

I ontološki i kozmološki dokaz za Božju opstojnost treba dovesti do kraja

Rudolf BRAJČIĆ

Sažetak

Autor obrađuje ontološki i kozmološki dokaz za Božju egzistenciju u svezi s Kantovim osporavanjem i jednog i drugog dokaza. Pokazuje valjanost tih dokaza, a Kantu spočitava, da krivo shvaća unutrašnju mogućnost najrealnijega bića (ens realissimum), da neosnovano misli da se zbiljska egzistencija nužnoga bića može nijekati bez protuslovlja i da neopravdano zahtjeva određivanje savršenosti nužnoga bića iz pojma najrealnijega bića (ens realissimum). Autor proces dokazivanja u ontološkom dokazu naziva »via descendens« (ontologia odozgor) a u kozmološkom dokazu »via ascendens« (ontologia odozdo).

Poznato je da Kant u 4-6 odsjeku, 3. poglavlja, 2. knjige transcendentalne dijalektike u *Kritici čistoga uma* nastoji opovrgnuti skolastičke dokaze »za opstojnost Boga na osnovi spekulativnog uma«. Mi ćemo se ovdje osvrnuti na njegove stavove s obzirom na ontološki i kozmološki dokaz. Puštamo s vida Kantovo nijekanje vrijednosti fizikoteološkog dokaza, jer ga Kant istom metodikom i istim razlozima zabacuje kao i kozmološki dokaz. Zato ukoliko dokažemo nelegitimnost Kantova odbacivanja kozmološkog dokaza, samim je tim dokazana i nelegitimnost njegova negativnog postupka glede fizikoteološkog dokaza.

Obavivši svoj kritički posao oko spekulativnih dokaza za Božju opstojnost, Kant moli »da ga se poštedi od novih dokaza ili popravljanja starih dokaza«. ¹ Međutim, ta mu molba nije uslišana. Do dana današnjega ili se navode novi dokazi ili se bolje osvijetljaju (»popravljaju«) stari. Ujedno je sigurno – ni Kantu ni kantizmu nema mirnog počinka. I mi smo odlučili malo ih »uznemirivati«, ali ne zbog hira nego iz intelektualne potrebe. Svoju ćemo raspravu podijeliti na tri dijela: O Anzelmovu ontološkom dokazu, o kozmološkom dokazu i o nekim refleksijama u svezi Kantova gledanja na ta dva dokaza.

1 *Kritik der reinen Vernunft*, Nach der ersten und zweiten Original-Ausgabe neu herausgegeben von Raymund Schmidt. Felix Meiner Verlag. Hamburg 1956. B 666. (Ubuđuće K.č.u., B 666) – *Kritika čistog uma*, preveo Viktor D. Sonnenfeld, MH-Zagreb 1984, str. 290. (Ubuđuće K. č. u., str. 290.)

1. Ontološki dokaz

Otac ontološkog dokaza je sv. Anzelmo Kanterburijski (1033. ili 1034-1109). Taj dokaz glasi ovako: »I ludov će morati priznati da ima bar u njegovu uvidu nešto, od čega se ništa veće ne da misliti: jer kad to čuje uviđa; a sve što se uviđa, to je u uvidu. No zacijelo ne može ono, od čega se ništa veće ne da misliti, biti samo u uvidu. Ako je naime samo u uvidu, može se misliti također u stvari (zbilji), a to je veće. Ako je, dakle, ono od čega se ne da misliti ništa veće, samo u uvidu, onda je ono isto, od čega se ne može misliti ništa veće, nešto, od čega se nešto veće može misliti; no, to zacijelo ne može biti. Postoji dakle nesumnjivo nešto, od čega ne valja misliti ništa veće i u uvidu i u stvari (zbilji) ... Doista ima nešto, od čega se ništa veće ne da misliti, tako da se i ne može zamišljati neobstojnim, a to si ti, Gospodine Bože moj!« (Proslogion, 2-3.)²

Što misliti o tom dokazu?

Mnogi su dali odgovor na to pitanje od redovnika Gaunila, suvremenika sv. Anzelma, preko sv. Tome Akvinskoga, sv. Bonaventure, Aleksandra Haleškog i drugih, koji su ga zbacili, do Descartesa, Spinoze, Leibniza, koji su ga na razne načine branili.³

Oni koji ga odbacuju svi odreda tvrde da se u tom dokazu radi o neopravdanom prijelazu iz logičkog reda u ontološki ili iz misaonog reda u red stvarnosti. Jedna je stvar ne moći najveće biće »zamisliti neobstojnim«, a druga je opet da to biće uistinu u zbilji i postoji. U prvi se mah čini da taj prigovor ne pogađa ono bitno u Anzelmovu dokazu. Jer, ako je najveće biće nemoguće ne zamisliti neobstojnim, ono mora opstojati, a što mora opstojati, ono postoji u zbilji. Ipak, u tom postoji velika poteškoća. Koja? Kaže se da je poteškoća u tome što ne znamo je li pojam najvećega bića realan (objektivan, stvaran) ili je to pojam kojemu, kažu skolastici, a parte rei, tj. u stvarnosti ništa ne odgovara.

Ako se uzmogne doznati da je to realan pojam, tek tada će taj dokaz za njih valjati, a u protivnom dokaz je neprihvatljiv.

Prema nama Anzelmo je prebrzo svoj dokaz zaključio, shvaćajući da je njegov pojam »najvećega bića« i ludovu jasan po uvidu u nj. Zbog toga se taj dokaz, kako ga je Anzelmo predstavio, i, s pravom, po našem mišljenju odbacuje. Hoćemo li mi u nastavku rasprave doznati za realnost »najrealnijega bića«? Nadamo se da hoćemo. No, treba imati samo malo strpljivosti i nastojanja slijediti nas. Mi bismo, naime, htjeli pokazati da se iz poj-

2 F. S. SCHMITT, S. Anselmi Cantuariensis Archiepiscopi opera 228. Za hrv. prijevod usporedi: P. Vuk-Pavlović, *Opravdanje vjere*. O devetstotoj obljetnici rođenja Anselma Canterburyjskog, Zagreb omnia.I. Seccovii 1938, Gerberonovo izdanje: Migne 158, 1933, str. 32-33. Vidi V. Keilbach, *Problem Boga u filozofiji*. Zagreb 1944, str. 36-37.

3 V. KEILBACH, nav. dj., str. 57-66.

ma »najvećeg bića« kao iz realnog pojma dade zaključiti na njegovu opstojnost u zbilji.

Anzelmo polazi od pojma »nečega od čega se ne da zamisliti veće«. Pri tome ima pred očima: *od čega se ne da zamisliti veće u cjelokupnom poretku bića*. Misli, dakle, na apsolutno a ne na relativno najveće biće. Polazi, prema tome, od pojma apsolutno najvećega *moгуćeg* bića.

Dalje krećemo ovako: Pojam apsolutno najvećeg *moгуćeg* bića je realan. Na njemu se mogu stvarati zaključci realne (objektivne) vrijednosti. Ta, tim pojmom zamišljamo ono što je unutarnje moguće. Ako bi tko poricao realnost pojma apsolutno najvećeg *moгуćeg* bića, on bi upao u protuslovlje. Ustvari kazao bi ovo: Apsolutno najveće moguće biće je nemoguće biće. Postoji li apsolutno najveće *moгуće* biće i kakvo je to biće, to nam njegov pojam *formalno* ne kaže. No, ako nam sam pojam formalno ne govori o postojanju predmeta koji izriče, postavlja se pitanje, može li se opravdano sintetičkim sudovima a priori iz tog pojma zaključiti na njegovo ostvarenje. Kant, koga u ovoj raspravi držimo pred očima na poseban način, to niječe. Mi se pak za to zalažemo.

Započinjući s pojmom apsolutno najvećega *moгуćeg* bića kao s realnim pojmom, želimo istaknuti da takozvani apriorni dokaz zapravo nije aprioran nego da se tu u stvari radi o dokazivanju »via descendenti«, tj. silaznim putem, od metafizičkih realiteta (apsolutno najvećeg *moгуćeg* bića) k iskustvenoj činjenici umjesto »via ascendenti«, tj. uzlaznim putem, iz iskustvene činjenice do metafizičkih realiteta. Usput pripomenimo da nas via descendens (silazni put) upozoruje na činjenicu, da mi ne samo sudovima probijamo u metafizički red nego također i samim pojmovima. Pa da li bismo se sudovima mogli uopće uzdići u metafizički red, kad ne bismo već prije bili u njemu smješteni pojmovima?

