

JE ROZLIŠOVANIE DVOCH DRUHOV „KREŠŤANSKEJ FILOZOFIE“ ZMYSLUPLNÉ?

JÁN HRKÚT, Katedra filozofie Filozofická fakulta KU v Ružomberku, Ružomberok, SR

HRKÚT, J.: Is the Distinction between Two Kinds of “Christian Philosophy” Meaningful?

FILOZOFIA 72, 2017, No. 3, pp. 162-172

The paper deals with an attractive distinction between two kinds of Christian philosophy according to Winfried Löffler, who claims that: i) there are two basic (irreducible to each other) kinds of Christian philosophy, namely Augustinian and Thomistic; ii) Thomistic is more preferable, because it is immune to questionable blending philosophy and theology. The core of the study is the critique of Löffler's argumentation: First, it disputes plausibility of the sharp distinction between the two kinds of Christian philosophy. Second, it criticizes the idea of neutral premises in philosophy. Third, it attacks the theory of “patching up the gaps” in our knowledge with theological premises.

Keywords: Christian philosophy – W. Löffler – Thomistic/Augustinian approach – Rational/religious knowledge – Worldview reasoning

1. Úvod. Cieľom tejto state je kriticky preskúmať Löfflerovu štúdiu, v ktorej obhajuje dva druhy kresťanskej filozofie, augustiniánsky a tomistický, a vstúpiť s ňou do polemiky. Cieľom je preukázať, že striktné rozlíšenie jej dvoch typov nie je plauzibilné, pretože (Löfflerom preferovaný) tomistický model predpokladá aspoň v istej fáze augustiniánsky postup. V stati chcem ďalej oslabiť predstavu o neutrálnych premisách vo filozofii a preskúmať, či sa Löffler nedopúšťa chyby, ktorá sa zvykne označovať ako *argumentum ad ignorantiam*.

Nie je prekvapujúce, že výraz „kresťanská filozofia“ býva považovaný za zvláštny, neužitočný, kontroverzný, či dokonca kontradiktórny.¹ Pomerne častá je už kritika možnosti filozofie s prívlastkom konkrétnej náboženskej tradície. Radikálne ju spochybňuje napr. novopozitivistická kritika: „... vety metafyziky sú pseudovety a z hľadiska logickej analýzy sú preukázané ako slovné spojenia, ktoré sú prázdne alebo porušujú pravidlá syntaxe. Z tzv. filozofických problémov sú jedinými otázkami, ktoré majú význam, tie

¹ Vtipne to spomína aj Brian Leftow v jednom svojom článku: „Som filozof, pretože som kresťan. Pre mnohých intelektuálov to však môže znieť ako ‚Som pes, pretože som mačka‘... kresťanský filozof – to je kontradikcia pojmov“ (Leftow 1994, 189). Ako je zjavné aj z kontextu, Leftow netvrdí, že ide o kontradikciu, ale predpokladá, že mnohým sa môže tak javiť.

z logiky vedy“ (Carnap 2001, 8). Iný prípad kritiky možno vnímať z teologistickej² pozície: „V skutočnosti nikdy nebola žiadna *philosophia christiana*, pretože ak to bola *philosophia*, nebola *christiana*, a ak bola *christiana*, nebola to *philosophia*“ (Barth 1975, 6). Podľa Dillera (Diller 2010, 1037) neskôr Barth dokonca označuje tzv. kresťanského filozofa ako niekoho, kto je v skutočnosti iba kryptoteológom. Ďalší typ kritiky možnosti náboženskej (kresťanskej) filozofie reprezentuje Émile Bréhier, keď tvrdí, že nemožno hovoriť o kresťanskej filozofii, rovnako, ako nemožno hovoriť o kresťanskej matematike alebo kresťanskej fyzike (Bréhier 1931, 162).

Na druhej strane je však používanie výrazov označujúcich vzťah náboženstva a filozofie rovnako veľmi frekventované (Löffler 2013, 111): často sa hovorí o „kresťanskej filozofii“, „moslimskej/islamskej filozofii“, „židovskej filozofii“, „buddhistickej filozofii“, a pod. Stanfordská encyklopédia filozofie obsahuje heslá, ktoré explicitne a neproblematicky používajú spojenia buddhistická (Nagatomo 2016) alebo islamská (Aminrazavi 2016) filozofia. Nezanedbateľná je tiež robustná apológia možnosti kresťanskej filozofie vypracovaná autormi, ako sú E. Gilson (Gilson 1957, 1960, 1993) či J. Maritain (Maritain 1955, 1960, 1997) a inými. A zrejme tiež nie je adekvátne pozeráť sa na problém možnosti kresťanskej filozofie ahistoricky, ako na to upozorňuje B. Lonergan (inšpirovaný M. Blondelom). Filozofia totiž evidentne nie je len uzatvorený abstraktný systém, ale pracuje v konkrétnom kontexte, v konkrétnych historických podmienkach. V konkrétnom kresťanskom historickom milieu sa filozofia vyvíjala inak, než ako by sa vyvíjala bez neho (Lonergan 1996, 81-82).

