



Vrijednost deontološkog dokaza za egzistenciju Božju.

Prof. S. Zimmermann.

SUMMARIUM.

Existitne lex moralis quoad formam obligationis tamquam lex naturae humanae a nobis cognita priusquam character ejus religiosus («theonomus») nobis innotescat? Responsio affirmativa possibilitatem logicam argumenti deontologici involvit. Directa itaque argumentatio pro Dei existentia obligationem »autonomam« tamquam suam antecedens logice postulat; Kantius vero obligationem istam jam admittens, excludit tamen quamlibet ejus realem a Deo dependentiam. Contra adversarios arg. deontologici asserimus (in maiori!) existere subjectivam obligationem absque actuali religionis conscientia; contra Kantium autem (in minori!) objectivam obligationis dependentiam a iudicio et voluntate Dei propugnamus.

Povod ovome raspravljanju dala je studija dra. S. B. u zadnjem broju »Bogoslovske Smotre« od prošle godine. Važnost samog pitanja, i kritička analiza s mišljenjem koga dr. B. zastupa, a ja ga ne usvajam — potiču me na kratka objašnjenja bez intencije iscrpivog elaborata.

Prvom svojom primjedbom ne ulazim doduše u meritum pitanja, ali držim da mi je njome otkloniti već prvi pasus, koji otpočima: »Otkako je Kant porekao dokaznu moć spekulativnim argumentima za bivstvovanje Božje te je samo moralnu obvezu, koja izlazi iz same čovječje volje (kategorički imperativ), postavio kao jedini mogući terminus medius za spoznaju Božjega bitka, otada su razni oblici moralnih dokaza postali predmet posebne pažnje. Upliv je pače Kantov bio tolik, da su ne samo akatolički, nego i mnogi katolički bogoslovi stali osobito cijeniti t. zv. moralne dokaze, te im pred svim spekulativnim dokazima pridijevati posebnu prednost« (Bog. Smotra str. 422.). Već su davno prije Kanta znameniti skolastici

usvajali deontološki dokaz; a koliko su poslije Kanta »i mnogi katol. bogoslovi stali cijeniti... i pridijevati posebnu prednost« tome dokazu, ne valja reći da je to pod Kantovim uplivom. Takovom bi se tvrdnjom dovelo katoličke bogoslove u nezgodan položaj; oni očitito nijesu bili pokolebani Kantovom kritikom dotadanih dokaza za egzistenciju Božju, a niti su mogli ikako nadovezati na Kantov t. zv. moralni dokaz, jer Kant uopće nije iz moralnog reda spekulativno dokazivao izvjesnost spoznaje o Bogu, nego je ostajući kod negacije teoretskog saznanja o Bogu iznesao samo ideju o Bogu kao etički postulat. Tko bi »pod uplivom« svega toga podavao prednost deontološkom dokazu?! Jer ne može se taj upliv shvatiti ni u tom smislu, kao da bi katol. bogoslovi (znači: filozofi) izazvani Kantovim rezoniranjem o moralnoj obvezatnosti upravo iz nje dokazivali egzistenciju Božju s namjerom da pobiju Kantovu negaciju razumne spoznaje o Bogu: ovakav etiko-teološki dokaz nije bar ništa lakši od kozmoloških dokaza, kad i on pretpostavlja mogućnost metafizičke spoznaje, koju mogućnost Kant poriče i baš zato ne priznaje nikojeg »dokazivanja«. Zastupnici deontološkog dokaza, kao i njegovi protivnici imaju jednako sveze (historičko-kritički!) s Kantom: ne koliko on osporava vrijednost spekulativnih dokaza za egzistenciju Božju, nego zato što njegov nazor o snošaju morala i religije ulazi u pretres kod zastupanja teističkog stajališta o problemu moralne obvezatnosti. Hoću reći (i time već zahvatam u samo ekspaniranje problema) i Kant uči doduše skladno sa skolastičkom filozofijom, da nam se moralna obvezatnost očituje kao kategorički imperativ — ali taj je imperativ areligiozan. Ovaj »ali« prekida potpuno sa skolastičko-teističkim nazorom o fundiranosti moralne obaveze. Po Kantu je ona fundirana u zakonu formalnog podudaranja razumskih volja; pa zato je moralna obaveza za nas autonomna, a ne teistički heteronomna (tj. njezin osnov nije u Božjoj Volji). Ideja Boga pridolazi filozofski izgrađenom moralu (kod Kanta) samo kao nadopuna, koja objašnjava snagu moralne obaveze kao praktički postulat, tako da vjera u Boga nastaje praktičkom potrebom izazvana, a nije teoretska osnovica za obrazloženje moralne obaveze; što opet znači, da ta vjera i nije objektivno izvjesna, niti za

