

Alfred J. Freddoso

Dvě úlohy katolických filozofů

Věnování

Svatý Tomáš ve svém pojednání o spravedlnosti poukazuje na to, že ctnost synovské úcty (*pietas*), již prokazujeme úctu svým rodičům, nevyhovuje přesně definici spravedlnosti, protože dluh, kterým jsme jim zavázáni, nemůžeme zcela splatit. Totéž platí pro ctnost uctivosti (*observantia*), již prokazujeme úctu svým učitelům a rádcům, a platí to tím více, čím jsou ctnostnější. Mým učitelem a rádcem byl (a je) Ralph McInerny a počínal si v tom *virtuózně*. Nicméně nazvat Ralpha ctnostným a nezmínit přitom ryzí velkolepost toho, čím morálně a intelektuálně přispěl k budování Božího království na zemi, by bylo žalostně málo. Ve světle Nového zákona není překvapivé, že jej tento příspěvek učinil objektem pohrdání v očích těch, kdo nemají tak veliké srdce jako on. Avšak, podobně jako již před ním Petr a další apoštolé, byl radostně myslí, že se mu dostalo té cti, aby nesl poputu pro Jeho jméno (srov. Sk 5,41; pozn. překl.).

V tomto článku budu čelit otázce inspirované jak Ralphovým příkladem, tak jeho spisy:¹ jak chápat podstatu katolické filozofie a poslání katolického filozofa. Nabízím mu tuto úvahu jako částečnou splátku nesmazatelného dluhu, který jsem si u něj udělal; a pokud ho některé mé představy poněkud znepokojí, pak je nabízím také jako podklad pro – jak doufám – budoucí vytrvalou a živou diskuzi.

Úvodní poznámky

Níže popíšu dvě hlavní úlohy, jež podle mého, náleží katolickým filozofům. V určitém ohledu není na tom, co je mi o tomto tématu třeba říci, nic nového, neboť tyto dvě hlavní úlohy odpovídají dvěma odlišným úkolům, jichž se sv. Tomáš Akvinský – prototyp katolického filozofického badatele – zhostil v *Sumě teologické* a *Sumě proti pohanům*. Nicméně ve světle nedávného filozofického vývoje, obzvláště mnoha břitkých kritik modernistických pojetí racionality a filozofického zkoumání, jsme v pozici, z níž můžeme napadnout některé hluboce zakořeněné způsoby myšlení o distinkci mezi filozofií a teologií, o dělbě práce mezi katolickými filozofickými badateli a o sebepojetí, ke kterému by se katoličtí filozofové

měli uchýlit při své interakci s filozofy nevěřícími. Tímto směrem tedy zamýšlím vést svůj výpad, byť třeba jen v náznacích.

Ačkoli je každý posluchač jistě vítán, mé poznámky jsou adresovány hlavně filozofickým badatelům, pro něž představuje věrnost učení katolické církve, tak jak je předkládáno magisteriem, ústřední intelektuální závazek. Nevylučuji možnost, že i jiní, katolíci či ne-katolíci, mohou přispět – záměrně či nezáměrně, přímo či nepřímo – k projektu formulace katolické moudrosti a jejího objasňování a obrany v široké škále různých kulturních a intelektuálních prostředích. Avšak shoda s učením církve je neoddiskutovatelným požadavkem na to, co lze považovat za podstatný a trvalý příspěvek k tomuto projektu; a tento požadavek bude nejúčinněji působit v myslích a srdcích těch, kdo učení církve vděčně přijímají ve svém vlastním intelektuálním úsilí a jsou motivováni přesvědčením, že je k tomuto učení nutno lnout, má-li být nalezena Cesta, Pravda a Život.

Ovšem, dokonce i tento poměrně přímočarý postoj by za vhodných podmínek vyžadoval rozsáhlý komentář. Zmíním krátce jen tři relevantní postřehy. Zaprvé, nechci naznačovat, že je vždy snadné přesně zjistit, co je v daném případě učení církve, nebo exaktně určit stupeň teologické jistoty náležící té či oné nauce. Tento bod si zaslouží zdůraznění, i když jej v poslední době používají disidenti, aby zpochybnili to, o čem by se pochybovat nemělo. Zadruhé, prozkoumání katolické intelektuální tradice ukazuje, že o mnoha premisách, argumentech a závěrech metafyziky a morální teorie není učení církve rozhodnuto a – obecněji – že formulace katolické moudrosti připouští množství potenciálně plodných přístupů, z nichž každý musí být souzen dle svých vlastních intelektuálních zásluh. Zatřetí, s ohledem na dějiny církve je zjevné, že napětí mezi katolickými filozofickými badateli a členy hierarchie existovalo i za oněch zlatých časů, kdy katoličtí myslitelé měli zájem nejen o to zdát se ortodoxní, ale i o to být ortodoxní a kdy biskupové měli zájem o zachování oprávněné autonomie badání v různých intelektuálních disciplínách, jež se víry dotýkají. I za těchto poměrně ideálních podmínek bylo pravděpodobné, že budou existovat – a to legitimně – rozdíly v důrazu a perspektivě ústící v protichůdné soudy o tom, co by bylo moudré učinit.

Tyto komplikace zmiňuji zaprvé proto, aby bylo jasno, že je nehodlám zatajovat, a zadruhé prohlašuji, že nepředstavují žádnou obtíž pro ta hlavní tvrzení, která zde chci prosazovat. Těmto tvrzením samotným se nyní budu věnovat.

Nejdříve zavedu a budu hájit tezi, že jednou z úloh katolických filozofických badatelů je formulovat a předávat katolickou moudrost v její úplnosti. Potom se obrátím k různým aspektům druhé úlohy katolických filozofů, jíž je dialog s nevěřícími filozofy. Nakonec učiním několik málo poznámek o současné separaci

teologických a filozofických učebních plánů na katolických vysokých školách a univerzitách.

Úloha první: Formulovat a předat

První úlohou katolického filozofa je komplexním, systematickým a intelektuálně rigorózním způsobem formulovat katolickou víru (nebo, lépe řečeno, katolickou moudrost) a na přiměřeně sofistikované úrovni tuto formulaci předat ostatním členům církve – zvláště, avšak nejen, těm, kteří usilují o to být katolickými badateli na poli filozofie. V tom je zjevně vzorem *Suma teologická*, jak strukturou, tak obsahem. Avšak ani samotná *Suma* nepojednává detailně o každé důležité metafyzické, morální či epistemologické otázce. Ba co víc: neboť učení církve ponechává spoustu prostoru pro plodné spory o jednotlivých konkluzích a jednotlivých způsobech argumentace pro konkluze nesporné a neboť nás filozofický, vědecký, sociální a kulturní vývoj stále staví před nové možnosti, jak rozšířit, prohloubit a obnovit různé aspekty tradice katolické moudrosti, vždy budeme stavěni před nové intelektuální výzvy. Abych úplněji konkretizoval své pojetí této první úlohy, zvážím nyní dvě námitky; první a nejdůležitější z těchto námitek je teoretické povahy, zatímco druhá je praktická.

Teoretická námitka

Někdo obeznámený s katolickou intelektuální tradicí by mohl poté, co slyšel tvrzení, že ústřední úlohou katolických filozofů je formulovat a předat katolickou moudrost, namítnout následující: „Tak moment! Nepozorně jste prolétl kolem distinkce mezi filozofií a teologií, která byla přesně formulována sv. Tomášem a institucionalizována katolickými vysokými školami a univerzitami striktním oddělením filozofických a teologických fakult. Podle této distinkce je doména filozofie jakožto intelektuální disciplíny omezena na principy a závěry, jež jsou nebo mohou být evidentní přirozenému rozumu, zatímco teologie mezi své principy počítá tajemství víry, která *ex professo* ve světle přirozeného rozumu evidentní nejsou. Volněji řečeno lze říci, že filozofie studuje přirozené, zatímco teologie studuje nadpřirozené. Takže idea, že katoličtí filozofové by měli být účastni podniku formulování a výuky specificky katolické moudrosti, narušuje integritu přirozeného rozumu a směšuje filozofii s teologií.“

Mou odpovědí je, že tato námitka nejen (i) zkresluje intenci sv. Tomáše, ale že také (ii) vychází z neadekvátního – či v každém případě nezávazného – pojetí povahy filozofického bádání.

Dovolte mi začít druhým ostnem této odpovědi. Výraz „filozofie“ bude vždy připouštět – kvůli své etymologii a původnímu historickému významu – takový smysl, v souladu s nímž je opravdový filozof připraven zahrnout do moudrosti týkající se zásadních otázek jakékoli tvrzení, bez ohledu na jeho původ. Co je konečkonců účelem filozofického života a filozofického bádání? Předpokládejme, že přijmeme klasickou odpověď, že cílem intelektuálně, morálně a duchovně celistvého života je dosažení moudrosti – tj. dosažení komplexního a systematického zpracování prvních principů bytí, které poskytne definitivní odpovědi na základní otázky o vzniku, povaze a určení vesmíru a o tom, co je pro lidské bytosti dobrem a jakými cestami jej dosáhnout. Toto pojetí cíle filozofického bádání neklade na kognitivní zdroje žádná apriorní omezení, nýbrž nás filozofy očividně vybízí k tomu využít při budování úplného a koherentního souboru odpovědí na nejhlubší lidské otázky *všech* nám dostupných zřidel poznání. A katoličtí filozofové toho druhu, ke kterému se obracím, jsou přesvědčeni, že ze všech kognitivních zdrojů je nejméně postradatelné Boží zjevení, tak jak je nám zprostředkováno Písmem svatým a učením církve.