Je preto veľmi sympatické, že Winfried Löffler³ pojem kresťanskej filozofie analyzuje fundamentálne, teda kladie si aj tie najzákladnejšie otázky o zmysle, užitočnosti a konzistentnosti takéhoto výrazu. Bezpochyby si tiež správne uvedomuje historicitu problému a peripetie, ktoré výraz „kresťanská filozofia“ prekonal takpovediac na „domácej pôde“ v 20. storočí, najmä v diskusii v 20. a 30. rokoch⁴ a po nej. Rovnako si uvedomuje, že striktné redukovať prístup v kresťanskej filozofii na jeden z dvojice augustiniánsky, resp. tomistický by bolo zjednodušujúce a nepresné. Okrem toho ani Augustín, ani Tomáš Akvinský explicitne nevypracovali pojem „kresťanskej filozofie“. Ale ich celkové prístupy k filozofii môžu slúžiť ako typické príklady (Löffler 2013, 115), ako vzory dvoch spôsobov kresťanskej filozofie.

2. Metodologické predpoklady dvoch typov kresťanskej filozofie. Predpoklad existencie kresťanskej filozofie stojí na širšom pojme náboženskej filozofie. Náboženská

² „Teologická“ pozícia je výraz, ktorý používa G. Sadler pre istý (fideistický) typ kritiky možnosti „kresťanskej“ filozofie (Sadler 2011).

³ Winfried Löffler (1965) je profesor filozofie na univerzite v Innsbrucku a okrem iného aj spolueditorom knižnej série v rámci výskumu diela Bernarda Bolzana, ktoré vydáva nemecké vydavateľstvo Academia Verlag.

⁴ Zdá sa, že reflexia tohto veľmi inšpiratívneho „sporu“ – o to, či niečo také ako „kresťanská filozofia“ vôbec existuje, – je stále živá; jej významnými protagonistami v posledných desiatich rokoch sú napr. už spomínaný Gregory Sadler (Sadler 2011) alebo Ralph McInerny (McInerny 2006).

filozofia je vo svojej podstate vnútorne ovplyvnená niečím, čo Löffler – zvažujúc najmä judaizmus, islam a kresťanstvo – označuje ako kognitívne jadro náboženstva (Löffler 2013, 116). Kľúčovou je otázka vzťahu kognitívneho jadra náboženstva a množiny, ktorá vyjadruje celé naše poznanie, teda množiny našich zdôvodnených presvedčení. Ak máme na mysli množinu všetkých našich racionálnych, resp. racionálne artikulovateľných presvedčení, zrejme bez problémov dokážeme v tejto množine rozlíšiť minimálne dve podmnožiny: po prvé, podmnožinu presvedčení, ktoré je možné získať a zdôvodňovať racionálnymi prostriedkami bez náboženského zdroja; nazývame túto množinu R; po druhé, podmnožinu takých propozícií, ktoré je možné poznať len na základe náboženského zdroja (Löffler 2013, 117) alebo, ako sa zvykne tento zdroj označovať v kresťanskom kontexte, zjavenia; túto druhú podmnožinu nazývame F.⁵ Kľúčovým momentom, na základe ktorého možno odlíšiť dva typy kresťanskej filozofie, je otázka, ako sa vzťahuje táto podmnožina F k množine R. Löffler ďalej ešte túto dichotómiu upresňuje otázkou: „Kde v tomto systéme presvedčení začína filozofické uvažovanie, t. j., z ktorej podmnožiny presvedčení je možné brať premisy...“ (Löffler 2013, 118)?

Augustiniánsky model kresťanskej filozofie začína podľa Löfflera premisami z podmnožiny F (Löffler 2013, 118-122). Zatiaľ čo tomistický prístup začína filozoficky pracovať s propozíciami z množiny R, pričom v špecifických otázkach, kde nemá poruke filozofické riešenie, obráti sa k presvedčeniam z množiny F, ale už nie filozoficky, ale teologicky. Toto rozlíšenie a tieto charakteristiky chcem kriticky preskúmať a ukázať, v čom sú podľa mňa Löfflerove závery neudržateľné alebo prinajmenšom nezrozumiteľné.

3. Argument pacifistu s posledným výstrelom. Predstavte si pacifistu, ktorý chce zabezpečiť nenásilný stav sveta, a preto použije zbrane na to, aby zneškodnil všetkých, ktorí majú zbrane a sú pripravení či ochotní ich použiť. Až potom sa on sám zriekne zbraní. Analogicky sa pozerám na argumentáciu, ktorú predkladá Löffler. Jeho predstava o metodologickom rozlíšení dvoch typov kresťanskej filozofie vychádza z nasledujúceho tvrdenia:

Veta #1:

Množina propozícií,⁶ ktorá je obsahom nášho poznania, má dve podmnožiny: propozície (R), ktoré môžu byť poznané prirodzeným rozumom, a propozície (F), ktoré môžu byť poznané len na základe zjavenia.