mogućnost kategoričkog imperativa logički nužna. Suprotno tome, učila je i uči skolastička etika, da je za obavezu moralnog djelovanja konačni osnov (izvor, realni razlog) u Bogu. Sada tek nastaje novo pitanje — i tu će se skolastički mislioci razdvojiti: je li moralni zakon s obzirom na samu formu zakonske obaveze za naše spoznanje »autonoman« i prije nego ga spoznamo koliko je teonoman? Afirmativni odgovor na ovo pitanje znači logičku mogućnost deontološkog dokaza za egzistenciju Božju.

Skolastički etičari jednodušno uče, da naravni moralni zakon možemo s objektivnom izvjesnošću spoznati kao Božji zakon i obvezatna da mu je moć od Boga. Dosljedno je tome svaki počinjeni grijeh lična uvreda Bogu nanesena, a ne samo povreda razumskog poretka — kako bi (ovo potonje) proizlazilo iz Kantove nauke o autonomnoj moralnoj obavezi (imperativu) bez ikoje veze s Bogom (tj. bez teistički heteronomne obaveze). Ali razlaz skolastičkih etičara nastupa kod pitanja: možemo li moralni zakon **gledom na njegov obavezni karakter spoznati kao zakon naše naravi (=autonomno)** i prije nego ga spoznamo kao Božji zakon ili kao udio vječnog zakona u Božjem Umi (= teonomno)? Ne radi se dakle kod tog pitanja o areligioznosti moralnog zakona resp. o zabacivanju njegovog teonomnog karaktera — kako je Kant učinio (zastupajući time isključivo autonomiju) — nego upravo o direktnom dokazivanju (spoznavanju) Božje egzistencije na temelju moralne obaveze kao dokaznog antecedensa.

Negativni odgovor u tom pitanju daju oni, koji kažu, da mi doduše spoznajemo naravni moralni zakon ispred spoznaje o Božjoj volji, ali ne koliko smo njime obvezani, jer bi to značilo da se sami obvezujemo tj. da nije izvor obaveze u Bogu kao zakonodavcu. Dovoljna je pak za priznavanje moralnog zakona i sasvim nepotpuna spoznaja o Bogu, a ne traži se savršena spoznaja Boga kao osnovica moralne obaveze.

Zastupnici protivnog mišljenja priznaju, da svaki čovjek pri razumskoj uporabi dostiže bar nekakovu spoznaju o Bogu, pa zato da u zbiljskom doživljavanju moralnog zakona i nema autonomije bez heteronomije (teonomije) tj. da čovjek po moralnoj obavezi praktički doista razaznaje Boga kao zakono-

davca, ali treba reći, da se naravni moralni zakon već sam po sebi (to jest bez spoznane relacije čovjeka s Bogom) u svijesti pojavljuje bezuvjetnom obavezom tj. da su razumna bića već po specifičkoj naravi svojoj obvezana djelovati ono što toj naravi odgovara. Pa ako je tome uistinu tako, da se moralna obaveza u svijesti očituje naravnim nuždom, a da spoznajno ne suponira egzistenciju Božju, to onda znači da možemo egzistenciju Božju direktno dokazivati (izvođenjem spoznati) iz ove moralne obaveze.

