, že 1) mohu svým základním (nikoli zprostředkovaným) činem hýbat mnoha jeho částmi, 2) jsem si vědom toho, co se v mém těle děje (když mi např. kručí v břiše) o věcech mimo mé tělo pak vím pouze skrze změny, které tyto v mém těle vyvolávají (např. stůl vidím jen proto, že se od něj odráží sluneční paprsky dopadající do mých očí), 3) okolní svět vnímám z místa, kde je mé tělo, 4) moje myšlenky a pocity jsou ovlivňovány tím, co se děje v mém těle (např. cítím bolest, když si do ruky zapíchnu trn).⁶¹ Bůh podle Swinburna zcela zřejmě nemá tělo ve smyslu 3) a 4). Má podle něj však tělo v tom omezeném smyslu, že může pohybovat všemi částmi hmotného vesmíru svým základním činem a také je dokonale zná. Bůh však zásadně tělesný není – ne v tom smyslu, že by ovládal a znal vesmír tak, že by ovládal jednu jeho část přímo a druhou nepřímou.

Swinburne zde zřejmě nemyslí nějakou panteistickou imanenci Boha nebo jeho závislost na stvořeném, ale snaží se nějak pochopit, v čem spočívá případná Boží totální vláda nad světem, jeho teorie je pro mě tedy předběžně přijatelná.

4.4. Možnosti justifikace vysvětlení

Třetí kapitola *The Justification of Explanation* pojednává o „justifikaci“ nebo zdůvodnění vědeckého vysvětlení. Pro zdůvodnění vědeckého vysvětlení je podle Swinburna důležitá jeho předcházející pravděpodobnost, soulad s naším předchozím věděním, vysvětlující síla a jednoduchost. Pozornost je věnována především justifikaci personálního vysvětlení. Jsou rozlišeny zamýšlené a nezamýšlené činy. Pro poznání úmyslů ostatních lidí a zvířat je podle autora třeba uplatnit princip jednoduchosti (angl. *principle of simplicity*) a princip dobré vůle (angl. *principle of charity*). Tyto principy jsou pak přenášeny na poznání jiných osobních činitelů, jako je (také) Bůh. Je diskutován Bayesův teorém a jeho význam pro teorii pravděpodobnosti a určení pravděpodobnosti Boží existence.

Klíčovou otázkou pro Swinburna je, kdy nějaké vysvětlení můžeme považovat za pravdivé a tuto otázku řeší samostatně u vědeckého a u personálního vysvětlení. Vědecké vysvětlení je podle něj pravdivé, když zákon *L*, na který odkazuje, je skutečný zákon přírody

⁶¹ Srov. Swinburne (1991), s. 49.

a uvedené výchozí podmínky C jsou takové, že k nim doopravdy došlo (a L a C dohromady znamenají, že je nutné nebo vysoce pravděpodobné, že dojde k E).

Skutečný zákon přírody pak podle Swinburna identifikujeme tak, že se jedná o vědeckou teorii, která má vysokou předchozí pravděpodobnost a velkou vysvětlující sílu. Předchozí pravděpodobnost nějaké teorie je podle něj její pravděpodobnost předtím, než ji porovnáme s pozorovanými daty. Závisí na jednoduchosti teorie, jejím souladu s našimi základními znalostmi a jejím rozsahu.

Jako skutečný zákon přírody pak tedy identifikujeme tu teorii, která má největší výslednou pravděpodobnost. Podle mého mínění je potřeba zdůraznit, že je pravděpodobnost něčím epistemologickým, nikoli ontologickým. Protože se nám v dobré víře a na základě dobrých kritérií ukazuje něco jako pravděpodobné, rozhodneme se, že je to zákon přírody. Zákony přírody samotné pak nejsou o sobě pravděpodobné nebo nepravděpodobné, buď to zákony přírody jsou, nebo nejsou (tedy pokud mluvíme o pravých zákonech přírody, ne o pouhých statistických zobecněních).

Jednoduchost můžeme podle autora chápat v tom smyslu, že teorie je jednoduchá, pokud postuluje pouze několik matematicky jednoduchých zákonů, které platí mezi inteligibilními entitami.⁶² Inteligibilitou těchto entit se zde myslí, že jsou takového druhu, že se nám ony a jejich interakce zdají přirozené a jsou podobné něčemu nám známému (např. že se chovají podobně jako kulečnickové koule atd.).

Soulad dané teorie s našimi základními znalostmi je třeba chápat tak, že teorie jej splňuje, pokud druhy entit a zákonů, které postuluje, jsou podobné těm, které už známe z jiných oblastí reality. V zásadě se jedná o zásadu, kterou je obtížné rozlišit od požadavku jednoduchosti teorie.

Čím větší je rozsah dané teorie, tím menší je její pravděpodobnost – čím o více věcech budeme něco tvrdit, tím pravděpodobnější je, že se zmýlíme. Není to však tak jednoduché: když má teorie menší rozsah má zpravidla také menší jednoduchost a tedy i menší předchozí pravděpodobnost – musíme se totiž ptát, proč údajný zákon platí pouze pro ty a ty věci a ne už pro věci další. Z těchto důvodů nepovažuje Swinburne kritérium malého rozsahu za příliš

⁶² Uvedení do různých typů explanační jednoduchosti a jejich teoretického uchopení viz. Baker (2010).

důležité při určování předchozí pravděpodobnosti teorie. Pro teorie velkého rozsahu je podle něj pak klíčovým kritériem jejich jednoduchost.

Vysvětlující síla teorie spočívá v její schopnosti činit pravděpodobným výskyt mnoha rozličných fenoménů, které byly pozorovány a jejichž výskyt bychom jinak neočekávali.

Relativně nejdůležitějším faktorem pro předchozí pravděpodobnost teorie je však podle autora již zmíněná jednoduchost. Odmítá, že by teorii činila pravděpodobnou pouze nebo především její vysvětlující síla nebo dokonce jen prostě skutečnost, že ji můžeme odvodit ze sesbíraných dat. Swinburne poukazuje na to, že pro každou konečnou sérii fenoménů existuje nekonečný počet možných od sebe odlišných teorií a z každé z nich bude možné odvodit naprosto přesně pozorované fenomény a také bude o každé z nich platit, že pokud bychom ji neměli, tyto fenomény bychom neočekávali. Tyto teorie se budou dokonale shodovat v očekávání toho, co bylo dosud pozorováno, ale budou třeba naprosto úplně nesouhlasit v tom, co budou předpovídat pro budoucnost. Ano, můžeme si samozřejmě počkat na další data, ale počet teorií, ze kterých si budeme muset vybrat, bude nakonec vždy potenciálně nekonečný a jejich vysvětlující síla nám pro to nedá žádné vodítko. Někdy nám samozřejmě pomůže kritérium souladu teorie s jinými teoriemi ze sousedních oblastí, avšak u teorií velkého rozsahu budeme mít k dispozici pouze málo nebo vůbec žádné teorie ze sousedních oblastí reality⁶³ - jednoduchost bude tedy hlavním kritériem.

Tak např. když Kepler studoval pohyb Marsu, měl k dispozici údaje o jeho minulých pozicích. Z nich chtěl zjistit, po jaké trase se tato planeta pohybuje a předpovědět její další pohyb. Skrze její minulé pozice však mohl vést nekonečné množství křivek, které se klidně mohly v budoucnosti rozcházet. Jedna z možných teorií byla, že se Mars pohybuje po elipse. Jiná myslitelná třeba byla, že se pohybuje po spirále, která je v pozorovaném období od elipsy málo odlišná, velmi se však liší v tom, co předpovídá o budoucím pohybu Marsu. Jiná třeba říkala, že se Mars pohybuje po elipse, která ale, jakmile ho přestaneme pozorovat, se změní v přímku atd. Kdyby jediným kritériem volby mezi teoriemi byla jejich vysvětlující síla, všechny tyto teorie by byly stejně pravděpodobné. Kepler se však rozhodl postulovat, že se Mars pohybuje po elipse. Důvod je nasnadě – to, proč není mnoho teorií ani uvažováno a jiné naopak jsou považovány za vysoce pravděpodobné, je především dáno různým stupněm jejich

⁶³ Srov. Swinburne (1991), s. 55.

jednoduchosti. Kritérium jednoduchosti je tedy ve vědě klíčové, a pokud podle Swinburna chceme zkoumat náboženské otázky podle kritéria racionálního dotazování běžného ve vědě a běžném životě musíme přijmout kritérium jednoduchosti teorie.

V nehempeliánském pojetí, které se vyhýbá hypostazování přírodních zákonů se tak vědecké vysvětlení dá popsat asi takto: fenomén *E* vysvětlujeme činností věci *O* ve stavu *S* se silami *P* a dispozicemi *K*. Díky *K* a tomu, že je ve stavu *S*, musí *O* nutně uplatnit své *P*, jejichž činností vzniká *E*. To, že si myslíme, že *O* existovala a byla ve stavu *S*, je zdůvodněno buď tím, že byla pozorována, nebo že předpokládat její existenci má velkou předchozí pravděpodobnost a vysvětlující sílu. To, že předpokládáme, že *O* má *P* a *K* je založeno na tom, že *O* je věc určitého typu a předpoklad, že všechny nebo většina věcí tohoto typu má *P* a *K* má velkou předchozí pravděpodobnost a vysvětlující sílu.⁶⁴

U možnosti justifikace personálního vysvětlení Swinburne rozlišuje mezi standardními a nestandardními případy vysvětlení nějakého fenoménu *E*.

Standardním případem vysvětlení se zde myslí, že připisujeme výskyt *E* činům člověka nebo zvířete *P*, využívajícího svých standardních, tj. běžných schopností (schopností pohybovat rukama, nohama, ústy, rty atd.). Podle Swinburna je plausibilní domnívat se, že ostatní lidé mají záměry a způsoby, kterými dospívají ke svým přesvědčením velmi podobné těm našim – na základě principu dobré vůle (angl. *principle of charity*) – a že tyto záměry a způsoby získávání přesvědčení jsou co nejjednodušší – na základě principu jednoduchosti (angl. *principle of simplicity*). Tak např. rozumně předpokládáme, že za normálních okolností ti, kteří budou mít ty stejné zrakové vjemy jako my, si podle nich utvoří stejná přesvědčení jako my. Také předpokládáme, že ostatní lidé nemění svá přesvědčení spontánně a náhodně, ale vždy z nějakého důvodu a ustáleným způsobem. Všechno toto děláme podle Swinburna vlastně proto, že je pak naše „teorie“ jejich chování jednodušší. Princip dobré vůle se podle něj dá také nakonec redukovat na princip jednoduchosti – předpoklad, že záměry ostatních a jejich způsoby dospívání k přesvědčením jsou podobné našim vlastním, je jednodušší než kterékoli jiné.⁶⁵

⁶⁴ Srov. Swinburne (1991), s. 57.

⁶⁵ Srov. Swinburne (1991), s. 58.

Swinburne tedy navrhuje, abychom přijali, že když nějaký fenomén vysvětlujeme jako způsobený lidmi a jejich standardními schopnostmi, konstruujeme takové vysvětlení, které obsahuje ten nejjednodušší možný obraz záměrů a přesvědčení, který nás vede k tomu, abychom od nich očekávali jednání, které u nich pozorujeme. To by mělo v příslušně modifikované podobě zahrnovat také zvířata a jejich „záměry“ a „přesvědčení“.

Pro nás důležitější je, že Swinburne se také domnívá, že něco podobného platí také v nestandardních případech personálního vysvětlení. Nestandardním personálním vysvětlením je takové, kdy výskyt fenoménu *E* připisujeme činnosti racionálního činitele jiného než je člověk nebo zvíře, využívající své standardní schopnosti. Základ takového připisování spočívá v tom, že se snažíme postulovat činitele se záměry, schopnostmi, způsoby získávání přesvědčení tak podobné, jak jen to jde racionálním činitelům, které už známe, tj. lidem a navíc jim ještě připisujeme ty vlastnosti, o kterých jsme se dozvěděli z jiných zdrojů.

Swinburne vyjmenovává různé příklady nestandardních případů: 1) když nějaký pohyb *E* je výsledkem činu racionálního činitele *P*, i když jej činitel nemohl vůbec způsobit za pomoci svých standardních schopností (např. stříhání ušima nebo ohnutí lžice na dálku). Justifikace připisování něčeho takového *P* bude záviset na tom, jestli dokážeme předpoklad, že *E* je výsledkem činnosti *P* dobře sladit s tím, co víme o jeho záměrech, přesvědčeních a schopnostech. Očividně bychom zde museli předpokládat, že se schopnosti *P* výrazně liší od ostatních lidí a tedy o něco málo zvýšit předpokládanou komplexitu našeho světa.

Ospravedlněním pro toto zvýšení komplexity by byl růst explanační síly, tj. vzniklá teorie by činila pravděpodobným výskyt *E*, zatímco jinak by byl jeho výskyt velmi nepravděpodobný. Takový případ samozřejmě nastane tehdy, když nevíme o žádném jiném vysvětlení *E*. Pak předpoklad, že *P* má schopnost způsobit *E*, činí výskyt *E* pravděpodobným. Vysvětlující síla takové teorie by velice vzrostla, kdyby nám umožňovala víceméně přesně předvídat, kdy dojde k výskytu *E*. Jestliže pak máme důvod domnívat se, že *P* stejně jako mnoho jiných lidí má záměr udělat to, o co jej někdo žádá (pokud to není příliš náročné, nemorální atd.), potom očekáváme, že zastříhá ušima, když jej o to požádáme. Pokud k tomu dojde mnohokrát a pokud je nepravděpodobné, že by *P* přesně v těchto okamžicích stříhal ušima bez požádání (nebo spíše, že by se jeho uši právě v tom okamžiku začaly pohybovat takovým způsobem bez jeho vůle), potom máme dobrý důvod předpokládat, že stříhání ušima *E* je způsobeno činností *P*.

Jiný případ je, když bychom měli před sebou nějakou hmotnou věc P , která by se měnila a pohybovala, tak jako by byla racionálním činitelem, ale jinak byla výrazně odlišná od racionálních činitelů, které známe. Zde by pravděpodobnost toho, že takovým racionálním činitelem skutečně je, závisela jednak na tom, jak moc nepodobné by byly charakteristiky, které bychom jí připisovali těm, které připisujeme známým racionálním činitelům (čím nepodobnější, tím nižší pravděpodobnost) a jakou vysvětlující sílu by mělo předpokládat, že je P racionální činitel (čím větší, tím vyšší pravděpodobnost).⁶⁶

Souhlasím. To například znamená, že hlavní hrdina *Solaris* má podstatně větší důvod se domnívat, že oceán planety, nad kterou se vznáší kosmická loď, ve které přicestoval, je racionální bytostí (např. protože hypotéza jeho racionality bude mít značnou vysvětlující sílu vzhledem k jeho „chování“ a ostatní hypotézy takovou vysvětlující sílu mít nebudou), než by se to měl důvod domnívat o své židli nebo o holicím strojků.

Těžším případem podle Swinburna je, když před sebou máme jinak nevysvětlitelný fenomén, o kterém uvažujeme, jestli jej máme připsat činnosti netělesného činitele jako je duch nebo poltergeist⁶⁷. V zásadě se však dá autorův popis této situace opět redukovat na to, že je u postulace nehmotného činitele potřeba proti sobě zvážit její soulad s našimi předchozími znalostmi (zde zřejmě dost malý), podobnost postulovaného racionálního činitele těm, které už známe (tedy v zásadě kritérium jednoduchosti) a její vysvětlující sílu (která bude růst mimo jiné v závislosti na podivnosti pozorovaných fenoménů).⁶⁸

Symbolickou formou vyjadřuje Swinburne své uvažování o pravděpodobnosti nějaké teorie takto: tam, kde k jsou naše základní informace o tom, jaký je náš svět a jak funguje, e jsou fenomény, které je třeba vysvětlit a další relevantní data získaná pozorováním, a h je naše hypotéza, tam $P(h/e.k)$ je funkce předchozí pravděpodobnosti h , $P(e/h.k)$; a její předchozí pravděpodobnosti ve vztahu k e . Toto je hodnota, která se zvyšuje s rostoucí prediktivní silou h , $P(e/h.k)$; a snižuje se snižující se předchozí pravděpodobností e , $P(e/k)$. $P(e/h.k)$ je míra toho, jak pravděpodobně by došlo k zaznamenaným fenoménům e , kdyby hypotéza h byla pravdivá (za předpokladu základních znalostí k). Čím více tedy činí h e pravděpodobnějším

⁶⁶ Srov. Swinburne (1991), s. 61.

⁶⁷ Duch, který např. pohybuje předměty nebo vyluzuje hlasité zvuky.

⁶⁸ Srov. Swinburne (1991), s. 62.

tím větší je $\frac{P(e/h.k)}{P(e/k)}$. $P(e/k)$ poměří předchozí pravděpodobnost e , tj. jak pravděpodobné je, že by k e došlo v každém případě, nezávisle na h , pouze za podmínek k . Je zřejmé, že čím víc máme k dispozici dat a čím víc rozličná a jinak nevysvětlitelná jsou tato data, tím nižší je $P(e/k)$ a vyšší je $\frac{P(e/h.k)}{P(e/k)}$. U e , které je „samozřejmé“ a nepotřebuje proto vysvětlení by se naopak $\frac{P(e/h.k)}{P(e/k)}$ pro jakoukoli hypotézu blížilo nule.

Bayesův teorém vyplývá přímo z axiomů matematického výpočtu pravděpodobnosti.

Jeho znění je: $P(h/e.k) = \frac{P(e/h.k)}{P(e/k)} \times P(h/k)$. Swinburne se však domnívá, že se při jeho

formulaci nemusí na tyto axiomy odvolávat, stačí mu argumentace, kterou v této kapitole sám poskytl (ačkoli to, že se $P(h/e.k)$ zvětšuje s $P(h/k)$ a $P(e/h.k)$, ale snižuje se s $P(e/k)$ podle něj nezávisí na dosavadní argumentaci, ale na tomto odvození).⁶⁹

K tomu je potřeba ještě dodat, že Swinburne považuje každé rozdělení dat mezi e a k za do jisté míry arbitrární. Běžně je vhodné přiřadit naposledy získaná data pod e a zbytek pod k . Občas je však prý užitečné dát pod e všechna získaná data, ať už nová nebo stará, a k nechat označovat pouze „tautologická data“. V tomto druhém případě je předchozí pravděpodobnost $P(h/k)$ autorem nazývána vlastní (angl. *intrinsic*) pravděpodobnost h a závisí podle něj především na jednoduchosti h . Podobně tehdy, když k znamená tautologická data, je $P(e/k)$ vlastní pravděpodobnost e .

Jako příklad funkce Bayesova teorému si můžeme uvést příklad, kdy spekulujeme, jestli pan Novák vyloupil Komerční banku. Zde h je hypotéza, že ji vyloupil, e důkazy o tom, že byl poblíž této banky v době loupeže a k naše základní znalost toho, že pan Novák už předtím vyloupil Poštovní banku. $P(h/e.k)$ je potom určeno vysvětlující silou $h \frac{P(e/h.k)}{P(e/k)}$, a předchozí pravděpodobností h , $P(h/k)$. $P(e/h.k)$ je pravděpodobnost, že e za předpokladů h a k . V tomto případě je rovna 1, protože pokud pan Novák banku vyloupil, musel být zároveň poblíž místa loupeže. $P(e/k)$ je pravděpodobnost, že bude poblíž místa loupeže, pokud už

⁶⁹ Srov. Swinburne (1991), s. 64.

předtím jednu banku vyloupil – bude větší než $P(h/k)$, což je pravděpodobnost, že když už vyloupil jinou banku, tak vyloupil také tuto (mohl by také být na místě loupeže z naprosto nevinných důvodů). Pravděpodobnost, že vyloupil Komerční banku tak je předchozí pravděpodobnost, že to udělal vynásobená rozsahem, v jakém činí hypotéza, že to udělal, e očekávanějším, než by bylo bez této hypotézy.⁷⁰

Swinburne zdůrazňuje, že je třeba odmítnout mínění, podle kterého je hypotéza justifikovaná, jenom tehdy, když je *potom* empiricky testována a potvrzena. Podle něj stačí, když to, co je pozorováno, je díky hypotéze očekáváno a jinak by očekáváno nebylo, nezávisle na tom, kdy se pozorování děje. Hypotéza se sice často testuje právě svou schopností predikce, ale to je tak proto, že často teprve, když máme zformulovanou hypotézu, tak víme po čem se přesně dívat – jaká data činí $\frac{P(e/h.k)}{P(e/k)}$ vysokou. Není tedy žádnou námitkou proti hypotéze o Boží existenci, že se z ní nedají vyvodit takové predikce, u kterých dokud si je empiricky neověříme, nevíme, jestli budou úspěšné.⁷¹

Zpětná empirická netestovatelnost u hypotéz a nakonec také důkazů Boží existence nemusí být ani podle mého mínění na škodu. Respektive je možné říct, že dobrá hypotéza nebo důkaz Boží existence budou vždy v souladu se všemi možnými empirickými daty nebo s jejich většinou, a to díky tomu, že data, která by byla v rozporu s Boží existencí (např. vznik něčeho z ničeho, reálně existující rozpor, absolutní chaos), budou stěží myslitelná, a proto nebudou ani pozorovaná. To je však podle mého mínění v pořádku, protože pokud jsou důkazy Boží existence úspěšné, pak právě ukazují, že Boží neexistence je také stěží myslitelná, protože existence Boha se sice ukazuje v tom, jaký svět je teď, ale ukazovala by se i v tom, jaké by byly mnohé jiné reálně neexistující, ale přesto možné světy. Takové světy už by totiž byly mimo jiné ze své vlastní definice kontingentní (protože všechno s možností neexistence a možností existence je kontingentní). Navíc podle mého mínění nemůžeme vyloučit, že Boží existence je logicky nutná, i když se nám jako taková třeba intuitivně nejeví – v takovém případě by byla hypotéza Boží existence logicky nutně v souladu se všemi bezrozporně myslitelnými daty.

⁷⁰ Srov. Swinburne (1991), s. 66.

⁷¹ Srov. Swinburne (1991), s. 67.

Z Bayesova teorému vyplývá, že $P(h/e.k) > P(h/k)$ tehdy a jedině tehdy, když $P(e/h.k) > P(e/k)$ – což, je důležitý princip, který Mackie nazývá „kritérium relevance“.⁷² Vyplývá z něj, že $P(h/e.k) > P(h/k)$ tehdy a jenom tehdy, když $P(h/e.k) > P(e/\neg h.k)$. Znamená to, že hypotéza je potvrzována daty tehdy a jedině tehdy, když k pozorovanému dochází spíše tehdy, když je hypotéza pravdivá, spíš než když je nepravdivá – to je zároveň také mínění, které máme o „hypotézách“ běžného života.

Swinburne shrnuje, co to znamená pro teistu a v čem bude postulace Boha podobná a odlišná postulaci např. poltergeista: Teista argumentuje ze všech pozorovaných fenoménů, ne jenom z několika málo. e tedy bude představovat různé soubory fenoménů, které teista nebo ateista použijí k potvrzení nebo vyvrácení Boží existence, h hypotézu, že Bůh existuje a k pouhá „tautologická data“. Pravděpodobnost Boží existence pak bude záviset na tom, jak dobře je hypotéza Boží existence schopna vysvětlit výskyt fenoménů, které by jinak byly vysoce nepravděpodobné a také na její předchozí pravděpodobnosti (zde z důvodu univerzálního rozsahu hypotézy pouze její jednoduchosti).

4.5. Druhy vysvětlení

Čtvrtá kapitola nazvaná *Complete Explanation* pojednává o tom, kde by mělo vysvětlování správně skončit. Dva druhy fenoménů jsou podle Swinburna vědecky nevysvětlitelné a to ty, které jsou příliš podivné a příliš velké pro běžný postup vědeckého i běžného personálního vysvětlení. Jsou popsány čtyři druhy vysvětlení: plné, kompletní, poslední a absolutní vysvětlení. Je odmítnut tzv. „perfekcionistův omyl“ (angl. *the completist fallacy*). Mluví se o možnostech justifikace nároku na kompletní vysvětlení – došlo by k ní tehdy, kdyby další zisk explanační síly skrze další postup v řadě vysvětlování byl převážen značnou ztrátou předchozí pravděpodobnosti a každý další zisk předchozí pravděpodobnosti byl převážen značnou ztrátou vysvětlující síly. Je ukázán rozdíl mezi vysvětlením celého světa pomocí personálního vysvětlení (program např. teismu) a konečným vysvětlením pomocí vědeckého vysvětlení (program např. materialismu).

⁷² Srov. MACKIE, J. L., „The Relevance Criterion of Confirmation“, in: *British Journal for the Philosophy of Science*, 20 (1969), s. 27-40. Citováno in Swinburne (2004), s. 70.

Fenomén je podle Swinburna příliš podivný (angl. *odd*) na to, aby se dal vědecky vysvětlit tehdy, když je zde dobrá justifikace pro vědecký systém *h*, který pokrývá určitý rozsah fenoménů, ale výskyt jistých fenoménů není důsledkem *h*, přestože spadají do oblasti, kterou by měl vysvětlovat a jakýkoli pokus modifikovat nebo rozšířit *h*, tak aby tyto fenomény předvídal, jej učiní tak komplexním nebo způsobí, že bude mít tak malou předchozí pravděpodobnost, že by bylo velmi nepravděpodobné, že by pak byl pravdivý. Mezi takovými fenomény – pokud k nim skutečně dochází – jsou porušení přírodních zákonů, jako je levitace, okamžité vyléčení se z obrny, chození po vodě atd., tedy takové úkazy, které teisté zpravidla považují za zázraky. První událost nebo stav v historii vesmíru by podle Swinburna byl – z trochu jiného důvodu - rovněž vědecky nevysvětlitelný.⁷³

Podivnost však nemusí být vlastnost pouze jednotlivin, ale celých druhů určitých věcí. Teisté měli někdy za to, že výskyt živých organismů nebo vědomých lidských bytostí je vědecky nevysvětlitelný. Swinburne nepovažuje živé organismy za takovýto případ, argumentuje však, že lidské bytosti takovým případem jsou, jak uvidíme později.

Fenomény příliš velké na to, aby je věda dokázala vysvětlit, jsou podle Swinburna např. to, že jsou zde vůbec nějaké stavy věcí (ne pouze ty a ty, které jsou odvoditelné z jiných předcházejících stavů věcí) a ty úplně nejobecnější přírodní zákony. Kosmologické a některé teleologické argumenty podle Swinburna mají za svou premisu existenci věcí, které jsou pro vědu příliš velké na vysvětlení, zatímco většina ostatních argumentů vychází z fenoménů, které jsou pro vědu příliš podivné na to, aby je dokázala vysvětlit.⁷⁴

Otázka zde podle mého mínění zní, jestli se u Swinburnovy naznačené možnosti argumentace pomocí *odd* fenoménů nejedná o styl argumentace typu „Bůh děr“ (angl. *God-of-the-gaps argument*) – tj. argumentace pro Boží existenci z věcí, které věda zatím nedokáže vysvětlit a které se později ukážou jako vědecky vysvětlitelné. Tady bych jej však rád hájil a to bez toho, že bych chtěl rozhodovat, jestli takový styl argumentace doopravdy používá. To, že je možné, že třeba dalším pozorováním nebo geniálně zformulovanou teorií dosáhneme toho, že daný podivný fenomén bude potom vědecky vysvětlitelný, ještě neznamena, že je vědecky vysvětlitelný **ted'**. Nás přitom samozřejmě **ted'** zajímá to, co se ukazuje jako pravděpodobné

⁷³ Srov. Swinburne (1991), s. 71.

⁷⁴ Srov. Swinburne (1991), s. 72.

ted' a ne to, co se ukáže potom – to nás bude zajímat až potom. Za nových podmínek bude dost možná třeba interpretovat daný fenomén jinak (nebo taky ne), ale tak to samozřejmě bude teprve tehdy, až tyto podmínky nastanou. Navíc neustálý pokrok lidského vědění je podle mě spíše mýtus optimistického naturalismu, než nesporný fakt.⁷⁵ Kromě toho z historie také víme, že s tím, jak roste lidské poznání, také roste lidské poznání toho, že je spousta věcí, které ještě nevíme. Existovaly nebo ještě existují např. kultury, které si nejsou vědomy mužského podílu na plození dětí, každé narození je tedy pro ně panenské narození – kdyby u nich došlo k zázraku panenského narození, totálně by jeho zázračnou povahu přehlédli. Stejně jako je tedy možné prorokovat, že něco nevysvětlitelného se ukáže být zcela přirozené, tak je možné ještě hlasitěji prorokovat, že to co se nám do ted' zdálo být přirozené, se ukáže být nevysvětlitelné a zázračné. Proti optimistickému naturalismu lze tedy vždy postavit optimistický supernaturalismus. Je pro mě proto těžké pochopit, jak by námitka „Bohem děr“ mohla mít nějakou sílu. Nejde zde přitom o to, že teista by nutně musel zakládat své argumenty na vědecky nevysvětlitelných nebo pouze nevysvětlených fenoménech, podle mínění mnohých teistů jsou k dispozici i zcela jiné argumenty pro Boží existenci, které navíc mají tu výhodu, že jasně ukazují na existenci Boha, nejen existenci nějaké nám zatím neznámé mocné, ale dost možná ve své moci omezené, bytosti. Jde o to, že argument pomocí vědecky nevysvětlitelného je imunní proti námitce „Bohem děr“.

To, co však Swinburna v této kapitole zajímá především je to, kde je ta správná mez, za kterou se už nemá ve vysvětlování jít. Co je jenom holý fakt a co ještě potřebuje vysvětlení? Vysvětlení E pomocí F je podle Swinburna plné (angl. *full*) vysvětlení tehdy, když F zahrnuje jak příčinu C , tak důvod R , které zapříčinily to, že došlo k E . Jestliže C a R dohromady poskytují plné vysvětlení E , nic jiného logicky kontingentního kromě C a R není potřeba k tomu, aby zaručeně došlo k výskytu E – propozice zaznamenávající C a R tedy zároveň zahrnuje propozici zaznamenávající E . Naopak vysvětlení nějakého E je částečné (angl. *partial*), když takové vysvětlení zahrnuje činitele, kteří E způsobili, ale tyto činitelé nečinili výskyt E nutným.

Podle Swinburna plné vysvětlení nějaké události skutečně samo o sobě vysvětluje, proč k této události došlo. Klíčové je, že to podle něj dělá nezávisle na tom, jestli existuje

⁷⁵ Srov. McGrew (2009).

nebo neexistuje vysvětlení toho, jak došlo ke stavům světa, na které se toto vysvětlení odvolává. Kompletní vysvětlení nějakého *E* pomocí *F* pak podle něj je takové plné vysvětlení, ve kterém všichni zmiňovaní činitelé jsou takoví, že už neexistuje žádné další vysvětlení (plné ani částečné) jejich existence nebo činnosti jinými činiteli působícími v čase jejich existence nebo činnosti. Kompletní vysvětlení však prý není třeba. Ten, kdo by byl jiného mínění, by se podle Swinburna dopouštěl toho, co on nazývá „perfekcionistův omyl“ (angl. *the completist fallacy*). Mylnost takové pozice se zdá být autorovi jasná. Kdyby *F* nemohlo vysvětlit *E*, pokud by neexistovalo také vysvětlení *F*, nic na světě by nemohlo být vysvětleno, pokud by neexistovala vysvětlení takových věcí, jako je např. původ naší galaxie, to je však zřejmě absurdní – tak zní Swinburnův argument.

Tohoto omylu se podle něj často dopouštějí jak přívrženci, tak protivníci přirozené teologie. Příkladem je David Hume, který ve svých *Dialogues* namítá, že bychom neměli postulovat Boha, který měl svět „v plánu“ jako vysvětlení jeho řádu a uspořádání, protože prý existence racionálního činitele, který vytvořil řád světa, by také potřebovala vysvětlení, ke kompletnímu, „perfektnímu“ vysvětlení bychom se tak tedy stejně nedobrali. Swinburne si ovšem myslí, že chtít kompletní vysvětlení je omyl – můžeme např. poskytnout dobré vysvětlení toho, jak pan Novák přišel o všechny peníze tak, že zmíníme to, jak se točilo kolo rulety v kasinu a kde se na něm zastavila kulička, i když přitom máme za to, že zde není žádné vysvětlení toho, proč se ruleta točila zrovna tak, jak se točila.⁷⁶

Swinburne zde však podle mého mínění směšuje dohromady dvě věci: 1) běžné vysvětlení jevů v našem každodenním životě a speciálních vědách a 2) filosofické vysvětlení. U 1) bude samozřejmě absurdní považovat vysvětlení za neuspokojivé, pokud nebude např. obsahovat i vysvětlení původu naší galaxie - naopak takové vysvětlení např. rozbitého okna nebo zamrzání vody by bylo neuspokojivé, protože by bylo nedostatečně specifické, bylo by mimo působnost dané speciální vědy nebo pro praktické účely bezcenné, u 2) to však absurdní není (potřebujeme vysvětlení, které už žádné vysvětlení nepotřebuje ani nemůže mít – ve Swinburnově terminologii „holý fakt“). Copak není i galaxie kontingentním fenoménem, který mohl být i jinak nebo nebýt vůbec? Když se od vysvětlování kontingence nějaké věci dostaneme až k existenci celé naší galaxie, máme se zde právo zastavit, přestože i její

⁷⁶ Srov. Swinburne (1991), s. 74.

existence je zřejmě kontingentní? Domnívám se, že nikoli – takto bychom právě nedospěli k vysvětlení, které si věc sama žádá.

Plné vysvětlení vždy nechává podle autora něco, co ještě může být vysvětleno – můžeme se ptát na to, proč faktory zmiňované v *explanans* skutečně působily. Kompletní vysvětlení vysvětluje i toto, platí pro něj tedy výše uvedená definice.

Tak jako je kompletní vysvětlení poddruhem plného vysvětlení, je u Swinburna poddruhem kompletního vysvětlení vysvětlení poslední (angl. *ultimate*). Poslední vysvětlení *E* je kompletní vysvětlení *E*, ve kterém uvádění činitelů *C* a *R* jsou takoví, že jejich existence a působení nemají žádné vysvětlení (plné ani částečné) pomocí jakýchkoli jiných činitelů v jakémkoli čase, tj. jedná se o poslední holé fakty. Swinburne to vysvětluje na příkladu: předpokládejme, že Bůh neexistuje, že náš vesmír začal velkým třeskem ve stavu *X* (*X* je tedy stav celého vesmíru) v čase *t* a že je řízen deterministickými zákony *L* (jejichž činnost nemá žádné další vysvětlení). Dále předpokládejme, že v souladu s *L* stav *X* způsobil stav *Y*, *Y* způsobil *Z* a *Z* způsobil *E*. Potom je tomu tak, že (*X* a *L*), (*Y* a *L*) a (*Z* a *L*) jsou všechny kompletními vysvětleními *E*, avšak pouze (*X* a *L*) je posledním vysvětlením *E*.⁷⁷ Zde je jedno z míst, kde Swinburne projevuje své přesvědčení, že Boží neexistence je myslitelná bez absurdity.⁷⁸

Poddruhem posledního vysvětlení je ve Swinburnově terminologii vysvětlení absolutní (angl. *absolute*). Absolutní vysvětlení *E* je takové poslední vysvětlení *E*, ve kterém existence a činnost každého z uvedených činitelů je buď vysvětlující sama sebe (angl. *self-explanatory*) nebo logicky nutná. Rozdíl proti pouze poslednímu vysvětlení se dá popsat také tak, že zde už nejsou žádné hrubé fakty – zde je skutečně všechno vysvětleno. Autor se nedomnívá, že by bylo možné poskytnout absolutní vysvětlení jakéhokoli logicky kontingentního jevu. Nic totiž podle něj nevysvětluje sama sebe a nic logicky nutného nemůže vysvětlit nic logicky kontingentního. Plné vysvětlení něčeho je totiž takové, že z něj je možné vysvětlované odvodit. Nic logicky kontingentního však nelze odvodit z něčeho logicky nutného. Bůh tedy, pokud existuje, je logicky kontingentní bytost.

⁷⁷ Srov. Swinburne (1991), s. 76.

⁷⁸ K tomuto problému srov. Sousedík (1990) a Hájek (2008).

Z těchto důvodů Swinburnovy argumenty pro Boží existenci budou argumenty pokoušející se o kompletní vysvětlení a ne nutně o poslední vysvětlení. O poslední vysvětlení by se jednalo pouze tehdy, kdyby Bůh byl ontologicky (nikoli logicky) nutnou bytostí. Swinburne netvrdí, že Boží vysvětlení může být takovým posledním vysvětlením, protože také považuje za možnost, aby se Boží existence v určitém okamžiku chápala jako závislá na tom, že se Bůh v předchozím okamžiku rozhodl zachovat se v existenci – Swinburne zvažuje různé možnosti určení vztahu Boha k času.⁷⁹

Kdyby se však Bůh mohl rozhodnout mezi pokračováním a nepokračováním své vlastní existence, znamenalo by to mimo jiné, že existuje v čase, což je mínění, proti kterému jsem již argumentoval. Pokud Bůh v čase neexistuje, nemá cenu mluvit o pokračování jeho existence, protože nejsou žádné od sebe odlišné okamžiky, ve kterých by existoval. Navíc poslední a absolutní vysvětlení jsou podle mého mínění dost možná jedno a to samé, protože je možné, že ontologická a logická možnost se od sebe nijak neliší (a tzv. „logické“ nutnosti jsou stejně založeny v „ontologické“ nutnosti Boží existence).

Konec vysvětlování je podle Swinburna justifikován tím, že uváděné příčiny a důvody vysvětlovaného jevu jsou takové, že jejich další vysvětlování nepřináší žádný nárůst vysvětlující síly nebo předchozí pravděpodobnosti, nebo tehdy když by vrůst jednoho vedl k relativně většímu poklesu druhého.

Předběžně se však můžeme ptát: nebude nakonec podle autorových vlastních zásad jediným myslitelným vysvětlením světa jako to nejjednodušší vysvětlení příčina naprosto jednoduchá, tj. nijak nerozdělená, ve které proto není rozdíl dokonce ani mezi její přirozeností a její existencí, o které proto nedává žádný smysl otázka „proč existuje“? Pokud se neukáže, že je samotný pojem takové bytosti rozporný, zdá se mi to být vysoce plausibilní.