Ba co víc, podle klasického pojetí filozofického bádání se bude hledání moudrosti dařit jen natolik, nakolik budou rigorózní intelektuální činnost a příprava na ni zasazeny do řádně uspořádaného plánu morálního či duchovního vývoje, souladného s dosahováním moudrosti v její úplnosti. To znamená, že úspěšné filozofické bádání předpokládá takový způsob života, který podporuje regulaci emocí, přičemž tato regulace je považována za nezbytnou pro nabytí jasného pochopení prvních principů, zvláště (ale nejen) prvních principů morálních. Avšak, opakují, katoličtí filozofové toho druhu, k němuž se obracím, považují za náležitý takový způsob života, který zahrnuje přijímání svátostí, osobní modlitbu, intenzivní intelektuální práci vykonávanou pro slávu Boží a – obecněji – praxi obětujícího se sebeodevzdání, zakořeněnou v nadpřirozené ctnosti lásky.

Právě toto pojetí filozofického bádání a filozofického života měl sv. Tomáš na mysli, když ztotožnil absolutní moudrost, cíl nepokrytě přiznaný klasickými filozofy, se svatou naukou (*sacra doctrina*) či katolickou systematickou teologií.² Činím tedy závěr, že systematická teologie, daleka toho být oddělena od filozofického bádání, je – jak ve svém metafyzickém, tak ve svém morálním rozměru – pro katolíky ústřední komponentou filozofického zkoumání.

To bude na někoho nepochybně působit šokujícím dojmem, já však netoužím po tom šokovat samoučelně. Dovolte mi proto přeformulovat své tvrzení natolik pečlivě, nakolik jsem toho schopen: pokud přijmeme klasickou představu, že konečným cílem filozofického bádání je moudrost, přičemž moudrost zahrnuje na prvním místě komplexní a intelektuálně rigorózní porozumění všem závislým

jsoucňum, nakolik pocházejí od První příčiny jako svého zdroje a nakolik jsou zaměřeny k První příčině jako svému cíli, pak se pro katolíky systematická teologie nachází na vrcholku filozofického bádání. Jiný způsob, jak to říci, je následující: pokud moudrost vykládáme tak, že zahrnuje jak metafyziku, tak morální teorii, pak pro katolického filozofa toho druhu, k němuž se obracím, je praxe metafyziky a morální teorie totožná s praxí systematické teologie.

Když to říkám, nemíním popírat existenci pomocných filozofických disciplín, jež jsou v jistém smyslu epistemicky dřívější než metafyzika a morální teorie, a proto od těchto také odlišné. Mám na mysli disciplíny jako logika a určité části epistemologie, stejně tak jako filozofie přírody a některé aspekty filozofické antropologie (včetně filozofie mysli), které jsou úzce svázány s přírodními a humanitními vědami. Do té míry, nakolik takové disciplíny studují stvořené entity v jejich svébytnosti či jaksí „zdola“, do té míry jsou odlišné od metafyziky. Přesto je důležité pamatovat na to, že nepomíjivým regulativním ideálem klasického filozofického bádání je včlenění pomocných filozofických disciplín a přírodních a humanitních věd do komplexního výkladu skutečnosti.³ To znamená, že plného porozumění předmětu přírodních a humanitních věd může být dosaženo pouze tehdy, když jsou vědy samotné integrovány „shora“ pomocí metafyziky a morální teorie. Jedním z důsledků této klasické vize pro katolické filozofické bádání je to, že předmětu přírodních a humanitních věd může být *plně* porozuměno pouze z nadpřirozené perspektivy, jež bere v úvahu to – ale nevyčerpává se tím –, co o něm tyto vědy říkají. K tomuto obecnému tématu se níže vrátím.

Opakuji, že tvrzením, že pro katolického filozofa dělat metafyziku a morální teorii prostě znamená dělat systematickou teologii, nemíním podřývat distinkci mezi vírou a přirozeným rozumem či očeřňovat pokusy ukázat, že různých článků katolické moudrosti může být v zásadě dosaženo bez přímého odvolání ke křesťanskému zjevení. Jednoduše míním poukázat na to, že pokud moudrost a filozofické hledání moudrosti chápeme v klasickém slova smyslu, pak – jako mnoho církevních otců a jako téměř všichni významní středověcí myslitelé – shledáme snadným ztotožnit křesťanskou moudrost, zosobněnou ve vtěleném Synu Božím a systematicky formulovanou katolickou teologií, se skutečným (byť skrytým) objektem pátrání po moudrosti, které klasičtí filozofové zahájili, avšak při absenci křesťanského zjevení nebyli schopni dovést k naplnění. Ve skutečnosti, jak tomu rozumím, neměl hlavní středověký spor o rozumu a víře co dělat s otázkou, zda by katolíci při provozování filozofického bádání měli využívat zjevení, ale spíše s otázkou, jak přesně vysvětlit vztah následování mezi katolickými filozofy, obdařenými Božím zjevením, a filozofy klasickými, kteří zjevení postrádali.⁴

Kdybychom v posledních dvaceti letech nebyli bombardováni tolika přesvědčivými kritikami modernistické epistemologie – v jejich jak racionalistických, tak empirických formách a jak optimističtějších, raných, tak pozdějších a již vyplísňených verzích –, mohli bychom si silou zvyku stále dělat starosti o vhodnosti připsání epistemologických tvrzení spojených s emocionálními závazky a fungujícími jako výchozí body a první principy filozofického bádání.⁵ Ale tyto kritiky, pocházející z natolik různorodých zdrojů, jako jsou nietzscheovci na straně jedné a křesťané jako Alvin Plantinga a Alasdair MacIntyre na straně druhé, odhalily nenapravitelnou závadnost modernistických zásad, podle kterých jednotliví filozofičtí badatelé, právě proto, že jsou filozofickými badateli, (i) musí v ideálním případě začít absolutně neutrálně tím, že odloží své emocionální závazky k jakýmkoli intelektuálním či morálním tradicím, jež vzešly ze sdílených přesvědčení a praktik konkrétních historických společenství; a (ii) musí v ideálním případě vycházet pouze z toho, co je uznáno jako evidentní všemi filozofickými badateli bez ohledu na jejich morální a duchovní stav a bez ohledu na morální a duchovní stav společenství, v nichž filozofické bádání provozují. Titiž kritici podobně zpochybnili tendenci (typickou pro pozdější a skeptičtější odnože modernismu) cenit si brilantnosti, chytrosti a originality více než opravdové intelektuální ctnosti – což je nevyhnutelné, jakmile je intelektuální zdatnost po způsobu Gorgiasa a jeho přátel odříznuta od morální integrity a prosté oddanosti pravdě.⁶

Nyní mi dovoluťe vrátit se k prvnímu bodu mojí odpovědi, totiž že daná námitka zkresluje intenci sv. Tomáše. Pochopitelně uznávám, že sv. Tomáš normálně používá výrazy jako „filozof“ a „filozofická disciplína“ ve specifictějším a méně přílehlavém smyslu, než je ten, který jsem právě načrtnul. Co má na mysli, je dost zjevné. Mezi těmi intelektuálními předchůdci, jimž se obzvláště obdivuje, je mnoho takových, kteří moudrost hledali bez pomoci křesťanského zjevení buď proto, že s křesťanským nárokem na moudrost nikdy nepřišli do styku, nebo proto, že jej poté, co se z něj poučili, odmítli. Avšak sv. Tomáš trvá na tom, že navzdory této podstatné překážce tito filozofičtí badatelé jako celek prokázali – nebo přinejmenším málem prokázali – mnoho metafyzických a morálních pravd, jež jsou ve skutečnosti obsaženy v křesťanském zjevení. Takové pravdy nazval *preambulami* víry, aby je odlišil od těch zjevených pravd, které, ač jsou pro opravdové štěstí člověka nezbytné, z principu nemohou být objeveny bez pomoci Božího zjevení. Výraz „filozofové“ používal, aby označil právě tyto ne-křesťanské hledače moudrosti. (Můžeme si představit sv. Tomáše, jak výraz *philosophi* ostentativně definuje poukázáním na skupinu intelektuálně a morálně dobře disponovaných klasických filozofů, které Dante později umístil do prvního kruhu svého inferna.)

