

ZAKLJUČAK

Programatske su riječi Pija XII: »Opstoji samo jedan pravi moral — moralka, jedna prava religija, jer samo *jedna* je temeljna i supstancijalna istina: Bog; moral i religija u *jednoj* objavi: Kristu; *jedan* moral i religija sačuvan i naučavan bez pogreške i bez praznina: u Katoličkoj crkvi« (u izd. Utz-Groner, br. 1670).

Te riječi bilo je potrebno i više puta navesti. One su za katoličkog moralista mjerodavne. Jedan moral, da, ali specifično kršćanski moral posjeduje svoje opravdanje i svoje jedinstvo kao takav samo u krugu kršćana. To je razumljivo, jer Krista ne priznaju Bogom nego samo kršćani, a tko zaniječe Kristu božansku narav, zanijekao mu je i ulogu mjerila ili vrhovnog kriterija u moralnom vrednovanju. S tog razloga nije moguće dijalogizirati s nevjernicima s gledišta specifično kršćanskog morala, jer su oprečne perspektive. Kršćanski Krist nije samo prorok, ni nosilac najuzvišenijeg morala u praksi, ni samo mistik, ni predstavnik najvišeg oblika kreposti itd., on je Bog.

Kada kršćanin dijalogizira o etičkim problemima s nekršćanima, s marksistima, jasno je da se može pozivati samo na zasade prirodnog morala. Tu će razum igrati presudnu ulogu. Ako je istina da je Aristotelov sistem najčudesniji i najutjecajniji misleni sistem što ga je ikada jedan čovjek sastavio, ujedno filozofski i naučni sistem, kako piše Branislav Petronijević (vidi izd. NIKOMAHOVA ETIKA, Beograd 1958. str. VII), možemo se ponositi što je tradicionalna kršćanska etika asimilirala zasade čovječjeg razuma na etičkom polju prema formulaciji preuzetoj od Aristotela.

Uostalom, svi drugi etički sistemi pokazuju takve defekte da navedene riječi primaju i svoje povijesno odobrenje i opravdanje, jer je Aristotelova etika etika ljudske naravi i njezinih strukturalnih odnosa, zato i univerzalna, i trajna, i čvrsta.

Jordan Kuničić OP

PROBLEM BOGA DANAS

Pred nekoliko godina napisao je francuski zvezdoznanac P. Couderc: »Od sada je nemoguće odijeliti kozmologiju od kozmogonije« (P. Couderc, L'Univers, Paris 1955, str. 5), to jest nemoguće je odijeliti opisivanje svemira kakav jest (kozmozologiju) od opisivanja njegove povijesti (kozmozogonije). S njim se slažu i mnogi drugi naučenjaci. Stoga se, prema njima, više ne nalazimo u svemiru kakav je zamišljao npr. Aristotel, to jest u svemiru bez razvoja i starosti. Čak se danas može proračunati otprilike koliko je stara ne samo živa materija nego i

neživa. Sama pomisao, da bi se netko usudio računati starost materije, bila bi za Aristotela ne samo besmisao, nego upravo sablazan, pače svetogrđe. Nalazimo se dakle, prema tim naučenjacima, u svemiru koji ima svoju povijest, svoju evoluciju. I o samom čovjeku, barem o postanku njegova tijela, danas se može i u samim katoličkim krugovima drukčije misliti nego što se nekada mislilo. Što dakle slijedi za filozofiju, za vrhunac filozofske misli, to jest za problem Boga, iz nauke, da svemir ima svoju, život svoju i čovjek svoju povijest, svoju evoluciju? Na to pitanje odgovara profesor filozofije na Sorboni Cl. Tresmontant u knjizi »Comment se pose aujourd'hui le problème de l'existence de Dieu«? (Paris 1966), i to ovako: zanijekati ili dovesti u sumnju opstojnost osobnog Boga može samo onaj koji se ne zna služiti znanstvenim dokazivanjem (str. 368) ili drugim riječima: biti panteist ili ateist nemoguće je, nerazumljivo, neshvatljivo, apsurdno (usp. str. 108—114, 134—135, 152. i passim).

Sigurnost i energičnost, s kojima je pisac završio problematiku o opstojnosti Božjoj, možda će začuditi nekoga, koji je čuo kako se drukčije govori o Bogu. Stoga smatramo, da će biti od koristi, ako sintetički prikazemo glavnu piščevu misao, to jest problem opstojnosti Božje, i tako se upoznamo, barem površno, s čovjekom, koji se sve više i više nameće među francuskim intelektualcima neovisnošću, originalnošću, osobito odvažnošću svojih sudova. U ovom pak prikazu najprije ćemo opisati piščevu metodu rada, zatim ga slijediti u njegovu usponu prema Bogu i na koncu se kritički osvrnuti na samo djelo.

1. Metoda rada

Na putu prema Bogu od vidljivog svijeta, koji se nalazi u razvoju, pisac je najprije morao ukloniti panteizam i razne vrste materijalizma, koji je u sebi neka vrsta, barem prikrivena, panteizma, da bi se na koncu toga mučnog napora mogao susresti s Bogom ili, točnije, da bi mogao zaključiti da on mora postojati. No prije nego li se dao na taj put, morao je najprije izabrati metodu rada. Pošavši od stvarnosti i od znanosti, on je odmah na početku odbacio idealizam, koji je učinio, da je došlo do potpunog rascjepa između filozofije i znanosti i da naučenjaci ništa ne drže do filozofije (usp. str. 37—38, 40, 46—47). Tražeći metodu rada, pisac se morao susresti i s Kantovom »Kritikom čistoga razuma« (str. 58—72), koja je još »strah i trepet u filozofiji i koju studenti smatraju neoborivom i da se ne može oboriti« (str. 59). Iako pisac ne želi ulaziti u potanju analizu Kantove kritike, jer bi po njegovu mišljenju tome poslu trebalo posvetiti čitavo djelo, ipak ne propušta na njegov račun upraviti slijedeće primjedbe, koje su mu dovoljna garancija, da bi mogao mirno prosljediti svojim putem, a da se pri tome ne obazire na zaključke Kantove kritike (str. 64). U prvome redu, ističe pisac, prije nego se prihvate zaključci »Kritike čistoga razuma«, trebalo bi najprije ispitati njezine »veoma diskutabilne« pretpostavke, što na