Táto veta je reformuláciou a zhrnutím Löfflerovej charakteristiky dvoch druhov kresťanskej filozofie (Löffler 2013, 117-118). Je vyjadrená v metajazyku, to ju však nerobí imúnou proti požiadavke a otázke o predpoklade náboženského presvedčenia.

⁵ Takto definovaná podmnožina F pripúšťa predstavu, že niekto bude mať túto podmnožinu prázdnu, čo nijako nekomplikuje môj postup uvažovania v tejto veci. Dokonca je možné si predstaviť ďalšie podmnožiny, ktoré prispievajú v rozličnej miere k celku poznania.

⁶ Inou možnosťou je brať v tomto kontexte do úvahy (nielen) propozičné obsahy, ale (najmä) propozičné postoje k nim. Hoci sa touto alternatívou nebudem v tomto článku zaoberať, považujem ju za hodnú úvahy a ďalšieho preskúmania.

Je možné sa preto pýtať: Je veta #1 pohľadom „kresťanského filozofa“? A ak je, o aký smer „kresťanskej filozofie“ ide – o augustiniánsky, alebo o tomistický? Tieto otázky môžu oprávnenne vyvolávať polemiku, pretože alebo veta #1 nie je vôbec prípadom propozície „kresťanskej filozofie“, alebo, ak je, tak sa zakladá na tzv. augustiniánskom východisku.

Hypotéza #1:

Veta #1 nie je poznateľná (alebo aspoň implicitne prítomná či vyvoditeľná) na základe zjavenia (ako propozícia typu F).

Potom však veta #1 pochádza z prirodzeného rozumu (je propozíciou typu R), a teda toto tvrdenie je prístupné (aspoň virtuálne, v princípe) všetkým. To však odporuje zjavnej evidencii, keďže relevantná skupina používateľov rozumu bude túto vetu #1 popierať a spochybňovať.⁷

V hypotéze #1 teda predpokladáme, že veta #1 nie je prípadom propozície „kresťanskej filozofie“. Potrebuje „kresťanská filozofia“ toto tvrdenie (vetu #1)? Určite, lebo celkom elementárne vyjadruje dva odlišné zdroje (poriadky) poznania, ktoré s ňou súvisia. Je príkladom kresťanskej filozofie a má jej propozičný obsah. Myslieť si opak budú pravdepodobne zástancovia pozitivistického prístupu, podľa ktorých zmienka o zjavení alebo náboženskom zdroji poznania nie je vo filozofii (ani ako nevyhnutné rozlíšenie) vôbec prijateľná.

Hypotéza #2:

Veta #1 je poznateľná (alebo aspoň implicitne prítomná či vyvoditeľná) zo zjavenia (ako propozícia typu F).

Ak je to pravda, tak to treba nejakým spôsobom ukázať.⁸ Ak sa to niekomu podarí (čo predpokladám), čo tým dokáže? Predsa to, že tento model poznania (rozlíšenie propozícií F, R) je zdôvodnený propozíciou typu F. Ak teda predpokladáme, že veta #1 je propozíciou kresťanskej filozofie, potom je namieste sa pýtať na kritérium určujúce, ku ktorému typu kresťanskej filozofie prináleží. Podľa Löfflera je kritériom to, či filozofické uvažovanie začína premisami a predpokladmi z podmnožiny F, alebo z podmnožiny R. Ak začína predpokladmi z F, je to augustiniánsky typ „kresťanskej filozofie“, ak začína predpokladmi z R, ide o tomistický typ. Konzekvencia: Löffler napriek tomu, že v neskoršom texte (Löffler 2013, 125-127) evidentne zastáva a preferuje tomistický model kresťanskej filozofie, v načrtnutí situácie a metodologickom vyjasnení využíva augustiniánsky model a spolieha sa naň.

Uznať možnosť, že časť nášho poznania⁹ pochádza zo zjavenia, teda z náboženského zdroja, vyžaduje náboženské presvedčenie alebo prinajmenšom uznanie toho, že náboženské presvedčenie môže byť zdôvodneným pravdivým presvedčením. A preto je zrejmé, že

⁷ Nemusíme ani hľadať nových ateistov typu R. Dawkinsa, aby sme si overili, že nie všetci solidní používatelia rozumu tvrdia, že časť poznania je dostupná len na základe zjavenia.

⁸ Odpovede by sme mali asi hľadať v teologickom, exegetickom alebo hermeneutickom rámci.

⁹ Bez ohľadu na detaily: zdôvodneného pravdivého presvedčenia.

veta #1 začína premisou z podmnožiny F a predpokladá ju. Ak by niekto tvrdil, že je to premisa z R, vpustil by do podmnožiny R predpoklad náboženského zjavenia (čo protirečí rozlíšeniu F a R) a pestoval by v zmysle Löfflerovho rozlíšenia opäť augustiniánsku „kresťanskú filozofiu“.