Rozumí se však samo sebou, že sv. Tomáš nepopírá, že i samotní intelektuálně sofistikovaní křesťané mohou hledat tutéž moudrost, kterou hledali klasičtí filozofové; ve skutečnosti se svou vlastní prací snaží ukázat, že křesťanská teologie je jakožto nejvyšší věda právě tou moudrostí, po níž *philosophi* přinejmenším implicitně toužili.⁷ Tak například když se sv. Tomáš v *Sumě proti pohanům* (2, kap. 4) dovolává distinkce mezi *philosophi* a *fideles* (naplnění vírou), nepoukazuje na kontrast mezi dvěma neredukovatelně odlišnými typy nejvyšší moudrosti, z nichž jednu by bylo možné řádně hledat pouze světlem přirozeného rozumu a druhou jen s pomocí Božího zjevení. Kontrast je spíš mezi dvěma skupinami intelektuálně sofistikovaných lidských bytostí, přičemž první se skládá z těch filozofických badatelů (*philosophi*), kteří jsou z toho či onoho důvodu určeni k tomu pátrat po moudrosti bez pomoci křesťanského zjevení, a ta druhá z těch filozofických badatelů (*fideles*), kteří, protože mají křesťanské zjevení, jsou v jedinečném postavení formulovat – třeba s vydatnou výpomocí od *philosophi* – onu nejvyšší vědu (*sacra doctrina*), po níž všichni hledači moudrosti touží.⁸

Ale je-li tomu tak, pak se zdá jasné, že samotný sv. Tomáš neměl v úmyslu, aby jeho distinkce mezi filozofií a teologií byla využívána pro rozdělení budoucích generací *křesťanských* či *katolických* filozofických badatelů na jednotlivce, kteří by při svém pátrání po moudrosti užívali slunečního světla víry, a jednotlivce, kteří by se po moudrosti sháněli jen ve světle svíčky přirozeného rozumu. Myslet si něco jiného se zdá vyložene zavádějící. Joseph Ratzinger to formuloval tímto způsobem:

V terminologii počínající sv. Tomášem jsou filozofie a teologie rozlišeny jako studium přirozeného a nadpřirozeného, v uvedeném pořadí. Tyto distinkce nabyly obzvláštní ostrosti v moderní éře. Poté byly zpětně promítány do Tomáše a ono rozlišení začalo být prezentováno způsobem odříznutým od dřívější tradice a radikálnější stylem, než by texty samotné opravňovaly.⁹

Tato „obzvláštní ostrost“, na niž Ratzinger naráží, do velké míry vzešla z různých modernistických koncepcí racionality a filozofického bádání, které, ač se lišily v detailech, společně sdílely oddanost (nevím, jak lépe to nazvat) „čistému“ rozumu a/nebo „čisté“ zkušenosti, nezfalšovaným emocemi, spolu s vyplývajícím příkazem, že opravdové filozofické bádání (i v etice!) musí začínat pouze všeobecně evidentními a emocionálně neutrálními výchozími body. Idea, že pokud by se připustilo, aby filozofické bádání, pátrání po zásadní pravdě a moudrosti, bylo „kontaminováno“ jakýmkoliv přímým odvoláním na jistotu víry, by bylo intelektuálně nečestné, se nějakým způsobem rozšířila a byla přijata mnoha katolickými filozofy.”

Ratzinger pokračuje nářkem nad ostrým protikladem mezi filozofií a teologií, který se vyvinul v moderní době. Dle jeho názoru je výsledkem tohoto protikladu to, že se filozofie, poté co si začala zoufat, zda pravou moudrost vůbec někdy nalezne, vyvinula v technickou akademickou disciplínu odstřiženou od neodbytných metafyzických a morálních otázek, jež filozofické bádání původně podnítily; zatímco teologie, poté co zapudila systematickou metafyziku a s ní nárok na absolutní pravdu, ztratila svůj misijní charakter a tak se izolovala od ostatních intelektuálních disciplín. Ratzingerovou terapií je obroda filozofie a teologie spolu s obrodou vztahu mezi nimi, která by do jisté míry zrcadlila raněkřesťanské ztotožnění křesťanské nauky s pravdivou filozofií, jež naplňuje naděje tradice starověké moudrosti. Zachází dokonce až ke spekulaci, že pouze křesťanská teologie, správně chápaná jako uskutečnění nadějí bádání o nehlubších metafyzických a morálních otázkách, udrží samotnou filozofii coby hledání moudrosti naživu.

Ať už je tomu jakkoli, jasné je přinejmenším to, že sv. Tomáš nezamýšlel vybízet katolíky, ani ty opravdu chytré, k hledání moudrosti, jako kdyby Syn Boží nepřišel vykázat hřích a nevědomost z jejich srdcí a myslí, či k provozování filozofického bádání se světlem víry (formovaným láskou) tak říkajíc skrytým pod vědrem. Jaký by mělo smysl tak činit, jestliže je cílem nás filozofů jakožto filozofů dosáhnout konečné metafyzické a morální pravdy a žít v souladu s ní a jestliže věříme, že je to Ježíš Kristus, který je Cesta, Pravda a Život? Je snad zjevená Moudrost pod úrovní těch, kdo se vydávají za *filoi sofias*? Aristotelés a Platón neměli jinou možnost než provozovat filozofické bádání bez pomoci zvláštního Božího zjevení. Ale jakou výmluvu bychom mohli mít my katolíci? Jak v podobném kontextu poznamenal Alvin Plantinga: „Pravděpodobně bych se dnes mohl vrátit domů hopsáním na jedné noze; a lze si představit, že bych skálu zvanou Ďáblova věž slezl se svázanýma nohama. Ale proč bych to měl chtít?“¹²

Nepopírám, že dovolávat se ve filozofické rozpravě propozic či modelů našim partnerem nepřijímaných může být někdy rétoricky nebo dialekticky nevhodné, ale to je obecná směrnice, jež platí pro *každého* filozofického badatele, věřícího i nevěřícího, a pro *každý* filozofický rozhovor, ať už se týká zjevených pravd, nebo ne; a i zde, jak poukážu níže, existuje flexibilita s ohledem na to, co lze považovat za účinnou a intelektuálně zdatnou dialektickou strategii.

Nemíním ani popírat, že ukázání toho, že ten či onen článek katolické nauky lze v zásadě učinit evidentním ve světle přirozeného rozumu, je cenné jak samo o sobě, tak apologeticky; ve skutečnosti je ústředním cílem filozofického badatele učinit každý závěr natolik evidentním, nakolik je to možné, či – Aristotelovými slovy – „hledat v každém oboru právě tolik přesnosti, kolik povaha věci připouští“.¹³

Ale tento postřeh je zcela v souladu s tvrzením, že jednou z úloh katolického filozofa je přispět k systematické formulaci a předávání katolické moudrosti v jejím celku a veškeré rozmanitosti.

Konečně, pokud o filozofickém bádání všeho druhu uvažujeme jako o v posledku zaměřeném na metafyziku a morální teorii, pak můžeme dodat, že se i práce katolických intelektuálů v pomocných filozofických disciplínách a ve vědách počítá za nedílnou část systematické formulace katolické moudrosti, nebo přinejmenším za nezbytnou propedeutiku k této formulaci, a tak se v tomto smyslu počítá i za příspěvek k systematické teologii.

Praktická námitka

Nyní, poté co jsem se věnoval hlavní, teoretické námitce proti tomu, co jsem nazval první úlohou katolických filozofů, dovoluji mi krátce se obrátit k námitce praktické, a sice, že za současného stavu věcí my katolíci, kteří jsme profesionální filozofy, nejsme přiměřeně vybaveni k tomu formulovat a předávat katolickou moudrost jako celek, neboť postrádáme náležitý druh průpravy v Písmu svatém, patristice a církevní historii, liturgické teologii, historii katolické teologie a současné systematické teologii (jak teoretické, tak praktické).

Předně je tato námitka pravdivá pouze částečně, neboť mnoho z nás formálně studovalo jeden či více z právě vyjmenovaných oborů, nebo o nich alespoň důkladně četlo. Odpovědí „nižší cenové skupiny“ však je, že – posuzováno naprosto stejnými měřítky – jen nemnoho katolických profesionálních teologů – a to platí zvláště pro ty, kdo své vyšší akademické tituly získali v posledních dvaceti letech – je přiměřeně vybaveno k tomu formulovat a hájit katolickou moudrost. Už jen proto, že většina z nich je politováníhodným způsobem neškolená v historii filozofie a filozofických subdisciplínách jako logika, ontologie, filozofie mysli, filozofie vědy, etika a epistemologie. A co je ještě důležitější, samotné jejich vyšší teologické vzdělání bylo téměř jistě zaměřeno pouze na jeden či dva z výše zmíněných oborů, s prakticky úplným vyloučením těch ostatních.¹⁴

Ba co víc, mnoho mladších katolických systematických teologů obdrželo své doktorské tituly na studijních programech, které na specificky katolickou teologickou tradici nekladou naprosto žádný důraz.

Jaký závěr bychom tedy měli učinit? První úloha, kterou jsem pro katolické filozofy stanovil, je týmová a ze strany množství myslitelů, kteří se považují za účastné společného projektu, vyžaduje usměrnění vůle, ducha spolupráce a intelektuální odbornost různého druhu. Stručně řečeno, musíme komunikovat jeden s druhým a učit se jeden od druhého navzdory bariérám institucionálním

a bariérám v učebních plánech, jež teologii a filozofii rozdělily. Především musíme být nápaditější ve vymýšlení interdisciplinárních kurzů a výzkumných programů. (K záležitosti učebních plánů se krátce vrátím na konci tohoto článku.)

