

**TOMISTICKÝ SMER KREŠŤANSKEJ FILOZOFIE  
V DIALÓGU SVETONÁZOROV**

PETER VOLEK, Katedra filozofie, Filozofická fakulta, KU v Ružomberku, Ružomberok, SR

VOLEK, P.: Thomistic Version of Christian Philosophy in the Dialogue of Worldviews  
FILOZOFIA 72, 2017, No. 3, pp. 215-227

The paper deals with the history of Christian philosophy and its two main versions, Thomistic and Augustinian, as well as the criteria of the rationality of a worldview. The comparison of the two versions of Christian philosophy enables us to argue that the Thomistic version of Christian philosophy is more conducive to the dialogue with other worldviews than its Augustinian counterpart. Further, the article introduces the criteria of the rationality of a worldview and addresses the question whether Thomistic version of Christian philosophy meets them.

**Keywords:** Christian philosophy – Thomism – Augustinianism – Worldview – Rationality of a worldview

**Úvod.** Každý človek má nejaký pohľad na svet, ktorý môžeme označiť ako svetonázor. Mnohí ľudia prijímajú do svojho svetonázoru aj to, v čo veria na základe svojej náboženskej viery. V oblastiach s prevahou kresťanov mnohí prijímajú kresťanskú vieru. Ak chceme preskúmať racionalitu ich názorov, je vhodné všimnúť si vzťah filozofie a viery. V dejinách myslenia sa objavil pojem kresťanskej filozofie, ktorý chce určitým spôsobom spojiť oblasť filozofie s oblasťou viery. V jeho rámci sa ako dva najvýznamnejšie smery profilovali tomistický a augustiniánsky smer kresťanskej filozofie.

V tejto stati zastávam tézu, že tomistický smer kresťanskej filozofie je v porovnaní s augustiniánskym smerom kresťanskej filozofie vhodnejší, pokiaľ ide o filozofický dialóg s ľuďmi rozličných svetonázorov. Túto tézu zastával už Winfried Löffler (Löffler 2013), ale ja si tu viac všímam racionalitu svetonázoru, kritériá porovnania svetonázorov a ich aplikáciu. Na zdôvodnenie tejto tézy použijem viaceré voľne formulované argumenty, ktoré predstavím po analýze základných pojmov.<sup>1</sup> Na zdôvodnenie tejto tézy najprv v prvej časti vysvetlím svoje chápanie filozofie, dejiny chápania kresťanskej filozofie a jej hlavné súčasné smery: tomistický a augustiniánsky. Takisto priblížim súvislosť kresťanskej filozofie s náboženskou filozofiou. V druhej časti priblížim vysvetlenie pojmu „svetonázor“, jeho racionality a kritérií porovnávania svetonázorov. V tretej časti vyhodnotím kritériá porovnania svetonázorov a racionality svetonázorov na príkladoch teórie inteligentného

<sup>1</sup> Pridržiavam sa tým požiadaviek na formuláciu tézy a argumentov na jej zdôvodnenie ako štruktúry analytickej filozofickej eseje (Martinich 2008, 50-56).

plánu a teórie lietajúcich špagiet. Vo štvrtej časti predstavím príklady niektorých predstaviteľov tomistického a augustiniánskeho smeru kresťanskej filozofie a priblížim a vyhodnotím Löfflerove dôvody uprednostnenia tomistického smeru kresťanskej filozofie. Nakoniec preskúmam, či tomistický smer kresťanskej filozofie spĺňa podmienky racionality svetonázoru. V stati budú použité aj filozoficko-dejinné prístupy, ale celé jej vypracovanie bude riešením zo systematického hľadiska.

## I. Vysvetlenie základných pojmov a smerov

1. Pod filozofiou rozumiem kritickú racionálnu reflexiu nejakého problému, ktorá prináša jeho posledné vysvetlenie a nové riešenie.<sup>2</sup> Tie problémy môžu byť rozličného druhu, napríklad otázky, či jestvuje svet, či jestvuje čas, čo je čas atď. Keď označujem za zdroje filozofie problémy, chcem vylúčiť iné problémy, napr. ako znížiť spotrebu benzínového motora. Preto pod posledným vysvetlením problémov chápem najvšeobecnejšie problémy podstaty človeka, sveta, spoločnosti, myslenia a zdôvodnenia javov, ktoré sa s nimi spájajú. Riešenie daného problému znamená nájsť nejaký dôvod, ktorý udáva, že je to tak alebo prečo je to tak. Toto riešenie nemusí byť konečné, preto kladiem dôraz na snahu o riešenie daného problému. Udávanie dôvodov predpokladá možnosť zdôvodňovania. Človek si môže a má všimnúť aj to, ako iní riešili daný problém, a s ich názormi sa buď stotožní, alebo ich odmietne či modifikuje, príp. vytvorí nové riešenie, a to stále na základe vlastných dôvodov. Preto je veľmi dôležitá aj poznanie dejín filozofie, v ktorých je podrobne predstavené, ako daní autori riešili konkrétne problémy, čo originálne nové priniesli, ako ovplyvnili druhých.<sup>3</sup> Tomu napomáha aj interpretácia textov filozofov, pretože len tak môžeme spoznať ich náuku bezprostredne bez skreslenia inými interpretmi. Pritom je často potrebné tieto texty aj prekladať do jazyka, v ktorom sa interpretujú.<sup>4</sup> Takto sa z textov viacerých autorov dozvedáme o kresťanskej filozofii. Jej chápanie prešlo určitým vývojom, ktorý si môžeme stručne priblížiť.<sup>5</sup>

2. Pojem „kresťanská filozofia“ prvýkrát použil Ján Zlatoústy v roku 387 a po ňom Augustín v roku 410 vo význame kresťanského náboženstva a svetonázoru, ktorý stvárňuje život kresťanov, čím sa odlišuje od pohanského života. Potom používali pojem „kresťanská filozofia“ grécki cirkevní otcovia, ale aj Hieronym či Ján Kassián na označenie mníšskeho života chápaného ako vzor kresťanského života. Tak ju chápali aj v stredoveku

---

<sup>2</sup> Táto definícia filozofie je z hľadiska kritiky a novosti inšpirovaná pozitívnym vymedzením filozofie u Priestu (Priest 2006), ktorý k nemu dospel kritikou názorov na filozofiu u neskorého Wittgensteina v jeho *Filozofických skúmaniach* a Derridu v jeho *Gramatológii*, ktoré považujem spolu s Priestom za sebazničujúce.

