

# Kresťanská filozofia 20. storočia v zrkadle modernej vedy I – Novotomistická filozofia – 2. časť

Ján Letz

## Transcendentálny novotomizmus

**Francúzsko a Belgicko:** Tento prúd sa utvoril ako jedinenčá synéza tomizmu a Kantovej transcendentálnej filozofie. Pri jeho kolíske stál v Belgicku **Désiré-Félicien-François-Joseph Mercier** (1851 – 1926), profesor filozofie v seminári v Malines a neskôr na lovaňskej univerzite. V roku 1899 založil Institut supérieur de Philosophie a vybudoval ho podľa svojich predstáv. Inštitút bol slávnostne otvorený roku 1894 a začal vydávať *Revue Néo-Scholastique*, ktoré sa stalo orgánom novej tomistickej filozofickej školy. Mercier v nemalej miere prispel k jeho povzneseniu aj filozoficky, najmä svojím monumentálnym trojzväzkovým kurzom: *Psychologie*, 1892, 11. éd. 1923) (Psychológia), *Logique*, 1894 (7. éd. 1922) (Logika) a *Métaphysique générale ou Ontologie*, 1894 (7. éd. 1894) (Všeobecná metafyzika alebo ontológia). Mercier sa dôsledne vyrovnával s dominujúcimi filozofiami 19. storočia, predovšetkým so Spencerovým a Comteovým pozitivizmom, nemeckým novokantizmom a s francúzskym spiritualizmom. Bol prvým tomistom v novoveku, ktorý synteticky rozpracoval teóriu poznania a vytvoril tak dôstojný náprotivok ku Kantovej *Kritike čistého rozumu*. Vo *Všeobecnej kriteriológii* skúmal problém univerzálneho pochybovania. Dospel k záveru, že ľudských duch sa nachodí vo vlastnej istoty, ktorú možno nazvať spontánnou istotou. Mercier venoval veľkú pozornosť otázke vzťahu filozofie a špeciálnych vied. Pokúsil sa vytvoriť syntézu zahŕňajúcu filozofiu i špeciálne vedy v novom, obsiahlejšom chápaní metafyziky. Prejavy tejto syntézy boli už v antike a v novoveku, ale v novoveku sa rozptýlili a veda – *scientia* v tomto vyššom, univerzálnejšom zmysle sa postupne degradovala na nesúrodý konglomerát špeciálnych vedných disciplín. Veda však v novom chápaní nemá byť len nahromadením faktov a ich vzájomných vzťahov sprostredkovaných interpretáciami, ale má sa stať systémom univerzálneho vedenia zjednoteného so špeciálnymi vedeniami, vytvárajúcim organickú jednotu. Takáto veda vychádza zo širšie koncipovanej, zmyslovo-empiricky nezúženej skúsenosti, ako to vidíme v novovekom chápaní vedy. Takýto systém však podľa Merciera nemôže existovať bez metafyziky. Veď k rozbitiu pôvodného, slubne sa rozvíjajúceho systému vedy nedošlo v dôsledku špecializácie vied, ale v dôsledku rozličných divergencií medzi klasickým a moderným ponímaním metafyziky. Metafyzika, vychádzajúca z tradície *philosophia perennis*, je predpokladom pre správne formulovanie empirických zákonov, ako aj pre tvorbu vedec-

kých teórií. Bez nej vzhľadom na relativnosť zákonov a teórií dochádza k ich odlúčeniu od celého systému vedy. Každý zákon (a podobne aj vedecká teória) má totiž dvojaký význam a dvojaké poslanie: jednak je zákonom osebe, t. j. vypovedá o skúmanej oblasti, a jednak je mu vlastná presazná intencia, smerujúca k naplneniu obsahu univerzálnymi zákonmi celého systému vedy. Hoci všetky zákony vznikli na základe poznávania jedného „tela“ reality, predsa rozličným spôsobom a v rozličnej hĺbke ju vyjadrujú, preto je v systéme zákonov nevyhnutná istá subordinácia nižších zákonov vyšším, ako aj zákonov s väčšou možnosťou zmeny zákonom s menšou možnosťou zmeny. Špeciálne, či partikulárne vedy sú teda podľa Merciera iba relatívne autonómne, lebo neexistujú len samy osebe, ale sú zároveň súčasťami filozofie a tým aj metafyziky. Každý opravdivý, naozaj dôsledný vedec musí byť zároveň metafyzikom, lebo sa nemôže uspokojiť s fragmentárnymi a limitovanými poznatkami svojej vedy, ale musí mať na zreteli aj integrálne a univerzálne poznanie, ako aj dosah jeho poznatkov pre životnú a spoločenskú prax. Hoci sa dopracoval len k poznaniu konečných príčin, musí tieto príčiny skúmať aj *sub speciae ultimis causis*. A opačne, správne poznanie blízkych príčin, bezpečnejšie vedie k poznaniu posledných príčin. Podľa neho neexistuje dajaký hiát medzi poznaním metafyziky a špeciálnych vied.

Priamym Mercierovým žiakom bol belgický filozof **Desider Nys** (1859 - 1927), profesor teodícey a kozmológie na lovaňskej univerzite. Vo svojom rozsiahlom stvorzväzkovom diele *Cosmologie ou étude philosophique du monde inorganique, 4 vol.*, 1903 - 1928 (*Kozmológia alebo filozofické štúdium anorganického sveta*) sa usiloval dokázať, že kozmologické teórie Tomáša Akvinského nie sú zaťažené omylmi starej fyziky a možno ich dať do súladu s vtedajšími najnovšími poznatkami kozmológie. Kritizujúci mechanistický obraz sveta novovekých filozofov a kozmológov, ako aj Ostwaldov energetizmus, rozpracoval metafyziku prírody, vybudovanú predovšetkým na Aristotelovom hylemorfizme. Existencia finality sveta sa stala preň rozhodujúcim argumentom pre jeho oprávnenosť. V diele *Čas* zastával tézu o existencii sveta *ab aeterno*. Vo svojej knihe *O priestore* sa hlási k umiernenému realizmu.<sup>11</sup> Nysovu kozmológiu a filozofiu prirodzenosti ďalej rozvinul **Fernand Renoirte** (1894 - 1958), ktorý zdôrazňoval presaznosť filozofického prístupu k prírode a k prirodzenosti. Základné prirodoved-

---

<sup>11</sup> NYS, D. :

I: *Le mécanisme, le néo-mécanisme, le mécanisme dynamique, le dynamisme, l'énergetisme*, 1928;

II: *La théorie scholastique*, 1903;

III: *La notion de temps*, 1913 (3. éd. 1925);

IV: *La notion d'espace*, 1922 (2. éd. 1930).

*Traité élémentaire de philosophie* (avec D. Mercier, M. De Wulf), 3 vol. 1923, 7. éd. 1926.

né problémy podľa neho nemôžu objasniť prírodné vedy, ale môže ich objasniť len filozofia. Preto treba v prírodných vedách podľa neho starostlivo rozlišovať problémy, ktoré môžu objasniť aj prírodné vedy, od problémov, ktoré sa len javia ako prírodovedné problémy, a ktoré môže objasniť len transcendentálno-tomistická filozofia. Preto aj Renoirte požadoval kritiku vied v diele *Éléments de critique de sciences et de cosmologie*, 1945 (2. éd. 1947) (Prvky kritiky vied a kozmológie). Založil týmto na lovaňskom inštitúte filozofickú teóriu vied a stal sa jej priekopníkom. Zastával názor, že problémy filozofie prírody i filozofie prírodných vied sa dajú redukovať na jeden fundamentálny problém a tým je určenie transcendentálnych podmienok možnosti fyzikálnych predmetov, t. j. dimenzie charakterizovanej časopriestorovosťou, čo zahŕňa aj fenomén premeny. Podobne ako pre Nysa, aj preňho je hylemorfizmus metafyzickým východiskom pre riešenie tohto problému.