žalost rijetko tko čini. Istina, nadodaje on, neki su to i učinili, npr. Maréchal, Sentroul, Valensin, Verneaux, Jolivet, Van Steenberghen, ali čitaoci Kanta te pisce ne poznaju (str. 59—60, 64). Tako npr. sva se »Kritika čistoga razuma« temelji na pitanju: kako su mogući sintetički sudovi a priori? No nije sigurno da postoje takvi sudovi; pače, objektivna realnost nameće čovjeku spoznaju (str. 61). Nadalje, Kant je morao kritički prosuditi Ockamov konceptualizam prije nego li ga je, barem implicite, prihvatio. Isto tako nije dovoljan ni način kako on prihvaća princip kauzaliteta. Pitanje je također, nadodaje pisac, da li se može prije upotrebe samog razuma kritizirati razum kao što čini Kant, jer kritika razuma mora biti prije svega refleksija o samom razumu dok djeluje, dok spoznaje. Inteligencija se ne može analizirati poput neke stvari neovisno o svome djelovanju, kako to čini Kant: čim je spoznaje živi odnos, živa relacija. Ne može se odijeliti subjekt koji spoznaje od stvari koju spoznaje, jer je baš ta relacija spoznaja (str. 64). Nije ovdje mjesto, zaključuje pisac, da se nabrajaju sve pretpostavke, koje je Kant smatrao da se nameću same od sebe i da su »neosporive očevidnosti: svojstvo je lažnim idejama, koje vladaju, da prolaze kao očevidnosti i da se ne mogu dovesti u sumnju« (str. 63).

Uputivši se od stvarnosti i od znanosti, pisac je nužno morao naići i na pozitiviste, empiriste, koji su veoma rašireni u znanstvenim krugovima. Oni smatraju, da eksperimentalne znanosti iscrpljuju sve područje ljudske misli, pa se, prema tome, što nije iskustveno, opipljivo, vidljivo, ne može sigurno spoznati niti može biti pravim problemom ljudskog uma (str. 41). Pisac napušta taj pozitivizam, jer se temelji na pretpostavci, koju ni same moderne znanosti ne poštuju, budući da i one dolaze do raznih naučnih zaključaka čisto neiskustvenim putem, to jest samom razumnom analizom, samim razumskim procesom. Odbacivši što je trebalo odbaciti, pisac je logički došao do aristotelovske metode, koju je u našem stoljeću preuzeo i sam Bergson (str. 44—45). Ta metoda doživljava danas svoju obnovu i nju prihvaćaju čak i sovjetski i marksistički pisci (str. 70), razumije se, samo u njezinoj polaznoj točki, naime da se u filozofiranju počne od stvarnosti objektivno istražene. No ta se metoda ne zadovoljava samo stvarnošću objektivno istraženom, već ona želi shvatiti čitavu stvarnost, kani otkriti ono, što ona uključuje, što pretpostavlja, što unaprijed iziskuje, što ona u sebi sadrži, što u njoj radi, što u njoj stanuje, da bi mogla biti ono, što jest; ona misli o stvarnosti sve do kraja, ona tretira probleme, koje postavlja stvarnost, a da pri tom ne izide iz nje (str. 72—75). Stvarnost ljudskome razumu ne postavlja granice nego samo metodu, to jest, da bude u njezinoj službi, da polazi od nje, da je poštuje, da položi račun o njezinoj opstojnosti (str. 50).

2. Panteizam Parmenidov i njegovih učenika je neodrživ

Ako se želi položiti račun o stvarnosti, tj. o svemiru, o njegovu sastavu, o njegovu razvoju, o pojavi života, o pojavi čovjeka, mora se

doći do zaključka, pa je panteizam Heraklita i njegovih učenika neodrživ (usp. str. 73—87. i passim). Zašto? Najprije, što Parmenid naučava? On tvrdi da bitak, to jest materijalni svijet, postoji. Iz te konstatacije slijedi, da je nestvoren, neuništiv, beskonačan, da je apsolutno biće, kojemu ništa ne fali. On je sve. Jer, kad ne bi postojao, on bi morao biti stvoren. No ne može biti stvoren, ne može doći od drugoga, budući da je taj drugi apsolutno ništa. No ništa ne može proizvesti nešto, to jest bitak. Kad bitak ne bi vječno postojao, on bi vječno ustrajao u svome ništavilu, u svome nepostojanju. Osim toga, ako je svijet počeo postojati, i počeo postojati od apsolutnog ništa, apsolutne ništice, zašto je baš počeo postojati u stanovitom času? Zašto nije počeo ranije postojati? To je argument, koji će poslije preuzeti Proklus protiv Židova i kršćana, koji su naučavali stvaranje svijeta. Stvarno, Parmenidov argument bio bi valjan, kad bi svijet bio nastao od apsolutnog ništa, jer u pretpostavci, da se može zamisliti apsolutno ništa, ostalo bi samo ono: ništa naime ne može proizvesti nešto. Tko bi pak rekao, da ništa može proizvesti nešto, taj bi morao uništiti razum, jer nešto takvo razum ne može pojmiti.

Na tu nauku pisac najprije odgovara u formi retoričkog pitanja, naime: kako Parmenid dokazuje, da je svemir nestvoren, vječan, neuništiv, apsolutan, da je apsolutno biće? On to uopće ne dokazuje, nego jednostavno pretpostavlja, da svijet ima onakva svojstva, koja židovski, kršćanski i muslimanski teolozi pripisuju Bogu. On to pretpostavlja, jer je bio uvjeren poput Platona, Aristotela, Plotina, da je svijet božanski. No pitanje je, da li je svijet božanski, da li je svijet apsolutno biće, da li se njemu mogu pripisati ona svojstva, koja mu Parmenid pripisuje. Stvarno, mi možemo ustanoviti, ako ne želimo biti idealistima, da svemir postoji, ali ništa nas ne ovlašćuje da nadodamo, da je svemir božanski, da su zvijezde božanstva, da je svemir sami bitak u apsolutnom smislu, da je njegova opstojnost nužna. Ništa nam u razumnom iskustvu, analiziranom na iskustven način, ne dopušta da zaključimo, da je svemir jedini, dovoljni, apsolutni i nužni bitak, kako je to tvrdio Parmenid.

