

K NIEKTORÝM RYSOM NÁBOŽENSKEJ FILOZOFIE SAMUELA ŠTEFANA OSUSKÉHO

PETER GAŽÍK, Katedra filozofie a religionistiky EBF UK, Bratislava

GAŽÍK, P.: On Some Aspects of the Religious Philosophy of Samuel Štefan Osuský
FILOZOFIA 54, 1999, No 8, p. 580

The aim of the paper is to outline the fundamental characteristics and the developments of the religious and philosophical thinking of S. Š. Osuský, an influential Slovak theologian and philosopher of the first half of the 20th century. Osuský was concerned with the history of philosophy and especially Slovak philosophy. His ideas and conceptions were on the boundaries between philosophy and theology. He joined no particular intellectual stream, but he made many references to T. G. Masaryk, H. Bergson and Russian idealists and to the theologian E. Brunner.

1. Racionálny a morálny teizmus. Náboženské myslenie Samuela Štefana Osuského je v istom zmysle filozofickým teizmom. Je to teizmus racionálny a morálny, opierajúci sa o klasické vzory európskej metafyziky. K teizmu Osuský prichádza úvahami o potrebe, ba priamo nutnosti metafyzických záruk zmyslu sveta a ľudského života. Skutočnosť Boha dáva jednak zmysluplnosť a účelovosť vesmíru a dejinám, a jednak garantuje etiku a posledný zmysel ľudskej existencie. Záväznosť etických noriem a opodstatnenosť mravného konania človeka je daná uznávaním Boha ako najvyššej pravdy a súčasne aj ideou nesmrteľnosti. Idea nesmrteľnosti má nesmiernu etickú a existenciálnu hodnotu. Pre Osuského je "viera v nesmrteľnosť hybnou silou celého mravného života. Ona premáha mnohé ťažkosti, povzbudzuje k mravnosti, varuje pred zúfalstvom a smrť robí ľahšou. Keby nebol večný život, boli by sme poľutovaniahodnejší nad zvery" ([1], 49).

Racionálny a morálny teizmus orientovaný na nevyhnutnosť zabezpečenia zmyslu a hodnoty života človeka zaraďuje Osuského medzi moderných mysliteľov. Naproti tomu dnešné postmoderné myslenie už charakterizuje dôraz na ľudskú existenciu vydanú napospas vlastnej osamotenosti a neistote, pretože sa už nedokáže opierať o tradičné metafyzické istoty. Túto osamotenosť a nezodpovedanosť vlastného bytia však postmoderný človek vedome prijíma ako údel i ako východisko, aby sa napriek rezignácii na možnosť metafyzicko-náboženského riešenia svojej existencie odvážil žiť, prípadne hľadať nejakú novú istotu. V tom je výrazný predel a rozdiel medzi Osuským a niektorými filozofmi existencializmu.

Vieme, že problém postmodernej nezodpovedanosti a konečnosti ľudského života podrobne rozpracoval Heidegger. Poukázal na "starosť", ktorá vystupuje najjasnejšie tam, kde človek spochybňuje všetky dovtedy jasné a samozrejmé istoty. Ďalej hovorí o "úzkosti", ktorá človeku odhaľuje celý život ako čosi problematické. Človek poznáva, že jeho život je "bytím k smrti", a ukazuje sa mu vo svojej najvnútornejšej štruktúre ako to, čo je "konečné". Ale práve vtedy, tvárou v tvár ničote, môže u neho vzniknúť

"odhodlanie" voliť vlastné možnosti, uvedomiť si seba samého a hľadať čosi, čo by mu dalo nádej. Heidegger nekonkretizoval riešenie existenciálnych otázok, obmedzil sa len na existenciálne analýzy ([2], 44 a n.). Ich význam spočíva v tom, že radikálne sproblematizoval tak supranaturálne opory metafyziky, na ktorých stál stredovek, ako aj ideál novovekej istoty subjektu ovládajúci myslenie od Descarta až po Hegela a končiaci v slepej uličke titanizmu a následne nihilizmu. Pre Heideggera je jedinou istotou holý fakt existencie človeka, ktorý sa nemôže samozrejme oprieť o nejaký univerzálny platný systém absolútnych istôt, hodnôt a noriem. Význam Heideggera pre teológiu však spočíva v tom, že vytvoril priestor pre nemetafyzicky založenú vieru.