Rousselotovým priekopníckym spolupútnikom rodiaceho sa transcendentálneho novotomizmu bol **Joseph Maréchal SJ** (1878 - 1944), profesor filozofie na lovaňskej katolíckej univerzite. Maréchal vyvrátil stanovisko psychologizmov a empirizmov tým, že ako prvotnú položil istotu afirmácie reálneho a objektívneho a dialektickým rozvojom cez zrelativizovanú oblasť poznania týchto atribútov sa dopracoval k vedomej absolútnej istote poznania. Maréchal svoju transcendentálno-existenciálnu noetiku načrtol už vo svojej prvej významnejšej práci *A propos du sentiment de présence chez les profanes et les mystiques*, 1908 (Na okraj pocitu prítomnosti v prípade profánneho a mystického). Oslobodil sa v nej od noetického psychologizmu a začínal zdôrazňovať hodnotu prvotného súdu reality uplatnením transcendentálnej metódy. Dopracoval sa k záveru, že zmyslosť síce dáva kognitívny subjekt do kontaktu s reálnom, no sama osebe nedokáže toto reálne rozpoznať. Metafyzika je pre Maréchala vedou o Absolútnu a stojí oproti pozitívnym vedám o relatívnu. Jej najvlastnejším predmetom je bytie, ktoré je transcendentálne ku každému fenoménu poznávaného objektu. V komplexe ľudského poznávania vystupuje do popredia jednak rôznorodosť empirických prvkov (fenoménov) zoskupených v priestore a čase, jednak formálna syntetická aktivita súdu a konečne v neposlednom rade absolútna afirmácia vzťahu medzi empirickými syntézami a jednotou bytia. Metóda pozitívnej vedy preto môže potvrdzovať svoju autonómiu iba limitovaním svojej kompetencie. Nemôže sa sama napaíť na realitu, ale sa musí v tomto dovolávať metafyziky. Každý vedec je podľa Maréchala implicitne metafyzikom, lebo by inak nemohol brať skutočnosť, ktorú poznáva, absolútne vážne. Maréchal aplikoval transcendentálnu analýzu na všetky tri vývinové štádiá experimentálnych vied (pozorovanie faktov, odvodenie zákonov, vypracovanie vedeckých teórií). Pre pozorovanie faktov je charakteristická indeterminnosť prístupu, ktorá je najzrejmejšia v psychologickom oblasti. Prijatým prístupom pozorovania prijímame aj istú koncepciu, ktorá toto pozorovanie limituje. V každom pozorovaní sú prítomné určité iniciálne „pred-

sudky“, ktorými sa pozorovateľ vždy istým spôsobom dištancuje od faktov. Vidíme, že aj etapu pozorovania načim interpretovať filozoficky. Výraz prijatý zmyslami sa nejaví ako „predmet v sebe“, ale takýmto sa stáva až vďaka syntetickej aktivite inteligencie. Maréchal svoj pozoruhodný filozofický koncept systematicky rozpracoval vo päťdielnom chef d`oeuvre *Le point de départ de la métaphysique. Leçons sur le développement historique et théorique du probleme de la connaissance*, 1922 – 1926 (Východisko metafyziky. Prednášky o dejinnom a teoretickom rozvoji problému poznania). V ňom s neobyčajnou dôkladnosťou rozvíja tézu, že v rade súdov nášho intelektu musí byť *in actu exercito* obsiahnutý posledný cieľ, lebo v opačnom prípade by tento rad súdov nemal zmysel a nebola by medzi nimi nevyhnutná kauzálna väzba. Teda formálnym objektom adekvátnym intelektu je bytie ako také, abstrakcia zbavená akejkoľvek limitovanosti. Tento formálny objekt je však spoločný pre všetky konkrétne operácie intelektu. Takto z transcendentálnej povahy východísk poznávania a z jeho smerovania dopieva k transcendentálnosti bytia, a to ako transcendentálnej podmienky každého poznávania a odtiaľto sa dostáva k absolútnemu a nekonečnému Bytiu ako transcendentálnej podmienke možnosti bytia každého súcna, osobitne však bytia intelektu.

Priekopníkom a vlastne skutočným zakladateľom metafyziky lovaňskej školy je **Nicolas Balthasar** (1882 – 1859), profesor filozofie na lovaňskej univerzite a na gregoriánskej univerzite v Ríme. Človek je analogický vzhľadom k Stvoriteľovi v celej svojej intrinsektnej ontologickej štruktúre a na tomto základe vytvára svoj metafyzický koncept. Dal sa inšpirovať aj augustinskými filozofmi a M. Blondelom.

**Auguste Grégoire** (1890 – 1949), ktorý úplne v Maréchalovom duchu preskúmal päť Tomášových ciest dôkazu existencie Boha a pedagogicky prístupným spôsobom ich vyložil svojim poslucháčom. V roku 1939 publikoval dielo *Immanence et Transcendance. Questions de théodicée*, 1939 (Imanencia a transcendencia. Otázky teodícey), v ktorom dospel k záveru, že platnosť týchto ciest síce závisí od uznania kauzálneho princípu, tento princíp však nemožno chápať čisto logicko-analyticky, ale transcendentálno-metafyzicky. Vzťah k Bohu, k nekonečnému Bytiu, k *Actus purus* nemôže byť ani vonkajším horizontom poznania, ani poznávaným objektom, ale nepredmetným konštitutívnym prvkom každého poznávania.

Na Maréchala tvorivo nadviazal jezuita **Gaston Isaye** (1903 – 1984). Svojím poňatím transcendentálnej metódy zdôrazňoval nevyhnutnú apriórnu štruktúru afirmovateľného, ktorá sa odкрýva pri každom pokuse, ktorým by sme túto štruktúru chceli poprieť. Z nevyhnutnej štruktúry poznania možno podľa neho s istotou určiť obrisy nevyhnutného reálneho „objektu“, ktorý presahuje každú objektovosť a implicitne je prítomný v samotnom východisku tohto poznania i v každom štádiu jeho priebehu – Boha. V nadväznosti na Tomáša vyšiel Isaye z bezprostrednej evidencie, faktu sebareflexie: „*Intellectus intelligit se intel-*

ligere.“ Ukázal, že princíp príčinnosti sa nenachodí v prázdne, ale sa ním vyjadruje naša závislosť od reálneho cieľa, ktorý nie je len cieľom poznávania, ale ľudského subjektu ako takého. V každom súde hľadá intelekt posledný, najvyšší cieľ. Tento poznatok viedol Isaya k vylúčeniu *processus ad infinitum*, lebo v sledovaní tohto najvyššieho cieľa môže intelekt uskutočňovať seba samého. Tento cieľ má však kvalitatívne iný charakter ako všetky intermediárne ciele. Nie je to cieľ pokračujúci v kauzálnom reťazci týchto intermediárnych cieľov, ale je to cieľ všetkých týchto cieľov, ktorý je v každom z nich implicitne istým spôsobom obsiahnutý. Týmto cieľom sa tento kauzálny reťazec uzatvára, no nie jednoduchým zakončením tohto reťazca, ale vyústením na vyššiu cieľovú úroveň, ktorá je transcendentálnou k úrovni kauzálneho reťazca. Isaye sa osobitne zaujímal o základný problém deduktívnych a empirických vied. Metóda transcendentálnej retorzie mu umožnila vykonať ich kritické zdôvodnenie a vysvetlenie. Významným prínosom je aj Isayeho reflexia vzťahov medzi vedami a metafyzikou, čo je vlastne jeho odpoveďou na Maréchalovu otázku filozofie prírody. Tým, že sa Isaye dovoľával metafyzickej indukcie osobitého druhu, mohol ukázať, ako vykonať metafyzickú interpretáciu zmyslového, ktorá zároveň prináša všetky výhody vede i prísnyim kritickým požiadavkám filozofie. Takto sa mu podarilo pomocou transcendentálnej metódy spätie s transcendentálnou retorziou uvoľniť cestu pre rozvoj racionálnej kozmológie, ako aj kritickým zdôvodneniam jeho metafyzickej indukcie a tým metafyziky vôbec. Isayeho možno preto považovať za obnoviteľa induktívnej metafyziky, ktorú však položil na nový, transcendentákno-filozofický metafyzický základ. Pozri najmä jeho prácu *La métaphysique et les sciences*. (In: *Nouvelle Revue Theologique* 83, 1961, s. 719 – 731).

**Nemecko a Rakúsko:** Tento prúd sa tu začal formovať so značným oneskorením. V tridsiatych rokoch sa podarilo v tomto smere dosiahnuť plodnú syntézu najmä Johannovi-Baptistovi Lotzovi a Karlovi Rahnerovi. Nemeckí novotomisti sa tvorivo vyrovnávali nielen s myslením Kanta, Maréchala a Heideggera (Johan-Baptist Lotz, Karl Rahner), ale aj s myslením Hegela a s niektorými ďalšími nemeckými idealistami (Walter Brugger, Emerich Coreth). O týchto mysliteľoch sa bližšie zmienim neskôr. Mladší myslitelia tohto prúdu, **Eberhard Simons** a **Karl Hecker** sú ako stúpenci antropologickej myšlienkovvej formy transcendentálneho novotomizmu žiakmi K. Rahnera. **Ludger Oeing-Hanhoff**, profesor filozofie na univerzite v Münsteri a v Giessene, skúmajúci ontologické otázky bytia, jedného a mnohého a trinitárnej ontológie. Pri tvorbe pozoruhodných syntéz týchto mysliteľov nemalú úlohu zohralo nové porozumenie Tomáša Akvinského, predovšetkým odkrytie jeho autentického metafyziky *actus essendi*. V tejto oblasti vykonali priekopnícku prácu aj iní myslitelia, ktorí nepatria celkom do tohto prúdu, ako **Gustav Siewerth** dielom *Thomismus als Identitätssystem*, 1939 (Tomizmus ako identitný systém), **Max Müller** dielom *Sein und Geist*, 1940 (Bytie a duch), ako aj transcendentálni novoto-

misti **Karl Hecker SJ** dielom *Das Urteil und das Sein*, 1957 (Súd a bytie) a **Emerich Coreth SJ** dielami *Metaphysik*, 1963 (Metafyzika) a *Grundfragen der Hermeneutik*, 1969 (Základy hermeneutiky). Vývin a ďalšie napredovanie myslenia tohto prúdu určovali podľa Lotza tri významné mysliteľské udalosti: 1. očistenie transcendentálnej metódy, jej emancipácia od kantovstva, 2. rozvinutie učenia o ontologickej diferencii, kritickým vyrovnávaním sa medzi *differentia realis* tomistov a Heideggerovou ontologickou diferenciou a 3. znovuzískanie nefalšovaného pohľadu na Tomášovo chápanie bytia.