Nadalje, ako bismo prihvatili Parmenidovu nauku, zapali bismo u mnogostruke nerješive kontradikcije. Na primjer, ako je svemir nestvoren, nepropadljiv, apsolutan i jedan bitak, odakle onda dolazi različnost bitaka, odakle onda dolazi postanak, rađanje, smrt? Parmenid odgovara, da je sve to samo san, samo prividnost, jer je bitak samo jedan. No treba rastumačiti, nadodaje pisac, prividnost tih mnogih bića, prividnost postajanja, rađanja i smrti. Zašto se onda bitak, koji je jedan, dao na tu prividnost, na tu iluziju, na tu zbrku od koje je satkana mnogostruka egzistencija? Zašto se jedini bitak nije smirio u sebi? Zašto onda taj pad, ta alienacija, to otuđenje u mnogostruka bića? Zašto silaz duša ili, točnije, silaz univerzalne duše u ljudska tjelesa, u kojima se nedjeljiva univerzalna duša dijeli, fragmentira, individualizira? Zašto se individualne duše tako često priljubljuju uz iluziju svoje individualnosti, kad su u stvari samo univerzalna duša? Zašto se zbija taj pad univerzalne duše u *partikularna* tjelesa, koja je dijele i drže u progonstvu? Zašto se zbilja ta nesreća u univerzalnoj duši?

Na ta pitanja panteistički filozofi ne znadu ništa drugo odgovoriti nego da je svemu tome kriv iskonski pad, koji tumači iluziju, prividnost mnoštva različitih bića. No taj je pad jednog, nadodaje pisac — kako uostalom priznaju i sami panteisti — jer samo jedan postoji. Međutim, uvijek ostaje pitanje, kako rastumačiti tu nesreću, koja se dogodila u krilu jednoga. Tko je proizveo tu tragediju u njemu, da bi sišao u bolnu prividnost mnogostruke i individualne egzistencije? Ne smijemo zaboraviti, nastavlja pisac, da smo mi, mi partikularne duše, mi, koji vjerujemo da smo osobe, jedno. Dakle, kad trpimo, to je jedan, koji trpi. Ne može se reći, da taj Jedan ostaje u miru, dok trpimo glad, bol, patnje i nevolje svake vrste, jer to trpi Apsolutni bitak. Dakle, mi smo nešto apsolutno. Panteistički teoretičari izvlače se govoreći, da te boli, koje trpimo, preozbiljno uzimljemo, jer one nijesu ništa drugo nego prividnost (npr. Plotin). No, ako to dopustimo, tada treba mnoge stvari smatrati iluzornim i prividnim, npr. osobnu opstojnost, radanje, bol i smrt. Stoga, da bismo se odrekli nauke, ističe pisac, u čiji prilog svjedoči iskustvo, u korist nauke, koju iskustvo odbacuje i proglašuje iluzornom, trebali bismo znati u ime čega i s kojim pravom to ona traži od nas. No ni Parmenid, ni Plotin, ni Spinoza, ni njihovi njemački učenici ne daju nam razloga o svojoj nauci. Oni samo tvrde i ništa drugo ne čine nego tvrde i tako pjevaju svoju pjesmu. I treba priznati, da je njihova nauka jedna lijepa pjesma, ali pjesma nije isto što i traženje istine. Panteistička se nauka utječe nekome mitu pada, koji se zbilo u Božjemu biću, ali nemaju nikakva razloga za to. I kad ih pitamo, odakle im te vijesti, oni ostaju bez odgovora. Osobito je danas, nadodaje pisac, teško biti panteist u Parmenidovu smislu, jer svemir doživljuje svoju evoluciju. Panteizam bi danas najviše mogao biti evolutivni panteizam, a baš je taj panteizam Parmenid htio na svaki način izbjeći i odstraniti od svoga Apsolutnoga Bitka. Što je Parmenid htio izbjeći, to se danas nameće na neumoljiv način.

3. I materijalizam marksista i drugih ateista je neodrživ

Zašto? Da bi pisac mogao odgovoriti na to pitanje, najprije iznosi nauku dijalektičkog materijalizma prema izlaganju njegovih glavnih predstavnika — Marksa i Engelsa.

Prema Marksu (str. 97—98) svijet i čovjek nikome ne duguju svoj opstanak. Oni su dostatni, selbständig. Oni nijesu ovisni ni o kome. Sama pak ideja stvaranja, ističe Marks, dobila je silan udarac otkrićem evolucije zemlje, to jest znanošću, koja tvrdi, da je formiranje zemlje, njezin postanak jedan historijski proces i jedna autogeneza. Čak je, prema njemu, otkriće te evolucije, koja se vrši sama od sebe, svojim vlastitim silama, praktično pobijanje teorije kreacije, stvaranja. Samo pak pitanje stvaranja svijeta, nastavlja Marks, dolazi od jedne apstrakcije. Upitaj se, svjetuje Marks, kako ti dolaziš na to pitanje. Upitaj se, da ono ne dolazi od jedne točke gledišta na koje ne mogu odgovoriti, jer je to lažna točka,

točka apsurdnog gledišta. Stvarno, kad ti postavljaš pitanje stvaranja prirode i čovjeka, ti apstrahiraš od čovjeka i prirode. Ti ih zamišljaš kao da ne bi postojali i hoćeš da ih zamislim i ja takvima. Ja ti samo velim, nastavlja Marks, napusti svoju apstrakciju i tada će tvoje pitanje pasti samo od sebe. No, ako hoćeš pod svaku cijenu zadržati svoju apstrakciju, tada budi dosljedan sa sobom — jer ti preferiraš zamišljati čovjeka i prirodu kao da ne postoje — tada zamisli sam sebe kao da ne postojiš, jer si i ti priroda i čovjek. Ako ti ne uspijevaš, nastavlja Marks, sebe zamisliti da ne postojiš, nemoj me pitati s obzirom na stvaranje. Jer, kad ti misliš na taj problem i samog sebe pitaš o njemu, apstrakcija, koju činiš o postojanju prirode i čovjeka, nema nikakva smisla. Ili si ti možda takav egoist da misliš da možeš sve uništiti mišlju, a samog sebe ipak održati u egzistenciji? Ti ćeš mi odgovoriti: ne želim postavljati pitanje kao da priroda i čovjek ne bi postojali, nego jednostavno pitam o samome činu, kojim su priroda i čovjek došli do egzistencije, kao što pitam jednog anatoma, kako su se formirali organi. Na to Marks odgovara svome subesjedniku: za jednog socijalista ono, što se nazivlje povijest svijeta, nije ništa drugo nego postanak, rađanje, formacija čovjeka preko ljudskog rada. Tako čovjek ima jasan i neoboriv dokaz svog vlastitog rađanja: sam od sebe, durch sich selbst, procesom svoje geneze. Pitanje jednog tuđeg bitka, jednog bitka, o kojemu bi se držalo da postoji izvan prirode i čovjeka — pitanje koje pretpostavlja, da se dopušta nerealnost prirode i čovjeka — to je pitanje postalo praktički nemoguće.

