



crkva u svijetu

# RASPRAVE I ČLANCI

## KRITIČKE PROSUDBE FILOZOFSKE SPOZNAJE BOGA

Ivan Devčić

U tradiciji katoličkog naravnog bogoslovlja postoje dva odgovora na pitanje, kako čovjek može racionalno spoznati Boga, odnosno Božju egzistenciju. To su odgovori sv. Anzelma i sv. Tome Akvinskoga. Anzelmovo se polazište sastoji u pokušaju da se iz samoga pojma o Bogu dokaže Božja egzistencija. Tu su metodu nazvali *kvaziapriornom*, jer nije ni čisto apriorna ni aposteriorna te se zato naziva i *argumentum a simultaneo*. — Tomino je ishodište aposteriorno, od učinka do uzroka, od onoga što je ontološki poslije do onoga što je ontološki prije.

U vezi s Anzelmovim dokazom Toma ističe da se u njemu radi o neopravdanom prijelazu iz čisto misaonog reda u red stvarnosti, iz logičkog u ontološki red. Anzelmovi izvodi, međutim, pokazuju samo da u pojmu Boga nužno mislimo i egzistenciju kao njegov sastavni dio, ali to je samo apstraktna, pomišljena egzistencija koja se ne može poistovjetiti s realnom. Samo kada bismo imali neposredno iskustvo bića od kojega se veće ne može pomisliti, mogli bismo iz pojma koji o njemu imamo zaključiti na njegovu zbiljsku egzistenciju. Ali nama takva neposredna spoznaja nije moguća. Stoga mi opstojnost Božju možemo spoznati samo a posteriori, tj. oslanjajući se na iskustvenu stvarnost koja je u ontološkom redu poslije Boga.

Osnovno je Tomino polazište za to iskustvo da bića u svijetu i svijet kao takav nisu Apsolutno, nego ukazuju na njega kao na svoj zadnji metafizički uzrok, budući da su relativna i nenužna. Da bića u svijetu nisu Apsolutno, Toma zaključuje iz pet njihovih ontoloških značajki (gi-

banje kao prijelaz iz potencije u akt, uzročno djelovanje, nenužnost, različiti stupnjevi savršenosti, svrhovitost), koje su polazišta za pet njegovih putova ili dokaza za opstojnost Božju. Svi se ti dokazi temelje na zakonu uzročnosti, po kojemu je svako biće koje ne opstoji nužno ovisno o drugome. A upravo su takva bića u svijetu. Svj. Toma uzima tu zakon uzročnosti u metafizičkom smislu. On ne nijeće beskonačni niz fizičkih uzroka, nego smatra da se ni u takvom beskonačnom nizu uzroka ne može naći zadnji odgovor na pitanje kako su nastala bića u svijetu, a to znači i svijet kao cjelina. Zbog toga je potrebno afirmirati prvi neprouzročeni Uzrok, koji je izvan čitava niza te ujedno čitav niz stvara i uzdržava.

Ti su aposteriorni dokazi za Božju egzistenciju sve do Kanta uživali gotovo potpuno povjerenje; no nakon njegove kritike nitko im ga do danas nije uspio posve povratiti. Kant se složio s Tomom u odbacivanju Anzelmova dokaza, ali je isti negativan stav zauzeo i prema Tominih dokazima. Time je doveo u pitanje mogućnost bilo kakve racionalne spoznaje Božje egzistencije.

Ta Kantova kritika dokaza za Božju egzistenciju kao i pokušaji da se nadiđe — predmet su ovoga članka. Jasno je da ta složena i opširna problematika u danom okviru može biti obrađena samo u najkraćim crtama.

## I. KANTOVA KRITIKA DOKAZA ZA BOŽJU OPSTOJNOST

Kantova kritika dokaza za Božju egzistenciju temelji se na njegovim gnozeološkim tezama, prema kojima nam je nemoguće spoznati predmete koji nisu dani u formi prostorno-vremenskog iskustva, koje mi jedino možemo imati. Intelpekt pomoću kategorija povezuje i ujedinjuje ono što mu iskustvo daje. On je ograničen na te predmete i nikakvi drugi mu nisu dostupni.

To znači da mi Božju egzistenciju ne možemo racionalno spoznati, jer Bog ne može biti predmet naše prostorno-vremenske intuicije. Na tome se temelji Kantova kritika aposteriornih dokaza za Božju egzistenciju, koje je on sve sveo na kozmološki i teleološki, da bi na koncu i teološki sveo na kozmološki, a ovoga opet na ontološki dokaz. Ti dokazi počivaju na zakonu uzročnosti, a zakon uzročnosti vrijedi samo za područje nama mogućeg iskustva u koje Bog ne ulazi. Osim toga, prema Kantu u tim dokazima nema dosljednosti. Njihovo je polazište kozmološko, tj. niz fenomena i regres u tom nizu po zakonu uzročnosti. Tu bi trebalo, smatra on, da se uvjet uzme u istom smislu u kojemu se uzela relacija uvjetovanog i uvjeta u čitavom nizu koji nas u neprekinutom toku treba dovesti do najvišeg uvjeta. Međutim, u aposteriornim dokazima za Božju egzistenciju to se ne događa, nego se regres odjednom prekida te se skače na nešto što nije član tog niza. S druge strane, kad se iz niza ne bi iskočilo, nužno biće, do kojeg bi se na tom putu došlo, bilo bi samo prvi član tog niza, a to znači da bi i samo bilo empirično. Nemoguće nam je dakle na taj način doći do prvog transcendentnog uzroka.<sup>1</sup>

<sup>1</sup> Usp. KrV B 484, 486.