Ba co víc, potřeba usměrnění vůle a ducha spolupráce je příznačná pro tu skutečnost (zmíněnou výše a zdůrazněnou samotnými klasickými filozofy v jejich vlastním historickém kontextu), že náš společný filozofický podnik má morální a duchovní rozměry, které od jeho rozměru intelektuálního nelze oddělit. Stručně řečeno, úspěch katolického filozofického bádání závisí stejně tak na kultivaci teologálních a morálních ctností, jako na kultivaci ctností intelektuálních. Pouze morální a duchovní úsilí nám umožní vybrušovat naše filozofické vhledy a mít stále na paměti, že intelektuální snažení včetně našich sporů bude plodné, pouze pokud budeme toužit především po tom – slovy Étiennea Gilsona – dát svůj intelekt do služeb Krista Krále.

Úloha druhá: Intelektuální dialog s nevěřícími filozofy

Druhou úlohou katolických filozofů je zapříst s nevěřícími filozofy intelektuální výměnu názorů a učinit tak s láskou, odvahou a integritou, jak s cílem učít se, tak s cílem učit.¹⁵ Obecně a čistě teoreticky vzato je toto tvrzení takřka veskrze nekontroverzní, neboť vstřícná a intelektuálně rigorózní interakce se sofistikovými nevěřícími filozofy byla komoditou katolické tradice od samého počátku, navzdory pravidelným protestům ze strany těch, kteří na evangelium pohlíží spíše než jako na zdokonalení a naplnění filozofického bádání nevěřících jako na jeho jednu velikou substituci.

Ve zbývajíc části tohoto oddílu prozkoumám teoretické opory této druhé úlohy, s ohledem na ně učiním dvě stručné poznámky o dělbě práce a pak všeobecně pojednám o vyhlídkách plodného dialogu mezi katolickými filozofy a našimi nevěřícími filozofickými kolegy. To nás navede zpět k několika málo poznámkám o vztahu mezi filozofií a teologií, tak jak jsou rozvrženy v učebním plánu katolické univerzity.

Teoretické opory

Svatý Tomáš byl zcela přesvědčen, že ti nevěřící filozofičtí badatelé, kteří jsou intelektuálně a morálně ctnostní, mohou být normami úspěšného filozofického bádání, jež oni sami přijímají, vedeni k uznání katolické teologie za životaschopného kandidáta na absolutní moudrost, kterou hledají.¹⁶ Dle jeho názoru podnikli již klasičtí filozofové významné kroky tímto směrem a mohli dospět

ještě dále, kdyby si dle svých vlastních měřítek vedli lépe. (Toto pokládám za hlavní vývod prvních tří knih *Sumy proti pohanům*.) Pak také svým příkladem ukázal, že katoličtí filozofičtí badatelé si za příhodných okolností mohou osvojit podstatu teoretických tvrzení předkládaných nevěřícími filozofy nebo alespoň mohou upotřebit jimi vyvinuté pojmové prostředky. Navíc trval na tom, že i když mdlé světlo přirozeného rozumu bledne ve srovnání s oslnivým světlem víry a i když je, bráno absolutně, jistota dosažitelná rozumem znatelně slabší než jistota víry, přesto náročná intelektuální činnost, kterou se široké škále filozofických principů a závěrů postupně zjednává větší zřejmost pro přirozený rozum, filozofického badatele jako takového zdokonaluje, a proto je cenná pro katolického filozofa samotného, a to nejen kvůli apologetické užitečnosti, kterou by případně mohla mít. To lze připočíst k faktorům, které ho vedly, jak bylo poznamenáno výše, k rozlišení filozofie (v užším slova smyslu) a teologie (rovněž chápáné úžeji) a k tomu přisoudit omezenou autonomii těm „filozofickým disciplínám“, jež byly klasickými filozofy vyvinuty bez pomoci zvláštního křesťanského zjevení.

Na tomto místě chci znovu zopakovat, že to, co jsem o první úloze katolických filozofů řekl výše, nijak nepodkopává ani distinkci mezi vírou a rozumem, ani distinkci mezi přirozeným a nadpřirozeným, ani žádným způsobem nesnižuje mnoho působivých pokusů katolických filozofických badatelů ukázat, že širokou škálu zjevených pravd (preambulí víry) lze učinit stejně evidentní jako jiné významné závěry prokázané nevěřícími filozofy. Hlavní proud katolické filozofie, ačkoli otevřeně uznával omezení a nedostatky přirozeného rozumu, ve skutečnosti vždy trval na tom, že některé zjevené metafyzické a morální pravdy jsou takové, že každá lidská bytost normální inteligence má přirozený sklon s nimi souhlasit, obzvláště pod vedením moudrých učitelů – a to navzdory faktu, že osobní hřích a porušenost kultury nás mohou učinit slepými vůči tomu, co by nám mělo být zjevné i v případě absence křesťanského zjevení. Tímto způsobem slouží měřítko přirozeného rozumu jako regulativní ideál, který může vést katolické filozofy jak v jejich úsilí rozvíjet své vlastní intelektuální ctnosti tím, že učiní katolické učení natolik evidentní, nakolik je to možné, tak v jejich úsilí vést k tomuto učení nevěřící filozofy. K tomuto tématu se vrátím za chvíli.

Dělbá práce

Předtím však chci učinit dvě poznámky o dělbě práce přiměřené této druhé úloze katolických filozofů. Tyto poznámky považuji za téměř samozřejmé, a kdyby ve vzduchu nevisely názory opačné, ani bych se neobtěžoval výslovně je uvádět.¹⁷

Zprvė, pro katolickou filozofickou obec *jako celek* je důležité zapojit se *jak* do exegetických výzkumných projektů zaměřených na prohloubení našeho porozumění historicky významným filozofickým tradicím – zvláště, ale nejen, středověkým a raněmoderním katolických sub-tradicím –, *tak* do systematických výzkumných projektů zaměřených na to posunout kupředu diskuze aktuálně se nacházející v popředí filozofického zájmu jak věřících, tak nevěřících. Ale není nezbytné, aby *každý* katolický filozof exceloval v obou typech zkoumání. Tato obecná poznámka se zdá být nespornou, a to i při zjevném faktu, že dělení exegetických a systematických projektů není tak úhledné a jasné, jak by výše uvedená charakterizace mohla naznačovat. Nicméně je zde neblahé napětí: exegeti často plísni systematiky kvůli krátkozrakosti a ahistoričnosti, zatímco systematické často plísni exegety za to, že jejich zájmy nejsou dostatečně formovány soudobými filozofickými diskuzemi. Netřeba říkat, že katolická filozofie bude vzkvétat, pouze pokud budou oba typy zkoumání prováděny na velmi vysoké úrovni intelektuální dokonalosti a pouze pokud budou oba vysoce ceněny všemi katolickými filozofy. Navíc, ať už by exegetické projekty byly zcela formovány soudobou filozofickou problematikou, nebo provozovány s prakticky úplnou neznalostí této problematiky, obojí by pro ně bylo katastrofální; a bylo by nešťastné, kdyby systematické projekty byly historicky neinformované, jak také ostatně často jsou, zvláště v analytické filozofii.

Zadruhé, ačkoli je pro katolickou filozofickou obec *jako celek* důležité obeznámit se s důležitými výzkumnými programy aktuálně realizovanými nevěřícími filozofy, a v mnoha případech se do nich i zapojit, není to závazné pro *každého* katolického filozofa. Ještě jednou: katolické filozofické bádání je společný projekt, jenž připouští, a popravdě vyžaduje, prozíravou dělbu práce. Ale samotná tato dělba práce mezi námi pravděpodobně vyvolá napětí a bude úspěšná jen do té míry, nakolik bude to, co společně sdílíme, převládat nad našimi filozofickými odlišnostmi v těch mnoha záležitostech, o nichž nám víra dovoluje se přít. Odlišnosti, které zde mám na mysli, zahrnují ty, jež pramení stejně tak z divergentních filozofických stylů importovaných z širšího filozofického okolí (zvláště „analytického“ na straně jedné a „kontinentálního“ na straně druhé), jako ze stylů více domácích, jež se vyvinuly uvnitř naší vlastní tradice (např. mezi soupeřícími formami tomismu či mezi augustiniany, tomisty, scotisty, suareziány atd.).

Vyhlídky plodného dialogu

Přestože plodný dialog s nevěřícími filozofy, obzvláště co se týče záležitostí souvisejících s vírou, by pro katolickou filozofickou obec měl být cílem nepomíjivým,

nesmíme být ve svém hodnocení vyhlídek na úspěch v tomto riskantním podniku naivní.