Sad učinimo korak dalje u dokazivanju: Jer je apsolutno najveće moguće biće *realno*, mora se *moći* ostvariti. Može se pak ostvariti jedino po sebi. Tko bi ga drugi mogao ostvariti? Ne može biti ostvaren po biću manjem od sebe, jer učinak ne može transcendirati svoj uzrok. Većeg pak bića iznad njega, koje bi ga ostvarilo, nema, jer je ono najveće moguće biće. Apsolutno najveće moguće biće ima, dakle, razlog svoga postojanja u sebi. Što pak ima razlog svoga postojanja u sebi, ono postoji u zbilji. U pretposavci da to biće ne bi postojalo u zbilji, ono uopće ne bi moglo postojati, ono bi bilo neobstojno (inegzistibilno), jer sebi ne bi moglo biti razlogom svoje opstojnosti, budući da ne postoji, a drugog nema koji bi ga proizveo. Pojam apsolutno najvećega *moгуćeg* bića bio bi himera. Međutim, on je *realan* pojam.

Ovdje ne može nitko prigovarati da se iz pojma izvodi opstojnost u zbilji. Ovdje se ne iz pojma nego iz realnosti pojma izvodi najprije njegova ostvarljivost. Zatim se traži način njegova ostvarenja. Konačno se do-

lazi do zaključka da se on ostvaruje samoostvarenjem predmeta koji izriče. Predmet pak koji se ostvaruje samoostvarenjem ne može se ne samoostvarivati. Inače bi prestao biti ono što jest.

Na osnovi tog dokazivanja vidi se da je apsolutno najveće moguće biće u drugom redu nego što su dogodljiva (kontingentna) bića, da je ono u redu »biti po sebi«, dok su sva ostala bića u redu »biti od drugoga«. Zanimljivo je ustanoviti kako se to vidi u našem vidljivom svijetu. Ako pitamo koja je apsolutno najkraća crta između dvije točke između kojih se mogu povući bezbrojne crte, dobit ćemo odgovor da je to ravna crta. Ostale crte, koje nisu ravne nego krive, mogu biti samo relativno kraće, relativno najkraće, može ih biti u beskraj, ali nijedna ne može biti apsolutno najkraća. Apsolutnu najkraću crtu treba tražiti ne u redu krivih crta nego u crti koja nije kriva, koja se odvaja od krivih i ima vlastitost, koja manjka svim krivim crtama, koja je drukčija nego krive crte. Ona je ravna, a to je nešto drugo nego što je biti kriv. Iz toga možemo zaključiti da je sud »apsolutno najveće moguće biće je biće po sebi« jedan sintetički sud apriori kao što je sud »ravna crta je apsolutno najkraća crta« jedan apriori sintetički sud. Kant će nam međutim uvijek podmetati da je gornji sud o apsolutno najvećem mogućem biću i njemu slični u našim dokazivanjima analitički sud.

Kant osporava da se iz pojma najvećega mogućega bića (*ens realissimum*) može zaključiti na zbiljsko postojanje toga bića. Kako to dokazuje? Ovako: Apsolutno najveće moguće biće je apsolutno najveća moguća savršenost (ekstenzivno i intenzivno). Uzalud se je pozivati da je u tom pojmu sadržano postojanje u zbilji, jednostavno zato što u mogućnosti ne može biti sadržana zbilja. Najviše što se može iz pojma apsolutno najveće moguće savršenosti logički izvesti jest to da je apsolutno najveća moguća savršenost apsolutno najveća egzistibilnost ili najveća mogućnost postojanja (bez obzira na to o kakvom se postojanju radi), a taj je zaključak jedan analitički sud, pusta tautologija, koja ništa ne govori o zbiljskom postojanju.⁴

Što da na to reknemo? Istina je da je apsolutno najveća moguća savršenost (*ens realissimum*) apsolutno najveća moguća egzistibilnost. No, postavlja se pitanje je li apsolutno najveća moguća savršenost apsolutno najveća moguća egzistibilnost u smislu prema kojemu apsolutno najveća moguća savršenost može postojati, ali ne mora, ili u smislu prema kojemu apsolutno najveća moguća savršenost postoji tako da ne može ne postojati. Drugim riječima, je li apsolutno najveća moguća savršenost unutarnje moguća prethodno (antecedenter) od zbiljske egzistencije ili je

4 K. č. u., str. 275, B 624-625.

apsolutno najveća moguća savršenost unutarnje moguća posljedično (consequenter) od egzistencije, tj. jer postoji, zato je unutarnje moguća. Ako je prvo, a tako misli Kant, tada to više nije apsolutno najveća moguća savršenost u poretku bića, nego je ona, budući da je po svojoj unutarnjoj mogućnosti kontingentna, relativna, pa se od nje uvijek može misliti još veća. Apsolutno najveća moguća savršenost je, dakle, opstojna (egzistibilna) na drugi način, tj. ona jest apsolutno najveća mogućnost postojanja, jer postoji. Takva mogućnost postojanja pretpostavlja zbilju postojanja, na kojoj se temelji. Zato Kant nema pravo kad kaže da u mogućnosti ne može biti zbilje, jer mu odmah stavljamo pitanje, u kojoj mogućnosti. Na mogućnost takvog pitanja on nije ni pomislio, a pitanje ima odsudnu važnost. Unutarnja mogućnost stvari se, naime, ne da misliti bez odnosa na opstojnost. Što nije egzistibilno, nije unutarnje moguće. Zato nam odnos stvari prema postojanju otkriva narav unutarnje mogućnosti same stvari. Na to Kant ne pazi, a radi se o prevažnom razlikovanju za našu raspravu. Jedino uzevši gornje razlikovanje u obzir i držeći ga pred očima, možemo smjelo tvrditi da se zbilja može nalaziti u mogućnosti. Bog je moguć jer postoji, a ne obratno. Njegova mogućnost niče iz njegove zbiljnosti. Ona se temelji na njegovoj zbilji. Zato je besmisleno kazati da apsolutno najveća moguća savršenost ne postoji u zbilji. Ako ona ne postoji u zbilji, tada o njoj ne možemo imati nikakva pojma, jer njezina unutarnja mogućnost ovisi o njezinoj zbilji. Tko može imati pojam o dogodljivom (kontingentnom) biću, ako ne može postojati u zbilji dogodljivo (kontingentno) postojanje?

U svezi s tim moramo upozoriti da autori redovito ne paze, kao ni Kant, na tu razliku utemeljenja unutarnje mogućnosti između dogodljivih bića i bića po sebi, zato u pitanjima mogućnosti bića po sebi postupaju kao s mogućnošću dogodljivog bića. Dakako da onda iziđe sve naopako, a pred Kantovim napadajima ostanu bez riječi ili se rojem pojmova vrte oko Kantove poteškoće kao pčele oko matice.

Mi možemo i drukčije pokazati da apsolutno najveće biće postoji u zbilji: Apsolutno najveće moguće biće mora postojati samo po sebi kako smo pokazali. Drugim riječima, ono je nužno biće, a to znači da postoji u zbilji. U pretpostavci da nužno biće ne postoji u zbilji, što naš pojam o nužnom biću izriče? Ne izriče ništa, jer ako nužno biće ne postoji u zbilji, nikada ne će ni postojati. Besmisao je, dakle, reći da nužno biće može ne postojati u zbilji, ako taj pojam nije protuslovan i ako je logički izveden iz realnog pojma pa je i sam realan (ovdje je izveden iz realnog pojma apsolutno najvećeg mogućeg bića).