Engels povlači zaključke iz principa, što ih je Marks postavio, naime: »Kretanje je način postojanja materije. Nikada... nije bilo niti može biti materije bez kretanja... Materija bez kretanja isto je tako nepojmljiva kao kretanje bez materije. Dosljedno, kretanje ne može biti stvoreno ili uništeno kao što se ne može uništiti ni sama materija« (str. 102). »Materija se kreće u vječnom ciklusu« (str. 103). Svemir je beskonačan u vremenu i prostoru (str. 104). Sve, što se pojavljuje u svemiru, proizvodi se vlastitim silama materije (usp. str. 104. i str. 105). Osim toga, marksisti su uvjereni, da se njihova nauka temelji na znanstvenim rezultatima (usp. str. 106).

Na iznesenu nauku Tresmontant pravi prvu fundamentalnu primjedbu, naime: iako marksisti viču u sav glas, da se njihova nauka osniva na rezultatima pozitivnih znanosti, ipak ni jedna pozitivna znanost ne može dokazati, da svemir postoji od sebe, da su čovjek i priroda dostatni, da je kozmička evolucija autogeneracija, da se proizvodi vlastitim silama i da se sve, što se pojavljuje u svemiru, proizvodi silama materije (str. 98, 106, 115—116). Isto tako je teško dokazati beskonačnost svemira u vremenu i prostoru (str. 106, 115—116); pače, današnja se astrofizika usmjeruje prema svemiru, koji je ograničen i u vremenu i u prostoru (str. 106).

Druga temeljna primjedba: marksizam dovodi do panteizma (str. 108, usp. str. 128, 134). Već je Feuerbach rekao, da je ateizam neka vrsta panteizma. Stvarno, Marks i Engels ne žele čuti, da je njihova nauka neka vrsta panteizma. No nije važno, nadodaje pisac, što oni vele, nego

je važno, što njihova nauka sadrži. Ona naime uključuje ono isto, što i nauka starog panteizma, koji je pripisivao svemiru božanska obilježja, tj. ontološku dostatnost, postojanje samo od sebe, vječnost, beskonačnost. Pogotovo je teško, gotovo nemoguće, promatrati svemir u ateističkoj perspektivi, a da se pri tom ne upadne u panteizam (str. 108). Znamo naime, da svemir ima svoju povijest, svoju evoluciju. Da bi pak ostao vječan, treba obnavljati one elemente, koji se troše, preobražavaju, degradiraju. No, jer je svemir prema materijalistima jedini Bitak, ta obnova njegovog je djelo. Ne samo da svemir postoji sam od sebe, prema njima, već on stalno proizvodi one elemente, koji ga čine da se održi vječno mladim. Ali to nije sve. Ima tri milijarde godina, otprilike, da se materija počela organizirati u sve kompleksnije molekule, te je konačno došlo do života. Zatim je svemir, prema materijalistima, proizveo i misao, i to sve svojim vlastitim silama. A budući da je svemir proizveo život i samu misao, to znači, da ih je posjedovao od vječnosti. Odatle bi vodik i helij, koji pretežno sačinjavaju svemir, bili snabdjeveni nesumnjivim stvaralačkim genijem, koji će se očitovati u ljudskim djelima (str. 123). Materijalisti dobro uviđaju dalekosežnost zaključaka iz pojave života i misli u svemiru; zato, da ih izbjegnju, daju različite odgovore.

Tako jedni vele, da se život slučajno pojavio u svemiru (str. 189—208). No »ogroman razvoj prirodnih znanosti«, ističe poznati ruski biolog Oparin, »dopustio je, da se dode do uvjerenja, da pojava života na zemlji nije bio sretni slučaj, kako se to prethodno mislilo« (str. 201). Pače, slučaj je danas prazna i besmislena riječ (str. 200—201).

Drugi materijalisti, osobito marksistički naučenjaci, drže, da se život nalazio na potencijalan, virtualan način u materiji (usp. str. 123, 208—209). Prema njima, neka »nužda«, neki »prirodni zakoni«, koji se nalaze u materiji, tumače pojavu života u svemiru (str. 208—226). Tako misle npr. Oparin, Kahane i dr. Marksistički pisci ističu, da između prirodnog zakona i materije nema razlike (str. 216), dok među njima Oparin drži, da sami fizički i biološki zakoni, koji se nalaze u materiji, ne bi bili kadri dovesti materiju do života. Oni su, prema njemu, nešto originalno, novo u biološkom redu (str. 218—219). Na taj odgovor naš pisac primjećuje slijedeće: to znači ili da su ti prirodni zakoni bili latentni u materiji ili su se, kako bi htio Oparin, pojavili poslije sa životom. Ako su bili latentni u materiji, zašto onda nijesu prije doveli do života? Zašto su čekali toliko milijarda godina, da bi proizveli život? Tko ih je natjerao, da baš pred nekoliko tisuća godina dovedu do života? Ako su pak bili izvan materije i došli sa životom, odakle su došli? Jedino iz materije, jer samo ona postoji: odatle dolazimo opet na isto, naime, da su bili latentni u materiji, i tako pripisujemo materiji, koja je sačinjavala naš svemir pred nekoliko milijarda godina, tajne zakone, koji su čekali čas, da bi iz potencijalnog stanja prešli u akt, na djelo i doveli do života (str. 219). Mi to velimo pošto je došlo do života. No, da li se može reći npr. da je pred 5 ili 6 milijarda godina postojala u materiji neka nužda, koja bi materiju natjerala da proizvede život? I ako to dopustimo, kakva sve onda svojstva treba pripisati materiji, koja je snabdjevena sama od sebe tim prirodnim zakonima i takvom nuždom? Zar opet, pita se pisac,