<sup>3</sup> K nedávnej diskusii o povahe dejín filozofie porov. (Labuda, Suvák, Porubjak 2016).

<sup>4</sup> K diskusii o interpretácii a prístupe k textom skrze ich preklady porov. (Chabada, Maco, Marcelli, Mičaninová 2012; Škoviera 2014).

<sup>5</sup> K dejinám používania pojmu „kresťanská filozofia“ porov. (Schmidinger 1987, 1989; Volek 1998).

Tomáš Akvinský či Duns Scotus. Humanisti (medzi nimi napr. Erazmus Rotterdamský) a reformátori (napr. Ján Kalvín, Filip Melanchthon) používali pojem „kresťanská filozofia“ alebo „Kristova filozofia“ (Desiderius Erasmus 2015, 14) na označenie žitej viery, nasledovania Krista. U niektorých predstaviteľov druhej scholastiky, napr. u Františka Suáreza, sa filozofia stáva skúmaním vlastným rozumom, aj keď ju označuje ako služobníčku, ilustrátorku a podporovateľku teológie (Suárez 2009 I, 1). V osvietenstve niektorí (napr. Brucker) začali pochybovať o tom, či je kresťanská filozofia ešte filozofiou. V nemeckom idealizme hlavne Schelling označil svoju filozofiu ako kresťanskú filozofiu. Silná diskusia o kresťanskej filozofii bola obnovená v 30-tych rokoch 20. storočia najmä vo Francúzsku.<sup>6</sup>

Ako pojmový nezmysel odmieta kresťanskú filozofiu Martin Heidegger: „Nejestvuje teda niečo také ako kresťanská filozofia, to je naskrz »drevené železo«“ (Heidegger 1978, 66). Filozof totiž má slobodne formovať svoj pobyt, bez vplyvu viery, filozofia a viera sú protikladné formy existencie (Heidegger 1978, 66). To je však prehnané stanovisko. Aj filozofia, aj náboženská viera sa totiž zakladajú na nejakých presvedčeniach. Aj čisto rozumové názory človek často nemá evidentné, a predsa ich prijíma. Človek často prijíma aj presvedčenia náboženskej viery. Filozofia a náboženská viera sa môžu v niečom prelínať, ale podľa druhu filozofického názoru niekedy aj vylučovať.

Tých, ktorí prijímajú možnosť kresťanskej filozofie, v súčasnosti možno rozdeliť najmä do dvoch táborov: jeden je augustiniánsky a druhý tomistický.<sup>7</sup>

**3.** Augustiniánsky smer, ktorý nadväzuje na Augustína, sa snaží viac zdôrazniť spoluprácu rozumu a kresťanskej viery pri hľadaní pravdy. Augustiniánsky smer, ktorý zastáva v súčasnosti napr. Alvin Plantinga, je určený viac do vnútra kresťanstva, zdôrazňuje racionalitu viery (Plantinga 1984, 1992). Augustiniánsky smer vychádza z myslenia Augustína, podľa ktorého rozum a autorita, ktoré predstavujú filozofiu a vieru, sa spolu usilujú o akt myslenia, ktorý nachádza plnosť pravdy (Agostino 1970, lib. II, 5, 16-17; lib. II, 9, 26). Norman Kretzmann považuje Augustína za zakladateľa kresťanskej filozofie (Kretzmann 1990, 3). Augustiniánsky smer tým, že spája filozofické poznanie a poznanie z viery do jedného celku, zároveň aj mierne stiera rozdiely medzi filozofiou a teológiou. Augustiniánsky smer to robí v tom zmysle, že pravdy viery predpokladá aspoň ako hypoteticky pravdivé premisy v zmysle otázky, čo by nasledovalo, ak by boli pravdy kresťanskej náuky pravdivé (Löffler 2013, 118-119). To vidno aj na chápaní autentickej kresťanskej filozofie Jánom Letzom, ktorého možno zaradiť do tohto smeru (Letz 1992). Letz chápe ako autentickejšiu kresťanskú filozofiu takú filozofiu, ktorá stavia na biblickej metafyzike implicitne prítomnej v biblických textoch. Podľa neho len takáto filozofia môže byť kompatibilná s kresťanským zjavením a môže prispieť k vytváraniu autentickej kresťanskej teológie. Letz však zabúda na to, že samotná Biblia je aj prameňom kresťanskej teológie. Ak je však aj prameňom kresťanskej filozofie, čím sa vlastne potom takto chápaná kresťanská filozofia líši od samotnej Biblie?

<sup>6</sup> Prehľad o nej a zaradenie autorov do jednotlivých smerov približuje Sadler (Sadler 2011).

<sup>7</sup> Tieto dva smery si všíma dnes napr. Löffler (Löffler 2013).

ťanská filozofia odlišuje od teológie? Ďalší problém s Letzovým chápaním kresťanskej filozofie je to, že do nej zaraďuje aj myšlienku evolúcie, ktorá však nie je v biblickej metafyzike ani implicitne obsiahnutá, ale je prírodovedeckou teóriou.

