

## FILOZOFICKÉ NÁZORY DVOCH NOVOTOMISTICKÝCH MYSLITEĽOV Z NITRY NA PRELOME 19. A 20. STOROČIA

ONDREJ MÉSZÁROS, Filozofický ústav SAV, Bratislava

MÉSZÁROS, O.: Philosophical Views of Two Neothomists from Nitra on the Turn of the 19<sup>th</sup> and 20<sup>th</sup> Centuries  
FILOZOFIA 63, 2008, No 10, p. 874

The paper offers a description of the philosophical systems of two Neothomists of the late 19<sup>th</sup> century: Lajos Franciscy and Ede Mihálovics, drawing on their contributions published in the journal *Bölcseleti Folyóirat*. Prevailing in Franciscy are ethical and psychological works, while Mihálovics focused mainly on epistemology and the relationships between philosophy and theology. The texts presented are the evidence of their belonging to the 2<sup>nd</sup> and 3<sup>rd</sup> lines of Neothomist authors of that time in Hungary.

**Keywords:** Neothomist philosophy – L. Franciscy – E. Mihálovics – Philosophy and theology

Vo svojom predchádzajúcom článku (Filozofia, r. 62, 2007, s. 879 – 889) o novotomistickom časopise *Bölcseleti Folyóirat* som letmo spomenul dvoch autorov: Lajosa Franciscyho<sup>1</sup> a Ede Mihálovicsa<sup>2</sup>, ktorí v deväťdesiatych rokoch 19. storočia prednášali filozofiu v kňazskom seminári v Nitre. V nasledujúcej štúdiu prezentujem ich filozofické názory, čím prispievam k odkrytiu filozofického horizontu, ktorý determinoval myslenie väčšiny katolíckych duchovných na Slovensku začiatkom 20. storočia. Táto prezentácia sa opiera o ich publikácie v uvedenom časopise.

Tvorba obidvoch autorov spadá do obdobia, ktoré charakterizuje hegemonia ortodoxného novotomizmu s homogenitou a doktrínalnym konzervativizmom katolíckeho myslenia. Východiskom tejto filozofie – podobne ako v neoscholastike – bol základný princíp scholastického realizmu, ktorý spočíval jednak na evidencii možnosti racionálneho poznania, jednak na predpoklade podstatnej totožnosti skutočnosti a poznanej skutočnosti. Znamenalo to zároveň jednoznačné odmietanie novodobého racionalizmu a empirizmu, v súdobej katolíckej frazeológii skepticizmu a agnosticizmu. Tento gnozeologický postoj spolu so špekulatívno-induktívnym ontologickým pohľadom a racionálnym dôkazom existencie boha celkom prirodzene narazil tak na klasickú nemeckú filozofiu (najmä

---

<sup>1</sup> **Lajos Franciscy** (1862 – 1933), teológ, cirkevný hodnostár, v dvadsiatych rokoch 20. stor. poslanec parlamentu v Prahe za Maďarskú kresťansko-socialistickú stranu. V kňazskom seminári v Nitre prednášal filozofiu po roku 1889 a v rokoch 1901 – 1918 pôsobil na teologickej fakulte univerzity v Budapešti. Od roku 1915 bol titulárnym prepoštom. Pozri: Gulyás Pál: *Magyar írók élete és munkái*, IX. Budapest 1992, 598; *Slovenský biografický slovník*, II. Martin 1987, s. 116.

<sup>2</sup> **Ede Mihálovics** (1866 – 1917), profesor teológie, kňaz. Teologické štúdie absolvoval na Pazmaneu a Augustineau vo Viedni. V rokoch 1892 – 1896 vyučoval filozofiu a teológiu v kňazskom seminári v Nitre, neskôr pôsobil na univerzite v Budapešti. Pozri: Szinnyei: *Magyar írók élete és munkái*, VIII. 1265; *Magyar Katolikus Lexikon*, IX. Budapest 2004, 115.; *Slovenský biografický slovník*, IV. Martin 1990, s. 167.