Da ponovno preciziramo sam status quaestionis. Kant je iz obligacije eliminira o religijski moment t. j. on je reflektirajući na fakat obligacije i eksplicirajući ga ustvrdio, da nije fundiran u religiji. To je rezultat Kantove praktičke filozofije: i samo toliko i jedino na taj način je opravdano uvoditi Kanta u našu raspravu. Dok će dakle proti Kantu trebati da se dokaže osnovanost mor. obligacije u religiji (tj. da se dokaže, kako je obligacija volji čovjekovoj postavljena od volje Božje), trebati će prije (u maioru!) proti samim protivnicima deontološkog dokaza utvrditi subjektivni (usvjesni) fakat obligacije — apstrahirajući od svakog religijskog momenta. Prema tome, kako je vidjeti, mi uzimamo obligaciju (kao predmet filozofske refleksije) bez spoznaje o vezi sa voljom Božjom i dokazujemo, da ovakvim spoznajnim apstrahiranjem religijskog momenta još uvijek ostaje u svijesti fakat moralne obligacije. To upravo poriču protivnici deontološkog dokaza. Mi ćemo nasuprot (u maioru čitavog dokaza) utvrditi, da u svijesti ljudskoj (= subjektivno) opstoji kategorički imperativ i onda, kad mu spoznajno ne prethodi sveza sa voljom Božjom. Kad se to ispostavi (proti protivnicima deontološkog dokaza!) prelazi se proti Kantu (u miñoru!) na istraživanje adekvatnog realnog razloga¹

1. Ono u objektu suda, što mene ograničuje (asertorno i apodiktički) u predikativnom određivanju objekta — tako te isključuje sve druge mogućnosti određivanja (pomoću P u sudu) dotičnog objekta: zovem razlog sudenja. Zato načelo dostatnog razloga glasi: Svako isključenje svih predikativnih mogućnosti i eo ipso ograničenje na jedan predikat u sudu — znači relaciju suda sa nečim, što (je dostatno da) upravo taj predikat određuje, i što nazivamo razlog suda.

obligacije s obzirom na njezin objektivni moment. Ispostaviti će se napokon dvoje: da religija ne mora biti logički ispred (subjektivne) obligacije, ali svakako da je ontološki (objektivno) ispred obligacije. Ja ću pokušati da na svoj način ovakav deontološki dokaz konstruiram.

2. Ako čovjek po svojoj naravi nužno teži za nečim, a može (svojom slobodnom voljom) da učini nešto sasvim suprotno nužnoj svojoj težnji, onda se ona ne može drukčije očitovati u svijesti nego kao nužni zazor prema predmetu suprotne težnje resp. kao imperativ prema suprotnom voljnom činjenju. Ovaj je imperativ kategoričan, jer i naravna nužnost nije uvjetna.

Mi zaista iskušavamo (u sopstvenoj svijesti) takav imperativ; dakle opstoji naravno nužna težnja za nekom dobrobiti, u kojoj je kategorički imperativ osnovan. Dakako da nužno težiti može čovjek samo za svojom vlastitom dobrobiti tj. sama

Osim ovog logičkog razloga govoriti je i o realnom razlogu: kad stvarni (realni) bitak ima svoju određenost uz isključenje svih ostalih mogućnosti — i ova određenost pretpostavlja nešto po čemu je određena = njezin stvarni razlog ili uzrok bitka. Zato je načelo uzročnosti: što god je uz isključenje ostalih mogućnosti bitka ograničeno na određeni način bitka — eo ipso je u relaciji odvisnosti od odredbenog počela ili ontološkog razloga (= uzroka).

2. U svijetu imade takovih zbivanja, koja su osnovana (fundirana) u naravima (bitima) pojedinih bića i njihovim međusobicama. Raznoličnost ovih zbivanja pretpostavlja u naravima razna odredbena počela zbivanja t. j. takove realne razloge, u(na) kojima se osniva stanoviti način zbivanja. Ove determinante u realnim naravima sačinjavaju prirodne zakone t. j. takove snošaje stanovitih predmeta (stanja, zbivanja...), prema kojima (snošajima) možemo i moramo pretpostaviti ili očekivati neki predmet kad god postoje drugi predmeti tog snošaja. Cjelinu zakonskih snošaja u prirodi zovemo prirodni (naravni) red ili poredak.

Zakon prirodne uzročnosti glasi: uzroci, koji sačinjavaju materijalni svijet, nužno djeluju kad se snadu svi uvjeti za njihovo djelovanje t. j. učinak djelovanja (= stanovita pojava) nužno slijedi, kad god prethode svi djelotvorni uvjeti. (Zakon voljne uzročnosti izriče nenužnost u djelovanju voljnog uzroka.)