Táto analýza ma vedie k presvedčeniu, že Löffler vo svojom texte nerobí to, čo tvrdí, že robí. Po prvé, predpokladá, že je možné nerobiť kresťanskú filozofiu augustiniánsky, a po druhé, on sám preferuje tomistický prístup. Otázkou ostáva, či je to prípad Löfflerovho prístupu, alebo ide o principiálny metodologický moment, ktorý vedie kresťanskú filozofiu, prinajmenšom jej prvý krok, k vykročeniu smerom k augustiniánstvu.

Argumentáciou proti môjmu predchádzajúcemu tvrdeniu by mohli byť dve stratégie. Prvá by spochybnila alebo korigovala rozlíšenie a kritérium rozlíšenia medzi augustiniánskou a tomistickou kresťanskou filozofiou. Druhá by musela preukázať, že veta #1 nie je vetou „kresťanskej filozofie“.

Tvrdím však, že veta #1 je relevantným prípadom, voči ktorému sa musí aj Löfflerova koncepcia vymedziť. Alebo o nej povie, že je pravdivá, takže pestuje augustiniánsku verziu kresťanskej filozofie; alebo povie, že je nepravdivá, a potom nemôže byť vôbec kresťanskou filozofiou (iba ak akýmsi silným fideistickým presvedčením, že k náboženstvu nemožno povedať nič racionálne; a to určite nie je prípad textu W. Löfflera). Tertium non datur.

4. Ilúzia neutrálnych premís. Löffler ďalej vychádza pri predstavovaní tomistického modelu kresťanskej filozofie z predpokladu, že pre filozofov sú dostupné svetonázorovo ani nijako inak ideovo nezaťažené neutrálne premisy. Tomistickému „... filozofovi sa odporúča postupovať v čo najväčšej miere pomocou ‚svetonáhľadovo neutrálnych‘ premís (t. j. premís, ktoré sú v princípe dostupné komukoľvek)...“ (Löffler 2013, 119). Je otázne, čo konkrétne sa má na mysli. Ak ide o jednoduché konštatovania alebo opisy entít v časopriestore, pravdepodobne je istá miera neutrality dosiahnuteľná. Ale tieto tvrdenia sú zrejme triviálne a nenesú takmer žiadny relevantný obsah využiteľný normatívnymi, resp. hodnotiacimi tvrdeniami, ktoré filozofické (a vôbec humanitné) vedy obsahujú.

Rovnako je potrebné vyjasniť, aký typ neutrality sa zvažuje (hodnotová, epistemologická, politická, explicitne náboženská... a pod.). Zrejme platí, že tu „vzniká skôr otázka neutrality a špecifického postavenia sekulárneho myslenia... Mohlo by sa zdať, že sekulárny rozum predstavuje akúsi ‚neutrálnu racionalitu‘... schopnú posúdiť rozličné myšlienkové, náboženské či kultúrne smery v spoločnosti a hľadať riešenia prijateľné pre všetkých. Niektorí... však vnímajú sekulárny rozum iba ako jednu zo strán dialógu, ktorá musí tiež podliehať kritike. Nedá sa preto jednoznačne tvrdiť, že sekulárna či nenáboženská racionalita je ‚neutrálnou‘, nezaujatou racionalitou“ (Vašek 2013, 490). Identifikácia východísk, vplyvov, predpokladov a podmienok myslenia, konceptuálnej mapy presvedčení, konkrétnych tvrdení a názorov a vzťahov medzi nimi – to je práve veľmi

užitočná úloha filozofie. Zvlášť analytická filozofia využíva konceptuálnu analýzu¹⁰ ako kľúčovú metódu.

Príslušné výrazy však majú v rôznych kontextoch odlišné sémantické polia. Výrazy ako *množina* alebo *sloboda* môžu v súčasnej filozofickej praxi odkazovať na rôzne významy. Kompatibilistické a nekompatibilistické teórie slobodného rozhodnutia operujú s odlišnými pojmami slobody, čo sa prejaví vtedy, keď začneme hovoriť o morálnej alebo právnej zodpovednosti. Preto pojem zodpovednosti závisí od pojmu slobody, ktorý akceptujeme. Ak filozofi konštruujú svoje hypotézy, veľmi pravdepodobne už prijímajú isté konceptuálne záväzky, stabilizované významy a vzťahy k metafyzickým otázkam. Podľa mňa teda platí, že potvrdenie alebo vyvrátenie filozofických hypotéz podstatným spôsobom závisí od analýzy relevantných pojmov (Zouhar 2016, 411).