V dlouhé diskuzi příkladů kompletního vysvětlení ve vědě se Swinburne znovu vrací k problematice personálního a vědeckého vysvětlení. Jak už bylo ukázáno, tato vysvětlení jsou jedno na druhé nepřevoditelná – nabízí se tedy otázka, jestli by mohlo personální vysvětlení vysvětlit (nikoliv být jeho analýzou, to je něco jiného) vědecké nebo naopak. Tak by bylo např. možné poskytnout vědecké vysvětlení existence lidí a jejich záměrů,

⁷⁹ Srov. Swinburne (1991), s. 77.

přesvědčení a schopností, které mají. Podle Swinburna je pokus o takové vysvětlení programem materialismu. Teistický program se pokouší o opak – vysvětlit existenci a činnost všech činitelů uvedených v jakémkoli vědeckém vysvětlení personálně Božím jednáním.

V dodatku ke kapitole Swinburne krátce probírá mínění Tomáše Akvinského a Dunse Scota na regres ve vysvětlování. Poukazuje na jejich rozdělení řádu příčin na esenciálně uspořádané a akcidentálně uspořádané. Typickým příkladem esenciálně uspořádaných příčin je kámen, hůl a ruka, kdy ruka pohybuje holí, která pohybuje kamenem – hůl zde nemá od ruky existenci, ale pouze činnost, kterou pohybuje kamenem. Příkladem akcidentálně uspořádaných příčin je řada předků – syn, otec, děd, praděd atd. V takové řadě každý z jejich členů závisí na tom dalším co do existence, ale nikoli, co do činnosti. Akvinský a Scotus se zřejmě domnívali, že řada esenciálně uspořádaných příčin musí být současná a že z povahy věci nemůže být nekonečná – s obojím míněním Swinburne nesouhlasí. Jeho nesouhlas s prvním míněním je zřejmě dán jiným pojetím kauzality. Druhý nesouhlas je podle mě zajímavější. Swinburne na jeho podporu uvádí, že je myslitelná řada vagónů jedoucích po kolejích, kde každý vagón za sebou táhne další vagón, takže jejich řada je nekonečná. Pohyb posledního vagónu je podle něj plně vysvětlen pohybem vagónu předposledního atd. Akvinský, Hume a snad také Aristotelés se tak podle Swinburna dopustili „perfekcionistova omylu“.

Tomáš Akvinský argumentuje ve své první cestě k poznání Boží existence takto:

*Prima autem et manifestior via est, quae sumitur ex parte motus. Certum est enim, et sensu constat, aliqua moveri in hoc mundo. Omne autem quod movetur, ab alio movetur. Nihil enim movetur, nisi secundum quod est in potentia ad illud ad quod movetur, movet autem aliquid secundum quod est actu. Movere enim nihil aliud est quam educere aliquid de potentia in actum, de potentia autem non potest aliquid reduci in actum, nisi per aliquod ens in actu, sicut calidum in actu, ut ignis, facit lignum, quod est calidum in potentia, esse actu calidum, et per hoc movet et alterat ipsum. Non autem est possibile ut idem sit simul in actu et potentia secundum idem, sed solum secundum diversa, quod enim est calidum in actu, non potest simul esse calidum in potentia, sed est simul frigidum in potentia. Impossibile est ergo quod, secundum idem et eodem modo, aliquid sit movens et motum, vel quod moveat seipsum. Omne ergo quod movetur, oportet ab alio moveri. Si ergo id a quo movetur, moveatur, oportet et ipsum ab alio moveri et illud ab alio. **Hic autem non est procedere in infinitum, quia sic non esset aliquid primum movens; et per consequens nec aliquid aliud movens, quia moventia secunda non movent nisi per hoc quod sunt mota a primo movente, sicut baculus non movet nisi per hoc quod est***

motus a manu. Ergo necesse est devenire ad aliquod primum movens, quod a nullo movetur, et hoc omnes intelligunt Deum.⁸⁰

Akvinský má tedy za to, že kdyby nebylo prvního hybatele - ve Swinburnově příkladě např. lokomotivy táhnoucí všechny vagóny – nic by se nehýbalo.⁸¹ To se mi zdá být velmi plausibilní odpověď, vždyť protahování řady do nekonečna by znamenalo pouze nekonečný nedostatek další a další příčiny.

Dále se pak domnívám, že Swinburnova pozice je ještě podstatně slabší. Oxfordský filosof si podle mého mínění neuvědomuje, že aktuální nekonečno nemůže existovat. Kdyby totiž aktuálně existovalo, vedlo by to k mnohým paradoxům. Můžeme přece např. uvažovat, jestli je na světě konečný nebo nekonečný počet atomů, avšak i pokud předpokládáme, že by mohl být nekonečný, je jasné, že v např. mém psacím stole je jejich počet konečný. Podobně můžeme mít hypotézu, že existuje nekonečná množina hvězd, pak však musíme předpokládat, že toto nekonečno má za svou podmnožinu např. také tu, jejímž jediným prvkem je naše Slunce. Obecně můžeme předpokládat, že každá věc, která existuje, je jedna a tvoří tedy konečnou podmnožinu jakékoliv myslitelné množiny, které by mohla být členem. Víme tedy, že aktuální počet věcí ve vesmíru má jistě aspoň některé konečné části. Avšak každá část nekonečna je z definice také nekonečná. Nějaká část nekonečna by tedy byla zároveň konečná a nekonečná – to je absurdní.⁸² Dále je možné ukázat, že prostor a čas jsou rovněž konečné. Kdyby totiž byly nekonečné, byla by i každá jejich část nekonečná. Pak by však podle Zenónových aporií nebylo možné urazit žádnou vzdálenost a žádný čas by nikdy neuplynul.⁸³ Je však možné, abych dojel tramvají z Ořechovky na Staroměstskou nebo se dočkal uvařené kávy. Čas a prostor tedy nemůžou být nekonečné. Do konečného prostoru se vejde pouze konečný počet věcí a v konečném čase může dojít pouze ke konečnému množství událostí. Počet hmotných věcí je tedy rovněž omezený, stejně jako počet časových událostí, příčin a vysvětlení.⁸⁴ Richard Gale se domnívá, že podobné argumenty proti nekonečnu se zakládají na konfúzi dvou významů termínu „větší než“ – ten může být buď numerický nebo „celek-

⁸⁰ *Summa theologiae*, 1, 2, 3c. Tučná část textu byla zvýrazněna mnou.

⁸¹ Pro podrobný rozbor otázky nutnosti prvního hybatele srov. Augros (2007), s. 86-93.

⁸² Everitt odmítá Craigův argument proti aktuálnímu nekonečnu, který je snad založený na podobném typu myšlení jako ten můj, s Everittovými důvody pro toto odmítnutí však nesouhlasím. Srov. Everitt (2004), s. 64-65.

⁸³ Srov. Huggett (2008).

⁸⁴ Ano, počet nehmotných věcí a nečasových příčin není druhým uvedeným argumentem nijak omezen, nezdá se mi však, že by z toho šlo vytěžit velký filosofický kapitál.

část“ tj. takový, v jehož smyslu je celek větší než část. Proto když z nekonečné řady čísel jedno číslo odebereme, tato řada bude v numerickém smyslu stejně velká, ve smyslu „celek-část“ však bude menší. To, že je nekonečno takto v různém smyslu zároveň stejné a větší než jeho část, považují matematici právě za jeho definující znak.⁸⁵ Zde se však můžeme ptát: Neznamená toto právě to, že nezávisle na tom, jestli je nekonečno korektní matematický koncept nebo ne⁸⁶, počet věcí ve světě nemůže být *de facto* nekonečný?

Hypotézu aktuálního nekonečna je tedy podle mého mínění třeba odmítnout a bude zároveň velkou úlevou, že se naše uvažování značně pročistí a zjednoduší, když už se nebudeme muset zabývat námitkami oponentů založenými na možnosti aktuálního nekonečna.⁸⁷

Swinburne však odmítá, že by existoval dobrý *a priori* argument pro to, že řada esenciálně uspořádaných příčin musí být konečná a zároveň, že každý jev, který má plné vysvětlení má také kompletní vysvětlení, domnívá se pouze, že v některých případech je možné ukázat (prostředky přírodní vědy), že tyto teze jsou o nich pravděpodobné.⁸⁸

4.6. Pravděpodobnost teismu

V páté kapitole *The Intrinsic Probability of Theism* Swinburne hovoří o předchozí pravděpodobnosti Boží existence a její vysvětlující síle ve vztahu k fenoménům. Znovu a podrobněji jsou probírány Boží charakteristiky a přirozenost. Tento popis Božích atributů je celkem standardní, proto se jím budu zabývat pouze ve vybraných bodech.

Swinburne odmítá deistickou pozici, že by Bůh pouze stvořil svět a dal mu zákony podle, kterých má fungovat a dál se už o něj nestará (byť ji snad trochu netypicky považuje za

⁸⁵ Gale (2007), s. 92-93.

⁸⁶ A ani to není jasné – je třeba, aby to ukázalo zkoumání v oblasti filosofie matematiky.

⁸⁷ Pro tomistickou pozici ohledně možnosti existence nekonečna srov. Greut (2009), §247-249. Tomisté ačkoli popírají možnost existence aktuálního nekonečna, domnívají se, že je možné, aby svět existoval od věčnosti – to je pozice, se kterou nesouhlasím. Srov. §256.

⁸⁸ Srov. Swinburne (1991), s. 89.

poddruh teismu).⁸⁹ Při pojednávání o Boží vševědoucnosti Swinburne nechává otevřené, jestli Bůh zná naše budoucí svobodné činy, protože jejich znalost by mohla být logicky nemožná.

Autor si tak není jistý, zda nemá dát za pravdu tzv. otevřeným teistům (angl. *open theists*), kteří popírají Boží znalost budoucích svobodných činů. Většina problémů ohledně Božího předvědění a naší svobody by se však podle mého mínění měla vyřešit přijetím toho, že Bůh je věčný nikoli v čase, ale mimo čas.

Boží dokonalou dobrotou Swinburne nemyslí plnost a dokonalost všeho bytí, ale pouze to, že Bůh nedělá nic morálně špatného.⁹⁰

Důležitý je autorův popis toho, co znamená, že Bůh je nutnou bytostí: Bohu všechny jeho atributy náleží nutně, nemůže nebýt nebo přestat být např. všemocný. Bůh je takovým, že kdyby přestal být Bohem, přestal by být tímtož individuem (zřejmě by tedy přestal být vůbec). Zatímco prý ostatní věci existují buď díky náhodě, nebo působení jiných věcí, Bůh by nemohl neexistovat.⁹¹ Swinburne se však ptá, jak máme to, že by Bůh nemohl neexistovat přesně chápat. Má za to, že říkat, že Bůh má nutně ty vlastnosti, které jsou mu tradičně připisovány, znamená, že mít tyto vlastnosti je esenciální pro to, aby něco bylo takovým druhem bytosti, jakým Bůh je. „Esenciální druh“ autor definuje tak, že ϕ je esenciální druh (angl. *essential kind*), tehdy když individuum, které je ϕ , nemůže přestat být ϕ a zároveň dál existovat – příkladem takového esenciálního druhu je osoba - konkrétní člověk, třeba Petr, nemůže přestat být osobou a dál existovat. Pokud nazveme takovou osobu, která je zároveň všemohoucí, vševědoucí, dokonale svobodná, dokonale dobrá a je stvořitelem všech věcí osobním základem bytí (angl. *personal ground of being*), potom Bůh je bytost, která patří do esenciálního druhu osobních základů bytí.⁹² Nemůže tak přijít o žádnou ze svých vlastností bez toho, aby přestal být Bohem a tak i přestal být úplně.

S tím souhlasím, ačkoli bych takto Swinburnem implikovanou částečnou Boží jednoduchost chápal podstatně silněji.

⁸⁹ Srov. Swinburne (1991), s. 91.

⁹⁰ Srov. Swinburne (1991), s. 92.

⁹¹ Srov. Swinburne (2004), s. 95.

⁹² Použil jsem zde – a není mi jasné, jestli ve shodě se záměrem autora nebo proti němu - záměrně množné číslo, nakonec členů nějakého druhu může vždy být, alespoň čistě logicky, více.

Nutnost samotné Boží existence pojednává Swinburne zvlášť a trochu odlišně. Boží existence je pro Swinburna holý fakt – je nevysvětlitelná ne ve smyslu, že neznáme její vysvětlení, ale v tom, že už žádné vysvětlení nemá – je termínem kompletního vysvětlení. Jak už jsme viděli, pro autora je však Boží existence stále logicky kontingentní, protože jinak by prý nemohla být termínem vysvětlení ničeho logicky kontingentního. Podle Swinburna existují dva způsoby, jak vysvětlit formulaci, že Boží existence je nevysvětlitelný holý fakt. První z nich má za to, že Boží esence je věčná esence. Věčnost pak patří k definičním znakům osobního základu bytí. Za této podmínky je Bůh bytostí takového druhu, že když v nějakém okamžiku existuje, existuje v každém okamžiku času. Jeho existence jako taková však zůstává logicky kontingentním faktem. Alternativní pozicí by podle autora bylo říct, že Boží esence je časná (angl. *temporal*) esence – bytí věčným by tak nepatřilo k definičním znakům osobního základu bytí. Pak by platilo, že přestože Bůh vždy existoval, z jeho existence v jednom okamžiku nijak nevyplývá jeho existence v okamžiku následujícím. Nevysvětlitelným holým faktem potom je, že nikdy nebyl takový okamžik, ve kterém Bůh neexistoval. Jeho následná existence je však způsobena jeho neustálou volbou jejího pokračování (kdyby chtěl, mohl by v kterémkoli okamžiku spáchat sebevraždu!).⁹³ Swinburne upřednostňuje – částečně pro jeho větší soulad s tradicí - spíše první pohled, podle kterého má Bůh věčnou esenci a jeho nutná existence je faktuálně nutná existence. Pro tento předpoklad má tři důvody:⁹⁴ 1) pokud je Boží věčnost pro něj esenciální, nemusíme hledat důvod pro to, proč se Bůh v každém okamžiku znovu rozhoduje pokračovat v existenci. Pokud pro něj esenciální není, je pokračování jeho existence pro nás hádankou. 2) pokud je Bůh esenciálně věčný, existuje poslední vysvětlení všech jevů – Boží činnost v čase *t* poskytuje poslední vysvětlení, toho co působí. V opačném případě bychom museli vysvětlovat, proč Bůh v tomto čase vůbec existuje a může působit. 3) kdyby Bůh nebyl věčný esenciálně, mohl by v kterémkoli okamžiku spáchat sebevraždu. Pokud by to udělal, mohla by potom vzniknout buď bez příčiny, nebo z příčiny Božího rozhodnutí v posledním okamžiku jeho existence, jiná bytost řekněme „Zeus“, která by měla ve všech ohledech stejné vlastnosti jako Bůh, kromě toho, že by nebyla zpětně věčná (byl by okamžik, kdy ještě neexistovala). „Zeus“ by mohl dělat cokoli, co by mohl dělat Bůh. Přestože „Zeus“ by nemohl vzniknout bez Božího souhlasu, Bůh by nebyl zas až tak zvláštní

⁹³ Srov. Swinburne (1991), s. 92.

⁹⁴ Srov. Swinburne (1991), s. 96-97.

nebo jedinečný, protože panství nad vším, co je, by mu nepatřilo naprosto nezczitelně. Bůh by se však měl velmi lišit od ostatních věcí ve světě.

Protože zastávám pozici, která o Bohu tvrdí, že je ontologicky jednoduchý, chápu základní nutnost Boží existence jako založenou v tom, že není rozdíl mezi jeho přirozeností a jeho existencí – to je podle mě ta nejdůležitější a nejvznešenější nutnost, která může být vypovídána – v ní jsou založeny všechny ostatní odlišitelné nutnosti. Nutnost náležení atributů je dána totožností Boha s jeho atributy.⁹⁵ Řešit ji skrze to, že Bůh je esenciálně osobním základem bytí je podle mě nevhodné, protože v Bohu není možné odlišit jeho individualitu od jeho přirozenosti a to právě takto Swinburne dělá.⁹⁶ Nemožnost přestat

⁹⁵ Pro Akvinského argumentaci pro Boží totožnost se svými atributy nebo přesněji neexistenci Božích atributů o sobě srov. *Summa theologiae*, 1, 3, 6c. Zvýraznění je moje.

Respondeo dicendum quod, secundum praemissa, manifeste apparet quod in Deo accidens esse non potest. Primo quidem, quia subiectum comparatur ad accidens, sicut potentia ad actum, subiectum enim secundum accidens est aliquo modo in actu. Esse autem in potentia, omnino removetur a Deo, ut ex praedictis patet.

Secundo, quia Deus est suum esse, et, ut Boetius dicit in Lib. de Hebdomad., *licet id quod est, aliquid aliud possit habere adiunctum, tamen ipsum esse nihil aliud adiunctum habere potest*, sicut quod est calidum, potest habere aliquid extraneum quam calidum, ut albedinem; sed ipse calor nihil habet praeter calorem.

Tertio, quia omne quod est per se, prius est eo quod est per accidens. Unde, cum Deus sit simpliciter primum ens, in eo non potest esse aliquid per accidens. **Sed nec accidentia per se in eo esse possunt, sicut risibile est per se accidens hominis. Quia huiusmodi accidentia causantur ex principiis subiecti, in Deo autem nihil potest esse causatum, cum sit causa prima.** Unde relinquitur quod in Deo nullum sit accidens.

⁹⁶ Pro Akvinského argumentaci pro to, že Bůh je totožný se svou přirozeností srov. *Summa theologiae*, 1, 3, 3c.

Respondeo dicendum quod Deus est idem quod sua essentia vel natura. Ad cuius intellectum sciendum est, quod in rebus compositis ex materia et forma, necesse est quod differant natura vel essentia et suppositum. Quia essentia vel natura comprehendit in se illa tantum quae cadunt in definitione speciei, sicut humanitas comprehendit in se ea quae cadunt in definitione hominis, his enim homo est homo, et hoc significat humanitas, hoc scilicet quo homo est homo. Sed materia individualis, cum accidentibus omnibus individuans ipsam, non cadit in definitione speciei, non enim cadunt in definitione hominis haec carnes et haec ossa, aut albedo vel nigredo, vel aliquid huiusmodi. Unde haec carnes et haec ossa, et accidentia designantia hanc materiam, non concluduntur in humanitate. Et tamen in eo quod est homo, includuntur, unde id quod est homo, habet in se aliquid quod non habet humanitas. Et propter hoc non est totaliter idem homo et humanitas, sed humanitas significatur ut pars formalis hominis; quia principia definientia habent se formaliter, respectu materiae individuans.

In his igitur quae non sunt composita ex materia et forma, in quibus individuatio non est per materiam individuaem, idest per hanc materiam, sed ipsae formae per se individuantur, oportet quod ipsae formae sint supposita subsistentia. Unde in eis non differt suppositum et natura. Et sic, cum Deus non sit compositus ex materia et forma, ut ostensum est, oportet quod Deus sit sua deitas, sua vita, et quidquid aliud sic de Deo praedicatur.

existovat, stejně jako nemožnost vzniknout (pomíjím nyní Swinburnův omyl o Boží existenci v čase) je dána totožností Boha s jeho existencí. Argument pro tuto totožnost se mi zdá být jednoduchý – pokud Bůh existuje, je posledním vysvětlením světa, kdyby však nebyl totožný se svou existencí a mohli bychom se ptát, proč existuje, nebyl by tedy posledním vysvětlením.⁹⁷ Podrobná diskuze o možnostech Boží sebevraždy je tedy zbytečná – její absurdita je po přijetí výše uvedených předpokladů jasná. Ošemetné otázce, jestli je Boží existence logicky nutná nebo kontingentní se budu věnovat později.

To otevírá cestu pro otázku, jak jednoduchá je hypotéza existence takto popsatelného Boha. Boha chápe Swinburne jako tu nejjednodušší možnou bytost, protože Bůh (pokud existuje) má takové kvality, které jsou největší, jaké mohou logicky být – není se tedy třeba ptát, proč jsou zrovna takové a takové.

Takové mínění je podle mě rozumné a je také ve fundamentální shodě s přesvědčením Tomáše Akvinského o Boží jednoduchosti (přestože samozřejmě Akvinský a Swinburne

Je dobré si všimnout, že přestože tato Akvinského argumentace je založena na specificky tomistické teorii individuace skrze hmotu, dá se rovněž zobecnit, tak že na ní bude nezávislá. Pokud by byl Bůh odlišný od své přirozenosti, mohli bychom se ptát, proč je Boha nebo Bohů zrovna takový počet, jaký jich právě je, nebyl by tedy posledním vysvětlením.

⁹⁷ Pro Akvinského argumentaci pro Boží totožnost se svou existencí (ze které vycházím) srov. *Summa theologica*, 1, 3, 4c.

Respondeo dicendum quod Deus non solum est sua essentia, ut ostensum est, sed etiam suum esse. Quod quidem multipliciter ostendi potest. Primo quidem, quia quidquid est in aliquo quod est praeter essentiam eius, oportet esse causatum vel a principiis essentiae, sicut accidentia propria consequentia speciem, ut risibile consequitur hominem et causatur ex principiis essentialibus speciei; vel ab aliquo exteriori, sicut calor in aqua causatur ab igne. Si igitur ipsum esse rei sit aliud ab eius essentia, necesse est quod esse illius rei vel sit causatum ab aliquo exteriori, vel a principiis essentialibus eiusdem rei. Impossibile est autem quod esse sit causatum tantum ex principiis essentialibus rei, quia nulla res sufficit quod sit sibi causa essendi, si habeat esse causatum. Oportet ergo quod illud cuius esse est aliud ab essentia sua, habeat esse causatum ab alio. Hoc autem non potest dici de Deo, quia Deum dicimus esse primam causam efficientem. Impossibile est ergo quod in Deo sit aliud esse, et aliud eius essentia.

Secundo, quia esse est actualitas omnis formae vel naturae, non enim bonitas vel humanitas significatur in actu, nisi prout significamus eam esse. Oportet igitur quod ipsum esse comparetur ad essentiam quae est aliud ab ipso, sicut actus ad potentiam. Cum igitur in Deo nihil sit potentiale, ut ostensum est supra, sequitur quod non sit aliud in eo essentia quam suum esse. Sua igitur essentia est suum esse.

Tertio, quia sicut illud quod habet ignem et non est ignis, est ignitum per participationem, ita illud quod habet esse et non est esse, est ens per participationem. Deus autem est sua essentia, ut ostensum est. Si igitur non sit suum esse, erit ens per participationem, et non per essentiam. Non ergo erit primum ens, quod absurdum est dicere. Est igitur Deus suum esse, et non solum sua essentia.

chápu tuto jednoduchost výrazně jinak).⁹⁸ Jenom skutečná ničím neomezená a nedeterminovaná dokonalost nepotřebuje žádné vysvětlení – pokud jako poslední vysvětlení postulujeme něco jiného, hrozí nám kontradikce.

Bůh má tedy podle autora záměry, přesvědčení a schopnosti, které jsou vysoce jednoduché. „Největší, jaké mohou logicky být“, zde např. v aplikaci na jeho moc znamená: Bůh je nekonečně mocný, tj. všemocný. To, že je Bůh všemocný, je jednodušší hypotéza než, že existuje Bůh s takovou a takovou konečnou silou – např. že dokáže stvořit pouze to, co stvořil plus ještě jednu malou planetu, hejno meteorů a kulhavého psa, a tím se jeho moc vyčerpá. Je jednodušší přesně takovým způsobem, jakým je např. hypotéza, že nějaká elementární částice má nulovou hmotnost, jednodušší než konkurenční hypotéza, že má hmotnost rovnou 0,54627 libovolné jednotky (proč zrovna takovou a ne jinou?). Boží přesvědčení mají podobnou „nekonečnou“ a proto jednoduchou povahu – Bůh je ve svém vědění omezen pouze logickými limity toho, co se dá vědět (což je zároveň podle autora také podmínka všemohoucnosti, protože nedostatek vědění by implikoval také nedostatek moci). Boží záměry podle Swinburna nejsou ničím determinovány – Bůh je dokonale svobodný. Nemusíme se tak ptát, proč je jeho svoboda omezována zrovna tím a tím a ne něčím jiným.

Bůh má tedy ty nejjednodušeji definovatelné schopnosti, záměry a přesvědčení. Kdybychom předpokládali, že tyto vlastnosti nepatří esenciálně k sobě, byla by naše hypotéza relativně složitá a museli bychom se ptát, z jaké příčiny se fakticky sešly v jednom subjektu, je tedy vhodnější předpokládat, že nutně patří k sobě.

Bytost, která je esenciálně takového druhu, jaký jsem právě popsal, je podle Swinburna nutně termínem kompletního vysvětlení – když je nějaký stav světa *E* vysvětlen jako způsobený Bohem, díky jeho silám, přesvědčením a záměru *E* způsobit, není možné už tuto Boží činnost dál vysvětlit. Jednotlivý Boží záměr lze samozřejmě vysvětlit z jeho širšího záměru, ale jeho nejobecnější záměr nebude mít už žádné vysvětlení (kromě snad toho, že se Bůh rozhodl takový záměr mít).⁹⁹

⁹⁸ Pro moderní vysvětlení a obhajobu Boží jednoduchosti ve smyslu v jakém ji zhruba držel Akvinský, nikoli Swinburne viz. Vallicella (2008).

⁹⁹ Srov. Swinburne (1991), s. 95.

Swinburne dále odvozuje Boží netělesnost z toho, že Bůh je všemocný, vševědoucí a dokonale svobodný.¹⁰⁰ Boží dokonalá добрta se podle něj dá deduktivně odvodit z Boží vševědoucnosti a dokonalé svobody (alespoň pokud přijmeme jeden konkrétní poměrně kontroverzní pohled na morálku). Morální soudy jsou podle něj propozice, které mají pravdivostní hodnotu, a vševědoucí bytost tedy bude vždy vědět, co je dobré a co špatné. Jednající, který je dokonale svobodný bude vždy jednat v souladu s tím, co poznává jako dobré. Bůh – esenciálně vševědoucí a dokonale svobodná bytost – tedy bude vždy jednat dokonale dobře.¹⁰¹

Vysoká jednoduchost teismu je podle zásady *simplex sigillum veri* něco, co podstatně zvyšuje jeho pravděpodobnost. Teismus totiž nejen, že postuluje osobu s vysoce jednoduchými charakteristikami, ale také umožňuje přes činnost této osoby personálně vysvětlit existenci a činnost všech kauzálních činitelů uváděných ve všech vědeckých vysvětleních všech fenoménů, v tomto smyslu je každé vědecké vysvětlení vždy redukovatelné na personální vysvětlení. Tak všechny jevy, které mají plné vědecké vysvětlení, mají kompletní personální vysvětlení. U personálních vysvětlení to může být složitější, protože většina teistů má za to, že ne všechny jevy, které mají plné personální vysvětlení, mají také kompletní personální vysvětlení Božím jednáním – v případě člověka jeho záměry podle nich nejsou člověku dány Bohem.¹⁰² Termín vysvětlení pro teistu podle Swinburna končí tam, kde je to intuitivně vůbec nejpřirozenější – u rozhodnutí svobodného jednajícího. Chápeme totiž z vlastní zkušenosti, že když činíme nějakou volbu, že my sami jsme zdrojem toho, co se touto volbou stane. Samozřejmě je nějak možné, že najdeme nějaké vysvětlení toho, proč se rozhodujeme pro zrovna to a to, vždy už ale budeme předem chápat, co se přitom děje i když jej nemáme, nebo i když budeme předpokládat, že neexistuje – to je zřejmé z toho, že mnoho lidí, kteří nepředpokládají, že existuje nějaké další vysvětlení volby, stejně koncept volby používá. Teismus tedy náš pohled na svět podstatně zjednodušuje.

Teismus navíc podle Swinburna je jeden ze tří nejpravděpodobnějších pohledů na skutečnost – ty ostatní jsou materialismus a explanatorní dualismus. Explanatorní dualismus je však proti

¹⁰⁰ Srov. Swinburne (1991), s. 97.

¹⁰¹ Srov. Swinburne (1991), s. 97-102.

¹⁰² Srov. Swinburne (1991), s. 103.

materialismu a teismu zcela zřejmě podstatně složitější a materialismus navíc autor považuje za velmi problematický, jak chce ukázat později.

Podle autora existují tři možné pohledy na vztah vědeckého a personálního vysvětlení. Jsou také nemožné a neudržitelné pohledy na tento vztah. První z nich je okasionalistický pohled, podle kterého vědecké příčiny nikdy neprodukují své účinky, ale všechny účinky jsou působeny racionálními činiteli, zpravidla Bohem. Tento pohled je podle Swinburna očividně mylný. Druhý je ten, že osoby nikdy svými záměry a přesvědčeními nezpůsobují žádné účinky. Ten je prý rovněž očividně mylný. Dalšími neudržitelnými pohledy jsou ty, že vědecké vysvětlení je analyzovatelné v termínech personálního vysvětlení a opačný pohled, že personální je analyzovatelné v termínech vědeckého – proti nim už autor argumentoval.

Zůstávají nám tedy tři aspoň předběžně přijatelné pohledy – teismus, materialismus a explanatorní dualismus. Teismus chce, jak už jsem ukazoval redukovat vědecké vysvětlení na personální, materialismus se snaží redukovat personální na vědecké a explanatorní dualismus má za to, že ani jedno není redukovatelné na to druhé.¹⁰³ Z toho je zřejmé, že teismus a materialismus jsou podstatně jednodušší než dualismus – racionální člověk by tedy měl jeden z nich před ním preferovat.

4.7. Vysvětlující síla teismu

Šestá kapitola *The Explanatory Power of Theism: General Considerations* dochází k závěru, že Bůh, je dobrým kandidátem na poslední vysvětlení světa, pokud svět a dění v něm má samo o sobě dostatečně nízkou pravděpodobnost na to, aby potřebovaly vysvětlení a pokud teistická hypotéza činí jeho existenci pravděpodobnou. K této situaci dochází, pokud je nepravděpodobné, že existuje nějaké vědecké vysvětlení světa nebo jeho vysvětlení skrze nějakou osobu jinou než Bůh – a také, že je nepravděpodobné, že je svět prostě holý fakt. Swinburne se tedy ptá, jaký by byl svět, kdyby Bůh existoval. Dochází k předběžnému

¹⁰³ Srov. Swinburne (1991), s. 104.

závěru, že vzhledem ke každému stavu e může existovat sedm možností, jak se k nim může Bůh vztahovat:¹⁰⁴

- 1) Bůh má ničím nezvratitelný důvod nezpůsobit e . Pak (díky Boží všemohoucnosti) $P(e/h.k) = 0$.¹⁰⁵
- 2) Bůh má důvod způsobit $\neg e$, nezvratitelný důvod nezpůsobit e a také důvod dát vznik e a $\neg e$ do moci procesů mimo svou kontrolu (případ lidské svobody). Pak $P(e/h.k)$ bude mezi 1 a 0, avšak zřejmě blíže 0 než ve všech dalších uvažovaných příkladech.
- 3) Bůh má ničím nezvratitelný důvod nezpůsobit e , nezvratitelný důvod nezpůsobit $\neg e$, ale má také důvod způsobit, aby e nebo $\neg e$ spadaly do moci procesů mimo jeho kontrolu.
- 4) Bůh má důvod způsobit e , důvod způsobit $\neg e$ (příčemž tyto důvody se nevylučují), ale má také nezvratitelný důvod nezpůsobit, aby e nebo $\neg e$ spadaly do moci procesů mimo jeho kontrolu.
- 5) Bůh má důvod způsobit e , důvod způsobit $\neg e$ a má také důvod způsobit, aby e nebo $\neg e$ spadaly do moci procesů mimo jeho kontrolu (příčemž tyto důvody se nevylučují).
- 6) Bůh má důvod způsobit e a má také důvod způsobit, aby e nebo $\neg e$ spadaly do moci procesů mimo jeho kontrolu, ale nezvratitelný důvod nezpůsobit $\neg e$. Zde opět $P(e/h.k)$ bude mezi 1 a 0, avšak blíže 1 než u možností 3), 4) a 5).
- 7) Bůh má ničím nezvratitelný důvod neumožnit jakkoli vznik $\neg e$ a tedy sám působí e . V tom případě $P(e/h.k) = 1$.

Hodnota $P(e/h.k)$ v případech, kdy je někde mezi 1 a 0 bude záviset na tom, co přesně e je.

Je představen argument D. H. Mellora proti všem typům pravděpodobnostních argumentů pro Boží existenci, podle kterého nemůžeme znát pravděpodobnost existence

¹⁰⁴ Srov. Swinburne (1991), s. 109-111.

¹⁰⁵ Příkladem e by zde zřejmě bylo nesmyslné utrpení.

různých možných světů za předpokladu Boží existence. Swinburne nesouhlasí s Mellorovými předpoklady – podle něj máme určité vědění o tom, jaký druh světa by Bůh pravděpodobně stvořil a jaký ne.¹⁰⁶

Mellorův argument je namířen především proti argumentu z uspořádání světa, ale může být použit proti jakémukoli argumentu pro Boží existenci. Mellorův argument tak, jak jej Swinburne prezentuje, zní: představme si, že nám byly rozdány karty na bridž jistým způsobem e , jak dobrý důvod máme pak pro předpoklad h , že je tam tímto způsobem dal nějaký podvodník a tedy jejich pořadí není náhodné. Jak je tato hypotéza dobrá bychom podle něj mohli poznat pouze, kdybychom předem než se na balíček podíváme, věděli, jak by v něm podvodník karty pravděpodobně uspořádal, kdyby do jejich pořadí zasahoval. Ve Swinburnově terminologii bychom to vyjádřili tak, že abychom mohli poznat $P(h/e.k)$ a zjistit, jestli je větší než $P(h/k)$ musíme předtím, než budeme pozorovat e , znát $P(e_i/h.k)$ a $P(e_i/k)$ pro jiný stav světa e_i .¹⁰⁷ Až sem autor s Mellorem souhlasí.

Mellor dále vyvozuje, že tam, kde h je hypotéza teismu a e_i jsou jiné možné světy než je ten náš, je to neproveditelné, protože nemáme žádné ponětí o tom, jaký svět je pravděpodobně, že Bůh stvoří. Není podle něj možné říct, jestli pro nějaké e_i je $P(e_i/h.k)$ větší, nebo menší než pro $P(e_i/k)$, protože nemáme žádnou představu o tom, jaké by byly Boží záměry, kdyby Bůh existoval.

Swinburne si však myslí, že dokáže zodpovědět všechny Mellorovy námitky. Ve shodě s tím, co dosud napsal, se domnívá, že můžeme vědět, jaký svět by Bůh pravděpodobně stvořil a také se domnívá, že na rozdíl od bridže, ne všechny e_i jsou *a priori* stejně pravděpodobné. Některé možné světy jsou podle něj tak komplexní, že bychom *a priori* neměli očekávat, že budou existovat – pravděpodobně je proto stvořil Bůh. $P(e_i/h.k)$ může proto být větší než $P(e_i/k)$ nejenom proto, že víme něco o Božím charakteru, ale také proto, že *a priori* víme, že je vysoce nepravděpodobné, aby k jistým stavům světa došlo bez zvláštní příčiny.

Nezdá se mi, že bychom mohli cokoli předem vědět o tom, co by Bůh pravděpodobně stvořil. Pokud by Bůh jednal s nějakými pravděpodobnostmi, bylo by jasné, že je nějakým způsobem determinován a to zřejmě od své přirozenosti aby dělal spíše to a to než něco jiného. Pak

¹⁰⁶ Srov. Swinburne (1991), s. 112-113.

¹⁰⁷ Srov. Swinburne (2004), s. 131.

bychom se však, mohli ptát na důvod těchto vymezení a omezení Boha, takový „Bůh“ by nemohl být posledním vysvětlením všeho. Nicméně je možné aposteriorně argumentovat např. tento svět je uspořádaný způsobem x a toto x je pravděpodobnější jako něčí záměrné dílo, než jako dílo náhody, je tedy racionálně nutné postulovat příčinu x , nejjednodušší a proto nejpravděpodobnější příčinou pak (pokud x nemá nějaké speciální charakteristiky, které to znemožňují) bude Bůh. Tento způsob argumentace je podle mého mínění korektní. Vyjděme např. z faktu, že ve světě existuje nesmírné množství elektronů, které jsou všechny naprosto stejné. Tato jejich stejnost je sama o sobě extrémně nepravděpodobná, je tedy vysoce pravděpodobné, že má nějakou příčinu. Dobrým kandidátem na takovou příčinu je Bůh, tedy je pravděpodobné, že Bůh existuje. Nicméně i když je tato úvaha korektní, nezakládá se na premise podobné této: „Pokud by Bůh existoval, stvořil by elektrony“. Stvoření elektronů je plodem Boží absolutní svobody, stejně tak mohl Bůh stvořit nesmírné množství zcela stejných plyšových medvědů – ti by pak ovšem také svědčili o jeho existenci. Využijeme-li Mellorova přirovnání – pokud bychom objevili, že v balíčku jsou karty seřazené od nejnižší k nejvyšší a roztríděné podle barev, měli bychom se oprávněný důvod domnívat, že tento stav vyžaduje vysvětlení, např. že je někdo takto schválně seřadil. Není však potřeba předem vědět, jak by je ten někdo seřadil, kdyby to udělal – jde prostě o to, že některá seřazení karet budou vyžadovat vysvětlení a jiná ne.