4. Tomistický smer kresťanskej filozofie v nadväznosti na Tomáša Akvinského sa snaží jasne rozlíšiť poznanie získané vlastným rozumom a poznanie získané z Božieho zjavenia, ktoré je prameňom viery (STh I, q. 1, a. 2, c; STh I, q. 1, a. 5, c). Toto jasné rozlišovanie medzi filozofiou a teológiou sa začalo používať až v 13. storočí Albertom Veľkým a Tomášom Akvinským. Tomistický smer, ktorý chápe vieru ako zdroj poznatkov pri stvárňovaní vlastného života, ale vo filozofii sa chce riadiť zásadami rozumu, je viac otvorený dialógu s ľuďmi iných svetonázorov. Tento smer je dôležitý pre súčasnú kultúru stretania sa ľudí rozličných náboženstiev a svetonázorov. Neberie vieru ako priamy a prvotný prameň svojich filozofických názorov. Podľa Tomáša Akvinského jestvujú totiž pravdy, ktoré môže človek poznať rozumom a ktoré zároveň boli aj Bohom zjavené (revelabilia), aby ich človek mohol poznať s väčšou istotou (STh I, q. 1, a. 3, c, ad 2; STh I, q. 1, a. 5, ad 1). Medzi ne patrí napr. pravda, že Boh jestvuje (STh I, q. 1, a. 2, c). Táto pravda dokonca ani nepatrí do kresťanského vyznania viery (kréda), je skôr predpokladom viery (preambula fidei, STh I, q. 2, a. 2, ad 1). Okrem toho jestvujú pravdy, ktoré môže človek poznať iba z Božieho zjavenia, napr. že Boh je trojjediný alebo že Kristus ako Boží Syn sa stal človekom. Takéto pravdy viery, poznateľné iba zo zjavenia, tomista neberie ako predpoklady svojich filozofických tvrdení a názorov, prijíma ich ako pravdy viery pre svoj náboženský život. Vo filozofii ich uzátvorkuje podobne, ako fenomenológ uzátvorkuje v redukcii presvedčenie o existencii sveta. Jeho presvedčenie zostáva pritom racionálne, ba ani samotná viera nie je úplne iracionálna, aj náboženské pravdy prijíma ako pravdy, a nie iba ako citové vzplanutie.<sup>8</sup> Medzi významných predstaviteľov tomizmu v súčasnosti patria napr. Ralph McInerny, John F. X. Knasas, Edward Feser, Gyula Klima. V rozličných filozofických dielach sa stretávame aj s pojmom náboženskej filozofie, ktorú si môžeme bližšie ozrejmiť.

5. Pod náboženskou filozofiou chápem filozofiu vychádzajúcu aj z premís obsahujúcich články viery alebo presvedčenia určitého náboženstva, ktoré sa nedajú spoznať čisto racionálne. Môže to byť islamská filozofia, židovská filozofia, budhistická, hinduistická či konfuciánska filozofia. Tu sa nebudem nimi zaoberať, pretože by to prekročilo tému a rozsah tejto state. Často sa ako náboženská označuje aj ruská náboženská filozofia. Tá postupuje skôr augustiniánskym spôsobom, snaží sa spojiť rozum a kresťanskú vieru do jedného celku. Teodor Münz chápe pod náboženskou filozofiou „filozofiu pestovanú z hľadiska určitého náboženstva a na jeho podporu“ (Münz 1994, 404). Týmto jasne neurčuje, či sa medzi poznatky filozofie ako premisy majú zaraďovať aj pravdy náboženskej viery, alebo sa majú použiť iba ako podnety na stváranie vlastného života. Teda nerozlišuje jasne to, čím sa líši augustiniánsky smer kresťanskej filozofie od jej tomistického smeru.

<sup>8</sup> Podrobnejšie k analýze náboženského presvedčenia pozri (Audi 1991, 2011).

Ale ďalšími vyjadreniami sa približuje skôr k augustinianskemu chápaniu kresťanskej filozofie, keď hovorí, že viera upravuje myslenie požadovaným smerom, a to na rozdiel od nenáboženskej filozofie, ktorá si vystačí iba so samotným rozumom (Münz 1994, 404). Treba si však všimnúť, že každý človek má nejaký svetonázor a tým je podmienená aj jeho filozofia. Všimnime si bližšie, čo možno chápať pod svetonázorom.

## II. Povaha svetonázoru, jeho racionalita a kritériá porovnávania svetonázorov

6. Pod svetonázorom chápem súhrn pohľadov na svet a na všetko, čo človeka stretá. Človek môže mať svetonázor výslovne formulovaný, alebo ho môže predpokladať bez výslovnej formulácie a správať sa podľa neho. Ak ho nemá výslovne formulovaný, tak ho možno označiť ako žitý svetonázor (Muck, Volek, 1997, 143). Nejestvuje filozofia nezávislá od svetonázoru (Leftow 1995, 195). Čiže aj nenáboženská filozofia je svetonázorovo podmienená, teda nie je od neho úplne nezávislá. Ak prijmeme ako základné svetonázory teistický, ateistický (rozličné formy naturalizmu a fyzikalizmu) a agnostický, tak aj filozofia pestovaná ľuďmi s určitým z týchto svetonázorov je nimi ovplyvnená. Prečo by sa však mala ako filozofia chápať iba filozofia podmienená ateistickým alebo agnostickým svetonázorom? To predstavuje obmedzenie, vylúčenie ľudí s iným svetonázorom z filozofie. Preto sa mi takéto postoj nezdá racionálny ani spravodlivý.

7. Na druhej strane svetonázor môže viesť aj k nespravodlivému násiliu, ba až k terorizmu a ku genocíde. To môže nastať vtedy, ak sa nechá ovplyvniť určitou ideológiou. Preto aj svetonázor by mal spĺňať určité kritériá racionality. Vhodné je použiť kritériá racionality aplikované Frederickom Ferrém (Ferré 1961) na vedecké teórie, ktoré sa dajú aplikovať aj na svetonázor, pričom si treba všimnúť podobnosti aj rozdiely medzi vedeckými teóriami a životnými skúsenosťami (Muck, Volek 1997, 143-145). Tieto kritériá vychádzajú z toho, že tak ako vedecké teórie aj vety vyjadrujúce svetonázor sa môžu formulovať v určitom systéme viet, ktorý by mal spĺňať minimálne tieto nároky racionality: 1. Neprotirečivosť: vety jedného svetonázoru si nemajú protirečiť. 2. Jednotnosť: vety v jednotlivých oblastiach vedy, ako aj životných skúseností majú používať príslušné princípy platné v danej oblasti. 3. Vzťah ku skúsenosti: vety svetonázoru sa majú vzťahovať na rozličné životné skúsenosti. 4. Zásadne obsiahla skúsenosť: do oblasti vysvetľovania životných skúseností majú byť zahrnuté všetky, žiadnu nie je možné vopred vylúčiť. Pri skúmaní racionality svetonázoru treba precízne skúmať vety, ktoré ho vyjadrujú, aby nebol ohodnotený ako racionálny taký svetonázor, ktorý racionálny nie je. Označme hodnotenie svetonázoru podľa týchto kritérií výrazom *preskúmanie podmienok racionality svetonázoru* (PRS).