Ak by sme sa pokúsili porovnať Heideggera, resp. predstaviteľov postmodernej vo vzťahu k Osuskému alebo k Masarykovi, tak sa medzi nimi ukáže hlboký predel. Osuský je zajedno s Masarykom, Rádlom a ďalšími náboženskými mysliteľmi v tom, že mu je cudzia akákoľvek predstava bytostnej spochybiteľnosti a nezodpovedanosti otázok posledného zmyslu, ako to vidíme u materialistov, agnostikov a ateistických existencialistov, ktorých táto otázka netrápi. Podľa Masaryka človek síce žije v čase, ale vždy aj "pod zorným uhlom večnosti". A E. Rádl v *Útěche z filosofie* pripomína, že človek sa nezaobíde bez poslednej a najvyššej pravdy a istoty. V súvislosti s duchovnou krízou novoveku Rádl hovorí, že antika i stredovek dávali človeku absolútny morálny základ a poriadok (řád), ktorým je Boh ([3], 10). V tomto zmysle si ani Osuský nevedel predstaviť zmyslupnosť existencie a etiky bez metafyzických záruk, bez skutočnosti Boha. Treba však dodať, že k takému Bohu ako skutočnému základu ľudskej existencie nevedú supranaturálne predstavy metafyziky, ale viera v biblické zjavenie.

Človeku postmodernej doby sú však tieto otázky ľahostajné, problém vlastného zmyslu je pre neho bezpredmetný, pretože prijal svoju nezodpovedanosť a náboženskú vykorenenosť ako normálny stav. Nemožno však povedať, že by si neuvedomoval vlastnú nestálosť a konečnosť. Poznanie, že je existenciálne neistou, a teda ustavične ohrozenou bytosťou, ho naplňuje úzkosťou. Napriek tomu však nedokáže prijať do svojho myslenia náboženskú dimenziu, a tak ani odpoveď na otázku základu, zmyslu a posledného cieľa života. Jeho postoj je zhruba dvojaký. Na jednej strane upadá do bezobsažného prežívania všednej každodennosti, prípadne až do konzumného štýlu života a hedonistického pôžitkárstva. V takom prípade ide o náboženský indiferentizmus a nezáujem o základné otázky. Na druhej strane sa naopak snaží neprepadnúť skepse a pesimizmu, ale nájsť obsah a zameranie života v čomsi zmysluplnom. V takom prípade ide o vážne prijatie existenciálnych otázok, o snahu zvládnuť ich, ale bez pomoci metafyziky, náboženskej viery a zjavenia. Na túto skutočnosť sa usilovali pozitívne nadviazať niektorí súčasní protestantskí teológovia. Je však otázne, či sa človek naplno zasiahnutý sekularizmom dokáže otvoriť tejto novej, nemetafyzickej, antropologickej, a dokonca nenáboženskej interpretácii viery, ako dúfali R. Bultmann, H. Braun a D. Bonhoeffer. V každom prípade sa však zdá byť jasné, že v postmodernej dobe sú supranaturálne istoty, na ktorých stávala tradičná metafyzika, vážne otrasené. Znamená to koniec racionálneho a morálneho teizmu, ku ktorému sa hlásil aj S. Š. Osuský? Znamená to koniec metafyziky?