Ovdje nam je upozoriti na jednu nedostatnost autora kada govore o tome kada je nešto moguće, tj. realno. Oni kažu: Da jedan pojam bude

moguć (realan), nije dovoljno da bude logički bez protuslovlja. Odsutnost logičnog protuslovlja još nije znak njegove mogućnosti u stvari. To je Kantovo načelo, kojemu su pojmovi uma šuplji, premda mogu biti puni logičnosti. Što je s tim načelom? Usudili bismo se kazati da je za nj mnogo pridonio baš Anzelmov dokaz, u kojemu se je predpostavljala neizvjesnost, je li pojam najvećega bića realan ili nije, dapače ispovijedala se vjera da nije sve dok se njegova realnost ne potvrdi a posteriori kozmološkim i drugim dokazima, zato su tvrdili da sve što iz tako spoznatog pojma logično slijedi ima samo logičnu vrijednost, a ne i stvarnu. Zato nam se čini da ono načelo po kojemu odsutnost protuslovlja u pojmu još nije znak njegove realnosti, treba malo preinačiti i reći: Odsutnost protuslovlja još nije znak realnosti jednoga pojma, ako taj pojam nije iz iskustva, ili ako je logički izveden iz pojma koji nije realan ili iz pojma za koji mi (još) ne znamo je li realan. Zato smo rekli da je besmisao da nužno biće može ne postojati u zbilji, ako pojam nužnoga bića nije protuslovan i dodali, i *ako je logički izveden iz realnoga pojma* (ovdje je izveden iz realnog pojma najvećeg mogućeg bića, dakako sintetičkim apriornim putem).

Kant međutim osporava i to. Poslušajmo ga kako to čini te izvršimo kritiku njegova dokazivanja:

»Ako ukinem predikat u identičnom sudu, a zadržim subjekt, onda nastaje proturječje, pa stoga i kažem: predikat nužno pripada subjektu. No ako subjekt ukinem zajedno s predikatom, onda ne nastaje proturječje, jer nema ništa više čemu bi se moglo proturječiti. Postaviti trokut, a ipak ukinuti tri kuta, to je proturječno, ali ukinuti trokut zajedno s tri kuta, to nije proturječno. Upravo isto tako stoji s pojmom apsolutno-nužnoga bića. Ako ukinete njegovu opstojnost, onda ukidate samu stvar sa svim njenim predikatima. Odakle bi onda dolazilo proturječje? Izvana nema ništa čemu bi se proturječilo, jer stvar nije izvanjski nužna; iznutra također nema ništa, jer ste ukidanjem same stvari ujedno ukinuli sve što je unutarnje.«⁵

Nek bude blagoslovljen Kant zbog ove poteškoće koju je ovdje iznio!

Kažu za sv. Tomu apostola da je stavljanjem svoje ruke u rane uskrsnulo Krista više pridonio vjerovanju u uskrsnuće nego svi ostali apostoli svojim vjerovanjem bez dodirivanja Isusa. Čini nam se da Kant ovom poteškoćom pruža prigodu skolastičkoj filozofiji da sebe metafizički bolje odredi, nego što bi to mogla učiniti uz pomoć mnogih skolastika, koji Kanta odbacuju.

Što Kant želi reći? Kant ne vjeruje u realnost (objektivnost) pojma apsolutno-nužnog bića. Ne vjeruje, dakle, u ono na čem se zasniva naše

5 K. č. u., str. 274, B 622-623.

razlaganje. Koji je razlog njegovu nevjerovanju? Sami ga opravdava ovako: Ako ukinete opstojnost apsolutno-nužnoga bića, onda ukidate samu stvar (samo apsolutno nužno biće) sa svim njenim predikatima. To je ono što smo mi rekli: U pretpostavci da nužno biće ne postoji, pojam nužnog bića ništa ne izriče. A može li se opravdano ukinuti opstojnost nužnoga bića, može li se opravdano pretpostaviti da nužno biće ne postoji u zbilji? Kant odgovara: Može, ako pri tome ne upadamo u nikakvo protuslovlje. S tim se i mi slažemo, ali smo rekli da upadamo u protuslovlje s realnošću pojma nužnoga bića. No, to ovdje ne možemo upotrijebiti u dijalogu s Kantom koji ne dopušta realnost toga pojma jer u tu realnost ne vjeruje. Kako onda s njime izići na kraj. Morat ćemo se drukčije okrenuti. I baš zbog tog okreta, koji je u nama izazvao Kant svojom poteškoćom, nazvamo ga blagoslovljenim.

Kant, naime, u nastavku dokazuje da nijekanjem opstojnosti u zbilji nužnoga bića doista ne upadamo u nikakvo protuslovlje, stoga je pojam nužnog bića bez predmeta, on nije realan (objektivan) pojam nego šupalj, sposoban jedino za regulativnu sustavnu službu: Odakle bi dolazilo protuslovlje, pita se Kant. Izvana nema ništa čemu bi se protuslovlilo, jer stvar (nužno biće) nije izvana nužna, tj. njegova nužna egzistencija nije ovisna o nekom drugom biću; iznutra također nema ništa čemu bi se protuslovlilo, jer se ukidanjem same stvari (nužnoga bića) ukida sve unutarnje, ništa od nje ne ostaje s čime bismo mogli doći u protuslovlje. Budući da je nemoguće zamisliti jednu stvar, koja kad se dokine, za sobom ne ostavlja nikakva traga protuslovlja, a s druge strane kod čistih pojmova a priori nemam bez toga protuslovlja nikakvog obilježja nemogućnosti, realitet pojma nužnog bića treba odbaciti.

Prije nego odgovorimo Kantu na tu poteškoću, jedna napomena:

Spomenuli smo neki »metafizički obrat« izazvan pritiskom Kantova dokazivanja. Taj će obrat postati vidljiv upravo (sada) poslije našeg odgovora Kantu na postavljenu poteškoću, jer će taj odgovor iskustveno potvrditi realitet nužnoga bića a i metafiziku i metafizičku spekulaciju općenito čvrsto privezati uz iskustvo i tako ih osloboditi od prigovora da lebde u oblacima ispunjeni munjama nesigurnosti i sumnje.

Za one koji ne dopuštaju realitet pojma nužnoga bića kao Kant, za skolastike koji također ne dopuštaju taj realitet dok se ne dokaže a posteriori, za nas same da potvrdimo svoju tezu o tom realitetu, tvrdimo sljedeće što ćemo i dokazati: Ne može se bez protuslovlja dokinuti ili pretpostaviti da ne postoji u zbilji nužno biće. Zašto? Najprije pripomenimo to da je nužna opstojnost sva opstojnost. Kad bi bila samo dio, što je s ostatkom? Ostatak bi bio kontingentan ili ništa. No, ako je ostatak takav, tada je i onaj dio uzet od ostatka takav.⁶ Nužna opstojnost je, dakle, sva op-

6 Vidi R. BRAJČIĆ, *Zašto postoji nešto a ne ništa?*, OŽ 2 (1994), 151-166.

stojnost. Ako pak postoje dogodljiva bića (kontingentna), ona mogu postojati jedino u ovisnosti o nužnom biću. Sve ovo što kažemo je izvod iz pojma nužnoga bića. Pojam nužnoga bića ima, kao što i svi drugi pojmovi imaju, svoje vlastitosti, koje su nužne. Među vlastitostima nužnoga bića je i ta da o njemu nužno ovise, i s obzirom na svoju bit i s obzirom na svoju opstojnost da budu ili ne budu, sva kontingentna bića.

Stoga kada Kant poreče (dokine) nužno biće, poreče (dokine) i podlogu za ostala ne-nužna bića o nužnom biću apsolutno ovisna, a to znači da poriče (dokida) sva ne-nužna bića. Poričući nužno biće u zbilji (u zbiljskom nužnom postojanju), Kant zapravo niječe da išta postoji (u zbilji). Tim se pak Kant sukobljuje sa samim svojim činom nijekanja, koji zbiljski postoji u njegovu duhu, dok poriče zbiljsku opstojnost nužnoga bića, no ne samo s tim činom nego sa svim što oko Kanta postoji. U protuslovlju je, dakle, s iskustvom. S pravom se je dičio Meister Eckhart: Kad ja ne bi bio moguć, ni Bog ne bi bio moguć.⁷ U tom sklopu, tko poništi Božju opstojnost, poništio je Meistera Eckarta i obratno. Pogrešna je stoga Kantova tvrdnja da nijekanjem stvarne opstojnosti nužnoga bića protuslovlje ne može doći izvana, tj. izvan nužnoga bića. Istina je da nužno biće s obzirom na svoju nužnost od ničega izvan sebe ne ovisi, ali je istina i to da je nužno biće nužna podloga mogućnosti bića izvan sebe, tako da su ta bića bez nužnog bića nemoguća. U tom smislu ona su »vanjski uvjet« koji izvire iznutra iz neuvjetovanog nužnog bića. Zato ako su dogodljiva (kontingentna) bića egzistentna, i kao takva dostupna našem iskustvu, temelje istinitost da nužno biće uistinu u stvarnosti postoji, stoga je i pojam nužnoga bića realan.