Iz toga što se čini skok Kant ujedno zaključuje da kozmološki dokaz (a s njime i svi ostali aposteriorni dokazi) i nije neki novi dokaz, nego se tu zapravo radi o prikrivenom ontološkom dokazu (tako Kant naziva Anzelmov dokaz), u kojemu se iz same ideje o Bogu izvodi Božja egzistencija.<sup>2</sup> To je analitička metoda, kojom se dokazuje identitet subjekta i predikata. Ali tom se metodom po Kantu ne može dokazati egzistencija, jer realna egzistencija nije u tom smislu nikada predikat, budući da ne ulazi u definiciju ili pojam neke stvari niti kao atribut niti kao akcident. Drugim riječima, egzistencija ostaje izvan pojma stvari. To npr. znači da između sto stvarnih i sto pomišljenih talera, uzetih u njihovu pojmovnom određenju, nema nikakve razlike. Razlika je samo u tome što su jedni za nas činjenica, a drugi samo čisti predmet našeg mišljenja. Egzistencija označuje samo odnos onoga što u pojmu mislimo prema našem iskustvu.<sup>3</sup>

Ipak je i za Kanta neosporno da mi po zakonima našeg mišljenja uvjetno biće ne možemo misliti bez bezuvjetnog. Budući da nužno bezuvjetno biće ne može biti predmet našeg iskustva, ono ne može biti ništa drugo nego subjektivna ideja našeg uma, njegov regulativni princip, pomoću kojega predmete našega iskustva tako povezujemo kao da proizlaze iz jednog samodostatnog nužnog uzroka. Na taj način naša spoznaja dobiva apsolutno jedinstvo. Iako se radi samo o subjektivnoj ideji našega uma, mi sebi ipak po nekoj transcendentalnoj obmani taj formalni princip predstavljamo kao nešto konstitutivno i stvarno. A da se stvarno radi o transcendentalnoj obmani, Kant zaključuje iz toga što mi o bezuvjetnom nužnom biću, ako ga promatramo u sebi, bez odnosa prema svijetu, ne možemo imati nikakva pojma.<sup>4</sup>

Ali ono što se ne može dokazati teoretski, dobiva objektivnu stvarnost u domeni praktičnog uma, gdje je Bog nuždan da bi se moglo uskladiti bezuvjetnost moralnog zakona s isto tako bezuvjetnom čovjekovom težnjom za srećom. Iskustvo naime pokazuje da često bolje prolaze oni koji slijede svoje sklonosti, nego oni koji se drže moralnog zakona. Sreća se s vrlinom ne usklađuje, jer priroda ne slijedi moralni zakon. Da bi se dakle mogli uskladiti sreća i moralni zakon, tj. da bi svatko postigao sreću u mjeri u kojoj je zaslužuje, treba postulirati svemoguću i sveznajuću biće kao garanta toga »najvišeg dobra«, koje je ujedno i stvoritelj prirode.<sup>5</sup>

Ideja Boga je tu skupa s idejom slobode i besmrtnosti jedan od triju postulata praktičnog uma. To su nužne pretpostavke praktičnog uma, ali one ne mogu biti predmet teoretske spoznaje.

Krivo bi bilo ako bismo cilj Kantove kritike dokaza za Božju opstojnost vidjeli u neograničenoj afirmaciji razuma odnosno u negaciji stvarnosti vjere. Naprotiv, Kant je svojom kritikom htio ograničiti razum i znanost.

•  
<sup>2</sup> Usp. KrV B 638.

<sup>3</sup> Usp. KrV B 627.

<sup>4</sup> Usp. KrV B 647.

<sup>5</sup> Usp. KpV A 223 sl.

da bi dao mjesta vjeri.<sup>6</sup> Bog ne može biti predmet znanstvenih sudova, jer im on izmiče kao onaj koji je posve drugačiji.

## II. POSLJEDICE KANTOVE KRITIKE

Mnogo se toga napisalo na račun Kantove kritike dokaza za Božju opstojnost u nastojanju da se pokaže njezina neodrživost. Na to se ovdje ne želimo osvrnuti; samo ćemo pokušati ukratko pokazati kakve je imala posljedice s obzirom na same dokaze i spoznaju Božje egzistencije.<sup>7</sup> Te su posljedice bile s jedne strane negativne, u smislu radikalnog odbacivanja dokaza za Božju opstojnost, a s druge pozitivne, ukoliko je ta kritika pridonijela boljem shvaćanju naravi tih dokaza.