Dále autor diskutuje Leibnizovu myšlenku, že Bůh musí (protože má takový závazek nebo aspoň převládající důvod) stvořit ten nejlepší z možných světů – a nesouhlasí s ní. Není totiž podle něj žádný jediný nejlepší možný svět. Bylo by totiž možné si ke každému myslitelnému světu vždy myslet, ještě lepší svět, který by Bůh také mohl stvořit, např. podle Swinburna takový svět, ve kterém je víc bytostí obdařených vědomím, které se mohou z tohoto světa radovat.¹⁰⁸ Neplyne z toho však, že Bůh by, kdyby existoval, nestvořil žádný svět (protože Bůh musí podle Leibnize vždy stvořit pouze nejlepší možný a žádný jiný). Bůh se totiž může mezi množstvím „nejlepších“ světů rozhodnout na základě náhodného výběru – není jako Buridanův osel. Navíc Bůh podle Swinburna není ani nijak morálně zavázán, aby stvořil ten nejlepší z možných světů, i kdyžby něco takového bylo možné. V nejlepším možném světě sice mohou být obsaženy určité bytosti, které neexistují v aktuálním světě, Bůh však nepůsobí těmto bytostem nic zlého tím, že je nestvoří, prostě proto, že není možné

¹⁰⁸ Srov. Swinburne (1991), s. 114.

způsobit nic zlého něčemu, co nikdy neexistovalo a nikdy existovat nebude. Mohou také aktuálně existovat bytosti, které Bůh mohl stvořit dokonalejší. Mohli bychom si myslet, že se proti nim Bůh provinil, když je stvořil tak jak jsou, ale Swinburne se domnívá, že pokud je Bůh stvořil tak, že je pro ně lepší existovat než neexistovat, nečiní jim Bůh žádné zlo, ale naopak jim dává „přiměřenou“ existenci, kterou by jinak neměly. Na druhou stranu to podle Swinburna neznamena, že Bůh má důvod stvořit jakýkoli svět – má důvod nestvořit např. svět, který obsahuje nesmyslné utrpení.

Podle mého mínění Bůh samozřejmě nemůže páchat zlo, protože to, že někdo nemůže páchat zlo, je omezení jenom podle jména – ve skutečnosti je omezením a nedokonalostí právě schopnost zlo páchat. Nejlepší možný svět Bůh stvořit nemůže, protože není žádný finanční strop, který by měl jako božský řemeslník stanovený, ani nedokáže vyčerpat svoje síly jako mytologický *deus otiosus*. Ani nemá žádnou povinnost jej stvořit, protože (i kdyby to bylo možné), Bůh už je sám v sobě plností dobra a svým tvořením nemůže k této dokonalosti nic přidat, ani tím, že netvoří, nemůže žádnou dokonalost ubrat. Je pak těžké pochopit, jak by mohl být někdo zavázán udělat něco, čím nedochází k růstu dobra, ani zdržením se toho nedochází k jeho úbytku.

Svět, ve kterém existuje nesmyslné utrpení, Bůh podle mého mínění stvořit nemůže, protože celé stvoření dokonalého Stvořitele musí nutně směřovat k nějakému jím zamýšlenému dobru. Je však těžké říct, jestli bychom z naší perspektivy mohli nějakým způsobem poznat, které utrpení je nesmyslné a které ne a z toho argumentovat pro Boží existenci nebo proti ní – naše rozumové schopnosti zřejmě nesahají tak daleko.

4.8. Kosmologický argument

V sedmé kapitole *The Cosmological Argument* Swinburne má za to, že kosmologický je takový argument, který začíná od existence jakékoli konečné věci, tj. věci, která není Bohem.

Některé kosmologické argumenty však začínají od něčeho výrazně určitějšího – od existence komplexního fyzikálního vesmíru¹⁰⁹ a zejména těmi se chce Swinburne zabývat.

Autor se staví do opozice proti myslitelům, kteří se domnívají, že není možné dospět k žádným spolehlivým závěrům o vzniku a vývoji vesmíru, protože je to zcela jedinečný objekt, takový, že je jediný svého druhu a racionální zkoumání může dojít k nějakému závěru pouze o věcech, které patří k nějakému druhu, tj. může něco říct o tom, co se stane s tímto kusem mědi, protože existují i jiné kusy mědi, jejichž chování je možné studovat. Tato námitka má totiž podle Swinburna pro tyto myslitele zpravidla nezamýšlený a nevídaný důsledek, že fyzikální kosmologie nemůže dospět ani k žádným závěrům v otázce např. velikosti, stáří a hustoty vesmíru jako celku a fyzická antropologie nemůže nic říct o původu lidského druhu, protože i ten je stejně jako náš vesmír jediný svého druhu. Toto se ovšem zdá být samozřejmě nepřijatelné – námitka je podle Swinburna vskutku naprosto pomýlená. Autor totiž považuje jedinečnost za vlastnost popisu, nikoli věci. Každá věc je podle něj jedinečná pod určitým popisem, např. svou vzdáleností a pozicí vůči jiným věcem – jako jediná židle vzdálená jeden metr na sever od mého stolu atd. Vesmír tak podle Swinburna je svým způsobem věc jako každá jiná, která má stejně jako jiné fyzikální objekty hustotu a hmotnost - podobně jako naše sluneční soustava je to rovněž systém hmotných těles rozmístěných v prázdném prostoru a je to objekt, který je jedinečný nebo jeden z mnoha v závislosti na tom, jak jej popíšeme.¹¹⁰

To, že jedinečnost je výhradně nebo do velké míry pouze věcí popisu je pro mě dost pochybné. Co třeba taková Boží jedinečnost? Swinburnův argument je však jinak přesvědčivý – vesmír je do takové míry podobný jiným, méně problematickým věcem, že nás nic neospravedlňuje v tom pronášet o něm takové skeptické výroky jako by chtěl např. Hume.

Kosmologického argumentu existuje mnoho verzí. Za nejznámější, autor považuje Akvinského druhou a třetí z jeho slavných pěti cest vedoucích k důkazu Boží existence. Pozoruhodné však je, že Swinburne považuje Akvinského „pět cest“ nebo přesněji první čtyři z nich za „one of his least successful pieces of philosophy“¹¹¹ a souhlasí zřejmě s jejich

¹⁰⁹ Tj. fyzická věc složená z fyzických věcí, které jsou navzájem v prostorovém vztahu a nejsou v takovém vztahu k žádné jiné věci.

¹¹⁰ Srov. Swinburne (1991), s. 118.

¹¹¹ Swinburne (2004), s. 136.

kritikou z pera A. Kennyho. Mnohem více si váží verzí kosmologického argumentu, se kterými přišli Leibniz a Clarke a které byly později kritizovány Kantem a Humem. V autorově knize není nijak podrobně vysvětleno jeho nízké mínění o prvních čtyřech „cestách“. Určitý prostor je pouze věnován první „cestě“, která je pod čarou podrobena značné kritice. Tuto „cestu“ Swinburne nepočítá mezi kosmologické argumenty, protože k Bohu ukazuje nikoli skrze existenci fyzických objektů, ale skrze změnu v nich. Podle Swinburna je v ní změna viděna jako překvapivá skutečnost potřebující vysvětlení. Zde má náš filosof zajímavý postřeh: existence změny ve věcech mu nepřipadá vůbec překvapivá (a není ji tedy třeba vysvětlovat), když už jsme předtím přijali jako samozřejmou a nikoli překvapivou existenci věcí samotných. To, že si Akvinský myslí něco jiného, je prý způsobeno pronikáním aristotelské fyziky do jeho filosofie. Uspořádaná změna je prý vskutku překvapivá, avšak ta hraje roli v Akvinského páte, nikoli první, „cestě“.¹¹²

Akvinského cílem však patrně není považovat existenci věcí za nepřekvapivou, ale pouze demonstrovat Boží existenci způsobem, který podle něj je (těžko říct, jestli oprávněně) ta „manifestior via“ – nejzřejmější cesta.¹¹³ Důležitější podle mě je, nikoli jestli je existence místního pohybu překvapivá nebo ne, ale jestli je to něco, co potřebuje vysvětlení. Nehledě na možnou diskuzi o zákonu setrvačnosti, která by asi nevhodně přecházela do fyziky, jsou určitě

¹¹² Srov. Swinburne (2004), s. 135-136.

¹¹³ Srov. *Summa theologica*, 1, 2, 3c. Zvýraznění je moje.

Respondeo dicendum quod Deum esse quinque viis probari potest.

Prima autem et manifestior via est, quae sumitur ex parte motus. Certum est enim, et sensu constat, aliqua moveri in hoc mundo. Omne autem quod movetur, ab alio movetur. Nihil enim movetur, nisi secundum quod est in potentia ad illud ad quod movetur, movet autem aliquid secundum quod est actu. Movere enim nihil aliud est quam educere aliquid de potentia in actum, de potentia autem non potest aliquid reduci in actum, nisi per aliquod ens in actu, sicut calidum in actu, ut ignis, facit lignum, quod est calidum in potentia, esse actu calidum, et per hoc movet et alterat ipsum. Non autem est possibile ut idem sit simul in actu et potentia secundum idem, sed solum secundum diversa, quod enim est calidum in actu, non potest simul esse calidum in potentia, sed est simul frigidum in potentia. Impossibile est ergo quod, secundum idem et eodem modo, aliquid sit movens et motum, vel quod moveat seipsum. Omne ergo quod movetur, oportet ab alio moveri. Si ergo id a quo movetur, moveatur, oportet et ipsum ab alio moveri et illud ab alio. Hic autem non est procedere in infinitum, quia sic non esset aliquod primum movens; et per consequens nec aliquod aliud movens, quia moventia secunda non movent nisi per hoc quod sunt mota a primo movente, sicut baculus non movet nisi per hoc quod est motus a manu. Ergo necesse est devenire ad aliquod primum movens, quod a nullo movetur, et hoc omnes intelligunt Deum.

místní pohyby, které zahrnují reálnou změnu a jako takové potřebují vysvětlení. Nezdá se mi, že bych k takovému zjištění potřeboval aristotelskou fyziku, jak se domnívá Swinburne. Ve světě vidíme, že jedno je pohybováno od druhého, které je opět pohybováno od něčeho dalšího. V takové řadě pohybujících a pohybovaných však nejde pokračovat do nekonečna (aktuální nekonečno neexistuje, jak jsem se pokusil ukázat výše), musí někde skončit. Jejím přirozeným koncem je pohybující, který sám není pohybován – nehybný hybatel. U toho se již není potřeba ptát, proč se pohybuje. Je vysvětlením a zároveň vysvětlení nepotřebuje. Nehledě na možné námitky z takového postupu je zřejmé, proč by první „cesta“ mohla mnoha lidem připadat jako dobrý důkaz Boží existence. Je zvláštní, že to Swinburne tak nevidí.

Pozoruhodné je také to, že se Swinburne domnívá, že žádný kosmologický argument není deduktivně platný, čímž myslí zřejmě především to, že jeho závěr nemůže být nutný. Uvádí totiž jako důvod, že kdyby např. argument z existence komplexního fyzického vesmíru na existenci Boha byl deduktivně platný, pak by platilo také to, že je nekoherentní tvrdit, že komplexní fyzický vesmír existuje a Bůh neexistuje. Swinburne má přitom za to, že jediný způsob, jak prokázat, že nějaká propozice není koherentní je odvodit z ní zcela jasně nekoherentní propozici. Jenže pokusy odvodit z tvrzení existence vesmíru a neexistence Boha nekoherentní propozici podle něj selhávají. Navíc prý je velmi snadné představit si zcela očividně koherentní způsob, jakým by mohlo toto tvrzení být pravdivé. Vesmír by existoval, ale Bůh ne, kdyby zde vždy byla hmota přeskupující se do různých kombinací a jediné osoby byly ty osoby, které mají těla; nebo kdyby nikdy neexistovala osoba, která by všechno věděla, mohla udělat cokoli atd.¹¹⁴

Jako problematické zde vidím, že Swinburne zde zřejmě zaměňuje to, že se o něčem nedá prokázat, že to není koherentní s tím, že to musíme s jistotou považovat za koherentní a odmítat všechny propozice, ze kterých by vyplývalo, že to koherentní není. Takový postup je však chybný, protože zaměňuje nejistotu opaku teze s její jistotou. Co se týče Swinburnova tvrzení, že tvrzení existence světa a Boží neexistence je „očividně“ koherentní, musím prohlásit, že je zcela nepodložené. To, co je koherentní nebo ne – na rozdíl od prvního dojmu – nemusí být vůbec očividné nebo jednoduše zjištělné. Naopak existují nevyřešené a také nevyřešitelné komplexní matematické problémy, jejichž správné řešení je koherentní a špatné

¹¹⁴ Srov. Swinburne (1991), s. 120.

řešení nekoherentní. To zda je výrok „číslice čísla π , která je 10⁶⁰tá za desetinnou čárkou je 5“ koherentní nebo nekoherentní je stěží něco, co by nám bylo běžně zřejmé. Říkat, že výrok „Goldbachova hypotéza není pravdivá“¹¹⁵ je zcela jistě koherentní, protože se dá jasně říct, jak by to vypadalo, kdyby hypotéza neplatila (prostě by existovalo nějaké sudé číslo větší než 2, které by nešlo vyjádřit jako součet dvou prvočísel) to by bylo podle mého mínění dost nešťastné.

Podle Swinburna sice je možné, že existence vesmíru a Boží neexistence k sobě nakonec stejně nějak stojí skrytě v kontradikci, ale protože pro to neznáme žádný dobrý argument, musíme předpokládat, že žádný argument pro Boží existenci, tedy ani ten kosmologický není platný deduktivní argument.¹¹⁶

Zde náš anglický myslitel podle mého mínění pouze opakuje svoje *non sequitur*. Protože neznáme dobrý argument pro A, musíme předpokládat, že $\neg A$? Podivná logika.

Jak už bylo řečeno, autor se inspiruje Leibnizovým podáním kosmologického argumentu¹¹⁷ – jeho argument začíná existencí vesmíru vzatou po celou dobu, co vesmír už existuje, ať už se jedná o konečnou nebo nekonečnou dobu. Máme tedy před sebou stavy vesmíru počínající přítomným okamžikem a jdoucí v čase zpět, S_1, S_2, S_3 atd. Můžeme předpokládat, že existují zákony přírody L , které způsobují, že S_4 přechází v S_3 , S_3 v S_2 atd. Na Boha by takový obraz mohl ukazovat jedním ze dvou způsobů: buď by Bůh byl zodpovědný za L a tak poskytoval kompletní vysvětlení toho, proč došlo ke každému stavu S , nebo jako ten, kdo je na začátku celé řady stavů vesmíru - jako ten, kdo ji nastartoval.¹¹⁸

Pro argument druhého typu podle Swinburna potřebujeme nejprve ukázat plauzibilitu toho, že vesmír měl počátek. Zde se domnívá, že ačkoli apriorní argumenty pro počátek vesmíru nejsou úspěšné, je možné, že se v budoucnosti objeví aposteriorní argumenty, tj. přírodovědecké (astrofyzikální) argumenty, které něco takového ukážou. Přesto patrně

¹¹⁵ Goldbachova hypotéza zní: „Každé sudé číslo větší než 2 lze vyjádřit jako součet dvou prvočísel.“ Přestože se většina matematiků domnívá, že tato hypotéza platí, nebyla po více než 260 letech pokusů dosud dokázána.

¹¹⁶ Srov. Swinburne (1991), s. 137.

¹¹⁷ Srov. Swinburne (2004), s. 149. Swinburne cituje z Leibniz, G. W., „On the Ultimate Origination of Things“, trans. M. Morrison, in: *The Philosophical Writings of Leibniz* (Everyman edn., J. M. Dent and Sons, 1934), s. 31-2.

¹¹⁸ Srov. Swinburne (1991), s. 120-121.

nebudou příliš induktivně silné, protože je velmi těžké určit, jaké přírodní zákony platí v čase a prostoru velmi vzdáleném tomu našemu.¹¹⁹

Na vědecké zjištění počátku vesmíru bych však neměl velkou naději. Jak vědec ukáže, že to co objevil je skutečný počátek a ne pouze momentální horizont vědeckého poznání?

První způsob argumentace – postulace Boha jako vysvětlení přírodních zákonů, má tu výhodu, že nemá žádný problém s možností nekonečného regresu. I pokud je vesmír nekonečně starý, každý stav vesmíru S_n bude mít plné vysvětlení ve stavu S_{n+1} , který jej předchází a přírodních zákonech L , které řídí přechod mezi nimi, bude tento obraz světa potřebovat vysvětlení. L zde totiž jsou vědecky nevysvětlitelné, prostě z toho důvodu, že samy jsou nutnou komponentou veškerého vědeckého vysvětlení. Musíme tedy předpokládat, že jsou buď nevysvětlitelné *simpliciter* nebo mají vysvětlení jiného druhu, které Swinburne nazývá personální vysvětlení. Bylo by podle něj chybou myslet si, že pokud je vesmír nekonečně starý, každý stav vesmíru v každý okamžik se dá kompletně vědecky vysvětlit odkazem na předchozí stav vesmíru a přírodní zákony - Boha tedy není třeba do tohoto obrazu světa nijak zatahovat, protože takové vysvětlení je kompletní nebo dokonce plné.¹²⁰ Tak to podle něj právě není. Takový argumentační postup je mi sympatický, nicméně se zdá, že závisí na podle mého mínění nepřijatelné hypostatizaci přírodních zákonů, kterou Swinburne jinde také odmítá.

Hume¹²¹ a jiní filosofové předpokládali, že pokud máme vědecké vysvětlení každého ze série stavů, potom máme zároveň vysvětlení celé série. Nalezením příčiny každé části nalezneme podle Huma i příčinu celku, protože celek podle něj vzniká prostě sjednocením určitých o sobě nesouvisejících věcí v mysli a není tedy něco navíc, co by potřebovalo další vysvětlení.

Swinburne souhlasí, že pokud by existovala konečná série účinků, ve které žádná z jejich příčin by sama nebyla členem této série, tj. pokud je plnou příčinou a a' , b má za příčinu b' a

¹¹⁹ Srov. Swinburne (1991), s. 121.

¹²⁰ Vysvětlení E pomocí F je podle Swinburna plné vysvětlení tehdy, když F zahrnuje jak příčinu C , tak důvod R , které zapříčinily to, že došlo k E .

Kompletní vysvětlení nějakého E pomocí F pak podle něj je takové plné vysvětlení, ve kterém všichni zmiňovaní činitelé jsou takoví, že už neexistuje žádné další vysvětlení (plné ani částečné) jejich existence nebo činnosti jinými činiteli působícími v čase jejich existence nebo činnosti.

Srov. Swinburne (1991), s. 75.

¹²¹ Srov. Hume (1948), s. 59-60.

c má za příčinu c' , přičemž a, b, c, a', b', c' jsou navzájem odlišné stavy, potom plná příčina $a+b+c$ je $a'+b'+c'$. Neboli: pokud příčinou vaření vody v kotlíku, je to, že kotlík je na ohni a příčinou vaření vody v druhém kotlíku je to, že je tento kotlík na druhém ohni tak příčinou vaření vody v těchto dvou kotlících je to, že jsou postaveny na dvou ohních.¹²² Problém však nastává, pokud některý člen série účinků, má za příčinu jiného člena této série. Pokud totiž např. plnou příčinou a je b , b je c a c je d , potom plnou příčinou $a+b+c$ je d . Pak také platí, že pokud d nemá příčinu, tak nemá příčinu ani celá série. Pokud pak uvažujeme, že by měl vesmír nekonečně stáří a jediné příčiny jeho minulých stavů jsou jim předcházející minulé stavy, potom by série jeho minulých stavů jako celek neměla žádnou příčinu a žádné vysvětlení. Zde nás podle mě Swinburne upozorňuje na něco obzvláště důležitého, i když jeho odpověď Humovi asi není nutné interpretovat jako nesouhlas s ním, ale spíše jako vyjasnění tématu.

Toto bude podle Swinburna platit, pokud každý stav má kompletní vědecké vysvětlení skrze předchozí stav – každý stav vesmíru bude mít kompletní vysvětlení, celá nekonečná série nebude mít vysvětlení žádné, protože zde nebudou žádné příčiny členů série, které by ležely mimo ni. Existence vesmíru tak bude nevysvětlitelný holý fakt. Navíc by takový vesmír během své nekonečné historie měl určité konstantní rysy dané určitými zákony. Např. by měl podle zákona o zachování hmoty vždy určité množství hmoty, řekněme M_1 . Zákon o zachování hmoty už však nevysvětlí, proč je ve vesmíru množství hmoty M_1 spíše než nějaké jiné množství M_2 . Swinburne si váží Leibnize, který se rovněž domnívá, že i nekonečná řada musí mít důvod mimo sebe sama.¹²³ Podobně pokud uvažujeme vesmír jako mající počátek v čase, ale nemající žádnou příčinu mimo sebe, tak jeho počátek je prostě holý a dál už nevysvětlitelný fakt.

Pokud má tedy být existence vesmíru vysvětlena, nelze to provést podle Swinburna pomocí vědeckého vysvětlení, ale toto vysvětlení musí být personální. Existence vesmíru jako celek je pro něj příliš „velký“ fakt, na to aby jej mohla věda vysvětlit. Personální vysvětlení vesmíru lze podle Swinburna provést tak, že nějaká osoba způsobuje, že v každém časovém okamžiku fungují přírodní zákony a způsobuje, že každý S_{n+1} přechází v S_n .¹²⁴ A pokud už

¹²² Srov. Swinburne (1991), s. 123.

¹²³ Srov. Swinburne (1991), s. 125.

¹²⁴ Srov. Swinburne (1991), s. 126.

chceme kvůli tomu postulovat nějakou osobu G, měli bychom postulovat ten nejjednodušší typ osoby – osobu s nekonečnou mocí, věděním a svobodou, tedy Boha. Jednoduchost vysvětlení je totiž pro Swinburna velmi důležitá a je mu znakem úspěšné vědecké teorie. Např. nekonečná moc je pak „jednodušší“ charakteristika než nějaká konečná omezená moc – jak už jsem uváděl.

Nemůžeme se však spokojit s existencí vesmíru jako s nevysvětlitelným holým faktem? Swinburne se domnívá, že ne a argumentuje Leibnizem.¹²⁵ Leibniz se podle autora domnívá, že na základě principu dostatečného důvodu musí mít vesmír příčinu v metafyzicky nutné bytosti, tj. bytosti, jejíž existence je obsažena v její esenci. Swinburnovi není jasné, jestli Leibnizova metafyzicky nutná bytost je pro něj také logicky nutná. Proti logické nutnosti má však své výhrady – domnívá se, že logicky nutné nemůže nikdy vysvětlit logicky kontingentní.¹²⁶ Plné vysvětlení totiž znamená, že to co má být vysvětleno, je z něj logicky odvoditelné. Avšak nic logicky kontingentního se nedá odvodit z něčeho logicky nutného.

Dále – jak už jsme zmínili – mu připadá koherentní, tvrdit, že vesmír existuje, ale Bůh neexistuje. Je tedy pak i koherentní předpokládat, že Bůh prostě neexistuje. Bůh tedy podle něj není logicky nutná bytost.

Swinburnovo mínění, že Bůh není nutná logicky nutná bytost, protože je „očividně“ koherentní předpokládat, že neexistuje má asi takovou váhu jako přesvědčení, že Goldbachova hypotéza určitě neplatí logicky nutně, protože je „očividně“ koherentní předpokládat, že neplatí. To znamená, jeho váha není zrovna velká. Goldbachova hypotéza je buď logicky nutná, nebo logicky nemožná a to, že nevíme, která z těchto alternativ platí, to nijak nemění. To, co je zde koherentní, inkohherentní, nutné a nemožné zde zjistíme až potom, co budeme mít důkaz nebo vyvrácení Goldbachovy hypotézy, respektive důkaz nebo vyvrácení Boží existence. Chtít to dělat naopak znamená zapřahat vůz před koně. Navíc by Swinburnovo popírání Boží logické nutnosti bylo zřejmě aplikovatelné také na jeho ontologickou nutnost (tj. to, že je Bůh holým faktem), kterou však Swinburne přinejmenším připouští.

¹²⁵ Srov. Swinburne (1991), s. 127.

¹²⁶ Srov. Swinburne (1991), s. 76.

Druhým Swinburnovým argumentem proti Boží logické nutnosti je, že logicky nutné nemůže nikdy vysvětlit logicky kontingentní. To je sice na první pohled pravda, ale Swinburne zde podle mého mínění zapomíná, že nutný Bůh může být vysvětlením kontingentních věcí, pokud předpokládáme, že je stvořil svým svobodným a tedy kontingentním rozhodnutím. Podobně já můžu být vysvětlením náhlé prázdnoty láhve kabernetu, přestože jsem se předtím rozhodoval, jestli otevřu kabernet nebo spíše chardonnay a ve světě, ani ve mně nebylo nic, z čeho se dalo naprosto a beze zbytku určit, jak se rozhodnu. To, jak je to možné, je otázkou týkající se problematiky lidské svobody, zřejmě obtížnou otázkou a možná i neřešitelnou otázkou, každopádně ne otázkou, kterou bych teď musel vyřešit. Pro mě je teď důležité pouze, že to tak je a ne **proč** to tak je. Musíme totiž zároveň předpokládat dvě věci: že lidská svoboda existuje a princip dostatečného důvodu vždy platí. Protože existuje svoboda, je možné, že (svobodné) nutné bude příčinou logicky kontingentního. Protože princip dostatečného důvodu vždy platí, racionalita vyžaduje, aby (první) příčinou logicky kontingentního bylo logicky nutné. Z obojího vyplývá, že první příčinou všeho logicky kontingentního je vždy nějaké svobodné logicky nutné.

Logicky nutné tedy může být příčinou kontingentního za předpokladu, že je toto logicky nutné svobodné, přestože v něm samém není nic, z čeho by se dalo toto kontingentní vyvodit.

Pokud Leibnizova metafyzicky nutná bytost není logicky nutná, ale je to něco jako ten nejvyšší holý fakt, potom jeho princip podle Swinburna prostě tvrdí, že všechno, co má plné vysvětlení má poslední¹²⁷, nebo aspoň kompletní vysvětlení. Autor však nevidí důvod, proč by měl něco takového přijmout. Racionalita předpokladu, že má něco kompletní vysvětlení podle něj záleží na tom, jestli pro ně máme vysvětlení větší jednoduchosti a vysvětlující síly, než by bylo pouhé plné vysvětlení.¹²⁸ Pro něco takového Leibniz samozřejmě nedává žádný argument (protože ve Swinburnových pojmech jednoduchosti vysvětlení a vysvětlující síly vůbec neuvažuje). Swinburne se tedy domnívá, že jediný aposteriorní argument pro Boží existenci může být proveden pouze z relativní jednoduchosti a vysvětlující síly postulovaného vysvětlení ve srovnání se složitostí toho, co je vysvětlováno, která by jinak zůstala nevysvětlitelným holým faktem.

¹²⁷ Poslední vysvětlení *E* je takové vysvětlení, které je kompletní vysvětlení *E* a příčiny *C* a důvody *R* v něm uváděné jsou takové, že nemají ani úplné, ani částečné vysvětlení v nějakých dalších činitelích. Srov. Swinburne (1991), s. 75.

¹²⁸ Srov. Swinburne (2004), s. 149.

Rozdíl mezi Swinburnovým a mým myšlením je v tom, že Swinburne jako by se nedomníval, že ve filosofii (o vědě zde vůbec nemluvím, tam je to jiné) bychom se měli absolutně držet principu dostatečného důvodu a tudíž musíme předpokládat, že všechno má nějaké poslední vysvětlení. Pro něj je postulace posledního vysvětlení racionální pouze podmíněně – pokud má takové vysvětlení vyšší jednoduchost a vysvětlující sílu. Pro mě je racionality tohoto předpokladu dána prostě principem dostatečného důvodu a nemusí být dále zjišťována. Platnost principu dostatečného důvodu a skutečnost, že bychom se na něj měli v těchto věcech odvolávat, mi připadá zřejmá a domnívám se proto, že to Swinburne nevidí snad díky svému scientismu (tj. především určité konfúzi mezi metodami přírodních věd a filosofie) a nepřímo díky předchozím omylům ohledně platnosti dedukce v těchto věcech a (logické) nutnosti. V každém racionálním modelu vesmíru má všechno kontingentní poslední příčinu v něčem nutném, jinak by existovalo vymezované bez vymezujícího.

Absurdní důsledky opačné pozice jsou každopádně (alespoň pro mě) zřejmé: pokud neexistuje poslední vysvětlení tak nic ve světě nemá žádné vysvětlení.

4.9. Argumenty z teleologie

Osmá kapitola s názvem *Teleological Arguments* nejprve vysvětluje, co jsou to teleologické argumenty (podtřída *design* argumentů odlišná od argumentů z prozřetelnosti). Teleologické argumenty vyvozují Boží existenci z obecného řádu vesmíru.

Teleologického argumentu jsou prý dva druhy: jeden vychází z pravidelností věcí, které jsou zároveň přítomné v jeden moment (angl. *regularities of co-presence*), druhý z pravidelností časové následnosti (angl. *regularities of succession*).¹²⁹ Jsou popsány argumenty teleologie 18. století (Paley, Hume) z řádu těl rostlin a živočichů – ve Swinburnem zavedené terminologii argumenty z *regularities of co-presence*. Znějí v zásadě takto:

¹²⁹ Srov. Swinburne (1991), s. 133.

Rostliny a živočichové mají od přirozenosti schopnost se reprodukovat. Na tom, že nyní existují takovéto živé organismy, není tedy za předpokladu, že existovaly podobné živé organismy v minulosti nic zvláštního nebo nevysvětlitelného. Co je však překvapivé, je existence rostlin a zvířat vůbec. Pokud předpokládáme, že svět není věčný,¹³⁰ je tedy velkou hádankou, jak vznikla první zvířata a rostliny. Protože nemohly vzniknout přírodními procesy a protože jsou velmi podobné strojům, které lidé vyrábějí, je velmi pravděpodobné, že byly vyrobené něčím, co je rovněž rozumná bytost jako člověk – jenom je to zřejmě rozumná bytost mnohem mocnější a moudřejší než kterýkoli člověk.

Tyto argumenty jsou podle Swinburna navzdory Humovým námitkám velmi silné, jejich problém je pouze v tom, že jedna z jejich premis byla vyvrácena Darwinem a jeho následovníky.¹³¹ Argument však může být podle Swinburna zrekonstruován tak, aby se neopíral o premisy, o kterých Darwin prý ukázal, že jsou mylné. Lze to provést tak, že postulujeme Boha jako vysvětlení zákonů, kterými se řídí vznik života z neživé hmoty a evoluce přírodních druhů.

Už Darwin se pokoušel o vysvětlení vzniku života samotného z neživé hmoty. V současnosti se zřejmě podobně většina darwinistů, domnívá, že existuje vědecké vysvětlení vzniku života (byť se jim často není přesně jasné, jak by toto vysvětlení mělo vypadat). Každopádně stvořit život v laboratoři se ještě nikomu nepodařilo. Zdá se mi, že většina teorií vzniku života už předem předpokládá jako fakt, že živé vzniklo z neživého a pak postuluje procesy, kterými k tomu došlo, i když o nich třeba nemáme žádnou nezávislou evidenci.¹³²

To jestli vědecké vysvětlení vzniku života skutečně existuje, nechávám stranou, jakkoli je to kontroverzní¹³³ a Swinburne zde podle mě zachází příliš daleko, když předpokládá, že takové vysvětlení existuje. Moje kritika jeho pozic by zde byla příliš zavádějící. Nicméně argument, který vyvozuje Boží existenci z platnosti určitých přírodních zákonů ve světě, mi připadá korektní.

¹³⁰ Swinburne však má za to, že tento argument lze úspěšně zkonstruovat i za předpokladu, že svět je věčný, jenom by pak byl o něco složitější.

¹³¹ Srov. Swinburne (1991), s.135. Pro tomistickou pozici ohledně evoluce a darwinismu srov. Grede (2009), § 495-502.

¹³² Srov. Mayr (2009), s. 64-67.

¹³³ Tomisté vznik života z neživé hmoty odmítají, srov. Grede (2009), §488-494.

Přírodu pak lze chápat jako stroj vyrábějící další stroje, který ačkoli sám nemá rozum, potřebuje tvůrce, který rozum má.¹³⁴ Tento argument však Swinburne pokládá za relativně slabý pro relativní řídkost zastoupení života ve vesmíru.

Dejme tomu - i když přirovnání (nebo ztotožnění?) živočichů a rostlin ke strojům je kontroverzní, zřejmě nijak nezmenšuje sílu argumentu. Naopak zvláštní je proč si Swinburne myslí, že by Velký Montér pravděpodobněji udělal svých skvělých robotů víc než méně, takže kdyby byl takto „mechanizován“ celý vesmír byla by jeho existence vůbec nejpravděpodobnější. Nadpozemský mechanik se zřejmě řídí hesly „můžu, tedy musím“ a „ani šroubek na zmar.“

Vtipy stranou, Swinburne pravděpodobně drží tuto pozici, mimo jiné proto, že menší kvantita řádu má větší pravděpodobnost, že vznikla pouhou náhodou, nikoli jako produkt nějakého „inteligentního designu“.

Argument z pravidelností časové následnosti připadá Swinburnovi podstatně silnější. Je to argument z toho, že jednoduché zákony řídí téměř všechny sledy událostí. Tento úžasný řád je něco, co vyžaduje vysvětlení. Autor odmítá, že bychom tento řád přírodě pouze sami podsouvali. Protivník by mohl sice podle autora namítnout, že uniformita světa v čase je pouze náhodná shoda mezi tím, jak byly věci ve světě až do teď, a možnostmi toho, co lidé dokážou zaznamenat a popsat a tato shoda se dá sama vysvětlit přírodním výběrem (přežili ti lidé, kteří dokázali poznat to, co bylo a přizpůsobit se tomu), podle Swinburna však máme před sebou něco hlubšího. Pokud podle něj chceme zkonstruovat dobrý teleologický argument, bude jeho premisou ne to, že až dosud věci odpovídaly vzoru, který dokáže člověk odhalit a popsat, ale spíše to, že věci se chovaly a budou chovat tím a tím způsobem, jakkoli se budou lišit počáteční podmínky a jakkoli budou lidé do nich zasahovat. Pokud prý můžeme rozumově zdůvodnit indukci (a měli bychom předpokládat, že můžeme) je tím odůvodněno také naše přesvědčení, že se budou věci chovat v zásadě tak, jak se dosud chovaly. A pokud se tedy takto přírodní řád nevztahuje pouze na minulost, ale také na budoucnost je podle Swinburna jasné, že není pouze námi do přírody vkládán, ale doopravdy v ní je.¹³⁵

¹³⁴ Srov. Swinburne (1991), s. 135-136.

¹³⁵ Srov. Swinburne (1991), s. 137.

Souhlasím s tím, že bychom se měli domnívat, že indukce je rozumově ospravedlnitelná. Argument Swinburnem myšleného protivníka mi však není zcela jasný. Pokud byly věci v čase doposud takové a takové, existovala mezi nimi zřejmě nějaká uniformita, která potřebuje vysvětlení, argument protivníka tedy selhává už na svém začátku. Každopádně Swinburnova argumentace proti tomuto oponentovi je dostatečná. Větší otázkou je, jestli Swinburne splnil svou aspiraci zkonstruovat rozhodující argument proti antirealismu. Tady bych řekl, jeho argumentace zdaleka nedostačuje. Antirealista by mohl přece např. tvrdit, že v minulosti, přítomnosti a budoucnosti vždy pamatujeme, pozorujeme a očekáváme řád, že je to však nakonec jen všechno naše projekce. Takovou námitku Swinburne evidentně neanticipuje (i když by snad měl po ruce argumenty, jak ji vyvrátit, viz. jeho pozdější představení principu důvěřivosti).

Oponent může podle autora sice také namítat, že i pokud je řád ve světě třeba objektivní, pokud by ve světě nebyl řád, neexistovali by žádní lidé, kteří by to zjistili – na řádu ve světě tedy není nic překvapivého. Podle autora je však tento argument chybný. Analogicky mylné by bylo, kdyby někoho unesl šílenec a v místnosti do, které jej zavřel, by mu ukázal komplikovaný stroj na míchání karet, a oznámil mu, že stroj obsahuje deset kompletních balíčků karet a z každého z nich za okamžik jednu náhodně vytáhne. Pokud každá z těchto vytažených karet nebude srdcové eso, potom celá místnost okamžitě exploduje, unesený následkem toho ihned zemře a už ani neuvidí, jaké karty byly taženy. Řekněme, že stroj skutečně při losování vytáhne všech deset srdcových es a únosce své oběti, která si hlasitě oddychne, sdělí, že to není nic mimořádného, protože kdyby bylo vytaženo něco jiného než samá srdcová esa, nebyla by naživu dost dlouho, aby to viděla – proto je jen přirozené, že byla tažena samá srdcová esa. Potom je jasné, že pokud bylo tahání karet skutečně náhodné a ne nějak zmanipulované, tak únosce je skutečně šílený, zatímco jeho oběť oprávněně hovoří o úžasném štěstí, že vyvázla.¹³⁶ To je podle mého mínění dobrý argument vhodně od sebe odlišující epistemologii a ontologii.

Výchozím bodem teleologického argumentu je proto ne to, že pozorujeme ve světě řád, ale to, že řád ve světě prostě je. Podle Swinburna je docela dobře možné, že pouze díky

¹³⁶ Srov. Swinburne (1991), s. 138.

existenci řádu dokážeme přijít na to, že zde nějaký řád vůbec je, ale to není podstatné pro to, jak výjimečná existence řádu ve světě je a to, že tato existence potřebuje vysvětlení.

Další jeho argument pro Boží existenci spočívá v tom, že svět je složen z elementárních částic pouze několika málo druhů, které jsou všechny stejné a v čase si zachovávají stále stejné vlastnosti. Swinburne se zde také vyrovnává s další Humovou námitkou (možným velkým množstvím bohů, námitka krachuje na vysoké složitosti předpokládané hypotézy a její nízké explanační síle vzhledem k uniformitě našeho světa).¹³⁷

Zde se Swinburnem opět souhlasím, i když proti Humově hypotéze lze argumentovat i jinak – na metafyzické úrovni, která je Swinburnem méně reflektovaná: Bůh musí být takový, že otázka „proč je právě takový počet Bohů, který je“ bude nesmyslná, jinak by nebyl posledním vysvětlením. Takový bude, když bude totožný se svou přirozeností. To, co je totožné se svou přirozeností je však jedno (nemá to princip individuace/diferenciace).¹³⁸

V argumentu z uspořádání světa v čase Swinburne cituje pátou „cestu“ Tomáše Akvinského – argument založený na specifické „zacílenosti“ všech věcí v přírodě a to i těch, které nemají vědomí. Lze jej převyprávět asi takto:

Věci se chovají neustále stejně, a když už ne, tak i výjimka z této uniformity podléhá nějaké jiné uniformitě (tj. když hodíme do vody led, voda se vždy ochladí, pokud ovšem není zároveň také zahřívána dostatečně silným plamenem, který ovšem vodu také vždy zahřívá, pokud... atd.). Můžeme tedy říci, že všechny věci směřují k nějakému cíli (led k ochlazení, oheň k ohřívání atd.). Avšak ty věci, které nemají vědomí, směřují k nějakému cíli pouze, když někdo tento cíl chápe a je k němu záměrně vede (kulka potřebuje střelce, aby trefila cíl, auto řidiče, aby mohlo dojet z Prahy do Ostravy). Všechno v přírodě je tedy řízeno někým, kdo má rozum a vůli – a to je Bůh^{139,140}.