Pojedini prirodni zakoni nijesu drugo nego specifikacija najopćenitijeg (sveobuhvatnog) zakona prirodne uzročnosti; to će reći, svaki prirodni zakon određuje specifičku narav uzroka, određuje uvjete i savezno s time stalni učinak. Svaki prirodni zakon dakle konkretizira svezu nužnosti između tvornog uzroka i proizvedene pojave.

dobrobit čovječje naravi kao takove osnovica je za imperativno ograničenje ili vezanje (= obligacija) voljnog činjenja.

Minor! Budući da je imperativna dobrobit volji čovječjoj postavljena i onda kad čovjek (komparirajući razna dobra kao voljne predmete!) preferira imperativnoj dobrobiti drugo neko dobro kao predmet voljnog činjenja tj. budući da je imperativna dobrobit negativni predmet moje volje, mora da je ona i predmet takove volje, koja ju prosudjuje vrijednijom od ikogjeg dobra suprotnog imperativu. — Takova je volja ili moja ili druga neka volja. U prvom slučaju morala bi u meni da bude još jedna volja, koja je istovetna s mojom naravi i koja naravnu dobrobit kao najveće dobro postavlja proti drugoj mojoj volji za kojim god dobrom (slično je učio Kant). Ova je hipoteza himerična i apsurdna. Dakle je imperativna dobrobit postavljena čovjeku (i suprotno njegovoj volji) od neke druge volje. — Ta druga volja nije ni odgojna ni prisilna volja društva, jer mor. obligacija postoji i u slučaju kad je prekinuta veza sa društvenom voljom.

Dakle (*conclusio!*) obligacija s obzirom na svoju dobrobit (koja je predmet naravne težnje) — jest realno osnovana samo u volji onog bića, o kome je zavisna i sama narav ljudska.

Ukratko; obligacija (kao subjektivni događaj) fundirana je u naravnoj težnji za dobrotom same čovjekove naravi;

Ova je dobrota (= predmet obligacije i naravne težnje) fundirana u takovoj volji, koja je iznad ljudske naravi; a to nije nikoja ljudska volja; ergo, obligacija objektivno pretpostavlja realnu relaciju čovjekove naravi s Bogom (= religiju).

Realne relacije, u kojima se pojedini čovjek (s obzirom na svoju razumsku narav) nalazi prema drugim ljudima i nižim bićima, sačinjavaju onu sferu unutar koje su neka voljna činjenja skladna sa razumskom naravi, a druga nijesu. Ako čovjek svojom voljom postavi razumsku narav kao cilj svome činjenju, očito da će ovome svojevoljnom cilju biti hipotetički — imperativno supsumirana (cilju) skladna (= dobra) činjenja, a opet hipot.-imp. biti će od cilja ekskludirana suprotna (= zla) činjenja. Ovakova:

konceptija dakako ne može služiti kao logički antecedens direktnog dokaza za egzistenciju Božju; moralni zakon materijalno uzet — koliko obuhvata razliku voljnih čina u dobre i zle — osnovan je u razumskoj naravi i njezinim relacijama, a u samoj volji za razumskim ciljem osnovana je hipotetička obligacija. Ali mi na taj način i ne dokazujemo. U gornjaku (majoru) uzeli smo fakat apsolutne obligacije, kako je i teoretski ateist usvijesno konstatira, te smo ju psihološki fundirali ne uzevši u obzir relaciju raz. naravi s Bogom. Obligacija postoji već ispred refleksije, kojom volja sebi može postaviti razumski cilj, pa zato ona nije hipotetička. Kad ju objektivno analiziramo (u minoru), izvodimo njezinu realnu vezu s aps. voljom.

