

listického sveta aj veľký počet pokrokových ľudí, ktorým treba ukázať teoretickú medze-rovitosť a spoločenskú krízovosť abstrakcionizmu nie cestou paušálneho odsúdenia, ale cestou logickej argumentácie. Mnohí sympatizujú s abstrakcionizmom preto, lebo dosiaľ veria utopickým úvahám niektorých jeho priekopníkov, napr. takého van Doesburga, ktorý pod firmou neoplasticizmu bojoval za abstraktné umenie v predpoklade, že sa tak raz dosiahne nový univerzálny výtvarný a životný sloh, charakterizovaný rešpektovaním zákonov maximálnej účelovosti, racionálnosti a jednoduchosti pri riešení objektov životného prostredia. Táto myšlienka je svojou podstatou blízka aj socialistickej spoločnosti, ale bez abstrakcionizmu. Socialistický humanizmus sa nikdy nemôže zmieriť s tým, aby sa z výtvarného umenia vypudil obraz človeka a jeho sveta, čiže aby tu zavládol abstrakcionizmus so svojím protizobrazujúcim absolutistickým názorom.

Problematika abstrakcionizmu sa v súčasnosti rozrástla do teoretickej členitosti, ktorá by si vyžadovala komplexný kritický rozbor za spolupráce viacerých odborov. K takejto práci sa v marxistickej teórii umenia ešte neprikróčilo. Je však nevyhnutná pre náležité objasnenie dnešných vzťahov medzi umením kapitalistického a socialistickeho sveta i pre našu aktuálnu umeleckú a kultúrno-politickú prax.

VEDA A NÁBOŽENSTVO

VOJTECH FILKORN

Keď budeme hovoriť o vede a náboženstve, nebudeme mať na mysli hocikaké alebo každé náboženstvo, ale náboženstvo, ktoré je u nás najrozšírenejšie — kresťanstvo. Nie je možné, aby sme sa v jednej štúdii mohli zaoberať všetkými dôležitými otázkami — vznikom kresťanstva, jeho spoločenským pôsobením, triednym pozadím a pod. Obmedzíme sa len na (antagonistický) vzťah kresťanského náboženstva a jeho teológie a filozofie k vede a k vedeckému pokroku. Dlho by trvalo vypočítavať všetky prejavy nepriateľského postoja kresťanstva k vede, ako ich sledujeme od prvého, na každú civilizáciu a svetskú kultúru s opovržením hľadacieho kresťanstva, cez odsúdenie Bruna, Kopernika, Galileiho, Darwina a iných, až po dnešné prekrúcanie vedy. To je úloha historikov a historikov filozofie. Nám pôjde skôr o pramene, vnútorné príčiny tohto postoja, t. j. o filozofickú, gnozeologickú stránku vzťahu vedy a náboženstva, i keď nesmieme zabúdať, že podstatu vecí poznáme prostredníctvom jej rôznorodých prejavov.

Pri samom kresťanstve musíme rozlišovať tri jeho stránky: 1. samo kresťanské hnutie (náboženstvo), 2. kresťanskú teológiu, 3. kresťanskú filozofiu.

O politike a praktikách kresťanských cirkví tu nebudeme hovoriť.

1. NÁBOŽENSTVO

Kresťanstvo ako hnutie je jedným z celého radu podobných hnutí, ktoré museli nevyhnutne vyrásť vo vtedajšej triednej, hospodárskej a kultúrnej štruktúre spoločnosti. Po vnútornej, obsahovej stránke sa od týchto hnutí v podstate nelíši. História nás teda stavia pred väčšie množstvo náboženstiev, z ktorých si každé robilo a robí nárok na výlučnú pravdivosť. Každé má svoje „zázraky“, svoje sväté knihy, v ktorých je zhrnutý obsah náboženstva, t. j. predpísaný pomer človeka k bohu, pomer človeka k spoločnosti a spoločnosti k bohu. Týmto okolnosťami sa zaoberá porovnávajúca náboženská „veda“, ktorá by sama (po obsahovej stránke, teda v prípade, keby náboženstvo bolo záležitosťou len človeka ako takého a nie záležitosťou spoločenskou a triednou) stačila na vyvrátenie nadprirodzeného charakteru náboženstva. Veď ak by náboženstvo

malo byť zjavené bohom a boh je len jeden a pravdomluvný, aj náboženstvo by malo byť len jedno.

Kresťanstvo sa od iných náboženstiev nelíši vo svojej podstate, ale len vonkajšou stránkou a pre nás predovšetkým tým, že zasiahlo *našu* spoločnosť a jej kultúru, že teda u *nás* pôsobilo svojím „jedinečným“ zjavom, sprievádzaným „svätosťou a zázračnosťou“. No napr. pre budhistu je kresťanstvo cudzie, nezázračné, nesväté, ba až barbarské. Pre neho sú kresťanské sväté knihy a zázraky len rozprávkami (ako sú zasa rozprávkami jeho sväté knihy v očiach kresťanov), lebo pre neho je jedinečný, svätý a pravý len budhizmus. Ani v jednom z týchto náboženstiev nie je obsiahnuté kritérium ich pravdivosti a nikto v úzkej náboženskej oblasti nemôže rozhodnúť medzi týmito dvoma náboženstvami.

História kresťanského hnutia nám ukazuje, že kresťanstvo samo v sebe je pokračovaním v snahách primitívneho človeka, cítiaceho svoje ohraničenie, nemohúcnosť, bezmocnosť voči prírode a spoločnosť, túto bezmocnosť *nereálnym* spôsobom odstrániť. Pri vzniku náboženstva totiž okrem iných činiteľov hrali úlohu aj tieto dva činitele:

a) *Bezmocnosť*. U slabého človeka nutne musel vzniknúť rešpekt, ba strach pred prírodnými javmi, ktoré si nevedel konkrétne vysvetliť, ale si ich na jednej strane predstavoval ako javy človeku podobné (antropomorfizoval ich, ako to ešte aj dnes robia deti) a na druhej strane si ich predstavoval silnejšie, ako je on a ako mimo neho jestvujúce. Bezmocnosť sama by však náboženstvo nikdy nebola splodila. Na to je potrebná

b) *snaha bezmocnosť odstrániť*. Táto snaha je jedným z dôsledkov schopnosti človeka tvoriť a používať nástroje. Vieme, že nadobudnutím tejto schopnosti sa človek stal človekom. Za pomoci nástroja sa človek stáva menej bezmocným a jeho zásah do prírody je účinnejší. Z primitívneho stavu človeka a jeho nástrojov vyplývalo, že človek svoju slabosť nevedel odstrániť vo vzťahu k veľmi mnohým a pre jeho život dôležitým javom prírody a tak človek *túto snahu* odstrániť slabosť, t. j. snahu zdokonaľovať sa, „objektívizoval“, *iluzórne ju premietol ako skutočnosť mimo seba*, čím vznikla v jeho vedomí predstava o skutočnosti a o bytostiach, ktoré ho síce ovládajú a prekonávajú, ale ktoré on môže uprosiť úctou, modlitbami, darmi a obeťami a touto formou si ich vlastne môže „podmaniť“. V tejto forme objektivizovania a realizovania svojich vtedy bezmocných snáh je konzervatívny a priamo proti vede namierený moment náboženstva, a to moment, ktorý tvorí jeho podstatu. Tento moment je súčasne namierený proti každej skutočnej snahe ľudstva zlepšiť si svojou prácou svoje životné pomery. Preto tento moment využili príslušníci panujúcej triedy na udržanie ľudí v daných spoločenských pomeroch. Proti vede je táto stránka náboženstva preto, lebo vede ide o skutočné a nie o prosebné a fiktívne podmanenie si síl prírody. A keď narástli poznatky o prírode, keď ľudstvo prestalo byť už tak celkom bezmocné voči prírode, keď mnohé prírodné javy dokázalo ovládnuť a vysvetliť ich, a keď sa teda tým stratila ich tajomnosť, tieto javy nevyhnutne museli prestať byť predmetom náboženského uctievania. No nakoľko už vtedy jestvovali *spoločenské* sily, ktorým záležalo na udržaní ľudí v zmýšľaní, podľa ktorého človek nemôže, ba nesmie zmeniť spoločenskú situáciu, preniesol sa predmet objektivizácie ľudských snáh a predmet uctievania a prosebnej pomoci mimo prírodné javy. Tak sme svedkami postupného vznikania predstáv o nadsvetovom a až osobnom *bohu*, ktorý je tvorcom sveta a daného spoločenského poriadku. Tým mala spoločenská štruktúra dostať zdanie nemeniteľnosti. Vytvorenie si pojmu mimo sveta jestvujúceho boha (so všetkými spoločenskými náležitosťami a dôsledkami) bolo i jedinou možnosťou, ako dať do súvislosti vtedajší stav poznania prírody s poslaním náboženstva ako konzervujúceho nástroja a ako nástroja podmanenia si a utlačania vykorisťovanej triedy triedou vládnucou. To však bol súčasne aj prvý krok izolovania boha od sveta. Táto izolácia boha od sveta, ako ju sledujeme v rozvoji prírodných vied sa neskôr končí nevyhnutným poprením boha z hľadiska vied a spoločenského rozvoja.