¹³⁷ Srov. Swinburne (1991), s. 142.

¹³⁸ Pro (výše už uvedenou i v citaci) Akvinského argumentaci pro to, že Bůh je totožný se svou přirozeností srov. *Summa Theologica*, 1, 3, 3c.

¹³⁹ Srov. Swinburne (1991), s. 143.

¹⁴⁰ Srov. *Summa theologica*, 1, 2, 3c.

Quinta via sumitur ex gubernatione rerum. Videmus enim quod aliqua quae cognitione carent, scilicet corpora naturalia, operantur propter finem, quod apparet ex hoc quod semper aut frequentius eodem modo operantur, ut consequantur id quod est optimum; unde patet quod non a casu, sed ex intentione perveniunt ad finem. Ea autem

Autor při jejím hodnocení nejprve odmítá, že může být dobrým deduktivním argumentem pro Boží existenci na základě svého obecného mínění o deduktivních argumentech, ale také pro to, že je podle něj logicky možné, aby řád ve světě byl dílem náhody.

Se Swinburnovými míněním o možnosti deduktivních argumentů jsem už vyjádřil nesouhlas výše. Co se týče hypotézy původu řádu v náhodě, bych chtěl upozornit na dvě věci. Čistá náhoda *per se* je nemyslitelná. Vždy když mluvíme o náhodě, představujeme si ji vždy v kontrastu k nějakému řádu. Když hodím hrací kostkou, mám (ideálně) šestinovou pravděpodobnost, že mi na ní padne šestka. Výsledek je náhodný, nikoli však bez elementu řádu. Pokud nebudu házet klasickou hrací kostkou, ale budu házet dvacetistěnem s vyrytými čísly od 1 do 20, bude moje šance, že mi padne 6, jiná. Hod bude mít jinou „náhodnost“, tedy „pravděpodobnost“. Náhody se tedy definují a od sebe odlišují nějakým řádem. Čistá náhoda by byla podle mne totožná s nicotou. Pokud tedy někdo tvrdí, že řád mohl vzniknout náhodou, tak vlastně buď nezajímavě říká, že jeden řád vznikl z jiného řádu (což neeliminuje nutnost vysvětlit existenci řádu jako takového) nebo zajímavě a rozporně říká, že řád povstal z nicoty (to je v konfliktu s principem dostatečného důvodu). Swinburne by tedy zdá se mi neměl připouštět ani možnost původu řádu v náhodě.

Předpoklad, že jediná osoba je zodpovědná za řád světa je sice jednodušší a pravděpodobnější, než alternativní (např. Humova) hypotéza, že je za něj zodpovědných mnoho osob, ale přesto i hypotéza mnoha takových osob je kompatibilní s informacemi, které o realitě máme.¹⁴¹ Swinburnovi jde tedy o to zjistit, jestli se zde jedná o dobrý induktivní argument. Není podle něj možné dobře uchopit teleologický argument pro Boží existenci v úplné izolaci od kosmologického. To, že je zde nějaký popsatelný řád v sobě už samozřejmě zahrnuje existenci fyzického vesmíru. Ptáme se tedy, o kolik pravděpodobnější činí Boží existenci existence uspořádaného vesmíru, než by ji činila pouhá existence vesmíru. Podle Swinburna existence řádu ve světě svědčí o Boží existenci tehdy a jen tehdy, když existence řádu ve světě je pravděpodobnější, když existuje Bůh než tehdy, když neexistuje. Tuto pravděpodobnost zvyšuje, když řád ve světě není možné vysvětlit žádným jiným způsobem a

quae non habent cognitionem, non tendunt in finem nisi directa ab aliquo cognoscente et intelligente, sicut sagitta a sagittante. Ergo est aliquid intelligens, a quo omnes res naturales ordinantur ad finem, et hoc dicimus Deum.

¹⁴¹ Srov. Swinburne (1991), s. 144.

velmi pravděpodobně by k němu nedošlo bez příčiny a také pokud má předpokládaný Bůh takové charakteristiky, že by pravděpodobněji vytvořil ve světě řád než něco jiného.

Nejprve tedy Swinburne zvažuje velkou uniformitu vlastností, kterými disponují materiální věci – u té můžeme uvažovat, jestli má být termínem vysvětlení nebo potřebuje být dále vysvětlena. A zde autorovi připadá podivuhodná už samotná existence vlastností materiálních věcí a uniformita těchto jejich vlastností v nekonečném čase a prostoru si už skutečně říká o nějaké vysvětlení – je vysoce nepravděpodobné, že je holým faktem nebo jakousi souhrou náhod. Bylo by dobré ji vysvětlit jediným společným zdrojem těchto vlastností – podobně jako je dobrým vysvětlením toho, že všechny mince jedné země jsou si podobné to, že všechny pocházejí ze stejné formy.

Uniformita je podle mého mínění pouze jedním z poznávacích znamení kontingence věci. V uvedeném příkladu máme před sebou jednu formu rozdělenou mnoha kusy látky, které informuje. Je tedy jasné, že je zde mnoho skutečností, které potřebují vysvětlení (rozdělenost formy, počet mincí atd.) – to jsou znaky kontingence. Čistá jednota (taková, že není ničím rozdělena) vysvětlení právě nepotřebuje, ta může být termínem vysvětlování. Jednota formy od sebe různých mincí proto nepotřebuje vysvětlení, do té míry v jaké je jednotou, ale do té míry v jaké je růzností. Uniformita sama tak podle mě vlastně vysvětlení přímo nepotřebuje, vysvětlení potřebuje kontingence spojení určité formy a látky, kterou implikuje.

Podle Swinburna se však dá jít ještě dále: uvažováním o Božím charakteru. Víme už například, že Bůh bude vždycky jednat v souladu s nezvratitelným důvodem a nebude nikdy jednat, pokud pro to nemá důvod. Autor využívá analogie s činností lidských bytostí: lidské bytosti mají pro vytváření řádu různé důvody. Jeden z nich je estetický (určitý řád je nutnou podmínkou toho, aby něco mohlo být krásné), druhý je praktický (řád je vytvářen k dosažení nějakého cíle mimo něj samotný). Tak hudební skladatel komponuje skladbu, tak aby byla krásná, a knihovník uspořádává knihy v knihovně, tak aby se v nich už napříště vyznal a mohl každou z nich rychle najít.¹⁴² Bůh má podle autora pro stvoření uspořádaného světa podobné důvody – má důvod stvořit řádný vesmír, pro to aby tento vesmír mohl být krásný a má také důvod stvořit řádný vesmír pro to, aby tvorové, kteří v něm žijí, mohli jeho řád poznávat a tak růst ve vědění a moci (pokud mají vědomé bytosti do jisté míry kontrolovat svět, ve kterém

¹⁴² Srov. Swinburne (1991), s. 146.

žijí, musí nejprve vědět, jak na to - o kompletním chaosu nic vědět nejde). Pokud existují určité přírodní zákony, člověk je může poznat a na základě toho vyvinout např. umění, jak vyrábět určité věci – může pěstovat obilí, tavit železo nebo postavit dům. Pokud má tedy Bůh důvod stvořit bytosti, které budou mít možnost růst ve vědění a moci, potom má i důvod stvořit uspořádaný svět. To, že by Bůh měl důvod stvořit takové bytosti je možná pochybné, avšak první důvod podle Swinburna platí vždy. Bůh – pokud už vůbec nějaký svět tvoří – má důvod stvořit krásný svět. Jediný důvod pro stvoření ošklivého světa by podle autora byl v tom, že by bytosti v něm žijící mohly poznat rozdíl mezi krásou a ošklivostí a skrze své poznání, moc a snahu učinit svět krásnějším – to by už ovšem také předpokládalo určitý stupeň řádu ve světě. Swinburnovi se tedy zdá, že pokud má Bůh důvod stvořit vesmír, potom má převládající důvod stvořit uspořádaný vesmír – jakkoli analogie mezi člověkem a Bohem mohou pokulhávat.¹⁴³

Vzhledem k mému popření možnosti existence naprosto řádem neurčené věci výše se kloním k vyjádření, že pokud Bůh má důvod stvořit vesmír, nutně musí mít důvod stvořit uspořádaný vesmír, protože řád je vlastností všeho, co je. Krása je podle mě snad naprosto převoditelná na řád a řád na krásu. Ošklivé věci zpravidla vnímáme jako nedobře uspořádané, nedobře uspořádané věci zpravidla vnímáme jako ošklivé, krásné věci jsou dobře uspořádané, dobře uspořádané věci jsou krásné – to se týká krásy lidského těla a uspořádanosti geniální hudební skladby stejně jako nepořádku v dětském pokoji. Původ krásy je tedy stejný jako původ řádu a má stejné důvody.

Od Swinburnova pojetí se tak dost odchyluji, mnohem větší odchylkou však je, že popírám to, že by Bůh – pokud by existoval - měl důvod stvořit náš svět. Respektive Boží dobrota (která od něho samotného není odlišná) je podle mého mínění pro Boha důvodem, nikoli však příčinou, proč tvoří. Stvořená bytost je uváděna do pohybu cílem, kvůli kterému jedná a kterého se snaží dosáhnout, ten je příčinou jejího jednání. Bůh ničím takto pohybován není. Jedná jen kvůli své dobrotě, kterou už má. Dokonalejší stvoření svědčí o Boží dobrotě více, méně dokonalé stvoření méně. Avšak každé možné stvoření bude svědčit o nekonečné moci a dobrotě Stvořitele, protože každé kontingentní musí mít nakonec za příčinu nutné, které musí mít všechny dokonalosti (protože jinak by byl důvod se ptát, proč má jen ty a ty). I kdyby byl

¹⁴³ Srov. Swinburne (1991), s. 147.

svět tisíckrát horší – např. chaotičtější a ošklivější, stále by svědčil o Boží moci a dobrotě, pouze by se v něm Boží dobrota realizovala méně. Jiný svět tisíckrát lepší než ten náš by stejně svědčil o nekonečné Boží moci a dobrotě, jenom by se v něm Boží dobrota a moc realizovala mnohem více (avšak nevyčerpávala by se více, protože dobrotě a moci nutně bytosti není konce). Přestože tedy Bůh neměl důvod stvořit konkrétně náš svět, svědčí tento svět o jeho nekonečné dobrotě a moci. Pokud identifikujeme náš svět jako z nějakého důvodu lepší než nějaký jiný myslitelný svět, není to o důvod navíc domnívat se, že Bůh existuje, ale pouze důvod se domnívat, že Bůh se svobodně rozhodl dát našemu světu více než onomu myšlenému světu. Kdyby celý vesmír byla jedna velká chladná poušť, nad kterou by vycházel tklivý měsíc, byl by méně Boží slávou, o nekonečné Boží moci a dobrotě by však svědčil stejně. Každý svět obsahující kontingentní věci tak ukazuje na Boží nekonečnou moc a dobrotu.

Svět, ve kterém by nebylo vůbec nic kontingentního, by o Boží moci a dobrotě sice nesvědčil vůbec, ale Bůh by v něm stále existoval se stejně nekonečnou mocí a dobrotou, tyto by se pouze nezjevovaly skrze nic od něj odlišného. To, že by Bůh existoval i v něm víme z toho, že kontingence známá nám z našeho světa si vyžaduje původ v nutné příčině.¹⁴⁴ Nutná věc je však taková, že je nesmyslné se ptát, proč existuje (jinak by měla příčinu svého bytí mimo sebe samu a nebyla nutná, ale kontingentní). Je taková, že je totožná s důvodem své existence - proto existuje v každém možném světě. Pokud tedy Bůh existuje v našem světě, existuje i v každém možném světě.¹⁴⁵

Řád světa lze podle Swinburna chápat jako důkaz ve prospěch Boží existence, jak proto, že jeho výskyt je *a priori* velmi nepravděpodobný a také proto, že Bůh – pokud je – má velmi dobrý a nejspíš převládající důvod stvořit pokud už vůbec nějaký, tak uspořádaný vesmír. Autorovi se proto dokonce zdá, že $P(e/h.k) = 1$ (kde e je existence uspořádaného vesmíru, h hypotéza teismu a k , nikoli pouhá „tautologická fakta“, ale v tomto případě existence komplexního fyzikálního vesmíru).¹⁴⁶ Z dříve uvedených důvodů také $P(e/h.k) \gg$

¹⁴⁴ Nebo to víme už z toho, že je vůbec koherentní uvažovat o možných světech? To asi vyjde na stejno, protože možné světy fingujeme na základě zkušeností s kontingencí ve světě našem – fikce možných světů by byla nezaložitelná (byť ne nesmyslná) bez existence kontingentních věcí, tak jak ji známe z našeho světa.

¹⁴⁵ Pro tomistický pohled na Boží důvody pro stvoření světa srov. Greut (2009), §744-749.

¹⁴⁶ Srov. Swinburne (1991), s. 144.

$P(e/\neg h.k)$ a tedy $P(h/e.k) \gg P(h/k)$.¹⁴⁷ Filosof tak dospívá k závěru, že argument z řádu ve světě je dobrý C-induktivní argument pro Boží existenci.

Jinak nazírán je tento argument v zásadě argumentem z analogie řádu v přírodě k řádu, který vytvářejí lidé na základě svého záměru (jako to dělá skladatel, knihovník nebo stavitel domu). Argumentuje z podobnosti mezi dvěma věcmi na podobnost jejich příčin. Protože se však tyto věci také liší je potřeba také postulovanou příčinu vymežit jako v jiných ohledech naopak odlišnou. V tomto případě se podle Swinburna jedná o podobnost mezi řádem v čase, vytvořeným lidmi a řádem v čase, který existuje v přírodě, tak jak je vyjádřen přírodními zákony.¹⁴⁸ Tato podobnost nám podle něj umožňuje postulovat jako příčinu přírodního řádu záměrně jednající osobu. Nepodobnost zde naopak vyžaduje postulaci osoby ohromné moci a inteligence, abychom vysvětlili to, jak může působit řád v celé přírodě. Tato osoba také musí být netělesná – nevázaná na žádnou konkrétní část světa jako jsme my na svoje tělo. Toto podle Swinburna stačí na odražení té Humovy kritiky, která předhazuje teistům, že měli předpokládat, že Bůh je rovnou naprosto podobný člověku. Toto Swinburne drží i přesto, že uznává, že čím více nepodobností je potřeba přidat, tím je argument z podobnosti slabší. Zmíněné nepodobnosti zde podle Swinburna znamenají, že tento argument není dobrý P-induktivní argument, stále se však jedná o dobrý C-induktivní argument.¹⁴⁹

Argument z řádu rovněž považuji za dobrý argument – jeho slabinou však může být tendence k antropomorfismu, ke kterému může svádět víc, než jiné argumenty. Obzvláště pokud naše myšlení explicitně nebo implicitně stojí na mechanicistických základech (jako to Swinburnovo zřejmě ano) může Bůh být světlem podobných argumentů poměrně snadno ukazován jako jakýsi geniální architekt se svatozáří, tedy pouhý demiurg nebo někdo jako Blakův Urizen. Pokud je hmota chápána jako schopná existence jakožto neuspořádaná (tak můžeme chápat Swinburnův výrok o tom, že řád ve světě by také mohl vzniknout náhodou), musí to tak dopadnout. To, že demiurg nemůže být posledním vysvětlením vesmíru, není třeba dodávat.

Nakonec Swinburne ještě uvádí argument z krásy světa. Bůh má podle něj důvod a to dokonce převládající důvod vytvořit ne pouze uspořádaný, ale také krásný svět. Pokud tedy

¹⁴⁷ Kde „ \gg “ znamená „je mnohem větší než“.

¹⁴⁸ Srov. Swinburne (1991), s. 149.

¹⁴⁹ Srov. Swinburne (1991), s. 150.

Bůh existuje, měli bychom očekávat spíš existenci krásného než ošklivého světa. A priori však nemáme žádný důvod očekávat, že by byl svět spíš krásný než škaredý. Pokud je tedy svět krásný, svědčí to ve prospěch Boží existence – jedná se o dobrý C-induktivní argument pro Boží existenci. O nádheře a kráse světa však vypovídají básníci a malíři stejně jako obyčejní lidé z ulice.¹⁵⁰

Krása světa by však podle mě neměla být používána jako samostatný argument pro Boží existenci, protože krása je buď souběžná s řádem, nebo jedním z druhů řádu ve světě. To nijak argument z krásy světa neoslabuje, pouze jej řadí pod argument z řádu ve světě. Avšak je tu ještě jeden problém: alespoň v naší době bude mnoho obyčejných lidí i myslitelů trvat na tom, že krása je pouze v oku pozorovatele. Objektivita krásy světa je tedy méně demonstrovatelná (přestože to podle mého mínění neznamená, že by byla méně skutečná), než objektivita jiných druhů řádů ve světě.¹⁵¹ Dál už se tedy nebudu argumentem z krásy zabývat – k dispozici jsou snadnější a průkaznější argumenty.

4.10. Vědomí a morálka

V deváté kapitole *Arguments from Consciousness and Morality* se Swinburne ptá, jak pravděpodobné je, že by – pokud Bůh neexistuje – lidská těla dala povstat vědomému životu, který je typický pro lidi. Všimá si, že neexistuje mnoho klasických filosofických argumentů pro Boží existenci z existence vědomí – ačkoli John Locke přišel s krátkou úvahou, že hmota je od myšlení nebo mysli (angl. *thought*) tak odlišná, že by z ní myšlení nikdy nemohlo vzniknout. Pokud pouze myšlení dokáže vytvořit mysl, jak se Locke domnívá, pak příčinou lidské mysli musí být nějaká „myslící bytost“ (angl. *cogitative being*). Swinburne má za to, že z takových spíše vágních náznaků a určitého relativně rozšířeného přesvědčení spíše mezi nefilozofy, které jde po podobných liniích, je možné učinit silný argument, kterému filosofové dosud věnovali jen málo pozornosti.¹⁵²

¹⁵⁰ Srov. Swinburne (1991), s. 151.

¹⁵¹ Pro tomistický pohled na krásu jako jednu ze základních vlastností každého jsoucna srov. Greut (2009), §535-536, s. 347-348.

¹⁵² Srov. Swinburne (2004), s. 192-193.

Mentální vlastností věci je podle autora taková vlastnost, k jejíž instanciaci ta substance v níž je instanciována má nutně privilegovaný přístup ve všech okamžicích této instanciace. Naopak fyzická vlastnost je taková, že k ní substance zmíněným způsobem privilegovaný přístup nemá nutně (možná ho má, možná ne).¹⁵³ „Privilegovaný přístup“ zde znamená, že je taková zkušenost, kterou nemůžou ostatní logicky nutně mít.¹⁵⁴ Důležité je, že podle Swinburna čistě mentální události (jako moje vidění červené barvy) nemohou být totožné s mozkovými nebo jinými fyzickými událostmi, protože ten, kdo má i třeba dokonalé poznání mozkových a jakýchkoli jiných myslitelných fyzických událostí stále nemá žádné poznání mentálních událostí. Marťan, který by zkoumal mozek nějakého člověka, by pořád nevěděl, jestli tento člověk něco cítí, když mu stoupne na palec u nohy, a to ani z jeho chování, protože žádné chování není mentální událost, např. křečovitě stažený obličej není totéž, co bolest. Lidé mají zkušenosti, které žádným vnějším způsobem nevyjadřují a v každém případě jsou si vědomi toho, že zkušenost je něco jiného než její projev.¹⁵⁵ Swinburne však na druhou stranu nepopírá, že většina mentálních událostí je způsobena mozkovými událostmi, avšak to, co člověka identifikuje, je kontinuita jeho mentálního života, nikoli kontinuita těla, se kterým je tento mentální život spojen. Tyto dvě kontinuity jsou odlišné, i když normálně je kontinuita těla nezbytná k udržení mentální kontinuity. „Duše“ je pak podle autora esenciální část člověka, které náleží mentální události, která je připojena k jeho ne-esenciální části – tělu.¹⁵⁶ Svoje přesvědčení Swinburne chce potvrdit myšlenkovými experimenty s transplantacemi mozku, kde je obtížné říct, jak přesně by se při rozdělení mozku přenášela, nepřenášela nebo (absurdně) dělila identita člověka. Když po operaci šíleného chirurga dostane jedno tělo mou pravou mozkovou hemisféru a druhé levou, nepozná vnější pozorovatel naprosto nijak, která ze dvou (snad) osob, jsem já. Kontinuita osoby je proto prý založena v duši, nikoli v těle. Druhý jeho příklad (vzkříšení osoby s neúplným mozkem) má potvrzovat to samé.¹⁵⁷ Z toho, že z kontinuity lidské existence logicky nevyplývá kontinuita jakékoli části těla tohoto člověka, Swinburne vyvozuje, že tato kontinuita logicky nevyžaduje vůbec žádnou existenci těla. Autor se tak hlásí k dualismu, přestože konstatuje, že v současnosti není mezi filozofy příliš populární. To především

¹⁵³ Srov. Swinburne (2004), s. 193.

¹⁵⁴ Srov. Swinburne (2004), s. 194.

¹⁵⁵ Srov. Swinburne (2004), s. 195.

¹⁵⁶ Srov. Swinburne (2004), s. 196.

¹⁵⁷ Srov. Swinburne (2004), s. 197-199.

znamená, že plná historie světa podle něj bude zahrnovat jak vyprávění o mozkových událostech, tak o pocitech, jak o tělech, tak o osobách.¹⁵⁸ Swinburne však zároveň nepopírá, že by duše mohla vzniknout v jisté etapě evoluce živočichů, kdy jejich mozek začal být dostatečně komplexní a dále tento mozek svou činností a vývojem udržoval duši v existenci – jejich spojení by tak bylo kauzální.¹⁵⁹

4.10.1. Argument z existence duše

To umožňuje Swinburnovi přijít s prvním argumentem, který má jako základ údajnou vědeckou nevysvětlitelnost duše a jejího života. Vzhledem k tomu všemu, co víme o přírodních zákonech, nemáme prý žádný důvod se domnívat, že by mohlo něco jako duše vzniknout podle vědeckých zákonů, tj. např. že by nějaký mozkový stav mohl způsobit vjem vůně kávy. Aby bylo něco takového vysvětlitelné, museli bychom postulovat k fyzikálním zákonům ještě navíc nějaké psycho-fyzikální zákony, které by to vysvětlily. Takové zákony by prostě byly něco jako seznam všech druhů primitivních mozků, ve kterých je dáno vzniknout duši. Dále by to zřejmě byl seznam nesmírného množství kauzálních spojení typu „vždy když jíme čokoládu, způsobují naše mozkové stavy, že máme vjem chuti čokolády“. Kompletní vědecká teorie vesmíru by se tak skládala ze sjednocené fyzikální teorie všeho fyzikálního (o kterou se nyní fyzikové snaží) a asi 1 000 000 000 000 000 000 konstatací psycho-fyzikálních kauzálních spojení. To by však podle Swinburna bylo obrovsky nepravděpodobné vysvětlení, díky mizivé jednoduchosti takové „teorie“. Taková teorie by navíc, jakmile by byla jednou zformulována, neumožňovala žádné predikce.¹⁶⁰ Dále: fyzické vlastnosti a tedy i mozkové stavy jsou vždy nějak měřitelné. Myšlenky však měřitelné nejsou. Nemůže tedy existovat nějaký obecný zákon ukazující, jak např. jisté kvantifikovatelné změny v mozku způsobují změnu touhy po čokoládě v touhu po bifteku, jenom onen neuvěřitelně dlouhý seznam faktických kauzálních působení. Nebude prý také žádné obecné

¹⁵⁸ Srov. Swinburne (2004), s. 199-200.

¹⁵⁹ Pro tomistickou pozici ohledně (rozumové) duše srov. Greut (2009), § 391-418.

¹⁶⁰ Srov. Swinburne (2004), s. 201-203.

vysvětlení, proč jeden stav mozku způsobuje přesvědčení o Boží existenci a jiný vjem chuti čokolády.¹⁶¹

Swinburne dále řeší otázku, jestli věda nemůže nějakým budoucím převratným objevem tyto problémy eliminovat. Je zde podle něj klíčová odlišnost tohoto problému od jiných vědeckých problémů, které byly v minulosti úspěšně překonány. Všechna dřívější podřazování různých přírodovědeckých oborů pod jeden jediný se děla na základě odlišení zdání a reality, tj. toho, že se řeklo, že určité entity nejsou to, co se zdají být. Např. v termodynamice se pokroku dosáhlo odlišením příčiny vnímané teploty (pohybu molekul) a vjemu, který pohyb molekul vyvolává ve vnímajícím a identifikací „pravé“ teploty s molekulárním pohybem a tvrzením, že všechno ostatní je jenom něco, co se díky němu odehrává ve vnímajícím. Přes pohyb molekul je pak možné termodynamiku začlenit do statistické mechaniky. Této redukce však bylo dosaženo za cenu oddělení vjemu tepla od jeho příčin, přičemž byly vysvětleny pouze tyto příčiny, nikoli tento jev. Sjednocení věd bylo tak podle Swinburna dosaženo za cenu ignorace mentálního. Je to samotný úspěch vědy při rozsáhlém sjednocování ve fyzice a chemii, co vylučuje jakoukoli možnost úspěchu pokusů o sjednocení fyziky a světa myslí.¹⁶² Darwinova teorie evoluce nemůže podle autora vysvětlit vznik duše, protože by měla stejnou explanační sílu i ke vzniku bezduchých robotů (tj. filosofických „zombies“). Může snad pouze vysvětlit, proč oduševnělí živočichové přežili a proč jsou ty a ty mozkové události a mentální stavy spolu spojeny (protože určitá spojení jsou výhodnější v boji o přežití).¹⁶³

Swinburne se proto domnívá, že neexistuje žádné úspěšné vědecké vysvětlení existence mentálních stavů. Navrhuje proto personální vysvětlení: Bůh jakožto všemohoucí je schopný připojit k tělům duše. Může také způsobit, že jsou zde ta a ta spojení mozkových stavů a mentálních stavů. Dobrý Bůh přitom má proto prý také důvod: existence lidských svobodných činitelů je dobrá, jak Swinburne ukazoval v kapitole 6.¹⁶⁴ Pravděpodobnost existence duše je

¹⁶¹ Srov. Swinburne (2004), s. 204-205. Pro podrobnější analýzu tohoto problému srov. Feser (2006), kap. Qualia.

¹⁶² Srov. Swinburne (2004), s. 205-206.

¹⁶³ Srov. Swinburne (2004), s. 207-209.

¹⁶⁴ Srov. Swinburne (2004), s. 209-210.

podle něj bez Boží existence velmi malá, zatímco pokud Bůh existuje, je přiměřeně velká. Toto je proto dobrý C-induktivní argument pro Boží existenci.¹⁶⁵

4.10.2. Argument z morální pravdy

Mnoho teistů mělo za to, že Bůh se člověku dává poznat ve hlasu svědomí. Klasický argument z morálky prý vytvořil Kant, přestože by nikdy nepřiznal, že se jedná o argument pro objektivní Boží existenci a také mnoho myslitelů 19. a 20. století. Swinburne přitom rozlišuje dva druhy argumentů z morálky: jeden vychází z faktu, že existují morální pravdy, druhý z toho, že jsou si jich lidé vědomi. Autor začíná prvním z nich a všímá si, že jeho premisou je morální objektivismus. Aby se tedy s ním dokázal argumentující vůbec odlepit od země, musí být morální soudy propozice s pravdivostními hodnotami.¹⁶⁶ Podle autora navíc nemohou být tyto propozice logicky nutné, ale musí být logicky kontingentní. Argument, který tvrdí, že nejlepším vysvětlením existence morálky je Bůh totiž prý musí zároveň tvrdit, že morální pravdy jsou (logicky) kontingentní – je to tak proto, že to, co je logicky nutné nepotřebuje vysvětlení. Swinburne má totiž za to, že propozice vyjadřující morální pravdy se týkají např. hodnocení určitých činů ve stylu „to, co Pepíček včera po škole dělal, bylo špatné“, ale Pepíček včera po škole místo kouření cigaret (což je to, co *de facto* dělal), mohl s kamarády např. také diskutovat o roli mýtu v Platónových dialozích – pravdivostní hodnota dané propozice je tedy kontingentní. Obecně se podle něj dá říct, že činy můžou být definovány prostě svými časo-prostorovými koordináty (jako v předchozím případě) nebo popisem, který nechává jejich morální status neurčený (zabít někoho je někdy špatné a někdy možná ne). Činy však prý musí být dobré a špatné na základě svých přirozených charakteristik (angl. *natural properties*), tj. takových charakteristik, které by dokázal identifikovat i ten, kdo nemá žádné ponětí o morálce. Když pak podle Swinburna čin vyčerpávajícím způsobem popíšeme pomocí jeho přirozených charakteristik, potom pokud je špatný, bude špatný nutně a pokud bude dobrý, bude dobrý nutně. Je totiž nekoherentní domnívat se, že např. jeden čin je dobrý, ale druhý čin, který se od něj v žádné přirozené

¹⁶⁵ Srov. Swinburne (2004), s. 210-211.

¹⁶⁶ Srov. Swinburne (2004), s. 212.

charakteristice neliší je špatný. Základní morální principy tak musí být podle autora (logicky) nutné.¹⁶⁷

Za těchto okolností není prý možné z platnosti morálních principů argumentovat pro Boží existenci. Bylo by prý sice možné chápat určité činy jako morálně závazné pouze kontingentně a potřebující proto vysvětlení své závaznosti. Příkladem by mohlo být dodržování slibů nebo říkání pravdy. Swinburne je však skeptický k tomu, že by se z tohoto materiálu dal udělat dobrý argument, který by byl přijatelný pro mnoho lidí, kteří už předtím nevěří v Boha.¹⁶⁸

Podle mého mínění jsou mnohé morální pravdy kontingentní, protože jsou dány přirozeností stvořených věcí, které jsou rovněž kontingentní. Z této kontingence je pak možné zkonstruovat dobrý argument pro Boží existenci, stejně jako z každé jiné kontingence. Některé morální pravdy jsou však možná nutné. Příkladem je „měli bychom být vděční svým dobrodincům“, protože je např. naprosto nemyslitelné, aby Bůh stvořil myslící bytost, která by mu nedlužila vděčnost za svoji existenci a není žádný možný svět, kde Bůh dal myslícím bytostem takovou přirozenost, v souladu s níž je jej za to nenávidět. Z nutných morálních pravd Boží existenci odvodit podle mého mínění lze také, protože i nutné morální pravdy musí mít svůj základ v přirozenosti nějaké bytosti a tato bytost musí být nutná, protože nutné nemůže mít základ v kontingentním. Žádná morální pravda jistě neplatí sama o sobě, ale jen na základě toho, že jsou určité věci tak a tak. U nutné pravdy tyto věci, na nichž spočívá její platnost, musí být také nutné. Platnost nutné morální pravdy bude zřejmě spočívat v přirozenosti dobra samotného. Takto abstraktně bychom tedy nedošli k Bohu teistů, ale pouze k existenci nutného nestvořeného dobra. Avšak protože existují také kontingentní věci, musí být nutné nestvořené dobro i jejich příčinou a protože je jejich příčinou, musíme mu přisoudit také svobodu, moc, lásku atd. – tedy nestvořené dobro se ukazuje být totožné s Bohem.

4.10.3. Argument z morálního vědomí

¹⁶⁷ Srov. Swinburne (2004), s. 213-214.

¹⁶⁸ Srov. Swinburne (2004), s. 214-215.

Swinburne má za to, že na to aby jednající vykonal nějaký čin, musí jej chápat jako v nějakém smyslu dobrý, musí mít tedy také pojem dobrého a špatného činu.¹⁶⁹ Pak se ptá, jak pravděpodobné je, že by se nějaké bytosti dostaly do stádia, kdy mají pojem dobra a zla, kdyby Bůh neexistoval. Pokud genetickou mutací vzniknou bytosti s přirozenou inklinací pomáhat ostatním, potom je podle Swinburna možné přijít s dobrým evolučním vysvětlením jejich přežití (vzájemná výpomoc je zřejmě výhodná pro přežití). To, že však prý tyto bytosti chápou tuto svou činnost jako morálně dobrou, je ještě něco víc než tato činnost samotná. Podle autora není žádný důvod domnívat se, že by mechanismus vztahu těla a duše, který způsobuje, že má nějaká bytost přesvědčení, vyprodukoval morální přesvědčení. Bůh by dal některým svým tvorům morální přesvědčení jako jeden z esenciálních rysů toho, že jsou svobodnými činiteli – jinak není žádný zvláštní důvod, proč by tyto tvory měli mít morální přesvědčení. Skutečnost, že člověk má morální vědomí je proto podle Swinburna dobrým C-induktivním argumentem pro Boží existenci.¹⁷⁰

4.11. Prozřetelnost

V desáté kapitole nazvané *The Argument from Providence* Swinburne začíná pozorováním, že kdyby měl člověk svobodu rozhodnout se mezi dobrem a zlem, ale jeho rozhodnutí nikdy nijak neovlivnilo, to co se ve světě skutečně stane, žil by v klamavém světě – není tedy důvod domnívat se, že svět stvořený dobrým Bohem by měl tyto charakteristiky. Autor už však dříve argumentoval, že Bůh má velmi dobrý důvod stvořit lidské svobodné činitele s výraznou zodpovědností za sebe samotné, za ostatní a za svět. Bůh podle něj „musí“ svou dobrotu sdílet a tedy tvořit. Sdílí totiž mínění Tomáše Akvinského a Pseudodionýsia, že dobro se ze své přirozenosti samotné rozlévá a sdílí, a tedy také dává bytí. Důvod stvořit svobodné jednající lidského typu má proto, že jinak by na světě bylo méně o jedno dobro, které ani Bůh sám

¹⁶⁹ Srov. Swinburne (2004), s. 216.

¹⁷⁰ Srov. Swinburne (2004), s. 216-218.

nemá – svobodu rozhodnout se mezi dobrem a zlem.¹⁷¹ Argumentu ze schopnosti lidí výrazně utvářet nejen svůj osud říká Swinburne argument z prozřetelnosti (angl. *Providence*).¹⁷²

Efektivní lidská svoboda si prý vyžaduje, aby ve světě docházelo k některým zlům a možnost, že dojde k mnoha dalším. Můžeme se tedy ptát, jestli by bylo od Boha správné dát nám takovou svobodu, vzhledem ke zlu, které to sebou nese. Swinburne postupuje takto: Možnost svobodně působit mnoho věcí je pro člověka velké dobro. Denně máme díky tomu, že máme tělo, které neustále vyžaduje údržbu, mnoho způsobů, jak si škodit nebo si prospívat a rozhodujeme dokonce i o tom, jestli budeme vůbec dále existovat. Rozsah naší efektivní volby je pak ještě více rozšířen např. nebezpečným okolním prostředím, omezenými zdroji jídla, existencí dravých zvířat a jiných lidí, kteří s námi soupeří o věci, které chceme a potřebujeme. Bůh by samozřejmě mohl stvořit svět méně nebezpečný a více oplývající hojností, ale pak by naše svoboda byla méně „zajímavá“. Na druhou stranu pouhým působením přírodních zákonů by klidně mohl vzniknout méně zajímavý, protože méně drsný a na člověka méně náročný svět.¹⁷³ Navíc pokud lidé mají mít možnost se naučit (nebo se odmítnout naučit) různé věci užitečné pro život a přežití, musí začít v bodě, kdy je ještě neznají. Přirozené inklinace a averze jim umožňují přežít do jisté míry i bez toho, učení je však pro člověka i tak klíčové.¹⁷⁴

Swinburne nyní odkazuje na dvě už dříve zmíněné věci: 1) uspořádanost světa a 2) to, že my tento řád světa poznáváme a vyvozujeme z nich další znalosti, které pak předáváme dalším generacím. S 1) souvisí také to, že zákony, které řídí pozorované věci, závisí na základních zákonech vesmíru. Věda není proto pouze o zápisu korelací mezi pozorovanými jevy, ale o konstrukci zásadních vědeckých teorií, které mohou např. popisovat chování všech materiálních věcí ve vesmíru. S 2) souvisí to, že člověk by nebyl schopen objevit zákony chování věcí, které jsou příliš malé nebo příliš daleko, pokud by fundamentální zákony neumožňovaly konstrukci přístrojů, které mu umožňují tyto věci pozorovat. Kdyby se např. světlo nedalo lámat a odrážet ve skle asi bychom nesestrojili mikroskop atd. A když objevujeme zákony přírody, velice to podle Swinburna zvětšuje naše možnosti a moc: můžeme se rozhodnout, jestli budeme vyrábět atomové bomby, léčit rakovinu nebo sedět u

¹⁷¹ Pro podrobnější diskuzi Božích důvodů tvořit srov. Swinburne (2004), s. 112-123.

¹⁷² Srov. Swinburne (2004), s. 219.

¹⁷³ Srov. Swinburne (2004), s. 219-221.