Na ovo izlaganje Kant nas može samo upitati: Odkuda znamo imajući iskustvo o kontingentnim bićima da nužno ovise o nužnom biću. To mi u ovaj čas iz njih ne znamo, a niti nas to sad zanima. To ćemo iz njih doznati iz kozmološkog dokaza. Mi ovdje znamo da su o njemu ovisni iz samog pojma nužnog bića. No, da ne bismo ostali u sumnji je li zbilja to tako do čega smo došli pojmovnim razglobom nužnog bića, obraćamo se iskustvu samo o njihovom postojanju u zbilji. To je ono što smo predskazali, da ćemo mi i iskustveno potvrditi realnost pojma nužnoga bića, odnosno najvećega bića iz kojeg smo pojam nužnoga bića izveli. Ako netko inzistira da se kontingentna bića mogu protumačiti bez ovisnosti o nužnom biću, npr. serijom u beskraj, neka izvoli prije dokazati da nužna opstojnost nije sva opstojnost.

Prije smo spomenuli »metafizički obrat«. Sad možemo kazati u čemu se on sastoji. On se sastoji u tome da se u metafizici ide u prvom redu za

7 MEISTER ECKHART, *Knjiga božanske utjehe*. Traktati i propovijedi, Naprijed-Zagreb 1989, mjestimice. Preveo Ante Šoljić.

dedukcijom odozgor prema iskustvu, a ne iz iskustvenih činjenica odozdo prema gore. Drugim riječima, treba se povjeriti izvodima iz čistih pojmova, a za istinitost tih izvoda tražiti provjeru u iskustvu. To je Kantova metoda. Možda ćete se iznenaditi jednoj Kantovoj napomeni: Za cijeli sustav načela čistoga razuma ne možemo reći da je istinit prije nego što ga provjerimo u iskustvu, premda je monolitno logičan. Tako npr. za metafizičku sigurnost i vrijednost načela uzročnosti treba ishodište uzeti u pojmu zbivanja. Dakako da to ishodište u pojmu zbivanja treba *pravilno* uzeti. Ako se za ishodište uzme samo »polovica pojma zbivanja«, tj. zbivanje je prijelaz iz ne biti u biti, a zostavi da na zbivanje spada ne samo prijelaz iz neopstojnosti u opstojnost nego također prijelaz *nečega* iz neopstojnosti u opstojnost, da u zbivanju imamo ne samo novost bitka nego i novost stvari, morat ćete za opravdanje metafizičke vrijednosti načela uzročnosti posegnuti za pomoćnim sredstvima (načelom dovoljnog razloga), dakle, ispast ćete iz samog pojma zbivanja i preseliti u »pojam svega što jest« (sve što jest ima svoj razlog zašto jest), ne misleći pri tome da ste, ako ste tako dokazali vrijednost načela uzročnosti s kojim se dižete u metafiziku, samu metafiziku već prethodno osvojili. Tada vam je ključ u nevidljivi svijet načelo dovoljnoga razloga a ne više načelo uzročnosti.

Dakako da metafizika ne mora isključiti i uzlazeću liniju dokazivanja, npr. u kozmološkom dokazu za Božje postojanje. Ne treba se pak bojati započinjanjem metafizičkog razmišljanja iz »čistih pojmova« ili iz samih pojmova, jer su svi oni iz iskustva. Ukoliko se pojavi sumnja u njihov realitet, provjera izvoda iz njih u iskustvu riješit će sumnju. U tom se vidi prednost silazeće linije dokazivanja. U uzlazećoj liniji dolazite do rezultata koji se ne da, barem ne uvijek, iskustveno provjeriti, npr. u spomenutom kozmološkom dokazu. U silazećoj liniji dokazivanja rezultat je provjerljiv u iskustvu. Pod tim vidikom za nas je sigurniji »apriorni« dokaz za Božju opstojnost kako smo ga gore izložili nego aposteriorni, koji ćemo također braniti od Kantovih napadaja. Plediramo, dakle, za metafiziku odozgo, što nas podsjeća na jednu disciplinu u teologiji, naime, na kristologiju odozgo.

Taj obrat u metafizici ima pozitivne učinke i s obzirom na odbacivanje Kantova sustava. Nije slučajno Kant »zaboravio« reći da ukidanjem nužnoga bića ukida cjelokupnu stvarnost. »Zaboravio« je to reći iz ljubavi prema svome sustavu. Jer, vidite, kako je tekao naš dokaz: Najveće biće je nužno biće, nužno biće je nužno u zbilji, nužno biće u zbilji posjeduje svu opstojnost (egzistenciju), onaj koji posjeduje svu opstojnost je podloga svih ostalih bića i što se tiče njihove biti i, ukoliko postoje, što se tiče njihove opstojnosti. No, kakvi su to sudovi, analitički ili sintetički a priori? To su svi odreda sintetički sudovi a priori. Za takve sudove Kant kaže da su bez vrijednosti, mogu biti istiniti a mogu biti i neistiniti, da su metafizi-

zičke brbljarije, prazna metafizika. Sve što najbolje možemo o njima reći jest to da ne sadrže protuslovlja, a to još nije znak realnosti. Još se traži provjera u iskustvu, a mi toga iskustva u metafizici nemamo. Tako Kant. A, eto, mi smo učinili provjeru tih sudova u iskustvu. Nije to iskustvena provjera kao što je provjera načela uzročnosti u iskustvu, ali provjera jest, iako ne neposredna nego posredna. Dovoljna da filozofija ne bude filozofska tržnica nego realna metafizika. Što to znači za Kanta? To znači da je cijeli njegov sustav stavljen u pitanje. Ako se naše metafizičko dokazivanje slaže s iskustvom, metafizika se potvrđuje i Kant je mora priznati realnom, a to je baš ono što njegov sustav osporava.

I još! Njegov sustav dolazi eto u sukob s naznačenim iskustvom.

Uostalom, u pitanju ovisnosti kontingentnih (dogodljivih) bića od nužnog bića, a to bi moglo biti najprijepornije u našem dokazivanju, ne postupamo drukčije nego što Kant postupa s predodžbama prostora i vremena.

Razmotrimo:

Mi kažemo: Egzistencija nužnoga bića je beskrajna(stva).

Kant kaže: Predodžba prostora je beskrajna.

Mi kažemo: Beskonačna egzistencija je u bitnosti jedinstvena (jedna). Mnoge egzistencije (kontingentne) osnivaju se na ograničenjima (na participaciji) iste.

Kant kaže: Prostor kao beskonačna veličina je u bitnosti jedinstven. Mnogi prostori (parcijalni) osnivaju se samo na ograničenjima istoga.

Mi kažemo: Kakve mnoge ograničene egzistencije, takva je i ona jedna beskonačna koju participiraju. Mnoge egzistencije (mnoga kontingentna bića) su *u zbilji objektivno* oko nas. Dakle, beskonačna egzistencija je stvarnost u zbilji ili nužno biće objektivno u zbilji opstoji.

Kant pak kaže: Kakvi mnogi ograničeni prostori, takav je i onaj beskonačan prostor. Mnogi prostori oko nas samo su nešto *subjektivno*. Dakle, beskonačan prostor je samo subjektivna predodžba, čisti zor.

Istost našeg i Kantovog postupka je očita. Zašto bi onda njegovo metafiziciranje o prostoru i vremenu bilo valjano, a naše o nužnom biću ne, premda nema nikakve razlike u postupku? A nema nikakve razlike ni o predmetu o kojem filozofiramo. Naš je predmet nužno biće. Nešto, dakle, što je izvan prostora i vremena. A i Kantov je predmet izvan prostora i vremena, jer metafizicirati o prostoru i vremenu, što čini Kant, znači izdići se nad prostor i vrijeme i u tom bezprostornom i bezvremenskom okolišu, bez ikakvog zora razmišljati o prostoru i vremenu, o njihovim metafizičkim sastojcima. Prostor i vrijeme nisu prostorni i vremeniti da bi bili u zoru. Stoga, ako je naša metafizika o nužnom biću šuplja, šuplja je i

njegova metafizika o prostoru i vremenu. Ako Kant rekne da se konačni rezultati njegove metafizike prostora i vremena potvrđuju u iskustvu, mi mu odgovaramo da je isti slučaj s našom metafizikom nužnoga bića.