Pojem boha prekonal veľký vývin a na ňom veľmi jasne vidieť, že v prevrátenej, skomolenej forme obsahuje nielen vývin človeka (čo dalo možnosť Spinozovi poznamenať, že keby mal trojuholník rozum, predstavoval by si boha trojrohého), ale v prvom rade vývin spoločnosti, v ktorej vznikol a sa menil. Keď od porovnávania náboženstiev medzi sebou postúpime k skúmaniu súvislostí jestvujúcich medzi náboženstvami a inými spoločenskými javmi a najmä súvislostí medzi náboženstvami a celkovým spôsobom života spoločnosti, tak sa nadprirodzený, nadčasový charakter náboženstva celkom stráca. Zistíme totiž, že v náboženstve sú obsiahnuté túžby,

tendencie, schopnosti, ale aj neresti kmeňov, národov alebo tried, samozrejme, v nepravej, skomolenej podobe, ako túžby, želania atď. iluzórne objektivizovaných nadprirodzených bytostí a boha. A takto, objektivizované, spätne ovplyvňujú život ľudí. Celkom zrejme je to napr. aj u židovského náboženstva, boh ktorého má vlastnosti ideálneho Žida, schopného čeliť nepriateľovi, nenávidiaceho nepriateľa, schopného zachovať a ubrániť jednotu kmeňov atď. Keď sa takýmto spôsobom dívame na náboženstvo, t. j. keď sa na náboženstvo dívame z hľadiska historického materializmu, nútiaceho skúmať spoločenské javy v ich súvislosti a vzájomnom ovplyvňovaní (prícom toto hľadisko je úplne nevyhnutné, lebo súvislosti medzi spoločenskými javmi a konkrétnou formou náboženstiev sú veľmi úzke a *jednoznačné*), tak sa náboženstvo nevyhnutne javí ako derivát života spoločnosti na jej určitých vývinových stupňoch. No vtedy náboženstvo súčasne stratí rúcho tajuplnosti, stane sa pochopeným a tým súčasne spozemšteným. Je preto prirodzené, že náboženstvo sa dá plne pochopiť až ateistickou, marxistickou filozofiou.

2. KREŠŤANSKÁ TEOLÓGIA

V židovsko-grécko-rímskom otrokárskom prostredí vzniklo aj živelné kresťanské hnutie a preto nesie na sebe pečať tohto prostredia a jeho intelektuálneho ovzdušia. O tom jestvuje pomerne veľké množstvo literatúry. Všimnime si preto inú okolnosť.

Ak sa kresťanské hnutie nemalo rozpadnúť a rozdrobiť na množstvo medzi sebou zápasiacich siekt, alebo ak nemalo úplne splynúť so staršími podobnými hnutiami (a toto nebezpečenstvo bolo nemalé), potrebovalo objasnenie si seba samého a teoretické usústavenie. Toto objasnenie je dané v knihách *Nového zákona* a jeho usústavenie sa robilo a robí naoko vedeckou metódou v *teológii*. Všimnime si preto bližšie štruktúru kresťanskej teológie (a analogicky by sa dalo hovoriť o každej teológii).

Každá veda musí mať svoj predmet bádania. Aj teológia má svoj „predmet“ bádania, len s tým rozdielom, že predmet teológie mimo vedomia ľudí objektívne nejestvuje, ale je iba *spotvoreným* odrazom reality v mysliach ľudí. Tento odraz sa v židovsko-kresťanskom náboženstve dá charakterizovať ako opisovanie mohutnej drámy človeka a celého ľudstva, ktoré, „stvorené“ k blaženosti a nesmrteľnosti, vlastnou vinou upadlo do hmotnej a intelektuálnej nemožnosti a prostredníctvom Krista sa má dostať — odklonom od sveta a svojho tela — znovu z tejto biedy do stavu blaženosti. O tejto dráme, ktorú napr. sv. Augustín vedel opísať s obdivuhodnou sugestívnosťou a básnickou víziou, dozvedáme sa z biblie a len z nej. Dráma sa raz odohrala a nám ostal len jej epilóg — daný neutešený stav vecí — o ktorom musíme len veriť, že je epilógom danej drámy a že všetko sa skončí predpovedaným spôsobom — posledným súdom, večnou blaženosťou alebo večným zatratením. A pretože o tejto dráme sa dočítame v *Písme* (v *Starom* a *Novom zákone*), stáva sa toto Písmo bezprostredným predmetom teológie. Ale je aj jej jediným a posledným predmetom, lebo teológ a každý veriaci sa musí uspokojiť Písmom, nesmie vyjsť poza Písmo, pochybovať o pravdivosti jeho obsahu alebo skúmať spôsoby prípadného overovania jeho pravdivosti alebo nepravdivosti, lebo vtedy by opustil oblasť viery a prestal by byť teológom a veriacim človekom. Kresťanská teológia je tak analýzou Písma, usústavenie tvrdení v ňom obsiahnutých a najmä vyvodzovanie dôsledkov, dotýkajúcich sa života človeka a spoločnosti. Pozrime sa, čoho sa dotýkajú tvrdenia „pravdy“ Písma.

Už pri zbežnej analýze ľahko zistíme, že Písmo obsahuje vety, tvrdenia dvojakého druhu. *Jedny* sa týkajú vonkajšieho sveta. Sú opisovaním histórie židovského národa a histórie kresťanského hnutia, opisovaním vzniku, povahy sveta, života a človeka. Bez toho, že by sme potrebovali rozsiahlejšie znalosti vedy, hneď zistíme, že biblický obraz sveta je rovnako primitívny ako všetky vtedajšie obrazy sveta, s ktorými sa stretávame pri najstarších Grékoch a pri iných vtedajších národoch. Biblický (židovský) obraz sveta ničím podstatným nevyčníka nad vtedajšími „pohan-skými“ obrazmi. Dnes z biblického obrazu sveta nezostali ani len trosky a nikto ho neberie vážne.

Druhé vety sa týkajú spásy národa, duše, nadprirodzeného života a nadprirodzeného sveta. Týmto vetami sa hovorí o tom, ako sa boh dal poznať človeku, ako k nemu prehovoril; hovorí sa o vlastnostiach boha, o zmysle a poslaní človeka a celej skutočnosti. Dozvedáme sa, že boh prehovoril s otcom všetkých veriacich, s Abrahámom a s Mojžišom. Čo sa týka Abraháma

(a to je rozhodujúce, lebo Mojžiš je len „odvodená“ osobnosť) len naivní veriaci si myslia, že išlo o skutočné fyzické (akustické) hovorenie. Teológovia sú presvedčení, že išlo o vnútorné osvietenie, o vnuknutie, že sa teda boh dal poznať Abrahámovi v jeho vlastnej duši a prinútil ho odšťahovať sa do zaslúbenej zeme. Keď sa však na vec pozeráme triezvo, tak ľahko zistíme, že Abrahám mohol byť len jedným ohnivkom v celej reťazi sťahovania sa kočovných kmeňov, že teda okolnosti donútili Abraháma opustiť so stádami svoju chudobnú zem, rovnako ako to urobili hrdinovia homérovských a iných eposov. V Písme sa ďalej hovorí, že potom, ako boh hovoril prostredníctvom Mojžiša a prorokov, sám sa vtelil v človeka a našou rečou hovoril o sebe, o našom poslaní a o našej podstate.