Je vôbec možné, aby pojem slobody v súčasnej diskusii niekto používal ako filozoficky nezaťažujú, teda neutrálnu premisu? Bez ohľadu na naturalistickú, deterministickú alebo indeterministickú orientáciu teda ťažko hovoriť o neutralite. Možno predpokladať, že jestvuje akási „neutrálna racionalita“, schopná posúdiť rozličné myšlienkové, náboženské či kultúrne smery v spoločnosti a hľadať riešenia prijateľné pre všetkých (Vašek 2013, 482)? Predstavu o existencii tohto typu neutrality považujem za veľmi problematickú a pochybnú. Ak by bola aj želaná, mám viacero dôvodov si myslieť, že je nedosiahnuteľná. A v istom zmysle si to nakoniec uvedomuje aj Löffler (Löffler 2013, 120), keď tvrdí, že kresťanský filozof bude prirodzene tendovať k niektorým témam (napr. sloboda) a konkrétnym postojom k týmto témam (argumentácia v prospech existencie slobodného ľudského rozhodovania a pod.). Odpoveď na otázku, prečo je to tak, vylúči možnosť nejakej purifikovanej neutrality.¹¹ Brian Leftow v tomto kontexte kladie dôležitú otázku, na ktorú i sám odpovedá: Musí teista predstierať, že nie je teista, aby mohol poctivo posúdiť nejakú [filozofickú] argumentáciu (Leftow 1994, 197)? Vo svojej odpovedi Leftow prirovnáva teistické presvedčenie vo filozofickom skúmaní k presvedčeniu, že existujú materiálne objekty. Môžeme sa dokonca myliť v presvedčení, že existujú materiálne objekty. Ale to ešte neznamená, že ponecháme bokom naše presvedčenie o existencii materiálnych objektov, keď budeme o ich existencii uvažovať.

Nechcem tvrdiť, že filozof prijímajúci napr. kresťanskú tradíciu nemá smerovať k hľadaniu filozofických zdôvodnení zachovania slobodného rozhodovania. Lepšie ako (sic, problematická) neutralita premís to však vystihuje metafora o hviezde, ktorú námorníci používali pri orientácii na otvorenom mori (Löffler 2013, 120). Táto metafora¹² je

¹⁰ „Konceptuálna analýza je komplexnou konceptuálnou metódou, ktorej cieľom je odhaliť, opísať, prípadne konštituovať vzťahy medzi pojmami v rámci určitého konceptuálneho systému (pričom nie je vylúčené, že odhalenie, opísanie či konštitúcia vzťahov medzi pojmami bude len prostriedkom na ceste k dosiahnutiu nejakého ďalšieho teoretického cieľa)“ (Zouhar 2016, 411).

¹¹ Uvedomujem si, že viaceré argumenty v prospech tohto tvrdenia možno ešte dopracovať; za inšpiratívnu v tejto oblasti pokladám štúdiu Löfflerovho kolegu O. Mucka a P. Voleka (Muck, Volek 1997).

¹² Löffler spomína, že ju používajú Brentano, Maritain a ďalší. Zrejme sa má na myslí to, že kognitívne jadro kresťanstva je na jednej strane akousi racionálnymi prostriedkami nedosiahnuteľnou metódou

veľmi zaujímavá. Môžeme sa pýtať, aký je rozdiel medzi hviezdou (teda viditeľnou konšteláciou nejakých kozmických telies), kompasom (merateľnou konfiguráciou magnetického poľa v istom bode) a GPS navigáciou (teda lokalizáciou bodov na zemeguli pomocou 32 družíc na orbite Zeme). Okrem odlišnej efektívnosti, rýchlosti či presnosti je týmto trom systémom navigácie spoločná závislosť na vlastnom systéme podmienok, ktoré sa pri navigácii používajú. Starý námorník môže byť za istých podmienok (výpadok elektriny, zlyhanie systému GPS) úspešnejší, ak dokáže použiť odlišný systém lokalizácie (pomocou konštelácie objektov na oblohe).

Zaujímavá je otázka: Kto je kto v tejto metafore? Snažím sa naznačiť, že aj iné prístupy, napríklad „kresťanská filozofia“, majú svoje „hviezdy“, ktoré ich vedú. Nikto rozumný sa predsa na mori neorientuje len tak, zo svojej hlavy, ako mu napadne. Všetky racionálne prístupy k orientácii na mori sa opierajú o externé kritérium. Existuje ich niekoľko a osvedčujú sa, ak sú používané správne, teda v súlade s ich vnútornými pravidlami, podľa ktorých boli skonštruované či opísané. Podobne dokážeme spolu komunikovať, aj keď používame odlišné prostriedky orientácie. Ak správne použijeme (aj navzájom odlišné) systémy, zhodneme sa na samotnom určení smeru.