### a) Radikalno odbacivanje dokaza za Božju egzistenciju

Nakon Kanta mnogi počinju smatrati da pristup k Bogu, koji nam omogućuju racionalni dokazi za Božju egzistenciju, nije kršćanski. U tim su se dokazima počele gledati posljedice tzv. helenizacije kršćanstva — njegovo povezivanje s grčkom filozofijom i metafizikom. Ističe se da Bog u njima biva naturaliziran i objektiviran, tj. da se reducira na svijet i podlaže prirodnim zakonima i kategorijama, čime se gubi njegova transcendencija. Pokušaj da se pomoću zakona uzročnosti protumači odnos Bog—svijet prema tim shvaćanjima nužno završava u determinizmu i monizmu, gdje se više ne može govoriti ni o slobodi ni o stvaranju. Stoga će Karl Barth odlučno odbaciti analogiju bića, a Nikolaj Berdjajev će kategorično tvrditi da Bog nije ni moj uzrok ni moj gospodar, nego moja sloboda, moje duhovno dostojanstvo, a ja njegov drugi, njegov partner i stvaralački suradnik. Boga se ne može spoznati kroz neprekinuto evocionalističko mišljenje, koje je prema tim shvaćanjima svojstveno dokazima za Božju egzistenciju; naprotiv, do spoznaje Boga dovodi nas duhovna katastrofa, koja potpuno mijenja našu svijest i mišljenje.

Razlozi za takvo odbacivanje dokaza za Božju egzistenciju nisu, kako vidimo, prvenstveno spoznajno-teoretski, kao u Kanta, nego teološki. Smatra se da bi se putem dokaza Bog sveo na svijet i čovjeka, čime bi se zanijekala njegova apsolutna transcendencija, da Božja objava više ne bi bila slobodni Božji dar, jer bi čovjek u tom slučaju sam mogao doći do takve spoznaje, te konačno da više ne bi bilo mjesta vjeri kao slobodnom čovjekovu pristanku i opredjeljenju, jer bi nas naše znanje sililo da priznamo i prihvatimo Božju egzistenciju. Zbog svega toga se inzistira na neznanstvenoj, iracionalnoj spoznaji Boga, koju je već sam Kant u svojoj nauci o postulatima moralnog djelovanja zastupao, ili se dopušta samo mogućnost spoznaje Boga po vjeri, koja na tim osnovama može biti samo iracionalna.

<sup>6</sup> U tom smislu on kaže: »Ich musste also das Wissen aufheben, um zum Glauben Platz zu bekommen.« KrV B XXX.

<sup>7</sup> Na račun Kantove kritike u smislu njezina pobijanja dosta je rečeno u našim starijim priručnicima iz teodiceje: A. BAUER, *Naravno bogoslovlje*, Zagreb 1892. i V. KEILBACH, *Problem Boga u filozofiji*, Zagreb 1944. — Istaknimo također da se radi o posljedicama Kantove kritike više u indirektnom smislu.

## b) Temeljito preispitivanje metafizičko-gnozeoloških polazišta dokaza za Božju opstojnost

S druge strane, kantovska i pokantovska kritika dozvala je jače u svijest važnost načelne negativnosti naših iskaza o Bogu, koja u Tome predstavlja protutežu našem racionalnom pristupu k Bogu. Bog je izvan dosega svih mogućih pojmovnih iskaza. Svi naši iskazi kažu uvijek samo što Bog nije, a ne što on pozitivno jest. To ipak ne znači apsolutnu negaciju kao da naše mišljenje i govor o Bogu ne bi imali nikakva temelja i opravdanja. Naime, iako se Boga pojmovno ne može shvatiti i obuhvatiti, možemo ga ipak duhovno »dotaći«. Na tom doticajućem mišljenju, kako kaže Welte interpretirajući Tomu,<sup>8</sup> zasnivaju se naše pojmovno mišljenje i govor o Bogu. Time se negativnost pretvara u uzvišenu pozitivnost, koja kao takva više ne može biti pojmovno izražena.

To je smisao Tomine nauke o analogiji bića. Negacija koja je analogiji svojstvena nije apsolutno poricanje, nego afirmacija Neizrecivog, koji je kao takav s onu stranu svakog afirmiranja i negiranja. Takav govor polazi od toga da Bog nije samo *extra omne genus* nego ujedno i *principium omnium generum* (temelj svih rodova), što znači da je u svim bićima nešto prisutno što na njega ukazuje, te ga po tome kroz njih možemo spoznati, dakako uvijek na nesavršen, analogan način.

U kontekstu problematike koju obrađujemo važno je pitanje kako je Toma uopće došao do spoznaje da je Bog *extra omne genus* i ujedno *principium omnium generum*. Da li je on do te spoznaje došao samo i isključivo na temelju iskustva ograničenosti i nenužnosti bića u svijetu, koja su kao takva bez Apsolutnoga nezamisliva i nemisliva, ili je on to spoznao i kroz neko, barem implicitno, iskustvo samog Apsolutnoga? Ako bi prvi bio temelj te spoznaje, onda bi se u aposteriornim dokazima stvarno radilo o prikrivenom ontološkom dokazu, kako je smatrao Kant. Budući da se relativno i nenužno ne može misliti bez Apsolutnoga, zaključuje se iz te logičke nužnosti na realnu egzistenciju Apsolutnoga. Čini se dakle skok iz logičkog u ontološki red, koji ni po Tomi ni po Kantu nije moguć. U strahu od ontologizma, mnogi su skolastičari shvaćali dokaze za Božju egzistenciju više-manje kao neko indirektno, izvanjsko izvođenje Apsolutnoga iz relativnoga te su tako upadali u tu pogrešku. Ali, da li je to slučaj i kod Tome?