Tieto dva druhy tvrdení židovské a kresťanské náboženstvo nerozlišovalo. Písmo chápalo tak, ako sa „patrí“ na dielo, diktované priamo bohom, t. j. chápalo ho ako celok, *doslova*, podľa nikdy vari nevyslovenej, ale samozrejmej zásady, že *Písmo* síce *nemusi* hovoriť *všetko* o povahe sveta a človeka, ale *nepravdy* o svete a človeku by v nijakom prípade hovoriť *nemalo*, lebo v tom prípade by sme nemali záruku, či nehovorí nepravdy aj o veciach „vyslovene“ božských. Preto sa v kresťanstve celkom vážne tvrdilo, že Zem stojí, že je centrom sveta, že Slnko sa môže zastaviť a deň trvať dlhšie (aby židovský vodca mal dosť času pobiť nepriateľov za svetla) a pod. Tieto „pravdy“ bralo kresťanstvo veľmi vážne a mnoho ľudí, čo s nimi nesúhlasili, si to odnieslo žalárováním (Galilei), mučením a hranicou (Bruno a i.). Ak sa nemá zničiť celý vnútorný obsah kresťanského náboženstva, treba z hľadiska tohto náboženstva tento postoj považovať za jedine „*dôsledný*“, lebo keby boh klamal ľudí v jednej veci, nebol by už bohom. A že cirkev takto jednotne chápala Písmo, vidieť aj z mnohých dogiem, ktoré sa v tomto období formulovali, t. j. ktoré sa vyhlásili akoby za axiomy teológie. Dogmy chcú byť „presným“, zhusteným vyjadrením „*práv*“ obsiahnutých v Písme a v kresťanskej praxi. Tak vznikla dogma o vzniku sveta a človeka, teda o tom, čo je dnes už pre exaktnú vedu prístupné a preskúmateľné a o čom už dávnejšie fyzikálno-astronomické a biologické vedy majú úplne iný názor. Tak vznikly dogmy o tom, že jedna osoba môže byť prítomná na nespočetných miestach (ako Kristus v hostiách a vo víne), o nesmrtnosti, vzkriesení a pod. Tieto dogmy predpokladajú — alebo presnejšie — vynucujú si primerané učenie o kvantite, priestore, čase a hmote, ktoré veda v najlepšom prípade musí považovať iba za rozprávkovú fantázie.

Až keď sa množili rozpory medzi tvrdeniami Písma a vedami, keď sa rúcala stredoveká koncepcia vesmíru, keď veda, budovaná na konkrétnych výskumoch, stala sa protibiblickou, t. j. keď veda, zbavená biblických predstáv, nadobúdala technický a spoločenský význam, bola cirkev najprv mlčky a potom aj nahlas donútená rozlišovať *dvojaké* vysvetľovanie Písma. A to vysvetľovanie *doslovné* a *symbolické*. Ťažšie je už odpovedať na otázku, čo máme z Písma vykladať doslova a čo len symbolicky a čo vlastne znamená symbolický výklad. Protestantizmus sa rozhodol tvrdiť, že Písmo samo ukazuje, ako ho treba vykladať, a rozpadol sa na rad siekt, čím presvedčivo ukázal, že symbolický výklad je veľmi mnohoznačný. Katolíci sa tomu ubránili len tak, že zaviedli dogmu o neomylnosti pápeža ako vyhlasovateľa dogiem. Nakoniec sa však predsa ustálil názor (a inak to ani nemohlo byť), že symbolicky sa má interpretovať to, čo sa v Písme hovorí o tomto svete (tak šesť dní stvorenia znamená šesť dlhých etáp postupného vkladania rôznych druhov bytostí do tohto sveta), lebo tak sa zdalo, že sa odstráni protirečenia medzi vedou a Písmom. Doslova treba interpretovať to, čo sa v Písme hovorí o nadprirodzených veciach (ako napr. tri osoby v jednom bohu, dve pvyhy v jednej osobe u Krista, hriech a pod.). Toto riešenie sa teológom vidí veľmi rozumné, lebo sa nazdáva, že pravdy o nadprirodzených veciach sú mimo dosahu vedy, ktorá skúma tento svet, a preto táto veda ich nemôže nikdy falzifikovať. V tejto oblasti niet, podľa ich názoru, obáv z pokroku vedy.

No i toto riešenie je klamné, lebo v skutočnosti situácia je aj z hľadiska samého kresťanstva komplikovanejšia. Podľa Písma totiž boh sa stal človekom, súčiastkou tohto sveta a svojou ľudskosťou zjednotil oblasť prirodzena s oblasťou nadprirodzena. Aj podľa Pavla apoštola hriech Adama pozmenil celú prírodu, uvrhol ju do náručia biedy a pominuteľnosti. Celé tvorstvo kvíli a s túžbou očakáva na objavenie sa synov božích, ktorí by ho vykúpili. Tieto okolnosti, nazdávame sa, celkom jasne ukazujú, že Písmo sa (z hľadísk, v ňom obsiahnutých) musí chápať ako jednoliaty celok.

Neskoršie uvidíme, že názor teológov, akoby dvojaké vysvetľovanie Písma nemohlo naraziť

na pokrok vedy, je veľmi falošný, lebo veda došla k objaveniu zákonov, ktoré sú svojím obsahom a dôsledkami namierené proti najzákladnejšej „pravde“ (dogme) kresťanstva — proti stvoreniu sveta.

Na veci sa však môžeme pozrieť aj z iného hľadiska. A aby sme v tom smere mohli poukázať na nevedeckú, ba protivedeckú povahu teológie, pripustíme na chvíľu dvojakú interpretáciu Písma ako pravdivú. Potom Písmo, hovoriace o procese vzniku rastlín, zvierat a celého vesmíru, hovoriace o židovských dejinách, podrobí sa skúmaniu tak, ako každá iná kniha. Natolko by Písmo nebolo sväté a neomylné, nadčasové. Avšak touto nie nadčasovou stránkou musel boh hovoriť o nadprirodzených veciach, aby ho človek pochopil. Táto časť Písma je aj podľa mnohých teológov prekonaná. Aká je však štruktúra tej časti Písma, v ktorej sa hovorí o bohu, o duši, o hriechu, o vykúpení a súde? Je táto časť Písma, ktorá tvorí vlastný predmet teológie, pravdivá a môže byť jej skúmanie vedou? Aby sme na túto otázku odpovedali, musíme aspoň v krátkosti povedať, čo je *veda*.

Hneď musíme pripomenúť, že veda sa nedá definovať len jej systémovou stránkou, teda len ako sústava tvrdení, ako by nám to radi nahovorili teológovia. Vieme totiž vykonštruovať veľké množstvo systémov (hry v karty, šachy atď.) bez toho, že by sme tvrdili, že tým pestujeme vedu a hovoríme niečo o skutočnosti. Veda je *záväzný* systém poznatkov, systém overiteľných poznatkov, vzťahujúcich sa na skutočnosť. Všimnime si bližšie obsah pojmu „záväznosť“. Poznatok je záväzný, keď

a) vieme, čo ním tvrdíme, a to vieme vtedy, keď vieme, odkiaľ a prečo poznatok berieme, ako ho nadobúdame a čo sa ním zo skutočnosti odráža. Teda keď

b) poznáme východisko a metódu tvorenia poznatku a keď

c) to vieme aj druhým ukázať alebo dokázať, čiže keď vieme odpovedať na otázku: ako si musíme zariadiť veci, aby aj druhý došiel k tomu istému poznatku a čo z toho nasleduje, keď druhý naše tvrdenia neuzná. Konečne keď

d) vieme tvrdenia, poznatky zaradiť medzi ostatné poznatky, utvorené podľa bodov a) — c).