Recepciou tejto „očistenej“ transcendentálnej metódy došlo podľa Rahnera k takej významnej premene novotomistického myslenia, že môžeme už hovoriť o konci novoscholastiky v historickom zmysle tohto slova. Tento transcendentálny obrat v novotomizme i v celej novoscholastike vôbec neznačí len objav niektorých nových prvkov myslenia a ich zavedenie do už existujúceho systému, ale predstavuje úplne novú filozofickú koncepciu, celkom nový systém. A v tomto zmysle naozaj možno spokojne hovoriť o konci novoscholastiky, ktorá sa utvorila niekedy v polovici 19. storočia. Tento obrat v novoscholastike sa začal najprv vo filozofii v tridsiatych rokoch a dovŕšil sa v teológii v šesťdesiatych rokoch, v čase Druhého vatikánskeho koncilu. Pre nemecký transcendentálny novotomizmus je charakteristická väčšia upriamenosť na otázky bytia, čo v nemalej miere vyvolala aj potreba vyrovnat sa s myslením M. Heideggera a nemeckých idealistov.

Je zaujímavé, že takmer všetci myslitelia tejto vetvy boli jezuiti, pričom druhí jezuiti, ako **E. Przywara**, **B. Jansen**, **J. de Vries**, **A. Pechhacker**, **H. Ogiermann**, **A. Brunner** a ďalší, mali kritický postoj k Maréchalovmu mysleniu. Táto ich kritika sa uberala jednak proti Heideggerovmu chápaniu bytia (absolutizácia ontologickej diferencie, nevyjasnenosť a úplná absencia subsistujúceho bytia), v čom podľa nich je akákoľvek recepcia nemožná, a jednak proti platonizujúcej interpretácii Tomášovho chápania bytia.

Postupne sa však transcendentálno-skúsenosťná a transcendentálno-antropologická metafyzika nemeckej Maréchalovej školy presadila najmä z toho dôvodu, lebo našla nový, metodicky jedinečný spôsob zdôvodnenia metafyziky. Oproti pokusom induktívnej metafyziky v 19. storočí podstatný prínos tohto nového postupu treba vidieť v tom, že v ňom nejde o nájdenie a formulovanie postačujúcich podmienok na popis pozorovateľného, ale o otvorenie samotného nevyhnutného základu pre existujúce. Táto metodická revolúcia umožnila úplne prehodnotiť úlohu kauzálneho princípu a definitívne sa vo filozofii rozísť s princípom fyzikálnej kauzality, ktorý dovtedy pôsobil veľmi limitujúco. Metafyzika sa týmto oslobodila od každej predmetnosti a hypostazovania a vyčistila si tak prístupovú cestu k bytiu, čo ju veľmi priblížilo k Heideggerovi, ktorý sa k bytiu dostal inými, väčšinou fenomenologicko-existenciálnymi postupmi.

Centrálny bod zdôvodnenia metafyziky týchto nemeckých myslite-

lov, uskutočňovaný v Maréchalových intenciách, teda spočíva v transcendentálno-filozofickom objasnení bytia. To vyžaduje osobitne prihliadať na vzťah všetkých našich činností, osobitne poznávania, k zodpovedajúcemu formálnemu objektu, totiž k súcnu ako súcnu. Podobným spôsobom sa v oblasti logiky vyrovnal s logickým empirizmom a operacionalizmom **P. Hoenen**. Našiel i u Tomáša operatívne charakterizovanie bytia. Takže bytie je podľa neho to, čo zodpovedá sprítomnému stavu veci. Tak, osobitne u Maréchala, Lotza a Bruggera, sa bytie ukazuje ako to, na čo vzťahuje naše poznávanie, ktoré sa vyjadruje v súdoch. Bytie je potom najobsiahlejšia oblasť, ktorá sama vylučuje každé relativizovanie. To priviedlo týchto filozofov k tomu, že „jadro“ bytia, akési „bytie bytia“, je nerelativizovateľné, a tým absolútne a subsistentné. Rahner a Coreth naproti ich chápaniu ukázali túto obsiahlu a absolútnu oblasť ako transcendentálnu podmienku možnosti spytovania. U nich je totiž ešte zrejmejšie, že bytie nemusí byť plne poznané na to, aby toto poznávanie bolo nevyhnutne zacielené na bytie. Inými slovami, nie je nám potrebné nijaké vyčerpávajúce poznanie bytia na to, aby sme poznali, že určitá oblasť je rozdielna od oblasti bytia. Všetkým týmto mysliteľom je spoločné to, že zmysel bytia rozpracovali operatívne, t. j. na základe vedomého ľudského konania. Urobili tak z toho presvedčenia, že smerovanie k bytiu je konštitutívnym pre uskutočňovanie ľudského života v poznávaní a v chcení. Preto sa môžu spätným obrátením k bytiu odstrániť rozličné mylné modely bytia. Rovnako je pre týchto mysliteľov spoločné to, že sa dištancovali od relativistického (psychologického, subjektivistického) nedorozumenia a priori, ktorým sa prehliadalo práve to, že reflexiou konštitutívneho vzťahu uskutočňovania smerujúceho k bytiu, sa práve objasňuje zmysel a možnosť objektívnej skutočnosti. Oblasť bytia túto filozofii nechápu len ako abstraktnú oblasť všeobecného bytia a ako oblasť Absolútna. Je to podľa nich zároveň oblasť, v ktorej jedine možno hľadať to, čo sa v ľudskom snažení, hodnotení a zdôvodňovaní môže považovať za absolútne. Tak odkazom na horizont bytia je dané aj pozadie, na ktorom sa preverujú výroky o absolútne.

Spomedzi kritikov Maréchala a jeho nasledovníkov sa rozhodne obrátil proti ich transcendentálno-filozofickému prístupu už spomínaný B. Lakebrink. Iní, napríklad **J. de Vries**, **W. Höres** a **A. Pechhacker**, sa postavili aj proti ich chápaniu bytia, ktoré by sa týmto metodickým prístupom malo zdôvodniť. Predovšetkým sa však títo kritici postavili proti ich koncepcii a priori bytia (vďaka ktorej je možné pre Maréchala a jeho žiakov dosiahnuť bytie), ktorým sa podľa nich zastiera objektivita. Ďalší ako **Harald Holz** (\*1930) a **H. Verweyen**, využívajú novokantovsky orientovanú transcendentálnu filozofiu vyzdvihli proti Maréchalovi a jeho škole, pomocou svojej osobitej transcendentálnej metódy charakter uskutočňovania afirmácie a jej konštitutívnej funkcie pre ľudské predmetné vedomie, čo je veľký pokrok oproti Kantovi a proti viacerým myšlienkovým formám novokantizmu. To im umožni-

lo nanovo sprítomniť tradičnú metafyziku v jej plodnej mnohotvárnosti a inšpiratívosti.

Najvýznamnejším predstaviteľom Maréchalovej školy v Nemecku a najsystematickejším ako aj najkomplexnejším filozofickým mysliteľom v rámci tohto prúdu je jezuita **Johannes Baptist Lotz** (1903 – 1992). Hoci vyšiel z Maréchalovej školy zameranej dominantne epistemologicky, väčšmi sa upriamil na prehĺbenie transcendentálno-tomistického konceptu bytia. Pre túto fundamentálno-ontologickú orientáciu ho inšpiroval predovšetkým M. Heidegger, no na rozdiel od neho dospel k názoru, že otázka bytia sa nedá vôbec riešiť, pokiaľ analýza uskutočňovania bytia človeka sa nebude sledovať ďalej, až keď bytie porozumíme ako subsistujúce a transcendujúce. Lotz Kantovu transcendentálnu dedukciu ako nevyhnutný spôsob odvodzovania základu objektívnosti sveta zo subjektu považoval síce za správnu, ale nepostačiteľnú. Doplnil ju tzv. objektivizujúcou zložkou transcendentálnej metódy, v zmysle ktorej objektívnosť reality objektu vyplýva aj priamo z nej, no opäť nepostačujúcim spôsobom. Zastáva preto nevyhnutnosť komplementarity oboch prístupových ciest zdôvodnenia primárneho poznania. K poznaniu objektivity reality subjektu a objektu, ako aj reality vôbec, sa dostáva kruhovým pohybom od subjektu k objektu a späť od objektu k subjektu atď. Ale ani táto metóda cirkulárneho zdôvodňovania platnosti *cognitio prima* podľa Lotza ešte nepostačuje. Konečným zdôvodňujúcim činiteľom a dôvodom objektívnosti platnosti tohto poznania musí byť niečo, čo presahuje a obklopuje túto cirkularitu zdôvodňovania *cognitio prima*. A tým je transcendentálium bytia, ktoré je v konečnom dôsledku existenciálne zakotvené v Bohu. Bytie, ktoré sa vyjavuje pri úplnom reflexívnom návrate intelegibilného subjektu k sebe samému (*reditio completa*), je celostným, bližšie neurčeným bytím (das *unbestimmte Sein*). A toto bytie ako číry horizont intelegibility umožňuje stretnutie s určitým bytím. V jednom zo svojich posledných diel *Allein die Liebe macht sehend*, 1998 (Iba láska umožňuje vidieť, čes. *Vědení a láska*, 1999) sa Lotz pokúsil azda najpregnantnejším spôsobom objasniť poslednú hĺbku intelektu a bytia.. Lotz sa ďalej pokúsil svoju filozofiu zdôvodniť hlbšie a univerzálnejšie pomocou tzv. metafyzickej skúsenosti. Vychádzajúc z Heideggerovej ontologickej diferencie, rozoznáva jednak ontickú a jednak ontologickú skúsenosť. Prvá je skúsenosťou jednotlivo existujúceho, konkrétneho súcna. Ako taká je sčasti zmyslovej sčasti duchovnej povahy a zahŕňa v sebe sčasti priamu a sčasti reflexnú intencionalitu. No jednota ontickej skúsenosti by nebola možná bez ontologickej skúsenosti, ktorá ako jej podmienka možnosti je v nej stále implicitne prítomná. Ľudská skúsenosť je vo svojich východiskách vždy ontická, no zároveň prekračuje svoju ontickosť tým, že čoraz zjavnejšie zahŕňa v sebe skúsenosť súcna ako súcna. Toto premieňanie ontickej skúsenosti na ontologickú Lotz vysvetľuje pomocou Tomášovho *reditio completa*, t. j. úplného a dokonalého návratu subjektu k sebe samému, ukazujúcemu na jeho bytostný