Liverziani drži da to ne vrijedi za sv. Tomu. Prema njemu se Toma uzdiže iznad intelektualističke alternative »između spoznaje koja je ili apsolutno subjektivna (zatvorena u karaktezijanski shvaćene fenomene i u konačnici u solipsizam) ili apsolutno objektivna (ontologizam)... To je intelektualistički mentalitet a u t - a u t i tertium non datur...«<sup>9</sup>

<sup>8</sup> Usp. B. WELTE, *Antworten der Hochscholastik* u H. J. SCHULTZ (hrg.), *Wer ist das eigentlich — Gott?*, Frankfurt 1979, 145—152.

<sup>9</sup> F. LIVERZIANI, *Dinamismo intellettuale ed esperienza mistica nel pensiero di Joseph Maréchal*, Roma 1974, 237. To je intelektualistička zamka koja se sastoji od: »1) un' esperienza tipica del nostro stato di via in cui noi uomini vediamo gli esseri finiti e dunque non vediamo Dio ma possiamo solo indirettamente inferirlo; 2) un' esperienza tipica della condizione beatifica nella quale soltanto vediamo Dio direttamente, nella sua essenza. Solo una con-

Drugim riječima, Tomina je spoznaja Boga u neku ruku istodobno i apriori i apriori. On »dolazi do Boga kao zaključka jer ga već posjeduje u premisama«. <sup>10</sup> To znači da Tomini dokazi pretpostavljaju ne samo iskustvo nenužnosti i ograničenosti bića u svijetu, nego — barem implicitno — i određeno iskustvo Boga odnosno participacije stvorenja u Bogu. »Participacija« je dakle implicitna pretpostavka Tominih »putova« kao »dokaznih racionalnih (ne racionalističkih) postupaka, u kojima Toma polazi od promatranja Boga prisutna u stvorovima te ga iz njih apstrahira kako bi ga promatrao izolirano, u sebi«. <sup>11</sup> U svojim dokazima prema tome Toma polazi već od određene — implicitne i konfuzne — spoznaje Boga. U njegovu iskustvu svijeta, na kojemu se temelje njegovi dokazi, uključeno je već i neko iskustvo Boga. On ne doživljava svijet kao pozitivnosti, koji upravo zbog toga ne mogu u Tominih dokazima otkriti ono značenje koje im on daje, jer u njihovu iskustvu svijeta nedostaje iskustvo Transcendencije. To ujedno znači da dokaze za Božju opstojnost može razumjeti i prihvatiti samo onaj koji već posjeduje određenu »connaturalitas« za Boga, tj. koji je već »od Boga«. <sup>12</sup>

Iz ovoga što je rečeno slijedi da dokazi za Božju egzistenciju ne predstavljaju neko indirektno izvođenje Apsolutnoga iz relativnoga (niti svođenje prvoga na drugo); oni su u stvari eksploatacija iskustva Boga, koje nam je dano u obliku participacije stvorenja u Bogu. Naravno, to iskustvo nije neka potpuno iscrpna spoznaja Boga kakvu Bog ima u sebi, niti je istovjetno sa spoznajom kakvu će blaženici imati o njemu, kao ni s intuicijom ontologa. To je nesavršena, konfuzna spoznaja, koju dokazi za Božju opstojnost upravo ekspliciraju i tematiziraju.

Kantova gnoseološka kritika urodila je nadalje pokušajima da se pomoću transcendentalne analize spoznaje pođe ipak korak dalje od njegova zaključka da je Bog samo formalna ideja koja našem mišljenju daje zadnje jedinstvo, tj. da se pokaže da je to ideja nečega zbiljskoga. U tom smislu je značajan Maréchalov pokušaj da nadiđe Kanta njegovom vlastitom metodom, tj. transcendentalnom analizom, ali provedenom do kraja. <sup>13</sup> On smatra da se na taj način Apsolutno u metafizičkom smislu može otkriti među samim konstitutivnim uvjetima objektivnog mišljenja, što znači da je ono nužno ne samo kao postulat praktičnog uma,

cezione partecipativa della conoscenza può metterci in grado di parlare di una esperienza di Dio come possibile anche nell'ambito della nostra condizione terrena: di un'esperienza di Dio che possa definirsi diretta ed essenziale pur nella sua estrema imperfezione ed infinita inadeguatezza, che derivano dagli evidenti limiti della nostra attuale natura di uomini« (isto, 237). — Vjerojatno ne bi bilo teško tragove tog intelektualističkog mentaliteta otkriti i u spomenutim priručnicima Bauera i Keilbacha.

<sup>10</sup> F. LIVERZIANI, isto, 230.