8. Podrobnejšie kritériá porovnávania a hodnotenia svetonázorov formuloval nedávno Vidal. Vidal rozlišuje tri roviny svetonázoru podľa druhu otázok, na ktoré odpovedajú (Vidal 2012, 308-312). V prvej rovine určuje deskriptívnu, normatívnu a praktickú dimenziu. Tieto dimenzie sú určené odpoveďami na základné otázky: 1. Čo jestvuje? Na tú odpoveď

dá ontológia. 2. Odkiaľ všetko pochádza? Na tú odpoveďá explanácia. 3. Kam všetko smeruje? Na tú odpoveďá predikcia. 4. Čo je dobré, a čo zlé? Na tú odpoveďá axiológia. 5. Ako máme konať? Na tú odpoveďá praxeológia. Tieto otázky sa týkajú sveta a nášho vzťahu k nemu a predstavujú otázky prvého rádu. Na druhej rovine sa pýtame na pôvod odpovedí na otázky z prvej roviny. Preto otázky na druhej rovine predstavujú otázky druhého rádu. Vidal v druhej rovine rozlišuje dve otázky: 6. Čo je pravdivé, a čo nepravdivé? Na tú odpoveďá epistemológia. To predstavuje kritickú dimenziu svetonázoru a uskutočňuje sa v dvoch formách filozofie: kontinentálnej a analytickej. 7. Kde máme začať odpovedať na tieto otázky? Odpoveď na túto otázku tvorí dialektickú dimenziu druhej roviny. Jej významom je spôsob debaty. Spočíva v potvrdení alebo rekonštrukcii obsahu a plurality postojov k tomuto obsahu. Šiesta dimenzia filozofie je syntetická, predstavuje komprehenzívnu a koherentnú syntézu a patrí do tretej roviny. Vidal rozlišuje tri druhy svetonázorov podľa toho, ktorý aspekt v nich prevažuje (Vidal 2012, 314-315). Najprv uvádza objektívny svetonázor. O ten sa usilovali logickí empiristi Viedenského krúžku pri tvorbe koncepcie sveta. Subjektívny svetonázor vychádza zo subjektívnych skúseností. Takéto východisko používajú existencialisti a fenomenológovia. Intersubjektívny svetonázor sa používa v sociálnom a kultúrnom zmysle, niekedy ho označujú ako kultúrny kód. Vidal zameriava svoju pozornosť na objektívny svetonázor. Ten sa niekedy označuje aj ako vedecký svetonázor. Vidal trom druhom svetonázorov priraduje tri svety Karla Poppera (Vidal 2012, 315; Popper 1979). Prvý svet je svetom materiálnych vecí. Druhý svet je svetom mentálnych stavov ľudí. Tretí svet je svetom produktov ľudskej mysle. Podľa troch druhov svetonázorov a troch svetov Vidal formuluje kritériá porovnávania svetonázorov na určenie toho, ktorý z nich je lepší. Tieto kritériá člení na tri druhy: objektívne, subjektívne a intersubjektívne. Každý z týchto druhov člení na tri presnejšie kritériá (Vidal 2012, 318-329). Objektívne kritériá na porovnávanie svetonázorov člení na objektívnu konzistenciu, vedeckosť a pole pôsobnosti. Subjektívne kritériá člení na subjektívnu konzistenciu, osobný úžitok a emocionalitu. Intersubjektívne kritériá člení na intersubjektívnu konzistenciu, kolektívny úžitok a narativitu, ktorá prezentuje svetonázor vo forme príbehov. Pri testovaní svetonázoru podľa týchto kritérií sa daný svetonázor musí testovať všetkými kritériami na všetkých troch rovinách svetonázoru (Vidal 2012, 330-331). Všimá si aj testovanie svetonázorov v šiestich dimenziách filozofie (deskriptívna, normatívna, praktická, kritická, dialektická, syntetická) pomocou vhodných otázok, ako aj pomocou vzťahov medzi tromi druhmi kritérií (Vidal 2012, 331-337). Potom prináša analýzu porovnania svetonázorov, konkrétne svetonázoru inteligentného plánu (intelligent design)<sup>9</sup> a svetonázoru „monštrum lietajúcich špagiet“ (flying spaghetti monster).<sup>10</sup> Podľa testo-

<sup>9</sup> Teória inteligentného plánu prijíma evolúciu, ale podľa nej samotnú evolúciu riadi inteligentný plánovač, ktorý priamo zasahuje do prírody. To predpokladá aj pripustenie zázrakov alebo nadprirodzeného zásahu do prírody. Ku kritike teórie inteligentného plánu, ktorú dnes zastávajú napr. informatik William A. Dembski a biochemik Michael Behe, z hľadiska kresťanstva a biológie pozri (Vácha 2005, 22-24). Váchovo dielo má populárnejší charakter a minimálny počet zdrojov.

<sup>10</sup> V roku 2005 Kansaská štátna rada pre výchovu v USA požadovala učiť na verejných školách teóriu inteligentného plánu ako alternatívu biologickej evolúcie. Bobby Henderson protestoval proti tomu

vania týchto svetonázorov na základe kritérií navrhovaných Vidalom sa v porovnaní s teóriou monštra lietajúcich špagiet ako lepšia ukázala teória inteligentného plánu (Vidal 2012, 337-339). Vidal sa usiloval o vytvorenie kritérií porovnávania svetonázorov. Nazvime jeho systém kritérií *podmienkami porovnávania svetonázorov* (PPS). Jeho úsilie nebolo až také ambiciózne ako úsilie Ferrého, ktorému išlo o posúdenie racionality svetonázoru. Vo svojich skúmaníach porovnania dvoch svetonázorov Vidal nepostupoval dosť precízne. Podľa neho je teória inteligentného plánu lepšia ako teória monštra lietajúcich špagiet. To však ešte neukazuje, že je racionálna, totiž že spĺňa minimálne kritériá racionality kladené na svetonázor. Môže to byť spôsobené ani nie tak samotnými kritériami, ktoré Vidal formuloval dosť precízne, ale ich nedostatočným vyhodnotením pri testovaní dvoch svetonázorov, čiže ich aplikáciou, ako aj určením samotných kritérií výlučne na vzájomné porovnávanie svetonázorov. Vidal považoval teóriu inteligentného plánu z hľadiska objektívnej konzistencie za rovnako dobrú ako teóriu monštra lietajúcich špagiet, lebo obidve postulujú plánovača vyplňujúceho diery vo vysvetlení, čo môže vyriešiť každý protiklad (Vidal 2012, 337). To posúdil iba jednou vetou. Sú však obidve teórie skutočne objektívne konzistentné, čiže v súlade so súčasným vedeckým poznaním?