Keď konkretizujeme uvedené štyri body, zistíme, že naše poznanie sa začína zmyslovým poznaním, t. j. že v počiatočnej fáze sa poznanie dotýka zmyslových materiálnych javov, predmetov. Ak máme na mysli vedu, tak presnejšie hovoríme, že naše poznanie pramení z pozorovania, z experimentu, po prípade zo širokej výrobnéj a spoločenskej praxe. Pri pozorovaní je zmyslový charakter poznania zrejmý. Pri experimente pomocou prístrojov zasahujeme tak a tam, ako a kde nemôžeme zasiahnuť rukami, aby sme vytvorili situáciu, v ktorej sa nám musia veci určitým spôsobom prejavíť a my tento prejav priamo alebo nepriamo (pomocou prístrojov) *pozorujeme*. V obidvoch prípadoch sa teda pohybuje v oblasti zmyslového, hmotného sveta. Pozorovaním a experimentovaním sa však veda nekončí. Od nich a pomocou nich sa musíme dostať ku zovšeobecňujúcim hypotézam a širokým teóriám, ktoré, keď sa všestranne overia, stanú sa odrazom, vyjadrením vedeckých zákonov. Pritom nevyhnutne musíme *abstrahovať* od náhodností, aby sme tak mohli postihnúť jednotnú charakteristiku celej pozorovanej oblasti. A práve abstrahovanie je tá stránka poznania, ktorou sa človek môže odtrhnúť od reality a dostať sa k nereálnym predstavám, a preto teológia vkladá extrémne jednostranný dôraz na túto stránku. Podľa kresťanských teológov a filozofov, keď abstrahujeme od hmotných, a podľa nich nedokonalých stránok vecí, dochádzame k pojmu nehmotného a dokonalého bytia — k pojmu boha. Tu však musíme povedať, že keby filozofi používali abstrakciu len v zmysle odmyšľania toho, čo vidíme, tak abstrahujú od všetkého, čo je na veciach zmyslom prístupného, došli by skôr k niečomu neurčitému, nedokonalému, alebo v posledných dôsledkoch k pojmu „ničoho“. V skutočnosti teológovia a kresťanskí filozofi používajú aj iné postupy, ktoré sú obsiahnuté v primitívnom postoji človeka predstavovať si niektoré javy v prírode ako dokonalejšie a mocnejšie, ako bol on sám. Odtiaľ bol len krôčik k utvoreniu radu „menej dokonalý — dokonalejší“, a krôčik k absolutizujúcej extrapolácii tohto radu tak, aby si človek vytvoril aj pojem najviac dokonalého, najmocnejšieho bytia — boha. Neskoršie uvidíme, že celkom totožným spôsobom postupoval Tomáš Akvinský.

Pritom sa zabúda, že abstrakcia a extrapolácia nás často privádzajú k nepravdivým poznatkom, že mnohé naše zovšeobecnenia a extrapolovania boli falošné a pod. Z toho musíme uzatvárať, že abstrakcia a zovšeobecňovanie *nemôže* byť posledným stupňom poznania a jeho *završením*. Poznanie sa začína živým nazeraním, postupuje abstrakciami, zovšeobecneniami, extrapoláciami

a končí sa praxou. Z tohto hľadiska sme nútení rozoznávať oprávnenú a neoprávnenú, vedeckú a nevedeckú abstrakciu a extrapoláciu. Prvá je záväzná, druhá nezáväzná a sama osebe ľubovoľná. V prvej postupujeme tak, že, považujúc ju za nástroj nadobúdania nových poznatkov a odkrývania nových javov, výsledky, ku ktorým sme abstrakciou a extrapoláciou došli, kontrolujeme, v druhej sa výsledky nekontrolujú alebo nedajú kontrolovať. Výsledky zovšeobecnenia kontrolujeme tak, že z nich vyvodzujeme dôsledky a pozorovaním, po prípade experimentom alebo až priemyselnou výrobou a širokou spoločenskou praxou zisťujeme, či sú vyvedené dôsledky a tým aj naše zovšeobecnenia pravdivé. To znamená, že ak naše abstrakcie a teórie majú byť pravdivé, musia sa dotýkať tej oblasti, ktorej sa dotýka pozorovanie, prax, teda zmyslovej, hmotnej oblasti. Všetko, čo by „prekračovalo“ túto oblasť, bolo by nekontrolovateľné, neskúmateľné a uvažovanie o tom by bolo nevedecké fantazírovanie, patriace do sféry ľubovôle. Ani jedno teologické tvrdenie nemôže spĺňať podmienky, kladené na vedeckú abstrakciu, lebo je nekontrolovateľné, alebo ho nevieme ničím — čo by aj druhý mohol zistiť — doložiť; preto je nevedeké. Preto ak je veda systém záväzných poznatkov, tak teológia svojou povahou a metódou nemôže byť vedou. Vedou by sa stala len jej „posvetštením“, ale vtedy by prestala byť teológiou. Ľudské poznanie, obsahujúce prax ako svoju podstatnú zložku a celá na praxi budovaná veda je svojou povahou materialistická a preto učí vedeckú metódu znamená súčasne učí ateizmu. Veda je ateistická. Keby sa však ľudské poznanie končilo abstrakciou, nikdy by sme nemohli dokázať nevedeckosť teológie, ale vtedy by aj život človeka bol nemožný.

Z toho, čo sme povedali o vedeckej metóde, však nenasleduje, že materializmus sa stotožňuje so senzualizmom alebo plytkým empirizmom, ako to neprávom o marxizme tvrdia idealisti. Materiálne vlastnosti v celej ich šírke sa nedajú stotožniť s predstaviteľnými vlastnosťami. Vezmime si také objekty ako fotón, Planckovo kvantum, číselný rad, metagalaktický deň, štvorrozmerný priestor atď. Mnohé z nich si nevieme *predstaviť*, ale o všetkých máme vedecké *pojmy*, lebo poznáme východisko, z ktorého sme museli vyjsť pri tvorení týchto pojmov (a toto východisko si vieme predstaviť), poznáme cesty, metódy, ako a prečo sme k nim došli a čo je najhlavnejšie, dôsledky našich tvrdení o spomínaných predmetoch si vieme overiť. Vieme odpovedať na otázku: ako vieme, že atómové procesy sú kvantované a popieraťom vieme vyvrátiť. Cesta nášho poznania je v tomto prípade takáto: od predstaviteľných vecí a vlastností sa abstrakciou a ďalšími vedeckými postupmi dostaneme k veciam a vlastnostiam, ktoré už nemusia byť predstaviteľné, no musia z nich nasledovať predstaviteľné dôsledky. Tento abstrakciou a zovšeobecňovaním neustále sa rozširujúci a praxou sa uzatvárajúci kruh je dôkazom toho, že naše vedecké poznatky sa môžu dotýkať len jednej, a to hmotnej oblasti. Prvý, čo svojou metodológiou vylúčil teológiu zo zväzku vied, bol Descartes a to isté musí urobiť každý, kto tvrdí, že naše poznanie sa začína zmyslami, že každý poznatok sa musí dať overiť a že výsledky nášho výskumu môžu aj iní kontrolovať.

Vzniká však otázka, či veda môže tvoriť úplné poslanie a zmysel života človeka; sú vedci, ktorí vravia, že ako vedci sa o boha nezaujímajú, ale ako ľudia svojím citovým, z hĺbky duše prýšiacim založením boha potrebujú. Takýto postoj by bol len vtedy oprávnený, keby medzi vedou a náboženstvom nebola hlboká priepasť, ktorá z metodologickej stránky pozostáva v tom, že veda *nutí* všetko *overovať*, kontrolovať, bez overenia nič nepriať, že pred ňou nie je nič nedotknuteľné, kým náboženstvo *nutí* prijať veci *bez overovania* a dotknutia sa tajomstiev, nehovoriac už ani o tom, že — ako ešte spomenieme — základné prírodovedné zákony zachovania sú priamo namierené proti stvoriteľnosti sveta. Priepasť medzi vedou a náboženstvom by spôsobila roz dvojenie osobnosti vedca a podlamovala by jeho korene, nakoľko je vedec. Takýto postoj by bol ďalej len vtedy oprávnený, keby citový svet bol autonómny, na skutočnosť nenadväzujúci. Rozumný človek riadi však svoj citový svet podľa skutočných a nie iluzórnych možností; v opačnom prípade by sa stal prinajmenej smiešny.