Svatý Tomáš cítil zvláštní sounáležitost s klasickými filozofy a jejich pozdějšími komentátory (včetně několika židů a muslimů) nejen kvůli tomu, že byli dobře intelektuálně a morálně disponovanými hledači moudrosti, ale také proto, že z jeho pohledu připadli na mnoho důležitých pravd či vhlédů, jež mohly být začleněny do komplexního křesťanského vyjádření absolutní moudrosti. Nemůžeme považovat za samozřejmé, že *každý* filozofický systém či výzkumný program bude natolik kongeniální s katolickou moudrostí, jak se to v mnoha důležitých ohledech ukázalo například v případě platonismu a aristotelismu. Alasdair MacIntyre ve svých *Giffordských přednáškách* napadá „velkou část to-
mismu 19. a 20. století“ kvůli nedostatku vědomí toho, jak moc nesourodé byly jeho výchozí principy a koncepce filozofického bádání s principy a koncepcemi kartesianismu, humeovství a kantismu, a proto i kvůli neporozumění tomu, jak moc byl jeho vztah k těmto filozofickým systémům odlišný od vztahu sv. Tomáše k aristotelismu.¹⁸ Do té míry, nakolik se katoličtí filozofové od filozofů nevěřících odlišují jak obsahovými, tak metodologickými předpoklady, do té míry bude výměna názorů obtížná – obzvláště v kruzích, jimž dominuje vědecký naturalismus či postmoderní antirealismus. Zkrátka, i pokud je naše intelektuální práce dle obecně přijímaných měřítek vynikající, častokrát budeme ze strany našich nevěřících kolegů moci doufat přinejlepším v nepřejícné uznání. To není ani tak výzva k zoufalství, jako spíš náznak toho, jak svízelná a delikátní pravděpodobně bude druhá úloha katolických filozofů v několika málo dalších desetiletích – a patrně rovněž v těch následujících.

Je pravda, že současné, poněkud nehostinné klima sekulární filozofie podtrhuje důležitost našeho provozování výukových a výzkumných center, v nichž má katolické filozofické bádání možnost vyvíjet se a vzkvétat, aniž by muselo neustále ospravedlňovat samotnou svoji existenci. Nedávno jsem měl příležitost vyslechnout nárek skupiny starších profesorů z Belgie a Nizozemí nad jejich marginalizací jak na státních, tak katolických univerzitách v jejich rodných zemích, zapříčiněnou tím, že se veřejně doznávají ke katolicství. Leč navzdory navztekčnosti na svoji izolaci a sekularizaci svých univerzit se někteří z nich zdáli být ještě více postrašení perspektivou „intelektuálního ghetta“, jímž v jejich podání bylo katolické myšlení před II. Vatikánem – a to natolik, že se ani nyní nemohou přimět k tomu chopit se ideje, bez obalu předložené v apoštolské konstituci *Ex corde ecclesiae* papeže Jana Pavla II., že katolické univerzity musí být místy „pevné věrnosti“ a „odvážného uvažování“, na nichž může vzkvétat specificky katolická nauka i přes jinak nehostinné okolní, sekulární intelektuální klima.¹⁹ Katoličtí

myslitelé před koncilem snad byli do jisté míry zodpovědní za svou vlastní izolaci od hlavního sekulárního intelektuálního proudu – ač je hodno připomenutí, že tehdy profesionální filozofii v Anglii a Spojených státech dominoval logický pozitivismus, pragmatismus a filozofie přirozeného jazyka, tři nejpříkřeji anti-metafyzická hnutí v dějinách filozofie. V každém případě je tím, co teď katoličtí filozofové potřebují, prostředí, v němž můžeme svoji práci dělat směle a svobodně, nezávisle na tom, jak jsme přijímáni širším filozofickým okolím.

Na druhou stranu, i když nás bude mnoho našich filozofických kolegů jednoduše ignorovat či pokládat za výstřední nebo dokonce nebezpečné, nesmíme se nechat odradit od toho obracet se k nim s blíženeckou láskou. Jak bylo poznamenáno výše, světlo přirozeného rozumu tradičně vykonávalo funkci normativního ideálu katolického filozofického bádání v tom smyslu, že podstatným cílem takového bádání je učinit katolickou moudrost natolik evidentní, nakolik je to světlu přirozeného rozumu možné, a především s vysokým stupněm průkazní jistoty ustavit preambule víry.²⁰ Znovu opakuji, tento projekt je důležitý jak proto, že vede k intelektuálnímu zdokonalení samotných katolických filozofů, tak proto, že je příslibem ustavení společné půdy s nevěřícími filozofy. Povšimněte si ale, že i v rámci katolické filozofické tradice existuje nesouhlas ohledně věčného obsahu tohoto normativního ideálu; katoličtí filozofičtí badatelé se totiž liší v názoru na to, jak moc evidentními mohou být tyto preambule v zásadě učiněny. Svátý Tomáš, silně zaujat výsledky svých nevěřících filozofických předchůdců, byl v této věci opatrným optimistou, stejně jako ti nejvýznamnější katoličtí filozofové po něm; jiní katoličtí filozofičtí badatelé naopak měli sklon být pesimističtější.

Ačkoli otázky, na něž se zaměřuje pozornost těchto sporů, tím, co jsem řekl o dvou úlohách katolických filozofů, vyřešeny nejsou, souvisí přesto zjevně s rozhodnutími (jež katoličtí filozofové musí učinit) o tom, jak jednat s nevěřícími partnery v diskuzích týkajících se záležitostí víry. Nicméně bychom důležitost těchto otázek neměli přehánět, neboť – z důvodů výše nastíněného druhu – premisy, s nimiž by dle standardů přirozeného rozumu *měl* daný účastník rozmluvy *souhlasit*, jsou velmi často takové povahy, že s nimi *ve skutečnosti nesouhlasí*. Někdy příslušná disputace připouští další analýzu či pátrání po společných předpokladech, někdy ne. V druhém případě přímé odvolávky na autoritu přirozeného rozumu patrně nebudou o nic úspěšnější než přímé odvolávky na Boží zjevení. Koneckonců, i kdyby bylo za patřičných okolností oprávněné vyplísnit svého partnera za to, že nevidí, co by vidět měl, učinit tak zpravidla není účinnou dialektickou strategií. Jako v jakékoli jiné filozoficko-dialektické situaci musíme být citliví vůči přesvědčení publika, k němuž se hodláme obracet.

Avšak nerozhodné výsledky, co se základních principů týče, jsou ve světě

filozofie docela obvyklé a je poučné podívat se na jednu populární strategii, po níž filozofové sahají při svých pokusech dosáhnout pokroku tváří v tvář takovým fundamentálním neshodám. To, co mám na mysli, je běžný postup, při němž se námitky vůči vlastní teorii čelí nepřímým poukazem na konceptuální potenciál, díky němuž může tato teorie jako systematický celek danou námitku buďto učinit irelevantní, anebo se jejímu výpadu přizpůsobit, aniž by mu padla za obět. Takové reakce jsou nepřímé, protože se neobracejí přímo k premisám a předpokladům přijímaným oponentem; spíše oponenta vyzývají k tomu, aby se blíže podíval na systémové kvality diskutované teorie a v tomto světle ji srovnal s jinými alternativami.

Zde jsou dva příklady relevantní pro dané téma. Čirý klasický teismus, obvyklý terč ateistických argumentů ze zla, má ve své zásobě mnohem méně působivých prostředků pro vypořádání se s takovými argumenty než plnokrevná katolická teologie – nebo to alespoň tvrdím.²¹ Při zběžném pohledu to zní paradoxně, neboť katolická teologie zahrnuje klasický teismus jako svoji pouhou součást, a je proto, jak by někdo mohl dovozovat, těžší ji hájit. Ale skutečností je, že kompletní křesťanský příběh, soustředěný kolem smrti a vzkříšení Krista, přetváří naše běžné chápání utrpení, smrti a morálního zla tak zásadním a překvapivým způsobem, že by pro ateistického či agnostického filozofa mohl být velice snadno přitažlivější – nebo alespoň poutavější – než čirý klasický teismus. Přinejmenším by katoličtí filozofové, účastníci se diskuzí o problému zla, měli být zběhlí v těch nejlepších výkladech křesťanského chápání utrpení a zla a měli by být připraveni po takovém chápání sáhnout, pokud se to zdá být nejlepší cestou, jak se v debatě hnout kupředu.²²

Stejně tak nemohu jako katolický filozof diskutovat s nevěřícími filozofy o morální teorii, jestliže do hloubky nerozumím tomu, jakým způsobem katolická víra a praxe osvětluje morální život obecně a morální ctnosti zvlášť. Pomyslete například na onen fascinující soutok velkodušnosti a pokory, který oči víry vidí v životě každého velkého svěťce, ale který je mnoha nevěřícím, alespoň na první pohled, takřka úplně nepochopitelný. A vůbec, jak nás sv. Tomáš učí svým vlastním příkladem, katoličtí filozofové toho druhu, k němuž se obracím, se morální teorii nemohou zabývat zodpovědně, aniž by výslovně zkoumali teologální ctnosti, vlité morální ctnosti, dary Ducha Svatého, prvotní hřích, Nový zákon, povahu milosti atd. Budit dojem, že morální filozofie je „čistě přirozená“ disciplína, která tyto skutečnosti nemusí brát v potaz, aniž by vážně deformovala naše chápání morálního života, je od katolického filozofa intelektuálně nezodpovědné a také je to trestuhodná medvědí služba našim nevěřícím kolegům, neřku-li našim studentům. Ještě jednou: netvrdím, že se těchto nadpřirozených skutečností musíme

dovolávat v každém rozhovoru o morální teorii, který by s nevěřící stranou katolický filozof mohl vést, či v každé přednášce nebo článku určených širokému publiku. Ale mám v úmyslu trvat na tom, že žádný katolický filozof by (kvůli obavě z překročení jakési nedotknutelné hranice mezi filozofií a teologií) neměl předstírat, že morální teorii lze pěstovat s úspěchem či přiměřeně bez jakékoli zmínky o takových skutečnostech.