základ. Tento spätný pohľad na bytie súcna môže byť v zásade dvojaký: Buď sa pritom položí dôraz na súcno a ono je tým hlavným mieneným (*Hauptgemeinte*) a bytie je pritom len spolumieneným (*Mit-gemeinte*), alebo je to opačne, rozhodujúcou je ontologická skúsenosť, v ktorej sa prekonáva uzavretosť ontickej skúsenosti a vytvára sa nová tematizácia obsahovosti. V prípade, že ontologická skúsenosť je v popredí skúsenosti, t. j. keď súcno je plne zapojené do vlastnej tematizácie bytia, čiže prestáva mať funkciu osebe a preberá väčšmi symbolickú funkciu, hovorí Lotz o ontologicky akcentovanej skúsenosti. Táto skúsenosť sa môže prejavíť buď ako predvedecká skúsenosť (v nej dochádza k spontánnej revelácii bytia v živote človeka, čo sa ukazuje najmä v tzv. skúsenosti prirodzeného sveta, v náboženskej a umeleckej skúsenosti). Táto netematizovaná ontologická skúsenosť, ktorá sa ťažko objasňuje vôbec ako skúsenosť, vedie k ontologicky akcentovanej tematizovanej skúsenosti, ktorá je vlastnou metafyzickou skúsenosťou. Lotz zdôrazňuje nevyhnutnosť vnútornej jednoty ontickej a ontologicky akcentovanej skúsenosti. Všetky nesprávne formy myslenia, ktoré viedli vo filozofii k systémovým omylom (napríklad idealizmus, pozitivizmus), narušili vnútornú spojitosť týchto skúseností a najčastejšie absolutizovali jej jednu alebo druhú stránku. Najvyšším obsahom základnej či metafyzickej skúsenosti je podľa Lotza skúsenosť transcencie bytia otvárajúca cestu k poznaniu subsistentného Bytia, Boha. Toto Lotzovi umožnilo prehodnotiť klasickú, najmä aristotelovsko-tomistickú metafyziku a položiť ju na zdôvodnený skúsenostný základ, prekračujúci rámec ontickej skúsenosti.

Posledným predstaviteľom „pullašského štvorlístka“ (Lotz, Brugger, Rahner, Coreth) je **Emerich Coreth** (\*1919). Vo svojom pozoruhodnom mysliteľskom výkone dokázal zúročiť myslenie J. de Vriesa, J. B. Lotza, W. Bruggera a K. Rahnera, s ktorými sa osobne stýkal. Myšlienkovu ho najviac ovplyvnili Fichte, Schelling, Hegel, Kant, Maréchal a Heidegger, s ktorých myslením sa kriticky vyrovnával. Coreth sa na základe svojho transcendentálneho zdôvodnenia metafyziky a prehĺbenia ontológie, dostal k nahliadnutiu toho, ako sa bytie pôvodne otvára človeku. V tomto je blízky Heideggerovej fundamentálno-ontologickej požiadavke. Ukázal však, prečo Heidegger ostal v zajatí fenomenologického prístupu, čo mu – podobne ako Hegelovi – nedovolilo porozumieť otvorenosti až transcencii konečného bytia. Vo svojom uvažovaní spojil Lotzovu a Rahnerovu cestu. Vo svojom hlavnom diele *Metaphysik. Eine methodisch-systematische Grundlegung*, 1961 (3. Aufl. 1980, slov. 1999) (Metafyzika. Metodicko-systematické odôvodnenie) Coreth podal metodické odôvodnenie a systematické rozvinutie metafyziky bytia a metafyziky vôbec pomocou prehĺbenej transcendentálno-novotomistickej metódy. Metodické východisko pre zdôvodnenie metafyziky Coreth vidí v uskutočnení spytovania (*der Vollzug des Fragens*).

V Kanade vynikol jezuita **Joseph Francis Bernard Lonergan** (1904 – 1984), autor originálnej metódy vytvorenej na možnom zovše-

obecní empirické metody, ktoré siaha za empirickú fakticitu. V tomto smere je pokračovateľom tzv. induktívnej metafyziky založenej v 19. storočí. Predpokladom takéhoto zovšeobecnenia je podľa neho osvojenie si takého poznania, ktorým sa v skúmanej vednej oblasti otvára cesta univerzálnemu porozumeniu všetkých porozumení. Celú svoju neľahkú filozofiu zhrnul do nasledujúceho odporúčania: „*Dôkladne porozumej tomu, čo sa má porozumieť, no nemal by si tomuto všetkému porozumieť iba v hrubých črtách, ale mal by si vždy uchopiť pevný základ, nemennú osnovu pre všetky možnosti vývoja tohto porozumenia.*“ Lonerganovým hlavným dielom je *Insight. A Study of Human Understanding*, 1957 (Nahliadnutie. Štúdiá o ľudskom porozumení). V poznaní, a to aj v poznaní založenom na prísne empirickom základe, nestačí všetkému porozumieť len „zvonka“, ale aj „zvnútra“, nahliadnutím pevného základu chápaného ako nemenná osnova, ktorá je štruktúrálnou základňou pre všetky možnosti ďalšieho vývoja poznania. Nemennosť tejto osnovy je garantovaná nemennosťou absolútneho Bytia, ktorému sa táto osnova vo vývine porozumenia postupne otvára a naplňuje sa obsahom i zmyslom. Evolúcia poznania je podľa Lonergana možná len na základe tejto nemennej osnovy. Takéto celostné nahliadnutie, ktoré je nahliadnutím celého komplexu vedomých aktov zakúšania, rozumení, úsudkov a rozhodnutí, vedie k racionálne zdôvodniteľnému obrazu sveta, no vždy len v tzv. emergentnej pravdepodobnosti (*emergent probability*). Lonergan vo svojom filozofickom koncepte vychádza z predpokladu, že realita je kompletne, t. j. vo všetkých svojich súcnach, inteligibilná. Ak prijmeme tento predpoklad (opäť v zmysle jeho emergentnej pravdepodobnosti), potom môžeme dospieť k existencii Boha ako kompletnej inteligibility a k človeku ako síce nekompletnej inteligibiliti, no schopnej inteligibilitu rozptýlenú v realite v sebe zhromažďovať. Najvyššie porozumenie reality vedie podľa neho k Bohu ako plnosti tejto inteligibility. Úlohou človeka je teda objavovať vo všetkých oblastiach poznávanej reality inteligibilitu prvotne rozptýlenú v realite, skoncentrovať ju vo svojom nahliadnutí a napokon hľadať a nachádzať jej transcendentálno-transcendentný náprotivok – Boha.

V **Poľsku** na transcendentálnych novotomistov nadviazal **Francisek Sawicki** (1877 – 1932). Podujal sa na preverovanie evidencie existencie Boha a zmyslu života. To ho priviedlo ku kritike princípu dostávajúceho dôvodu, ktorú prezentoval v štúdiách *Der Letzte Grund der Gewissheit*, 1926 (Posledný dôvod istoty) *Das Irrationale in den Grundlagen der Erkenntnis*, 1928 (Iracionálne v základoch poznania). Dospel v nich k záveru, že istota ľudského poznania nespočíva v poslednom dôsledku v evidentom (samopresvedčivom) nahliadnutí skutočnosti, ale spočíva vždy len v nespoľahlivej dôvere v neomylnosť poznania. Princíp dostávajúceho dôvodu možno podľa neho prijať iba vtedy, keď ho vyjadríme hypotetickou formou: „*Každé bytie musí mať dostávajúci dôvod, ak má byť vôbec možné rozumové objasnenie*

*tohto bytia.*“ Tento princíp teda nie je evidentnou axiómou, ale len postulátom ľudského rozumu. Sawicki v štúdiu *Das Irrationale in den Grundlagen der Erkenntnis und die Gottesbeweise*, 1931 (Iracionálne základy poznania a dôkaz Boha) zastáva názor, že dôkazy Boha sú platné, keďže dôkazy vo vede je možné stanoviť len ako logický dôsledok medzi premisami a záverom. Dôsledne rozlišoval medzi Bohom filozofie a Bohom viery v štúdiu *Bóg filozofii a Bóg viary*, 1950. Slovenskej verejnosti bol Sawicki známy prekladom dvoch populárno-filozofických diel *Duša moderného človeka*, 1932 a *Filozofia lásky*, 1936. Absolútny základ lásky nachádza Sawicki v Bohu, ako to presvedčivo a nádherne rozviedol v diele *Bóg jest miłością*, 1949 (Boh je láska).