Još ću za ilustraciju nadovezati drugi i to posve različiti oblik, koga deontološkom dokazivanju podaje (sada meisenski biskup, a prije profesor u Fuldi i Gutberletov saradnik u »Phil. Jahrbuch«) Chr. Schreiber (u svome predavanju na leipciškom sveučilištu početkom 1922.). — U svijesti neposredno zapažamo čudoredne vezanosti (»Bindungen«), fundamentalne moralne zakone na pr. drži se reda, čini dobro a izbjegavaj zlo, svakome svoje, što nećeš da drugi tebi čini, niti ti njemu ne učini itd. Bitna su obilježja ovih čudorednih vezanosti ili moralnih zakona: nepovredivost (t. j. štogod im je suprotno, obnalazi razum kao neko pogrdivanje svetinje), razumnost (njihov prekršaj znači proturazumnost), pravednost (razum smatra odustajanje od moralnog zakona nepravdom), svemoćnost ili nepokolebiva postojanost (prekoračenju moralnog zakona bezuslovno se opire naša svijest). Pita se: otkuda su ove moralne obaveze ili gdje im je dovoljni razlog? Ne u subjektu, ne u odgoju, ne u običajima ili slično. (Različnosti pa i suprotnosti čudorednih nazora ne dolaze ovdje u obzir, jer obuhvataju samo izvedene čudoredne zakone.) Navedene karakteristike fundamentalnog moralnog zakona prikazuju ga kao nešto dato (»Gegebenheit«), kao učinak koji iziskuje svoj jednolični uzrok: sveto, razumsko, pravedno i svemožno Biće. — Našemu je dokazu najbliže Gutberletovo razlaganje (»Der mechanische Monismus«).

3. Ad argumenta. Materijalni sadržaj moralnog zakona t. j. specifično određivanje voljnih čina u dobre i zle, fundirano je na snošajima čovječje naravi (individualno i kolektivno uzete). Zato su ovi snošaji normativ (kriterij) za prosuđivanje objektivne moralnosti ljudskih čina. To znači, da se moralna diferencijalnost ljudskih čina svodi na usklađenost (konvenienciju) resp. suprotnost sa snošajima, koji proizviru iz same razumske naravi. Nedvojbeno je, da »moralni zakon, u koliko izriče stalne istine ili relacije osnovane na naravi bića,

već tim samim« (str. 425. »B. S.«) ne dokazuje opstanak Božji; — ali deontološki dokaz otuda i ne polazi. Njegova je ishodna točka formalni karakter moralnog zakona.

Uzmemo li moralni zakon u adekvatnom smislu, nastupa njegova nužda alternativno: vršiti određeni čin ili primiti krivnju resp. kaznu. Tu je već moralni zakon oslonjen na snošaj čovječje naravi s Bogom kao zakonodavcem. — Ali moralni se zakon i u inadekvatnom smislu (≠ ne gledajući na snošaj s Bogom) očituje u svijesti našoj imperativno ili obvezatno, tako da ova moralna nužnost ne uključuje u sebi neposredno spoznaju onog zakonodavca, od koga bismo imali eventualno »primiti krivnju i dosljedno kaznu«. Postavimo li čovjeka najprije u snošaj s Bogom, pa onda pređemo na definiciju moralnog zakona (i moralne obaveze), dakako da je neposredno u samom pojmu obaveze sadržana i relacija s krivnjom (kaznom) koju Bog kao zakonodavac određuje. — Protivnik deontološkog dokaza ističe, kako je spoznana relacija čovjeka s Bogom nužna logička pretpostavka za opstanak kategoričkog (apsolutnog) moralnog imperativa. Ali suprotno tome, ako se moralni imperativ može u svijesti konstatirati i bez ove pretpostavke, onda će se otuda pravilno poći k egzistenciji Božjoj kao cilju dokazivanja. Samim se dakle pozivom na adekvatni smisao moralnog zakona još nikako ne može utvrditi, da je deontološki dokaz *petitio principii*.

Protivnici deontološkog dokaza stavljaju »apsolutnost« u znanje o apsolutnom zakonodavcu, to će reći, oni smatraju da čovjek pri razumskoj uporabi ne može priznavati apsolutnost nego samo u koliko već spoznaje relaciju obaveze sa zakonodavcem, koji čovjeka apsolutno obavezuje. Tu se dakle »apsolutnost« prenosi u svemoć ili u apsolutnu volju Božju. — Ali (suprotno ovom shvaćanju) obavezu treba da uzmemo pasivno t. j. kako nam je u svijesti data (gegeben). To znači (ako ju psihološki analiziramo), da čovjek usvijesno konstatira imperativ za voljno djelovanje, koji se (sc. imperativ) ne obazire ni na koje poželjno dobro, koje movira volju (i eo ipso korespondira izvjesnom teženju). Dakle je obvezatni imperativ apsolutan u toliko što ga čovjek čuti, znade za njega (ili kako-