Je snadné předložit podobné příklady v souvislosti s celou řadou metafyzických, epistemologických a morálních témat, jež se přímo dotýkají výroků víry. Krátce řečeno, když se účastníme diskuze s nevěřícími filozofickými kolegy, měli bychom mít blízko po ruce kompletní sadu principů a závěrů, které jako věřící zastáváme. Jinak budeme (a patrně budeme vnímáni jako) neupřímní a intelektuálně nečestní. Nebo tak se mi to alespoň jeví.

Takové příklady mi pomáhají učinit jasno ve dvou věcech. Zaprvé je vzhledem k nim krystalicky zřejmé, že musíme odolat pokušení zaměnit distinkci mezi teologií a filozofií za distinkci mezi jednotlivci, kteří formulují a předávají katolickou moudrost (úloha první), a jednotlivci, kteří se účastní výměn názorů s nevěřícími filozofy (úloha druhá). Uvedené dvě úlohy tímto způsobem jednoduše oddělovat nelze. Na jednu stranu dialog s nevěřícími filozofy předpokládá důkladné porozumění nároku na moudrost, který do tohoto dialogu přinášíme. Na druhou stranu formulace katolické moudrosti, jež je netečná k tomu nejlepšímu nekřesťanskému filozofickému bádání, patrně bude povrchní a pouze pomíjívá.

Zadruhé, výše uvedené příklady by nás měly učinit obezřetnými vůči tvrzení, že předmětem filozofie je sféra přirozená, zatímco předmětem teologie je sféra nadpřirozená. Nepopírám (a ve skutečnosti na tom trvám), že katolický pohled musí zachovat ostrou *metafyzickou* distinkci mezi přirozeným a nadpřirozeným; ale z uznání této distinkce či její důležitosti neplyne, že přirozené sféře můžeme porozumět plně a ve všech jejích aspektech (obzvláště co se lidské osoby týče), aniž bychom ji viděli v nadpřirozeném světle víry. Servais Pinckaers tuto věc výstižně vyjádřil následujícím způsobem:

Vycházejíce z přirozeného rozumu si často budeme muset připomenout slavný výrok sv. Tomáše, že milost přirozenost neničí, ale zdokonaluje. Z něj by se mohlo zdát vyplývat, že nejdříve bychom měli studovat a vzít na vědomí přirozené dary lidských bytostí a přirozené skutečnosti morální teorie a potom přejít k milosti a nadpřirozenu. Tato implikace však není jediná možná; stejně dobře, a patrně lépe, můžeme učinit závěr, že – jelikož milost zdokonaluje přirozenost – čím více budeme lidskou přirozenost studovat ve světle víry, tím lépe budeme rozumět její podstatě a potenciálu.²³

Jak jsem se pokusil ukázat, pokud se katoličtí filozofové dostávají k rozhovorům

s nevěřícími vybaveni pouze hlubokým poznáním principů, argumentů a předpokladů, které je nevěřící připraven uznat – či „měl by“ být připraven uznat –, pak nedokážou rozpoznat příležitost k posunu filozofických diskuzí na hlubší úroveň. Opakuji, že to neznamená, že se v každé takové situaci, nebo dokonce ve většině takových situací katoličtí filozofové musí dovolávat článků víry; znamená to jen, že bychom měli být připraveni tak učinit, když pro to uzrál čas.

Filozofie, teologie a učební plán

Argumentoval jsem, že provést distinkci sv. Tomáše mezi filozofií a teologií v užším slova smyslu neznamená vyzývat věrné katolíky k praktikování filozofického bádání, jako kdyby jejich víra byla překážkou tomu být opravdovým filozofem, či jako by pro ně bylo nepatřičné dovolávat se při formulování moudrosti tajemství víry. Nyní chci dodat, že pokud je mi známo, distinkce sv. Tomáše sama o sobě neposkytuje naprosto žádné *teoretické* oprávnění pro onu ostrou separaci filozofických a teologických učebních plánů, kterou dnes na většině katolických vysokých škol a univerzit nalézáme.²⁴ Naopak se zdá, že jeho specifické užití termínu „filozofie“ funguje jako ostenzivní označení toho, čeho ve skutečnosti Platón, Aristotelés a jiní klasičtí „pohanští“ filozofové na cestě za moudrostí dosáhli bez pomoci Božího zjevení – nebo možná lépe řečeno toho, čeho by bez Božího zjevení mohli dosáhnout, kdyby si dle svých vlastních norem úspěšného filozofického zkoumání vedli lépe. Neexistuje u něj žádný náznak toho, že samotní katoličtí filozofové by svoji víru měli odložit, pokud hledají moudrost v klasickém pojetí. Příмым důsledkem je, že by svou víru neměli odkládat ani v poslušárně.

Uznávám, a ve skutečnosti jsem už prohlásil, že přinejmenším někteří katoličtí filozofičtí badatelé by se výslovně měli ujmout úkolu studovat do hloubky to nejlepší, co filozofové, ať už věřící, nebo nevěřící, řekli v minulosti a říkají v současnosti, a to proto, aby se od nich učili, kritizovali je, spolupracovali s nimi na vzájemně prospěšných výzkumných projektech a pomohli se o nich poučit svým katolickým intelektuálním kolegům. Nadšeně se chopit tohoto úkolu je pro nás ve skutečnosti základním požadavkem nadpřirozené lásky, jež brojí proti našemu setrvávání ve strojené intelektuální samolibosti a z ní vyplývajícímu spokojenému zanechávání duší sekulárních filozofů a jejich studentů napospas klamu, neštěstí a zoufalství. Avšak ještě jednou: uznání této věci naprosto nijak neospravedlňuje ostrou separaci filozofie a teologie na vzdělávacích institucích, jež mají být ztělesněním přesvědčení sv. Tomáše, že *sacra doctrina* přivádí klasické filozofické bádání k dokonalosti i dle měřítek intelektuální dokonalosti, která samotní nevěřící filozofové mohou uznat (či by mohli být vedeni k tomu uznat) jako legitimní.

Jak to vidím já, jediné a velice málo přijatelné ospravedlnění takové separace je praktického druhu – například to, že v současné době jsou filozofická a teologická kultura příliš odlišné na to, aby strpěly jakýkoli pokus o sloučení; nebo že vzhledem k despektu vůči náboženství a teologii, charakteristickému pro prvotřídní filozofické postgraduální studijní programy, nebudou katolické vysoké školy moci své absolventy do takových programů umístit, ledaže je jasné odliší od absolventů teologie.

Ale nakolik jsou tyto problémy opravdu vážné, není vůbec jasné. Jak kultura profesionální filozofie, tak kultura profesionální teologie se v současné době v Severní Americe zdá být obzvláště proměnlivá. Navíc, v akademickém světě existuje vědomí umělosti oborových hranic – a také nespokojenost s ní.

Co se týče druhé obavy, předpojatost vůči těm, kdo absolvovali katolickou vysokou školu a získali titul ve filozofii i teologii, nemusí být horší než současná předpojatost vůči těm, kdo absolvovali katolickou vysokou školu a získali „čistě“ filozofický titul. (Na Notre Dame jsme nyní spustili úspěšný vysokoškolský program spojující filozofii a teologii a někteří z jeho absolventů odešli na další filozofická studia, Rhodesův stipendijní pobyt, v současnosti poskytovaný Oxfordskou univerzitou, nevylučuje.)

A dále, i kdyby tyto problémy byly opravdu vážné, v žádném případě nejsou nepřekonatelné. Já sám za sebe nijak nepochybuji o tom, že pokud budeme dostatečně kreativní a sebevědomí, můžeme najít cestu, jak je vyřešit nebo alespoň obejít, aniž bychom se vzdali specificky katolické vize povahy filozofického bádání. V této souvislosti stojí za to uvést postřeh Alasdaira MacIntyry, že největší překážkou, která ve 13. a 14. století ležela před sv. Tomášem a pozdějšími tomisty, byla právě „moc institucionalizovaného učebního plánu“, a že opravdu ohromující je „způsob, jakým byl Akvinský opakovaně oživován a vzýván po oné počáteční rehabilitaci, jež vedla k jeho svatořečení“.²⁵ Možná je na řadě další radikální vzpoura proti „institucionalizovanému učebnímu plánu“.²⁶ Proč bychom se koneckonců měli spokojit se situací, kdy je vysokoškolským studentům filozofie na mnoha katolických vysokých školách a univerzitách poskytována filozofická formace, jež se prakticky neliší od té, která by jim byla poskytnuta na školách sekulárních? Vskutku, třebaže ostrá separace filozofie a teologie pochází z doby ještě před sekularizačním pustošením katolických vysokých škol a univerzit, převládající názor, že filozofie je na víře nezávislá, tuto sekularizaci způsobem sobě vlastním urychlil.