Bolo by krátkozraké predpokladať, že tzv. neutrálne premisy ‚nenáboženskej racionality‘ nemajú rovnaký algoritmus závislosti od systému podmienok, konceptuálnej mapy, presvedčení a predpokladov, ako je to v prípade nábožensky inšpirovanej filozofie. Úspech potom nezávisí od toho-ktorého systému racionality, ale od jeho správneho, konzistentného a efektívneho využitia.¹³

5. Teológia vyplňa prázdne miesta filozofie. Löffler vymedzuje tomistické chápanie kresťanskej filozofie nasledovne: „[...] filozofi nesmú používať premisy, ktoré sú poznateľné len zo zjavenia“ (Löffler 2013, 119). Potiaľ znie jeho návrh atraktívne. Avšak v ďalšej vete pokračuje: „Len keď zostávajú dôležité otázky otvorené – a kto by poprel, že sa to vo filozofii stáva často? –, môže tomistický kresťanský filozof navrhnúť odpoveď z kresťanskej doktríny. Ale to už nerobí na základe svojej kompetencie a autority filozofa, ale obracia sa na teologické riešenie, keď filozofické nie je poruke“ (Löffler 2013, 119-120).

Navrhovaný Löfflerov postup chcem kriticky preskúmať. Čo nám vlastne navrhovaná metóda umožňuje a čo v skutočnosti dosahuje? Po prvé, zdá sa, že tam, kde končí hranica „solídneho“ filozofického prístupu a solídnych riešení, „nadstavíme“ teologický koncept. Alebo tam, kde nám chýba filozofický argument, vložíme teologickú propozíciu (podľa niektorých menej náročnú na argumentáciu). V istej metodológii sa takýto postup

(hviezdou), na strane druhej je táto méta (hviezda) zároveň normatívnym elementom, ktorý vedie, inšpiruje a orientuje kresťanské uvažovanie, filozofiu istým konkrétnym, opísateľným smerom (napr. k odmietnutiu tézy o principiálnej absencii možnosti skutočného slobodného rozhodovania ľudskej osoby).

¹³ Pozícia, ktorú hájím, nie je relativistická. Naopak, je za ňou tomistické presvedčenie, že neexistujú *prima facie* kontradikcie medzi dobre porozumenými náboženskými doktrínami a dobre porozumeným vedeckým/filozofickým poznaním (Löffler 2013, 120).

nazýva *God of gaps fallacy*.¹⁴ Robert Larmer demaskuje tento postup ako príklad *argumentum ad ignorantiam* (argumentu z nevedomosti) (Larmer 2002, 129). Chyba tohto argumentu spočíva v tom, že neoprávnene rozširuje platnosť tvrdení na prípad alebo oblasť, ktorú predpokladá ako (zatiaľ) nepoznanú. Citujúc Jamesa Freemana vysvetľuje Larmer chybu tohto argumentu nasledovne: Ak argument tvrdí, že výrok je nepravdivý len preto, že nevieme, či je pravdivý, alebo to nebolo dokázané, alebo ak tvrdí, že výrok je pravdivý len preto, že nevieme, že je nepravdivý alebo nebol vyvrátený alebo nebola dokázaná jeho nepravdivosť, tak sa ten argument dopúšťa chyby s odvolávaním sa na neznalosť (Larmer 2002, 130).

Ak teda vezmem do úvahy navrhovaný Löfflerov postup, tak aplikovať ním odporúčaný postup „kresťanského filozofa“ môže viesť, a s najväčšou pravdepodobnosťou aj povedie, k rizikám a omylom. Ak totiž nebude mať filozofický postup k dispozícii adekvátne riešenie a siahne po teologickej¹⁵ odpovedi, tak:

1. tým vymedzí hranice toho, čo je skúmateľné a riešiteľné vo filozofii;
2. tým vymedzí hranice toho, čo je skúmateľné a riešiteľné v teológii;
3. ak sa po istom čase ukáže, že problém má aj filozofické východisko, teologické riešenie sa vytesní a zníži sa kompetencia teológie.

Všetky tri dôsledky sú zjavne neželateľné, a najmä neoprávnene vymedzujú hranice filozofie a teológie. V dejinách filozofie by sme určite našli prípady, keď filozofia v čase postupne vyriešila alebo podložila solídnymi argumentmi aj prípady, ktoré v minulosti nedokázala filozoficky analyzovať. Ale ak by bolo adekvátnym filozofickým riešením siahnuť po teologických „záchranných člnoch“, v momente nájdenia autentického filozofického riešenia sa z teológie (alebo jej časti) stáva nadbytočná, a zrejme aj neužitočná disciplína. Takáto tendencia bude ukazovať teologické riešenia vždy ako len provizórne, kým sa nenájdu adekvátne filozofické prostriedky.

Z tohto dôvodu považujem navrhovanú metódu na určenie hranice teologických odpovedí za neadekvátnu, a dokonca nebezpečnú.

Ďalej sa zdá, že podľa Löfflerovho predpokladu teologické riešenia má kresťanský filozof vždy poruke a je kompetentný ich použiť. Domnievam sa, že odlišenie filozofie od teológie je zásadnejšie (metodologicky aj konceptuálne). Dokonca niektorí filozofi (napr. M. Heidegger) považujú teológiu za tzv. ontickú, pozitívnu vedu a v tomto zmysle ju chápu ako bližšiu chémii (ktorá je tiež ontickou, pozitívnou vedou) ako filozofii; filozofia je naproti tomu ontologická, a teda podstatne odlišná od teológie.¹⁶ A opäť chcem uviesť aj to, že Löffler si tento problém uvedomuje, pretože v závere svojej štúdie uvádza:

¹⁴ Argumenty *God of gaps* sa používajú, keď zatiaľ neznáme vedecké vysvetlenie je nahradené teologickým. Slabšia sila takejto argumentácie je dobre opísaná (napr. Kojonen 2016).