ovakva nauka, ako želi biti dosljedna, ako želi voditi računa o stvarnosti, ne dovodi do panteizma (usp. str. 223—224)? No i u »pretpostavci visoko diskutabilnoj«, koju čak i marksisti odbacuju (npr. Oparin, str. 224), da ti prirodni zakoni mogu proizvesti život, ostaje još »jedna točka, na kojoj je taj materijalizam, koji nastoji svesti više na niže, novo na staro, sigurno pobijeden; naime, živo biće nije samo organizacija već i aktivnost« (str. 244). Živo je biće, prema suvremenim biologima, subjekt svoje aktivnosti, što je već držao i Aristotel. Ono nije samo materijalna organizacija. Ono je kadro da se organizira, da se obnavlja s materijalnog gledišta, da se prilagodi, da naraste. No materijalna mnogostrukost nikada neće moći sama po sebi položiti dovoljna računa o pojavi jednog subjekta, koji je kadar usvojiti mnoštvo materijalnih elemenata: da ih izabire, asimilira, da ih preobrazi, učini sličnim vlastitoj supstanciji s biokemijskog stanovišta, da odbaci sve ono, što njoj ne odgovara, da se prilagodi, da naraste, da napravi vlastitu sintezu, da se razmnoži, da se obnovi, ako je pozlijedena (str. 244—245). U svakom slučaju mnogostrukost materijalnih elemenata nedostaje da rastumači pojavu tog subjekta akcije i transformacije kao što je živo biće. Pojava tih novih oblika, živih i samostalnih, stvara nešto novo u povijesti svemira (str. 245). I to treba rastumačiti. Jasno je, da se ne može rastumačiti više nižim, veće manjim, to jest materijom. Ako se to čini, svršava se u fetišizam, u panteizam (str. 257—258). Osim toga, živa se materija tokom vremena razvija, i to prema nekom određenom redu, koji nije bilo kakav nego red sve veće kompleksnosti i nevjerovatnosti (str. 279) sve do pojave čovjeka (str. 286, 322). Proces te evolucije, koji ide od manjeg prema većemu, bez sumnje je stvaralački (str. 286). Budući da se on ne može rastumačiti slučajem, prisiljeni smo da u njemu prepoznamo neku intencionalnost, koja se služi konkretnim fizičkim uzrocima, ali se s njima, s materijom ne poistovećuje (str. 294—295). No postoji još jedan drugi, važniji i dublji, aspekt kod te evolucije živih bića. Ima nešto više na koncu evolucije nego na njezinu početku. Ona je epigeneza, a ne preobličavanje. Ona se ne može rastumačiti dedukcijom onoga, što je dano u početku. Biološka evolucija nije sadržana kao u sjemenu u početnim organizmima, koji se smatraju da su na početku stabla života. Povijest je biološke i kozmičke evolucije događaj, koji se sastoji od jednoga plusa, koji nije preegzistirao, to jest kozmička i biološka evolucija govore o realnoj kreaciji (str. 296). I Engels je uvidio neizbježivu alternativu, koju nameće biološka evolucija: naime, ili zadržati pod svaku cijenu dostatnost materije, koja bi bila nestvorena, vječna, snabdjevena svime, što će se historijski pojaviti u svemiru, kao što su život, misao, stvaralački genij itd., ili priznati, da materija nije dostatna sama po sebi da to proizvede, i onda tražiti izvan nje razlog svemu što postoji (299—301), naime u Stvoritelju. Ali on otklanja Stvoritelja, kao i drugi materijalisti, i zato pripisuje materiji takva svojstva, da upada u fetišizam materije (str. 300), u animizam i panteizam (str. 317).

I materijalist J. Rostand htio je izbjeći zaključak, koji slijedi iz pojave života. Prema njemu, pojava bi se života mogla rastumačiti na dva načina: ili je ona rezultat uređivanja elemenata, koji se nalaze

u materiji, ili su vitalna svojstva materije postojala u njoj u nekom predživotnom ili podživotnom stanju (str. 260). No ni jedan ni drugi način ne zadovoljava našeg pisca. U prvom redu zato, što životna svojstva nje-
su učinak nekog strukturalnog uređivanja elemenata u materiji. Život je nešto drugo i nešto više nego struktura ili učinak neke strukture. On je, radije, sposobnost da pronalazi strukture, da organizira materiju, da stvara strukture. Ne tumače strukture život, nego život tumači strukture. Osim toga, treba položiti račun o tom strukturalnom uređenju elemenata u materiji, jer ono nije kadro samo po sebi rastumačiti ono, što obilje-
žuje život. Ni ona vitalna svojstva u predživotnom ili podživotnom stanju nijesu kadra rastumačiti pojavu života. Jer jedan subjekt, koji ostaje jedan, ne može rezultirati od nadodavanja, sakupljanja materijalnih elemenata, za koje se drži da sadržavaju život i svijest u rudimentar-
nom obliku. Nemoguće je, da zrnca mnogostrukke svijesti naprave jedin-
stveni subjekt skupljajući se. Nema nikakva smisla tvrdnja, prema kojoj bi život i svijest bili koegzistivni čitavom svemiru, i to od njegova početa-
ka, samo da se izbjegne metafizički problem, koji slijedi iz pojave života i svijesti. Nemamo nikakva pozitivnog razloga za mišljenje, da su vodik i ugljik već u nekoj mjeri živa i svjesna bića. To bi značilo bježati u natrag i u proizvoljno. Tim više, što se ne odgovara na pitanje: koliko se počevši od tih materijalnih monada — u pretpostavci, da su žive i razumne — stvaraju organizmi, koji su subjekti aktivnosti i, na koncu biološke evolucije, subjekti misli i refleksije? Jer nijedan od tih Rostan-
dovih načina nije kadar rastumačiti postanak života i svijesti u svemiru, što bi trebali rastumačiti; to je razlog zašto se usmjerujemo, ističe pisac, prema jedino mogućem putu, a to je: priznati, da se pojavom života očituje jedan novi moment, jedna nova etapa stvaranja. Ali, o tom novom putu Rostand ne će ni da čuje: »Ja sam dosta rekao«, veli on, »da mi je narav previše ogromna, da bih mogao igda osjetiti potrebu da joj nešto nadodam« (str. 261). Ne radi se o tome, nadodaje Tresmontant, da joj se nešto nadoda. Treba samo ustanoviti ono, što se traži, da se realnost može zamisliti, da se ustvrdi ono, što je uključeno u njoj, da ona bude ono, što je zaista u sebi. Ako pak realnost u svome bivstvovanju i u svome razvoju ne dostaje sama po sebi, onda to treba priznati i ne uvida se, zašto bi bilo unaprijed zabranjeno angažirati se u tome pravcu. Ne uvida se, zašto bi unaprijed metafizika dostatnosti materije bila razumnija od metafizike nedostatnosti. Ako je realnost sama po sebi nedostatna da položi račun o onome, što ona jest, što sadrži, o onome, što postoji, zašto bi bilo nerazumno, da se to reče, da se to prizna? Mi imamo samo jednu svrhu, naime: da pokušamo vidjeti i reći ono, što jest. Zar to pak nije racionalnost (str. 262)?