na Kanta a Hegela<sup>3</sup>), ako aj na také módné filozofické smery konca 19. storočia, akými boli psychologizmus, subjektivismus a filozofia života. V novotomistickej historiografii filozofie sa dlho považovalo za platné také spracovanie dejín filozofie, v ktorých sa vývoj filozofického myslenia uzatvára publikovaním *Kritiky čistého rozumu*; všetko, čo nasledovalo za týmto symbolickým aktom sa považovalo za degeneráciu filozofie. V rámci Uhorska to bolo o to vypuklejšie, že jednak v protestantskej školskej filozofii, jednak vo verejnej filozofii a vo väčšine filozofických publikácií boli spomenuté smery akceptované. Odlišnosť v recepcii moderných smerov v novotomistickom myslení na jednej strane a vo svetskej a protestantskej filozofii na strane druhej teda bola zjavná. Z hľadiska imanentných pohybov maďarskej filozofie sú potom zaujímavejšie tie otázky, ktoré rovnako akcentovala katolícka aj protestantská filozofia, lenže na základe odlišných princípov. Jednou z týchto oblastí je etika, ktorá pod vplyvom rozšírenosti kantovstva v protestantských školách v priebehu celého 19. storočia a neskôr v dôsledku prevahy novokantovstva a axiológie sa stáva centrálnou disciplínou protestantskej filozofie. V nej dochádza k špecifickej schizme riše hodnôt a každodenného sveta, keď hodnoty majú prioritu pred existenciou. Katolícki myslitelia sa zasa pokúšajú zachrániť formálny aj materiálny princíp kresťanskej morálky, podľa ktorej je formálny princíp tvorený prirodzeným, teda božským zákonom a materiálny princíp je odvodený z predmetu a cieľa konania.

Dobрым príkladom ilustrujúcim toto myslenie sú publikácie L. Franciscyho, zamerané proti etickému determinizmu, najmä proti prírodovedne chápanej, darvinovskej a pozitivistickej etike ([1]; [2]). Jeho argumentácia je založená na etickej teórii Tomáša Akvinského, podľa ktorého morálka závisí od troch predpokladov: 1. od zákona, ktorý je nezávislý od konajúceho; 2. od predmetu konania; napokon 3. od cieľa konania. Cieľ možno chápať aj ako zámer konajúceho, lebo ak vychádzame z duševného stavu individua, tak je cieľ totožný so zámerom ([1], 142). No a keďže podľa Franciscyho Darwinova teória vylúčením slobodného zámeru ruší práve materiálny princíp etiky a formálny princíp premiestňuje do oblastí celospoločenského záujmu, nie je náhodné, že otázka determinovanosti ľudskej vôle alebo jej slobody sa stáva základnou témou Franciscyho myslenia.

Jeho prednáška o základoch morálky, prednesená na zasadnutí Spoločnosti Sv. Tomáša Akvinského [1], sa zameriava na kritiku Darwina a Spencerovej teórie: na teóriu altruizmu a na argument založený na historickej premenlivosti morálnych súdov. Odvolávajú sa na spomenutý formálny princíp odmieta tvrdenia, podľa ktorých morálny čin je iba dôsledkom pudového konania; vychádzajúc z materiálneho princípu zasa dokazuje, že nie iba činy so spoločenským dosahom majú morálny charakter a že by zdravá pospolitosť považovala za morálne iba činy, ktoré prospievajú kolektívnemu dobru. Z hľadiska

---

<sup>3</sup> Kritika a odmietanie Kantovej filozofie boli pre celú katolícku cirkev a Vatikán najdôležitejšou úlohou už aj pred zavedením novotomizmu ako oficiálnej filozofie. Je známy prípad **Georga Hermesa** (1775 – 1831) z Bonnu, ktorý sa pokúsil o adaptáciu Kantovej filozofie v rámci katolíckeho myslenia a prijal Kantov názor na absurditu metafyziky ako vedy a takisto nachádzal prameň poznania Boha vo sfére morálky. Tento jeho názor cirkev v roku 1835 oficiálne odsúdila. Podobne dopadol **Anton Günther** (1783 – 1863), ktorý aplikoval Hegelovu dialektiku na kresťanskú teológiu, ako aj **Jakob Frohschammer** (1821 – 1893), ktorý sa opieral o Hegelovu a Schopenhauerovu filozofiu. V niektorých prípadoch sa Hegelova filozofia považovala za nebezpečnejšiu než Kantovo odmietnutie metafyziky, lebo predpokladala jednotu poznávajúceho subjektu a poznávaného objektu. Porovnaj: Keckés Pál: *A bölcsélet története főbb vonásaiban*. Budapest 1933, 559; Bangha Béla – Ijjas Antal (szerk.): *A keresztény egyház története*, VIII. Budapest 1941, 80 – 84.

etickej teórie by bolo veľmi poučné analyzovať súvislosti medzi takto prezentovanou nadčasovosťou formálneho princípu morálky a apriórnym charakterom hodnôt v axiológii, lebo by sa zrejme osvetlili aj interpretačné potencie transcendentna v etike. Zároveň by sa precizovali aj v dobových polemikách transparentne prezentované rozpory medzi katolíckym a protestantským myslením.