2. Metafyzika a zjavenie. Uviedli sme, že k Bohu ako skutočnému základu života a sveta nevedú racionálne cesty metafyziky, ale viera v zjavenie. A tu sa na prvý pohľad zdá, akoby Osuského náboženské myslenie vyrastalo na predpokladoch metafyziky. K tejto domnienke prichádzame na základe jeho apológie náboženstva, presnejšie na základe argumentov, ktorými Osuský v spise *Bráň pravdu* zdôvodňoval jestvovanie Boha. Je zvláštne, že sa tu stretáme s tým, čo dejiny filozofického a teologického myslenia poznajú ako tzv. dôkazy Božej existencie, v minulosti i dnes toľko diskutované a problematizované. Osuský s nimi skutočne narába, hoci vie, že boli zásadne spochybnené nielen Lutherovou reformačnou teológiou, ale aj Kantovým kriticismom. Klasické príklady racionálnych dôkazov existencie Boha nachádzame v gréckej filozofii a Osuský sa na ne odvoláva. Nezanedbateľným je však pritom fakt, že ich nenazýva "dôkazmi", ale "dôvodmi". Tým akoby sa vyhýbal prílišnej poplatnosti metafyzike. Začína uvedením Platónovho a Ciceronovho historického dôvodu: nebolo a niet národa, ktorý by nemal žiadne náboženstvo, žiadnu vieru v Boha či bohov. Významnejší je Platónov a Aristotelov kauzálny dôvod, podľa ktorého každý jav má svoju príčinu a prvou príčinou všetkého je Boh. Osuský prijíma aj ďalšie Aristotelove spôsoby dokazovania Boha, a to dôkaz zo stupňov dokonalosti a teleologický dôkaz, ktorý jestvovanie Boha dedukuje z poriadku, súladu a primeraného cieľa usporiadania sveta ([1], 17-18). Všetky tieto známe, prevažne Aristotelove dôkazy existencie Boha prevzal a teologicky rozvinul Tomáš Akvinský. Spolu so zjavením sa stali piliermi scholastickej teológie. Tomáš Akvinský však neprijal Anselmov tzv. ontologický dôkaz.

Osuský nerobí medzi týmito dôkazmi či dôvodmi nijaké rozdiely, nehľadá ich slabé stránky, nepreferuje jedny, aby vylučoval druhé, ale všetky zahrnuje do svojej apologetiky. Využíva ich argumentáciu a v citovanom spise *Bráň pravdu* ich podáva v takmer historickej postupnosti. Kvôli úplnosti treba dodať, že medzi nimi prekvapujúco nespomína dva Aristotelove dôkazy, a to z náhoditosti všetkého a nevyhnutnosti prvého bytia (ex possibile et necessario), a najmä dôkaz kozmologický, známy ako dôkaz z pohybu (ex motu) ([4], 132). Zvlášť kozmologický dôkaz, vychádzajúci z predpokladu prvého nehybného hýbateľa - primum movens, filozofi a teológovia v minulosti hojne využívali.

Osuský sa pristavuje aj pri Kantovom morálnom dôvode. Kant svojou kritikou čistého rozumu zaútočil na racionálnu metafyziku a vyvracal hlavne kozmologický, teleologický a ontologický dôkaz. Osuský však nenapodobňuje Kanta. Uvedené dôkazy nestavia proti sebe, ale so všetkými účelovo pracuje v prospech teizmu. Preto akceptuje aj Kantov dôvod na základe mravnosti ([1], 20). Napokon medzi aristoteliskotomistickými dôkazmi a Kantovým morálnym dôkazom nie je až taký rozdiel, ako by sa zdalo a ako sa často tvrdí. Všetky totiž vyrastajú z metafyzického spôsobu myslenia. S istým zjednodušením môžeme povedať, že rozdiel je len v tom, že teizmus Tomáša Akvinského je racionálny, kým Kantov teizmus je morálny. Kant však správne rozpoznal, že Boh nemôže byť predmetom teoretického rozumu, a preto napadol racionálnu teológiu. To, čo zbúral kritikou čistého rozumu, však na druhej strane vybudoval praktickým rozumom. Boh teda nie je objektom, ale postulátom praktického rozumu, postulátom etickým. Preto najlepším dôkazom podľa Kanta je dôkaz morálny. S tým Osuský súhlasí a takisto tvrdí, že mravný zákon vedie k Bohu.