Nije dovoljan ni odgovor, koji su dali Richter, Engels i marksisti (str. 170), prema kojima bi život i misao mogli doći na zemlju s drugih planeta, ako ih ne bi imali u sebi. U prvom redu zbog toga, što ta hipoteza nema nikakva znanstvenog temelja. No, ako je i dopustimo mogućom, što bi slijedilo iz nje? Ono, što smo toliko puta naglasili, naime, da bi u tom slučaju svemir imao u sebi od vječnosti život i misao i da bi imao moć da ih u raznim vremenima i na raznim mjestima ostvari.

I, jer nikome drugome ne duguje tu moć nego sebi, iz toga slijedi, da je svemir veliki Bitak, veliki Život, vječna i nestvorena misao, auto-creator, stvoritelj svega, što se vječno pojavljuje u njemu prema izmjeničnom ritmu, koji su predvidjeli Heraklit i stoici. Zar to ne znači, da je on Bog (usp. str. 170, 127—128)?

Što se pak tiče marksističke kritike pojma kreacije, ona je veoma slaba s filozofskog gledišta (str. 102). Najprije, ni pošto se ne može iz same činjenice evolucije zaključiti, kako to čine Marks i njegovi učenici, da je ona autoevolucija, autokreacija, da se razvija vlastitim silama, jer bi se mogla razvijati i tuđim. Zato oni prave nezakonit skok iz jednog reda u drugi: iz fizičkog u metafizički (str. 100). Isto tako je nezakonito skočio i Engels, kad je iz činjenice, da je materija uvijek u pokretu, zaključio, da je nestvorena i neuništiva. Jer jedno je znanstveno ustanoviti, da je materija u pokretu, a drugo je ustvrditi, da je neuništiva zbog svoga pokreta. Jedno je znanstvena činjenica, a drugo je metafizička tvrdnja, koja nije u njoj nužno uključena (str. 103). I sam je način, kako Marks želi likvidirati problem stvaranja, neuspješan. Kad on tvrdi, da nijesmo kadri zamisliti ni svemir ne sebe kao da ne postojimo, ta tvrdnja ne znači bogzna što (str. 110). Stvarno, dok postojimo mi i svemir, ne može se zamisliti kao da ne bismo postojali. No znamo da mi, kao ljudi, nijesmo uvijek postojali, i prema tome možemo zamisliti, da nekada nijesmo postojali. Činjenica da nijesmo sposobni zamisliti svemir kao da ne bi postojao, još ne dokazuje, da je on vječan, još manje, da bi bio nuždan. Ako nas astrofizika jednom pouči, da svemir nije vječan, da je on počeo egzistirati, morat ćemo priznati, da se ta apstrakcija, koju Marks smatra nezakonitom, ipak ostvarila tada, kada svemir nije postojao. Na koncu, izgleda da Marks i marksisti napuštaju filozofsku analizu problema stvaranja, jer vele, da je povijest djelo čovječjih ruku. Zaista, nitko se ne protivi, ističe pisac, da čovjek radi na svom vlastitom razvitku i da je ljudska povijest djelo čovječjeg napora. Međutim, ne radi se o tome, kad je pitanje o stvaranju. Postavljeno pitanje odnosi se na postojanje i razvitak svemira i čovjeka. I ne može se ozbiljno ustvrditi, da ljudski rad tumači pojavu svijeta, postojanje prirode i samu pojavu čovjeka, kako vele marksisti. Ne može se ozbiljno ustvrditi, da je čovjek sam sebe stvorio, da je on autokreator. To je metafora ili alegorija, koju danas često upotrebljavaju marksisti, ali se ona ne može uzeti ni doslovno ni ozbiljno (str. 101—102).

4. Sartreov »dokaz« za opstojnost Božju

Ako je materijalizam marksista i drugih ateista nemoguć, neodrživ, jer je u stvari prikriiveni panteizam, da li je moguće zamisliti čisti ateizam? Čisti ateizam nalazimo kod Sartrea i njegovih učenika (str. 136—153). U romanu »Nausée« Sartre je iznio bitne oznake današnje pomoćne ateističke kozmologije. Tu je on pošao od psihološkog iskustva, koje mu daje egzistencija. Prema Sartreu egzistencija, to jest sve, što postoji,

po svojoj biti, po svojoj definiciji nije nužno, dakle je kontingentno. Jer je po svojoj biti kontingentno, nitko to ne može rastumačiti. Nitko ne može rastumačiti opstojnost svijeta. Stoga, sve, što postoji, bez razloga postoji. Posljedica je tih premisa to, da sve, što postoji, ima krivo što postoji, bilo bi najbolje, kad ne bi postojalo: postoji kao suvišno, kao apsurdno. Sartre je došao do toga apsurdnog zaključka, jer je odbacio panteizam i metafiziku stvaranja i na početku svoje misli postavio čisti ateizam. No nije dao razloga tome postupku. On je pošao od jednog principa, naime od ateizma, i došao do zaključka, da je svijet »en trop«, apsurdan. On nije pošao od činjenice, kako to čini aristotelovska metoda, nego poput Kartezija, koji je od principa povlačio zaključke. Izjaviti, da je svijet suvišan ili apsurdan, jer ga netko ne uspijeva utjerati u okvire svoje filozofije, to, u najmanju muku, zvuči smiješnim (str. 148). No da stvar postane još smješnijom, Sartre je tom svojom naukom i nehotice dao savršeno valjan dokaz za opstojnost Božju. Svatko zna, ističe pisac, da postoji dokaz per absurdum, koji se upotrebljava u matemati i u drugim znanostima, naime: kad se nalazimo pred dvije hipoteze, koje se međusobno protive, a želimo znati, koja je od njih istinita, onda uzmemo jednu od njih i povlačimo iz nje sve moguće zaključke. Pa, ako su ti zaključci apsurdni, to je dokaz, da je i ta hipoteza apsurdna, a protivna istinita. Sartre je pošao od ateizma i došao do zaključka da je svemir, da je svijet apsurdan, da je suvišan. U toj se hipotezi ne zna, što bi se napravilo sa svijetom, sa svemirom. Dakle, da bi ateizam bio razumljiv (pensable), trebalo bi da svemir nestane. Ali, svijet postoji. Kad ne bi postojao, ne bi postojali ateisti da ispovijedaju ateizam. Odatle slijedi, da je »ateizam nespojiv s postojanjem svijeta, ili, što se svodi na isto, da je egzistencija svijeta nespojiva s čistim ateizmom, koji hoće promovirati Sartre i njegovi učenici« (str. 149). Tako je Sartre ustanovio na decizivan način ne da je svemir apsurdan (budući da se ne može govoriti o apsurdnosti svemira, nego o apsurdnosti nekog rezoniranja), nego da je ateistička hipoteza apsurdna. To mislimo i mi, priključuje se pisac, mislimo naime, da se čisti ateizam ne može pojmiti, zamisliti, niti ga je itko zamislio (str. 149), niti je još nastala dosljedna filozofija, koja bi zamislila svijet u ateističkoj perspektivi (str. 363). Sartre je pokušao i došao do apsurdnog rezultata. Zato bi trebalo nazvati taj njegov postupak čistog ateizma »Sartrov dokaz za opstojnost Božju« (str. 150). On je verificirao, da treba izabrati između panteizma i metafizike stvaranja, jer treće mogućnosti, to jest čistog ateizma, nema (str. 151). Što se pak tiče panteizma, pisac je uvjeren, da je donio valjanih razloga, kojima se može opravdati zaključak, naime, da je panteizam neshvatljiv, kontradiktorna metafizika, i to sve više postaje, ukoliko raste spoznaja pozitivnih znanosti o svemiru (str. 152, 380).