U svezi s onom razlikom u gornjem trećem stavku upravljamo Kantu jedno pitanje:

Pozivajući se na objektivnu zbiljnost kontingentnih (dogodljivih) bića, mi vanjskim iskustvom lako ustanovljujemo da ta bića uistinu oko nas postoje. Kant tako ne postupa s obzirom na parcijalne prostore na koje se poziva. Kant se, naime, poziva na subjektivnost parcijalnih prostora u svrhu postojanja jedne subjektivne nužne predodžbe prostora. No, kako pokazuje ili dokazuje subjektivnost tih parcijalnih (ili participirajućih) prostora, koji mu služe za dokaz da postoji nužna predodžba vremena? Nikako! Uopće ne pokušava to dokazati. A na tom mu se zasniva sav sustav. Čovjek to ne može naprosto vjerovati: Ići stvarati sustav bez opravdanja temelja cijelog sustava!?! Tome se ne čudimo samo mi. To Kantu zamjeraju i drugi, npr. Stjepan Zimmermann, navodeći sumišljenike.⁸ Možda će Kant reći da će na koncu svega iskustvo potvrditi ispravnost njegovih početnih tvrdnji. Međutim, to nije nikakav dokaz ako se može dokazati neispravnost početnih tvrdnji a iskustvo protumačiti na drugi način. Što je, dakle, s ispravnošću Kantovih tvrdnji o prostoru?

Kant se pita: »Što su, dakle, vrijeme i prostor? Jesu li to zbiljska bića? Jesu li to samo određenja ili odnosi stvari, ali koji su ipak takvi da bismo im i sami po sebi pripdali kad se stvari i ne bi predočivale? Ili su pak takvi da su samo u obliku zora i prema tome u subjektivnoj kakvoći naše duše, bez kojih se ti predikati ne mogu pridati ni jednoj stvari?«⁹ Pitanje je to manjkavo pa mu je odgovor da su prostor i vrijeme predikati stvari ovisni o kakvoći naše duše kriv. Previdio je još jednu mogućnost koju je morao staviti u svoje pitanje: ili su samo *fundamentalno u stvari*, a *formalno* u subjektivnoj kakvoći naše duše, kao što je slučaj s bojama, koje su fundamentalno u stvari a formalno samo u kakvoći naših očiju. Budući da je tu mogućnost preskočio, sve mu je dalje dokazivanje o predodžbi prostora i vremena kao proizvodu *jedino* kakvoće naše duše suvišno. Ostaje mogućnost da nužnost, koju Kant želi utemeljiti za znanosti na subjektivnoj predodžbi prostora i vremena, ipak ima svoju kolijevku u stvarima, ako ne formalno, a ono fundamentalno. Nakon toga promašaja mogu se očekivati još i druge u daljem dokazivanju. Tako npr. kaže: »Prostor (onaj beskonačni, m.o.) se veoma dobro može pomišljati da se u njemu ne nalaze nikakvi predmeti.«¹⁰ Prostor je nešto pasivno, kapacitet, mogućnost da u sebe primi predmete, da predmeti *budu u njemu*, a *biti u* je nešto aktivno.

8 S. ZIMMERMANN, *Kant i neoskolastika*, I dio, Zagreb 1920, str. 35. 9

9 K. č. u., str. 35, B 34.

10 K. č. u., str. 36, B 39.

Stoga predmeti zahtijevaju *prostor*, a ne obratno, što znači da su u našim pomišljanjima prije predmeti, koje treba uprostoriti, a zatim prostor koji prima predmete. Nisu predmeti poradi prostora nego je prostor poradi predmeta. Istina je da možemo predstaviti prostor u kojem se ne nalaze nikakve stvari. Ali je istina i to da taj prazan prostor ne možemo predstaviti bez odnosa na stvari, koje ga mogu ispuniti. Možemo li predstaviti prostor koji ne bi mogao primiti nijedan predmet? To je nemoguće, jer prostor nije ništa drugo nego *mogućnost primiti predmete*. Sad sami sebe pitamo: Što je prije u mislima, mogućnost primiti u se predmete ili predmeti koji zahtijevaju biti »u«, koji traže biti »u prostoru«. Prije su predmeti sa svojim »biti u prostoru« nego prostor kao mogućnost »primanja predmeta u se«: Kada kažemo da su predmeti sa svojim »biti u prostoru« prije, tada ne mislimo na »vremenski prije«, niti na »logički prije« nego na »po naravi prije« (natura prius), jer se radi o korelaciji (suudnosu). No, to je dovoljno da predmeti budu prvi ili prije zbog razloga koji smo naveli. Prema tome predmeti izazivaju predodžbu prostora, a ne stvara predodžba prostora predmete »u prostoru«.

Kant misli da će se tomu oduprijeti ako upozori da ne možemo predmete zamisliti, ako ih ne zamislimo u nekom prostoru. Time hoće reći da je prostor uvjet predstavljanja predmeta uopće. Dakle, obratno nego što smo mi upravo dokazali. Prema nama predmeti su uvjet predstavljanja nama prostora. Međutim ne stoji da predmete ne možemo sebi zamisliti ili predočiti ako ih ne zamislimo u nekom prostoru. Istina je, doduše, da mi redovito zamišljamo predmete u nekom prostoru kao što ih gledamo u prostoru, ali je istina također i to da prije zamjećujemo što su, koji su to predmeti, a onda tek gdje su, što je znak da prostor nije uvjet predstavljanja predmeta nego obratno, tj. da je predmet uvjet predstavljanja prostora.

Poslije tih kritičnih primjedbi u svezi s Kantovim učenjem prijedimo na drugi dio ove rasprave, na kozmološki dokaz.

2. Kozmološki dokaz

Taj dokaz ne počinje nekim apstraktnim pojmom nego iz iskustva postojanja dogodljivih (kontingentnih bića), npr. nas samih.

Kant donosi taj dokaz u sažetom obliku ovako: »Ako nešto egzistira, onda mora egzistirati i apsolutno nužno biće. U najmanju ruku pak egzistiram ja; dakle, egzistira neko apsolutno-nužno biće.«¹¹

Je li Kant s tom formulom doista izrazio kozmološki dokaz kako ga izvode skolastici? Nije.

11 K. č. u., str. 278, B 638.

Kantovu formulu mi shvaćamo ovako: Ako nešto postoji, postoji nužno biće, tj. to postojeće je ili nužno ili nenužno. Ako je nužno, jasno je da postoji nužno biće, a ako je nenužno (dogodljivo, kontingentno), ono može postojati jedino po nenužnom biću, pa je opet jasno da postoji nužno biće. Postojim barem ja. Postoji, dakle, nužno biće. Tu je načelo uzročnosti prisutno, ali je silazni put (*via descendens*) ostala. Iskustvo dolazi tek na koncu.

Skolastici, pak, grade kozmološki dokaz ovako: Postoji dogodljivo (kontingentno) biće, koje nema dovoljnog razloga svoje opstojnosti u svojoj biti. Dakle, taj se razlog mora nalaziti u nužnom biću kao u njegovom uzroku. Postoji, dakle, nužno biće uzrok dogodljivih (kontigentnih) bića. Tu je iskustvo o postojećem dogodljivom biću odmah na početku, a k postojanju nužnoga bića uzdižemo se s pomoću načela uzročnosti. I još je tu jedan element, koji nema u Kantovoj formulaciji, a to je da se dokaz ne završava s postojanjem nužnoga bića općenito nego s postojanjem nužnoga bića kao uzroka dogodljivih bića.