¹⁷⁴ Srov. Swinburne (2004), s. 221.

televize. Z toho autor opět konstruuje argument: štědrý Bůh by nám dal spoustu možností na výběr, pokud však Bůh neexistuje, není žádný zvláštní důvod se domnívat, že bychom měli takový přehršel možností, který máme.¹⁷⁵

Důležitou možností pro nás podle Swinburna také je, že můžeme postupně změnit svůj charakter, ať už k lepšímu nebo k horšímu. Pokud vykonáme něco dobrého, co je pro nás nyní těžké vykonat, bude to pro nás příště vykonat snazší a naopak spáchat zlý čin, kterému je pro nás lehké odolat, znamená, že mu pro nás příště bude těžší odolat. Tak si prý jde postupně vybudovat heroický nebo naprosto zkažený charakter. Ve vesmíru bez Boha by však podle autora mohlo být např. být odvážný stejně těžké po první jako tehdy, když jsme už projevíli odvahu v nespočetně předchozích příležitostech. Bůh, který nám chce dát do rukou doopravdy důležité volby, by nám však dal možnost pěstovat nebo si kazit charakter tak, jak to známe z běžného života. To je tedy opět argument pro Boží existenci.¹⁷⁶

Když v těchto úvahách pokračujeme, uvědomujeme si, že lidé jsou na sobě ve velké míře navzájem závislí. Spolupráce muže a ženy je zcela nezbytná už pro pouhé narození nového člověka. Dělná práce ve společnosti a tím i velká míra vzájemné závislosti je navíc pro její jednotlivé členy velmi výhodná. Pro konstrukci vyspělých technických vymožeností je potřeba obzvláště velká míra lidské kooperace. Spolupráce je tak pro lidi vzájemně výhodná, závislost lidí na sobě navzájem má však podle Swinburna i jiné formy. Často je to tak, že jeden člověk může pomoci druhému a ten druhý mu za to nemůže dát nic na oplátku, ale může pak třeba pomoci třetímu (jako to může být v případě rodičů a dětí). To, že můžeme pomáhat druhým bez jakéhokoli užitku pro nás, je podle autora velké dobro (a Bůh má důvod stvořit svět, ve kterém to tak je), protože se můžeme nesobecky dávat stejně, jako se Bůh dává nám a všemu stvoření. Spolupráce na nějakém dobru nám rovněž přináší požitek a tato spolupráce může spojovat celé generace např. vědců a prospívat i vzdáleným generacím. Swinburne si však rovněž všímá, že lidé si mohou nejen prospívat, ale také si navzájem ubližovat. Dobrý Bůh by však podle něj právě stvořil takový svět, ve kterém je toto možné, protože jinak by za sebe lidé neměli tak velkou zodpovědnost (exemplifikovanou např. strašlivou možností rodičů zkazit, pokřivit a nechat lidsky zakrhnout své děti), která je velkým

¹⁷⁵ Srov. Swinburne (2004), s. 221-222.

¹⁷⁶ Srov. Swinburne (2004), s. 222.

dobrem.¹⁷⁷ Podle Swinburna Bůh také může snadno dát lidem možnost si dlouhodobě prospívat nebo škodit, tak, že stvoří svět, ve kterém věci podléhají rozkladu. Teoreticky by to mohlo být tak, že by lidé měli dost všeho, co potřebují k plnému životu buď navěky, nebo dokud by náhle nezemřeli – nemuseli by se tak o nic starat. Ve skutečnosti jsou však naše těla stále ohrožena úrazy a nemocemi a je třeba stále vytrhávat plevel, aby nám rostliny mohly být potravou a opravovat stroje, aby fungovaly a domy, aby se nerozpadly. To nám dává možnost ubližovat sobě a ostatním buď ze zlého záměru, nebo z lenosti. Protože působit zlo záměrně má horší účinky než je působit z nedbalosti, máme tak u každé věci možnost páchat zlo s různými stupni závažnosti. Lenost stejně jako jiné touhy může být kultivovaná nebo překonávaná, což opět zvětšuje naše možnosti.¹⁷⁸

Dále Swinburne podotýká, že naše plány mohou samozřejmě selhat nebo můžeme utrpět ztrátu působením ostatních lidí nebo jiných okolností. Když např. přijdeme o milovanou osobu je podle něj svět lepší, když je to svět, ve kterém se tím trápíme a cítíme žal – ukazujeme tak totiž hodnotu toho, co jsme ztratili. Svět, ve kterém můžeme cítit soucit nad ztrátami našich přátel je podle Swinburna jediný svět, ve kterém má láska plný význam. Bůh by to také prý udělal tak, že pocity, které máme, bychom nevyjadřovali nevyhnutelně, ale mohli bychom se rozhodnout, jestli je budeme rozvíjet nebo potlačovat – tak jak to v našem světě fakticky je.¹⁷⁹

Při dalším rozvíjení své argumentace autor používá výkladové schéma možných světů. Existuje podle něj možný svět I., který obsahuje neměnicí se množinu nesmrtelných lidských svobodných jednajících. Tento svět obsahuje zlo a nedokonalost, tento svět je však možné v konečném čase přivést k dokonalosti (žádné zlo, společnost krásná a blažená v nejvyšším stupni) spoluprací těchto jednajících. Bůh by prý měl důvod takový svět stvořit, jeho problém by však byl, že po daném čase by už jednající neměli už nic náročného a smysluplného, co by mohli dělat. Bůh by proto podle Swinburna měl větší důvod stvořit možný svět II., který opět obsahuje neměnicí se množinu nesmrtelných lidských svobodných jednajících, těchto jednajících je však nekonečno a není zde žádná hranice, za kterou nepůjde tento svět ještě více vylepšit. I tento svět by však neobsahoval důležité dobro spočívající v tom, že jednající

¹⁷⁷ Srov. Swinburne (2004), s. 222-225.

¹⁷⁸ Srov. Swinburne (2004), s. 226-227.

¹⁷⁹ Srov. Swinburne (2004), s. 227-228.

mohou dát vzniknout novým jednajícím a utvářet je od samého počátku jejich existence. Proto můžeme postulovat možný svět III., ve kterém je počet nesmrtelných jednajících možné zvýšit činností dosavadních jednajících. Pokud prý má Bůh důvod stvořit II., má i důvod stvořit III. Bůh má podle Swinburna také důvod stvořit svět, ve kterém existuje smrt. To, že můžeme druhé zbavit existence je možnost navíc a tedy dobro. Kdyby Bůh nedal jednajícím tuto možnost, svědčilo by to o nedostatku důvěry na jeho straně. Svět bez smrti by také byl svět bez hrdinství a oběti (stejně jako stoického klidu a dobré mysli tváří v tvář smrti), protože by např. nebylo možné obětovat svůj život za přítele. Dále svět bez přirozené smrti by nebyl svět, ve kterém jsou naše rozhodnutí tak významná jako v tom našem, takže, když jsem např. sedmdesát let promrhal, nezbyvá mi už čas to napravit. V takovém světě, kde by člověk žil věčně, by byla závažnost jeho rozhodnutí podstatně menší, protože všechno by vždycky byl čas změnit. Čtvrtým důvodem je pro autora, že ve světě bez přirozené smrti by mladí lidé neměli svobodu od zkušeností tisíciletých mudrců, kteří už všechno vědí a znají a byli by tedy takto omezováni, protože by na nic nemohli přijít sami. Největším dobrem smrti je však prý to, že existuje limit, za který už utrpení žádného člověka nemůže jít. Podle Swinburna by bylo špatné, kdyby měl někdo neomezenou moc někomu ublížit. To, že někoho můžeme zabít je něco výrazně jiného, než kdybychom jej mohli nechat nekonečně trpět. Bůh, který by umožnil to druhé, by nebyl dobrý Bůh. Bůh proto má důvod stvořit možný svět IV., ve kterém se jednající rodí a umírají a během svého života dávají život dalším jednajícím. Mohou svět změnit k lepšímu nebo k horšímu, ale v každé generaci pouze v malé míře, krůček po krůčku. Svět IV. tak má charakteristiky našeho světa a Bůh má důvod takový svět stvořit. V takovém světě jsou podle autora možnosti k růstu nesčetného zla během mnohých generací, ale lidstvo může také postupně a během mnohých generací vystupovat po žebříku evoluce až k realizaci samotného božství (angl. *divinity*).¹⁸⁰ Pokud Bůh má důvod stvořit lidské svobodné jednající (jak Swinburne už ukazoval předtím v kapitole 6), pak je prý mírně pravděpodobné, že Bůh stvoří svět IV. spíše než kterýkoli jiný. Přesto je takový svět neuspokojivý tím, že životy, které by mohly pokračovat a vzkvétat po mnoho let nebo snad navěky v něm jsou vždy tragicky přetrženy. Bůh by sice měl důvod toto kompenzovat zachováním lidské existence v nějaké jiné části světa (jak se např. křesťané domnívají, že to dělá). Pokud však mají být zachovány výše zmíněné výhody, naše vzájemná závislost musí v tomto světě po určité době

¹⁸⁰ Srov. Swinburne (2004), s. 228-231.

přestat, aby mělo utrpení nějakou mez, a případné pokračování naší existence nám v žádném případě nemůže být jistě známo, jinak by určité naše volby ztratily svou závažnost a heroičnost. I pokud by tedy Bůh provedl uvedené kompenzace, náš svět by se nám stejně jevil jako svět IV.¹⁸¹

Swinburne také diskutuje místo zvířat ve světě. Mimo jiné má za to, že je dobré, že zvířata existují, protože člověk a zvíře mají oba možnost mít za sebe zodpovědnost, spolupracovat a přátelit se.¹⁸²

Autor má tak za to, že pokud Bůh existuje, svět by obsahoval takové bytosti (ve smyslu v jakém jsme mluvili), jaké v něm *de facto* nacházíme. Je zde však mnoho jiných možných světů od našeho v klíčových charakteristikách odlišných, které by pokud by Bůh neexistoval, byly úplně stejně pravděpodobné jako náš svět. To, že je náš svět takový jaký je (svět IV.) představuje tedy další data ve prospěch teistické hypotézy.¹⁸³

Takovéto argumenty mohou podle mého mínění sice poměrně přesvědčivě ukazovat, že náš svět je lepší než nějaký jiný myslitelný svět, avšak samotný argument, že náš svět ukazuje na Boží existenci více než by to dělal kterýkoli jiný možný svět je mylný. Pokud Bůh tvoří pouze ze své ničím nevázané dobroty, není žádný důvod se domnívat, že by stvořil spíše např. svět VI. než svět I. Bůh není nijak zavázán ani k tomu, aby vůbec něco stvořil, natož aby musel stvořit ten nejlepší z možných světů nebo jeden z nejlepších možných světů nebo svět, který podstatně lepší než jiné možné světy. Snad by bylo možné tvrdit, že dobro se bude ze své přirozenosti vždy chtít sdílet (ne kvůli svému vlastnímu užítku, ale pro užitek druhých). I kdyby to však tak bylo, Boží moc by stále nekonečně přesahovala vše, co je možné učinit. Pro každý možný svět tak platí, že by Bůh mohl stvořit ještě svět v každém ohledu dokonalejší. Není tak žádný svět, k jehož stvoření by byl Bůh determinován a tak také není žádný svět tak špatný, že by jej Bůh pravděpodobně nestvořil nebo tak dobrý, že by jej Bůh pravděpodobně stvořil. To, že dokážeme někdy jen stěžít přijít na to, jak by mohl vypadat svět v nějaké charakteristice lepší, než ten náš podle mě neznamená, že takový svět není možný. Pokud Bůh existuje, je nadán nekonečnou mocí a dokáže vždy cokoliv kontingentního udělat ještě lepší.

¹⁸¹ Srov. Swinburne (2004), s. 231.

¹⁸² Srov. Swinburne (2004), s. 233.

¹⁸³ Srov. Swinburne (2004), s. 234-235.

4.12. Skutečnost zla ve světě

Třináctá kapitola *The Problem of Evil* pojednává o vztahu faktu zla v našem světě k pravděpodobnosti Boží existence. Zla autor tradičně dělí na morální a přírodní zla. Pokud Bůh existuje tak dopouští, aby docházelo k morálním zlům, a působí zřejmě také přírodní zla (tím, že stvořil přirozené procesy, které působí špatné touhy, nemoci a katastrofy). Už dřív Swinburne argumentoval, že v dobře uspořádaném světě budou zla určitého druhu (jako např. bolest, kterou cítíme, když strčíme ruku do ohně). Je také pravděpodobné, že v takovém světě bude mnoho utrpení, které si lidé způsobují navzájem. Bude zde také morální zlo spočívající např. v tom, když volíme to, co považujeme za špatné nebo chceme ublížit druhým, i když se nám to třeba nepodaří. Bude zde zlo spočívající v našem pokušení konat zlo, ve špatných touhách, které nás k němu vedou, bez nichž bychom nemohli dělat skutečná rozhodnutí mezi dobrem a zlem. Zdá se však, že mnoho zel, která ve světě jsou, není nutné pro existenci nějakého dobra. Navíc by se také mohlo zdát, že přestože lidská svoboda volby mezi dobrem a zlem logicky vyžaduje možnost toho, aby lidé trpěli jednáním jiných, Bůh by přesto neměl právo dopustit tato morální zla, ani kvůli dobru, které možnost jejich výskytu umožňuje.¹⁸⁴ Podle Swinburna jsou případy, kdy je dobré dopustit zla, kterým by se dalo snadno zabránit. Někaké dobro může nezbytně vyžadovat utrpení – příkladem je návštěva zubaře. Bůh by sice mohl lidem stvořit zuby, které se nikdy nekazí, avšak ani Bůh nemůže udělat to, co je logicky nemožné. Dokonalý Bůh tak podle autora může dopustit nebo způsobit určité zlo, 1) pokud není logicky možné nebo morálně dovolené dosáhnout určitého dobra bez způsobení nebo dopuštění toho nebo horšího zla. Dále 2) Bůh musí také fakticky způsobit ono dobro a 3) nesmí také jednat nespravedlivě vůči tomu, kdo ono zlo trpí. Nakonec 4) musí být také dobro větší nebo pravděpodobnější než zlo – přesněji řečeno, musí být pravděpodobné, že dobro převáží zlo, které je nutné k tomu, aby jej bylo dosaženo.

V případě zla pocházejícího z lidské svobody je 1) zřejmě splněno (kdyby Bůh vždy bránil zlům pocházejícím z naší svobody, žádná svoboda by to ve výsledku nebyla). Touhy lidského srdce po zlu se dají prý zdůvodnit podobně – bez nich by naše svoboda nebyla

¹⁸⁴ Srov. Swinburne (2004), s. 236-237.

skutečná. V úvahách o zlech nemocí, nehod a katastrof Swinburne zvažuje tři známá teistická vysvětlení zla. První vysvětluje zlo jako trest za naše hříchy – trest je dobrý a zlo našeho utrpení je nutné k dosažení tohoto dobra. Autor je považuje za nedostatečné, protože prý zřejmě nedokáže vysvětlit utrpení malých dětí a zvířat. Druhé vysvětlení argumentuje, že Bůh váže dobro lidí a zvířat dalších generací na rozhodnutí jejich předků jinými než běžnými kauzálními procesy (tedy jinak, než jak je např. dobro dětí ovlivněno výchovnými rozhodnutími rodičů). Naši předkové mají za nás velkou zodpovědnost a tak následkem jejich hříchů trpíme a následkem jejich dobrých činů se nám děje dobro. Dobro této zodpovědnosti vyžaduje zlo, které z ní plyne, pokud je zneužívána. Ani toto nepřipadá Swinburnovi jako uspokojivé vysvětlení všeho zla. Naši předkové podle něj zřejmě neměli ponětí o tom, co jejich činy v budoucnosti případně způsobí a tedy to, že by měli zodpovědnost za další generace, by pak nebylo žádné dobro, protože bez tohoto vědomí by se nejednalo o něco, co skutečně zvolili. Navíc prý toto vysvětlení selhává, protože nevysvětluje utrpení zvířat před příchodem člověka. Třetí vysvětlení přisuzuje zlo činnosti padlých andělů. To má podle autora solidní plauzibilitu, protože padlí andělé by mohli mít možnost působit zlo ze stejně dobrého důvodu, jako jí mají lidé. Andělům také není problém přisoudit dostatečné vědění na to, aby si byli vědomi důsledků svých činů. Toto vysvětlení navíc uspokojivě dokáže vysvětlit všechny druhy přírodního zla.¹⁸⁵ Jeho problém je však prý v tom, že zachraňuje teismus přidáním další nezávislé hypotézy, pro kterou zřejmě neexistuje moc nezávislých dat, která by ji potvrzovala. Přidání hypotézy teismus komplikuje a snižuje jeho předchozí pravděpodobnost a tedy i celkovou pravděpodobnost.

Swinburne má proto raději za to, že přítomnost zla v Božím stvoření je možné zdůvodnit jinak. Jeho „obrana“ se pohybuje po linii, že naše svoboda by byla vážně umenšena ve světě, kde by přírodní zlo neexistovalo. Např. velké dobro soucitu s trpícími by nemohlo existovat, kdyby neexistovalo utrpení. Protivník namítne, že lepší než soustrast s bolestí by bylo, kdyby bolest vůbec neexistovala. Swinburne však má za to, že svět s rozumným množstvím bolesti a soucitu s ní je aspoň tak dobrý, jako svět bez bolesti a soucitu. Dále by také prý nebylo možné ve světě bez zla projevovat žádnou odvahu. Pomocť někomu v neštěstí je možné také pouze tehdy, pokud nějakým neštěstím skutečně trpí. Ve světě, který obsahuje zlo, máme dále možnost reagovat špatně na svoje nebo na cizí neštěstí – např. propadat

¹⁸⁵ Srov. Swinburne (2004), s. 238-239.

sebelítosti nebo se posmívat trpícím. Zlo je tedy nutné pro takovou míru významuplné svobody, kterou máme. Podobné míry svobody by Bůh dosáhl pouze ve světě, kde by se zdálo, že existuje utrpení a bolest, ale nebyla by to pravda – dobrý Bůh by však podle autora nestvořil takto klamavý svět.¹⁸⁶

Swinburne se vyrovnává s námitkou, že nedostatek dobra by dával k projevům morální velikosti dostatečnou příležitost, utrpení tedy není potřeba.¹⁸⁷ Na námitku, že přírodní zlo není potřeba, protože morální zlo by stačilo na to, aby vznikly příležitosti k výše popisovaným dobrům, autor odpovídá, že kdyby přírodní zla ze světa zmizela, mnoho z nás by mělo tak snadný život, že bychom nemohli vůbec projevit odvalu nebo kteroukoli jinou ctnost. Bůh by sice mohl tento nedostatek nahradit tím, že by člověka podrobil ještě mnohem horším pokušením páchat zlo svým bližním, než jaká máme nyní, ale není prý vůbec zřejmé, že by to byla lepší alternativa, spíše se to zdá být ta horší. Svět kde by k sobě lidé např. postrádali přirozenou náklonnost, by byl podle něj strašné místo. To, že (hypotetický) Bůh stvořil přírodní zlo, je tedy dobře zdůvodněno tím, že je to jediný morálně přípustný způsob, jak dosáhnout mnohých dober.¹⁸⁸ Podle Swinburna znamená přírodní zlo příležitost k mnohemu dobru i pro živočichy, kteří postrádají svobodnou vůli. Je podle něj dobrem, že zvířata mohou odvážně vzdorovat bolesti, získávat potravu a chránit svá mláďata, a cítit soucit se svými trpícími druhy. Zvířata tak podle autora mohou jednat heroicky, přestože nemají svobodnou vůli. To, že je možné, že srnec zahyne při lesním požáru, je převáženo dobrem toho, že se může požáru záměrně vyhnout. Svět by podle autora byl o hodně méně dobrý bez odvahy lva, který dál bojuje navzdory zraněním, odvahy laně, která před lvem prchá, odvahy laně přimět lva, aby pronásledoval ji místo jejich mláďat nebo truchlení ptáka nad ztracenou družkou.¹⁸⁹

Dalším Swinburnovým zdůvodněním přírodního zla je, že jeho existence nám umožňuje získat znalosti, které potřebujeme pro doopravdy relevantní svobodná rozhodnutí. Aby mohl člověk provádět záměrné zprostředkované činy, potřebuje nejprve poznat pravidelnosti vztahů mezi stavy jeho těla a událostmi odehrávajícími se mimo jeho tělo. To se děje běžnou indukcí – když jsme např. něco už zažili, víme, že to i budoucnosti bude mít

¹⁸⁶ Srov. Swinburne (2004), s. 239-241.

¹⁸⁷ Srov. Swinburne (2004), s. 242.

¹⁸⁸ Srov. Swinburne (2004), s. 242-243.

¹⁸⁹ Srov. Swinburne (2004), s. 243-245.

podobné důsledky jako prve. To, jaké následky pro něj bude mít vypití osmi dvojitých panáků whisky, ví Swinburne z toho, že to v budoucnosti už udělal a (nejasně) si na to pamatuje. Méně jasně ví o účincích whisky z toho, jak pozoroval ostatní, kteří ji pili. Ještě méně jasně poznává účinky whisky z pozorování těch, kteří ji pijí za výrazně jiných okolností (např. když jsou unavení, užívají prášky nebo ji pijí velmi rychle). Ještě méně jasně jsou zmíněné účinky poznávány z pozorování něčeho spíše nepodobného – z pozorování lidí, kteří pijí gin nebo pivo. Jeho vědění také může záviset na tom, co mu o účincích alkoholu řekl někdo jiný – pak je ještě méně jisté, protože svědci nemusí být spolehliví. Z těchto důvodů je obtížné vysvětlit, jak by předpověď toho, že něco způsobí bolest nám nebo někomu jinému byla justifikovaná, kdyby se nezakládala na analogických zkušenostech se skutečnou bolestí a tím, co k ní vedlo. Čím víc případů bolesti a utrpení tedy zažijeme, tím máme o bolesti a utrpení lepší vědění. Pro každé zlo, které záměrně působí jeden člověk druhému, musel být v dějinách precedens, kdy se stalo náhodou. Není přece možné někoho záměrně otrávit kyanidem, pokud nevíme, že kyanid je jedovatý a to, že je jedovatý musel první kyanidový vrah vědět z toho, že se už předtím někdo kyanidem otrávil náhodou a bylo to pozorováno, nejlépe mnohokrát. Pokud tedy mají jednotliví lidé nebo celý lidský rod mít možnost schválně působit, zabraňovat nebo z nedbalosti dopouštět mnohá zla, čímž je velice zmnožována a zdokonalována jejich svoboda, musí existovat mnohé přírodní zlo. Utrpení zvířat nám takto také dává značně spolehlivé informace o příčinách utrpení lidí. Skrze poznání zla utrpení, ke kterému již došlo, mají lidé možnost zabránit utrpení lidí a zvířat, ke kterému může dojít příště a to i v rozsahu mnohých generací a dlouhých staletí. Mohl by nám dát Bůh toto poznání i jinak, bez toho, že by k utrpení skutečně došlo? Podle autora ano – mohl by nám prostě od narození dát pravdivá základní přesvědčení, ohledně toho, které činy způsobují bolest a které potěšení. V takovém světě by však stále nebylo možné znát všechny dlouhodobé důsledky našich činů, protože tyto závisí na tom, jestli ostatní lidé budou podporovat nebo bránit tomu, co jsme si naplánovali. Bylo by pro nás však možné znát celou historii světa, do té míry, v jaké je nezávislá na lidských činech (kromě těch našich, protože ty máme pod kontrolou). Znali bychom tedy také výsledky všech experimentů, které bychom mohli kdy podniknout. Věda by pak nebyla moc zajímavá, protože bychom a priori věděli, které teorie jsou pravdivé a které nepravdivé (s výjimkou těch, které předpovídají všechna data naprosto stejně, a těch nebude mnoho, protože v tomto případě známe všechna logicky poznatelná data). Věda by také nebyla potřeba k provádění předpovědí o budoucnosti, neměla by tedy žádný praktický význam a její

teoretický význam by byl také snížený. Z morálních rozhodnutí by se vytratila nejistota, kterou sebou nutně nesou. Nebylo by pak nutné se snažit se o větší poznání toho, jak se věci doopravdy mají – avšak mít na výběr mezi snahou o poznání a nezájmem o ně je velké dobro. „Racionalita“, tj. snaha o induktivní vědecké poznání, které je objektivní a nezátížené předsudky, je podle Swinburna kvalita, za kterou je na místě zaplatit i poměrně vysokou cenu. Znamená také, že jedni mohou učit druhé a jiní stavět na už dříve položených základech. Tak naše počáteční nevědomost umožňuje mnohá dobra. Bůh má tedy důvod způsobit přírodní zla kvůli dobru lidské svobody a částečně také pro dobro nesvobodných rozhodnutí zvířat. Toto dobro musí podle autora Bůh fakticky rovněž způsobit, jinak by nebyla splněna jedna výše zmíněná výjimka a Bůh by jednal nespravedlivě. Podle jeho mínění však není důvod pochybovat o tom, že je člověk svobodný. Přírodní zlo tedy nepředstavuje pro teistickou hypotézu problém.¹⁹⁰

Dále Swinburne zkoumá Boží právo způsobovat lidem a zvířatům utrpení, i když je to pro větší dobro. Všimá si, že Bůh jako původce celého našeho bytí má nad námi také práva, která mi nad ostatními lidmi rozhodně nemáme. Aby někdo měl právo umožnit něčí utrpení pro jeho dobro nebo dobro někoho jiného, musel by k němu být v něčem jako v rodičovském vztahu. Rodiče prý mají do jisté míry toto právo, co se týče svých dětí, protože ty jim v jisté malé míře vděčí za svou existenci. Proto se podle autora nedá proti jeho předchozí argumentaci namítat, že pokud jsou bolest a utrpení tak dobré, je dobré je ostatním lidem co nejvíce způsobovat, aby se tak zmnožily příležitosti k odvaze nebo soucitu. Protože nejsme příčinou existence ostatních lidí a zvířat, nemáme takové právo. Bůh však takové právo má (jako ho za určitých okolností mají v omezené míře také rodiče dětí). Podobně něčí dobrodinec má právo si svůj dar vzít zpátky, nebo ke svému daru připojit i něco špatného, pokud to v součtu stále vychází tak, že dává dar, nikoli, že škodí. Tak prý Bůh, který nám dává vše, má právo si něco z toho vzít zpátky, platí však, že ten, kdo je dokonale dobrý to nebude nikdy chtít, pokud to není logicky nezbytné pro jiné dobro tohoto nebo jiného člověka. Námitkou by dále mohlo být, že Bůh by se nás měl nejprve zeptat, jestli chceme nějaké dobro, ke kterému se neoddělitelně váže nějaké zlo. Bůh se však podle Swinburna nemá koho zeptat, protože se musel rozhodnout, jaké tvory vůbec stvoří. Má tedy právo

¹⁹⁰ Srov. Swinburne (2004), s. 245-257.

rozhodnout věci za ně, také protože ví, co je pro ně nejlepší.¹⁹¹ Není to však tak, že u mnoha lidí zlo v jejich životě převažuje dobro tak, že by pro ně bylo lepší, kdyby se vůbec nikdy nenarodili? Autor má za to, že takových lidí je mnohem méně, než se na první pohled zdá. Je podle něj velké dobro být prostě naživu i navzdory velkému množství utrpení. Kdyby to bylo naopak bylo by prý mnohem víc sebevražd, než je. I když mnoho lidí snad nevolí sebevraždu, protože cítí, že mají povinnost zůstat na živu kvůli svým rodičům, dětem a partnerům, znamená to prý právě, že i v jejich životě je přítomno velké dobro toho, že můžou být někomu užiteční, že můžou žít pro někoho. Byl by to prý hrozný život, který by k ničemu nebyl, ve kterém by člověk nikomu nepomohl. Autor to demonstruje na zlu, kterým je nezaměstnanost a dobru, kterým je padnout ve spravedlivé a nakonec úspěšné válce a to i pokud je člověk nuceně odveden. Podle něj je pro člověka nebo zvíře jeho utrpení požehnáním už tehdy, když jeho možnost umožňuje ostatním svobodnou volbu, jestli mu ubližovat a když jeho skutečnost poskytuje ostatním vědění, umožňuje jim s ním soucítit a dává jim na výběr, jestli ho v utrpení potěšit nebo ne. Pokud by někdo namítal, že něčí dobro takto může spočívat pouze v tom, co dělá vědomě, tj. např. když někdo v boji padne za svou vlast, tak aby to pro něj mělo nějakou hodnotu, musí mít při tom dobré pocity, že se obětovává pro svoji zemi. S tím Swinburne nesouhlasí – podle něj by bylo takové pocity dobré mít pouze, kdyby ten člověk skutečně umíral za dobrou věc, nikoliv za věc pochybnou (protože jinak by se mýlil a to není dobré). Pokud to tak však je, pak věřit, že moje oběť je dobrá, je dobré pouze, pokud moje oběť je dobrá nezávisle na mém přesvědčení. Moje oběť v tomto případě je tedy dobrá nezávisle na mém přesvědčení o její ceně.¹⁹² Důsledkem toho podle Swinburna je, že nešťastný člověk, který se rozhodne nespáchat sebevraždu, protože ví, že by tím ranil někoho, koho miluje, má ve skutečnosti veliké štěstí. To, že má jeho život pro někoho takovou cenu je pro něj prý veliké dobro a když to ten člověk tak nevidí, mýlí se. Navíc pokud existuje Bůh, je našim největším dobrem to, že můžeme být k užitku jemu, tím že svým utrpením přispíváme k dobru, které chce pro všechny.

Jestliže však i přesto existují lidé, pro které by pro utrpení v tomto životě v součtu bylo lepší, kdyby vůbec nežili, potom je Bůh podle Swinburna zavázán jim dát tak dobrý život po smrti, že jejich život bude nakonec v součtu dobrý. Pokud tedy skutečně je utrpení

¹⁹¹ Srov. Swinburne (2004), s. 257-259.

¹⁹² Srov. Swinburne (1991), s. 259-261.

některých lidí v tomto životě takové (a Swinburne nikde neříká, že to tak je), je pro záchranu teistické hypotézy nutné přidat k ní tvrzení, že Bůh pro některé lidi má připravený dobrý život po smrti.¹⁹³

Dále se autor věnuje otázce, jestli zla ve světě není přece jenom příliš moc. Namítající může totiž souhlasit s tím, že zlo je nutné pro existenci mnohých dober a tím ospravedlněné, může však stále tvrdit, že zla je v našem světě příliš mnoho a že méně zla by stačilo na umožnění stejného množství dober. Bůh by podle něj nikdy nedopustil Hirošimu, holocaust, lisabonské zemětřesení nebo středověkou epidemii „černé smrti“. Swinburnovi je v prvním uchopení problému taková námitka značně sympatická. Má však za to, že při bližším přiblížení problému její síla slábne. Důvodem je, že odstraněním každého zla nebo možnosti zla zanikne i nějaké jedno dobro. Každé a to i velmi malé přidání skutečně existujícího nebo pouze možného zla naopak podle autora znamená zároveň přidání skutečně existujícího nebo možného dobra. Pokud by při výbuchu atomové bomby v Hirošimě zemřelo o jednoho člověka méně, bylo by na světě méně o jednu příležitost pro odvahu a soucit, o jeden malý kousek vědění o účincích jaderného záření a také méně lidí (např. příbuzných obětí), kteří by měli silnou osobní motivaci bojovat za jaderné odzbrojení atd. Svět, ve kterém by bylo o hodně méně zla než v našem světě, by byl podle Swinburna oproti našemu světu pouze hracím světem pro děti (angl. *toy-world*), tj. svět, ve kterém na věcech sice záleží, ale ne příliš moc. Byl by to prý svět, ve kterém sice můžeme volit, ale všechna skutečná rozhodnutí zůstávají na Bohu. Zde bych řekl, že podle mého mínění by sice mohl protivník namítnout, že skutečné volby zůstávají na Bohu vždy v jakémkoli myslitelném světě, který stvoří (i když dá lidem svobodu, je to vždy on kdo rozhoduje, z kterých věcí mohou volit a ze kterých ne, protože je tvůrcem všeho). Proti tomu lze však Swinburna hájit, že pokud už Bůh stvoří lidi, může jim buď dát takové možnosti volby, které jsou pro ně naprosto úžasné a nevyčísitelné, jedny zcela nepodstatné a jiné děsivě zavazující, volby, které od sebe oddělují život a smrt, blaženost a ztracení, jak je to zřejmě v našem světě, nebo by jim mohl dát pouze volby ohledně toho, co je pro ně povrchní a nepodstatné. To, že Bůh si vždy nechává všechny skutečné volby pro sebe, tedy nijak nebrání tomu, aby stvořil svět, ve kterém se budeme moct chovat heroicky (oproti světu, který by byl pouze jedna velká školka).

¹⁹³ Srov. Swinburne (2004), s. 261-262.

Dále nám Swinburne sděluje, že podle něj by se Bůh, pokud nechává některé lidi trpět tak moc, jak někteří trpí v našem světě, na základě své dokonalé dobroty vtělil a toto utrpení s nimi sdílel (podobně jako dobří rodiče mohou sdílet nepříjemnou dietu s dítětem, které ji potřebuje, přestože ji sami nepotřebují). Swinburne je zřejmě znepokojen nikoli druhem zla, které musí někteří lidé vytrpět, ale jeho množstvím, které by mohlo být v některých případech alespoň teoreticky příliš velké. Proto navrhuje teismus zkomplikovat o dvě výše uvedené přídavné hypotézy.

Takový přístup mi nepřipadá moc dobrý, protože má za to, že může existovat něco jako věc, pro kterou by bylo lepší, kdyby neexistovala, tedy taková věc, pro kterou by její existence zavzatá se vším všudy, co k ní konkrétně patří, nebyla dobrem. Pro mě naopak je samotná existence dobrem, které je tak veliké, že nutně přesahuje všechna zla, která by se k ní mohla pojít. Zdá se mi, že Swinburne ontologicky přečnuje bolest a slast a umožňuje jim aspoň v teoreticky myslitelných případech převážit základní kategorie existence a neexistence. Podle takové logiky by mohl také teoreticky existovat tak příjemně chutnající smrtelný jed, že by bylo pro každého racionální jej vypít, protože potěšení z pití jedu by převážilo utrpenou škodu spočívající ve ztrátě života.¹⁹⁴ Na analýzu toho, jestli je takové přesvědčení absurdní, zde bohužel nemáme místo, každopádně to není přesvědčení, které bych sdílel. Připadá mi také podivné, proč Swinburne ještě víc nevytěžil svůj argument, že zlo může být nutnou podmínkou většího dobra. Jeho argument totiž podle mě ukazuje, že každé v našem světě reálně myslitelné zlo produkuje ještě vždy o něco větší dobro. Každé malé zlo produkuje malé, ale o něco větší dobro. Každé velké zlo dává vzniknout ještě o něco většímu dobru. Množství zla obzvláště není problém, protože neospravedlnitelné zlo by bylo neospravedlnitelné i v malé kvantitě, zatímco zlo moudře dopuštěné pro větší dobro by bylo stále takové, i kdyby jej bylo ohromné množství. Každé malé množství zla v našem světě znamená malé, ale o něco větší množství dobra, které by jinak neexistovalo. Každé velké množství zla znamená existenci ještě většího množství dobra, které by jinak neexistovalo.

Podle Swinburna tak zlo ve světě skutečně snižuje pravděpodobnost hypotézy teismu, protože ji nutí k tomu, aby se zkomplikovala o kompenzaci v podobě dobrého posmrtného života alespoň pro některé lidi a Boží vtělení se a sdílení našeho utrpení s námi. Avšak to

¹⁹⁴ Srov. tázání se obhájce infanticidy a eutanazie Petera Singera, jestli by nebylo správné, aby lidstvo úplně přestalo mít děti, protože bolest v jejich životě by mohla převážit příjemné pocity, Singer (2010).

podle něj představuje především problém pro obecný teismus, než pro křesťanský teismus, který už tyto přidané hypotézy obsahuje sám o sobě. Křesťanský teismus je pro svoji větší detailnost sice samozřejmě *a priori* méně pravděpodobný než obecný teismus, autor se však domnívá, že existují také důkazy pro specificky křesťanské teze, které jeho pravděpodobnost zvyšují.

Swinburne také zkoumá, jestli Boží skrytost - to že často nevíme, jestli Bůh existuje, může být argumentem proti jeho existenci. Oponent by mohl tvrdit, že pokud skutečně existuje milující Bůh, jistě by se dal poznat všem, kteří by toho byli schopní a nebránili by se tomu. V našem světě však existují i lidé, kteří poctivě hledají Boha a touží poznat, jestli existuje, Boží existence jim však není zřejmá. Oponent by proto mohl argumentovat, že existence poctivých agnostiků představuje důvod, proč nevěřit v Boha. I pokud poctiví agnostici, kterých je podle autora prý mnoho, jsou takoví proto, že nebyli seznámeni s dobrými argumenty pro Boží existenci, stále je podle Swinburna potřeba vysvětlit, proč Bůh tento stav způsobuje nebo dopouští.¹⁹⁵ Jeho odpovědí je, že taková nevědomost o Boží existenci umožňuje hned dvojí dobro. 1) kdybychom měli velmi silné vědomí Boží existence, potom bychom také věděli, že pokud uděláme něco špatného, dokonale dobrý Bůh s tím bude „velmi silně nesouhlasit“ – jak Swinburne eufemisticky říká. A protože budeme mít přirozeně silnou touhu být oblíbení u dobrých osob, budeme mít v důsledku silnou tendenci nedělat nic špatného. Pokud v takové situaci nebudeme mít nějakou jinou velmi silnou (podstatně silnější než běžně lidé mají) touhu páchat zlo, budeme v součtu mít silnou touhu nepáchat zlo a velmi malé pokušení jej páchat. Podle Swinburne by taková situace nebyla zrovna ideální pro naši svobodu rozhodnout se mezi dobrem a zlem, kterou nám určitá „epistemická vzdálenost“ od Boha může zaručit. Pokud Bůh existuje, je podle autora také pravděpodobnější, že dá dobrým lidem život po smrti, zlým však ne – a to je další důvod, proč by poznání Boží existence prý snižovalo naši svobodu. Čím větší je naše nejistota o Boží existenci, tím máme větší možnost být přirozeně dobrými lidmi, kteří mají svobodnou volbu zvolit si dobro i zlo. 2) Swinburne se domnívá, že je existence agnostiků velmi dobrá pro lidi, kteří v Boha věří, protože tak mají možnost se rozhodnout, jestli agnostikům pomůžou nahlédnout, že Bůh existuje, ať už argumentací, kázáním nebo praktickým příkladem

¹⁹⁵ Srov. Swinburne (2004), s. 267-268.

vlastního náboženského života. Poctiví agnostici tak také prý částečně existují proto, že věřící v této úloze selhali.¹⁹⁶

Swinburne tak podle mého mínění dobře ukazuje, že zlo agnosticizmu (protože nevědomost je vždy zlem) a případně ateizmu (ten je zlem pouze pokud Bůh existuje) je přijmeme-li předpoklad Boží existence docela plausibilně vysvětlitelné. Nepředstavuje tak argument proti Boží existenci.