### III. Hodnotenie kritérií porovnania svetonázorov a racionality svetonázorov

9. Problém teórie inteligentného plánu spočíva v tom, že ju jej zástancovia postulujú ako vedecké vysvetlenie. Pozrime sa na konkrétny príklad, ktorý uvádza jeden zo zástancov teórie inteligentného plánu Michael Behe (Behe 2005). Behe tvrdí, že neredukovateľne komplexné systémy nemôžu vzniknúť priamo modifikáciou predchádzajúceho systému. Môžu vzniknúť iba nepriamo na základe interakcie, čo je však v prípade mnohých neredukovateľných komplexných systémov v prírode veľmi nepravdepodobné. Príkladmi takýchto neredukovateľne komplexných systémov sú riasy, zrážanlivosť krvi, fotosyntéza, tvorba zložitých biomolekulárnych štruktúr. Život na zemi je produktom inteligentnej aktivity, čo vyplýva priamo z dát. Tieto názory jedného z tvorcov teórie inteligentného plánu však majú aj zamlčané predpoklady. Súčasťou vedeckého vysvetlenia má byť ako zamlčaná premisa aj to, že plánovač sveta, čiže Boh, nezasahuje zázrakmi do vedeckých zákonov pri vzniku nových druhov. Avšak prípadné mutácie, a teda aj vznik nových druhov sú veľmi nepravdepodobné. Bez plánovača by bol vznik nových druhov nepravdepodobný. Takže bez plánovača by to nešlo.<sup>11</sup> Podobne je nepravdepodobná aj teória monštra lietajúcich špagiet, ktorú možno považovať za paródiu náboženstva a ktorú

---

satirou. Vymyslel si monštrum lietajúcich špagiet ako pôvodcu vesmíru, čo označil za vedecké vysvetlenie a požadoval od Kansaskej štátnej rady pre výchovu, aby sa aj táto teória učila na verejných školách (Vidal 2012, 337; Henderson 2005).

<sup>11</sup> Sahotra Sarkar používa pri kritike teórie inteligentného plánu inú stratégiu. Podľa Sarkara vôbec nie je možné prijať neteologický charakter inteligentného plánovača: Ak by sa plánovač chápal ako vedomá fyzikálna entita, niet dôvodu na to, aby sa prijímal a aby to bolo vedecké; je to proti všetkej evidencii. Ak by sa neprijímal ako vedomá entita podľa monoteistického modelu chápania Boha, nebolo by jasné, čo sa chápe pod inteligenciou (Sarkar 2011).

jej autor Henderson vyhlasuje za porovnateľnú s teóriou inteligentného plánu (Henderson 2005). Tu si treba všimnúť, či interpretácia fungovania niektorých biologických systémov ako neredukovateľne komplexných systémov je ešte biologickým, alebo už filozofickým či teologickým tvrdením. Biológia môže povedať iba to, ako niečo funguje. Ale výrazy ako *neredukovateľne komplexný systém* nie sú empirickými výrazmi, a teda ani vety, v ktorých sú použité, nie sú empirickými vetami. Preto vysvetlenie používajúce takéto vety je filozofickým vysvetlením.

Pozrime sa, ako by určovali racionalitu svetonázoru Ferrého kritériá, na príklade inteligentného plánu a monštra lietajúcich špagiet. Ak sa nájde jedno kritérium, ktoré niektorý svetonázor nespĺní, tak daný svetonázor nie je racionálny. Teória inteligentného plánu nespĺňa kritérium jednotnosti, podľa ktorého má teória používať princípy platné v danej oblasti. Neplatí to o teórii inteligentného plánu, lebo jej zástancovia ju predstavujú ako prírodovedecké vysvetlenie, ktorého princípy však táto teória nespĺňa. Takéto hodnotenie platí aj v prípade teórie monštra lietajúcich špagiet. Ani tá nie je v skutočnosti prírodovedeckým vysvetlením. Vážnou námietkou proti teórii inteligentnému plánu, ako ju chápe Behe, je problém zla, na čo upozorňuje Jozef Corabi (Corabi 2009). Ak by totiž bol svet plánovaný nejakým inteligentným plánovačom, tak by ho neplánoval tak, aby nastalo zlo.<sup>12</sup>

Ak sa vrátíme ku kritériám hodnotenia svetonázoru (PRS, PPS), zistíme, že každý zo súhrnu pravidiel hodnotenia svetonázoru má iný cieľ. PRS určuje minimálne podmienky racionality, PPS určuje podmienky porovnávania svetonázorov. Ak sa napríklad vyberú dva neracionálne svetonázory, ešte stále môže byť jeden z nich lepší na základe skúmania podľa kritérií PPS. Takéto porovnanie však nedá odpoveď na otázku, či je daný svetonázor racionálny, či nemôže viesť k nadvláde, k útlaku, k terorizmu alebo k holokaustu. Preto sa mi ako vhodnejšie javí používanie PRS pri hodnotení toho, či daný svetonázor spĺňa minimálne podmienky racionality. To môžeme preskúšať na konkrétnom svetonázore. Ešte predtým si môžeme všimnúť, ako sa v dejinách filozofie prejavovali rozdiely medzi tomistickým a augustiniánskym chápaním kresťanskej filozofie.