Pošto smo iznijeli u kratkim crtama strukturu kozmološkog dokaza kako je donosi Kant i kako je donose skolastici, upitajmo se: Što Kant općenito misli o kozmološkom dokazu? Kant misli da su se u njemu sastala »tolika sofistička načela da se čini da je spekulativni um ovdje upotrijebio svu svoju dijalektičku umjetnost da bi stvorio najveći transcendentelni privid koji je moguć. Mi ćemo zasada ispitivanje tih sofističkih načela ostaviti po strani da bismo napravili očiglednom samo jednu njegovu lukavštinu s kojom on jedan stari argument (Anzelmov dokaz) u prerušenom obliku postavlja kao novi...«¹²

Što mi mislimo o tom dokazu? Mi ga prihvaćamo kao legitiman uzlažeći put (*via ascendens*) dokazivanja u metafizici. Odbijamo da se u njemu nalazi gnijezdo sofizama. No, na tome se ovdje ne zaustavljamo.¹³ Zaustavljamo se na njegovoj »lukavštini«, o kojoj govori Kant.

U čemu se sastoji ta lukavština? Kant je opisuje ovako: »Kozmologijski se dokaz služi iskustvom, samo da bi napravio jedan jedini korak, naime do opstojnosti nužnoga bića uopće. Kakva svojstva ima to biće, to nam empirijsko dokazano načelo ne može reći, nego se tu um sasvim rastaje od njega, pa istražuje iz samih pojmova kakva svojstva uopće mora imati apsolutno-nužno biće, tj. koja od svih mogućih stvari sadrži u sebi potreb-

12 K. č. u., na istom mjestu.

13 Vidi o tome veoma solidne članke: J. MARUŠIĆ, *Magistralna dilema moguće beskonačnosti ili nužnog početka niza srednjih uzroka u suvremenoj teogdicejskoj nauci i u sv. Tome*. CUS 5(1967), 27-36; M. BELIĆ, »*Biti ili ne biti*« – u svjetlu analogije bića, u *Filozofija u susret teologiji*, Zbornik radova simpozija Filozofsko-teološkog instituta prigodom 50. obljetnice Filozofskog studija, FTI-Zagreb 1988, str. 37-98; R. BRAJČIĆ, nav. članak.

ne uvjete (requisita) za apsolutnu nužnost. Sada um misli da samo u pojmu najrealnijega bića nalazi ove rekvizite, pa zaključuje zatim ono je to apsolutno-nužno biće. No jasno je da se pri tome pretpostavlja da pojam bića najvišega realiteta potpuno zadovoljava pojam apsolutne nužnosti u opstojnosti, tj. da se na osnovi najvišega realiteta daje zaključiti apsolutna nužnost u opstojnosti, načelo koje je zastupao ontologijski argument, koji se dakle prihvaća u kozmologijskome dokazu i postavlja za osnovu, a tome se htjelo izbjeći. Jer apsolutna je nužnost opstojnosti izvedena iz samih pojmova. Ako dakle kažem: pojam najrealnijega bića (*ens realissimum*) jest takav pojam, i to jedini, koji je prikladan za nužnu opstojnost i koji joj je adekvatan, onda također moram prihvatiti da se nužna opstojnost može izvesti iz njega. Prema tome je to zapravo samo iz samih pojmova izveden ontologijski dokaz koji u tzv. kozmologijskom dokazu daje ovom svu njegovu dokaznu snagu, a tobožnje je iskustvo sasvim suvišno, možda je samo zbog toga tu da nas navede na pojam apsolutne nužnosti, a ne da je dokaže na nekoj određenoj stvari. Čim mi naime to namjeravamo, onda moramo odmah napustiti svako iskustvo i tražiti između čistih pojmova koji od njih sadrži uvjete mogućnosti apsolutno-nužnoga bića. No, ako se na takav način uvidjela samo mogućnost takvog bića, onda je dokazana i njegova opstojnost: jer to će reći: između onoga što je moguće ima jedno biće kojemu pripada apsolutna nužnost, tj. to biće egzistira apsolutno-nužno.«¹⁴

Odgovorimo Kantu na to njegovo izlaganje redom:

Prvo: Kant navodi da skolastici, pošto su dokazali na temelju iskustva da postoji neko nužno biće, žure pronaći subjekt nužnog postojanja, tj. traže kojih je savršenosti biće koje nužno postoji. Što na to? Na žalost, skolastici ne žure u traganju subjekta za nužnu egzistenciju. Oni to čine izvan sklopa ovog dokaza. U samom dokazu zadovoljavaju se zaključkom da nužno biće stvarno postoji. Tek poslije će drugom prigodom izvan sklopa ovog dokaza raspravljati o tome kakve sve savršenosti nužno biće posjeduje. I tako dadoše priliku Kantu da im stavlja poteškoće koje on sigurno ne bi stavljaao, ili ih barem ne bi tako formulirao, da je uz skolastički dokaz pred sobom imao način kako skolastici dolaze do subjekta nužnog postojanja. Stoga barem sada poslije Kanta treba to uz taj dokaz učiniti. Inače taj dokaz nije priveden kraju kao ni onaj dokaz iz pojma apsolutno najvećeg mogućeg bića nije priveden kraju, dok se poslije Kanta Kantu ne odgovori na njegove dokaze kojima dokazuje protivno. Upravo zbog toga dadosmo ovoj raspravi smjerodavni naslov za budućnost, naslovivši je: I jedan i drugi dokaz treba dovesti do kraja. Pri tome smo imali pred očima stanje tih dokaza poslije Kanta. Kantovo, nai-

14 K. č. u., str. 278-279, B 638.

me, osporavanje nije slučajno. To nije osporavanje koje bi mogao bilo tko iznijeti. Ne. Njegovo se osporavanje sastoji u sukobu dvaju filozofskim sustava. Ono je blokovno, u kojem se očituje struktura dvaju različitih filozofskih nazora. To se je moglo nazreti i u ovoj raspravi već u njezinu prvom dijelu. Zato smo tamo na koncu toga dijela i razvili nekoliko kritičnih napomena koje se odnose na Kantov sustav uopće, bolje na temelje toga sustava. Ako Kant ovdje u ovom dokazu osporava mogućnost da se pronađe subjekt nužnog postojanja, on to čini dosljedno jednom od svojih temeljnih stavova. Jedan od njegovih temeljnih stavova je, bez sumnje, taj da možemo dokazati postojanje noumenoma (stvari u sebi), ali ne i ono što su. Noumenon nam ostaje nepoznat, nepoznanica. Dosljedno tome on može dopustiti (*dato non concessio*) da se može dokazati postojanje nekog nužnog bića, ali što je to biće, kakav je noumenon nužnoga bića, to nam mora ostati nepoznato. Primijetimo ovdje da je Kant s tom distinkcijom fenome-noumenon mogao kako-tako operirati na području kontingentnih bića, gdje se susreće čak s realnom distinkcijom između biti i postojanja kontingentnih bića, ali na području nužnoga bića, u kojem se bit i postojanje poklapa, to nije moguće. Stoga ćemo mi ovdje uzeti u obzir onaj manjak kod većine skolastika te ćemo reći (požurit ćemo se) pronaći kakve sve savršenosti nužno biće ima, i to ostajući u sklopu ovoga dokaza.

Drugo: Kant u gornjem tekstu kaže: »Kozmologijski se dokaz služi iskustvom, samo da bi napravio jedan jedini korak, naime do opstojnosti nužnoga bića uopće. Kakva svojstva ima to biće, to nam empirijsko dokazno načelo ne može reći, nego se tu um sasvim rastaje od njega...«¹⁵

Mi tako ne postupamo kako Kant opisuje. Naš, naime, kozmološki dokaz ne ide do opstojnosti nužnoga bića uopće ili kao takvog. Naš kozmološki dokaz ide do opstojnosti nužnoga bića kao *uzroka* dogodljivih bića. To je tako očito iz strukture samog našeg dokaza. Njegov zaključak glasi: Postoji, dakle, nužno biće uzrok dogodljivih (kontingentnih) bića. Stoga mi ne pravimo jedan jedini korak iz iskustva do postojanja nužnoga bića, kako kaže Kant, nego pravimo još jedan korak iz iskustva do savršenosti nužnoga bića, koje su njegova vlastitost, i taj drugi korak pravimo uz pomoć vlastitosti onog istog načela uzročnosti kojim smo se digli do postojanja nužnoga bića. A koja je to vlastitost načela uzročnosti koja nam omogućuje iz iskustva unići u trag savršenostima nužnoga bića? To je ona njegova vlastitost koja se izriče adagijem: *Quidquid invenitur in effectu, debet inveniri in causa* -Što god se nalazi u učinku, to treba da bude u uzroku (treba da se nađe...). Stoga na pitanje, koje sve savršenosti ima nužno biće, odgovaramo: Nužno biće ima sve savršenosti koje se nalaze u dogodljivim (kontingentnim) bićima, dakako, gledom na njihov intenzitet

15 Vidi bilješku 14.

primjeren nužnom biću a gledom na njihovu različitost harmonizirane do ontičkog jedinstva najvećega bića.