**Piotr Chojnacki** (1897 - 1969) vykonal dôkladnú analýzu genetickej závislosti medzi pojmami a predstavami, ako aj medzi ideami a objektívnou realitou. Zdôvodnil tézu funkcionálnej jednoty zmyslového a intelektuálneho poznania. V teórii poznania bol stúpencom bezprostredného realizmu. Možnosť metafyziky videl v tom, že má základ v špecifickom predmete rozumu. Logickú presnosť a jasnosť požadoval aj **Józef Pastuszka** (\*1897), ktorý sa zamerl na psychológiu a náboženskú filozofiu. Hľadal vnútorné spojenie medzi rozličnými tendenciami novoscholastiky, predovšetkým pokúšal sa obohatiť tomizmus prvkami augustinského myslenia. Ďalej sa usilovať nájsť spoločnú bázu medzi psychológiou filozofickou a experimentálnou. Toto úsilie najpregnantnejšie dosvedčil svojou dvojzväzkovou monografiou *Psychologia ogólna*, 1947 (2. vyd. 1957) (Všeobecná psychológia). K mladším predstaviteľom tohto prúdu patrí **Stanislaw Kowalczyk** (\*1932), ktorý sa zamerl na antropologické, axiologické a nábožensko-vedecké otázky, osobitne na filozofickú náuku o Bohu.

### Existenciálny novotomizmus

**Francúzsko a Belgicko:** Priekopníkom tohto prúdu vo Francúzsku a vlastne jeho zakladateľom je **Étienne Gilson** (1884 - 1978). Gilson svojím mysliteľským úsilím položil základ tzv. druhého vývinového obdobia existenciálneho novotomizmu, ktoré môžeme približne datovať od publikovania jeho diela *L`etre et l`essence* roku 1948. Gilson v tomto období presne rozlíšil predikatívne a existenciálne sudy, dokázal ich vzájomnú neprevoditeľnosť a ukázal, že existenciálnym súdom rozum postihuje konkrétnu existenciu súcna a napokon samotnú existenciu v jej subsistentnosti. Zistenie, že nemožno konceptualizovať existenciu ho priviedlo k záveru, ktorého potvrdenie našiel u Tomáša Akvinského, že poznanie je širší pojem ako „intencionálna identifikácia s formou“ v zmysle tradičného tomizmu. Poznať totiž nemusí vždy znamenať utvoriť si o veci pojem, ale bezprostredne postihovať realitu v aktoch existenciálneho súdu.

Gilson svojím historicko-kritickým dielom v oblasti stredovekej filozofie významne prispel ku vzkrieseniu stredovekej filozofie a k nájde-

niu jej miesta v kontinuite duchovných dejín Európy. V diele *La philosophie au moyen-age*, 2 vol., 1922 (Filozofia v stredoveku) ukázal, že sprístupnením Aristotelových spisov arabskými filozofmi sa pripravili podmienky pre veľký obrat: Filozof po tomto sprístupnení už nemá jednoduše obrátený zrak na Bibliu, ale sa väčšmi upriamuje na prírodu, ktorá nie je len prostriedkom pre obdiv Boha, ale sama osebe sa stáva predmetom skúmania. Je to podľa neho tretia etapa vývinu kresťanského myslenia: zjednotenie antického myslenia a jeho pozdvihnutie do syntézy s kresťanstvom. V tomto obrátení sa k realite sveta ako autonómnej oblasti reality vidí Gilson základný prvok moderného myslenia. A sv. Tomáša Akvinského považuje v tomto smere za predznamenáväteľa tohto obratu. Je to tento zásadný obrat od kresťanského supranaturalizmu k integrálnemu kresťanskému realizmu, vďaka ktorému sa vytvára nová neaprioristická myšlienková syntéza. Metafyziku tejto syntézy môžeme nazvať metafyzika integrálneho realizmu. Gilson v diele *The Unity of Philosophical Experience*, 1935 (Jednota filozofickej skúsenosti) ukázal, že dejiny sú jednou obrovskou skúsenosťou, preto filozofia nesmie túto skúsenosť obísť alebo ju dokonca ignorovať. R. Descartes, I. Kant, F. H. Hegel a ďalší sa podľa Gilsona práve dopustili tohto systémového omylu a dejinnosť filozofického myslenia obetovali svojej originalite. V monografii *The Christian Philosophy in the Middle Age*, 1955 (Kresťanská filozofia v stredoveku) Gilson ukázal, že kresťanská filozofia sa v plnom zmysle slova vyprofilovala až v stredovekých dejinách. Na rozdiel od A. Harnacka kresťanstvo nebolo gréckou filozofiou kontaminované, ale naopak antická myšlienková tradícia bola preň vhodným podhubím, aby na základe nej a často aj v konfrontácii s ňou filozoficky formulovalo svoje vlastné myšlienkové elementy. Kresťanstvo najmä svojimi špekulatívnymi prvkami pôsobilo bezpríkladným spôsobom na filozofické, osobitne metafyzické myslenie. Ako Gilson zhrnul vo svojom diele *Éléments de la philosophie chrétienne*, 1960 (angl. 1963) (Prvky kresťanskej filozofie), kresťanská filozofia je historický fenomén, ktorý sa bude stále vyvíjať. Vo svojej podstate je to filozofické sebauchopenie na vyššej metafyzickej úrovni, ktoré sa otvára Božiemu zjaveniu, ako najzákladnejšiemu prameňu poznania. V kresťanskej filozofii sa formálne rozlišuje prirodzený a nadprirodzený poriadok a prijíma sa kresťanské zjavenie ako nenahraditeľný pomocník rozumu. Filozofické prúdy, ktoré v dejinách túto pomoc kresťanského zjavenia neodmietli alebo aspoň sa k tejto možnosti a priori nepostavili odmietavo, sú podľa Gilsona kresťanské. Teda pomoc zjavenia filozofickému mysleniu neprichádza len zvonka v duchovno-dejinnom dianí, ale aj zvnútra, t. j. v intimite ľudskej osoby, osobitne jeho mysle, a to ako *révélation génitrice de raison*, vďaka ktorému zjavenie neobmedzuje filozofickú špekuláciu, ale ju prehĺbuje a rozširuje.

Gilson je tvorcom nového variantu novotomistickej metafyziky, ktorú sám nazval existenciálna metafyzika. V tejto metafyzike je určujúci

jediný princíp jestvovania či existencie prameniacej z božského *Actus essendi*. Tento svoj vrchol špekulatívnej tvorby najpregnantnejšie vyjadril v diele *L`etre et essence*, 1948 (Bytie a bytnosť), ktoré vyšlo v rozšírenom anglickom preklade pod názvom *Being and Some Philosophers*, 1952 (čes. 1997) (Bytie a niektorí filozofi). Položil v ňom základy tzv. existencialistickej ontológie oproti tzv. esencialistickým ontológiám, ktoré ani v prísnom zmysle slova nie sú ontológie. Cenné na tomto diele je najmä to, že na základe dejinnej interpretácie rozličných porozumení bytia, ako aj vzáihu medzi bytím a bytnosťou, resp. existenciou a súcnom, dospieva k porozumeniu Absolútna, ako nepodmieneného a nevyhnutného bytia, ktoré je radikálne nad týmto dejinným pohybom. Na absolútnu nepredmetnosť a neesenciálnosť, či nadesenciálnosť tohto bytia usudzoval podľa neho v minulosti čistým a jednoznačným spôsobom jedine sv. Tomáš Akvinský, a to s takou intenzitou, ktorá sa azda dá porovnať jedine s M. Heideggerom. Gilson na bohatom historickom materiáli dokázal, ako u Tomáša prináleží bytiu primát pred každým esenciálnym určením, zatiaľ čo u Parmenida, Platóna, Aristotela, ako aj v mnohých novovekých recepciách racionalistov a idealistov nemôže byť o tom ani reči; ba dokonca aj mnohí, najmä tzv. fundamentálni novotomisti 20. storočia, sa od tejto idey značne odchyľujú.