#### **IV. Príklady tomistického a augustiniánskeho smeru kresťanskej filozofie a zdôvodnenie prednosti tomistického smeru**

**10.** Všimnime si, že rozlíšenie medzi tomistickou a augustiniánskou kresťanskou filozofiou sa prejavuje aj v postoji k ontologickému dôkazu Božej existencie. Anzelm z Canterbury, ktorý ho formuloval vo svojom diele *Proslogion*, vychádza z programu „fides quearens intellectum“ (viera hľadajúca rozum). Tak sa aj pôvodne volalo toto dielo (Karfíková 1990, 3). Anzelm z Canterbury vkladá svoj ontologický dôkaz existencie Boha do modlitby: „Veríme zaiste, že si niečo, od čoho nič väčšie nemožno myslieť“ (Anzelm z Canterbury 1990, II, 34-35). Tým chce naplniť svoj program viery hľadajúcej rozum,

---

<sup>12</sup> Podobne argumentuje aj Vácha všeobecne proti teórii inteligentného plánu (Vácha 2005, 109-112).



ktorej rozumové prehlbenie má posilniť vieru. Tomáš Akvinský však odmieta ontologický dôkaz existencie Boha a prijíma iba aposteriórne dôkazy existencie Boha, ktoré predstavuje jeho päť ciest k Bohu (STh I, q. 2, a. 1, ad 2; STh I, q. 2, a. 3, c). Anzelm z Canterbury tak naplňa Augustínovo chápanie filozofie, ktoré tvorí s filozofiou jednotu a spolu s ňou je základom filozofickej reflexie. Rozum má tak prehlbovať vieru. V chápaní filozofie Tomáša Akvinského rozum má skôr pozývať k viere. Sadler chápe filozofiu Anzelma z Canterbury ako model kresťanskej filozofie (Sadler 2006). Z našich autorov sa v prvej tretine 20. storočia svojou definíciou filozofie priblížil k augustiniánskemu smeru kresťanskej filozofie Alexander Spesz, keď kresťanskú filozofiu definoval ako prípravu na kresťanskú teológiu (Spesz 1928, 2).

Edita Steinová, ktorá po svojej konverzii na katolícku vieru veľa čerpala z tomizmu, sa stala proponentkou augustiniánskeho chápania kresťanskej filozofie. Formulovala to takto: Ak filozof narazí na hraničné otázky, na ktoré nevie odpovedať vlastným rozumom, môže prijať odpoveď zo strany viery, napr. o pôvode ľudskej duše (Stein 2006, 31). Neveriaci môže prijať vety s pravdami viery len ako hypotézy, veriaci ich prijíma v istote svojej viery (Stein 2006, 36). Jej chápanie kresťanskej filozofie sa prejavuje aj v tom, že vo svojom hlavnom diele *Konečné a večné bytie* má aj kapitolu s názvom „Obraz Trojice v stvorení“ (Stein 2006, 303-394). Editá Steinová ale pre seba neprijíma tieto postoje viery iba ako hypotézy. Práve tým sa líši od tomistického postoja. Rozlíšenie medzi tomistickým a augustiniánskym spôsobom kresťanskej filozofie je teda veľmi subtílné: líšia sa iba postojom k zdrojom z viery v hraničných situáciách z filozofického hľadiska. Tieto príklady ešte nehovoria o tom, ktorý z dvoch hlavných typov kresťanskej filozofie je vhodnejší na svetonázorový dialóg. Tento problém riešil už Winfried Löffler (Löffler 2013), preto je vhodné všimnúť si jeho riešenie.

**11.** Pozrime sa, na základe čoho dáva Löffler prednosť tomistickému chápaniu kresťanskej filozofie pred augustiniánskym (Löffler 2013, 125-127). Podľa neho má na to tri dôvody: 1) Výsledky filozofického skúmania nemajú byť platné iba pre danú komunitu. 2) Augustiniánske chápania kresťanskej filozofie používa aj niektoré teologické pojmy. Preto je zasiahnuté aj hermeneutickým problémom v teológii, t. j. otázkou, ako interpretovať teologické pojmy. 3) Tomistické chápanie je v dialógu s predstaviteľmi iných svetonázorov, takže umožňuje aj obranu právd kresťanskej viery proti ich kritike prichádzajúcej z vonkajšieho prostredia. Tieto prednosti sú skutočne sľubné a presvedčivé. Ak sa však pozrieme bližšie na Löfflerovo chápanie tomistického smeru kresťanskej filozofie, niektoré jeho návrhy vzbudzujú určité pochybnosti. Podľa neho totiž tomistický smer kresťanskej filozofie v oblastiach, kde niektoré dôležité otázky zostávajú otvorené, čerpá aj z prameňov viery. Je to napríklad pri vysvetlení posledného zmyslu života či problému zla (Löffler 2013, 119-120). Takéto chápanie tomistického smeru kresťanskej filozofie potom znižuje rozdiel medzi tomistickým a augustiniánskym smerom kresťanskej filozofie. Zároveň tým obmedzuje pôsobenie takejto filozofie smerom dovnútra, na posilnenie viery kresťanov.

Ukazuje sa teda, že rozdiely medzi tomistickým a augustiniánskym chápaním kresťanskej filozofie sú významné.

ťanskej filozofie, ako ich chápe Löffler, nie sú až také veľké. Rozdiel medzi nimi spočíva v tom, že augustiniánsky smer kresťanskej filozofie chápe pravdy viery ako východiská filozofie vo všetkých oblastiach skúmania ako hypotézy, zatiaľ čo tomistický smer ich prijíma iba v hraničných situáciách, kde sa ukazujú obmedzenia vysvetlenia samotným rozumom. Ak ide o určité etické oblasti, tak je to ešte oprávnené. Nemožno čakať, že budú vysvetlené vedeckým skúmaním, pretože prírodná veda principiálne nemôže poskytovať etické vysvetlenia.<sup>13</sup> Na druhej strane, ako pripomína Löffler, aj významný súčasný predstaviteľ augustiniánskeho smeru kresťanskej filozofie Alvin Plantinga sám niekedy používa tomistické chápanie kresťanskej filozofie, napr. pri zdôvodňovaní svojho názoru, že pravdepodobnosť evolúcie spoločlivých kognitívnych schopností človeka, ak platí naturalizmus, je nízka, čo poukazuje na vnútorné slabiny naturalizmu (Löffler 2013, 124-125; Plantinga 1999). Ako riešenie problému odlišenia tomistického chápania kresťanskej filozofie od augustiniánskeho navrhujem chápať tomistickú kresťanskú filozofiu ako filozofiu, ktorá bežne vychádza len z toho, čo možno spoznať rozumom, a iba v určitých krajných prípadoch si všíma aj podnety z viery brané ako hypotézy. Konkrétnym súčasným príkladom takéhoto tomistického chápania kresťanskej filozofie môže byť dielo *Reálny esencializmus* Davida Oderberga, v ktorom rieši možnosť zázrakov (Oderberg 2007, 148-149).<sup>14</sup> Výskyt zázraku možno podľa neho vysvetliť ako suspenziu pôsobenia prírodných zákonov.