3. KREŠŤANSKÁ FILOZOFIA

Naše predchádzajúce úvahy musíme nevyhnutne po obsahovej stránke doplniť, čo môžeme urobiť pri analýze tretej zložky kresťanskej ideológie — kresťanskej filozofie. Pôvodné kresťanstvo bolo síce filozoficky ovplyvnené platonizmom, ale nemalo svoju filozofiu. Filozofiu si kresťan-

stvo vytvorilo neskoršie, aby sa ubránilo útokom pohanských filozofov, ktorí naň filozoficky útočili, a aby v určitom zmysle „uzemnilo“, zrationalizovalo teológiu a aby ju tak urobilo „príjateľnejšou a prístupnejšou“. Pôvodné kresťanstvo čakalo na skorý príchod súdiaceho Krista a preto sa nestaralo o veci tohto sveta. Až keď sa Krista nemohlo dočkať, vypracoval Augustín teóriu o tom, že súd bude až zavŕšením svetových dejín a kresťanstvo bolo nútené zariaďovať sa na tomto svete, prispôsobovať sa a stať sa štátnym náboženstvom. Tak postupne vznikala kresťanská teória o spoločnosti, štáte a kresťanská filozofia.

Podstatu kresťanskej filozofie môžeme vidieť v tom, že je „racionálnym“ zdôvodnením možnosti celého kresťanského svetonázoru a najmä možnosti zjavenia, t. j. nadprirodzeného zásahu do chodu dejín ľudstva a sveta. Aby sme sa vyhli nedorozumeniam, musíme hneď pripomenúť, že kresťanstvo rozoznáva prirodzeno a nadprirodzeno, prirodzené poznanie (rozumom) a nadprirodzené (vierou). Dvojako sa potom poznáva aj boh. Rozumom sa boh poznáva ako stvoriteľ, a to tvorí predmet kresťanskej filozofie, a vierou sa poznáva ako sudca a spasiteľ, a to tvorí predmet teológie. Celú záležitosť si musíme tak predstaviť, že podľa kresťanskej ideológie naším prirodzeným rozumom poznávame, že síce boh je, ale ho poznávame len veľmi nedokonale; môžeme povedať, že v celej hĺbke je pre nás nepochopiteľný. Vieme, že všetko smeruje k bohu alebo že boh všetko k sebe priťahuje ako milovaný, že teda človek je celou svojou bytosťou orientovaný k bohu, a preto mu musí veľmi záležať na tom, či sa boh neprejaví sám od seba, dobrovoľne, či človeku nedovolí nazrieť do svojich útrob, či človeku o sebe nepovie nič, na čo by on svojím rozumom nadošiel. Človek je tak neustále napätý očakávať slova boha. To, čo boh zo svojej vôle, *dobrovoľne* povedal o sebe, čím sa zjavil, je predmetom teológie; to, ako sa boh *nevynútnute* prejavuje v prírode ako jej stvoriteľ, je predmetom filozofie.

Cieľom a vedúcou nitou kresťanskej filozofie je teda dôkaz existencie boha. Kresťanská filozofia má dokázať *možnosť* zjavenia. História má ukázať existenciu zjavenia.

O kresťanskej filozofii chceme hovoriť aj z iného dôvodu. Sme svedkami toho, že mnohí ľudia neveria teológii, nepatria do nijakej cirkvi, *neveria*, ako sa hovorí, v boha, ale sú presvedčení, že boh jestvuje, že sa jeho existencia dá *dokázať*. Vtedy kresťanská filozofia prechádza v náboženskú filozofiu — alebo v akési „prirodzené“ náboženstvo. My budeme kresťanskú filozofiu tu chápať ako ilustráciu takej náboženskej filozofie a preto tu nebudeme hovoriť o tých častiach, kde sa celkom zjavne prispôsobuje kresťanskej teológii (keď hovorí, že sa neprotiví, aby v jednom byť nemohli byť 3 osoby — trojica, aby jedna osoba nemala 2 podstaty — Kristus atď.), teda nebudeme o nej hovoriť ako o vyloženej slúžke teológie.

Ani jednu filozofiu nemôžeme pochopiť, ak ju nechápeme na pozadí doby, v ktorej vznikla, ktorú osvetľuje, ale ktorou je aj ona osvetlená. Z celého komplexu otázok si postavíme len jednu otázku, ktorá bezprostredne súvisí s našou témou: Aké museli byť vlastnosti, metodologická a obsahová stránka prírodných vied, že ich mohla zneužiť kresťanská teológia?

Vo všeobecnosti môžeme povedať, že *aby vznikla teoretická možnosť duálnej opozície svet — boh*, musí sa svet považovať za konečný a *pasívny*, jednotlivé predmety za izolované, povahovo sa nemietať a harmonicky medzi sebou usporiadané. Grécke vedy túto možnosť po obsahovej stránke poskytovali a preto nie je náhodné, že Tomáš Akvinský siahol práve po nich a vo svojej teologickej Summe sa neustále opieral o Aristotelovu fyziku. Vieme, že centrálnym problémom u Aristotela bol problém pohybu. A predsa si s pohybom nevedel dať rady a nevedel sa vymaniť z pojmu pokoja ako základnej charakteristiky telies a sveta. Pokoj bol, podľa neho, pre teleso jeho prirodzenou vlastnosťou. Teleso sa pohybuje, lebo je mimo svojho prirodzeného miesta a pohybom sa do neho dostane. Keď je v ňom, dobre sa „cíti“ a v ňom zotráva. Prirodzené miesto ťažkých telies je dolu, ľahkých hore. Tento názor je dôsledkom *povrchných* pozorovaní a *nedostatočných* analýz. Pri každodennom pozorovaní Aristoteles zistil, že keď sa guľi dá impulz, guľa sa pohybuje spomalene a nakoniec ostane stáť. Aby sa guľa pohybovala rovnomerne, musíme jej stále dodávať silu (podobne, aby sa voz pohyboval rovnomerne, musia ho stále ťahať zvieratá). Z toho sa potom uzatváralo, že sila je príčinou pohybu (rýchlosti) a nie príčinou zrýchlenia. Ak však rýchlosť je zapríčinená silou, teda niečím vonkajším, tak teleso samo osebe, zo svojej povahy je v pokoji a preto je pasívne. Z tohto hľadiska je jasné, že ak niekde je pohyb, tam musel zasiahnuť vonkajší činiteľ, sila. Tieto „skúsenosti“ Tomáš Akvinský zovšeobecnil a extrapoláciou aplikoval na celú skutočnosť, čím dostal svoj prvý argument v prospech existencie boha.

V tejto štúdii nebudeme rozoberať celú kresťanskú filozofiu, lebo to ani nie je potrebné a vyžadovalo by to rozsiahlejšiu štúdiu. Všimneme si len centrálnu tému, tzv. 5 ciest, ktorými sa podľa Tomáša Akvinského dá dokázať jestvovanie boha. Tomáš Akvinský je vyvrcholéním kresťanskej filozofie a aj dnešná kresťanská filozofia sa na jeho dôkazy, uvedené v *Summa theologiae*, zv. I, časť 1, artikul 3, opiera v celej šírke.