V intenciách Gilsonovej existenciálnej metafyziky sa pohybuje belgický filozof **Paul Decoster** (1886 - 1939), rozvíjajúci metafyziku stvoriteľského aktu sprostredkovaného Aktom existencie (*Actus essendi*). Vychádzajúc z analýzy vedomia, sa prepracoval k integrálnemu intelektualizmu, ktorého metafyzickú jednotu zabezpečuje a sprostredkúva Akt existencie. V trojlístku významných francúzskych existenciálnych novotomistov sa vyníma ako tretí **Régis Jolivet** (1891 - 1966), ktorý je originálny svojím existenciálnym rozpracovaním pojmu substancie. Vychádza pritom z „*cogito*“ subjektu a jeho toho názoru, že v ňom treba vidieť archetyp substancie. Nevylučuje však objektívnu existenciu substancí, ku ktorým sa vzťahujú fenomény. Nastoluje problém, ako pojať objektivitu substancie súcna v diele *Le thomisme et le critique de la connaissance*, 1933 (Tomizmus a kritika poznania). Bytie nikdy nemožno považovať za čistú funkciu myslenia. Tomistický realizmus nesmeruje k tomu, aby dokázal bytie z myšlienkovy nezávislých súcien, ale k tomu, aby upevnil bytostnú hodnotu intelektuálneho poznania. Jolivet týmto spôsobom argumentoval aj v diele *L`intuition intellectuelle et le probleme de métaphysique*, 1934 (Intelektuálna intuícia a problém metafyziky) v traktátoch *Métaphysique*, 1941 a *Le Dieu de philosophes et des savants*, 1956 (Boh filozofov a Boh mudrcov). Došiel k záveru, že rozhodujúce je porozumieť bytie ako dar myslenia, ako to, čo obdarúva myslenie a privádza ho do jeho autenticosti.

– 88 – V smere spiritualizácie tomistického realizmu zašiel ešte ďalej **Aimé Forest** (1898 - 1983), ktorý sa usiloval o zmierenie tomizmu s filozofiou subjektivity, a to až natoľko, že ho treba skôr zaradiť k filozofii ducha (pozri tam). Toto smerovanie jeho myslenia vidno už v dizertácii

*La structure métaphysique selon St. Thomas d Aquin*, 1931 (Metafyzická štruktúra podľa sv. Tomáša Akvinského), ktorá vznikla pod silným Gilsonovým vplyvom. Písal hlboké diela meditatívneho charakteru. Zdôrazňoval, že bytie a duch musia sa dať do správneho pomeru. Keď metafyziku chápeme ako hľadanie základného, tak spočíva predovšetkým v odkrývaní bytia subjektu a v porozumení subjektu v jeho činnosti, z čoho opäť usudzujeme na skutočný dosah nášho vzťahu k bytiu.

Maritainovým žiakom je väčšmi spirituálne a mysticky orientovaný **Gustave Thibon** (\*1903), pôsobiaci mimo akademickej pôdy. Duchovná a mravná obroda je podľa Thibona možná len radikálnym premyslením, prehodnotením a oživotvorením všetkých hodnôt. Obroda slobody sa dosiahne vnútorným prisviedčaním Božej kreácii, ktoré je v súlade s prírodou. Akýkoľvek supranaturalizmus bez rešpektovania prírody a prirodzeného života je podľa neho zavádzajúci. Človek sa má sbauevdomovať vo svojej organickej začlenenosti v prírode. Má sa omývať v kúpeli organických vitálnych síl, ktoré ho živia a presahujú. Preto Thibon zdôrazňuje zásadný význam telesného zdravia, ktoré je základným predpokladom pre nadobudnutie prirodzenej ľudskej rovnováhy. Nadprirodzeno v človeku môže zdarne rásť len na základe tejto prirodzenej bázy. Thibon chápe prírodu, rodinu, zamestnanie, spoločnosť, duchovný a mystický život ako rôzne stupne existencie, ktoré neslobodno od seba oddeľovať. V tomistickej filozofii sa podľa neho zvyrazňuje tento celostný aspekt. Na všetkých týchto stupňoch existencie však človek musí byť otvorený Bohu a pokúšať sa o uvedomelú súčinnosť s Ním. V úvode diela *L` échelle de Jacob*, 1942 (Jakubov rebrík) Thibon ukazuje, že k vychýleniu človeka došlo preto, lebo sa vytratila idea koherencie a organickej rovnováhy. Túto ideu človek musí znovu nájsť v utrpení tvárou v tvár smrti. Svet podľa neho nie je len rozbitý, ale aj rozomletý na prach: je stáby prach, ktorého každé zrnko, osamotené a revoltujúce, sa vzpiera Bohu. Toto zásadné narušenie organického poriadku sa nedá odstrániť v sociálnom priestore individualizmu alebo totalitarizmu, nevyhnutne to vyžaduje sociálny priestor komunitarizmu, v ktorom sa vytvárajú optimálne podmienky pre rozvoj lásky. V diele *L` ignorance étoilée*, 1974 (Hviezdna nevedomosť) ešte väčšmi vystupuje do popredia láska, ktorá sa môže úspešne rozvíjať a upevňovať len stretávaním sa s Bohom.

Originálnym existenciálno-tomistickým metafyzikom bol jezuita **Joseph de Finance** (\*1904). Nachádza základnú metafyzickú pravdu vo výsledku novej interpretácie Tomášovho chápania bytia a existencie: Existencia vychádza z Boha ako *Actus essendi*, a práve týmto aktom sa dostáva do jednoty z bytnosťou súcna. Teda nie je len akýmsi predikátom bytia, ale jeho aktom. Prvotná a základná pravda evidencie bytia je absolútne zdôvodnená aj biblicky v Pánových slovách zjavených Mojžišovi „*Som, ktorý som*“. Odtiaľ vyplýva, že Božie bytie sa teda nedá chápať ako absolútna esencia, ale skôr ako absolútne existovanie v ak-

te, lebo ním sa zdôvodňuje esencia každého súcna, ktorá je jej prísne adekvátne. Finance takto zradikalizoval vzťah medzi existenciou a esenciou a subordináciu esencie odvodzuje priamo z Boha. Bytie každého reálneho súcna je pre neho predovšetkým akt a len potom prichádza do úvahy bytie ako transcendentálny pojem. V dielach *Cogito cartésien et réflexion thomiste*, 1946 (Karteziánske cogito a tomistická reflexia) a *Liberté et existence*, 1955 (Sloboda a existencia) ďalej rozvinul túto tézu, zistil, že k naplneniu tohto aktu existencie dochádza v slobodnom akte človeka. Sloboda je pre neho bytostnou vládou ducha, ktorý si je vedomý svojej vyššej finality a prekračuje všetky ohraničenia svojej podstaty. V protiklade k A. Gardeilovi Finance zdôrazňuje tiež *actus secundus*, bezprostredný akt existencie. Existovať, podľa neho značí dávať niečomu bytnosť. Teda neznačí to len byť „zasadený (*ustanovený*)“, ale značí *pôvodnejšie* „sadiť (*ustanovovať sa*)“. V duchovnom bytí je to tak skúsenosťou spojená s afirmáciou, ako aj skúsenosť spojená s láskou, ktoré dávajú duchu jeho podstatu.

Belgický filozof a teológ Maria **Dominik De Petter** (1905 – 1971), zakladateľ periodika *Tijdschrift voor Filosofie*, bol učiteľom významného holandského teológa E. Schillebeeckxa. Rozvíjal tomistickú metafyziku v stálej konfrontácii s existencializmom a fenomenológiou. Štrasburský dominikán **Louis-Bertrand Geiger** (\*1906) spolu s talianskym filozofom Corneliom Fabrom prehľbil tomistickú teóriu participácie na existenciálnom základe. V metafyzike kreácie vystúpil proti rozličným pomocným teóriám kreácie, podľa ktorých na počiatku predsa by malo byť „niečo“ – ničota, prapriestor, pračas, prvotná látka a i. Podľa neho – úplne v zmysle tomášovskej tradície – kreáciou vzniká vždy niečo absolútne nové, t. j. súcna aj s ich časopriestorovými danosťami. Napriek tomu, že stvorené súcna sú absolútne nové prvky a teda iné ako Stvoriteľ, nie sú mimo jeho dosahu, lebo s výnimkou zla nie je nič, čo by bolo Bohu cudzie. Otázku participácie, ako aj abstrakcie a separácie skúmal vo svojom hlavnom diele *Philosophie et spiritualité*, 1963, 2 vol. Jeho osobitá metafyzika participácie umožnila Geigerovi hlbším spôsobom porozumieť bytiu v jeho všejednote, čo prezentoval najmä v diele *De l'unité de l'être*, 1965.

Tvorcom, filozofického a teologického projektu, silne ovplyvneného existencializmom, personalizmom a teilhardizmom, je **Jean Mourox**, väčšmi fenomenologicky orientovaný **Alfonse De Waelhens** (1911 – 1981) a jezuita **Roger Troisfontaines** (\*1916). Problematiku vnútornej intencionality rozvíjal **Raymond Vancourt** (alebo **Van Court**), skúmajúci z metafyzického hľadiska filozofické systémy. Dospel k pojmu filozofie osebe, t. j. metafyzikie, ktorá transcenduje každý filozofický systém a je pre ňu charakteristická určitá vnútorná štruktúra.

– 90 – Z fenomenológov lovaňskej školy podobnej orientácie sú ďalej významní **Jacques Taminiaux** (\*1928), vedúci plodný dialóg s Hegelom a s Heideggerom, **Antoon Vergote** (\*1921), orientujúci sa na psychoa-

nalytické a psychopatologické aspekty duchovného, osobitne náboženského života a **Ghislaine Florival** (\*1929), zameriavajúci sa na fenomenológiu afektívnej oblasti ľudského poznávania.