V tejto súvislosti ale treba spomenúť, že vo svojich *Prvých slovenských dejinách filozofie* Osuský Kanta už tak kladne nehodnotí ([4], 217). V *Kritike čistého rozumu* sa mu javí ako skeptik, v *Kritike praktického rozumu* ako moralistický deista. Kant tvrdí, že "mravné zákony sú platné nie preto, že ich dal Boh, ako to hlásajú zjavené náboženstvá, ale že môžu byť ponímané ako Božie". A to je povážlivý Kantov antropocentrický obrat, že totiž nie Boh vedie človeka k mravnému zákonu, ale naopak. Tak Kant zrelativizoval náboženstvo tým, že sa stalo závislým od mravnosti, ktorú určuje človek. Pravda a mravný zákon však musia stáť nad človekom, a nie naopak. U Kanta hrozí, že človek je pánom pravdy, zákona a morálky, že je mierou všetkých vecí. To si povšimol aj Osuský. Ale práve preto je nepresné, keď občas nazýva Kanta "evanjelickým filozofom". S reformáciou ho síce spájalo odmietnutie scholastického aristotelizmu, ale Kant nevychádzal zo zjavenia a evanjelia ako Luther, ale z antropocentrického moralizmu ([5], 88).

Vráťme sa však k spomínaným dôkazom v knihe *Bráň pravdu*. Osuský k nim pripája ešte Solovjevovo vyvodzovanie Boha z túžby po dokonalosti a nesmrteľnosti a tzv. autoritatívny dôvod klasických vzorov. Tu myslí na veľké náboženské osobnosti dejín, na zakladateľov náboženstiev, prorokov, apoštolov a reformátorov. Prijímať ich svedectvá ako pravdivé znamená uznať, že to, čo hlásajú, nie sú ich vlastné výtvory, ale posolstvá z oslovenia samotným Bohom: "Keďže na iných úsekoch života prijímame svedectvá významných tvorivých osobností, prečo by sme nemohli prijať aj svedectvá na náboženskom úseku? Prečo sa teda na náboženskom poli nepýtať Ježiša, Mohameda, Husa, Luthera atď. A keď sa ich pýtame, či všetci netvrdia, že to čo zvestujú, čomu učia, nie je ich vlastné, ale Božie?" ([1], 21).

Ak by sme považovali všetky tieto racionálne, morálne a historické argumenty v prospech teizmu, ktorými Osuský operuje, za jediné argumenty určujúce jeho nábožensko-filozofické myslenie, potom by celkom patrilo do metafyzickej tradície, do obdobia pred vznikom Barthovej dialektickej teológie. Osuský síce nesporne svojou snahou o obhájenie teizmu a starosťou o metafyzickú záruku zmyslu života a sveta patrí pred postmodernú dobu, pred existenciálne, nemetafyzické, až nenáboženské interpretácie viery v teológii. Tvrdenie, že jeho myslenie bolo celkom poplatné teologickému supranaturalizmu a filozofickému idealizmu, však neobstoí. Treba povedať aj to, že jeho myslenie nebolo výlučne spojené len s tradíciou protestantskej liberálnej teológie. Liberálni teológovia totiž skĺzli z biblickej základne na pozície antropocentrizmu, psychologizmu a dejinného relativizmu a podriadili kristológiu nárokom nemeckej idealistickej filozofie, prevažne Kantovej a Hegelovej. U Osuského, po prechodnom ovplyvnení teologickým liberalizmom, v jeho knihe *Bráň pravdu* už tento postoj nevidno. Práve naopak, Osuský si uvedomuje hranice náboženského racionalizmu, ako to vyplýva z jeho konečného hodnotenia spomenutých dôkazov Boha. Žiadny z nich podľa neho nemôže s absolútnou platnosťou dokázať či potvrdiť existenciu Boha. Pritom sa ale vyhýba záveru, že by prirodzená cesta k Bohu nebola vôbec možná. Dokazuje to jeho rozlišovanie medzi "dôkazom" a "dôvodom" - tzv. dôkazy Boha, ako sú známe u Aristotela, Anselma, Tomáša Akvinského, Descarta a Kanta, pripúšťa len ako dôvody. Hovorí o tom takto: "Uvedol som nie všetky, len najznámejšie dôvody za jestvovanie Boha. Je pravda, že ani všetky nestačia dokázať, že je Boh. Dnes sa už ani neusilujeme