Pošto smo, dakle, dokazali postojanje nužnoga bića na temelju iskustva o postojanju dogodljivih (kontingentnih) bića, vratili smo se opet iskustvu da iz iskustva dogodljivih (kontingentnih) savršenosti »pročitamo« na filozofski način, koje sve savršenosti ima nužno biće. Zašto nas onda Kant optužuje da idući u potragu za savršenostima nužnoga bića, pošto dokažemo njegovo postojanje, mijenjamo iskustveni ogrtač i »prerušavamo se« u prefriganog sofistu koga on ipak uspijeva prokazati (»otkucati ga«) filozofskoj javnosti?

Kant nam na to pitanje odgovara da mi nemamo prava zaključivati savršenosti nužnoga bića na temelju načela uzročnosti, jer je to načelo empirijske naravi, a ne metafizičke. Ako je tako, kako smo onda tim empirijskim načelom mogli doći do samog postojanja neempirijskog nužnoga bića, što Kant prihvaća? To pitanje Kanta ne stavlja u nepriliku, jer on, doduše, prihvaća da smo uz pomoć načela uzročnosti dokazali postojanje nužnoga, ali to prihvaća uz ogradu »dato non concessio«. Međutim, nama je to dostatno. Njegov »dato non concessio« dat je na metafizičku vrijednost načela uzročnosti. Prema tome imamo pravo na osnovi njegova »dato non concessio« do kraja koristiti tu metafizičku vrijednost a ne samo do ustanovljenja postojanja nužnoga bića. Kad se jedanput prihvati »dato non concessio« vrijednost načela uzročnosti, tada treba pustiti u miru da se tim načelom, dakako, uvijek »dato non concessio«, služimo, ne samo da iz empirije učinimo prvi korak nego također i drugi, za koji također vrijedi »dato non concessio«. Na taj način Kant ostaje dosljedan samom sebi, a ovako, braneći nam da se poslužimo metafizičkom vrijednošću načela uzročnosti »dato non concessio«, on se prurušuje a ne mi. Od velikodušnog »dato non concessio« da možemo iz empirije načelom uzročnosti u transempiriju za prvi korak najednom se pretvara u empirijskog tiranina za drugi korak te kategorički tvrdi »kakva svojstva ima nužno biće, to nam empirijsko dokazno načelo (načelo uzročnosti) ne može reći«. Ma, nije u tom pitanje, nije pitanje da li nam načelo uzročnosti može ili ne može to reći, je li načelo uzročnosti empirijsko ili metafizičko, nego je pitanje da li, »dato non concessio« da je metafizičke naravi, uz pomoć njega i njegove datae non concessio metafizičke naravi možemo to reći. Kakvi smisao ima u prvom dijelu dokaza metafizičkoj vrijednosti načela uzročnosti izdati propusnicu, makar uz klauzulu »dato non concessio«, a za drugi dio dokaza staviti na tu istu vrijednost embargo. Prema Tome Kant ne postupa dosljedno.

Pošto nam je Kant, nedosljedan u svom postupanju prema nama, zabranio da dovršimo kozmološki dokaz iz iskustva uz pomoć načela uzročnosti, uz pomoć kojega smo dokaz i započeli, on nam sada pripisuje

da radimo što bi zapravo on želio da mi radimo. Mi nemamo što više raditi. Mi smo kozmološki dokaz priveli kraju. Mi smo dokazali da postoji nužno biće i da su u njemu sve savršenosti dogodljivih (kontingentnih) bića na eminentan način kao u njihovu uzroku. Mi se sada možemo jedino osvrnuti na ono što Kant misli da radimo, a ustvari to ne radimo, pa da pokušamo vidjeti, da li bi se zbilja i to moglo raditi, što Kant misli da radimo.

Što, dakle, Kant misli da radimo u svrhu doznavanja kakve savršenosti ima nužno biće?

»Tu se um, kaže Kant (pošto se dokaže da nužno biće postoji u zbilji, m.o.), sasvim rastaje od njega (od iskustva, m.o.), pa istražuje iz samih pojmova kakva svojstva uopće mora imati apsolutno-nužno biće, tj. koja od svih mogućih stvari sadrži u sebi potrebne uvjete (requisita) za apsolutnu nužnost. Sada um misli da samo u pojmu najrealnijega bića nalazi ove rekvizite, pa stoga zaključuje: ono je to apsolutno-nužno biće. No, jasno je da se pri tome pretpostavlja da pojam bića najvišega realiteta potpuno zadovoljava pojam apsolutne nužnosti u opstojnosti, tj. da se na osnovi najvišega realiteta dade zaključiti apsolutna nužnost u opstojnosti, načelo koje je zastupao ontologijski argument koji se dakle prihvaća u kozmologijskome dokazu i postavlja za osnovu, a tome se zapravo htjelo izbjeći (tj. skolastici ne priznaju apriorni dokaz pa zato grade ovaj kozmološki, kad li na koncu novog kozmološkog dokaza evo ih opet natrag u apriorni dokaz, kojem su se novim kozmološkim dokazom htjeli ukloniti, m. o.).«¹⁶

Što, dakle, Kant misli da mi radimo? Kant misli da mi u kozmološkom dokazu idemo *via ascendenti* od iskustva o postojanju dogodljivih bića (kontingentnih) bića do opstojnosti u zbilji nužnoga bića, onda *via descendenti* ili *via a simultaneo* do najrealnijega bića. Prema njemu naš bi dokaz bio 50% *aposterioran* iz iskustva a 50% *aprioran* iz samih pojmova.

Međutim naš je kozmološki dokaz 100% *aposterioran* kao što je naš ontologijski dokaz bio 100% *aprioran*. Kod ontološkog išli smo *via descendenti* od apsolutno najvećeg mogućeg bića preko nužnog bića do dogodljivih bića kao svjedoka postojanja u zbilji nužnoga bića. U kozmološkom dokazu išli smo od iskustva dogodljivih (kontingentnih) bića *via ascendenti* do nužnoga bića kao njihova uzroka, čime nam je dana i opstojnost i savršenost nužnoga bića. Prema tome, to što Kant govori, nas se ne tiče, kao što već rekosmo.

Ipak, sad ćemo mi prihvatiti »*dato non concessio*« da nas se tiče to što nam prigovara da bismo osporili njegovu tvrdnju.

16 *Isto*.

On tvrdi da je nemoguće iz najrealnijega bića zaključiti nužnost opstojnosti. Međutim, mi smo već pokazali u ontološkom dokazu da je to moguće. Stoga se više ne ćemo na to vraćati. Samo ćemo primijetiti da za nas nije katastrofalno to navraćanje na ontološki dokaz, kako misli Kant, jer je za nas ontološki dokaz kako smo ga mi izložili, valjan dokaz.

Dapače, mi možemo i više učiniti na temelju samih pojmova jer smo dokazali postojanje nužnoga bića. Pošto smo dokazali njegovo postojanje, ne moramo ispitivati u želji da otkrijemo njegove savršenosti je li najrealnije biće njegov subjekt. Ustvari od skolastika, kako rekosmo, nitko to ne čini, nego njegove savršenosti možemo izvesti iz njegova pojma, ne dođuše analitički, kako to misle neki skolastici, nego sintetičkim putem, također ne s obzirom na njegove konkretne savršenosti, nego samo s obzirom na njegovu svesavršenost u općenitosti. Kako se to, ipak, radi, obradili smo drugdje.¹⁷

3. Dodatne refleksije

Kada je Kant pojmove sveukupne moguće stvarnosti i nužnoga bića rastavio jedan od drugoga, a onda jednoga i drugoga »razbaštinio«, oduzevši im realitet te ih tako sveo na »šuplje« pojmove, ali bez protuslovlja u samima sebi, naprotiv pune najidealnije logike i jedinstvenosti, pa, prema tome, upotrebljive za logičko sistematiziranje, za vrhunsku točku okupljanja i logičkog uviranja svih dogodljivih (kontingentnih) bića te ih tako učinio »bogovima« svih znanstvenih sistema, – nazvao ih je vrhovnim regulativnim idejama znanosti, s kojima, sve što se u znanostima tvrdi, treba da se slaže ili da se pod njih sve logički podvodi. Sve, dakle, znanstveno treba da se logički privede pod ljušturu sveukupne stvarnosti i nužnoga bića. Eto »povampirenog boga« (Feuerbach) u prvom izdanju. U Hegelovoj filozofiji pojaviti će se u drugom prerađenom proširenom izdanju.