god nozovemo ovu elementarnu svijesnu pojavu, koja se ne dâ definitivno izraziti per genus proximum itd. tj. to nije kategorijalna spoznaja, nego specifičko neko znanje praktičke svijesti) — i to tako znade, da se taj imperativ afirmira nasuprot svake težnje (koja s njime dolazi u sukob), a on sam da nije obzirčan (relativan) na bilo kakovo poželjno dobro. Taj fakat treba u svijesti priznati, i u tome je karakter apsolutnosti. Sada tek pridolazi razumska refleksija, koja traži obrazloženje za takovu činjenicu svijesti, i rukovođen ovom refleksijom dolazi čovjek (filozof) od obaveze dalje do njezinog konačnog izvora.

Protivnici ovako umuju (isp. Lercher u »Zeitsch. f. Kath. Theol.« 1900): obveza znači 1. (aktivno) voljno određenje nekog zakonodavca, 2. (pasivno) znači ograničenje voljnog djelovanja u smislu postavljenog zakona. Apsolutna obveza znači: apsolutnom voljom zakonodavčevom određena nužnost voljnog djelovanja. Tako u sam pojam apsolutne obveze ulazi odnos čovječje volje sa bezuvjetnom voljom neograničeno savršenog ili uzvišenog zakonodavca. Min.: Bez spoznaje takovog zakonodavca da je nemoguće govoriti o apsolutnoj obvezi. Ergo prethodi spoznaja o Bogu svijesnoj moralnoj obvezi. — Ad min.: nemoguće je govoriti o apsolutnoj obvezi — aktivno, conc; pasivno, nego; et explico.

Lercher dopušta, da refleksni ili indirektni (tj. na ljudskoj svijesti o Bogu zasnovani) dokaz nije zapleten u petitio principii; mi možemo kod dokazivanja posve apstrahirati od zbiljske egzistencije Božje (tj. ne trebam da izreknem o njoj naročiti sud) i uza to si možemo stvoriti ideju apsolutne obveze kako ju doista kod ljudi nalazimo — te iz ove konstatacije dokazno izvesti, da ljudi zaista posjeduju svijest o Bogu. Ali — kaže Lercher — sama (apstraktna) ideja apsolutne obaveze sasvim je drugo nešto nego u zbiljnosti smatrati se apsolutno obvezan na vršenje moralnog zakona.

Samo je onda moguć direktni dokaz, ako se nezavisno o spoznaji Boga dade uvidjeti zbiljsko postojanje apsolutne obveze moralnog zakona. A na to da treba odgovoriti negativno, s pozivom na analizu (definiciju) apsolutne obveze. — Suprotno tome mišljenju držim (zajedno s Gutberletom), da su

čudoredni zahtjevi doista apsolutni u svijesti našoj (a ne samo u apstraktnoj koncepciji) tj. da su apsolutni koliko nastupaju prema zbiljskom voljnom djelovanju: i sâm taj fakat uzimamo kao dokaznu osnovicu. A da opet sâm taj fakat ne uključuje spoznani odnos s apsolutnim zakonodavcem (bezuvjjetnom voljom), proizlazi otud što netko može ostvarivati poželjno neko dobro radeći svijesno protiv moralne obaveze — a dvojeći o Bogu ili ne priznavajući ga uzrokom moralne obaveze — tj. ne znajući da je apsolutnost obveze fundirana u apsolutno postavljenom dobru, a dosljedno da je i djelovanje proti moralnoj obvezi gubitak apsolutnog dobra. Postoji dakle svijesno znanje apsolutne obvezatnosti bez potpune izvjesnosti o njezinom realnom razlogu, na kome je osnovana. Dakako, uzmemo li u obzir samo ovakovu (potpuno spoznanu) obvezu, bjelodano je da ne možemo otuda direktno dokazivati egzistenciju Božju. A Lercher upravo i govori o potpunoj izvjesnosti bezuvjetne obveze! Ako svijest dužnosti »u pravom smislu« (im eigentlichen Sinne) dopušta samo navedeno značenje, slažemo se da je iz subjektivne moralne nužnosti nemoguće konstruirati pravi dokaz; ali nasuprot držim, da ta subjektivna nužnost doista sačinjava moralnu svijest (tj. da kategorički movira volju) ako s njom i nije neposredno skopčana izvjesnost o adekvatnom njezinom uzročniku. — Kako nastaje izvjesnost apsolutne obaveze? — pita Lercher. Ako nećemo, da ta izvjesnost nastaje neposrednim i fizičkim Božjim utjecajem ili da je slijepi nagon razumske naravi, treba reći, da čovjek spoznaje ovisnost svoga bivstva o apsolutnom biću, Bogu; a to znači, da izvjesnost moralne obaveze pretpostavlja spoznanu egzistenciju Božju. Na ovo rezoniranje opet uzvraćamo, da se spoznaja Boga doista iziskuje za potpunu našu izvjesnost o moralnoj obavezi — uzevši ju aktivno, u vezi sa voljom apsolutnog zakonodavca, dočim je dopušteno (jer na zbiljskoj svijesti osnovano) govoriti o izvjesnosti apsolutne obveze kao onog duševnog stanja, u kome se očituje bezuvjetni imperativ proti stanovitom voljnom djelovanju. Mi se, da završim, razilazimo u tome, što protivnici (direktnog) deontološkog dokaza analiziraju sâm pojam moralne obaveze (aktivno), te ga opravdano smatraju korelativnim s pojmom zako-