**Nemecko:** Za existenciálnych novotomistov v Nemecku možno považovať predovšetkým týchto filozofov a teológov: **Theodor Steinbüchel** (1888 - 1949), **Erich Przywara** (1889 - 1972), **Edith Steinoová** (1891 - 1942), **Gottlieb Söhngen** (1902 - 1971), **Josef Pieper** (\*1904), **Josef Möhler** (\*1916) a **Heinrich Beck** (\*1929). Z kapacitných dôvodov sa tu nemôžem venovať im bližšie.

**Taliansko:** Z existenciálnych novotomistov sa tu vyníma **Cornelio Fabro OP** (\*1911), skúmajúci tzv. autentický tomizmus (*tomismo autentico*), „tomášovskú“ metafyziku bytostného aktu a filozofie slobody. Východiskom tejto jeho „tomistickej hermeneutiky“ je v teoreticko-poznávacej oblasti také porozumenie bytostného aktu, ktorého participáciou na súcne sa zakladá počiatok myslenia. Tým samým prvým poznania a myslenia je teda podľa Fabra súcno ako základné - konštituujuce transcendentálne. Z ontologického hľadiska však má súcno toto postavenie preto, lebo participuje na ňom samo bytie. Preto bytie samo, pokiaľ je aj aktom, predstavuje „*absolútne primárnu intencionalitu*“ myslenia. V autentickom tomizme súcno nie je jednoducho prirodzenou alebo duchovnou jednotou bytnosti a existencie, ako to tvrdí esencialistická a formalistická scholastika, ale je *reálnou jednotou bytnosti a bytia v participácii*, t. j. konkrétnou sprostredkovanosťou uskutočnenia (*actus*) a možnosti (*potentia*). Bytie ako bytostný akt je v transcendentálnom vzťahu k bytiu každého reálneho súcna. Ním sa otvára transcendentalia bytia, teda jeho otvorenosť k transcendentálnemu seba prekročovaniu. Tomistická filozofia podľa neho na túto pravdu nikdy nezabudla. Vždy poukazovala na reálnu diferenciu *esse ut actus* oproti *esse ut status*. Oproti každej forme esencializmu je pre ňu rozhodujúce porozumenie bytia ako bytia participujúceho na všetkých súcnoch. Jej úsilie nesmeruje len k poznaniu existencie Boha, ale aj k jeho poznaniu ako *ens per se subsistens* - súcno sebou samým subsistentné, to jest také, ktoré má v sebe samom absolútnu moc pre založenie každého konečného bytia v jeho reálnom existovaní. Táto moc je Božia kreácia. Fabro iba akcentuje a do dôsledkov domýšľa túto Tomášovu inšpiráciu. Tým, že každé konečné bytie participuje na božskom, subsistentnom bytí (*Esse subsistens*), a to ako na subsistentnom, kreačnom akte, má svoju pôvodnosť a transcendentnú otvorenosť, ktorou sa prekračuje bytnosť, adekvátnu tomuto bytiu. Tak otvorenosť bytia človeka a jeho participácia na božskom Akte umožňuje toto jeho bytie pochopiť ako niečo dynamické, čo nesie v sebe možnosť prekročenia aktuálneho bytostného určenia tohto človeka. Vzťah participácie je teda podľa Fabra fundamentálny vzťah stvorených entít k Stvoriteľovi. Má nielen bytostný, ale aj dynamický charakter; môžeme preto hovoriť aj o participácii bytostných aktivít entít na subsistentnom stvoriteľskom Akte. Tieto prenikavé úvahy rozvádza najmä vo svojich dielach *Esegesi*



tomistica, 1969 (Tomistická exegéza), *Tomismo e pensiero moderno*, 1969 (Tomizmus a moderné myslenie), *Riflessioni sulla libertà*, 1983 (reflexie o slobode) a *Introduzione a San Tommaso*, 1983 (Úvod k sv. Tomášovi).

**Poľsko:** Tento prúd tu založil **Stefan Swieżawski** (\*1907), tvorca rozsiahleho filozofického osemzväzkového kompendia. *Dzieje historii europejskiej w XV. wieku*, (1974/1990) (Dejiny európskej filozofie v 15. Storočí. Hoci Swieżawski je predovšetkým historikom filozofie a teoretikom dejín filozofie, zaoberal sa aj filozofickou antropológiou a vypracoval svoj radikálne existenciálny koncept metafyziky, ktorého základom je kontemplácia bytia. Výška ľudskej kultúry je úmerná tomu, ako je kultúra verná filozofii fundovanej metafyzikou, ktorá totiž spätne pôsobí svojou kontempláciou bytia na existenciu človeka. Swieżawski, podobne ako Gilson, dospel po samostatných a fundovaných výskumoch dejín scholastickej filozofie k epochálnemu objavu existencie ako základu metafyziky. Nič teda, nijaká hodnota esenciálneho obsahu nemôže vyvážiť hodnotu existencie a to aj toho najbezvýznamnejšieho súcna. Podľa Swieżawského Tomáš je vlastne jediným filozofom, ktorý jasne a zreteľne vystúpil s primátom existencie. Ustanovenie súcna do existencie nie je jednoduchým pridaním existencie do novej esencie, čiže uvedením esencie do existencie, ale novým ustanovením, ktorom sa od základu konštituuje bytnosť a bytie vecí v ich jednote. Metafyzika má podľa Swieżawského do činenia len s konkrétnymi súcniami a s ich vzťahmi. K abstrakciám reality a jej prvkov sa má človek uchýľovať preto, aby ju mohol rozumovo porozumieť a vysvetliť, veď bez abstrahovania nemožno filozofovať. Abstrakcia je teda len metódou, ktorou sa sprístupňuje konkrétna štruktúra súcien nášmu rozumu a ktorú sme už predtým postihovali zmyslovým a kontemplatívnym nazeraním. Existencia sa totiž nedá pojmovovo uchopiť; pojmami môžeme zachytiť iba bytnosť (podstatu), čiže prirodzenosť vecí, v pojmoch vyjadrujeme, čím niečo je to, čo je. Metafyzika a vôbec každá ozajstná filozofia sa predovšetkým nemá zaoberať tým, čo je poznané a uchopené v pojmoch, ale samotnou realitou, osobitne existenciou, ktorú primárne nahliada pred rozumovým uchopením reality.

Najvýznamnejším predstaviteľom poľského existenciálneho tomizmu je profesor **Mieczysław Albert Krapiec OP** (\*1921). Predmetom metafyziky je podľa neho súcno ako súcno, ale aj existencia a bytie a to predovšetkým v ich konkrétnosti. Učenie o abstrakcii nemá podľa Krapieca v metafyzike prvoradý význam, lebo k pojmu bytia sa nedostávame abstrakciou, ale tzv. *separáciou*. Špecifickým problémom metafyziky je u neho použitie transcendentálií a analogického poznania. Transcendentálne pojmy a transcendentáliá Krapiec chápe ako podstatné skratky súdov, ktorým je vlastná afirmácia bytia (napríklad pojem súcna je skratkou princípu identity). Zo súdov majú najväčší význam existenciálne súdy, spočívajúce na skúsenostiach a na konkrétnom poznávaní reálnych súcien, v ktorých sa neabstrahuje od ich

zmyslovosti.. V základe týchto súdov je funkcia praktického rozumu, ktorá sa uplatňuje v rámci osobitého konkrétneho poznávania – tzv. *vis cognitiva*. Metafyzika sa zakladá na transcendentálnej proporcionálnej analógii. Tým, že hľadá vonkajší i vnútorný základ konkrétnych súcien, odhaľuje Boha ako posledný základ, ktorý bez rozporu privádza kontingentné súcna do existencie. Krapiec existenciálny tomizmus patrí do tretej vývinovej etapy existenciálneho novotomizmu. Za začiatok tejto etapy sa považuje publikovanie jeho diela *Teoria analogii bytu*, 1959 (Teória analógie bytia). V otázke spôsobu poznávania reálneho súcna Krapiec podrobil kritike Garrigou-Lagrangeovu teóriu poznania, ale aj teórie poznania Maritaina a Gilsona, vyčítajúc im ostré oddelenie zmyslového a inteligibilného poznania. V ich teóriách sa poznanie existencie ocitlo v oblasti čistého rozumu, čo viedlo k falošnej predstave, akoby existovalo dajaké poznanie, ktoré nemá svoj počiatok a východisko v zmysloch. Proti Gilsonovej teórii poznania Krapiec namietal, že sa v nej neobjasňuje to, či existenciálny súd vzniká ešte pred kognitívnym uplatnením sa subjektu alebo po ňom. Gilson sa prikláňa k názoru, že existencia zachytená v predikáte existenciálneho súdu je len pripojená k pojmu, ktorý je však niečím všeobecným, univerzálnym. Toto riešenie je však podľa Krapieca neprijateľné, lebo univerzálna osebe neexistujú. Existencia je totiž vždy existenciou jednotlivého a konkrétneho súcna. Krapiec navrhuje proti týmto teóriám poznania svoju teóriu, v zmysle ktorej existencia reálneho súcna sa priamo vtlača do posibilitného intelektu (*intellectus possibilis*), t. j. bez sprostredkovania aktívnym intelektom (*intellectus agens*). Zmyslovým zdrojom poznania existencie je podľa neho tzv. *vis cognitiva*, ktorou a v ktorej sa utvárajú existenciálne súdy. Komplementárnou cestou k ceste poznania existencie a bytia, ktorou sa tiež obchádza abstraktívna cesta poznávania, je podľa Krapieca cesta analogického poznávania.<sup>12</sup> Analogické poznanie je podľa neho konkrétnym poznaním, zahrňujúcim konkrétne vzťahy, nachodiacie sa naprieč všetkými súcnaťmi v okruhu bytia. Takéto poznanie je verné skutočnosti a zohľadňuje korelácie medzi bytiami. Je to poznanie konkrétne, no aj zovšeobecňujúce, ktorým sa však neodtrháva kognitívny subjekt od skutočnosti. Naproti tomu abstraktívnym racionálnym poznaním, legitímne sa uplatňujúcim v špeciálnych a technických vedách, sa dospieva k poznatkom jednoznačne určeným zmyslovou stránkou skutočnosti a tým značne zúženým a esenciálne splošteným. Analogickým poznaním podľa Krapieca možno prekonať noetický dualizmus poznania sveta konečných súcien na jednej strane a poznania Boha na strane druhej. Poznanie Boha je možné iba analogickými spôsobmi poznania, v ktorých sa Boh viacmenej pripodobňuje svetu. Ním sa však dospeje iba k poznaniu samotného faktu existencie Boha, a nie k poznaniu jeho atribútov. Krapiec