Centrálnym bodom novotomistického, teda aj Franciscyho chápania etiky je otázka slobody vôle. Franciscy spája fatalizmus, materializmus a panteizmus do jedného celku, pre ktorý je charakteristické prijatie fyzického determinizmu, vylučujúceho slobodnú vôľu. Ak je to tak, potom fyzický determinizmus znemožňuje morálny svetový poriadok. „Kde nie je sloboda, tam nie je uvážlivosť; kde nie je uvážlivosť, tam nie je zodpovednosť; kde nie je zodpovednosť, nie je cnosť ani vina, nie je odmena ani trest“ ([2], 440). V tom nie je žiadny rozdiel medzi novotomizmom a názormi dobových maďarských filozofov. Rozdiely sa ukazujú v interpretácii povahy slobodnej vôle a charakteru indeterminizmu. Podľa novotomizmu totiž sloboda vôle nevyhnutne predpokladá indiferentnosť voči hodnotám. „Scholastici preto nazývajú slobodu vôle slobodou indiferencie (*libertas indifferentiae*). A keďže byť indiferentným znamená byť nerozhodný vo vzťahu k jednému predmetu, scholastická teória slobody vôle sa nazýva *indeterminizmom*“ ([2], 442). Z platformy tohto indeterminizmu Franciscy analyzuje potom teóriu tzv. etického determinizmu známeho dobového pozitivistu Imre Pauera (ktorý bol, mimochodom, v rokoch 1875 – 1886 profesorom na Filozofickej fakulte Kráľovskej akadémie v Prešporke). Pauerove názory neboli celkom originálne, lebo sa opierali o tézy vtedajšej nemeckej pozitivistickej etiky a o Tainovu teóriu, ktorá našla neskôr široké uplatnenie najmä v literárnej histórii. Podľa Pauera vplývajú na vôľu dva faktory: aktivujúce príčiny (telesná organizácia, intelekt, pohnútky, túžby, pudy, spoločenské a prírodné prostredie) a charakter (individualita a nemennosť základných vlastností). Charakter vplýva na aktivujúce príčiny, niektoré z nich premení na rozhodujúce príčiny, a takto determinuje vôľu. Takto determinovaná vôľa sa nazýva etickou vôľou. Franciscy argumentuje proti tejto teórii najmä tým, že Pauer nerozlišuje medzi fyzickým a morálnym svetovým poriadkom – z čoho vyplýva, že nerozlišuje ani medzi pojmami príčinnosti a zákonitosti na jednej strane a pojmami nevyhnutnosti a vynútenosti na strane druhej –, a tým, že sa v tejto teórii neprípustne stotožňuje sloboda s neviazanosťou a nezávislosťou. Citujúc Tomáša Akvinského (*Summa Theologiae*, Pars. I., qu. 82. Art. 4.) tvrdí, že ani indeterminizmus neodmieta existenciu aktivujúcich príčin, popiera však ich determinujúcu silu vo vzťahu k vôli. Bez toho, že by sme prezentovali Franciscyho argumentáciu až do konca, môžeme konštatovať, že vo svojej obsiahlej štúdií sleduje celkom jasnú logiku, ktorú používala väčšina vtedajších novotomistov: Dokazuje, že pozitivisti (menovite Pauer) nepoznajú dostatočne scholastickú filozofiu (menovite Tomáša Akvinského); ak by ju totiž poznali, vedeli by, že ich otázky boli zodpovedané už skôr a presnejšie. A v tom má – z hľadiska *philosophia perennis* – úplnú pravdu. Proti teórii altruizmu však kladie iba jedno – argumentmi nepodložené – tvrdenie: „Morálne povinnosti človeka sa nemôžu dostať do neriešiteľného vzájomného protirečenia. Princípy vyrovnania určuje prirodzený poriadok správnej sebalásky“ ([2], 123). Možno oprávnenne pochybovať, že by toto tvrdenie Pauera presvedčilo.

Prírodným pokračovaním etických úvah boli u novotomistov rôzne aspekty filozofie práva. Nie je teda žiadnym prekvapením, že Franciscy uverejnil v nami sledovanom

časopise rozsiahly elaborát o monarchii ako forme vládnutia v chápaní Tomáša Akvinského [3]. Ide o prezentáciu Tomášovho diela *De regimine Principium* v širších súvislostiach tomizmu a o jeho komparáciu s teóriami modernej filozofie práva. Túto modernú filozofiu práva podľa Franciscyho reprezentujú najmä názory jezitu Costa-Rossettiho.<sup>4</sup> V prezentovanom diele Tomáš Akvinský argumentuje v prospech monarchie, pričom používa dôkazy a priori a a posteriori, ale hovorí vždy o kráľovstve ako spravodlivej monarchii na rozdiel od demokracie ako tyranie ľudu. Franciscy preto uvádza základný rozdiel v chápaní demokracie medzi stredovekom a dobovými teóriami, aby dokázal, že Tomáš nebol proti rovnoprávnosti a že keď umiestnil demokraciu medzi nespravodlivé formy vládnutia, neútočil proti rovnoprávnosti, ale proti despotizmu a demagógii. Napokon dospieva k záveru, že ak by sa v dejinách realizovali občianske slobody podľa Tomášových princípov, tak by štát mohol uskutočňovať svoje ciele – právny poriadok a verejnú blaho – dokonalejšie než dobové ústavné poriadky.