Prvý argument Tomáš Akvinský formuluje takto:

„Prvá a najjasnejšia cesta je tá, ktorá sa berie z pohybu. Je totiž zjavné a isté, že na tomto svete sa niektoré veci hýbu. Všetko však čo sa hýbe od iného sa hýbe . . . , ale to iné ak sa hýbe, tiež sa od iného hýbe. V tomto postupe však nemôžeme pokračovať do nekonečna, lebo vtedy by nejestvovalo to, čo je prvý hýbateľ, a preto ani iný hýbateľ, (t. j. ani druhý, tretí . . . , n-tý), ktorý hýbe náš pozorovaný predmet a nejestvoval by pohyb. Preto nutne musíme dôjsť k nejakému prvému hýbateľovi, ktorý sa od nikoho nedáva do pohybu; a tým je *boh*.“ Tomáš Akvinský dokazuje vetu „všetko čo sa hýbe od iného sa hýbe“ na základe teórie potencie a aktu; potencia (schopnosť) je tá časť pohyblivého sa bytia, ktorá môže prijať dokonalosť, akt je zasa tou dokonalosťou. To, čo sa hýbe, preto sa hýbe, aby dosiahlo dokonalosť. Keby pohybujúca sa vec tú dokonalosť mala, nemusela by ju nadobúdať a nehýbala by sa. Keď sa však hýbe a teda dokonalosť ešte nemá, nemôže si ju sama sebe dať, lebo vtedy by ju už musela mať. Preto keby sa nejaká vec sama od seba pohybovala, aj by dokonalosť mala (lebo by sa hýbala *od seba*) aj by ju nemala (lebo *sa hýbe*). Tomuto protirečeniu sa len tak vyhneme, hovorí Tomáš Akvinský, keď prijmemo spomínanú vetu o prvom nehybnom hýbateľovi.

K tomuto argumentu len toľko treba poznamenať, že celý, aký je, spočíva na zamlčanom predpoklade o pasívnej povahe telesa a sveta, ako sme to videli už u Aristotela, na zdanlivo neprotirečivom charaktere sveta, na teleologickom chápaní pohybu a na nevedeckej extrapolácii k niečomu, čo nemôže byť ani východiskom pozorovania alebo experimentu, ani výsledkom vedeckej, overenej abstrakcie. Bez ktoréhokoľvek z týchto predpokladov by Tomáš Akvinský nebol mohol vyvodíť existenciu boha. Musíme však pripomenúť, že predpoklad o pasívnej povahe telies a nevedecko-abstrakčný postup nie sú celkom bez súvislostí, okrem iného aj v tom zmysle, že čím viac sa množil vedecký materiál a prehľboval výskum prírody, tým viac tento materiál *sám* určoval primeranú metódu jeho vysvetľovania a primerané spôsoby abstrahovania a zovšeobecňovania, takže čím ďalej tým ťažšie bolo postupovať podľa nevedeckých abstrakcií a extrapolácií. Konkrétne sa to prejavovalo tým, že boh bol postupne zbavovaný svojich „funkcií“ pri riadení sveta. Kým Newton — ako hovorí Engels — mu ešte dovolil prvý podnet, ale mu zakázal akékoľvek ďalšie zasahovanie do slnecnej sústavy, Secchi ho vylučuje aj zo slnecnej sústavy a odstavil ho do prvotných hmlovín. Až nakoniec sa vo vede 19. storočia vedecký materiál nazhromaždil v takom množstve a príroda sa musela skúmať takým spôsobom (podľa všestranne sa overujúcich zákonov zachovania hmoty a energie), že to priamo vylučovalo proti-vedecké abstrakcie a extrapolácie. Tým sa vo vede obsahové hľadisko, čo sa týka našej problematiky, úplne stotožnilo s metodologickým a veda sa v každom ohľade stala ateistickou. No vráťme sa k analýze argumentu Tomáša Akvinského.

Protí pasívnej povahe telies, na ktorej spočíva argument Tomáša Akvinského, je namierený už Galileov zákon zotrvačnosti, podľa ktorého sila nie je príčinou pohybu, rýchlosti, ale zmeny pohybu, zmeny rýchlosti (je príčinou zrýchlenia), a preto teleso samo *od seba* zotrúva v pohybe rovnomernom, priamočiarom, dokiaľ nie je z tohto pohybu vonkajším činiteľom vyrušené. To znamená, že už z hľadiska galileovskej fyziky nemá zmyslu pýtať sa na vonkajšie príčiny každého pohybu, že teda teleso samo v sebe, vo svojej povahe je aktívne, dynamické a že na vysvetlenie pohybu telies nemusíme opustiť ich vlastnú oblasť. Táto okolnosť je ešte zjavnejšia vo fyzike 19. a 20. storočia. Spomenieme len zákony zachovania hmoty a energie a zákon späťstati hmoty a energie $E = m \cdot c^2$ (pričom E je energia, m je zotrvačná hmota a c je rýchlosť svetla). Podľa týchto zákonov nemá zmysel uvažovať a skúmať hmotu bez energie, pohybu. Preto podľa nich je energia hmoty vnútorná, vlastná a netreba hľadať prameň pohybu mimo nej. Preto sú tieto zákony priamo svojím obsahom namierené proti akémukoľvek vonkajšiemu zásahu do sveta a vyhlasujú taký zásah za nemožný a nejestvujúci.

Z toho, čo sme povedali doteraz, však nenasleduje, že napr. Newtonove názory o bohu boli v tom čase vedecké alebo že by boli vyplynuli z jeho fyziky. Veď Newton ako vedec musel

vedieť, že hypotéza boha je z vedeckej stránky len fikcia, lebo sa nedá nijakým vedeckým spôsobom overiť. Z toho, čo sme povedali, nasleduje len toľko, že idealisti vedeli vždy využiť nedokonalosti vedy, pričom sa im čiastočne mohlo podariť zastrieť nevedeckosť svojich postupov. Darilo sa im to vždy ľahšie a dnes je to už nie možné bez veľkej dávky vedeckej nepoctivosti, zlomyseľnosti a reakčnej triednej zaslepenosti.

Druhý zmlčaný predpoklad argumentu Tomáša Akvinského je *konečnosť* sveta a jeho ohraničenosť. Na tomto základe sa v argumente hovorí, že pri hľadaní hýbatela pre daný pohyb nesmieme ustupovať do nekonečna. Dnešná fyzika naopak na základe zákonov zachovania musí tvrdiť, že svet nebude mať koniec, t. j. že je nezničiteľný a okrem toho aj na základe zákona spätosti hmoty a energie sa dá dokázať, že svet nemohol mať ani počiatok. Každý pohyb je totiž prechod z predchádzajúceho stavu (z minulosti) do nasledujúceho stavu (budúcnosti). A ak by svet mal počiatok, museli by sme sa pri ňom zastaviť, v ňom by sa hmota nenachádzala v prechode z minulosti do budúcnosti, nepohybovala by sa a tak by neplatili spomínané zákony. Preto hmota nemá ani začiatok, je nestvoriteľná, večná a preto samostatná, celkom od ničoho nezávislá realita.

Predpoklad prvého hýbatela je Tomášovi Akvinskému (podľa jeho slov „len“) na to potrebný, aby sa vysvetlil pohyb. Ak však realita sama je v pohybe, teda nemá zmysel utiekať sa k niečomu mimo reality. Pohyb sa vysvetlí samou realitou.

„Druhá cesta sa berie z hľadiska účinnej príčiny. V tomto svete nachádzame totiž poriadok účinných príčin; nenachádzame však a ani nie je možné, aby niečo bolo účinnou príčinou seba samého, lebo vtedy by bolo prv ako ono samé, čo nie je možné. Nie je ani možné, aby sme v účinných príčinách postupovali do nekonečna, lebo vo všetkých usporiadaných príčinách prvá je príčina druhej, druhá je príčina tretej ... poslednej. Odstránením príčiny sa odstráni účinok. Preto keby v účinných príčinách nebolo prvej príčiny, nebolo by ani druhej, ani poslednej. Ale keby sme v účinných príčinách postupovali do nekonečna, nebola by prvá účinná príčina; a tak by nebol ani posledný účinok, ani sprostredkujúce príčiny, čo je zjavne nepravdivé. Je preto nutné prijať nejakú prvú účinnú príčinu, ktorú všetci volajú bohom.“

Tento argument bol v rôznych variantoch veľmi rozšírený. Podáme k nemu niekoľko poznámok. V argumente je nedovolený prechod od jednotlivých javov k celej realite. To, čo sa môže tvrdiť o jednotlivých meniacich sa javoch, niekedy sa nesmie prenášať, extrapolovať na celú realitu. Príčinné vzťahy platia *vo svete*, ale nie *o svete*. Vo svete je neustála zmena vecí a na vysvetlenie týchto *zmien* potrebujeme príčiny, ktoré tieto zmeny vyvolávajú. No svet ako celok sa nestáva a nezaniká, on jednoducho je, *trvá*, a preto na svet ako celok sa nedajú aplikovať zákony príčinného vzťahu. Vyplyva to zo zákonov zachovania hmoty a energie vyjadrujúcich nezávislosť, samostatnosť a večné trvanie sveta. Keby sa svet ako celok musel zaradiť do kauzálneho radu, musel by byť nevyhnutne konečný a obmedzený, lebo by okrem neho ešte niečo jestvovalo (jeho príčina totiž), musel by mať počiatok, a preto by v ňom neplatili zákony zachovania.