<sup>11</sup> F. LIVERZIANI, isto, 230.

<sup>12</sup> Prema Liverzianiju Tomini dokazi za Božju opstojnost pretpostavljaju implicitno ono isto što Toma traži za spoznaju moralnih vrijednosti, naime život u tim vrijednostima, iz čega slijedi da je i spoznaja Boga spoznaja »per connaturalitatem«.

<sup>13</sup> Usp. F. LIVERZIANI, nav. dj., posebno II. poglavlje.

nego također i prije svega kao konstitutivni uvjet čistoga uma. Svojom analizom čovjekove teoretsko-praktične djelatnosti Maréchal otkriva Apsolutno kao cilj te djelatnosti i kao horizont na kojemu se ona odvija. Afirmirajući bilo koju stvar, mi istodobno, uključno i nužno, afirmiramo dva uvjeta koja tu stvar konstituiraju kao objekt. To je Apsolutno s jedne strane i sama stvar kao relacija prema Apsolutnomu s druge strane.

Naš odnos prema Apsolutnomu jest dinamičan. To znači da se ono pokazuje kao zadnji cilj naše spoznaje, do kojega se postupno približavamo preko spoznaje ograničenih stvari. No, iz toga što mi afirmiramo, implicitno i nužno, Apsolutno kao zadnji cilj u svakom činu našeg duha — ne slijedi još da je ono stvarnost u metafizičkom smislu. Drugim riječima, ta subjektivna nužnost za kritičko mišljenje nije sama po sebi dokaz za Božju egzistenciju. To ona može biti samo onda ako na neki način uključuje i logičku nužnost. Prema Maréchalu ta logička nužnost proizlazi iz same mogućnosti našeg zadnjeg subjektivnog cilja. Ta mogućnost logički pretpostavlja egzistenciju našeg zadnjeg objektivnog cilja, tj. Boga, jer bi inače radikalna težnja naše intelektualne naravi bila logički apsurd — težnja ni za čim.

I Rahner, koji u tom slijedi Maréchala, smatra da je Bog uvijek prisutan i afirmiran kad god čovjek pita o nekom biću kao takvom, ali ta je spoznaja Boga uvijek nepredmetna, netematska. Iz toga Rahner ujedno zaključuje da je Apsolutno konstitutivno za čovjekovu osobu kao takvu. Čovjek »jest i ostaje biće Transcendencije, tj. ono biće kome se šuteća Beskonačnost Stvarnosti — kojom se ne može raspolagati — trajno kao Tajna dostavlja. Time čovjek postaje čista otvorenost za tu Tajnu i upravo tako biva pred sebe stavljen kao osoba i subjekt«. <sup>14</sup> Ta otvorenost ne može biti otvorenost ni za što, jer »ništa ne utemeljuje ništa«. <sup>15</sup> A budući da se otvorenost kao čisto pitanje ne može protumačiti samom sobom, »moramo je shvatiti kao prisutnost onoga — baš Bića jednostavno — kojemu je čovjek otvoren«. <sup>16</sup>

Neki smatraju da se ti autori ipak nisu uspjeli posve osloboditi intelektualizma. Takvo je barem Liverzianijevo mišljenje o Maréchalu, prema kojemu je ovaj ostao u intelektualističkoj zamci, o kojoj je prije bilo riječi.

Weissmahr, jedan od suvremenih autora, nastavlja na istoj crti koju su zacrtali Maréchal i Rahner. On drži da je egzistenciju Božju moguće dokazati samo »ako se može pokazati da spoznaja Božje egzistencije pripada na neki način u sadržaj našega iskustva, iako se Bog očito ne nalazi u prvom planu naše spoznaje«. Naime, »egzistenciju se smije samo onda tvrditi ako se ona 'pokazuje', ako je neki način iskustvena danost. I najoštroumnija izvođenja ne mogu nešto kao postojeće dokazati što ni na koji način nije sadržaj čovjekova iskustva.« A pod iskustvom se podra-

<sup>14</sup> K. RAHNER, *Grundkurs des Glaubens*, Freiburg im Br. 1976, 46.

<sup>15</sup> K. RAHNER, isto, 44.

<sup>16</sup> K. RAHNER, isto, 45.

zumijeva »onaj način spoznaje na koji je stvarnost neposredno svijesti prisutna«. <sup>17</sup>

Na koji je dakle način Bog predmet iskustva? Da bi na to odgovorio, Weissmahr polazi od iskustva bezuvjetnog koje je u svakoj našoj spoznaji neprimjetno ali uključno spoznato. Da bismo se u to uvjerali, potrebno je da analiziramo sam čin naše spoznaje. Mi smo u svakom činu spoznaje svjesni da nam ni naša osjetila ni naš intelekt ne posreduju stvarnost kakva je u sebi. Ali mi te nepotpune objektivnosti naše izričite spoznaje ne bismo uopće bili svjesni da ne posjedujemo bezuvjetni kriterij objektivnosti, koji je netematski u svakoj našoj spoznaji prisutan i spoznat.