¹⁵ V tomto kontexte môžem použiť aj termín *náboženskej*, ale uprednostňujem výraz *teologický*, lebo predpokladám, že pre filozofickú prácu je vhodnejším partnerom vedecká teologická proveniencia ako rudimentárne náboženské texty.

¹⁶ „... medzi akýmikoľvek dvomi [ontickými, pozitívnymi vedami] je len relatívna odlišnosť... každá pozitívna veda je *absolútne*, nie relatívne odlišná od filozofie. Naše [Heideggerovo – J. H.] tvrdenie znie takto: *Teológia je pozitívna veda, a preto je absolútne odlišná od filozofie*“ (Heidegger 1998, 41).

„Problémom nie je len to, že nie každý filozof je erudovaný a kompetentný v teológii; ... Filozofi, odvolávajúc sa na teologické koncepty, môžu dospievať k takým názorom, ... ktoré nakoniec nie sú akceptovateľné nielen pre väčšinu filozofov, ale ani pre vysoké percento teologického auditória“ (Löffler 2013, 126). Löffler však toto nebezpečenstvo vidí len v aplikovaní augustiniánskeho prístupu ku kresťanskej filozofii. Som presvedčený, že ani tomistický model v jeho chápaní nie je vôbec imúnny proti naznačeným rizikám. Na základe doterajších úvah preto tvrdím, že Löffler sa tým dopúšťa God-of-the-gaps fallacy, čo nepomáha racionálnemu poznaniu (filozofii), a už vôbec nie poznaniu teologickému.

6. Záver. Na záver chcem dodať, že ak sa Löffler zásadne nemýli v charakteristike augustiniánskeho a tomistického modelu kresťanskej filozofie, s jeho štúdiou a jej závermi polemizujem. Jeho text je ukážkou toho, že filozofi preferujúci tomistický model kresťanskej filozofie vlastne robia augustinánske kroky, avšak potom sa tvária, že ich neurobili.

Nezastávam tvrdenie, ktoré by pripúšťalo zmiešavanie metodológií filozofie a teológie. Medzi týmito dvoma disciplínami existujú principiálne rozdiely. Na druhej strane však nemôžem tvrdiť, že kresťanská filozofia postupuje celkom takisto ako ktorákoľvek iná filozofia, snažiac sa oprieť o nejakú neutrálnu racionalitu. A to, čo by definovalo kresťanskú filozofiu je len „farba“ záchranného člna v prípade, že vo filozofii sa problém vyriešiť nedá. Pritom tu nemám na mysli žiadne zmiešavanie. Ralph McInerny vyjadruje veľmi pregnantne myšlienku, že kresťanská filozofia neústi do nejakej zmesi viery a rozumu, ale že nadobudnuté poznanie, ktoré je jej výsledkom, by nikdy nebolo možné dosiahnuť bez podnetu z viery (McInerny 1993, 275). Kresťanský prístup vo filozofii nakoniec teda produkuje niečo, čo by bez kresťanstva vyzeralo inak. Výzvou charakterizovať kresťanskú filozofiu je nakoniec teda to, čo v skutočnosti robí kresťanskú filozofiu kresťanskou.

Tým, čo majú strach pripustiť náboženskú tradíciu vo filozofii, lebo si myslia, že predpoklad náboženského zjavenia ničí filozofiu a umelo ukončuje riešenie problémov, dávam do pozornosti nasledovný postreh A. MacIntyry: „Keď sa filozofické skúmanie stretáva s tajomstvom Božieho sebazjavenia, nedospieva tým ku koncu, ale sú mu zverené ďalšie nové úlohy, pre ktoré má zaistené nové a obohatené zdroje“ (MacIntyre 2006, 182).

Za preferovaním tomistického prístupu charakterizovaného istým spôsobom môže byť podozrenie, že augustiniánsky prístup ku kresťanskej filozofii je menejcenný, teologickjší, menej filozofický.¹⁷ Ale ako ukazuje aj Löffler, s premisami ovplyvnenými náboženským zjavením, napr. biblickou tradíciou, sa dá aj vo filozofii pracovať celkom korektne; prinajmenšom ich budeme považovať za hypoteticky akceptovateľné. Teda otázky tohto prístupu môžu zmysluplne vyzerat' nasledovne: Čo vyplýva pre riešenie istého problému vo filozofii z toho, že kresťanská doktrína ohľadom tejto veci by bola pravdivá,

¹⁷ Pádnu historickú a textovú argumentáciu proti tomuto tvrdeniu podáva vo skvelej štúdii Norman Kretzmann (Kretzmann 1990).

správna (Löffler 2013, 118)? A získať v kresťanskej filozofii týmto spôsobom hypotetické závery a poznanie založené na takýchto záveroch vôbec nie je zanedbateľné.