5. Zašto onda toliko ateista na svijetu?

Ako je panteizam neshvatljiv, ako je ateizam neodrživ, jer je panteizam, ako je čisti ateizam apsurdan, ako još do sada nema filozofije,

koja bi zamišljala svemir u čisto ateističkoj perspektivi, zašto onda postoji toliko ateista na svijetu?

Premda pisac priznaje, da je teško istraživati po dubinama ljudske duše, ipak želi dati neki odgovor na to pitanje. U prvom redu uzrok je tome loš život onih, koji vjeruju u Boga: »Od vjekova usred samoga Božjeg puka, među onima, koji se smatraju da poštuju Jedinoga, Pravednoga i Istinitoga, poznato je, da je prijevara stalan fenomen, ne manje stalan negoli svetost. Od vjekova je neizrecivo ime Onoga, koje je izrečeno po prorocima, obeščašćeno među narodima poradi onih, koji se namjeravaju pokriti njegovim imenom. Klanje, mučenje, iskorištavanje čovjeka od čovjeka, rasizam, idolatrijski nacionalizam, sve to, kako je poznato, pokrivalo se njegovim imenom, pozivalo se na Boga, da bi pravilo ono, što je užasno u očima Sveca Izraelova. Nije samo pojedinac Iskariot nego legija. Izdaja cjelovom stalna je i vjekovna sudbina 'blage i razapete Istine', kako je govorila sijenska Katarina« (str. 380—381). Odatle se djelomično može shvatiti, zašto pred imenom Božjim »najbolji i najpravedniji među ateistima« osjećaju neku odvratnost. I sam način, kako se predstavljao Bog sa strane onih, koji vjeruju u njega, djelovao je, da naši suvremenici, čak neki najbolji između njih, strepe pred idejom Boga. Stoga je toliko »važno, urgentno, da se danas izradi teologija otkupljenja, grijeha, koja bi se oslobodila dječjih i neurotičnih predodžaba, kojima je u stvari veoma često zaogrnutu u općem naučavanju«, kao što su npr. predodžba Boga-policajca, Boga-zakona, Boga-države, Boga-silnika itd. (str. 381). Osim tih razloga treba tražiti uzrok današnjem ateizmu, i to »veoma uspješan, u suvremenoj psihologiji«, koja je »povezana s problemom morala«. Poznato je naime, da je kršćanska tradicija, počevši od sv. Pavla preko sv. Tome Akvinskoga do Blondela, smatrala, da su etički principi usađeni u samome stvorenju, uslijed njegova konstitucionalnog sustava. Dekalog je samo izrazio, formulirao one zahtjeve, koji su inherentni samoj realnosti. Etika je dakle utemeljena na ontologiji. Dakle, moralni zakoni prema katoličkoj tradiciji, kao i prema sv. Tomi, nijesu direktno i neposredno fundirani na Objavi nego na objektivnoj realnosti i u kojoj se mogu spoznati. Temelj morala nije nešto vanjsko i čisto nadnaravno, nego unutarnje i utemeljeno na bitku. Za Ockama pak, osobito za Luthera, moral bi bio izvana nametnut. Moralni je zakon ono, što jest, uslijed samovolje Božje, koja je izražena u Dekalogu, koji bi stoga mogao i drukčiji biti. Zbog toga taj zakon ima u sebi nešto oprimentno i kazneno. Baš u takvome obilježju morala moderni ateizam nalazi jedan »od najživljih motiva svoga dinamizma« (str. 383). Ako naime etički zahtjevi nijesu utemeljeni na objektivnoj stvarnosti, u samome bitku, ako su nametnuti odzgo, od Boga, koji je zagrmio na Sinaju sistemom raznih zabrana, ako su oni shvaćeni u svjetlu isključivo represivnom, a ne u svjetlu ontološkog i ontogenetičkog bitka kao zahtjev njegova razvoja, tada je razumljivo, da se čovjek buni protiv auktora tog tiranskog zakona i da moderni ateisti ponavljaju do iznemoglosti riječ Dostojevskoga: »Ako Bog ne postoji, sve je dopušteno.« Zato je tako »važno« pokazati »našim suvremenicima, da etički zahtjevi nijesu proizvoljni ukazi, koji su se survali

na glavu sa strane samovoljnog tiranina, nego zahtjevi, koji su upisani u samome dinamizmu stvarnosti, u postulatu njegova razvoja prema višem bitku. Etički zahtjev nije nametnut odozgo: on je naša najdublja volja, volja za bitkom« (ibidem).