Time međutim još nije nadiđeno Kantovo shvaćanje o Apsolutnom kao regulativnoj ideji našeg uma, prema kojemu mi samo tako moramo misliti jer je naša spoznaja tako strukturirana. Kako možemo dokazati da je to bezuvjetno nešto više nego ideja našeg uma, tj. da je stvarno?

Weissmahr nalazi na to odgovor u samom iskustvu bezuvjetnog, koje, po uzoru na K. Rahnera, naziva netematsko iskustvo bića ili transcendentalno iskustvo. Budući da smo nepotpune objektivnosti naše izričite spoznaje svjesni samo zbog toga jer u istom činu implicitno i netematski spoznajemo i bezuvjetno, nemoguće je da je to transcendentalno iskustvo samo naša subjektivna ideja: »Mi ne bismo npr. nikada mogli znati za subjektivne momente u našoj osjetnoj i intelektualnoj spoznaji, koji se ne podudaraju sa stvarnošću kao takvom, kad ne bismo spontano i bez posebne pažnje, dakle netematski, uspoređivali stvarnost i izričiti sadržaj spoznaje, što pak pretpostavlja da je u pozadini same naše svijesti kao spoznat prisutan (ali kao što je rečeno samo netematski) bezuvjetni kriterij objektivnosti, stvarnost kao takva.« <sup>18</sup>

Kako se to bezuvjetno kao nešto stvarno očituje, pokušava Weissmahr konkretno pokazati na iskustvu »bitka«, istine, vrijednosti, slobode i samosvijesti. Budući da je za naš problem dovoljno da smo upoznali njegovu načelno stajalište, nećemo iznositi njegovu analizu tih iskustava.

Napokon se Weissmahr pita da li se to bezuvjetno, koje je implicitno prisutno u svakoj našoj spoznaji, može poistovjetiti s Bogom. On drži da je to moguće, i to zaključuje na temelju toga kako nam se bezuvjetno očituje. Bezuvjetno se u transcendentalnom iskustvu pokazuje kao objektivna stvarnost koja je kriterij svake naše spoznaje i zadnje utemeljenje svih vrijednosti. Na taj način bezuvjetno određuje čovjeka u njegovoj biti, tj. kao odgovornu osobu, u čemu se ujedno pokazuje radikalna drugost bezuvjetnog, njegova različitost od svijeta i njegova osobna narav. Drugim riječima: »Prava stvarnost Božja ne može biti nijednom od nas posve nepoznata, jer je u svakoj našoj izričitoj spoznaji i u svakom svjesno i slobodno učinjenom činu uključen jedan spoznajni moment koji nadilazi ono što je tematski shvaćeno odnosno pojmovno jasno i razgovijetno prikazano, u kojemu nam u susret dolazi bezuvjetno i kroz koji smo kao osobe bezuvjetno izazvani.« <sup>19</sup>

<sup>17</sup> B. WEISSMAHR, *Philosophische Gotteslehre*, Stuttgart 1983, 25, 24, 23.

<sup>18</sup> B. WEISSMAHR, isto, 29.



Što iz toga slijedi za našu spoznaju Boga i za dokaze za Božju egzistenciju? Spoznaja Boga znači razvijanje i ekspliciranje transcendentnog iskustva. »Dokaz za Božju egzistenciju nije prema tome ništa drugo nego metodičko (dakako uvijek nedostatno) razvijanje spomenutog iskustva.«<sup>19</sup> Ali ni najbolje metodički razvijeno i tematizirano transcendentno iskustvo ne može — ističe Weissmahr — uvjeriti onoga u komu nema pozitivnog stava prema egzistencijalnom »izazovu« Apsolutnoga. Otud proizlazi važnost »praktičnog« egzistencijalnog momenta u našoj spoznaji Boga. To ipak ne znači da su dokazi za Božju egzistenciju manje vrijedni nego dokazi na drugim područjima. Strogo uzeto, nijedan dokaz ne može ispuniti zahtjev da svakoga uvjeri neovisno o određenom kontekstu i iskustvu. To tim više vrijedi za dokaze za Božju egzistenciju, čiji predmet ne može biti nikada potpuno tematiziran, a tiče se čovjeka u samoj srži njegove osobe.

Kantova je kritika imala dakle dvojake posljedice. S jedne je strane prouzročila radikalnu skepsu s obzirom na dokaze za Božju egzistenciju, a to znači i na mogućnost racionalne spoznaje Boga; s druge je strane potakla preispitivanje metafizičko-gnozeoloških polazišta tih dokaza, što ih je očistilo od pretjeranog intelektualizma. To preispitivanje je pokazalo da je temelj dokaza za Božju egzistenciju transcendentno iskustvo Apsolutnoga te da mogu uvjeriti samo onoga koji je egzistencijalno za to već raspoložen. Pokušajmo na kraju sintetizirati i eksplicirati zaključke do kojih smo došli.