Odhliadnuc od tohto nedovoleného prechodu, bude sa naša druhá poznámka dotýkať používania princípu kauzality. V argumente Tomáša Akvinského sa z účinku (zo sveta) uzatvára na príčinu (na boha). Aby toto uzatváranie malo význam, musíme postupovať podľa zásady, že príčine môžeme pripisovať len toľko dokonalosti a vlastností, koľko ich má účinok. Na viac v príčine nesmieme — z hľadiska príčinného vzťahu — uzatvárať. Slovom, aká príčina, taký účinok a naopak. Nedodržaním tejto metodologickej zásady by sme z daného účinku mohli dôjsť k ľubovoľnej príčine a z danej príčiny k ľubovoľnému účinku, čím by sa znemožnila sama veda a o svete by sme museli predpokladať, že v ňom nepanuje zákonitosť, ale čistá ľubovoľa. Po týchto poznámkach by sme mohli Tomášovi Akvinskému povedať asi toto. O svete môžeme predpokladať, že je buď konečný alebo nekonečný. Ak je konečný, teda ak je konečný účinok, tak musíme usudzovať, že aj príčina je konečná a nedôjdeme tak k bohu, ktorý musí byť podľa Tomáša Akvinského nekonečný. Ak však svet je nekonečný, nepotrebuje boha, príčinu. Veď len preto sa Tomáš Akvinský zastavuje pri nejakej príčine a nazýva ju bohom, lebo je nekonečná. Argument Tomáša Akvinského teda v oboch prípadoch zlyháva.

Tretia naša poznámka sa dotýka samej povahy kauzality. Z hľadiska dnešných vedeckých názorov je kauzálne hľadisko, ako hľadisko jednosmerného a jednostranného pôsobenia, nie celkom vyčerpávajúce a je len časťou širšieho dialektického hľadiska všestranných a vzájomných

pôsobení. Veci, ktoré sú vo vzájomných pôsobeniach, tvoria vnútornú jednotu, v ktorej nemôže vzniknúť duálna opozícia boh — svet, v ktorej boh je (len) príčina a svet (len) účinok. Z dialektického hľadiska sa problém mimo sveta jestvujúcej bytosti vôbec nedá ani len položiť.

Posledná poznámka sa dotýka dvoch ťažkostí, do ktorých sa týmto argumentom dostane kresťanská filozofia.

Kresťanská filozofia musí tvrdiť, že boh nemá nijaký vzťah k svetu (u boha totiž všetko patrí do jeho večnej, nemennej podstaty, a preto by do nej patril aj tento vzťah, t. j. boh by nevyhnutne a vždy musel mať vzťah k svetu, teda svet by musel *nevyhnutne* stvoriť a tak by bol od neho závislý), ale len svet má vzťah k bohu. Príčina ako príčina má však podstatný vzťah k účinku, lebo sa zúčastňuje na jeho tvorbe alebo aspoň na jeho menení. Ak teda boh nemôže mať vzťah k svetu, nemôže byť jeho príčinou; ak k nemu má vzťah, je od neho závislý a nie je bohom.

Druhá ťažkosť vzniká z toho, že dôsledné kauzálne hľadisko vedie k determinizmu s vylúčením zázraku. Zázrak je však pre kresťanské náboženstvo nevyhnutný. Bez zázraku by sa totiž všetko vo svete dialo „normálne“ a vtedy by zásah boha do dejín sveta bol nemožný. Ak by sa však dalo hovoriť o zázraku, museli by sme prinajmenšom — okrem iného — pripustiť, že svet je komplex izolovaných, vnútorne sa neovplyvňujúcich predmetov, lebo len v takom svete zásah do jedného predmetu nenaruší chod ostatných predmetov. Ak sa však dnes musíme napr. pomocou zákonov zachovania a premeny energie a iných zákonov premeny a podmieňovania na svet dívať ako na komplex na seba nadväzujúcich a podmieňujúcich sa procesov, tak keby sa zázrak stal na jednom predmete, malo by to podstatný vplyv na všetky predmety, t. j. musel by sa stať na všetkých predmetoch, a to nielen v prítomnosti ale aj v celej budúcnosti a tak by celý svet bol zázračný. V takom svete akákoľvek predvídateľnosť pomocou vedy by bola nemožná, a tým by bola nemožná aj sama veda. To znamená, že kresťanská filozofia kladie na štruktúru sveta také podmienky, ktoré ničia akúkoľvek možnosť predvídania, a tým nielen vedu, ale aj život vôbec. Preto sa kresťanská filozofia musí zrieknuť buď kauzality alebo zázraku. V prvom prípade boh nemôže byť stvoriteľom (príčinou) a v druhom prípade by nemohlo existovať kresťanstvo. My, samozrejme, neprípisujeme najväčší význam protirečeniam, ktoré vznikajú vo vnútri kresťanskej filozofie, ale viac upozorňujeme na to, že hlavný princíp kresťanstva, boh a jeho zázračný zásah do chodu sveta, je namierený proti existencii vedy vôbec.

Tretia cesta Tomáša Akvinského k bohu celkom závisí od druhej a v podstate hovorí, že všetko vo svete nemôže byť možné (náhodné), lebo vtedy by mohol nastať prípad, že by mohlo byť aj nič, a preto musí byť niečo nutné. A to nutné alebo má príčinu svojej nutnosti odinaka, alebo ju nemá. Nie je však možné postupovať do nekonečna v nutných veciach, ktoré majú príčinu svojej nutnosti mimo seba, ako to nebolo možné ani pri druhej ceste. A preto sa musíme zastaviť pri niečom, čo je nutné v sebe, čo nemá príčinu nutnosti mimo seba, ale je príčinou nutnosti iných vecí, a to sa volá *boh*.

V tomto argumente sa predpokladá, ba výslovne hovorí, že nutné je len to, čo je stále; to však, čo sa stáva a zaniká, je náhodné. Tento predpoklad implikuje, že pohyb je vo svete náhodný a teda veciam vonkajší. Ak však pohyb je veciam imanentný, tak stávanie sa je *nevyhnutné*, t. j. nevyhnutnosť je v samej realite. Okrem toho celý argument je zafažený metafyzickým chápaním nevyhnutnosti a náhody, a preto chápaním podstaty ako nemeniteľných charakteristík vecí. Celý darvinizmus a dnes aj celá teória elementárnych častíc je príkladom menlivosti podstaty a prechodu medzi nevyhnutnosťou a náhodou.

„Štvrtá cesta čerpá zo stupňov, ktoré nachádzame vo veciach. Vo veciach totiž nachádzame niečo viac, niečo menej dobré a pravdivé a vznešené; to platí aj o iných veciach tohto druhu. Ale viac a menej sa dá hovoriť o rozličných veciach podľa toho, ako sa rôznym spôsobom približujú k niečomu, čo je najviac; ako teplejšie je to, čo sa viac blíži k najteplejšiemu. Jestvuje teda niečo, čo je najpravdivejšie, najlepšie, najvznešenejšie, a preto aj najviac bytím. Lebo najpravdivejšie je aj najdokonalejšie bytie. To, čo je však najdokonalejšie v určitom druhu, je príčinou všetkých vecí toho druhu; ako oheň, ktorý je najteplejší, je príčinou všetkých teplých vecí... Je teda niečo, čo je príčinou jestvovania všetkých vecí... — a to sa volá *boh*.“

Podstata argumentov je v tvrdení, že kde je menej a viac musí byť aj najviac. Toto tvrdenie

platí len v konečnom svete. Keď máme konečný rad čísel, napr. 1, 2, 3..., 100 tak v ňom platí, že ak každé dva členy radu môžeme dať do vzťahu „viac ako“, „menej ako“, tak musí jestvovať jeden člen radu, ktorý je najväčší (ale nutne konečný). Ak máme nekonečný rad čísel, tak v ňom nejestvuje najväčšie číslo. Aplikujeme tieto poznatky na svet. Ak je svet konečný, tak to najväčšie, čo sa preň podľa argumentu vyžaduje, je konečne dokonalé a teda nie je boh. Ak je svet nekonečný, tak si nevyžaduje (ba priamo vylučuje) niečo, čo je najviac, t. j. boha. To znamená, že ani v jednom ani v druhom prípade sa argumentom nedosahuje žiadaný cieľ.