Pročita se – više redovito nego kao iznimka – da je Kantov čovjek, koji je u *Kritici čistoga uma* oslobođen od Boga, »ponono zatvoren« u *Kritici praktičnog uma* od tog istog Boga, koji je tamo bio doveden u pitanje.¹⁸ Tu više-manje općenitu tvrdnju treba odlučno demantirati. Istina je, u *Kritici praktičnog uma*, Kant opet uvodi Boga, ali ne više u teoretske mogućnosti čovjekova uma nego u čovjekove moralne potrebe. Ali kakav je taj Bog postiliran potrebom čovjekova etičkog življenja i moralnog dozrijevanja? To više nije Bog dorastao čovjekovim sposobnostima čovjekova uma. To nije ono apsolutno-nužno biće, ono ens realissimum iz *Kritike čistoga uma*. *Kritika čistoga uma* i *Kritika praktičnog uma* nisu dva dijela

17 Vidi R. BRAJČIĆ, nav. članak.

18 Vidi B. BOŠNJAK, *Povijest filozofije*. MH-Zagreb 1993, knj. 3, str. 33.

istoga romana, u kojima se glavni likovi ne mijenjaju. Bog u *Kritici praktičnog uma* je bog *relativne* vrhunske moći i u tom smislu relativne svemoćnosti, svetosti, salamonske mudrosti u presuđivanju i odmjeravanju nagradâ i kaznâ. To je bog koji se izdiže iznad moći, svetosti, mudrosti i pravednosti čovjekove, ali je li bog koji nadilazi granice nužnosti i ograničenosti? U svakom slučaju taj bog nije nužno biće, nije biće sveukupne moguće savršenosti i bitka. Nužno biće i ens realissimum ostadoše za Kanta zauvijek regulatori znanstvene sistematizacije. Bog u domovini realne metafizike (nužno i najrealnije biće), koga je Kant u *Kritici čistoga uma* ubio i uskrsli bog u zavičaju praktičnog uma nisu istovjetni. To su dva različita portreta. (Bilo bi zanimljivo ispitati je li ta stvar o kojoj govorimo i koliko možda poslužila kao paradigma modernoj egzegezi povijesti oblika, prema kojoj povijesni Krist i uskrsni Krist nisu posve istovjetni.)

Ne, Kantov bog u *Kritici praktičnog uma* nije Bog realne metafizike, pa dosljedno tomu nije Bog Augustinova nemirnoga srca. Kant nije mislio da stojeći na granici i prijelazu iz empirijskog i transcendentnog svijeta svojim kritičnim korbačem u ruci nije samo izbičevao čisti um braneci mu prijelaz u transcenciju nego i čisto ljudsko srce koje ga je u svom transcendentom nemiru slijedilo. Kant je namijenio čistom umu ulogu metafizičke skitnice šupljih džepova po željeznim logičnim putevima bez nade da prispje cilju, a nije se sjetio da je čovjekovu čistom srcu koje kuca pod intonacijom čistoga uma time dodijelio Tantalove muke. Ako su pojmovi »nužno biće«, »biće sve moguće stvarnosti« nužni privid, u kakvu je sudbinu uveo čovjekovo srce, koje je lager upravo za te realitete i koje bez njih ostaje prazno, puni li mi ga mi svim elementima zemaljskim i svim zvijezdama nebeskim, jer sva ta inače draga nam gomila ostaje pred njim sitnica kao što je sitnica sveukupnost relativnih bića pred Apsolutom. Kant je uveo ljudsko srce, uza sav dar boga u stanjolu etike, u beduina isušena žeđom, pred očima kojeg se svaki čas pojavljuje fatamorgana, u sudbinu vječnog umiranja zbog neostvarljivih težnja, s kojima se ljudsko srce ne može ne identificirati.

Dopustivši čovjeku da se pojmovima »najrealnijeg bića« i »nužnoga bića« služi u regulativi i sistematizaciji svoga empirijskog znanja, Kant je ljudsko srce, neodvojivo od tih pojmova, zatvorio u granice empirijskog znanja, u tehniku u prirodu. I tako »nužno biće« i »ens realissimum« postadoše regulativne naravi? A kakve naravi postade ljudsko srce? Kako nas iskustvo uči, um je izdržao u kantovskoj ulozi da bude ancilla scientiae, a je li se dogodilo isto sa srcem? Čini se da je ono skončalo. Malobrojni su danas koji s Augustinom razgovaraju sa svojim nemirnim srcem i poduzimaju putovanje kao što je bilo ono Augustinovo iz Afrike u Milano da ga smiri.

Kant nije mislio da zatvarajući objektiv čistog uma zatvara i objektiv čistoga srca. Ali što je s tim učinio s čovjekom? Darovao mu je doduše imperativne i dužnosti, ali što će srce s time bez ljubavi i bez ljepote Istine, »uvijek nove i uvijek stare«? Čovjek ne živi samo od imperativa i dužnosti nego i od riječi i ljubavi, koje izlaze iz nepresušivog izvora većeg nego što je biti svet, biti moćan obuzdavati čovjekovu neurednu narav, budi mudar i biti pravedan, biti sveprisutan poput Epikurova čovjeka do mišljenja do kojeg nam je stalo. Imperativi i dužnosti tek onda su humani ako se mogu barem svesti na ljubav. Zato srce poigrava, iskreno izvodi i mučeničke etičke spletove tek ako ih izvodi pred očima Onoga kojemu nismo nužno potrebni bili, ali nas je zavolio i čarolijom stvaranja ostvario da bismo mu partnerom bili. Stoga se ono raduje što je našim dokazivanjem pušteno iz Kantova kaveza, koji nema imena kao što ima kavez čistoga uma, i koji se zove agnosticizam. Ako bismo htjeli nasloviti i kavez čistoga srca kao što smo to učinili s kavezom čistoga uma, tada bismo ga mogli nazvati a-agapizmom.

Zaključak

Svrha našeg raspravljanja bila je pokazati u svezi s Kantovim osporavanjem ontološkog i kozmološkog dokaza za Božje postojanje punu valjanost tih dokaza, pri čemu je došlo na vidjelo da najveće biće u ontološkom dokazu treba shvatiti kao apsolutno najveće moguće biće te iz njegova pojma kao realnog pojma zaključiti na zbiljsko njegovo postojanje, pokazujući na Kantovo nerazlučivanje unutarnje mogućnosti apsolutno najvećega mogućeg bića od unutarnje mogućnosti kontingentnih (dogodljivih) bića te na neosnovanost poništavanja bez protuslovlja zbiljskog postojanja nužnoga bića, a da se u kozmološkom dokazu do savršenosti nužnoga bića u zbilji dolazi aposteriornim putem uz pomoć načela uzročnosti, onim istim putem s kojim se je došlo do njegova zbiljskog postojanja. Prevaljeni put u ontološkom dokazu nazvasmo »via descendens«, tj. od pojmova do iskustva (ontologia odozgor), a u kozmološkom dokazu »via ascendens« (ontologia odozdo), tj. od iskustva do opstojnosti nadempirijskih entiteta.

ONTOLOGICAL AND COSMOLOGICAL PROOFS OF DIVINE EXISTENCE MUST BE BROUGHT TO COMPLETION

Rudolf Brajičić

Summary

The author treats the ontological and cosmological proofs of God's existence in connection with Kant's contestation of both these proofs. He emphasizes the validity of these proofs, reproaching Kant the misconception of the inner possibility of the most real being [ens realissimum], of unaccountably assuming that the real existence of the essential being could be incontrovertibly negated and of unjustifiably requesting a definition of the perfection of the essential being starting from the concept of the most real being [ens realissimum]. The author attributes the name »via descendens« to the process of argumentation in the ontological proof [ontology from above] and in the cosmological proof the name »via ascendens« [ontology from below].