**12.** Keďže tomistický smer kresťanskej filozofie sa v dialógu s filozofiou vychádzajúcou z iných svetonázorov ukazuje ako výhodnejší, stačí nám teraz preskúmať racionalitu tomistického smeru. V záujme zjednodušenia budeme v ďalšom tomistický smer kresťanskej filozofie označovať ako tomizmus. Skúsme teda zistiť, či tomizmus spĺňa minimálne predpoklady racionality svetonázoru podľa PRS, teda či spĺňa 1. neprotirečivosť, 2. jednotnosť, 3. vzťah ku skúsenosti, 4. zásadne obsiahlu skúsenosť. Aby spĺňal neprotirečivosť, musí si všímať aj najnovšie výsledky prírodných vied a usilovať sa byť s nimi v súlade, čiže neprotirečiť im. O to sa usilujú viacerí súčasní predstavitelia tomizmu (Oderberg 2007; Volek 2015a). Jednotnosť spĺňa tomizmus vtedy, ak sa v každej oblasti vedy a skúsenosti riadi jej platnými princípmi. V prípade filozofie to platí, lebo podľa definície filozofie zo začiatku tohto článku to tomistická filozofia spĺňa. Rieši filozofické problémy rozumom. Prípadné prijatie právd viery v hraničných situáciách chápe iba ako hypotézy z hľadiska filozofického prístupu. Pri interdisciplinárnom skúmaní musí filozofia zdôvodniť spôsob interakcie medzi jednotlivými disciplínami (Löffler 2010; Volek 2015b). Vzťah ku skúsenosti bude tomizmus spĺňať vtedy, ak si bude všímať bežné skúsenosti, ale aj také prípady, ako sú hypnóza, halucinácie či parapsychologické javy (Volek 2015a, 50-

---

<sup>13</sup> V tom sa líšim od názoru Jána Hrkúta, ktorý kritizuje Löfflerovo preferovanie tomistického chápania kresťanskej filozofie pred augustiniánskym na základe teologického vyplňania medzier vo vysvetľovaní (Löffler 2013; Hrkút 2017).

<sup>14</sup> Hoci sa Oderberg sám neoznačuje za tomistu, podľa toho, ako sa vo svojich dielach inšpiruje myslenním Tomáša Akvinského, ho za tomistu možno považovať.

51, 65-67). Zásadne obsahu skúsenosť bude tomizmus zahŕňať vtedy, ak nevynechá žiadnu oblasť skúsenosti, napr. ani mystické zážitky (Peroutka 2012) či skúsenosti a zážitky tesne pred smrťou (near-death experiences), ktoré skúma napr. Hans Goller (Goller 2010).

**Záver.** V tejto stati som najprv priblížil chápanie filozofie, kresťanskej a náboženskej filozofie. Preskúmal som aj kritériá racionality a porovnávanie svetonázorov. Z dvoch hlavných názorov na kresťanskú filozofiu sa mi ako zdôvodnenejšie zdá byť tomistické chápanie kresťanskej filozofie. Tým je zdôvodnená téza tejto state. Splňa moju definíciu filozofie, ako aj podmienky racionality svetonázoru. Zároveň dáva aj možnosť racionálneho prehĺbenia kresťanskej viery, napr. pri štúdiu teológie.

Ale neobmedzuje sa iba na to. Necháva takisto otvorenú možnosť dialógu s ľuďmi iného svetonázoru na filozofickej úrovni. Práve v tom vidím prednosť tomistického chápania kresťanskej filozofie v porovnaní s jej augustiniánskym chápaním.

## Literatúra

- AGOSTINO, S. (1970): L'Ordine. In: *Opera di sant'Agostino. Dialoghi I*. Introduzione, traduzione e note di Domenico Gentili. Edizione latino-italiana. Roma: Città Nuova Editrice, 227-359.
- AKVINSKÝ, T. (2011): Suma teologická, 1. časť, 1. otázka, 1. – 10. Preložil Michal Chabada. *Filozofia*, 66 (1), 83-99 (skratka STh).
- AKVINSKÝ, T. (2010): Suma teologická, 1. časť, 2. otázka, 1. – 3. článok. Preložil Michal Chabada. *Ostium. Internetový časopis pre humanitné vedy* [online] 6 (3), 1-8 (skratka STh). Dostupné na: <http://www.ostium.sk/sk/suma-teologicka-1-cast-2-otazka-1-3-clanok/> (navštívené 20. 10. 2016).
- ANSELM Z CANTERBURY (1990): Proslogion. In: Anselm z Canterbury: *Fides quaerens intellectum*. Uspôradala, úvodní studii napsala a z latinských pramenů přeložila Lenka Karfíková. Praha: Kalich, 19-77.
- AUDI, R. (1991): Faith, Belief, and Rationality. *Philosophical Perspectives*, 5, 213-239.
- AUDI, R. (2011): *Rationality and Religious Commitment*. Oxford: Clarendon Press.
- BEHE, M. (2005): Evidence for Intelligent Design from Biochemistry. *Think*, 4 (11), 27-40.
- CORABI, J. (2009): Intelligent design and theodicy. *Religious Studies*, 45, 21-35.
- DESIDERIUS ERASMUS (2015): Brief an Paul Volz. In: Desiderius Erasmus: *Theologie*. Amsterdam: Athenaeum – Polak & Van Gennepe.
- FERRÉ, F. (1961): *Logic, Language, and God*. New York: Harper.
- GOLLER, H. (2010): Are Near-Death Experiences Evidence for the Existence of the Soul? In: Christian Kanzian – Muhammad Legenhausen (eds.): *Soul. A Comparative Approach*. Frankfurt – Paris – Lancaster – New Brunswick: Ontos Verlag, 69-83.
- HEIDEGGER, M. (1978): Phänomenologie und Theologie. In: Heidegger, M.: *Wegmarken*. Frankfurt am Main: Klostermann, 45-78.
- HENDERSON, B. (2005): Open Letter to Kansas School Board: Church of the Flying Spaghetti Monster. Dostupné na: <http://www.venganza.org/about/open-letter/> (navštívené 12. 11. 2016).
- HRKÚT, J. (2017): Je rozlišovanie tomistického a augustiniánskeho prístupu ku kresťanskej filozofii zmysluplné? *Filozofia*, 72 (3), 162-172.
- CHABADA, M., MACO, R., MARCELLI, M., MIČANINOVÁ, M. (2012): Preklad odborného textu ako vedecká práca. *Filozofia*, 67 (10), 848-851.
- KARFÍKOVÁ, L. (1990): Víra, která hledá nahlédnutí. In: Anselm z Canterbury: *Fides quaerens intellectum*. Uspôradala, úvodní studii napsala a z latinských pramenů přeložila Lenka Karfíková. Praha: Kalich, 3-18.