Ďalšou oblasťou Franciscyho záujmu bola psychológia, najmä fyziologická psychológia, predstavovaná v dielach Fechnera, Helmholtza, Wundta [4]. Franciscy uznáva, že fyziológia priniesla mnoho zaujímavých výsledkov najmä v oblasti vyššej nervovej činnosti a že materialisti a darvinisti hneď položili psychológiu na fyziologické základy. On však namieta, že fyziológia zatiaľ nedokázala definovať ani svoj základný pojem: nedokázala určiť povahu psychického. Jednak sa psychické určuje ako pociťovanie; ďalej sa za psychické považuje to, čo je uvedomené; podľa tretej skupiny je pociťovanie čisto fyzická záležitosť; a napokon niektorí tvrdia, že psychické je totožné s pohybom. Franciscy vo svojej stati šikovne využíva logické nejasnosti a vnútorné rozpory týchto teórií a bez toho, aby dokazoval platnosť novotomistickej platformy, jednoducho konštatuje: „Ak prijme fyziologická psychológia za charakteristický znak psychických javov uvedomenosť, tak sa pri výskume zjavných špecifik ľudskej uvedomenosti pomaly stotožní s poučkami spiritulizmu... Ak však bude hľadať psychické v javoch pociťovania a pohybu, bude naďalej tápať v tme a... nedospeje k vedeckým výsledkom“ ([4], 557).

Odpor Franciscyho voči materialisticky založeným psychológiám má ontologické základy, podobne ako jeho kritika tzv. aktualizmu, smeru, ktorý považoval duševné procesy za akty, ktoré na svoju existenciu nepotrebujú žiadnu substanciu. Táto téza protirečí scholastickému princípu, podľa ktorého všetko, čo sa v prírode deje, nachádza svoju príčinu v substanciiach. Substancie nepotrebujú na svoju existenciu nič mimo seba, akcidence však áno. Skrátka, príčinnosť v prírode má substanciiálny a podstatný charakter. Aktualizmus naopak tvrdí, že príčinnosť má iba dejový charakter: Všetko sa deje a to, že sa to deje, je zapríčinené inou udalosťou. Namiesto substancie sa zavádza pojem substrátu ako niečoho, čo sa zachováva. Franciscy vidí v tejto otázke dvojaký problém. Po prvé, zástancovia aktualizmu nesprávne chápu pojem substancie. „Je veľkým omylom tvrdiť, že podstatou pojmu substancie je trvanie. Nie trvanie, ale existencia osebe, *esse in se*, je tou

---

<sup>4</sup> Gyula Costa-Rossetti (1842 – 1900) bol profesorom teológie na vysokej škole jezuitov v Prešporku v rokoch 1868 – 1877 a 1878 – 1892. Kritizoval najmä základné kategórie modernej ekonómie a spoločenských vied z aspektu novotomizmu a požadoval vybudovanie hospodárskeho systému na základe prirodzeného práva. Jeho diela: *Philosophia moralis*. Innsbruck 1886; *Allgemeine Grundlage der Nationalökonomie*. Innsbruck 1888; *Staatslehre der christlichen Philosophie*. In: *Philosophische Jahrbuch*, 1889, II. B. Pozri: *Katolikus Lexikon* I. Budapest 1931, 356 – 357; *Magyar Katolikus Lexikon* II. Budapest 1993, 290.

podstatou. Nie je jasné, či v prírode prebiehajú substanciálne zmeny, je však nepochybné, že si možno predstaviť také substancie, ktoré sú v procese neustálych premien“ ([5], 123). Po druhé, namiesto duše ako substancii uvažujú o iných javoch (napríklad Wundt uvažuje o apercpcii). Tieto javy totiž nemožno odlúčiť od tela, čím sa aktualizmus podľa Franciscyho dostáva do područia materializmu. Riešením je podľa neho je návrat k tomistickému chápaniu duše: „Duch vzatý osebe, in se a per se nemôže existovať v priestore; môže tak existovať iba per accidens, teda keď vplýva na také telo, ktoré existuje v priestore... duša osebe nemôže byť podmienená telom, a keď preda je pod vplyvom materiálnej príčiny, deje sa to iba preto, lebo táto materiálna príčina vplýva na telo, ktoré je s dušou podstatne spojené“ ([5], 140). Jedine takto môžeme obísť a vylúčiť materializmus, preto pre Franciscyho platí téza: Duša je substanciou.