4.13. Možnost a povaha zázraků

Tím se dostáváme k dvanácté kapitole Swinburnovy knihy nazvané *Arguments from History and Miracles*. Dosavadní argumenty pro Boží existenci, které autor uváděl, byly takové povahy, že více méně vycházely z obecných a evidentních zkušeností principiálně přístupných všem lidem. Pokud však Bůh skutečně je, očekávali bychom podle Swinburna, že se nám bude zjevovat ne pouze v celkovém řádu vesmíru, ale také tím, že s námi bude jednat mnohem osobněji a důvěrněji. Z historie známe podle něj případy, kdy lidé tvrdili, že se jim přihodilo právě toto: např. život, smrt a údajné vzkříšení Ježíše Krista se stalo základem křesťanské církve, jejímž jádrem původně byla skupinka galilejských rybářů, kteří nenadále začali zvěstovat své vyprávění o Ježíšových údajných skutcích celému tehdejšímu známému světu. Tato církev rychle rostla, přestože její členové byli krutě pronásledováni tehdejší politickou mocí a mnoho z nich bylo popraveno. Proti pronásledování se nikdy nebránili násilím, ale také nepřestávali kázat o svém ukřižovaném vůdci a ve světle tohoto jejich pozoruhodného jednání se k nim nakonec přidaly statisíce lidí. Přidalo se k nim jich dokonce takové množství, že pronásledování nakonec muselo přestat a původně nezákonné náboženství se stalo oficiálním náboženstvím Římské říše. Pro mnoho lidí jsou tyto události nejenom důkazem o tom, že Bůh, ve kterého už předtím věřili, v historii takto působil, ale také důkazem o tom, že Bůh vůbec existuje.¹⁹⁷ Také prý existují události, které nejsou takto klíčové pro danou náboženskou tradici, ale přesto nějakým způsobem jsou také její částí, které svědčí o Božím působení v dějinách a tedy i o jeho existenci – např. vyslyšené modlitby za

¹⁹⁶ Srov. Swinburne (2004), s. 268-271.

¹⁹⁷ Srov. Swinburne (2004), s. 273-274.

uzdravení. Takovéto události jsou podle Swinburna události, které má dobrý Bůh důvod způsobit. Bůh má totiž důvod dát lidem možnost si svobodně zvolit, s rizikem, že si místo toho svobodně zvolí zlo. Předpokládejme, že si mnoho lidí zvolí zlo. Pak bude mít Bůh pro svůj soucit s člověkem důvod poslat jim např. proroky, aby jim důrazně zvěstovali Boží vůli a vyzývali je k tomu, aby se vrátili na správnou cestu. Bůh má také důvod těmto svým poslům nedat příliš očividné „nadpřirozené“ síly, protože pak by bylo všem až příliš zřejmé, že jsou jeho posly a že Bůh skutečně existuje – jejich svoboda vybrat si mezi dobrem a zlem by tak byla vážně ohrožena. Podobně má Bůh také důvod způsobit něčí náhlé uzdravení – podle autora má Bůh vždy důvod zabránit utrpení a pokud možno mu zabránit rychle. Avšak přestože prý má Bůh pro tyto věci důvod, má také důvod je nezpůsobovat nebo je nezpůsobovat příliš automaticky. Jak už Swinburne ukazoval dříve, Bůh podle něj nemusí mít důvod např. eliminovat všechno utrpení ve světě. Je to proto, že má velký důvod nechat mnoho věcí na lidské zodpovědnosti.

Toto jsou zatím události, které nejsou obecně zpochybňovány – např. historie křesťanství je obecně známá. Jsou však také události více kontroverzní, které běžně zpochybňovány jsou – lidé pochybují o tom, že se skutečně udály. Důvodem, proč tomu tak je, je to, že kdyby k nim docházelo, znamenalo by to podle Swinburna alespoň na první pohled „porušení“ přírodních zákonů. Jedná se např. o takové události jako tělesné vzkříšení Ježíše Krista, levitaci a medicínské zázraky, jako je spontánní uzdravení z rakoviny. Autor nechce z důvodu nedostatku místa probírat detaily důkazů pro věrohodnost jednotlivých událostí tohoto typu, chce však problém jejich věrohodnosti vyřešit obecně a pokusit se stanovit jakou důkazní sílu by tyto události měly, kdyby k nim skutečně došlo. Swinburne si všímá, že často nevíme, které události se dějí podle nějakého zákona a které by pokud by se udály, byly „porušením“ přírodních zákonů. Něčí naprosto neobvyklá odvaha tváří v tvář smrti, náhlá konverze nebo nečekaně rychlé uzdravení z vážné nemoci jsou možná přirozené nebo jsou to možná zázraky – přesně nevíme. Pokud jsou prý zákony přírody takové, že tyto události občas způsobují, je to prý argument pro Boží existenci, protože kdyby Bůh nebyl, neměli bychom se důvod domnívat, že takové budou.¹⁹⁸ S tím souhlasím, i když by to byl samozřejmě sám o sobě dost slabý argument. Nicméně např. odvaha prvotních křesťanů bude

¹⁹⁸ Srov. Swinburne (2004), s. 274-277.

na první pohled lépe vysvětlitelná z teoretické pozice, že křesťanství je pravdivé, než třeba z teoretické pozice ateistického evolucionismu.

Zbývá vyjasnit, co jsou to zázraky – ona „porušení“ přírodních zákonů.¹⁹⁹

Swinburnova koncepce zákona přírody je taková, že „zákon“ je jednoduše výčtem sil a dispozic daných látek. „Porušení“ přírodního zákona je podle něj pak to, že dojde k události, ke které by nemohlo dojít, kdyby současné zákony přírody působily nebo jinak, ke které by nemohlo dojít, kdyby dané fyzické objekty měly ty síly a dispozice, které jsou sumarizovány zákony přírody. „Porušení“ jsou tak výjimky z nějakého zákona přírody a může k nim prý dojít tehdy, když dojde k nějaké nezapříčiněné události takového druhu, že se nebude za podobných okolností opakovat nebo když nějaká příčina vně systému věcí řízených zákony zasáhne tak, že způsobí událost neumožňovanou těmito zákony. Touto příčinou musí podle Swinburna být buď jedinečná fyzická věc, která se chová jinak, než jiné věci jejího druhu nebo netělesná osoba jako je Bůh nebo nějaký méně mocný duch.²⁰⁰

Dokladem toho, že nějaká pozorovaná událost je porušením přírodních zákonů, je podle autora to, že její výskyt není kompatibilní s tím, co jsou podle našeho nejlepšího vědění zákony přírody. Např. hypotéza 1) že se všechny planety pohybují po elipsách je pro svou vysokou explanační sílu a předchozí pravděpodobnost vysoce plausibilní. Předpokládejme však, že se Mars jednoho dne ze své eliptické dráhy poněkud vychýlí a pak se na ni opět vrátí. Krátké zbloudění Marsu může být způsobeno např. gravitačním vlivem blízkého Jupitera a v tom případě se bude vždy opakovat např. tehdy, když bude Jupiter dost blízko. V tom případě nejde o porušení přírodních zákonů, ale je to pouze tak, že hypotéza 1) nepatří mezi základní zákony přírody, jak se nám původně zdálo. Normálně sice v důsledku nějakých ještě základnějších zákonů platí, ale jsou z ní také výjimky. Výchylka Marsu však také nemusela být způsobena nějakou opakovatelnou příčinou, tj. takovou, že kdyby k ní došlo znovu, vychylka by se zase opakovala. Zde zřejmě Swinburne podle mě má za to, že by šlo i o výjimku z naprosto základních zákonů přírody. Důvod domnívat se, že se jedná o tento případ, máme podle něj tehdy, když každý pokus upravit údajný zákon přírody tak, aby předpovídal vychylku Marsu stejně jako ostatní pozorované pozice této planety, by jej vnitřně tak zkomplikoval a dostal by jej do takového nesouladu se zbytkem našeho vědeckého

¹⁹⁹ Pro tomistickou definici zázraku srov. Greut (2009), §793.

²⁰⁰ Srov. Swinburne (2004), s. 277-278.

poznání, že bychom už neměli žádný důvod věřit jeho predikcím budoucnosti. Nebylo by např. k ničemu upravit zákon tak, že by zněl „všechny planety se pohybují po elipsách s výjimkou let, kdy ve Světovém šachovém šampionátu proti sobě hrají dva hráči, příjmení obou, z nichž začínají na K“. Takový zákon by byl očividně velmi podivný, protože by zmiňoval vlastnosti, které se jinde ve fyzice vůbec nevyskytují a to ve formě *ad hoc* výjimky, která nevyplývá z žádné teorie. Adekvátní nový zákon by podle Swinburna měl být vyjádřen jednoduchou formulí, jejímž důsledkem je, že dochází k výjimce z původního zákona.²⁰¹ Takovou však právě po ruce v tomto hypotetickém případě po ruce nemáme, a kdyby k něčemu takovému jako je tento příklad došlo, mohli bychom se oprávněně domnívat, že došlo k porušení pravých zákonů přírody, nejenom určitých zobecňujících zákonů, které platí pouze ve většině případů. V konkrétním případě bychom se samozřejmě mohli mýlit a to, co se nám takto zdá vědecky nevysvětlitelné by mohlo být ve skutečnosti vysvětlitelné. Zde si však Swinburne podle mého mínění velmi oprávněně všímá, že takový argument je jako klacek, kterým je možné bít obě strany debaty, protože stejně tak je pravda, že to co se nám zdá být vědecky vysvětlitelné by naopak mohlo být vědecky nevysvětlitelné. Rozumný badatel podle Swinburna má za to, že to, co se podle nejlepšího současného vědeckého poznání zdá být vědecky nevysvětlitelné takové doopravdy je.²⁰²

Za předpokladu, že zákony přírody v nějaké oblasti reality jsou pouze probabilistické, tj. platící pouze s určitou statistickou pravděpodobností, v této oblasti prý nemůže dojít k žádnému skutečnému porušení zákona, může však podle autora dojít ke kvazi porušení statistického zákona.²⁰³

Swinburne se domnívá, že v předchozích kapitolách ukázal, že existuje víc důkazního materiálu pro existenci Boha než pro existenci nějakých nižších duchů. Pokud prý Bůh existuje, přírodní zákony mohou být porušeny pouze s jeho svolením, protože je to on, kdo je normálně udržuje v činnosti. Pokud tedy nemáme data, která by potvrzovala existenci nižších duchů, jejichž činnost nezávisí na Božím dovolení, nejpravděpodobnější vysvětlení každého porušení přírodních zákonů je podle autora, že bylo buď způsobeno Bohem, nebo tím, že k němu Bůh svolil. To je podle mě oprávněné tvrzení, protože v souladu s principem

²⁰¹ Srov. Swinburne (2004), s. 278-279.

²⁰² Pro podrobnější diskuzi srov. Swinburne (2004), s. 279-280.

²⁰³ Pro podrobnější diskuzi probabilistických zákonů a možnosti jejich porušení srov. Swinburne (2004), s. 280-282.

jednoduchosti budeme tam, kde nevíme o žádném omezení moci jednajícího činitele - což porušení přírodních zákonů obvykle budou - budeme pro pozorovaný fenomén postulovat činitele s tou logicky nejvyšší mocí a to je podle definice Bůh. Dalším důvodem předpokládat, že to tak je, je, když se jedná o událost, kterou má Bůh důvod způsobit.²⁰⁴

Swinburne se vyrovnává s Humovou klíčovou a historicky vlivnou námitkou proti existenci zázraků nebo porušení přírodního zákona. Podle Huma to, že by nějaká událost byla porušením přírodního zákona je sama silným důvodem domnívat se, že k ní ve skutečnosti nedošlo.²⁰⁵ Je to tak – ve Swinburnově představení Humova argumentu – proto, že pokud je *L* zákonem přírody, potom je vysoce pravděpodobné, že všechno, co se stane, bude v souladu s *L* – minulé jevy, díky kterým je epistemologicky pravděpodobné, že *L* je zákonem přírody, zároveň činí pravděpodobné, že v daném případě, kdy by mělo dojít k údajnému porušení přírodních zákonů *E*, se věci ve skutečnosti odehrály v souladu s *L*. Podle autora však můžeme mít po ruce spoustu dalších dat, která by nasvědčovala, že k *E* skutečně došlo. Jsou prý čtyři druhy vodítek k zjištění toho, co se stalo v určitém okamžiku v minulosti: 1) každý z nás má to, co se mu jeví jako vzpomínky na to, co se stalo, např. si můžu pamatovat, že jsem včera viděl Jana. 2) máme svědectví ostatních o tom, co si prý pamatují o tom, co se prý stalo, např. několik lidí může tvrdit, že nějakou dobu před včerejškem viděli Jana mrtvého. 3) máme fyzické stopy minulosti jako otisky bot, otisky prstů, cigaretový popel nebo radioaktivní uhlík ¹⁴C, které nám díky naší znalosti zákonů přírody (s výjimkou *L*) umožňují vyvodit, k čemu v minulosti došlo, např. pokud víme, že cigaretový popel má za příčinu hoření cigarety, můžeme z přítomnosti tohoto popela vyvodit, že zde hořela cigareta (a pravděpodobně, že ji zde někdo kouřil). Tyto vodítka podle autora tvoří historická data o tom, co se stalo. 4) nemá historickou povahu, ale je to naše základní vědění o tom, jak věci jsou nebo se chovají za jiných okolností. Toto vědění nám prý může pomoci odmítnout některé pravdivostní nároky založené na prvních třech typech dat, což je tvrzení, se kterým rovněž souhlasím. Podle Huma by naše základní vědění úplně nejsilněji popíralo údajné pozorování nebo svědectví o něm, kdyby údajně pozorovaná událost byla, kdyby k ní doopravdy došlo, porušením přírodního zákona. Podle Swinburna však i pokud přijmeme Humův předpoklad, že v takových případech je naše hlavní relevantní základní vědění pouze naše poznání o tom, co jsou zákony

²⁰⁴ Srov. Swinburne (2004), s. 282.

²⁰⁵ Pro celý Humův argument proti zázrakům srov. Hume (1902), sekce 10.

přírody, není žádný dobrý důvod předpokládat, že toto vědění vždy automaticky zprávu o porušení přírodních zákonů diskredituje. Možná podle Swinburna platí že, pokud o této události máme velmi jasné svědectví mnoha důvěryhodných svědků, potom síla tohoto svědectví bude silnější než oprávněnost našeho očekávání, že k porušení zákona nedošlo – teoreticky může tedy prý některé svědectví ukazovat na to, že k porušení přírodních zákonů skutečně došlo. S tím souhlasím, není mi ale příliš jasné, jak důvěryhodné by v tomto případě svědectví muselo být, aby nás přesvědčilo o tom, že je pravdivé. Zde se však Swinburnova argumentace nezastavuje – Humovi především vytýká jeho předpoklad, že v takových případech je naše hlavní relevantní základní vědění pouze naše poznání o tom, co jsou to zákony přírody. Podle autora má zde velkou relevanci také naše vědění o tom, jestli Bůh existuje nebo neexistuje, ke kterému chce přispět i předchozími kapitolami své knihy. Pokud totiž Bůh existuje, existuje také bytost, která má moc krátkodobě zrušit platnost přírodních zákonů, které běžně udržuje v činnosti.

Pravděpodobnost porušení přírodních zákonů je tak i podle mého mínění zcela racionálně podstatně vyšší pro teistu, než pro ateistu. Podle Swinburna může mít Hume sice pravdu, že pokud by data o údajném porušení přírodních zákonů byla naším jediným důkazem pro Boží existenci, tato data by nebyla nikdy dostatečná pro racionální založení jakéhokoli náboženství, ale nesouhlasí samozřejmě s tím, že by taková data byla jediný důvod pro to, domnívat se, že Bůh existuje. A pokud prý máme nezávislý důvod domnívat se, že Bůh existuje, máme také důvod domnívat se, že přírodní zákony mohou být porušeny a svědectví o tom, že došlo k porušení zákonů, potom může stačit na to, aby převážilo naše běžné očekávání, že se věci budou dít v souladu se zákony přírody.²⁰⁶ Swinburne však už nspecifikuje, jak „silné“ svědectví o zázračné události nebo přímo její pozorování musí být např. v případě, že jsme racionálně justifikovaní teisté, ateisté nebo agnostici. O kolik víc důkazů o tom, že došlo k zázraku, potřebuje ateista oproti agnostikovi, aby měl dobrý důvod se domnívat, že k němu skutečně došlo? O kolik víc důkazů o zázraku potřebuje teista proti agnostikovi, aby v něj mohl racionálně věřit? Nicméně Swinburnova základní odpověď Humovi je dobrá. Podle mého mínění je to tak, že si lze stěží představit data o údajném zázraku, která by přiměla racionálně justifikovaného ateistu, aby změnil své přesvědčení, avšak u racionálně justifikovaného agnostika by snad stačila i historická data pojící se s údajným vzkříšením

²⁰⁶ Srov. Swinburne (2004), s. 282-284.

Ježíše Krista (jejiž sílu a význam zde ovšem nemám prostor prozkoumat), aby tento agnostik racionálně změnil své přesvědčení a stal se teistou. Agnostik by totiž z logiky své pozice neměl držet na rozdíl od standardního ateisty žádný předpoklad o propastně malé pravděpodobnosti zázraku – připouští totiž možnost existence svobodného původce přírodních zákonů, který je může kdykoli zrušit.²⁰⁷

Domnívat se, že skutečně došlo k porušení přírodního zákona, budeme mít podle Swinburna ještě větší důvod tehdy, když se bude jednat o něco, co by měl Bůh důvod učinit. Bůh by podle něj mohl mít dva důvody pro to, aby občas dočasně zrušil své vlastní zákony, aby dosáhl kýženého účinku, spíše než aby ustanovil takové zákony přírody, které by tento účinek vyvolávaly běžně a pravidelně. Za prvé má prý důvod odpovídat na svobodné lidské činy, např. na modlitbu k němu. Naprosto pravidelný svět, kde by všechno s výjimkou lidské svobody vždy poslouchalo neměnné zákony přírody, by byl svět, ve kterém by Bůh s lidmi nebyl v živém vztahu. Z důvodu přátelství má však Bůh podle autora důvod snažit se být v živém vztahu se svobodnými a myslícími bytostmi, které stvořil. Jako dobrý rodič by, pokud existuje, mohl např. někdy dát lidem to, o co jej v modlitbách žádají, ale nedělat to příliš často nebo očividně, aby jim zbylo také nějaké dobro svobody a samostatnosti. Druhý důvod, který Bůh má pro porušení vlastních zákonů je aby dal punc pravosti činnosti nebo učení nějakého proroka - aby tak ukázal, že jeho poselství je od Boha. Lidé podle Swinburna potřebují vědět, které učení je dobré a které ne, ale někdy to není zřejmé. Lidé také možná potřebují vědět některé věci, na které je jejich přirozený rozum příliš slabý, např. kdo Bůh je a co udělal pro člověka, proto aby jej mohli správně uctívat. Bůh zde proto má důvod zázrakem ukázat nebo naznačit, na které straně je pravda. Židovství, islám a především křesťanství opírají svou autoritu také a především o zázraky, které v jejich dějinách Bůh údajně způsobil.²⁰⁸

Přijetím těchto principů máme podle autora důvod se domnívat, že Bůh zde způsobil zázrak tehdy, když by se jednalo o věc, kterou by měl Bůh důvod udělat tj. buď 1) protože by tak odpověděl na určité lidské jednání, např. modlitbu za nějakou dobrou věc nebo 2) protože by tím dal punc pravosti nějakému náboženskému hnutí nebo učení, které zastává nějaké

²⁰⁷ Pro diskuzi o tom, zda může argumentace zázrakem přesvědčit agnostika nebo jestli mohou být svědectví o zázracích přesvědčivé až tehdy, když už nezávisle víme, že Bůh existuje, srov. McGrew (2010).

²⁰⁸ Srov. Swinburne (2004), s. 284-286.

aspoň trochu přijatelné přesvědčení ohledně morálky nebo náboženské nauky. Podle Swinburna už takové hnutí totiž musí mít nějakou aspoň trochu slušnou předcházející pravděpodobnost, že má pravdu na své straně – tu pak zpráva o zázraku může zvýšit. Očividně nepravdivá nebo morálně ohavná hnutí by Bůh takto nikdy nepodpořil, není tedy prý důvod věřit jejich zázračným zprávám.²⁰⁹ Podle mého mínění by něco takového naprosto platilo pouze v tom případě, kdyby pravděpodobnost zkaženosti nebo mylnosti hnutí byla přesně rovna 1, jinak by zde stále mohl být krajní případ, že třeba milióny zpráv o zázracích potvrzované velkým množstvím hnutí přátelských i nepřátelských svědků by nás oprávněně přesvědčovaly o tom, že toto hnutí není třeba tak mylné nebo morálně zkažené, jak jsme se původně domnívali.

Swinburnovým závěrem je, že v té míře v jaké máme historické důkazy o tom, že došlo k události *E*, která je taková, že kdyby k ní skutečně došlo, byla by pravděpodobně porušením přírodního zákona a je toho druhu, který by měl Bůh pravděpodobně důvod způsobit, je Boží existence pravděpodobnější, než kdybychom tyto data neměli. Je to z toho důvodu, že pokud Bůh existuje, je zde výrazná pravděpodobnost, že bude příležitostně tyto události působit, naopak pokud Bůh neexistuje, je velmi nepravděpodobné, že bude k něčemu takovému docházet. Autor si také všímá Humovy důležité poznámky, že každý zázrak, který se údajně udál ve jménu nějakého náboženství, by pokud by se skutečně udál, potvrzoval jeho pravdivost, ale také by vyvracel pravdivost ostatních náboženství,²¹⁰ a odpovídá na ni. Souhlasí s tím, že důkaz o porušení přírodních zákonů, které kdyby k němu došlo, by ukázalo, že jedno náboženské učení má Boží přízeň a tedy i pravdu, by byl zároveň důkazem proti tomu, že by někdy mohlo dojít k porušení přírodních zákonů, které by podobně ukazovalo, že jiné jemu protikladné náboženské učení má Boží přízeň a naopak. Tak má také za to a Humovi uznává to, že jestli Korán doopravdy vznikl zázračně, jak se domnívají muslimové, nemohlo dojít ke vzkříšení Ježíše Krista a naopak. Domnívá se však, že jen velmi málo zázraků má tuto povahu, mnoho z nich jsou např. prostě Boží odpovědi na modlitby lidí – a je prý v souladu jak s křesťanstvím, tak islámem, že Bůh může odpovídat na modlitby

²⁰⁹ Srov. Swinburne (2004), s. 287.

²¹⁰ Srov. Hume (1902), 10.2.95.

příslušníků všech náboženství. Mnoho náboženských nauk je také ve vzájemném souladu, např. křesťanství přijímá mnoho z židovství.²¹¹

Víc potřeba je však podle mě Humovi odpovědět, že jeho námitka se výrazně míjí účinkem, pokud chce mířit proti přesvědčení o Boží existenci a existenci zázraků, nikoli pouze proti potvrzení pravdy nějakého náboženství zázraky. Pokud totiž máme mnoho vzájemně kompatibilních zpráv o zázracích z celého světa a historie, znamená to vposled, že Boží existence se tím stává pravděpodobnější, nikoli méně pravděpodobnou – podobně, pokud jsme racionální, máme tím silnější přesvědčení o existenci nějakého zvířete nebo přírodního úkazu, čím víc máme zpráv o jeho pozorování. Co se týče toho, že některé zázraky jsou takové, že pokud by se udál jeden, nemohl se zároveň stát druhý, souhlasím. Tento fakt však není žádným důkazem proti tomu, že skutečně existuje Bůh konající zázraky. Pokud dva muži oba nezávisle tvrdí, že jsou (jedinými) manželi té samé ženy, znamená to, že se máme dobrý důvod domnívat, že tato žena nemá manžela? Předpokládejme, že předtím jsme se racionálně domnívali, že má jediného manžela, ale jeho totožnost jsme neznali. Teď, když se k manželství s ní hlásí dva, s jistotou víme, že jeden z nich je podvodník, máme však také větší důvod se domnívat, že ta žena nemá vůbec žádného manžela než předtím? Podle mého mínění, pokud je to všechno nové, co víme, zůstává naše jistota o tom, že je ta žena vdaná úplně stejná. Někdo by mohl říct, že je dokonce vyšší, ale to by bylo podle mého mínění už příliš silné. Analogicky tedy Hume nemůže argumentovat, že pokud je zde více náboženství, které si dělají nárok na výlučnou Boží přízeň, kterou jim Bůh údajně projevil zázrakem, je pravděpodobnost toho, že k nějakému zázraku a tedy také projevení Boží přízně došlo menší nebo dokonce velmi výrazně menší než pokud existuje jen jedno takové náboženství. Z Humovy námitky pak také samozřejmě neplyne, že by se protikladná náboženství svými daty navzájem musela držet v šachu, podobně jako u soupeřících pretendentů na manžela je docela možné i pravděpodobné, že se věc nějak rozumně vyřeší. Např. je možné, že jedno náboženství bude mít podstatně „silnější“ data o svých údajných zázracích, než druhé.

Aby Swinburne ukázal svoji pozici ohledně zázraků na nějakém příkladu, pojednává o tom, co je podle něj zakládající zázrak křesťanství – o vtělení Boha v Ježíši Kristu. Pro vtělení má podle křesťanství Bůh důvod proto, že lidstvo na samém začátku svých dějin zneužilo

²¹¹ Srov. Swinburne (2004), s. 287-288.

svou svobodu a obrátilo se od dobra ke zlu tak, že už není v jeho moci tento vývoj zvrátit. Swinburne nechává otevřené, jestli je přesvědčení o pádu člověka správné, stačí mu, že je přijatelné. Jednou z možných Božích reakcí na takový stav člověka a lidstva by podle autora bylo, že by Bůh požadoval od člověka náhradu v podobě oběti, která by ukázala jeho pokání a lítost nad zločiny, které spáchal. Zároveň by si však uvědomoval, že není v možnostech padlého lidstva takovou obět' provést, protože by jí musel být někdo, neovlivněný zlem v míře v jaké jím byla zasažena celá lidská rasa. Nebylo by však prý od Boha správné, kdyby prostě vybral nějakého obyčejného člověka, aby se takto obětoval. Bůh by měl tak prý důvod trvat na tom, že nebude obětován nikdo jiný než on sám a sám se stát člověkem, aby mohl být takto sám sobě obětován. Swinburne nechává na jindy diskuzi, jestli by byl takový Boží plán morálně dobrý a jestli je koherentní předpokládat, že by se Bůh mohl vtělit. Bůh by prý měl i jiné možnosti, jak se vyrovnat se zlem v lidském světě, každopádně jsou však podle autora důvody, proč by se Bůh mohl vtělit (vedlejší důvodem je už diskutovaná možnost, že pokud by hypoteticky bylo ve světě příliš mnoho zla, Bůh by se měl povinnost vtělit, aby s námi jeho břímě sdílel). Pokud by tedy Bůh existoval a lidstvo by na tom bylo morálně špatně, měli bychom podle Swinburna určitý důvod očekávat, že se na Zemi objeví člověk, který bude žít životem pokory a oběti, bude lidi učit velké morální a náboženské pravdy, bude dobrovolně trpět zlo, které si lidé běžně způsobují (jako např. nechá se od nich nespravedlivě zabít) a bude také dokonce naznačovat, že je Bůh a založí společnost, která bude pokračovat v jeho práci. Možná lidem ukáže Boží soucit tím, že je vyléčí z nemocí a Boží moc tím, že to udělá zázračným způsobem. Možná také prokáže, že jeho obět' byla účinná a že je pro lidi možné členstvím v jeho nové společnosti obnovit svět, tím, že sám vstane z mrtvých. Všechno uvedené však neudělá příliš zřejmým způsobem, aby byli lidé svobodní v tom, jestli jej přijmou nebo odmítnou. Pokud máme podle Swinburna důvod se domnívat, že se v našem světě věci skutečně takto odehrály - že se stalo to, co je popsáno v křesťanském vyprávění o životě, smrti a vzkříšení Ježíše z Nazareta - a máme také důvod se domnívat, že dané morální a jiné předpoklady jsou pravdivé, potom všechno nasvědčuje tomu, že Bůh existuje, protože Bůh by měl pro dobro lidí důvod tyto události způsobit. Pak by se také jednalo o dobrý C-induktivní argument pro Boží existenci. Autor se přitom domnívá, že pro Ježíšův život, smrt i vzkříšení existují historická data, která je dokládají. Není přitom podle něj důležité, že by se málokdo domníval, že by Bůh měl důvod učinit zrovna toto a toto, kdyby se nedostal do

nějakého kontaktu s křesťanskou tradicí - je podle něj zřejmě rozdíl mezi tím, jak k nějakému přesvědčení dospějeme a jak jej zdůvodňujeme.²¹²

Já s argumentem z historie Ježíšova života v celku souhlasím, jakkoli mi připadá, že by se dal v detailech vylepšit. Byl bych spokojenější, kdyby Swinburne víc ukázal, proč by měl Bůh aspoň dost dobrý důvod v reakci na lidskou zkaženost postupovat právě tak, jak podle křesťanství postupoval. Proč bylo vhodné, aby se Bůh obětoval? Jaká je předchozí pravděpodobnost Božího sebeobětování ve srovnání s předchozí pravděpodobností jiných Božích reakcí na lidský hřích? Zdá se mi také, že křesťanský příběh bude nesrozumitelný, pokud nepřipustíme platnost nějakého druhu nauky o Trojici. To však ještě dále snižuje jeho pravděpodobnost, neboť jej jako hypotézu komplikuje. Nicméně je stále docela dobře možné, že historická data, která o Ježíši máme, se ukážou být tak „silná“ a budou tak neočekávatelná vzhledem ke všem nekřesťanským hypotézám, že nakonec budou dobrým důkazem o tom, že Bůh existuje, nebo – a k tomu bych se přikláněl spíše – za předpokladu, že Bůh existuje, budou dobrým důkazem o tom, že je křesťanství pravdivé.

4.14. Náboženská zkušenost

Bůh by, pokud by existoval, podle autora měl také důvod se některým lidem za určitých okolností zjevovat a ukazovat. Třináctá kapitola jeho knihy je proto nazvána *The Argument from Religious Experience*. Bůh prý nemá dobrý důvod se zjevovat všem a příliš zjevně, protože tak by byla narušena naše svoboda zvolit si mezi dobrem a zlem, kdyby nám byla Boží existence takto očividná. V našem světě přitom existují lidé, kteří tvrdí, že se jim Bůh takto zjevuje, čemuž se někdy také říká „náboženská zkušenost“. Swinburne proto detailně analyzuje, co to taková náboženská zkušenost přesně je. Zkušenost je podle něj poněkud ambivalentní pojem – je to vědomá mentální událost, kterou je možné popsat tak, že zahrnuje existenci nějaké konkrétní vnější věci odlišné od subjektu a jeho vědomí nebo tak, že nic takového nezahrnuje. „Slyšet za oknem kočár“ je zkušenost pod prvním popisem, a pokud doopravdy mám takovou zkušenost, potom je za okny skutečně kočár – tomuto popisu říká

²¹² Srov. Swinburne (2004), s. 288-291.

autor popis externí. Pokud však mám podle autora zkušenost, kterou bych popsal jako „sluchový vjem, který se zdá pocházet od kočáru za oknem“, potom tento popis v sobě nezahrnuje tvrzení existence ničeho vnějšího, čeho je tato zkušenost zkušeností – toto je v terminologii autora popis interní. Když lidé mluví o svých náboženských zkušenostech, používají k tomu často externí způsob popisu. Říkají např. „včera se mi při modlitbě v mém pokoji zjevil Bůh“. Pokud bychom vzali podobné zkušenosti jako premisu argumentu pro Boží existenci, byla by tato premisa pro mnohé velmi pochybná, avšak pokud by už byla jednou přijata, byla by cesta k závěru, že Bůh existuje krátká a snadná. Pokud přijmeme, že pan Novák včera v noci mluvil s Bohem, potom stěží můžeme ještě pochybovat, že Bůh existuje. To Swinburne považuje za problematické, proto by chtěl, aby všechny argumenty z náboženské zkušenosti byly argumenty ze zkušenosti pod interním popisem.

Většina interních popisů používá slova jako „jevit se“, „vypadat“ nebo „zdát se“. Podle Chisholma²¹³ je klíčový rozdíl mezi epistemickým a komparativním použitím těchto sloves. Epistemické použití popisuje to, čemu má vnímající sklon věřit na základě své současné zkušenosti. Když takto řeknu „vypadá to, že se ta loď pohybuje“ znamená to, že inklinuji k tomu věřit, že se pohybuje a je to můj současný zrakový vjem, který mě k tomu vede. Komparativní použití však je jiné - srovnává to, jak vypadá pozorovaná věc s tím, jak normálně vypadají jiné věci. Když takto řeknu „koruna vypadá, že má tvar elipsy“, nevyjadřuji tím, že bych měl tendenci věřit, že koruna má tvar elipsy, ale to, že koruna teď vypadá tak, jak normálně vypadají věci mající tvar elipsy. Plný interní popis by podle Swinburna zahrnoval oba druhy popisu, jako je tomu ve větě: „Když se podívám na korunu ležící na stole z určitého úhlu, vypadá, že má (v komparativním smyslu) tvar elipsy a (v epistemickém smyslu), že má kruhový tvar.“²¹⁴ Takové ujasnění si a upřesnění termínů je podle mě od Swinburna dobrý počín, klíčové ovšem teprve bude, jestli se mu podaří nějak vhodně uchopit problém specificky náboženské zkušenosti, tak aby to bylo relevantní pro argumentaci pro Boží existenci.

Náboženskou zkušenost Swinburne definuje jako zkušenost, která se vnímajícímu (epistemicky) zdá být zkušeností Boha nebo nějaké jiné nadpřirozené věci. To vylučuje

²¹³ Swinburne odkazuje na Chisholm, R. M., *Perceiving: A Philosophical Study*, Chicago: Cornell University Press, 1957, kap. 4.

²¹⁴ Srov. Swinburne (2004), s. 293-295.

z takto definované „náboženské zkušenosti“ zkušenosti, které mají prý např. buddhisté, které nejsou zkušenostmi ničeho vnějšího, odlišného od vnímajícího, jsou tedy pro argumentaci, kterou se autor zabývá nepoužitelné.²¹⁵ S tím souhlasím, ostatně ti, kteří považují takové zkušenosti za náboženské, mají často problém vysvětlit, proč bychom je vlastně měli za takové považovat.

Podle Swinburna existuje pět druhů náboženské zkušenosti:

- 1) Zkušenost, při které je nějaká nadpřirozená věc (epistemicky) vnímána skrze vnímání naprosto běžné nenáboženské věci, např. když se někdo podívá na noční oblohu a najednou ji „vidí“ jako dílo moudrého Stvořitele.
- 2) Zkušenost, při které je nějaká nadpřirozená věc (epistemicky) vnímána skrze vnímání nějaké neobvyklé (ať už zázračné, nebo ne) všemi vnímatelné věci. Příkladem takové zkušenosti prý je, když se vzkříšený Ježíš údajně ukázal apoštolům nebo údajná zjevení Panny Marie ve Fatimě. Náboženská zkušenost apoštolů popsána v Lk 24, 36-49 podle autora spočívala v tom, že potom, co byl Ježíš před třemi dny ukřižován, přišel k nim a jedl s nimi ryby nějaký muž, který vypadal a mluvil jako on. Tím, že pozorovali to, co mohli vidět všichni, měli apoštolové náboženskou zkušenost, ve které (epistemicky) „viděli“ tohoto muže jako vzkříšeného Krista. Skeptik by podle Swinburna mohl mít stejné zrakové vjemy a přesto tuto náboženskou zkušenost nemít.
- 3) Vnímající může mít zkušenost, při které má určité soukromé (ostatním nepřístupné) vjemy, vjemy, které jsou však popsitelné běžným slovníkem, který používáme k popisu smyslových vjemů. Příkladem je pro autora sen, který měl sv. Jozef podle Mt 1, 20-21, kdy se mu zdálo, že k němu mluví anděl. Náboženská zkušenost to prý byla proto, že potom, co se Jozef probudil, připadalo mu, že k němu anděl mluvil skutečně, tj. považoval toho, kdo k němu ve snu mluvil za skutečného anděla, ne pouze za anděla, o kterém se mu zdálo.
- 4) Je zde také zkušenost, kdy vnímající má smyslové vjemy, které však nejsou popsitelné běžným slovníkem. Je zde pouze určitá analogie s běžnými smyslovými

²¹⁵ Srov. Swinburne (2004), s. 295-296.

vjemy. Podle Swinburna je možné, že do této kategorie patří zkušenosti mystiků a ostatních, pro které je velmi obtížné popsat své náboženské zkušenosti.

- 5) Existují prý také zkušenosti, které jejich subjekt má bez toho, že by měl vůbec nějaké smyslové vjemy. Subjekt si je bezprostředně vědom Boží existence, bezčasé skutečnosti apod., ale přitom ji vůbec nijak smyslově nevnímá. Mnoho mystiků, kteří tvrdí, že cítí Boží přítomnost skrze „nicotu“ nebo „temnotu“ tím podle autora může myslet, že jejich zkušenost Boha není zprostředkována přes jakýkoli smyslový vjem. Spadají však sem prý také běžnější případy, kdy někdo může být přesvědčen např. o tom, že Bůh po něm chce to a to, nemá však žádné sluchové, ani žádné jiné vjemy.