Netrpím iluzí, že se katolické vysoké školy a univerzity, obzvláště ty, jež jsou směřovány k tomu stát se druhořadými či podřadnými napodobeninami svých více prestižních sekulárních protějšků, v brzké době dobrovolně pustí do představby

svých učebních plánů filozofie a teologie způsobem, který by byl v souladu s naší specifickou intelektuální tradicí.²⁷ Avšak současnost oplývá mnohými možnostmi a podobně smýšlející fakulty z obou stran rozzlobujícího rozhraní by měly vyhledávat příležitosti k podrývání „institucionalizovaného učebního plánu“.

Závěr

Sotva je třeba říkat, že jsem v těchto krátkých úvahách pouze přelétl nad povrchem, a netvrdím, že jsem pojednal o každé otázce, o níž by bylo třeba pojednat, či odpověděl na každou námitku, na níž by bylo třeba odpovědět. Nicméně jsem přesvědčen, že je příznivý čas, abychom si jakožto katoličtí filozofové přestali dělat starosti s překračováním jakési imaginární hranice mezi filozofií a teologií a abychom byli při snaze představit jak našim studentům, tak intelektuálně sofistikovaným nevěřícím katolický nárok na moudrost v příznivém světle natolik otevření a nápadití, nakolik jen můžeme. Půjďme v tom pouze ve šlépějích našeho nejproslulejšího předchůdce.²⁸

Z anglického originálu *Two Roles for Catholic Philosophers*
dostupného na www.nd.edu/~afreddoso/papers/tworoles.htm

přeložil Vlastimil Vohánka.

Za cenné připomínky děkuje Pavle Vohánkové a Danielovi D. Novotnému.

POZNÁMKY:

1/ Jeho spisy sahají od *Tomismu v čase obnovy* (*Thomism in an Age of Renewal*. Garden City, NY, Doubleday & Company 1966), který je i po třiceti letech hoden opětovného přečtení, až po *Otázku křesťanské etiky* (*The Question of Christian Ethics*. Washington, DC, Catholic University of America Press 1993), spolu s mnoha jinými méně rozsáhlými díly.

2/ Viz *Suma teologie* 1, q. 1, art. 6, a *Suma proti pohanům* 1, kap. 1–9.

3/ Úsilí o prokázání „jednoty pravdy“ napříč svobodnými a přírodními vědami je dle apoštolské konstituce *Ex corde ecclesiae* (1990) papeže Jana Pavla II. specifickou charakteristikou katolické univerzity. Oproti tomu typická velká univerzita dneška je továrnou na vzdělání roztříštěné do mnoha zlomkovitých útvarů, z nichž každý je motivován pouze vlastními omezenými zájmy.

4/ Tuto myšlenku rozvíjím uvedeným směrem do větší šíře v článku „Faith and Reason“. IN: PAUL V. SPADE (ed.): *The Cambridge Companion to Ockham*. Cambridge, Cambridge University Press 1998.

5/ John Crosby nabídl tuto výzvu k zamyšlení: „Není tomu zjevně tak, že například metafyzika prvních principů předložená Aristotelem ve 4. kap. *Metafyziky* je řádnou filozofií více než pojedná-

ní o eucharistické teologii?" Připouštím, že většina profesionálních filozofů by odpověděla kladně; ale důvody pro to jsou pouze nahodilé. Zprv, v naší kultuře většina filozofů nejsou katolíci, a proto je například neláká nabízet kurzy o eucharistické teologii. (Oproti tomu já na své vlastní univerzitě učím filozofické kurzy o morální teorii sv. Tomáše – což nelze dělat odpovědně, aniž by byl do obsahu zahrnut řád milosti a spásy.) Zadruhé, mnoho filozofů dneška operuje takovým pojetím filozofie, jež *apriorně* vyřazuje zjevené pravdy z oboru zkoumání. Avšak toto je rovněž věci nahodilosti. Vzpomeňte, že za dnů rozkvětu logického pozitivismu byly kvůli převládajícímu pojetí filozofie vyloučeny metafyzika a „normativní“ morální teorie.

6/ Toto „gorgiovské“ hodnocení je sugerováno všudypřítomným tvrzením, že hlavním důvodem pro vyžadování kurzů filozofie ve vysokoškolských učebních plánech je to, že studentům pomáhají jasně a přesvědčivě přemýšlet o důležitých metafyzických a morálních problémech. Někdy to budí dojem, že otázka, k jakým závěrům se vlastně studenti se svými nově nabytými schopnostmi usuzovat a přesvědčovat doberou, je mimo vlastní obzor učitelů filozofie. Podle takových představ sice můžeme dávat přednost tomu, aby naši studenti zastávali jeden soubor přesvědčení spíše než jiný, ale *jakožto* učitelé jsme uspěli do té míry, do jaké budou umět argumentovat pro jakékoli přesvědčení, jež by mohli přijmout za své.

7/ Viz zejm. *Suma proti pohanům* 1, kap. 1–3 a 9, kde je moudrost ve výše vyloženém smyslu výslovně prohlášena za cíl filozofického bádání. Musíme ovšem mít na paměti distinkci sv. Tomáše mezi tím být moudrý *prostřednictvím inklinace* a být moudrý *prostřednictvím poznání* (viz *Suma teologie* 1, ques. 1, art. 6, a 2–2, ques. 45, art. 2). Všichni zbožní křesťané mají dar moudrosti, který jim prostřednictvím inklinace umožňuje věci správně uspořádat a posuzovat a na základě těchto soudů pohotově jednat; to je moudrost, jež doprovází nadpřirozenou Boží lásku a je obzvláště dobře vyvinuta u těch, kdo vedou svatý život. Na druhou stranu ti, kdo jsou zběhlí ve svaté nauce, nabývají studiem schopnosti moudře posuzovat božské věci prostřednictvím poznání. Tak jako v případě jiných dobrých habitů je (za jinak stejných okolností) lepší být moudrý obojím způsobem než pouze jedním; ale pokud je někdo moudrý jen jedním způsobem, je lepší být moudrý prostřednictvím inklinace než toliko prostřednictvím poznání.

8/ Tato interpretace 4. kapitoly nemusí být napoprvé zjevná, protože sv. Tomáš zpočátku charakterizuje filozofy jako ty, kdo studují stvořené věci z hlediska „jejich vlastních a bezprostředních příčin“, čímž sugeruje, že je „lidská filozofie“ vyčerpána tím, co jsem nazval pomocnými filozofickými disciplínami. Ale pak dodává: „někdy Boží moudrost vychází ze základů lidské filozofie. Vždyť také u filozofů První filozofie užívá dokladů všech věd k prokázání svého předpokladu.“ Chce tím vyjádřit myšlenku, že i když metafyzika veškerou lidskou filozofii integruje „seshora“, jediný přístup, který *philosophi* k metafyzické moudrosti měli, byl „zdola“. Takzvaným *fideles* je naopak skrze Boží zjevení dána ještě jiná stezka k této moudrosti.

9/ JOSEPH CARDINAL RATZINGER: „Faith, Philosophy, and Theology“. IN: *John Paul II Lecture Series* (St. Paul, MN, College of St. Thomas 1985), s. 11.

10/ Jak výstižně poznamenává Chesterton: „Rozum sám je předmětem víry. Je věcí víry tvrdit, že

naše myšlenky mají vůbec nějaký vztah ke skutečnosti.“ Viz *Orthodoxy* (San Francisco, Ignatius Press 1908, 1995), s. 38. [České vydání: *Ortodoxie*. Praha, Academia 2000, s. 28; přel. Jan Čulík.] 11/ Vzhledem ke svojí zálibě ve Franciscu Suarézovi a, jak se zdá, sklonu některých současných katolických autorů svalovat vinu za každou deformaci myšlení sv. Tomáše v historii na jezuitu obecně a na Suaréze a jeho dědice zvláště, rychle poukazují na to, že pouhá skutečnost, že Suaréz napsal *Disputationes Metaphysicae* jako „vyložené“ filozofické dílo, není dostatečným důvodem pro to připisovat mu myšlenku, že filozofie a filozofické bádání jsou na teologii striktně nezávislé. Především jsou *Disputationes Metaphysicae* výslovně určeny k vybavení studentů teologie tím, co jim mělo poskytnout studium Aristotelovy *Metafyziky*, ale co jim dle Suarézova názoru ve skutečnosti neposkytovalo. A zadruhé, v „Předmluvě“ Suaréz odbočuje, aby čtenáři vysvětlil, že *Disputationes Metaphysicae* jsou zacíleny na formulaci křesťanské nauky: „V tomto díle provozuji filozofii takovým způsobem, aby vždy bylo pamatováno na to, že naše filozofie by měla být křesťanské povahy a služebníci božské teologie. Tento cíl jsem měl na zřeteli nejen při pojednávání o daných otázkách, ale také při volbě svých stanovisek či názorů, přikláněje se k těm, jež se zdají lépe shodovat se zbožností a zjevenou naukou.“

12/ „Advice to Christian Philosophers“. IN: *Faith and Philosophy* 1, 1984, s. 253–271 (česky „Rada křesťanským filozofům“. IN: *Salve* 19, 2009, č. 2, s. 73–94). Po více než dvacet posledních let je v analytických kruzích Plantinga tím nejvýmluvnějším a nepřesvědčivějším hlasem naléhajícím na křesťanské filozofy, aby vytrvali ve svém filozofickém úsilí o formulaci víry a nepřípustovali se mnoha současným trendům a výzkumným programům, jež jsou ve svých základních předpokladech hluboce protikřesťanské. Ovšem, „Rada křesťanským filozofům“ („Advice to Christian Philosophers“) by patrně přesněji mohla být nazvána „Rada teistickým filozofům“ („Advice to Theistic Philosophers“). Avšak v „Křesťanské filozofii na konci 20. století“ („Christian Philosophy at the End of the 20th Century“. IN: SANDER GRIFFIOEN – BERT BALK [eds.]: *Christian Philosophy at the Close of the Twentieth Century*. Kampen, Kok 1995, s. 29–53; dostupné na internetu na www.faithquest.com/philosophers/plantinga/20th.html) a ve své poslední knize *Oprávněné křesťanské přesvědčení* (*Warranted Christian Belief*, vyjde v New York, Oxford University Press 2000) jde Plantinga za hranice pouhého teismu, aby hájil epistemický kredit víry ve zjevená křesťanská učení.