### III. ZAKLJUČAK

Očito je da naša spoznaja Boga nije posredna u smislu deduktivnog izvođenja Apsolutnoga iz relativnoga. Naprotiv, Bog je stvarnost koja obuhvaća i »mjeri« sve naše misaone aktivnosti time što je implicitno prisutan u svakom aktu našega duha. To znači da mi imamo neki neposredni odnos prema njemu. Ali taj neposredni odnos nije neka jasna i izričita spoznaja Boga, niti je Bog direktni i prirodni objekt našega duha. Naš neposredni odnos prema Bogu očituje se u obliku netematskog transcendentnog iskustva, kojeg postajemo svjesni tek u kontaktu s konkretnom stvarnošću, tj. a posteriori. Netematski neposredni odnos prema Bogu omogućuje objektivnu spoznaju konkretne stvarnosti, koja ujedno posreduje da taj netematski odnos postane tematski, dakako uvijek samo na nesavršen način.

Dokazi za Božju egzistenciju ne znače prema tome deduktivno izvođenje Apsolutnoga iz relativnoga, kako smatraju njegovi kritičari, nego metodičku eksplikaciju tog netematskog iskustva, koje se nikada ne može potpuno pojmovno obuhvatiti. Kada doista o Bogu ne bismo imali nikakva iskustva, kritičari dokaza za Božju egzistenciju bili bi u pravu, jer bi naš govor o Bogu »bio lišen svakog činjeničnog spoznajnog značenja, kako kažu logički pozitivisti: bio bi izraz našeg raspoloženja ili subjektivnog duševnog stanja ili naše fantazije, ali nikada naše spoznaje,

<sup>19</sup> B. WEISSMAHR, isto, 41.

<sup>20</sup> B. WEISSMAHR, isto, 41.

budući da jedina spoznaja realnih bića, koju mi možemo imati, jest spoznanja-kontakt, iskustvo«. <sup>21</sup> — No, mi smo vidjeli da transcendentarno iskustvo ispunja taj zahtjev s obzirom na našu spoznaju Boga, tj. omogućuje spoznaju-kontakt.

To istodobno znači da dokazi za Božju egzistenciju, ma koliko god umješno eksplicirali transcendentarno iskustvo, ne mogu uvjeriti onoga u kome nema odgovarajućeg egzistencijalnog raspoloženja. Drugim riječima, ne bi čovjek postao svjestan onoga što transcendentarno iskustvo u stvari znači i da bi dokaze za Božju egzistenciju kao racionalnu eksplicaciju tog iskustva mogao prihvatiti, potreban je — kako kaže de Lubac dok tumači nastanak ideje o Bogu u našem duhu — »neki kontakt, susret, određena intuicija, ma kakvo joj se, ovisno o slučajevima, ime dalo: bljesak inteligencije, gledanje, slušanje ili vjera«. <sup>22</sup> Bez toga dokazi za Božju egzistenciju niti mogu nastati niti su u stanju nekoga uvjeriti. Naravno, mi smo u toku izlaganja vidjeli da ti dokazi zbog toga nisu ništa manje vrijedni od dokaza na drugim područjima.

Ipak nam se spoznaja Boga na prvi pogled može činiti manje vrijednom u odnosu na znanstvenu spoznaju. Sigurnost i očevidnost matematičkih i prirodnoznanstvenih spoznaja mogu nam izgledati takvima kao da isključuju svaki egzistencijalno-praktični moment kod spoznavatelja te nas uvjeravaju jednostavno snagom svoje objektivne istine. Bez sumnje, postoji razlika u sigurnosti i očevidnosti između znanstvene i filozofsko-teološke spoznaje. U znanstvenoj spoznaji intelekt je determiniran objektom, tj. manifestacijom njegove unutarne istine, dok je u filozofsko-teološkoj spoznaji presudna uloga volje, koja pokreće intelekt da done se sud, što ipak ne znači da je to »slijepi«, objektivno nemotivirani pristanak. Naime, ta sigurnost je utemeljena na spoznaji objektivnih motiva, ali ti motivi ne prisiljavaju, nego pružaju samo dostatan razlog za pristanak. Ipak, kao što su u filozofsko-teološkoj spoznaji prisutni objektivni motivi, iako je težište na volji, tako su u znanstvenoj spoznaji prisutni egzistencijalno-voljni momenti, iako je težište na unutarnoj očevidnosti predmeta, uz koju inteligencija pristaje svojom prirodnom težnjom. Očevidnost predmeta nije naime nikada tako prinudna da bismo ju mogli poistovjetiti sa psihološkom nužnošću, tj. da joj se naš duh ne bi mogao oduprijeti.

U stvari, znanstvene hipoteze i sistemi zahvaljuju svoj nastanak konkretnim iskustvima i utjecajima kod znanstvenika, a znanstvena metoda pretpostavlja određene duhovne stavove i opredjeljenja. Ako se želimo baviti znanostju, »moramo biti spremni da ne postavljamo ona pitanja kojih je prešućivanje bilo, kako kaže Weisäcker, uvjet za uspjeh znanstvenog postupka? Drugim riječima, mi moramo određene iskaze — postulate — jednostavno prihvatiti da bismo se uopće mogli baviti prirodnom znanostju«. <sup>23</sup> Jedan od takvih postulata je npr. princip univerzalnosti, prema kojemu prirodni zakoni, izvedeni i dokazani u laboratorij-

<sup>21</sup> F. LIVERZIANI, nav. dj., 240.