Swinburne má za to, že takový výčet náboženských zkušeností je jak vyčerpávající, tak vylučující vše, co náboženská zkušenost není – neznamená to však, že by si vnímající byl vždy vědom toho, do jaké kategorie jeho zkušenost přesně patří.²¹⁶

Mám určitou pochybnost o užitečnosti autorovy klasifikace. K čemu nám přesně bude rozdělit si náboženskou zkušenost do pěti kategorií, když to nejdůležitější pro nás bude, jestli se jedná o autentické vědomí Boží přítomnosti? 1) vypadá podezřele hodně jako pouhá interpretace dané zkušenosti, kdy už se předem domnívám, že Bůh existuje a proto i hvězdné nebe nade mnou vidím jako jeho dílo. Ano, je možné, že někdo je pouze intelektuálně přesvědčen o Boží existenci, najednou však pohlédne na noční nebe a má mnohem živější vědomí Boží přítomnosti. Jak však tyto dvě věci od sebe jasně oddělit? Co se týče 2) „náboženská zkušenost“ apoštolů zde mohla spočívat prostě v tom, že byli svědky zázraku, kdy s nimi přišel jíst jejich zabítý mistr a ukázat jim své rány po ukřižování, aby si byli jistí, že není podvodník ani halucinace. Skeptik by (otázku autentičnosti evangelijního textu nyní neřeším) patrně jednal prostě iracionálně, kdyby na základě této zkušenosti v zázrak neuvěřil a „náboženskou zkušenost“ neměl. Nebo snad apoštolové zažili zázrak a *ještě navíc* měli nezávislou náboženskou zkušenost? Rozumně se zde zdá, že není potřeba, alespoň pro potřeby dokazování Boží existence ne, tyto dvě věci od sebe oddělovat. Mariánská zjevení jsou podle výpovědí jejich účastníků běžně doprovázena různými zázraky, jako by byl např.

²¹⁶ Srov. Swinburne (2004), s. 298-301.

fatimský „zázrak slunce“²¹⁷, splněnými předpovědmi nebo medicínsky nevysvětlitelnými uzdraveními. Jejich autenticita se obvykle dokládá nebo popírá na základě toho, jestli se při nich údajné zázraky doopravdy udály, ne na základě nějaké náboženské zkušenosti navíc. Co se týče 3), Jozefovo vidění anděla ve snu lze rovněž považovat za zázrak, protože bylo varováním před Herodovým pronásledováním. Nicméně např. něčí soukromé vidění Panny Marie v přítomnosti mnoha lidí s běžnými zrakovými schopnostmi by byl dobrý příklad náboženské zkušenosti. Na pravé a nezávislé náboženské zkušenosti budou proto podle mne nejlepšími kandidáty především 3), 4) a 5).

Podle Swinburna není pochyb o tom, že po celou historii měly náboženské zkušenosti miliony lidí, pro některé lidi je prý dokonce jejich život jedna velká náboženská zkušenost.²¹⁸ Mnoho lidí prý vidí všechno ve svém životě jako Boží dílo. Nejedná se však prý o nějakou interpretaci životních událostí *post facto*, ale o pravou bezprostřední zkušenost. Swinburne cituje filosofa a teologa Johna Hicka,²¹⁹ podle kterého starozákonní proroci bezprostředně zažívali dějiny Izraele jako plné náboženského významu.²²⁰

Po úvedení do toho, co náboženská zkušenost je začíná autor konečně probírat relevanci náboženské zkušenosti pro filosofické uvažování o Bohu. Všimá si toho, že množství filosofů se domnívá, že zkušenost nedokazuje nic mimo sebe a proto náboženská zkušenost nemá žádnou důkazní hodnotu. Toto mínění silně kritizuje. Ukazuje nám, že tito filosofové by podobný přístup rozhodně neměli, kdyby mluvili o zkušenosti jakéhokoli jiného druhu. V běžném životě je to přece tak, že to, že máme zkušenost toho, že se nám (epistemicky) zdá, že je před námi stůl, je to dobrý důvod domnívat se, že před námi stůl doopravdy je. Proto nám Swinburne podle mého mínění vysoce přijatelně navrhuje přijmout tento princip racionality: pokud nejsou žádné další věci, které je třeba vzít v úvahu a (epistemicky) se nám zdá, že *x* je přítomno a má nějakou charakteristiku, potom je *x* pravděpodobně přítomno a má tuto charakteristiku – to, co se nám zdá, že vnímáme pravděpodobně je takovým způsobem, jakým to vnímáme. Dále má za to, že to, co se nám zdá, že si pamatujeme, se skutečně událo, pokud o tom nemáme nějaký zvláštní důvod

²¹⁷ „Miracle of the Sun“, in: *Wikipedia*, 8. 6. 2010, URL = <http://en.wikipedia.org/wiki/Miracle_of_the_Sun>.

²¹⁸ Zde je právě na pováženu, jestli se nejedná o pouhou interpretaci zkušenosti, nikoli o její bezprostřední obsah – pokud se ovšem nejedná o blažené Boží svaté v nebi, jejichž zkušenosti nám jsou přístupné jen ztěží.

²¹⁹ Swinburne cituje z Hick, John, *Faith and Knowledge*, 2. vyd., New York: MacMillan, 1967, s. 142-143.

²²⁰ Srov. Swinburne (2004), s. 301-302.

pochybovat. Pokud mám dojem, že jsem v minulosti něco pozoroval nebo dělal, potom je to podle Swinburna pravděpodobně pravda, pokud nevíme o žádných dalších faktorech, které by to vyvracely. Čím je zkušenost intenzivnější nebo vzpomínka na ni silnější, tím pravděpodobnější je, že věci, které nám připadají, že vnímáme nebo že si na ně vzpomínáme, jsou nebo byly doopravdy takové. Tuto svou zásadu Swinburne nazývá „princip důvěřivosti“ (angl. *Principle of Credulity*).²²¹

S autorovým míněním vcelku souhlasím, jenom bych dodal, že lidská zkušenost je podle mě z vlastní přirozenosti zcela a naprosto spolehlivá, protože člověk je od přirozenosti zaměřen k poznávání skutečnosti. Princip důvěřivosti by bylo tedy také možné formulovat fundamentálněji, tj. ne epistemologicky např. takto: „člověk vždy poznává pravdivě, pokud není jeho poznání zmařeno překážkami, které jsou k povaze lidského poznání akcidentální.“ Formulace tohoto typu by pak mohly sloužit jako ontologický podklad pro Swinburnovy epistemologické a probabilistické formulace tohoto principu.²²²

Swinburne se tedy na základě principu důvěřivosti domnívá, že - pokud nemáme zvláštní důvod si myslet něco jiného – všechny náboženské zkušenosti by měly být považovány za spolehlivé a tedy za pevný základ pro přesvědčení o existenci jejich údajného objektu. Považuje přitom za dobré, že princip formuloval tak, že z něj nevyplývá, že pokud se nám něco nejeví být takové a takové, pak to ani takové není. Pokud se mi tedy prý zdá, že v místnosti není žádný stůl, potom je to dobrý důvod předpokládat - i proti tvrzení toho, kdo v ní stůl vidí, že v ní doopravdy žádný stůl není, pouze tehdy, když jsem se už díval všude po místnosti a (za předpokladu, že můj zrak funguje, vím co je to stůl, dokážu ho poznat atd.) nenašel jsem ho. Ateistovo tvrzení, že má zkušenost Boží neexistence, by tedy prý mohlo svědčit o Boží neexistenci, pouze tehdy když by bylo všechno toto splněno. Swinburne se však domnívá, že pokud bylo jeho předchozí vyvrácení argumentu proti Boží existenci z Boží skrytosti správné, nemáme dobrý důvod předpokládat, že pokud Bůh existuje, ateista by měl automaticky zkušenost jeho existence.²²³

S tím souhlasím. Vnímání existence něčeho a nevnímání této existence nestojí jasně proti sobě. Pokud budeme mít jednoho svědka, který viděl pana Nováka při loupeži a druhého

²²¹ Srov. Swinburne (2004), s. 303.

²²² K přirozené pravdivosti poznání srov. Greut (2009), §583-590.

²²³ Srov. Swinburne (2004), s. 304.

stejně spolehlivého, který jej neviděl, budeme (bez dalších informací o situaci) sice věřit oběma stejně, ale budeme mít zároveň slušný důvod se domnívat, že pan Novák loupež spáchal.

Dále autor uvažuje o možných námitkách proti aplikaci principu důvěřivosti na náboženskou zkušenost. První námitka je, že princip důvěřivosti není základním principem rozumu, ale teprve potřebuje induktivní zdůvodnění a toto induktivní zdůvodnění je k dispozici v běžných případech, nikoli však v případě náboženské zkušenosti. Nějaký filosof tak může tvrdit, že to, že se nám zdá, že je x přítomno, je dobrý důvod předpokládat, že je skutečně přítomno pouze tehdy, když máme důkazy o tom, že když se v minulosti zdálo, že je x přítomno, ukázalo se, že to tak doopravdy je nebo se aspoň předpoklad, že to tak je ukázal být úspěšným předpokladem, s kterým je dobré pracovat. Podle Swinburna však tato námitka selhává, protože a) lidé mají dobrý důvod domnívat se, že když vidí stůl, tak tam stůl doopravdy je, i v tom případě, když si v tom okamžiku zrovna nevzpomínají na své minulé zkušenosti se stoly atd. Podle mého mínění důležitější Swinburnovou protinámitkou je však, že b) induktivní zdůvodnění pomocí minulé zkušenosti funguje pouze tehdy, když si minulost pamatujeme správně. Správnost vzpomínky nemůžeme však opět zdůvodnit induktivně, to by byl podle autora kruh ve vysvětlování. Nemáme tedy jinou možnost, než použít na své vzpomínky princip důvěřivosti – důvěřovat jim, že nám ukazují věci, tak jak se doopravdy odehrály. Princip důvěřivosti se tak i podle mého mínění opět ukazuje jako základní princip racionality, bez kterého bychom se propadli do skeptického bahna.²²⁴ Druhá možná námitka, kterou Swinburne zmiňuje, pochází od Chisholma,²²⁵ který má za to, že princip důvěřivosti platí pouze pro „smyslové“ charakteristiky a vztahy (kde nepotřebuje induktivní justifikaci), nikoli pro nějaké jiné. Jako „smyslové“ (angl. *sensible*) Chisholm označuje v zásadě to, co je běžně možné smyslově vnímat, avšak pouze charakteristiky nebo vztahy věcí, nikoli věci samotné.²²⁶ Tak bychom, pokud by se nám něco (epistemicky) jevílo jako modré, měli dobrý důvod domnívat se, že to takové je. Kdyby se nám však něco jevílo jako stůl nebo kulečnickový stůl, nebyl by to sám o sobě dobrý důvod domnívat se, že to takové doopravdy je, byla by to určitá interpretace zkušenosti, která teprve potřebuje potvrzení. Chisholm se tak

²²⁴ Srov. Swinburne (2004), s. 304-307.

²²⁵ Swinburne cituje z Chisholm, R. M., *Perceiving: A Philosophical Study*, Chicago: Cornell University Press, 1957, s. 83.

²²⁶ Chisholm má za to, že je to to, co aristotelici tradičně nazývají „proper objects of sense“. V české tomistické terminologii by se zřejmě jednalo o „předměty smyslové o sobě“. Srov. Gredt (2009), §368.

podle Swinburna snaží od sebe oddělit pravou zkušenost („něco hranatého, hnědého a hladkého“) a pouhou její interpretaci („můj psací stůl“), to je však prý nemožné. Swinburne nejprve argumentuje, že to, co člověk poznává je mnohem víc, než dokáže popsat v termínech smyslových kvalit (dokážu např. poznat přítele, přesto, že bych nedokázal říct, které ze zvuků vycházejících ze sluchátka mě ubezpečují o tom, že je to právě on). Pro vnímané pachy a chutě většina z nás nemá slovník, který by je popisoval nezávisle na věcech, kterým patří. Jak bychom popsali chuť nápoje, která nás přesvědčuje, že je to čaj? Charakteristicky čajová? To podle Swinburna stačí na odrazení Chisholmovy námitky, zřejmě proto, že něco takového nepřipouští, aby naše zkušenosti věcí byly pouze interpretace předchozích a mnohem bezprostřednějších a základních zkušeností.²²⁷ Takové vyvrácení Chisholma mi zprvu připadlo trochu moc snadné, ale nakonec jsem se s ním rozhodl poněkud váhavě souhlasit. Ačkoli by se totiž dalo namítat, že Chisholm netvrdí, že musíme „smyslové“ kvality věcí, abychom vůbec mohli poznat samotné věci, poznávat explicitně a mohl by tedy namítat, že hlas přítele poznávám mně skrytou podvědomou interpretací mnou vnímaných, i když do vědomí nevstupujících smyslových kvalit zvuku ve sluchátku, tato obrana Chisholma by byla asi mylná. Chisholmovi jde totiž o epistemologické kritérium k určení věrohodnosti našich zkušeností a zde je nesmyslné dávat nám jako kritérium věrohodnosti něco, co nevnímáme nebo nedokážeme pojmenovat. Chisholm by mohl odpovědět, že všechny věrohodné zkušenosti jsou alespoň v principu, když už ne v praxi redukovatelné na základní smyslové kvality. Potíží by pak však pro něj bylo, že při praktickém hodnocení zkušeností bychom stejně naše zkušenosti takto podloženy zřejmě často neměly a tvrzení, že ty jsou podloženy a ty zase ne, by bylo často arbitrární.

Swinburne si je samozřejmě vědom, že se mohou vyskytnout zvláštní okolnosti platnost principu důvěřivosti omezující. Jsou to takové okolnosti, jejichž přítomnost opravňuje pozorovatele k tomu se domnívat, že přesto, že se mu (epistemicky) zdá, že je nějaká věc přítomna, tato věc ve skutečnosti přítomna není. Takových okolností, které pokud se prokážou, diskvalifikují nárok zkušenosti na věrohodnost, mohou být podle autora čtyři druhy: 1) když z minulých zkušeností víme, že údajná zkušenost byla učiněna člověkem, který má obecně nespolehlivé smyslové vnímání nebo, že byla učiněna za okolností, za kterých jsou smyslové zkušenosti obvykle nespolehlivé (např. pod vlivem LSD). 2) pokud je

²²⁷ Srov. Swinburne (2004), s. 307-310.

pozorována věc určitého druhu za okolností, kdy se podobné smyslové zkušenosti dříve ukázaly jako mylné. Když se tedy někomu zdá, že právě přečetl písmo velikosti písma použitého v této práci na vzdálenost sta metrů, můžeme jej podrobit sadě testů, ve kterých zjistíme, jestli je běžně schopen číst běžné písmo na takovou vzdálenost a pokud jimi neprojde, máme dobrý důvod se domnívat, že jeho zkušenost nebyla autentická. Máme také důvod domnívat se, že nikdo nemůže např. mít zkušenost, kdy se mu zdá, že chutná čaj, přestože nikdy předtím neochutnal čaj s tím, že by mu někdo řekl, že je to čaj. 3) když se jedná o zkušenost přítomnosti věci, jejíž přítomnost má velmi nízkou základní pravděpodobnost (nikoli pouze pravděpodobnost o něco menší než 0,5). Tato pravděpodobnost musí být podle Swinburna doopravdy velmi nízká, jinak bychom byli navždy zajati ve vězení našich stávajících přesvědčení, která by nové zkušenosti nemohly nikdy převážit. To, že je základní pravděpodobnost přítomnosti údajně pozorované věci velmi nízká lze prý dokázat řadou způsobů – může být prokázáno, že daná věc neexistuje, nebo že je na nějakém úplně jiném místě, nebo je možné prokázat, že věc nemohla být na daném místě, protože tam nebyla ostatními pozorována. Svědci, kteří takto vyvracejí zkušenost prostě tím, že ji nemají, však musí podle Swinburna splnit několik kritérií. Musí jim správně fungovat smysly, musí být pozorní, vědět, jak by údajně pozorovaná věc vypadala atd. Negativní protisvědci pak budou zeslabovat věrohodnost klíčové zkušenosti, ale podle autora spíše mírně – když např. tři adekvátní kritéria splňující svědci pozorují duhu a tři adekvátní kritéria splňující svědci ji nepozorují, je to dohromady podstatný důvod domnívat se, že duha na nebi skutečně je. 4) zkušenost není věrohodná, pokud údajně přítomná věc, ať už byla přítomna nebo ne, pravděpodobně nebyla příčinou zkušenosti, kdy se pozorovateli zdálo, že ji vnímá. Když např. vím, že přes náměstí procházel herec, který byl oblečený a namaskovaný tak, aby vypadal jako můj přítel Jan, potom mohu legitimně dospět k mínění, že můj dojem, že vidím přítele, pravděpodobně způsobil tento herec a není tedy důvod věřit, že jsem na náměstí skutečně viděl Jana.

Pokud je podle Swinburna ve hře jedna z těchto čtyřech zvláštních okolností, břemeno důkazu se přesunuje ze skeptika na pozorovatele, který musí např. prokázat, že ostatní zvláštní okolnosti se nevyskytly a zkušenost tak, i přes důvody jí nevěřit, zůstává velmi spolehlivá. Jak vyvažovat konkrétní proti sobě jdoucí data je však podle autora nejasné, nicméně při dostatku důkazů pro věrohodnost zkušenosti, jsou tyto důkazy prý schopny převážit i původně úspěšnou námitku proti ní založenou na zvláštních okolnostech. Svou roli

hraje také síla nebo naopak slabost zkušenosti – slabá zkušenost prý potřebuje mnohem méně vyvracení, než silná.²²⁸ Se Swinburnovou analýzou v zásadě souhlasím, jakkoli je znepokojující, že přiznává, že nedokážeme najít jasná kritéria, jak hájit zkušenost, která už byla jednou zpochybněna. Je přitom jasné, že každá zkušenost, u které má cenu tuto analýzu provádět s vysokou pravděpodobností byla někým zpochybněna - často to bude právě důvod, proč analýzu vůbec provádíme.

Swinburna pochopitelně zajímá, jaký vztah mají zvláštní okolnosti snižující věrohodnost našich zkušeností ke zkušenosti specificky náboženské. Okolnost 1) podle něj náboženskou zkušenost obvykle nediskvalifikuje: většina náboženských zkušeností je zaznamenávána lidmi, kteří nejsou závislí na drogách, a jejich smyslové vnímání je tedy spolehlivé. Náboženská zkušenost by se také prý ukázala být obecně mylná, kdyby se dalo dokázat, že Bůh prostě neexistuje – to však musí ateista teprve dokázat, protože břímě důkazu zde spočívá na něm. Námitkou proti náboženské zkušenosti může být podle autora stejně jako u zázraků také, že mnoho náboženských zkušeností si záměrně odporuje. Swinburne se však domnívá, že vyznavači odlišných náboženství budou sice popisovat svoje náboženské zkušenosti různým slovníkem, to však ještě prý nemusí znamenat, že by tyto popisy byly ve vzájemném konfliktu, protože Bůh může mít v různých kulturách různá jména, popřípadě údajné polyteistické božstvo může být pouze anděl atd. Analogicky zaznamenali babylonští astronomové pohyb děr v nebeské báni, zatímco Řekové podle svého mínění pozorovali pohyby fyzických těles po nebi. Konflikt mezi jejich dvěma pozorováními však neznamenal, že na nebi nic není, přestože bylo jasné, že se jedni z nich mýlí a měli by svůj popis nebeských událostí poopravit. Kdybychom měli k dispozici výrazný počet údajných náboženských zkušeností, které by striktně zahrnovaly neexistenci Boha, jako např. mnoho náboženských zkušeností přítomnosti všemocného ďábla, podstatně by to prý snižovalo pravděpodobnost Boží existence. Takové zkušenosti však podle autora k dispozici nemáme.²²⁹ Zde bych řekl, že podle mého mínění každá údajná náboženská zkušenost věřícího jednoho náboženství s jeho „božstvy“ o něco snižuje pravděpodobnost pravdivosti jakéhokoli jiného náboženství v té míře v jaké je věrohodná. Je totiž rozumné předpokládat, že Bůh nebo bohové, pokud existují, se zjevují, vedou a pomáhají spíše svým uctíváčům, než

²²⁸ Srov. Swinburne (2004), s. 310-315.

²²⁹ Srov. Swinburne (2004), s. 315-318.

nějakým cizím uctívačům a to už pod jakýmikoli jmény. I pokud se daná náboženství nebo kultury navzájem nevyklučují, je racionální považovat náboženství s větším počtem pravděpodobných náboženských zkušeností za smysluplnější, i kdyby jeho větší smysl spočíval jenom v tom, že jeho Bůh je např. mocnější nebo pozornější k potřebám svých ctitelů. Tak např. kdyby měli uctívači Šivy víc věrohodných náboženských zkušeností, než členové kultu Kálí, bylo by, pomineme-li všechno ostatní, rozumnější uctívat Šivu, než Kálí, a to i přesto, že kult Kálí se s kultem Šivy nevyklučuje. „Konfrontační“ náboženské zkušenosti snižují podle mého mínění pravděpodobnost cizího náboženství podstatně, nikoli pouze o něco málo. Tak soukromé zjevení Panny Marie zjevující se jakožto pomáhající křesťanských vojskům u Lepanta odrazit muslimskou invazi, v té míře v jaké je věrohodné podstatně snižuje pravděpodobnost islámu (kromě toho, že také samozřejmě zvyšuje pravděpodobnost katolického křesťanství). Všemocný ďábel by podle mě nemohl existovat, protože skutečně všemocná bytost by musela být po všech stránkách dokonalá, což v sobě zahrnuje i dokonalou dobrotu, kterou ďábel mít nemůže, protože takto tradičně nazýváme právě duchy, kteří jsou zlí (pokud ovšem existují). Zkušenosti přítomnosti všemocného ďábla by tak podle mého mínění nutně nemohly být pravdivé a nemohly by proto vyvracet Boží existenci, ani kdybychom se s nimi často setkávali.

Další námitkou (vágně formulovanou podle 2)), na kterou Swinburne odpovídá, je že ti, kteří údajně mají náboženské zkušenosti, nemají ten druh zkušeností, který je potřeba k tomu, aby tvrzení tohoto typu byla pravděpodobná. Někdo by totiž mohl tvrdit, že moje tvrzení, že jsem poznal nějakého člověka, je věrohodné pouze tehdy, když jsem už předtím toho člověka viděl a někdo mi řekl, kdo to je nebo když jsem už předtím obdržel detailní popis jeho vzhledu. Podle autora je taková námitka jasně mylná, domnívá se totiž, že dokážeme identifikovat i osoby, jejichž detailní popis nemáme a které jsme nikdy předtím neviděli, pouze na základě toho, že mají nějaký vysoce charakteristický rys (např. když jsme o nějakém generálovi slyšeli, že je to pravděpodobně ten nejpanovačnější člověk, kterého ve svém životě potkáme). Pokud podle autora máme k dispozici základní popis Boha jako jediné všemocné, vševědoucí a dokonale svobodné osoby, může nám to dost dobře stačit na to, abychom jej poznali, když se nám zjeví. A dokonce, i když jinak nejsme příliš dobří v poznávání moci, svobody a vědění v lidech, se kterými se běžně setkáváme, je prý možné, že budeme schopni poznat extrémní stupně těchto kvalit, i když nejsme schopni identifikovat stupně nižší. Ani to podle něj není tak, že když má někdo schopnost něco identifikovat,

dokáže předem říct, jakou přítom bude mít zkušenost (když např. slyším popis mně dosud neznámé barvy, dokážu ji později poznat, ačkoli si předtím nedokáži představit její zkušenost). Nicméně Swinburne připouští, že obrovská moc, vědění a svoboda nejsou zrovna atributy, které bychom dokázali dobře identifikovat tím, že např. slyšíme něčí hlas a proto se dá o věrohodnosti takových zkušeností pochybovat, z výše uvedených důvodů však prý pouze mírně.²³⁰

Třetí vyvrácení (formulované podle 3)) údajné zkušenosti přítomnosti Boha by podle Swinburna spočívalo v tom, kdyby protivník ukázal, že Bůh s vysokou pravděpodobností nebyl na daném místě přítomen a tak ani nemohl být svědkem pozorován. To je však nemožné, protože Bůh pokud existuje je všudypřítomný a jediný způsob, jak dokázat, že na daném místě nebyl přítomen, je tedy dokázat, že neexistuje. Respektive jediný způsob, jak to udělat by byl dokázat, že Bůh s velmi vysokou pravděpodobností neexistuje. Důležitější je, že podle autora to, že ve stejný okamžik ostatní přítomní lidé podobně vybavení smyslovými mohutnostmi atd. neměli žádnou zkušenost Boží přítomnosti, není důvodem považovat tuto zkušenost za nevěrohodnou – všemocný Bůh by se totiž mohl ukázat jen některým lidem, což např. stůl nemůže.²³¹

Čtvrtá námitka (formulovaná podle 4)) by tvrdila, že určitá náboženská zkušenost měla pravděpodobně jinou příčinu, než je její údajný předmět (Bůh). To však je podle Swinburna námitka velmi podivná. Bůh totiž, pokud existuje, je takový, že je příčinou všeho, co je. Pokud tedy v principu uznáváme možnost Boží existence, není ji možné proti náboženské zkušenosti použít. I pokud bychom podle autora dokázali, že údajná náboženská zkušenost byla nějak způsobena opakovatelnými přírodními procesy, tj. že ji např. lidé s jistými přesvědčeními mají, když se postí nebo když se modlí ve tmavých kostelích, ji nijak nediskvalifikuje, protože není jasné, jestli tyto přirozené okolnosti umožňují vnímajícími poznávat lépe to, co je nebo naopak vidět něco, co ve skutečnosti neexistuje. Bůh tak, jak je definovaný se pak může rozhodnout se lidem zjevovat skrze přírodní procesy stejně jako přes jejich porušení. Zkušenosti jiných „nadpřirozených bytostí“ jako např. Panny Marie nebo Poseidona by však podle autora mohly být takto aspoň v principu diskvalifikovány. Rovněž bych dodal, že to, že mají lidé při náboženských zkušenostech charakteristické mozkové stavy

²³⁰ Srov. Swinburne (2004), s. 318-319.

²³¹ Srov. Swinburne (2004), s. 319.

(pokud to tak je) ji samo o sobě nijak nediskvalifikuje, protože tyto stavy mohou být stejně jako každé jiné mozkové stavy buď výrazem patologické mozkové aktivity, nebo aktivity zdravé, jakkoli třeba neobvyklé – je pak na oponentovi, aby ukázal, že je tato aktivita patologická, jinak musíme předpokládat, že je zdravá.

Swinburne má tak za to, že potom, co jsou vzaty v úvahu charakteristiky náboženské zkušenosti, které o něco snižují její důkazní sílu (kvalitativní vzdálenost minulých zkušeností vnímajícího od údajné zkušenosti Boha a to, že pokud ostatní přítomní Boha nevnímají, nijak to nesnižuje věrohodnost toho, když jej někdo domněle vnímá) je racionální považovat zkušenost Boha za věrohodnou, pokud není možné nezávisle ukázat, že Boží neexistence je podstatně pravděpodobnější než Boží existence.²³²

Podle Swinburna je to však tak, že i pokud by byla Boží existence takto nepravděpodobná, je potřeba vzít do úvahy, že ta údajná zkušenost, co je na začátku vzhledem ke všem dostupným datům nevěrohodná, se může později stát věrohodnou, když je dalšími daty podpořena. Těmito daty může být podle autora také to, že jiní lidé mají podobné zkušenosti. Z tohoto důvodu Swinburne zavádí jako princip praktické racionality kromě principu důvěřivosti ještě princip svědectví (angl. *the Principle of Testimony*). V běžném životě bychom totiž měli věřit tomu, co nám druzí říkají, že údajně vnímají nebo vnímali, pokud nemáme zvláštní důvod o tom pochybovat. Většina z našich přesvědčení o světě je tak založena na tom, co nám někdo jiný řekl. Bez spoléhání se na svědectví jiných lidí bychom neměli žádné domněnky (a tedy ani poznatky) o zeměpise, historii ani vědě.

Swinburne se zde někdy podle mého mínění vyjadřuje poněkud konfúzně, když píše: „Bez dalších kvalifikací situace věříme, že to, co nám ostatní říkají, že vnímali, se pravděpodobně stalo.“²³³ Já bych však z podobných vyjádření tohoto praktického principu vypustil ono „pravděpodobně“, protože bez zvláštního důvodu pochybovat jsme podle mého mínění racionálně zavázáni svědectví druhých prostě věřit, tj. přiřadit mu pravdivostní hodnotu 1. Popřípadě by bylo možné se vyjádřit: „To, co nám ostatní říkají, že vnímali, se pravděpodobně stalo.“ „Pravděpodobně“ zde pak vyjadřuje zpochybnění, které může pocházet ze speciálních okolností daného případu – ve Swinburnově původní větě byla pochybnost o

²³² Srov. Swinburne (2004), s. 320-321.

²³³ Swinburne (2004), s. 322. „Other things being equal, we believe that what others tell us that they perceived **probably** happened.“ Zvýraznění moje.

předmětu svědectví jakoby zdvojená, protože věta obsahovala jak formulace „bez dalších kvalifikací,“ tak „pravděpodobně.“

Každopádně Swinburne analyzuje náš praktický předpoklad, že věci pravděpodobně jsou tak, jak ostatní tvrdí, že je pozorovali, na dvě složky. Jednou z nich je aplikace principu důvěřivosti, tj. že, pokud se neděje nic neobvyklého, jsou věci tak, jak se ostatní domnívají, že je pozorovali. Druhou složkou je právě princip svědectví, podle kterého pokud se neděje nic zvláštního, jsou zkušenosti ostatních takové, jako nám říkají, že jsou.

Obecně podle autora není důvod pochybovat o tom, co lidé říkají o svých náboženských zkušenostech. Důvody pochybovat o něčím svědectví o jeho náboženských zkušenostech jsou stejné jako u jiných všednějších případů svědectví – když např. víme, že svědek je notorický lhář nebo že má velmi nespolehlivou paměť. Pokud z nějakého důvodu vyvstane pochybnost o pravosti takového svědectví, může být otestována tím, jestli se život svědka po tom, kdy měl údajně tuto zkušenost, změnil nebo ne, tj. když se mu např. údajně zjevil Bůh, jestli po tom jedná tak jako kdyby v něj nyní věřil víc než předtím nebo je pořád ve víře v něj laxní.

Vědět o něčem z druhé ruky skrze svědectví o vidění, které někdo měl, sice není podle Swinburna tak spolehlivé jako, když má člověk toto vidění sám, je ta však pořád poměrně spolehlivé vědění. Navíc více stejných nebo v klíčových aspektech podobných svědectví se navzájem posiluje. Existuje prý velké množství lidí, kteří v minulosti i v dnešní době mají náboženské zkušenosti Boha, což těmto zkušenostem výrazně dodává na věrohodnosti.

Dále se Swinburne zabývá specifickými charakteristikami, které tyto zkušenosti mohou mít. Je možné, že někdo má zkušenost Boha, který něco dělá nebo mu říká, aby něco dělal. Taková zkušenost bude opět podle principu důvěřivosti věrohodná, pokud nebudeme mít důvod o ní pochybovat. Námitkami proti těmto zkušenostem by mohlo být, že věci, které Bůh údajně dělá nebo chce, aby někdo dělal, jsou pravděpodobně neslučitelné s jeho dokonalou dobrotou. Tak podle autora budou ohromně nepravděpodobné, ty zkušenosti, ve kterých Bůh údajně někomu řekl, aby lhal, znásilňoval nebo mučil. Pokud pak Bůh údajně zjeví někomu nějakou „pravdu“, bude důkazem proti tomu, že Bůh údajně zjevil jinému člověku jinou „pravdu“ s ní neslučitelnou. Nicméně je podle Swinburna možné, že by Bůh dal dvěma lidem navzájem proti sobě jdoucí příkazy, protože jim prostě může říct, aby žili podle

svých současných ideálů, ve kterých jim dává svobodu dospět buď k pravdě nebo k omylu, k lepšímu poznání nebo k horšímu.²³⁴

Proti specifitějším náboženským zkušenostem lze tak pochopitelně vznést víc námitek, protože jsou detailnější. Podobně zkušenosti jiných nadpřirozených bytostí než je Bůh budou mít podle Swinburna menší důkazní váhu (protože tyto bytosti nejsou všudypřítomné a ani příčinami všeho jako je Bůh, pokud existuje a protože pro jejich existenci nejsou žádné nezávislé důkazy, jako je tomu u Boha). Avšak oba tyto dva typy zkušeností mohou podle autora nepřímou ukázkou k Boží existenci. Zkušenost toho, že Bůh něco dělá, prý v sobě zahrnuje zkušenost Boží přítomnosti, která už nepodléhá výše zmíněným specifickým námitkám. Zkušenosti jiných nadpřirozených bytostí a věcí jsou zkušenostmi toho, co bude spíše existovat, jestliže Bůh existuje, než kdyby neexistoval. Tedy zkušenost přítomnosti Panny Marie je zkušenost přítomnosti osoby, která bude pravděpodobněji přítomná, pokud existuje Bůh, který by jí mohl zachovat při životě i po smrti, než když Bůh neexistuje. Taková zkušenost bude tedy také ukazovat na Boží existenci, i když podstatně méně než by na ni ukazovala zkušenost přítomnosti Boha samotného.

Swinburne uzavírá své pojednání o náboženské zkušenosti tím, že ten kdo má náboženskou zkušenost, která se mu jeví být zkušeností Boha, má dobrý důvod se domnívat, že Bůh existuje – obzvláště prý tehdy, když je to zkušenost silná. Měl by důvod jí nevěřit pouze tehdy, pokud by Boží existence měla výrazně nižší pravděpodobnost než 0,5. V takovém případě by se musel opřít o svědectví ostatních lidí o podobných zkušenostech, svědectví, které je podle autora evidentně k dispozici. Pouze pokud by předchozí pravděpodobnost Boží existence byla velice nízká, nedokázala by jí ani váha dohromady vzatých svědectví překonat. Tyto zkušenosti by sice mohly být produktem činnosti přírodních zákonů, odvozených z fundamentálních zákonů vesmíru. To, že jsou fundamentální zákony vesmíru takové, že způsobují u lidí tyto zkušenosti, by pak byla skutečnost „příliš velká“ na to, aby ji věda vysvětlila. Pokud by tyto zkušenosti naopak nebyly výsledkem působení fundamentálních zákonů, potom by to bylo něco „příliš podivného“ na to, aby to věda dokázala vysvětlit. Podle autora je zde jistá pravděpodobnost, že by v našem vesmíru existovaly takové zákony, které by vedly k tomu, že by lidé měly (zřejmě falešné) zkušenosti

²³⁴ Srov. Swinburne (2004), s. 322-325.

Boží přítomnosti, i pokud by Bůh neexistoval. Pokud však Bůh existuje, je zde podstatně větší pravděpodobnost, že takové zkušenosti budou existovat, buď tak, že Bůh udělá zákony, aby svou činností tyto zkušenosti vytvářely nebo, že je bude působit přímo.²³⁵

4.15. Zvážení pravděpodobností

Ve čtrnácté a závěrečné kapitole s názvem *The Balance of Probability* jde Swinburnovi o to sumarizovat své dosavadní úvahy a vyvodit z nich definitivní závěry. Připomíná, že čtenáři ukazoval mnohé jevy (existenci vesmíru, existenci zvířat a lidí s morálním vědomím, to, že lidé mají velké příležitosti dospívat k poznání a přetvářet svůj svět, dějinné doklady o zázracích a náboženskou zkušenost), které podle něj svou existencí znamenají, že Boží existence je pravděpodobnější, než jeho neexistence. Je to tak proto, že bychom spíše čekali, že k nim dojde, pokud Bůh existuje, než pokud neexistuje.²³⁶

Formálně a precizněji vyjádřeno: $e_n P(e_n/h.k) > P(e_n/k)$, kde h je hypotéza teismu, k jsou dříve uvažované jevy (pouhá „tautologická data“ tam, kde e_n je existence vesmíru, existence vesmíru tam, kde e_n je jeho „řádnost“ atd.). Swinburne má tak za to, že podle jím dříve představených principů pravděpodobnosti je každý argument pro platnost h z e_n dobrý C-induktivní argument.

Autor však zohledňuje ještě další skutečnosti. Existence zla v našem světě podle něj snižuje pravděpodobnost Boží existence. Zlo takového druhu a množství totiž vyžaduje rozšíření hypotézy teismu o další hypotézy (kompenzace v podobě posmrtného života a snad to, že se Bůh vtělil, aby s námi sdílel naše utrpení), které vysvětlují, proč toto zlo dokonale dobrý Bůh dopouští. Takové rozšíření však činí hypotézu teismu méně pravděpodobnou. Boží skrytost na rozdíl od existence zla pravděpodobnost h podle argumentace, kterou už autor provedl dříve, nesnižuje.²³⁷

²³⁵ Srov. Swinburne (2004), s. 325-327.

²³⁶ Srov. Swinburne (2004), s. 328.

²³⁷ Srov. Swinburne (2004), s. 328-329.

Swinburne má tak za to, že v obecných obrysech shromáždil hlavní důkazní materiál pro a proti Boží existenci. Konstatuje však, že podrobně prozkoumal a sílu posoudil pouze u toho materiálu, který je obecně veřejně dostupný (angl. *general public evidence*) a tedy nahlédnutelný všemi účastníky diskuze. Co se týče zázraků tak bylo uvažováno pouze, jaká by byla důkazní síla různých fenoménů, kdyby k nim došlo, ne jestli historická data nebo svědectví ukazují, že k nim došlo (protože to jsou věci na dlouhou historickou diskuzi, nikoli obecně zřejmé). Tak nebyla ani prozkoumána síla dat ve prospěch vzkříšení Ježíše Krista, ústředního zázraku křesťanství. Swinburne tedy nemohl v kapitole 12 dospět k jasnému závěru ohledně toho, jak silný C-induktivní argument ze zázraků vlastně je. Podobně z kapitoly 13 prý vyplývá, že konkrétní síla argumentů z náboženské zkušenosti by závisela na tom, jestli člověk, který o nich uvažuje, měl sám náboženské zkušenosti a na tom, jaké byly síly.

Ty nejdůležitější prameny pro možné racionální přesvědčení o Boží existenci však Swinburne podle vlastních slov prozkoumal – je tedy čas dospět k nějakému závěru. Jak pravděpodobnou činí tato data dohromady teistickou hypotézu? Asi nedospějeme k přesné numerické hodnotě její pravděpodobnosti, důležité je však především určit, jestli je její hodnota vyšší nebo nižší než 0,5. Máme tedy k dispozici dobrý P-induktivní argument pro Boží existenci? Tak se sám sebe ptá Swinburne.²³⁸

V odpověď opět opakuje, že je celkem zřejmé, že žádný argument zde není dobrý deduktivní argument a uvádí pro to stejné argumenty jako předtím.²³⁹ Tedy takové argumenty, proti kterým už jsem předtím, podle mého mínění úspěšně, vystoupil.