dokazovať, ale to neznamená, že nemožno dôvodiť za existenciu Boha. Dokázať nedokážu, vieru nenahradia, ale aspoň toľko dokážu, že náboženstvo, a tak viera v Boha nie je výmyslom, alebo nezmyslom." ([1], 22).

K podobnému záveru Osuský dospel i pri hodnotení štyroch dôkazov Boha, ako sa o to s nevšednou dôkladnosťou a hĺbkou pokúsil F. Brentano v objemnom spise *Vom Dasein Gottes*, vydanom v roku 1929. Brentano vychádzal z obnoveného aristotelizmu, bol veľkým odporcom Kanta a je azda posledným novovekým mysliteľom, ktorý znovu otvoril problém existencie Boha, aby ukázal, že ani po Kantovi nie sú dôkazy Božej existencie vybavenou vecou. Osuský Brentanovu osobnosť a tvorbu priblížil v obsažnej recenzii spomínaného diela a pristavil sa zvlášť pri štyroch dôkazoch Boha, ktoré podľa Brentana obstoja v každej dobe; ide o dôkaz teleologický, z pohybu, resp. kozmologický, dôkaz z náhodnosti a psychologický dôkaz. Dokazovanie Boha podľa Brentanovho názoru nie je zbytočné. Je však aj objektívne možné? - na to sa pokúsil dať odpoveď svojou prácou. Osuský s obdivom kvituje Brentanovu úžasnú myšlienkovú námahu, logickú presnosť a prácu s ohromným materiálom. Brentanovo úsilie však napokon hodnotí značne skepticky: "Mnohému sa možno z neho naučiť. Napína myseľ, upúta ostrovtip, miestami sa zdá, že presvedčí, ale jednako neistým, chladným necháva. Je to dnes zriedkavý metafyzický produkt, ktorý chce znovu obnoviť rozumovú cestu k Bohu Kantom zatvorenú. Akokoľvek svedčí o veľkej erudícii, o presnom myslení, mne sa ním tá zatvorená brána neotvorila. Za Boha možno dôvodiť, ale dokázať ho nemožno. Hypotézy akýchkoľvek dôkazov nechávajú vždy nejasnosti, lebo len vierou chápeme Boha." ([6], 85-90).

A tak je to len viera v biblické zjavenie, ktorou Osuský prekračuje svoj určitý nábožensko-filozofický racionalizmus a idealizmus. Osuský vychádzal z presvedčenia, že bez zjavenia nie je Boh pre človeka tou pravou skutočnosťou. K Bohu sa nemožno dostať myslením, ale len poslušnosťou viery: "Keď sa rozumom nemôžeme dostatočne zbližiť s Bohom, na otázku, odkiaľ vieme o ňom, odpovedáme: z viery a viera zo zjavenia. Bez zjavenia by sme o ňom nevedeli." ([1], 23). Táto skutočnosť je zreteľnou odpoveďou na podozrenie, že Osuský príliš utonul v metafyzike, že sa nevymanil z teologického liberalizmu atď. Áno, Osuského teizmus má filozofické motívy, ale zároveň je to teizmus biblický. Dôrazom na fenomén Božieho zjavenia súčasne vyvracia možnú námietku, že obsah a predmet náboženstva je výplodom človeka, ako tvrdil Feuerbach. Podľa Osuského sa Boh zjavoval nielen v prírode, ale aj v dejinách, vo vnútornom živote človeka a v "najvyššej miere v Kristu". Ježiš Kristus teda najdokonalejšie a najplnšie vyjaval Boha. Inkarnácia, Božie vtelenie v Ježišovi Kristovi, je hlavným a jediným prameňom poznania Boha skrze vieru, ktorá prijíma túto jedinečnú dejinnú udalosť. Preto "zjavenie a vieru nemožno od seba oddeliť" ([1], 24).