- KRETMANN, N. (1990): Faith Seeks, Understanding Finds: Augustine's Charter for Christian Philosophy. In: Flint, T. P. (ed.): *Christian Philosophy*. Notre Dame: University of Notre Dame Press, 1-36.
- LABUDA, P., SUVÁK, V., PORUBJAK, M. (2016): O povahe dejín filozofie. Diskusia Pavla Labudu s Vladislavom Suvákom a Matúšom Porubjakom. *Kultúrne dejiny*, 7 (2), 288-294.
- LEFTOW, B. (1995): From Jerusalem to Athens. In: Morris, Th. V. (ed.): *God and the philosophers. The reconciliation of faith and reason*. Oxford: Oxford University Press, 188-207.
- LETZ, J. (1992): Za autenticnosť kresťanskej filozofie. *Filozofia*, 47 (5), 257-267.
- LÖFFLER, W. (2010): Vom Schlechten des Guten. Gibt es schlechte Interdisziplinarität? In: Michael Jungert – Elsa Romfeld – Thomas Sukopp – Uwe Voigt (Hrsg.): *Interdisziplinarität. Theorie, Praxis, Probleme*. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 157-172.
- LÖFFLER, W. (2013): Two Kinds of „Christian Philosophy“. *European Journal for Philosophy of Religion*, 5 (2), 111-127.
- MARTINICH, A. P. (2008): *Philosophical Writing. An Introduction*. Malden, MA, Oxford: Blackwell, 3<sup>rd</sup> ed.
- MUCK, O., VOLEK, P. (1997): Vzťah medzi svetonázorom, metafyzikou a teológiou. *Filozofia*, 52 (3), 141-148.
- MÜNZ, T. (1994): Náboženská filozofia na Slovensku v prvej polovici 20. storočia. *Filozofia*, 49 (7), 403-481.
- ODERBERG, D. S. (2007): *Real Essentialism*. New York-London: Routledge.
- PEROUTKA, D. (2012): *Tomistická filozofická antropologie*. Praha: Krystal OP.
- PLANTINGA, A. (1984): Advice to Christian Philosophers. *Faith and Philosophy*, 1 (3), 253-271.
- PLANTINGA, A. (1992): Augustinian Christian Philosophy. *The Monist*, 75, 291-320.
- PLANTINGA, A. (1999): An Evolutionary Argument Against Naturalism. In: Winfried Löffler – Edmund Runggaldier (Hrsg.): *Vielfalt und Konvergenz der Philosophie. Vorträge des V. Kongresses der Österreichischen Gesellschaft für Philosophie, Innsbruck, 1. – 4. Februar 1998*. Wien: Hölder-Pichler-Tempsky, 1999, Teil 1, 41-60.
- POPPER, K. R. (1979): Three Worlds. *Michigan Quarterly Review*, 28 (1), 1-23.
- PRIEST, G. (2006): What is Philosophy? *Philosophy*, 81, 189-207.
- SADLER, G. B. (2006): Saint Anselm's *Fides quaerens intellectum* as a Model for Christian Philosophy. *The Saint Anselm Journal*, 4 (1), 32-58.
- SADLER, G. B. (2011): *Reason Fulfilled by Revelation. The 1930s Christian Philosophy Debates in France*. Washington, D.C.: The Catholic University of America Press.
- SARKAR, S. (2011): The science question in intelligent design. *Synthese*, 178, 291-305.
- SCHMIDINGER, H. M. (1987): Zur Geschichte des Begriffs »christliche Philosophie«. In: Emerich Coreth – Walter Martin Neidl – Georg Pfligersdorfer (Hrsg.): *Christliche Philosophie im katholischen Denken des 19. und 20. Jahrhunderts*, 1. Bd. Graz: Styria, 29-45.
- SCHMIDINGER, H. M. (1989): Philosophie, christliche. In: Joachim Ritter – Karlfried Gründer (Hrsg.): *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, Bd. 7: P-Q. Basel: Schwabe, 886-898.
- SPESZ, A. (1928): *Summarum philosophiae christianae in usum cursus philosophici unius anni necnon plurium annorum ad modum repetitorii*. Taurini: Marietti.
- STEIN, E. (2006): *Endliches und ewiges Sein. Versuch eines Aufstiegs zum Sinn des Seins*. Freiburg im Breisgau: Herder.
- SUÁREZ, F. (2009): *Disputationes Metaphysicae I-II*. Hildesheim: Georg Olms.
- ŠKOVIERA, D. (2014): Preklad odborného textu ako vedecká práca. *Filozofia*, 69 (3), 281-285.
- VÁCHA, M. O. (2005): *Návrat ke Stromu života. Evoluce a křesťanství*. Brno: Cesta.
- VIDAL, C. (2012): Metaphilosophical Criteria for Worldview Comparison. *Metaphilosophy*, 43 (3), 306-347.
- VOLEK, P. (1998): Súčasné chápanie kresťanskej filozofie. *Viera a život*, 8 (4), 388-392.

- VOLEK, P. (2015a): *Človek, slobodná vôľa a neurovedy*. Ružomberok: VERBUM – Vydavateľstvo Katolíckej univerzity v Ružomberku.
- VOLEK, P. (2015b): Free Will and Neuroscience. *European Journal of Science and Theology*, 11 (3), 1-11.

---

Príspevok je súčasťou riešenia grantovej úlohy Christian Philosophy in Central and Eastern Europe (ID 443.20132321/21885).

---

Peter Volek  
Katedra filozofie  
Filozofická fakulta KU v Ružomberku  
Hrabovská cesta 1B  
034 01 Ružomberok  
Slovenská republika  
e-mail: peter.volek@ku.sk