Pak rekapituluje svou metodu a přitom si všímá, že problémem je, že ve vědě ani jiných oblastech není dostatek dobrých příkladů, kdy je nějaká hypotéza pravděpodobnější než její opak a ze kterých bychom vyvodili kritéria pro zjištění toho, kdy data činí pravděpodobnost dané teorie větší než 0,5. Jsou zde prý jistě případy, kdy je něco takového intuitivně zřejmé – některé hypotézy jsou nesmírně pravděpodobné a jiné zase zdrcujícím způsobem nepravděpodobné. Avšak když se dostáváme blízko k hranici mezi pravděpodobným a nepravděpodobným, je zde nedostatek příkladů. Pokud například je dobrý

²³⁸ Srov. Swinburne (2004), s. 329.

²³⁹ Srov. Swinburne (2004), s. 329-330.

důvod pochybovat o nějaké historické teorii, bude stěžít existovat obecná shoda historiků o tom, jestli je tato teorie pravděpodobnější než její opak, nebo ne. V přírodní vědě to bude fungovat podobně. S obecnými vědeckými teoriemi to pak není lepší, ale naopak horší. Z konsenzu vědců (nebo spíše jeho nedostatku) není vůbec jasné, jestli kvantová teorie nebo obecná teorie relativity jsou pravděpodobnější než jejich opak.²⁴⁰

To možná trochu vrhá stín na Swinburnovu snahu dělat filosofii náboženství způsobem, který se silně inspiruje metodou přírodních věd. Pokud je to s konsensem vědců ve věcech, které nás doopravdy zajímají nakonec tak neveselé, proč se inspirovat jejich metodami?

Přestože existují filosofové, podle kterých mají všechny univerzální vědecké teorie nulovou pravděpodobnost vzhledem k jakémukoli souboru dat, většina vědců takto neuvažuje. Každopádně prý pro takové mínění není žádný přesvědčivý argument. V praxi by např. asi většina vědců řekla, že např. kvantová teorie je pravděpodobná. Dále by podle Swinburna většina vědců řekla, že mezi dvěma teoriemi nějak vysvětlujícími data je jedna z nich pravděpodobnější než ta druhá. To předpokládá, že i ta méně pravděpodobná má větší pravděpodobnost než 0. Stejně tak je možné tvrdit, že data ukazují na pravdivost nějaké teorie spíše než na její mylnost pouze tehdy, když máme za to, že vzhledem k datům je tato teorie pravděpodobnější než její opak. To, že jsou vědecké teorie pravděpodobné nebo nepravděpodobné je podle Swinburna inherentní tomu, jak o nich přirozeně mluvíme.

Mínění, že všechny vědecké teorie mají nulovou pravdivostní hodnotu vzhledem k jakýmkoli datům, Swinburne spojuje s míněním, že všechny vědecké teorie mají stejnou předchozí pravdivostní hodnotu. Protože pravděpodobností hodnota jakéhokoli počtu vzájemně nekompatibilních nebo všechny alternativy vyčerpávajících teorií musí být vždy 1, vycházelo by z toho, že nekonečné množství teorií se stejnou předchozí pravdivostní hodnotou musí mít předchozí pravdivostní hodnotu buď 0, nebo infinitesimální.

Podle Swinburna je však neplausibilní domnívat se, že všechny myslitelné teorie mají stejnou předchozí pravděpodobnost – předchozí pravděpodobnost teorií stejně vysvětlujících data se liší na základě jejich jednoduchosti.²⁴¹

²⁴⁰ Srov. Swinburne (2004), s. 331.

²⁴¹ Srov. Swinburne (2004), s. 332.

S tím samozřejmě souhlasím, preference jednodušší teorie patří k základním principům našeho myšlení.

Dále autor probírá argument, se kterým přišla Mary Hesse, podle kterého ačkoli vědci mluví o teoriích jako o pravděpodobných nebo nepravděpodobných, neměli bychom toto jejich vyjadřování chápat doslovně – když vědec říká o nějaké teorii, že je pravděpodobná, měli bychom to chápat tak, že tato teorie pravděpodobně funguje v našem časoprostorovém regionu. Podle Swinburna však Hesse neuvádí pro svou tezi moc argumentů a primárně spoléhá na to, že není rozumné předpokládat, že jakákoli generalizace, která má charakter zákona provedená současnou nebo budoucí vědou navždy zůstane v každém případě nekvalifikovaně pravdivá. Hesse však neuvádí důvod, proč to podle ní není rozumné. Podle autora však není důvod domnívat se, že by nyní teprve mladá lidská věda nemohla třeba za několik milionů let objevit pravé zákony přírody, ze kterých není žádná výjimka. A dokonce i tehdy, přijmeme-li pohled Mary Hesse na vědu, není to žádný důvod přijmout podobný pohled na pravděpodobnost teismu. Pokud totiž teismus platí v jednom časo-prostorovém regionu, platí i ve všech časo-prostorových regionech (díky Boží všudypřítomnosti, věčnosti, všemohoucnosti atd.).²⁴²

Souhlasím. Teismus jako hypotéza není podle mého mínění omezen limity, které (snad) platí pro (běžné) vědecké teorie.

Z předchozích diskuzí Swinburne vyvozuje, že vzhledem k tomu, jak je těžké dojít k nějakému závěru ohledně pravděpodobnosti jakékoli vědecké teorie, jakákoli obtíž při zkoumání toho, jestli je teismus pravděpodobnější než jeho opak, teismus nijak nediskredituje. Swinburne tak nepovažuje situaci pro dokazování teismu za beznadějnou. Vyjmenovává a sumarizuje argumenty, se kterými dosud přišel. Dovolává se znovu Bayesova teorému, podle kterého je pravděpodobnost hypotézy h při empirických datech e a základních informacích k funkce její vysvětlující síly a předchozí pravděpodobnosti. Zní tedy:²⁴³

$$P(h/e.k) = \frac{P(e/h.k)}{P(e/k)} \times P(h/k)$$

²⁴² Srov. Swinburne (2004), s. 332-333.

²⁴³ Způsob zápisu: $P(e/h.k)$ znamená pravděpodobnost hypotézy h při empirických datech e a základních informacích k atd.

Vysvětlující síla hypotézy je zde $P(e/h.k)$, kterou Swinburne nazývá její prediktivní silou, dělená $P(e/k)$, předchozí pravděpodobností dat. $P(e/h.k)$ je pravděpodobnost toho, že dojde k e , když je h pravdivé (a k také samozřejmě platí). $P(e/k)$ je pravděpodobnost toho, že k e dojde, ať už je h pravdivé nebo ne. $P(h/k)$ je podle Swinburna předchozí pravděpodobnost h , to jak je h pravděpodobné *a priori* – to znamená nezávisle na e .²⁴⁴

Pak Swinburne opakuje svoji argumentaci o tom, že u teorií univerzálního rozsahu jsou k pouhá „tautologická data“ (tj. v podstatě nic (logicky kontingentního)), naprosto klíčová je tedy jednoduchost h , h je však v případě teismu vysoce jednoduchá, protože redukuje všechna vědecká vysvětlení na personální²⁴⁵ a jeho specifické personální vysvětlování je prováděno pomocí svobodné činnosti osoby toho vůbec nejjednoduššího druhu, protože taková osoba má ty nejjednodušší myslitelné vlastnosti, tj. je všemohoucí, vševědoucí, věčná, všudypřítomná atd. Např. všemohoucnost je pak velmi jednoduchá, protože nepřipouští otázku, proč má moc této bytosti zrovna ten a ten limit atd. Výhody teismu co do jednoduchosti jeho hypotézy jsou tak zřejmé.²⁴⁶

Zde v podstatě zcela souhlasím. Swinburne se však nezdá brát vlastní velmi dobrý postup dostatečně vážně. Neptá se podle mě dostatečně radikálně, jak jednoduchá by vlastně měla být ona postulovaná bytost. Mou odpovědí na tuto otázku je, že taková bytost by musela být dokonale jednoduchá. Dokonalou jednoduchostí nějaké bytosti myslím to, že se nemá v žádném ohledu smysl ptát, proč je tato bytost taková a taková a také, proč vůbec je. Kdyby totiž bylo možné takové otázky položit, museli bychom jako odpověď na ně postulovat další bytosti, které by buď samy byly dokonale jednoduché, nebo by opět potřebovaly postulaci dalších bytostí jako vysvětlení některých svých charakteristik. Důvod, proč je poslední vysvětlení dokonale jednoduché pak shledávám ve zřejmé pravdě, že pokud nějaká věc je ve skutečnosti totožná s nějakou jí přisuzovanou vlastností, pak není potřeba se ptát po důvodu, proč tuto vlastnost má. Identita prostě nepotřebuje žádné vysvětlení – to je jedna ze základních metafyzických zásad, kterou zde nebudu hájit. To, že identita nepotřebuje žádné vysvětlení, se podle mě jasně ukazuje na příkladu identity osob: pokud bude současný

²⁴⁴ Srov. Swinburne (2004), s. 333.

²⁴⁵ Personální vysvětlení je relativně velmi jednoduchým druhem vysvětlení, protože jej známe z běžného života, máme s ním neustálou osobní zkušenost. Protože sami neustále poznáváme sami sebe jako jednajících, je pochopitelné i bez uvádění jakýchkoli dalších faktorů.

²⁴⁶ Srov. Swinburne (2004), s. 334-336.

americký prezident zavražděn, bude nesmyslné se ptát, jestli se Obamovi podařilo atentát přežít a pokud v povídce čteme, že se pana Hyda podařilo konečně chytit do pastí, hned také víme, že dr. Jekyll rovněž neunikl.

Je sice prý pravda, že $P(h/k)$ je nízká, protože je velmi překvapivé, že by mělo vůbec něco existovat, spíše než nic. Něco však existuje, a je zřejmě nemožné myslet něco jednoduššího než je Bůh. Pravděpodobnost Boží existence tedy ačkoli je podle Swinburna sama o sobě velmi malá, je *a priori* pravděpodobnější než existence čehokoli jiného.

Osobně nevím, proč by měla být existence jedné každé věci nějak překvapivá. Existence kontingentních věcí je však pro mě překvapivá v tom smyslu, že si vyžaduje vysvětlení. Naopak existence dokonale jednoduché bytosti by měla být naprosto nepřekvapivá, aspoň tehdy pokud existence také nějak patří k existující věci – u jednoduché věci není důvod ptát se, proč jí cokoli patří, nemělo by se tedy ani smysl ptát, proč jí „patří“ existence.

Nejjednodušším druhem vědeckého vysvětlení by podle Swinburna byl fyzický nerozlehlý bod jako počátek všeho.

Fyzický nerozlehlý bod je však podle mě prostě nekoherentní pojem. Všechno fyzické/materiální má totiž nějakou rozlohu. Rozlohu nemá pouze abstrakcí získaný matematický bod (ten ovšem nemůže jako něco co v realitě neexistuje být počátkem něčeho, co je).

I kdybychom však připustili (Swinburne o tom má své pochyby), že fyzický nerozlehlý bod je stejně jednoduchá věc jako Bůh, rozdíl prý bude v jejich vysvětlující síle (v tom, jak moc pravděpodobnější je e , pokud platí h , než pokud neplatí).

Příslušná data e Swinburne popsal v předchozích kapitolách a nyní je sumarizuje (s vyloučením náboženské zkušenosti, kterou si schovává jako trumf na závěr): existuje obrovský vesmír, ve kterém však mají fyzikální tělesa stejné síly – přitahují a odpuzují se navzájem stejným způsobem na Zemi nebo na Marsu, stejně jako v kterékoli vzdálené galaxii a to před dvěma tisíci lety stejně jako dnes nebo o milióny let později. V tomto krásném vesmíru je mnoho vědomím obdařených bytostí a mezi nimi jsou lidé – činitelé s omezenou, ale reálnou svobodnou vůlí a s omezenými, ale reálnými schopnostmi a znalostmi. Jsou schopní tyto své vlastnosti kultivovat nebo je pošlapat. Jsou schopni obdivovat se řádu přírody a uctívat Boha. Lidé mají touhy, některé z nich biologicky užitečné – tyto vášně jsou

někdy špatné, lidé jsou proto vystaveni pokušení dělat to, co je morálně nesprávné (nebo jinak špatné). Jsou tedy schopní volit, jestli udělají morálně správný čin a mohou si v průběhu času osvojit morálně dobrý charakter. Lidé jsou ve velké míře na sobě vzájemně závislí, schopní vzájemně zvyšovat svoji moc, vědění a svobodu, učinit se navzájem šťastnými nebo nešťastnými a tímto způsobem ovlivnit i vzdálené generace. Svět je tedy šťastně uspořádaným (angl. *providential*) světem jednak proto, že lidé jsou často schopni pracovat na tom, aby uspokojili své tělesné potřeby a ještě více proto, že je v něm postaráno o jejich hlubší potřeby. Tento svět obsahuje také dost zla, ale toto zlo není nekonečné a je to buď zlo způsobené lidmi, nebo je to zlo toho druhu, který je nezbytný, pokud lidé mají mít různé druhy dober popsané Swinburnem v kapitolách 10 a 11. Tento svět mohou lidé tvarovat a můžou v něm také utvářet sami sebe a také se připravovat na další svět jiného druhu, pokud nějaký takový je. Dále jsou v našem světě podle autora proroci vybízející nás k lepšímu poznání a uctívání Boha, službě našim bližním a boji proti sobectví. Existují také důkazy o porušování přírodních zákonů (zázracích), ke kterému čas od času dochází pro dobré a zbožné účely.²⁴⁷

Boží existence sice podle Swinburna nezahrnuje existenci právě popsaného světa (ať už jeho dokonalá dobrota vyžadovala, aby Bůh stvořil vůbec nějaký vesmír, určitě nečiní nutným, aby stvořil právě tento vesmír). Bůh prý nemohl stvořit ten nejlepší ze všech světů, protože takový svět (logicky nutně) nemůže existovat. Možná však Bůh může stvořit svět toho nejlepšího druhu – takový svět, který obsahuje všechny druhy dobrých věcí, a jiné světy by byly lepší pouze tím, že by obsahovaly více exemplářů každého z těchto druhů nebo intenzivnější stupně těchto druhů. Tím, že jsou lidé schopní volit mezi dobrem a zlem mají k dispozici jedinečný druh dobra, který nemá ani samotný Bůh (!).

Tvrdit, že Bohu chybí nějaké dobro, protože nemůže zvolit zlo, je podle mého mínění absurdní. Schopnost zvolit si zlo by byla naopak nedokonalostí. Když si totiž svobodná bytost volí zlo, nevolí jej jakožto zlo, ale pouze skrze nějaké dobro, které v něm je nebo se domnívá, že je. To, co je takto nahlíženo jako dobré, je však vždy nějakým způsobem proti nejvyššímu dobru, proto o tom říkáme, že je to zlé. Bůh takovou „schopnost“ nemá, protože sám sebe neustále přímo poznává jako nejvyšší dobro, protože jeho vlastní nekonečná dobrota je primárním a nutným předmětem jeho vůle, zatímco stvořené věci jsou jím pouze sekundárně a

²⁴⁷ Srov. Swinburne (2004), s. 336-337.

kontingentně. Zlo nemůže zvolit, protože má neustále bezprostředně „před očima“ to nejlepší - sám sebe a nemůže to proto nepreferovat. Zlo je privace dobra, parazitující vždy na nějakém dobru, které tím, že pokaženo zlem nic pozitivního navíc nezískává. Není to tedy tak, že pokud si můžeme zvolit kromě dobra i zlo, můžeme si zvolit něco víc a jsme tedy na tom líp. To, že člověk si může zvolit zlo je proto asi stejná „dokonalost“ jako, že se může mýlit nebo mít bolení břicha. Dobro lidské svobody spočívá v možnosti svobodně si zvolit to, co bylo člověkem poznáno jako dobré, nedokonalost, která toto dobro u stvořených bytostí nutně doprovází je pak možnost zvolit si zlo. To, že si kámen nebo nosorožec nemůžou zvolit zlo, není ani v jejich případě nedokonalost, jejich nedokonalost oproti člověku je však v tom, že si nemohou zvolit dobro.²⁴⁸

Pokud však někdo dal lidem svobodnou vůli, tak také riskoval zlo jako výsledek nesprávné volby. Proto Swinburne navrhuje, abychom postulovali, že stvořit svět obsahující svobodné činitele je stejně dobré jako stvořit jinak stejný svět, kde takoví činitelé nejsou.²⁴⁹ Pokud však prý svět už jednou obsahuje takovéto činitele, tak musí být tělesní a svět musí být řízen jednoduchými přírodními zákony (jak pro to Swinburne předtím argumentoval). Za těchto okolností bychom podle autora očekávali všechny obecné znaky vesmíru, který jsme právě popsali. Uspořádanost vesmíru pravděpodobně povede k tomu, že bude krásný – můžeme proto předpokládat, že Bůh by stvořil krásný vesmír. Jestliže Bůh stvoří zmíněné svobodné činitele, budou jej schopni poznat a Bůh se bude do určité míry snažit se jim dát poznat. Také pokud se mnohokrát špatně rozhodnou a stanou se zkaženými, bude je Bůh chtít vrátit na dobrou cestu. Můžeme tedy očekávat takový běh dějin a taková data svědčící o porušení přírodních zákonů, jaká Swinburne *de facto* nalezl.²⁵⁰ Přestože je prý mnoho zla nutné pro dosažení mnoha z těchto věcí, je zde omezení, co do množství zla, které by Bůh proto lidi a zvířata nechal vytrpět. A i pak, pokud by nás Bůh nechal trpět tak mnoho, jak *de facto* trpíme, poskytl by nám kompenzaci v podobě posmrtného života pro každého, kdo trpěl příliš mnoho a snad by se také musel vtělit, aby sdílel naše utrpení.

K takovým předpokladům jsem skeptický. Jak víme, že Bůh je povinen udělat to a to, aby kompenzoval to a to zlo? Jak víme, že něčeho je příliš moc? Postulovaný Bůh přece jako

²⁴⁸ Srov. Toner (1909).

²⁴⁹ Srov. Swinburne (2004), s. 338.

²⁵⁰ Srov. Swinburne (2004), s. 338.

dokonale moudrý může mít vždycky ohledně zla ve světě plán, který nám totálně uniká. Uznávám, že Bůh nemůže působit žádné zlo pro ně samo, takže pro každé zlo existuje něco, čemu můžeme říkat „kompenzace“, jaká by taková kompenzace však měla být, to podle mě nevíme.

Přidání těchto hypotéz k teistické hypotéze ji komplikuje, Swinburne však má za to, že nepřilíš mnoho.²⁵¹ Pokud nepočítáme s přítomností tohoto nadbytečného zla, pravděpodobnost, že by Bůh takto popsaný vesmír stvořil, by byla podle autora rovna 0,5. Pokud však potřebujeme vysvětlit i zmíněné nadbytečné zlo, musíme dát pravděpodobnost toho, že by Bůh takový vesmír stvořil o něco níž, takže $P(e/h.k)$ bude třeba 0,33. Jinak řečeno – náš vesmír je takového druhu, že by se jej Bůh mohl docela dobře rozhodnout stvořit.²⁵²

Dále se Swinburne ptá, jaká je pravděpodobnost, že by k e došlo, nehledě na pravdivost nebo nepravdivost teismu. Autor zde využívá výpočet pravděpodobnosti, podle kterého $P(p/r) = P(p.q/r) + P(p.\neg q/r)$. Příklady takto získané pravděpodobnosti ukazují, že tento vzorec je očividně platný – např. pravděpodobnost toho, že pan Horáček vzhledem k daným důkazům vyloupil banku, je součet pravděpodobnosti toho, že to udělal s panem Novákem a pravděpodobnosti, že to udělal bez pana Nováka.²⁵³ Pro stanovené h , e a k tedy platí, že $P(e/k)$ je součet vlastní pravděpodobnosti, že e platí a Bůh existuje a vlastní pravděpodobnosti, že e platí a Bůh neexistuje. Tedy $P(e/k) = P(e.h/k) + P(e.\neg h/k)$. $P(e.h/k)$ je podle autora dána $P(h/k)$ vynásobeným $P(e/h.k)$. $P(e.\neg h/k)$ se pak rovná $P(e/\neg h.k)$ krát $P(\neg h/k)$. Klasický Bayesův teorém znějící $P(h/e.k) = \frac{P(e/h.k)}{P(e/k)} \times P(h/k)$ pak můžeme

přepřepočovat na $P(h/e.k) = \frac{P(e/h.k) \times P(h/k)}{P(e/h.k) \times P(h/k) \oplus P(e/\neg h.k) \times P(\neg h/k)}$.

$P(e/\neg h.k) \times P(\neg h/k)$, která je pravděpodobností, že by existoval vesmír našeho druhu a nikoli Bůh, je součtem pravděpodobností různých způsobů, jak by k tomu mohlo dojít.

Pokud je h_1 hypotéza existence mnoha bohů, h_2 je hypotéza, že Bůh ani bohové neexistují a existuje pouze počáteční (nebo navěky trvajících) fyzický stav vesmíru, odlišný od

²⁵¹ Srov. Swinburne (2004), s. 338.

²⁵² Srov. Swinburne (2004), s. 338-339.

²⁵³ Srov. Swinburne (2004), s. 339.

současného stavu vesmíru, avšak takového druhu, aby jej způsobil, a h_3 je hypotéza neexistence jakéhokoli vysvětlení světa, potom

$$P(e/\neg h.k) \times P(\neg h/k) = P(e/h_1.k) \times P(h_1/k) \oplus P(e/h_2.k) \times P(h_2/k) \oplus P(e/h_3.k) \times P(h_3/k).$$

Důležitou vlastností teistické hypotézy je, že na rozdíl od ostatních hypotéz, které mají za cíl podat kompletní (nebo poslední) vysvětlení nám dostupných dat, teisté nemusí Bohu přisuzovat zvláštní tendenci stvořit vesmír jednoho určitého druhu – ten náš. Je totiž podle Swinburna vysoká pravděpodobnost, že by to Bůh udělal pouze na základě svých esenciálních vlastností, obzvláště své dokonalé dobroty. Kdyby nějaký menší bůh měl tu samou tendenci vytvořit náš vesmír jako Bůh, museli bychom mu přisoudit určitý charakter, který by nebyl odvoditelný pouze prostě z jeho vědění a svobody, jako je tomu u Boha. Kromě toho je podle Swinburna navíc teismus velmi jednoduchý a tedy o mnoho pravděpodobnější než h_1 .²⁵⁴

Co se h_2 týče, není prý důvod si myslet, že nerozlehlý fyzikální bod nebo jakýkoli jiný z možných počátečků vesmíru, respektive věčně existující rozlehlý vesmír mají schopnost nebo sklon dát vzniknout všem aspektům světa, které jsme popsali. Tato hypotéza by byla pravděpodobná vzhledem k e , pouze pokud bychom ji představili tak, aby byla vysoce složitá – to by ji diskvalifikovalo pro nízkou předchozí pravděpodobnost.²⁵⁵

To, že náš vesmír by neměl žádné vysvětlení, je podle Swinburna těžko uvěřitelné. Zatímco její explanační síla je absolutní - $P(e/h_3.k) = 1$, její předchozí pravděpodobnost je infinitesimálně nízká.²⁵⁶ Podle mě je dokonce zcela nulová, protože považuji princip dostatečného důvodu za absolutně platný.

Autor tedy dospívá k závěru, že

$$P(e/h_1.k) \times P(h_1/k) \oplus P(e/h_2.k) \times P(h_2/k) \oplus P(e/h_3.k) \times P(h_3/k) = P(e/\neg h.k) \times P(\neg h/k)$$

není vyšší než $P(e/h.k) \times P(h/k)$, tj. vrchní řádek pravé strany Bayesova teorému.²⁵⁷ Za

²⁵⁴ Srov. Swinburne (2004), s. 340.

²⁵⁵ Srov. Swinburne (2004), s. 340-341.

²⁵⁶ Srov. Swinburne (2004), s. 341.

²⁵⁷ $P(h/e.k) = \frac{P(e/h.k) \times P(h/k)}{P(e/h.k) \times P(h/k) \oplus P(e/\neg h.k) \times P(\neg h/k)}$

platnosti modifikovaného teorému tedy $P(h/e.k)$, tj. výsledná pravděpodobnost teismu vzhledem k dosavadním datům, nebude menší než 0,5.

Všechna uvedená čísla jsou podle Swinburna ovšem pouze přibližná – uvedená číselně vyjádřená pravděpodobnost nakonec znamená, že teismus je asi tak pravděpodobný jako jeho opak. U tohoto však prý nemusíme končit – na scénu přichází ještě argument z náboženské zkušenosti, který Swinburne dosud nezmiňoval. Pokud totiž není pravděpodobnost teismu na základě ostatních dat velmi nízká, svědectví mnoha svědků o zkušenostech, které *prima facie* jsou zkušenosti s Bohem, postačuje (podle toho k čemu došel autor předtím) na to, abychom mohli tyto zkušenosti chápat jako pravděpodobně spolehlivé. Náboženská zkušenost tedy, pokud je přidaná ke všemu ostatnímu, co činí teismus pravděpodobným – je pravděpodobnější než jeho opak. Argument pro Boží existenci ze všech dat, která máme k dispozici je proto dobrý P-induktivní argument.²⁵⁸

To se mi zdá být racionální argument. Když při procházce budu mít dojem, že vidím draka, budu mít celkem dobrý důvod domnívat se, že se jedná o nějaký klam (předchozí pravděpodobnost dračí existence je podstatně menší než 0,5), když však budu mít dojem, že vidím kočku, budu mít dobrý důvod domnívat se, že ji skutečně vidím (předchozí pravděpodobnost existence kočky je výrazně větší než 0,5) – a že ta kočka existuje.

Ještě pravděpodobnější je pak Boží existence podle Swinburna tehdy, když zohledníme historická data týkající se života, smrti a vzkříšení Ježíše Krista.²⁵⁹

5. Závěr

Swinburne píše své knihy převážně velmi jasně a srozumitelně, což je něco, co by prospělo i stylu jiných filosofů. Srozumitelně představuje svoje metody a snaží se racionálně uchopit předmět, kteří mnozí považují za pro rozum nedostupný – Boha. Zdařile se inspiruje vědeckými metodami, ale také zdravým lidským rozumem a základními jistotami, které jsou

²⁵⁸ Srov. Swinburne (2004), s. 341-342.

²⁵⁹ Toto je podrobně rozebíráno ve Swinburne (2003).

sdíleny mnoha lidmi. Ukazuje, že je možná na první pohled značně plausibilní argumentace pro Boží existenci a že tato argumentace si v každém případě zaslouží pozornost filosofů. Ukazuje také, že otázka Boží existence není nějaký okrajový přídavek k celkovému obrazu světa, ale že se nachází v jádru samotného tázání po tom, co to náš svět je.

Pravda, nabízí jen velmi málo existencialisticky orientovaným tazatelům po Bohu, i ti by snad mohli ocenit odvalu, která je obsažena v tom, když myslitel vystoupí z neredukovatelně subjektivních obsahů vlastní víry a pokusí se je zprostředkovat ostatním způsobem, který bez jakékoli předběžné diskriminace zve k dialogu každého, kdo je ochotný nezaujatě používat kapacitu porozumět a chápat, která je společná všem lidem.

Existuje množství jednotlivostí, ve kterých je možné Swinburnovu koncepci kritizovat. Jak ortodoxní křesťané z pozice své víry, tak myslitelé blízcí aristotelismu z pozice filosofie najdou ve Swinburnově obrazu Boha věci, se kterými nebudou moci souhlasit – problematičtější je zejména Swinburnovo prosazování Boží časovosti a také jeho přinejmenším nejasná pozice ohledně Boží nutnosti. Celkově však jsou jeho přístupy inspirující a přínosné, a mohou sloužit jako dobrý odrazový můstek k diskuzi o Boží existenci nejen s mysliteli, kterým jsou sympatické metody přírodních věd.

Swinburne také věrohodně demonstruje, že koncept zázraku není nic rozporného a že přesvědčení o tom, že se zázrak udál, může být navzdory Humovu mínění racionální. Zázraky tak nikdo nemůže prostě samozřejmě odmítnout, jako něco, v co už moderní osvícený člověk prostě nemůže věřit. Podobně Swinburne také rehabilituje náboženskou zkušenost – i ta může být zakoušením něčeho objektivně existujícího a ukazovat tak na Boží existenci. Styčným bodem Swinburnovy obhajoby zázraků a náboženské zkušenosti je jeho přesvědčení o nutnosti naší otevřenosti novým zkušenostem, které nás mohou přimět změnit naše dosavadní přesvědčení - klíčové zásadě jak zdravé vědy, tak dobře fungujícího zdravého rozumu. Rovněž je jeho argumentací ukázáno, že existence zla, ani skutečnost, že Boží existence nám není neproblematicky zřejmá, rozhodně neznamenaají pro teismus nepřekonatelný problém, jak se mnozí domnívají.

Hlavní problém se Swinburnovou koncepcí vidím v tom, že jeho inspirace vědeckými metodami – byť slouží jako rétoricky velmi silná rukavice hozená ateistům, kteří jsou přírodovědci nebo scientisté typu Dawkinse a Denetta – se nakonec ukazuje být jeho slabinou.

Současní vědci si totiž nejsou příliš jisti, kdy je nějaká kontroverzní teorie pravděpodobná a kdy nepravděpodobná. Ještě horší je, že vědcům a teoretikům vědy není jasné, jestli korektní vědecké teorie mají být pravdivé, nebo spíše především dobře předpovídat budoucí pozorování nebo pouze sloužit jako teoretický podklad pro výrobu technických vymožeností. Pokud však jsou instrumentální teorie vědy pravdivé, vědecké postupy nejsou dobrým modelem pro jakoukoli plausibilní filosofickou metodu. Chceme-li tedy znát pravdu o tom, jestli Bůh existuje, budeme muset nejprve provést masivní projekt kritiky teorie vědy, který ukáže, že správná věda je jenom ta, která poznává pravdu a to jedině těmi a těmi metodami, nebo se poohlédnout jinde. Mým doporučením by bylo vrátit se ke klasické metafyzice aristotelské tradice a z té vystavět nástroje jak pro racionální uvažování o Bohu, tak pro korektní teorii vědy. Metafyzika podobně jako Swinburnova metoda hledá vysvětlení mnohosti a kontingence obsažené ve světě v jednoduchém a nutném. Dokáže nám navíc odhalit nutné základy toho, co Swinburne předpokládá, že jsou pouze dále už neredukovatelné pravděpodobnosti. Tázání po Boží existenci, které je výzvou pro každého, kdo touží mít ucelený a racionální pohled na svět, by tak mohlo získat solidní výchozí bod.

Primární literatura

Swinburne, Richard, *Faith and Reason*. 2nd edition. Oxford: Oxford University Press, 2005. 268s. ISBN 0-19-928393-1.

Swinburne, Richard, *The Existence of God*. Oxford: Oxford University Press, 1991. 327s. ISBN 0-19-823963-7.

Swinburne, Richard, *The Existence of God: Second Edition*. Oxford: Oxford University Press, 2004. 363s. ISBN 0-19-927167-4.

Swinburne, Richard, *The Coherence of Theism*. Oxford: Oxford University Press, 1993. 312s. ISBN 0-19-824070.

Swinburne, Richard, *The Resurrection of God Incarnate*. Oxford: Oxford University Press, 2003. 232s. ISBN 0-19-925746-9.

Akvinský, Tomáš, *Opera omnia* iussu Leonis XIII edita cura et studio Fratrum Praedicatorum, Romae 1882- (= editio Leonina).

Sekundární literatura

Augros, Michael, „Ten Objections to the Prima Via“, *Peripatetikos: The Journal of the Society for Aristotelian Studies*, 2007, no. 6. ISSN 1195-8553.

Baker, Alan, "Simplicity", in: *The Stanford Encyclopedia of Philosophy (Spring 2010 Edition)*, Edward N. Zalta (ed.), URL = <http://plato.stanford.edu/archives/spr2010/entries/simplicity/>.

Crane, Tim (ed.), *Dispositions: A Debate*. London and New York: Routledge, 2002. 238s. ISBN 0-203-00487-6.

Everitt, Nicholas, *The Non-Existence of God*. London and New York: Routledge, 2004. 326s. ISBN 0-203-67001-9.

Fajkus, Břetislav, *Současná filosofie a metodologie vědy*. Praha: Filosofia, 1997. 136s. ISBN 80-7007-095-1.

Feser, Edward, *Philosophy of Mind*. Oxford: Oneworld Publications, 2006. 267s. ISBN-13: 978-1-85168-478-6.

Feser, Edward, *The Last Superstition: A Refutation of the New Atheism*. South Bend, Indiana: St. Augustine's Press, 2008. 299s. ISBN 13: 978-1-58731-451-3.

Feser, Edward, „Some Brief Arguments for Dualism“, in: *Edward Feser*, 24. 9. 2008, URL = <http://edwardfeser.blogspot.com/2008/09/some-brief-arguments-for-dualism-part-i.html> >.

Feser, Edward, „The Trouble with William Paley“, in: *Edward Feser*, 30.3.2009, URL = <http://edwardfeser.blogspot.com/2009/11/trouble-with-william-paley.html>>.

Gale, Richard M., „The Failure of Classical Theistic Arguments“, in: *Cambridge Companion to Atheism*. Cambridge: Cambridge University Press, 2007. 331s. ISBN 0-521-60367-6.

Grayling, A. C., *Philosophy 2: Further through the Subject (Vol 2)*. Oxford: Oxford University Press, 1998. 869s. ISBN 0-19-875179-8.

Gredt, Joseph, *Základy aristotelsko-tomistické filosofie*. Praha: Krystal OP, 2009. 583s. ISBN 978-80-87183-09-0.

Hájek, P., „Ontological Proofs of Existence and Non-Existence“, in: *Studia Logica*, 2008, s. 257-262.

Huggett, Nick, "Zeno's Paradoxes", in: *The Stanford Encyclopedia of Philosophy (Fall 2008 Edition)*, Edward N. Zalta (ed.), URL = <http://plato.stanford.edu/archives/fall2008/entries/paradox-zeno/>>.

Hume, David, *Dialogues Concerning Natural Religion*, ed. Henry D. Aiken. New York: Hafner Publishing Company, 1948.

Hume, David, *An Enquiry concerning Human Understanding* (1777 ed.), ed. L. A. Selby-Bigge, 2. ed. Oxford: Clarendon Press, 1902.

Kenny, Anthony, *The Five Ways: St. Thomas Aquinas' Proofs of God's Existence*. London: Routledge, 1969. ISBN 0-415-31845-9.

Mayr, Ernst, *Co je evoluce: aktuální pohled na evoluční biologii*. Praha: Academia, 2009. 354s. ISBN 978-80-200-1754-3.

McGrew, Lydia, „Science and the Optimistic Naturalism“, in: *What's Wrong with the World*, 30.3.2009, URL = http://www.whatswrongwiththeworld.net/2009/03/naturalism_science_and_inducti.html.

McGrew, Lydia, „Pure Philosophy of Religion – Miracles and Natural Theology“, in: *Extra Thoughts*, 24.4.2010, URL = <http://lydiaswebpage.blogspot.com/2010/04/pure-philosophy-of-religion-miracles.html>.

Molnar, George, *Powers: A Study in Metaphysics*. Oxford: Oxford University Press, 2006. 238s. ISBN 0-19-920417-9.

Plantinga, Alvin, „Rada křesťanským filozofům“, in: *Salve*, 2009, roč. 19, č. 11, s. 93. ISSN 1213-6301.

Singer, Peter, „Should This Be the Last Generation?“, in: *Opinionator*, 6. 6. 2010, URL = <http://opinionator.blogs.nytimes.com/2010/06/06/should-this-be-the-last-generation/?hp>.

Sousedík, S., „Leibniz und Caramuels Leptotatos“, in: *Leibniz Auseinandersetzung mit Vorgängern und Zeitgenossen*, hrsg. I.Marchlewitz, A.Heinekamp, Stuttgart, 1990, s. 191-199.

Stone, W. H. M., „Philosophy of Religion“, in: Grayling, A. C., *Philosophy 2: Further through the Subject (Vol 2)*. Oxford: Oxford University Press, 1998. 869s. ISBN 0-19-875179-8.

Thiselton, Anthony C., *A Concise Encyclopedia of the Philosophy of Religion*. Oxford: Oneworld Publications, 2002. 344s. ISBN 1-85168-301-1.

Toner, Patrick, „The Nature and Attributes of God“, in: *The Catholic Encyclopedia*, sv. 6, New York: Robert Appleton Company, 1909, URL = <http://www.newadvent.org/cathen/06612a.htm>.

Vohánka, Vlastimil – Novotný, Daniel, „Současná křesťanská filozofie v USA a Velké Británii: Dojmy a postřehy“, in: *Salve*, 2009, roč. 19, č. 11. ISSN 1213-6301.

Vallicella, William F., "Divine Simplicity", in: *The Stanford Encyclopedia of Philosophy (Fall 2008 Edition)*, Edward N. Zalta (ed.), URL = <http://plato.stanford.edu/archives/fall2008/entries/divine-simplicity/>.

Anotace

Tato práce se zabývá především podrobným rozbořem díla R. Swinburna *The Existence of God* a úvodem do problémů, kterými se v něm Swinburne zabývá – tj. především pravděpodobností hypotézy Boží existence. Toto téma je zpracováno z perspektivy blízké současnému tomismu.

Klíčová slova:

Bůh, náboženství, důkazy Boží existence, věda, racionalita, vysvětlení, Bayesův teorém, zkušenost, zázraky, kauzalita, nekonečno, nutnost, kontingence, jednoduchost

Resumé

In the first place this thesis is an analysis of the work by R. Swinburne *The Existence of God*. It introduces the reader into problems with which Swinburne is concerned here – that is the probability of the hypothesis of God's existence. The topic is viewed from a perspective which is close to contemporary Thomism.

Keywords:

God, religion, proofs of the existence of God, science, rationality, explanation, Bayes' theorem, experience, miracles, causality, infinity, necessity, contingency, simplicity