13/ *Etika Nikomachova* 1.3 1094b24. Tato pasáž je citována sv. Tomášem v *Sumě proti pohanům* 1, kap. 3, těsně předtím, než zavede distinkci mezi preambulemi a tajemstvími víry.

14/ Například doktorský program teologie na Notre Dame je rozčleněn na pět téměř autonomních okruhů: (1) Křesťanství a judaismus ve starověku, (2) Historie křesťanství, (3) Liturgická studia, (4) Morální teologie/Křesťanská etika a (5) Filozofická a systematická teologie. Student může získat doktorát z teologie absolvováním pokročilých postgraduálních kurzů pouze ve třech – a v některých případech jen dvou – z těchto pěti okruhů.

Nejlepší teologové jsou si sami vědomi zhoubných následků fragmentace svojí disciplíny. Viz např. SERVAIS PINCKAERS OP: *The Sources of Christian Ethics*. Washington, DC, Catholic University of America Press 1995, zejm. kap. 1 a 2, kde Pinckaers odsuzuje poměrně nedávnou separaci morální

teologie od „spirituální“ teologie církevních otců – separaci, jež se vyskytla v renesanci, kdy mravnost přestala být považována za cestu ke štěstí (či spáse) a namísto toho začala být považována hlavně za věc neporušování negativně formulovaných morálních předpisů. Z druhé strany se na protest proti oddělení filozofie (zvláště metafyziky a morální teologie) od teologie zvedly některé silné katolické filozofické hlasy. Viz např. FREDERICK WILHELMSSEN: *The Metaphysics of Love*. New York, Sheed and Ward 1962, zejm. s. 13–19; JOSEF PIEPER: *Problems of Modern Faith*. Chicago, Franciscan Herald Press 1985, zejm. s. 265–276; a ADRIAAN THEODOOR PERPERZAK: „Philosophia“. IN: *Faith and Philosophy* 14, 1997, s. 321–333.

15/ V tomto článku pojednávám jenom o otázce, jak by katoličtí filozofové měli uvažovat o svém vztahu k nevěřícím filozofům, poněvadž současní filozofové jsou převážně ne-křesťané. Nicméně, kompletní zpracování příslušných otázek by pojednalo také o otázce, jak by katoličtí filozofové měli uvažovat o svém vztahu k filozofům, kteří jsou nekatolickými křesťany. Tuto diskuzi odložím na pozdější dobu.

16/ V článku „Víra a rozum“ pro toto a jiná tvrzení učiněná v tomto odstavci obšírně argumentuji.

17/ K tomu, co zde říkám, mne částečně vybízí článek JOHNA HALDANA: „What Future has Catholic Philosophy?“. IN: *American Catholic Philosophical Quarterly* (Annual Proceedings of the American Catholic Philosophical Association) 77, 1997, s. 79–90. Na několika málo prvních stranách své esejí Haldane posílá veškerou „kontinentální filozofii“ do šrotu a volí Heideggera, Sarttra, Derridu a Foucaulta za „exemplární případy intelektuálního rozkladu“ (s. 81) – soud, se kterým dle Haldanova předpokladu jeho publikum katolických filozofů bude bezvýhradně souhlasit. Potom naléhá na všechny katolické filozofy, aby se chopili „analytické tradice“ filozofie 20. století jakožto vhodné soudobé manifestace „ducha scholastického aristotelismu“. Ačkoli nemám žádný problém s myšlenkou, že někteří katoličtí filozofové by v hlavním proudu analytické filozofie působit měli, jsem přesvědčen, že (i) Haldane nechápe více než třicet posledních let trvající ságu kateder filozofie na katolických univerzitách správně; že (ii) jeho ocenění „analytické tradice“ je krátkozraké; a že (iii) realizace jeho návrhů by už i tak žalostnou situaci zhoršila. Něco z toho, co budu říkat níže, alespoň naznačuje mé důvody pro vystavení tohoto posudku, avšak podrobnou odpověď na Haldanův článek odložím na pozdější dobu.

18/ *Three Rival Versions of Moral Inquiry: Encyclopedia, Genealogy and Tradition*. Notre Dame, IN, University of Notre Dame Press 1990, s. 145–148.

19/ Viz *Ex corde ecclesiae*, #8. Je úsměvné, že ve chvíli, kdy se jistí američtí filozofové osmělují k tomu opakovat po Danielu Dennettovi mínění, že „bezpečnost vyžaduje, aby náboženství byla zavřena do klecí“, někteří katolíci, kteří by měli vědět své, stále setrvávají v adolescentním anti-papismu 60. a 70. let 20. století. Svět je, zdá se, minul a je dál a mnoho dnešních katolických vysokoškolských studentů to nepřechází bez povšimnutí.

20/ Nazývám příslušný typ jistoty „průkazním“, abych tuto jistotu, která pro nás představuje přirozenou intelektuální dokonalost, odlišil od „jistoty přichylnosti“, jež je vlastní našemu pochopení předmětu křesťanské víry.

21/ „Čirým klasickým teismem“ míním tezi, že existuje absolutně dokonalé jsoucno, přesněji řečeno, že existuje všemohoucí, vševědoucí a dokonale dobrý Bůh.

22/ Například ani chvíli bych neváhal trvat na tom, že současní katoličtí filozofové píšící nebo přednášející o problému zla by měli pečlivě studovat velkolepý apoštolský list *Salvifici doloris* papeže Jana Pavla II. jako součást své intelektuální přípravy.

23/ *The Sources of Christian Ethics...*, s. 292.

24/ Je zajímavé, že separace kateder filozofie a teologie, kterou lze nalézt na některých konfesně protestantských vysokých školách, se zdá mít poněkud jinou genezi. Když jsem se na to ptal svého kolegy Alvena Plantingy, odušil, že filozofické katedry na takových vysokých školách mají svůj původ v přesvědčení, v některých protestantských kruzích hluboce zažitém, že studenti teologie by měli být obeznámeni s historií filozofie. Později se učební plán kvůli potřebám přípravy slibných studentů na postgraduální filozofickou činnost vyvinul z původně historické orientace směrem, který více ladil, jak obsahově, tak metodologicky, s tím, co se dělo v těch nejprestižnějších postgraduálních programech filozofie. Nicméně, jak Plantinga poznamenal, evangeličtí křesťané, kteří si zvolili kariéru akademické filozofie, byli vždy povzbuzováni k tomu – a dokonce se to od nich očekávalo –, aby svoji filozofickou průpravu používali jako nástroj pro formulaci a obranu křesťanské víry.

25/ *Three Rival Versions of Moral Inquiry: Encyclopedia, Genealogy and Tradition*, s. 151.

26/ Na jaře roku 1998 chtěla skupina více než dvaceti studentů Univerzity Notre Dame, převážně oborů filozofie a teologie, studovat encykliky *Veritatis splendor* a *Evangelium vitae* spolu se související morální teorií sv. Tomáše. Poněvadž učební plán filozofie či teologie žádný takový kurz neobsahoval, jednoduše přemluvili muže, jemuž je tento článek věnován, aby se s nimi jednou týdně setkával v rámci zápočtového semináře věnovaného četbě. Poté, co se o tom jeden můj kolega doslechl, poznamenal, že mu to připomíná 60. léta. Takhle se provádí radikální učební reforma.

27/ Pouze pro úplnost: připouštím, že v některých ohledech byla separace kateder filozofie a teologie v posledních více než pětadvaceti letech pozhárnáním, a to vzhledem ke kultuře disentu, jež pronikla do mnoha kateder teologie na hlavních katolických institutech vyššího vzdělávání. Někteří z nás, kteří se veřejně hlásí k věrnosti magistériu církve, shledali katedry filozofie na takových institutech útočišti, kde se můžeme výzkumu a výuce věnovat svobodně. Avšak můj argument vychází z premisy, že tato politováníhodná situace je jakousi dočasnou úchylnkou.

28/ Dřívější verze tohoto článku byly proneseny roku 1997 na Konferenci patristiky, středověku a renesance na Univerzitě Villanova a na Františkánské univerzitě ve Steubenville. Jsem vděčný za mnoho užitečných komentářů, jichž se mi dostalo při obou příležitostech, stejně tak jako za komentáře mého kolegy Thomase Flinta.