Franciscy je rigidným zástancam realizmu v gnozeológii. Podáva o tom dôkaz vo svojom článku o Helmholtzovom chápaní zmyslového poznávania [6]. Helmholtz ho zaujíma preto, lebo je zástancam fyziologizmu, ale zároveň má blízko k novotomizmu. Túto blízkosť prezentuje tými Helmholtzovými tézami, ktoré môže prijať aj novotomizmus: pociťovanie je vnútornou životnou činnosťou; pociťovanie je poznávaním; zdroj pociťovania je vonkajším vplyvom prichádzajúcim od objektu; povaha tohto vonkajšieho vplyvu sa líši od čisto materiálnych vplyvov, ktoré zmysly zvyčajne prijímajú; napokon, pociťovanie neprebíha iba v duši alebo v mozgu, ale aj v zmyslových orgánoch. Naznačuje však neprekonateľný rozpor medzi Helmholtzovou gnozeológiou a novotomistickým realizmom. Helmholtz totiž tvrdí, že prostredníctvom našich zmyslov nevnímame vonkajší svet, ale iba určité zmeny v našich zmyslových orgánoch; ďalej, že naše pocity sú vplyvy zapríčinené vonkajšími príčinami v týchto orgánoch; napokon, že naše pocity sú iba znakmi vypovedajúcimi o povahe vonkajších vplyvov. Franciscyho argumenty proti Helmholtzovi sú čisto scholastické: „... prostredníctvom pociťovania získame istotu o niečom. Toto niečo nie je v nás, ale mimo nás. Teda to, o čom získavame istotu, nemôže byť pociťovaním, lebo ono je v nás; nemôže byť ani zmyslovou predstavou, species sensibilis, lebo aj tá je v nás – je to teda ten predmet, ktorý nám zmyslová predstava predstavuje. A keďže to, o čom získavame istotu pri pociťovaní, naplňa celý okruh fungovania našich zmyslov a tvorí jediný predmet vonkajšieho zmyslového nazerania, tento argument je dostatočne silný na to, aby sme mohli vysloviť tézu, že pociťovaním bezprostredne vnímame predmet“ ([6], 174). O takýchto a podobných „argumentoch“ hovoril Franciscyho súčasník a nesporne oveľa talentovanejší novotomista O. Prohászka, že omieľanie tradičných pojmov tomistickej filozofie neprináša žiadne nové poznatky a číre odmietanie modernej filozofie nie je obohatením novotomizmu.

Gnozeologické otázky stoja v centre záujmu E. Mihálovicsa. Hneď jeho prvý článok uverejnený v časopise [7] tematizuje dejinný pohyb teórie poznania s cieľom určiť povahu vzťahu poznávajúceho k poznávanému predmetu. Možno však hneď na začiatku konštatovať, že jeho práce nedosahujú teoretickú úroveň Franciscyho úvah a že jeho filozofické štúdie sú silne obmedzované horizontom teológie a filozofie pochopenej v jej praktickej funkcii. Celý obsiahly článok by sa dal zhrnúť do dvoch bodov: 1. Spor empirizmu a racionalizmu, ktorý sa vyústil do Kantovho myslenia, bol osudný nielen pre gnozeológiu a metafyziku, ale aj pre celú filozofiu, lebo filozofia stratila kontakt s realitou. 2. Načrtáva sa proces poznávania, počnúc zmyslovým poznávaním cez predstavy, asociácie a končiac pojmami a ideami, v tej podobe, v akej ho poznáme už z gymnaziálnych učeb-

níc psychológie prvej polovice 19. storočia. Ak Francisci ešte zapája do svojej argumentácie o „predmetnosti“ zmyslového poznania celý scholastický pojmový aparát, Mihálovics si vystačí s odkazom na každodenné poznanie, na zdravý ľudský rozum: „Zmysly nezotrávajú dlho v omyloch, ale veľmi rýchlo rozpoznajú skutočnosť. Činnosť zmyslov je absolútne spoľahlivá. Predstavy získané zo zmyslového poznania majú predmetný význam; nemusíme sa zamotávať do skepticizmu, z ktorého potom ťažko hľadáme cestu von“ ([7], 67). Od týchto predpokladov už vedie priama cesta k „vyriešeniu“ sporu medzi empirizmom a racionalizmom prostredníctvom praktickej funkcie filozofie: „Lebo dôstojnosť človeka je umiestnená v myšlienke, z ktorej pramení čin, a čin je základom hodnoty človeka. Ak filozofia vyrieši túto úlohu, bude stáť na prvom mieste medzi prírodnými vedami“ ([7], 109). Je možné, že by Mihálovics bol oneskoreným predstaviteľom filozofie harmónie predrevolučného a romantického obdobia? To sotva. Skôr bude patriť do tretej línie uhorských a maďarských novotomistov. Predstavitelia prvej línie poznajú a chápu najnovšie výsledky európskej vedy a chcú sa im vyrovnáť; druhá línia bojuje s týmito výsledkami pomocou scholastických pojmov; napokon tretia línia sa uzatvára do zdanlivej istoty scholastického realizmu a odmieta kriticky sa vyrovnáť s predpokladmi vlastnej filozofie.