<sup>22</sup> H. DE LUBAC, *Sulle vie di Dio*, Alba 1976, 47.

<sup>23</sup> H. PIETSCHMANN, *Das Ende des naturwissenschaftlichen Zeitalters*, Wien—Hamburg 1980, 34.

ma, uvijek i posvuda vrijede. Baviti se znanošću znači prihvatiti to načelo, iako objektivno nema garancije da će ono vrijediti u svim slučajevima.

U svakoj su dakle spoznaji u različitoj mjeri prisutni i objektivni i egzistencijalno-voljni momenti. Prisutnost ovih posljednjih proizlazi iz toga što svakom spoznajom čovjek želi prije svega riješiti svoje egzistencijalne probleme. To znači da nema spoznaje koja bi bila slobodna od svake pretpostavke i vrijednosti. Postoje samo spoznaje u kojima je to manje i u kojima je to više naglašeno. Svaka spoznaja je egzistencijalna, a to znači da svaka spoznaja u nekoj mjeri pretpostavlja slobodu. Sloboda pak uključuje bezuvjetnost. Iz tog slijedi da i spoznajni čin u svojoj dubini nadilazi sve konkretne uvjete, da je na njih potpuno nesvediv i u tom smislu bezuvjetan. Spoznaja se tu dotiče misterija. To također znači da je čisto spoznajni subjekt apstrakcija. Postoji samo egzistencijalni, konkretni subjekt, koji spoznaje ne samo razumom nego svim svojim duhovnim sposobnostima. Ne može se razum izolirati iz cjeline čovjekove osobe, a da se time ne upadne u racionalizam, sa svim njegovim posljedicama. Nosilac spoznajnog čina je u konkretnosti cjelokupna čovjekova osoba.

S obzirom na našu spoznaju Boga, to — između ostaloga — znači da u konkretnosti nema čisto naravne, filozofske spoznaje Boga, nego da i u našoj filozofskoj spoznaji Boga dolazi do izražaja čitav čovjek, tj. i njegova nadnaravna dimenzija kao i njegov pozitivni ili negativni stav prema njoj. Tek u naknadnoj refleksiji mi možemo razlučiti naravne i nadnaravne momente u našoj spoznaji Boga.

Nakon svega što smo rekli moglo bi se postaviti pitanje da li su dokazi za Božju egzistenciju uopće potrebni ako mogu uvjeriti samo onoga tko je na neki način već »uvjeren«. To je u biti samo površna poteškoća, jer je potreba za takvim dokazima posve očita. Dokazi za Božju egzistenciju potrebni su vjerniku, a mogu biti od koristi i onome koji ne vjeruje. Vjerniku su potrebni da bi opravdao svoju vjeru pred zahtjevima razuma, da bi tematizirao transcendentno iskustvo i da bi mogao na općeljudskoj razini stupiti u razgovor o Bogu sa svim ljudima. Mogu koristiti i onome koji ne vjeruje, jer ga mogu raspoložiti i pripremiti za prihvaćanje vjere. Ako do istine dolazimo kroz dijalog i ako dokazi za Božju egzistenciju mogu poslužiti za dijalog o Bogu, onda u njihovu opravdanost i korisnost ne treba sumnjati, što ne znači da su oni već sami po sebi dostatni za spoznaju Božje egzistencije.

## DIE KRITISCHE BEURTEILUNGEN DER PHILOSOPHISCHE GOTTESERKENNTNIS

### *Zusammenfassung*

Im vorliegenden Artikel setzt der Autor bei Kants Kritik der Gottesbeweise an. Er legt zunächst die negativen Folgerungen dieser Kritik dar. Sie bestehen in der Ablehnung der Gottesbeweise als einer naturalistischen Denkweise, welche die Transzendenz Gottes aufhebt. Dann werden die positiven Folgerungen der Kant'schen Kritik dargelegt. Die klassischen Gottesbeweise sind durch Kants Kritik von einem übertriebenen Intellektualismus gereinigt, ihre methaphysisch-gnoseologische Basis ist kritisch belichtet und sie sind als eine methodische Entfaltung der transzendentalen Erfahrung ausgewiesen.

Anschliessend wird der von J. Maréchal iniizierte Versuch analysiert, Kant mit dessen eigener transzendentalen Methode zu überwinden. Es zeigt sich, dass es sich in den Gottesbeweisen um eine zwar rationale aber immer nur analogische Entfaltung der Erfahrung des Absoluten handelt, das uns in jedem Akt unseres Geistes unthematish begegnet und herausfordert.

Der Hintergrund, auf dem die Gottesbeweise entstehen und verstanden werden können, ist — ausser der schon erwähnten transzendentalen Erfahrung — auch eine existentielle Offenheit für das Absolute. Das heisst, dass unsere Gotteserkenntnis eine existentielle Erkenntnis ist. Aber im Vergleich mit der objektiven Erkenntnis ist sie deshalb nicht weniger wert, weil jede unsere Erkenntnis in gewissem Mass existentiell und im gewissem Mass objektiv ist.