Na záver. Metafyzické tendencie v nábožensko-filozofickom myslení Osuského pozorujeme predovšetkým v otázke ponímania Boha ako transcendentnej skutočnosti. Osuský správne rozpoznal, že poznanie Boha cestou metafyziky je neúplné a nedostatočné. Správny je jeho záver, že tzv. dôkazy Boha neposkytujú jednoznačnú evidenciu, že nanajvýš môžeme hovoriť o dôvodoch, ktoré nás vedú k predpokladu jeho existencie. Poznanie Boha je podľa neho možné len a posteriori, "z účinkov, z diela

(Božieho), zo zjavenia" ([1], 26). Dôvody existencie Boha ale nedávajú úplnú odpoveď na otázku, aký je Boh. A tu musíme konštatovať, že v samotnom chápaní Boha sa u Osuského striedajú idealistické a biblické predstavy. Osuský si nevšimol, že grécke, metafyzické poňatie Boha je iné ako biblické.

Stýčné body s filozofickým racionalizmom a idealizmom sú teda v Osuského náboženskom myslení zrejme a nepopierateľné. Osuského teizmus je v mnohom zakotvený v metafyzickom spôsobe myslenia. Napriek tomu nad metafyzické predpoklady teizmu stavia vieru v Božie zjavenie. Dôrazom na dejinnosť zjavenia sa Osuský vymyká z pút idealizmu, zo zovretia predmetnými, metafyzickými formami myslenia. Svojou kristológiou je zároveň vzdialený kategóriám liberálnej teológie.

Aj keď však Osuský nepodľahol celkom metafyzike a racionálne cesty k transcendentnu mu nenahradzovali vieru, predsa v mnohom náleží do rámca tradície metafyzického myslenia. Podstatu protimetafyzického zápasu vo filozofii existencializmu a personalizmu (Heidegger, Marcel, Buber), ako aj v teológii (Barth, Bultmann, Tillich) si ešte neuvedomoval. Je teda ešte zviazaný s metafyzickým duchom svojej doby. Z jej myšlienkových súradníc a tendencií ho nemožno vytrhávať. Nebol však ovplyvnený Hegelovým preexponovaným idealizmom ani Brentanovým modifikovaným aristotelizmom, ale skôr filozofickým myslením Bergsona a Masaryka. Svedčia o tom viaceré štúdie, ktoré venoval týmto osobnostiam: *Bergson filozof o mravnosti a náboženstve*, *Masarykova Otázka sociální o postoji marxizmu k náboženstvu*, *Masarykova filozofia náboženstva, Etické smery v 19. storočí a Masarykova etika* atď. [7]. Títo filozofi predstavovali nové myslenie, ktoré už bolo od starej substanciálnej metafyziky značne vzdialené. Osuský by sa zrejme nebránil svojmu zaradeniu medzi týchto mysliteľov a asi by dal za pravdu Masarykovi, že "bez trošky metafyziky sa nezaobídeme".

LITERATÚRA

- [1] OSUSKÝ, S. Š.: Bráň pravdu. Liptovský Sv. Mikuláš 1946.
- [2] LANDGREBE, L.: Filosofie přítomnosti. Praha 1968.
- [3] RÁDL, E.: Útěcha z filosofie. Praha 1994.
- [4] OSUSKÝ, S. Š.: Prvé slovenské dejiny filozofie. Liptovský Sv. Mikuláš 1939.
- [5] OSUSKÝ, S. Š.: Viera a veda I, 1930.
- [6] BRENTANO, F.: Vom Dasein Gottes, recenzia. In: Viera a veda I, 1930.
- [7] Rukopis dostupný v Literárnom archíve MS.

Doc. ThDr. Peter Gažík

Katedra filozofie a religionistiky EBF UK

Svoradova 1

811 03 Bratislava

SR