Tento postoj sa odráža aj v ďalšom Mihálovicsovom článku o skepse [8], v ktorom sa jednak obracia vzťah poznania a skepsy („Neexistuje ľudský život bez poznania a skepsa nie je poznanie“ ([8], 147)), jednak celý problém dostáva etický a náboženský rozmer („Lebo tak, ako skepsa prináša nepokoj, istota poskytuje pokoj“ ([8], 147)). Autor teda kladie otázku: Kedy je skepsa oprávnená, a kedy nie? Postupuje tak, že najprv hľadá podstatu vedeckej istoty, ktorú nachádza v nevyhnutnom vzťahu dvoch faktov. Skepsa je v tomto prípade predpokladom dosiahnutia istoty. Stále však zostáva otázka: Čo je evidencia? Evidencia je môže nachádzať iba v súde, takže súd je evidentný vtedy, keď „je jeho pravda jasná“ a „zdôvodnená“ ([8], 161); a pokiaľ platia tieto kritériá, je už skepsa neopodstatnená a iracionálna, tvrdí Mihálovics. Vychádzajúc z realizmu („Pravda sa nachádza v poznatku vtedy, keď vedomie obsahuje ten istý fakt, ktorý skutočne existuje aj mimo vedomia; pravda je teda zhoda medzi vonkajším a vnútorným“ ([8], 153)) potom možno povedať, že evidencia je potvrdzovaná zmyslami a rozumom. V tom spočívajú podľa nášho autora hranice skepsy, za ktorými už skepsa nie je vecou intelektu, ale vôle. A sme znova pri praktickom poslaní filozofie, ktorá musí upriamiť človeka na čin bez skepsy.

Napriek tomu, že Bacon používal indukčnú metódu na kritické vyrovnanie sa so scholastikou, gnozeologický realizmus novotomizmu ju neodmietal. Mihálovics dokonca prináša nové argumenty v prospech indukcie. Vo svojej prednáške o hraniciach indukcie, ktorú predniesol na zasadnutí Spoločnosti Sv. Tomáša Akvinského [9], kladie tri otázky: 1. Vedie indukcia k všeobecným pravdám? 2. Dosahujeme indukciou istotu? 3. U akých objektov možno použiť indukciu? Pri odpovedi na prvú otázku dospieva k záveru, že konečným bodom indukcie je všeobecná pravda, pričom nejde iba o rozšírenie poznatkov z empirie, ale závery indukcie obsahujú v sebe všeobecno. Indukcia vedie k poznaniu príčin a zákonitostí, z ktorých potom vysvetľujeme javy. Druhá odpoveď je tiež pozitívna: Tvrdí, že indukcia je vedeckou metódou, ktorej hranice sú tvorené možnosťami potvrdzovania. Najväčšie prekvapenie však prináša Mihálovicsova odpoveď na tretiu otázku, lebo indukčnú metódu neobmedzuje na okruh empirických vied, ale aplikuje ju aj na oblasť

transcendencie. „Metafyzika, ako každá iná veda, hľadá to, čo existuje; svoj predmet teda netvorí, ale nachádza v skutočnosti. Z toho vyplýva, že musí vychádzať z danosti a musí objasniť fakty. Fakty nám však poskytuje skúsenosť, či už ide o fakty vnútorného, alebo vonkajšieho sveta. Keď totiž metafyzika stanovuje zákonitosti bytia, prenáša obsahy skúsenosti do sveta pojmov... Skúsenosť je, ako vieme, produktom indukcie; metóda metafyziky sa teda v tomto ohľade nelíši od metódy iných vied... Z toho je jasné, že aj tí, ktorí inak spochybňujú právo metafyziky na existenciu, odvolávajú sa na to, že metafyzika nie je empirickou vedou, musia uznať platnosť indukcie v oblasti metafyziky“ ([9], 412 – 413). Podľa nášho autora je svedectvom nedôslednosti myslenia, ak niekto redukuje možnosti poznávania a vedy na určitý okruh objektov.