Ako pak mnogi filozofi ostaju ateisti, tumačenje je te činjenice veoma jednostavno (str. 128). Najprije zato, što ima veoma malo ljudi, koji povlače sve do kraja posljedice iz postavljenih principa. Najčešće se događa, da se ne želi previše produbljivati koji su sve zaključci sakriveni u njima. Oni se ostavljaju u zgodnoj sjeni, da se mogu perpetuirati. Tajni panteizam svake dosljedne ateističke metafizike ne može se danas predstaviti otkrivena lica: svjetlost dana bila bi mu fatalna uslijed razvoja pozitivnih znanosti. Zatim, ima malo filozofa, koji razmišljaju o svemiru, tj. o problemima, koje postavlja ljudskom razumu svemir sa svojom egzistencijom, svojim sastavom, sadržajem i razvojem (str. 129). Zato »čisti ateizam veoma je rijedak u povijesti filozofije, a kada postoji, postoji zato, jer se zaboravljaju tretirati razumni problemi, koji se neizbježno nameću ljudskom umu, kad razmišlja o svijetu. Lako je, veoma lako«, ističe pisac, »izjaviti se ateistom, ali je teže zamisliti svijet u ateističkoj perspektivi« (str. 134).

Što se pak tiče problema zla kao uzvoka ateizma, taj problem »ni-pošto ne može biti dokaz protiv opstojnosti Bitka, bez kojega se svijet ne može zamisliti« (str. 385). Jer »problem zla treba da bude tretiran poslije problema bitka«. Jer se zlo pojavilo »kasno u povijesti stvaranja«, to jest s bićem sposobnim za slobodu i trpljenje. Stoga je postojanje zla, kako je to istakao i sv. Toma, dokaz za opstojnost Božju, budući da opstojnost zla pretpostavlja opstojnost svijeta i bitka (str. 384—385). U ateističkoj pak perspektivi, notira pisac s mnogo oštroumnosti, ne postavlja pitanje »problem zla u svijetu, nego opstojnost dobra, bitka, života itd.« (str. 386).

6. Kritički osvrt

Osim navedenih misli Tresmontantova knjiga obiluje i mnogim drugim idejama, sugestijama i zapažanjima, koji su izneseni u zanimljivim studijama, npr. u studijama o raznim modelima svemira, o Laplaceovoj determinističkoj viziji svemira, o Bergsonovoj kritici pojma ništa, o Wintrebertovoj kritici darvinizma, neodarvinizma, mekanizma i teorija, koje bi htjele slučajem rastumačiti pojavu života i misli u svemiru, o kartezijskom pojmu tijela, o opstojnosti duše itd. Vrijedno je također zabilježiti i piščevo mišljenje o problemu stvaranja od vječnosti. Prema njemu mišljenje sv. Bonaventure imalo bi više šansi za budućnost od mišljenja sv. Tome u pitanju odnosa između problema stvaranja i problema početka (str. 406, usp. str. 404). Izgleda mi, ako se ne varam. da je piščevo mišljenje blizu idejama našeg mislioca J. Marušića.

Možda bi knjiga još dobila na svojoj velikoj cijeni, da je nešto preglednije i sažetije pisana. Sigurno su ti nedostaci uvjetovani i samim

načinom obradbe: knjiga u stvari sadrži razgovore, koje je pisac održao pred nespecijaliziranim slušateljstvom, kako sam priznaje u predgovoru (str. 7). Vjerojatno knjizi ne će koristiti ni to, što se pisac nije osvrnuo na problematiku, koju su o Bogu postavili predstavnici njemačkog filozofskog egzistencijalizma — Jaspers i Heidegger. Heideggera tek samo spominje usput, i to u bilješci (str. 88). Isto tako u današnjoj problematici o Bogu nije se smjelo šutke prijeći ni preko teološkog egzistencijalizma Bultmannova smjera ni preko teologije »mrtvog Boga«. Jer se u toj egzistencijalističkoj teologiji raspravlja i o tome, da li Bog postoji (usp. H. Gollwitzer, *Die Existenz Gottes im Bekenntnis des Glaubens*, 1963, i W. Knevels, *Dio è realtà*, 1967), a u teologiji »mrtvog Boga« htjelo bi se ne da ne postoji Bog, nego da »više« ne postoji (usp. osim djela predstavnika te teologije: Robinsona, P. van Burena, Hamiltona i Th. Alitzera i članak Curtisa *The living god Theology* u »The Ekumenist«, sv. 5, br. I, 1966). Uvijek naime dobra i poštena riječ filozofa dobro dođe i teologu, osobito danas. Nadalje, dobiva se utisak, da pisac previše želi približiti Bergsona i Blondela sv. Tomi; pogotovo to čudi, kad se zna, da su i jedan i drugi imali dosta protivnika s tomističke strane. Isto tako čini se, da je pretjerana piščeva tvrdnja, prema kojoj »opstojnost duše ne treba da bude dokazana«, jer je »njezina opstojnost neposredan predmet (donnée) percepcije«, te, kad »gledam jedno živo biće, u isto vrijeme gledam i živu dušu« (str. 351). Barem prema aristotelovsko-tomističkom shvaćanju duše, koje pisac želi slijediti, nikada ne vidimo direktno, neposredno supstancijalne forme, među koje se ubraja i duša, nego posredno, preko njihovih vidljivih manifestacija. Što se pak tiče svemira u ekspanziji, pisac nije smio zaboraviti argumente onih, koji zabacuju to mišljenje kao neznanstveno, pogotovo, kad ima i najmodernijih pisaca, koji to čine. Npr. u najnovijem broju revije *La Pensée Catholique* prof. G. Van Esbroeck završava članak *Illusions des hypothèses — La prétendue expansion de l'univers* ovako: »Ekspanzija svemira bačena je u muzej znanstvenih zabluda ili, ako se hoće, premašenih hipoteza« (br. 108, 1967. str. 79).

Uza sve eventualne propuste, koji se mogu još susresti u djelu, ono će ipak dobro doći mnogima: i filozofu od zanata, jer će zapravo u njemu pronaći opširno razrađen dokaz za opstojnost Božju iz kontingentnosti, s mnogo korisnih podataka iz prirodnih znanosti, danas neobično korisnih kršćanskome misliocu, u nastojanju, da bi sve više i više približio vjeru i znanost; i kršćanskom apostolu, jer mu pruža dragocjenih sugestija kako da pristupi modernom ateistu; i po kojem modernom katoličkom moralistu, jer će ga podsjetiti da u obnovi moralke ne smije zaboraviti, da je moralni red utemeljen i na objektivnoj realnosti.

Vladimir Merćep