K tretej a štvrtej ceste musíme pripojiť menšiu, ale dôležitú poznámku. V prvej, druhej a piatej ceste je v popredí povaha, charakter skutočnosti. V tretej a štvrtej ceste sú v popredí pojmy, z ktorých sa dedukuje. To je v kresťanskej filozofii častý jav. Zavedú sa pojmy (definície) tak, aby vyhovovali i celej stavbe filozofie, a potom sa z nich ľahko dosiahne sledovaný cieľ. Keď sme dokázali, že sa žiadaný cieľ predsa nedosiahne, ukázali sme vlastne na pomýlenosť celej koncepcie.

„Piata cesta sa berie z riadenia vecí. Vidíme totiž, že niektoré veci, ktoré nepoznávajú... robia (sú činné) pre cieľ. Vidno to z toho, že vždy alebo častejšie sú činné takým spôsobom, aby dosiahli to, čo je najlepšie. Z toho vysvitá, že nie náhodou, ale riadením dochádzajú k cieľu. Veci však, ktoré nemajú poznanie, smerujú k cieľu len riadené nejakou poznávajúcou alebo rozumnou bytosťou ako šíp lukostrelcom. Je teda nejaká rozumná bytosť, ktorou sú všetky veci riadené k cieľu a túto bytosť voláme *boh*om.“

Na „podporu“ tohto teleologického (finalistického) argumentu sa nazhromaždilo najmä v biológii veľké množstvo materiálu, dotýkajúceho sa napr. inštinktov a rôznych návykov zvierat. Všimnime si predpoklady tohto argumentu. Najhlavnejší predpoklad je aj tu pasívny charakter vecí. Ak sú veci a svet pasívne, akoby vrhnuté do existencie a len zvonku „prinútené“ do pohybu, tak dynamika, nepochádzajúca zo sveta samého, je určená niečím, čo je mimo neho. Vonkajší (rozumový) činiteľ, udeľujúci formu dynamiky, celé bytie vlastne usmerňuje a riadi; určuje veciam smer a nasledovne aj cieľ ich činnosti. Preto bytie, keď je činné, svojou činnosťou smeruje k vopred určenému cieľu, ktorý, hoci v skutočnosti ešte nejestvuje, jestvuje v myšlienke riadiacej bytosti (tvorca) a má určujúcu primárnu úlohu. Nakoľko veci sú povahou pasívne, nemôžu sa samy od určenej formy činnosti odkloniť, a preto často alebo vždy konajú takým istým spôsobom. Forma činnosti, *vložená* do veci, nazýva sa jej podstatou, povahou a keď poznáme túto vloženú formu, teda vlastne myšlienku vo forme realizovanú, poznáme zmysel a poslanie veci. Z hľadiska cieľovosti je vložená forma dynamiky prvoradá a vonkajšie príčiny sú len druhoradá, lebo môžu pôsobiť len podľa (vopred určenej) povahy účinku. Vonkajšie príčiny preto nevytvárajú konkrétnu povahu veci, ale ju predpokladajú, a preto navodzovanie týchto príčin, experimentovanie by nebolo organicky späté so skúmaním povahy vecí a teda by bolo pre poznanie tejto povahy zbytočné, ba bezpredmetné. Preto starý vitalizmus — zo svojho hľadiska správne a dôsledne — v biológii odmietal v každom smere možnosť použiť exaktnú experimentálnu metódu na štúdium životných javov. Do dôsledkov dovedená kresťanská filozofia by mala úplne podceňovať experimentálne vedy.

No práve z hľadiska dnešnej experimentálnej vedy je situácia celkom iná. Vieme, že práve *podstata* vecí je produktom aj vonkajších činiteľov, že vonkajšie okolnosti menia povahu vecí, že vec sa im prispôsobuje a ako výsledok prispôsobenia sa vzniká dočasná rovnováha, ktorá na prvý pohľad pôsobí dojemom, že veci dosahujú to, čo je pre ne najlepšie. Ak veci chápeme ako členy kauzálnych radov a vzájomných súvislostí, na základe ktorých presným, nevyhnutným spôsobom medzi sebou reagujú, tak keď na veci pôsobia stále (dlhotrvajúce) faktory, vo veciach musia vzniknúť vlastnosti, reakcie, pohyby, ktoré zodpovedajú okolnostiam, a preto sú pre takto formované veci (napr. živočíchov) najvhodnejšie. Vypracované reakcie živočíchov nie sú potom ani náhodné, ani zhora vložené, resp. riadené, ale sú nevyhnutným produktom (presnejšie, nevyhnutným výsledkom interakcií). V mnohých prípadoch však ustálená povaha vecí je pri meniacich sa okolnostiach príčinou ich zániku a vtedy by veci smerovali k najhoršiemu. Slovom, činnosť a podstata vecí nie je výsledkom riadenia alebo vloženia formy do veci, ale výsledkom vzájomného všestranného ovplyvňovania sa. To je jeden z dôsledkov Darwinovej a Mičurinovej biológie, ako aj dôsledok experimentálneho charakteru vied, ktoré doslova chrlia nové umelé látky, t. j. ktoré experimentálnou cestou, navodením príčin tvoria podstatne nové veci.

Z piatej cesty Tomáša Akvinského nasleduje aj veľké zúženie vedeckej problematiky. V biológii zakazuje skúmať podmienky a okolnosti vzniku života, pretože život svojim pôvodom je mimosvetový, do sveta len vložený. To isté platí aj v psychológii. V astronómii považuje otázku postupného tvorenia sa vesmíru za zdanlivú, zle položenú, lebo vesmír bol stvorený a v podstate nič nového v ňom nemôže vzniknúť. Slovom, kresťanská filozofia rozkazuje skúmať jednotlivé bytia a celé okruhy len ako dané, ale nie ako ony vznikajú v lone prírody, čím vylučuje z vedy historickú metódu, ktorá tvorí podstatnú súčasť vied 19. a 20. storočia. Toto zúženie okruhu problematiky, ktoré je veľmi príbuzné pozitivistickým zákazom, je také veľké, že znemožňuje až samo pochopenie bytia. Veď kým nevieme, ako vzniká a funguje napr. psychično, nevieme ani, čo je. Kresťanská filozofia kladie vede aj v tomto smere také hrádze, že ju priamo znemožňuje.

Rozobrali sme v krátkosti päť klasických argumentov Tomáša Akvinského. Neskorší kresťanskí filozofi postupne pridávali ďalšie dôkazy (z mravnosti, z nevyhnutnosti spravodlivosti, z entropie a pod.). Tieto dôkazy sa však v kresťanskej filozofii nepovažujú za klasické a prieborné.

V závere analýzy argumentov Tomáša Akvinského môžeme povedať, že zamlčaným predpokladom všetkých argumentov bol postulát, že svet je pasívny, a preto konečný. Preto je potrebný boh ako príčina pohybu tohto sveta. Najzávažnejšie prírodovedné zákony, ako aj povaha celej dnešnej prírodnej vedy nielenže sa od týchto predpokladov odkláňa, ale im úplne protirečí tým, že napr. namiesto o ohraničenom svete je nútená hovoriť o nestvoriteľnom a nezničiteľnom, aktívnom svete atď. a tak ukazuje, že pojem boha bol nesprávne protivedecky tvorený nielen z hľadiska vedeckej metódy, ale že metóda tohto tvorenia je zlá aj po vedecko-obsahovej stránke. Skutočná veda teda nielen svojou metódou, ale aj celým obsahom, predpokladmi, dôsledkami a dosahom je ateistická.