Už som spomenul, že Mihálovicsove filozofické názory sú rámcované aj jeho teologickou orientáciou. Vychádzal z toho, že vrcholom a završením každej špekulácie je pojem boha, ktorý – ak nie je v danom systéme udržateľný – rúca celý systém filozofie. Keď uvažoval o mieste Platóna v dejinách filozofie [10], viazal toto miesto na otázku, či možno vykázat v Platónovom myslení určité prvky teizmu, presnejšie monoteizmu. Pritom treba mať na pamäti, že podľa Mihálovicsa je monoteizmus kresťanským monoteizmom. Analyzuje teda jednak vzťahy medzi Platónovou filozofiou a kresťanstvom, jednak styčné body medzi Platónom a súčasnými filozofickými smermi. Pri výklade sa snaží dôkladne odlíšiť pôvodné Platónove gnozeologické, etické názory a náhľady na dušu a prírodu od ich neskorších interpretácií; dospieva k záveru, že Platón nemal žiadnu predstavu osobného boha. Namiesto boha sa stretávame so silou pôsobiacou vo svete. Podľa Mihálovicsa je to skôr panteistický názor, ktorý sa líši od moderných panteistických názorov najmä preto, že neskorší panteisti boli už konfrontovaní s kresťanským monoteizmom. Preto musel Platón siahať po dualizme a po myšlienke objavenia sa večnosti v čase. „Z tohto aspektu je medzi Platónom a Hegelom rozdiel. Vzťah medzi svetom a bohom nie je vzťahom bytia a inobytia, lež reláciou idey a skutočnosti,“ píše Mihálovics ([10], 743). Z hľadiska kresťanstva zostáva problémom, že v dobe patristiky sa prví teológovia opierali o Platónovu teóriu. Náš autor rieši túto dilemu poukázaním na absenciu metódy a kategoriálneho aparátu v rannej dobe kresťanstva. Platónova metóda a jeho kategórie sa ukázali ako vhodné aj z toho dôvodu, že pomocou nich mohli komunikovať s existujúcimi a módnymi myšlienkovými smermi a mohli viesť s nimi aj spory. Mihálovics sa ešte raz vracia k svojej myšlienke o induktívnej metóde, ktorá je podľa neho použiteľná aj v prípade metafyziky, a pýta sa: „Je metóda totožná s učením? Končí každá veda, ktorá je vybudovaná pomocou induktívnej metódy, v pozitivizme“ ([10], 746)? Z takto položenej otázky prirodzene vyplýva negatívna odpoveď a aj ťažko vyvrátený záver: „Neexistuje ani imanentný, ani vonkajší argument pre Platónov teizmus. Jeho učenie je panteistické; bol dôsledný v tom, že nerozvinul filozofiu náboženstva. Podľa panteizmu spočíva vzťah medzi človekom a bohom na rovnoprávnosti, lebo tvoria dva póly nevyhnutného procesu. Náboženstvo však spočíva na závislosti človeka od boha... V Platónovom systéme existuje mnoho téz, ktoré by sa dali prijať aj z teistického hľadiska, lenže kým sú tieto tézy logicky odvoditeľné z teizmu, Platón by ich bol mohol dosiahnuť iba za cenu vlastnej nedôslednosti“ ([10], 747).

Zdalo by sa, že Mihálovics v tejto stati zdôvodňuje a požaduje samostatnosť filozofie vo vzťahu k teológii, ale po prečítaní ďalšieho jeho článku o vzťahu filozofie a teológie [11] sa ukáže, že išlo skôr o preukázanie exkluzívnosti kresťanskej teológie. Mihálo-

vics tu reinterpretuje stredovekú formuláciu *Philosophia est ancilla theologiae*. Ako poctivý scholastik už na začiatku výkladu prezrádza axiómu myslenia každého novotomistu: „Kresťanstvo neslobodno obetovať filozofii.“ Napriek tomu začína tým, že vzhľadom na predmet záujmu nemôžu medzi vedami existovať hierarchické vzťahy. Hovoriť by sa malo o závislosti a o vzájomnej výmene informácií. Používa pritom starú metaforu organizmu. Potom sa vracia k jednotlivým aspektom závislosti; kľúčom k nim je ozrejmienie povahy filozofie a teológie. Filozofia podľa Mihálovicsa hovorí o svete, o človeku a o bohu, ako aj o ich vzájomných vzťahoch z hľadiska prirodzeného rozumu. Takto dospieva až k prirodzenej teológii, ako ju poznáme z rôznych systémov školskej filozofie, najmä z Wolffových prác. Lenže kým predmetom *theologia naturalis* je rozumom poznateľný boh, predmetom *theologia supranaturalis* (teda kresťanskej teológie, o ktorej hovorí aj náš autor) je boh zjavenia. Na rozdiel medzi pochopením a vierou je potom založený aj vzťah filozofie a teológie. Tento vzťah má viacero aspektov. Prvý z nich: Filozofia je povinná dosiahnuť pravdu a do oblasti pravdy patria aj pravdy zjavené, o ktorých hovorí teológia. Ak teda filozofia uznáva pravdy teológie, musí uznať aj obmedzujúcu právomoc teológie. Druhý aspekt: „Ak filozofia slúži iba na objasnenie pravdy, tak platí aj to, že nemôže presiahnuť učenie teológie, lebo za hranicami pravdy môže byť iba omyl“ ([11], 579). Teraz vidíme aj skutočný zmysel spomínaného Mihálovicsovho článku o skepse. Tretí aspekt: Pravdy teológie nemožno negovať prostriedkami filozofickými: „Z toho, že rozum nedokáže pochopiť tajomstvá viery, nevyplýva, že tajomstvo viery je nezmysel, ale, že rozum je obmedzený. Filozofia teda nie je schopná dokázať nezmyselnosť tajomstiev viery“ ([11], 583). Náš autor sa potom cez úvahy o vzťahu racionality a emocionality dostáva k jednej zo základných ideí modernity, k idei pokroku, a celkom v intenciách scholastiky konštatuje, že žiadny pokrok nemôže zrušiť už objavenú pravdu, a preto kladie otázku: „Možno ešte nazvať filozofiou učenie, ktoré protirečí kresťanstvu? – Filozofia je vedou iba vtedy, ak uznáva princíp: *Philosophia est ancilla theologiae*“ ([11], 590). To všetko je, samozrejme, prijateľné, pokiaľ hovoríme o kresťanskej filozofii. Ako je to však s filozofiou, ktorá uvedený princíp neuznáva? Mihálovics pozná odpoveď aj na túto otázku a nachádza ju práve v špecifickom vývoji modernej filozofie. Konštatuje jednak, že emancipácia filozofie od teológie poškodila samotnú teológiu, ktorá, keďže už nemala už filozofiu ako svoju propedeutiku, prestala byť vedou; ďalej, filozofia sa dostala do situácie, v ktorej už nemala pevnú teologickú orientáciu a nebola schopná ďalšieho pokroku.