Literatúra

- AMINRAZAVI, M. (2016): Mysticism in Arabic and Islamic Philosophy. In: *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Summer 2016 Edition). Edward N. Zalta (ed.), URL = <http://plato.stanford.edu/archives/sum2016/entries/arabic-islamic-mysticism/>.
- BARTH, K. (1975): *Church Dogmatics: The Doctrine of the Word of God*, pt. 1. Edinburgh: T&T Clark.
- BRÉHIER, E. (1931): Ya-t-il une philosophie chrétienne? *Revue de Métaphysique et de Morale*, 38 (2), 133-162.
- CARNAP, R. (2001): *Logical Syntax of Language*. Oxford: Routledge.
- DILLER, K. (2010): Karl Barth and the Relationship between Philosophy and Theology. *The Heythrop Journal*, 51 (6), 1035-1052.
- GILSON, E. (1957): What is Christian Philosophy? In: Pegis, A. (ed.): *A Gilson Reader*. Garden City, NY: Hanover House, 177-191.
- GILSON, E. (1960): *Elements of Christian Philosophy*. Garden City, N.Y.: Doubleday.
- GILSON, E. (1993): *Christian Philosophy: An Introduction*. Toronto: Pontifical Institute of Mediaeval Studies.
- HEIDEGGER, M. (1998): Phenomenology and Theology. In: W. McNeill (ed.): *Pathmarks*. Cambridge: Cambridge University Press.
- KOJONEN, E. V. R. (2016): The God of the Gaps, Natural Theology, and Intelligent Design. *Journal of Analytic Theology*, Vol. 4, 291-316.
- KRETZMANN, N. (1990): Faith Seeks, Understanding finds: Augustine's Charter for Christian Philosophy. In: Thomas P. Flint (ed.): *Christian Philosophy*. Notre Dame: University of Notre Dame Press, 1-36.
- LARMER, R. (2002): Is There Anything Wrong with "God of the Gaps" Reasoning? *International Journal for Philosophy of Religion*, 52 (3), 129-142.
- LEFTOW, B. (1994) From Jerusalem to Athens. In: Thomas V. Morris (ed.): *God and the Philosophers. The Reconciliation of Faith and Reason*. Oxford: Oxford University Press, 189-207.
- LONERGAN, B. F. (1996): The Origins of Christian Realism. In: R. C. Croken – F. E. Crowe – R. M. Doran (eds.): *Collected works of Bernard Lonergan. 6. Philosophical and theological papers 1958-1964*. Toronto: University of Toronto Press, 80-93.
- LÖFFLER, W. (2013): Two Kinds of 'Christian Philosophy'. *European Journal for Philosophy of Religion*, 5 (2), 111-127.
- MACINTYRE, A. (2006): *The Tasks of Philosophy. Selected Essays. Vol. 1*. Cambridge: Cambridge University Press.
- MARITAIN, J. (1955): *An Essay on Christian Philosophy*. New York: Philosophical Library.
- MARITAIN, J. (1960): About Christian Philosophy. In: Schwarz, B. (ed.): *The Human Person and the World of Values*. New York: Fordham University Press, 1-11.
- MARITAIN, J. (1997): *Untrammelled Approaches*. Notre Dame: University of Notre Dame Press.
- MCINERNEY, R. (1993): Reflection on Christian Philosophy. In: Zagzebski, L. (ed.): *Rational Faith. Catholic Response to Reformed Epistemology*. Notre Dame: University of Notre Dame Press, 256-279.
- MCINERNEY, R. (2006): *Preambula Fidei. Thomism and the God of the Philosophers*. Washington, DC: The Catholic University of America Press.

- MUCK, O., VOLEK, P. (1997): Vzťah medzi svetonázorom, metafyzikou a teológiou. *Filozofia*, 52 (3), 141-148.
- NAGATOMO, S. (2016): *Japanese Zen Buddhist Philosophy*. In: The Stanford Encyclopedia of Philosophy (Spring 2016 Edition), Edward N. Zalta (ed.),
URL = <<http://plato.stanford.edu/archives/spr2016/entries/japanese-zen/>>.
- SADLER, G. (2011): *Reason Fulfilled by Revelation: The 1930s Christian Philosophy Debates in France*. Washington, DC: The Catholic University of America Press.
- VAŠEK, M. (2013): Abelardova filozofická reflexia náboženského dialógu. *Filozofia*, 68 (6), 481-492.
- ZOUHAR, M. (2016): Konceptuálna analýza v analytickej filozofii. *Filozofia* 71 (5), 410-424.

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

Ján Hrkút
Katedra filozofie, Filozofická fakulta KU
Hrabovská cesta 1/B
034 01 Ružomberok
Slovenská republika
e-mail: jan.hrkut@ku.sk