---

<sup>12</sup> KRAPIEC, M.: *Metafyzyka ogólna teoria rzeczywistosci*. In: Wprowadzenie do filozofii, 1992, s. 130 – 134.

rozlišuje štyri typy analogického poznania, pričom každý vychádza z iného typu analógie. Je to poznanie na základe analógie metafory, poznanie na základe atribatívnej analógie, poznanie na základe všeobecnej proporcionálnosti (v nej jeden pár proporcií – napríklad vzťah medzi ľudským telom a dušou (analogát) je cestou pre poznanie druhého páru proporcií – vzťah medzi zvieracím telom a dušou zvierata) a konečne poznanie na základe transcendentálnej proporcionálnosti, ktoré má podľa Krapieca fundamentálny význam pre metafyziku a je kľúčom pre filozofické porozumenie celej skutočnosti. Pri tomto poznaní kognitívna intencionalita na bytostnej úrovni vstupuje do samotných transcendentálnych relácií. Krapiec rozlišuje tri druhy týchto relácií: relácie bytia k existencii, relácie existujúceho bytia k jeho inteligibilite a relácie reálne existujúceho bytia k inteligibilnému poriadku bytia.

Veľkou Krapiecovou zásluhou je, že v lublinskej škole podporil rozvoj dvoch činností: vyrovnávanie sa s textami klasických filozofov a dôslednejšia reflexia metodologických otázok v oblasti tomizmu. Počas päťdesiatych rokov sa o to predovšetkým usilovali metodológ **Józef Iwanicki** (\*1902) a logik **Jerzy Kalinowski** (\*1916). Na nich nadviazal najvýznamnejší metodológ poľského tomizmu **Stanisław Kamiński** (1919 – 1986), ako aj gnozeológ, estetik a filozof **Antoni B. Stępień** (\*1931) a **W. Stróżewski**, ktorý bol pod vplyvom fenomenológie Romana Ingardena. Ovocím spolupráce Kamińskiego s Krapiecom je dielo *K teorii i metodologii metafizyki*, 1962, v ktorom sa analyzujú predovšetkým pojmy analógie a transcencie v metafyzike, štruktúry poznávajúcich súdov, filozofická indukcia a skúsenosť, metafyzické uzatváranie, zdôvodnenie a systematická výstavba metafyziky. A. B. Stępień zastáva oproti Krapiecowi status nezávislosti teórie poznania od metafyziky. Ako stúpenec lublinskej školy publikoval v roku 1964 *Wstęp do metafizyki* (III. vyd. 1978) (Úvod do metafyziky), v ktorom jasne a precízne predstavil hlavné tézy existenciálneho tomizmu. Do tohto prúdu patrí v oblasti filozofickej teológie **Feliks Bednarski** (\*1911) a metaetik **Tadeusz Styczeń** (\*1931).

Druhé centrum existenciálneho tomizmu vyniklo vo varšavskej Teologickej akadémii (ďalej len ATK), pričom všetci jeho terajší stúpenci sú žiakmi KUL. Z nich treba osobitne vyzdvihnúť profesora **Mieczysława Gogacza** (\*1926), profesora v ATK. Hoci je prevažne historikom filozofie, venoval sa aj niektorým základným otázkam systematickej filozofie a metafyziky. V metafyzike bol zástancom radikálneho pluralizmu jednotlivých súcien, pričom látku každého súcna považoval za niečo absolútne jedinečné. Všetko, čo majú súcna spoločné a čím sa podobajú, pripisoval ľudskému poznaniu, a nie bytiu. Každé súcno je teda podľa neho niečo radikálne jedinečné a samo si určuje svoju ontologickú identitu. V tejto súvislosti je Gogacz prívržencom metafyziky súcien, ktorú stavia proti metafyzike útvarov, t. j. vyšších a zložitejších ontických celkov. S profesorom Gogaczom spolupracujú v ATK ešte títo existenciálni tomisti: biskup **Bohdan Bejce** (\*1929), v

oblasti náuky o Bohu, **Edmund Morawiec** (\*1930), v oblasti metafyziky a **Bronisław Dembowski** (\*1927), v oblasti dejín filozofie. Práce na súbornom kritickom vydaní diela Tomáša Akvinského v poľštine vedie **Jacek Salij** (1942), ktorý pravidelne prispieva do časopisov *Więcz, Znak, Tygodnik Powszechny, Salve* a i.

## Literatúra

- [1] BOCHEŃSKI, J. M.: *Základy tomizmu*. Bratislava, 1991.
- [2] BOCHEŃSKI, J. M.: *Cesty k filozofickému myšlení. Úvod do základních pojmů*. Praha: Svoboda, 1994.
- [3] ENCICLOPEDIA FILOSOFICA. Firenze : G. C. Sansoni, 2. ed. 1967, voll. I - VI.
- [4] HUISMAN, D.: *Dictionnaire de philosophes*. Paris: Presses Universitaires de France, 1984, t. I - II.
- [5] CHRISTLICHE PHILOSOPHIE IN KATHOLISCHEN DENKEN DES 19. UND 20. JAHRHUNDERT (eds: E. Coreth - W. M. Neidl - G. Pfligersdorffer). Graz / Wien / Köln : Verlag Styria, 1987 - 1991: zv. 1: *Neue Aufsätze in 19. Jahrhundert*, 1987; zv. 2: *Rückgriff auf scholastisches Erbe*, 1988.
- [6] KRAPIEC, M.: *Metafyzyka ogólna teoria rzeczywistości. Elementy filozofii poznania*. In: *Wprowadzenie do filozofii*. Lublin : KUL, 1992, s. 11 - 140 a 207 - 271.
- [7] NYS, D.: *Cosmologie ou étude philosophique du monde inorganique*, 4 zv., Louvain, 1903 - 1928
- [8] PIEPER, J.: *Scholastika. Osobnosti a náměty středověké filozofie*. Praha : Vyšehrad, 1993.
- [9] SCHMIDINGER, H. M.: *Scholastik und Neuscholastik - Geschichte zweier Begriffe*. In: *Christliche Philosophie*, 1988, zv. 2, s. 23 - 53.
- [10] SCHOOF, T.: *Aggiornamento na prahu 3. tisícletí? Vývoj moderní katolické teologie*. Praha : Vyšehrad, 2004.
- [11] SOUSEDÍK, S.: *Tomistická filozofie v Polsku*. In: *Obroda*, roč. 2, 1969.
- [12] SOUSEDÍK, S.: *Tomistická filozofie ve 20. století*. In: *Via*, roč. 3, 1970, č. 2.
- [13] VRIES, J. DE: *Základní pojmy scholastiky*. Praha : Rezek, 1996.
- [14] WALSH, M. J.: *Contemporary Thomism*. In: *Walsh, M. J.: A History of Philosophy*. London, 1985, s. 562 - 605.

*Prof. Ing. Ján Letz, PhD. pôsobí na filozofickej fakulte TU, kde založil a vedie Katedru filozofie. Na TU zastával tieto akademické funkcie: člen Akademického senátu TU, prodekan a neskôr prorektor pre vedu a výskum. Kontinuálne prednáša teóriu poznania ontológiu; niektoré semestre: úvod do filozofie a dejiny dejiny filozofie 20. storočia. Výskumne sa zameriava na základné filozofické otázky bytia, skúsenosti a poznávania. Od roku 1997 je editorom ročenky Acta Philosophica Tyrnaviensia orientovanej na personalistickú filozofiu (doteraz 10 zv.). Okrem rozsiahlej samizdatovej filozofickej tvorby je po roku 1989 autorom desiatich vedeckých monografií a vyše sto pôvodných vedeckých štúdií.*