V pozmenenej podobe sa opakuje téza o konci filozofie: „Prestala existovať kresťanská teológia, lebo so zrušením kresťanskej filozofie prestala existovať aj sama filozofia“ ([11], 594). Riešenie je teda jediné: návrat filozofie k pôvodnému vzťahu filozofie a teológie. „Obidve existujú v záujme poznania pravdy; pravda je však iba jedna, a preto sa vo svojich učeniach musia zhodovať. Keďže sa stvorený rozum môže myliť, Boh však nikdy, musí sa rozum skloniť pred zjavením a filozofia pred teológiou“ ([11], 598).

Tento posledný citát nepotrebuje žiadny komentár. Ak som vyššie napísal, že Franciszy a Mihálovics patria do pomyselnej druhej a tretej línie dobovej novotomistickej filozofie v Uhorsku a že v ich myslení sa prejavuje ortodoxnosť prvého obdobia novotomizmu, tak to bude zrejme platiť aj o úrovni a zameraní teologickej prípravy na konci 19. storočia v Nitre, kde obidvaja pôsobili.



## LITERATÚRA

- [1] FRANCISY, L.: Az erkölcs alapjának kérdéséről. In: *Bölcséleti Folyóirat*, 9, 1894, 140 – 161.
- [2] FRANCISY, L.: Az ethikai determinismus- és indeterminismusról. In: *Bölcséleti Folyóirat*, 5, 1890, 438 – 462, 638 – 660; 6, 1891, 91 – 124.
- [3] FRANCISY, L.: Az egyeduralkodó kormányforma, Aquinói Sz. Tamás szerint. In: *Bölcséleti Folyóirat*, 6, 1891, 535 – 558; 7, 1892, 4 – 26, 248 – 275.
- [4] FRANCISY, L.: Ingadozás a physiologiai lélektan első alapkérdésében. In: *Bölcséleti Folyóirat*, 7, 1892, 545 – 557.
- [5] FRANCISY, L.: Az actualismus a lélektanban. In: *Bölcséleti Folyóirat*, 13, 1898, 121 – 145.
- [6] FRANCISY, L.: Helmholtz és az érzéki megismerés. In: *Bölcséleti Folyóirat*, 10, 1895, 151 – 178.
- [7] MIHÁLOVICS, E.: Ismerettani elmélődések. In: *Bölcséleti Folyóirat*, 7, 1892, 631 – 659.0 8, 1893, 51 – 109.
- [8] MIHÁLOVICS, E.: A kétely. In: *Bölcséleti Folyóirat*, 13, 1898, 146 – 175.
- [9] MIHÁLOVICS, E.: Az indukció határai. In: *Bölcséleti Folyóirat*, 13, 1898, 390 – 414.
- [10] MIHÁLOVICS, E.: Plató theológiája. In: *Bölcséleti Folyóirat*, 8, 1893, 443 – 477, 723 – 748.
- [11] MIHÁLOVICS, E.: A bölcsélet viszonya a hittudományhoz. In: *Bölcséleti Folyóirat*, 10, 1895, 561 – 598.

---

Príspevok vznikol vo Filozofickom ústave SAV ako súčasť grantového projektu č. 2/7156/28.

---

prof. PhDr. Ondrej Mészáros, CSc.  
Filozofický ústav SAV  
Klemensova 19  
813 64 Bratislava 1  
SR