nodavca, tako te nijednome od obih pojmova ne pripada logički prioritet tj. obveza formalno uključuje odnos sa zakonodavcem (ergo je moguć samo indirektni ili refleksi dokaz!) — a zastupnici direktnog deontološkog dokaza konstatiraju sâm u s v j e s n i f a k t kategoričkog imperativa (u vezi s nekim motivima za voljno djelovanje), dok još i nije potpuno definiran, te otuda polazeći konstruiraju antecedens, kako je napred izvedeno.

4. Napokon (da se završno vratim na raspravu dra B.), veoma smeta, što se opetuje neispravna uvodna misao, da je »Kantova filozofija uzdrmla nažalost općenitu vjeru u snagu teoretskih dokaza za egzistenciju Božju« — pa kao da je ta okolnost navela na usvajanje deontološkog dokaza. Kantova je nesumnjiva zasluga, što je proti engleskim senzualistima i empiristima uglavio apsolutno obvezatni karakter moralnog zakona, a zabluda mu je, što je u tumačenju obveze ostao e k s k l u z i v n o kod čovječje naravi. Deontološki dokaz ovdje pobija Kanta, a zastupnici takovog dokaza ne mogu, kako rekoh, već zato da mu pridaju veću snagu od ostalih dokaza (kozmo-loških...), jer je taj deontološki dokaz moguć samo uz objektivizam i realizam, kojim skolastička filozofija otvara spoznajnom našem kapacitetu prelaz u metafizički svijet. Nije dakle deontološki dokaz niti lakši od ostalih skolastičkih dokaza, a niti daje Kantovoj filozofiji ikoje koncesije (što više, on ju izravno pobija) — pa stoga ne znam zašto bi se kod skolastičkih zastupnika deontološkog dokaza vidjelo neko prilagođivanje Kantu. Istina je, da se upravo poslije Kanta u njemačkoj filozofiji zapaža etički smjer (Paulsen, Wundt...), koji nastoji moralnu obliciju protumačiti nezavisno od religije tj. zasnovati t. zv. moral bez religije. Budući da ovi etičari ne priznaju dokazane egzistencije Božje, a priznaju činjenicu moralne oblicije, pokušali su teistički filozofi, da polazeći s ove činjenice dokaznim putem izvedu egzistenciju Božju, i tako a posteriori utvrde realni odnos čovjeka s Bogom (= religija). Ako je dakle dopušteno predmnijevati neku historičku tendenciju u isticanju deontološkog dokaza, očit je da zastupnici toga dokaza istupaju polemčki proti ateističkim moralistima, koji su u novijoj filozofiji ozbiljno stalj ugrožavati opstanak i potrebu religije u moralnoj svijesti čovjeka.

Prema svemu izloženome dadu se riješiti i ostali prigovori, koji su izneseni proti deontološkom dokazu; jer svi se ovi prigovori zapravo oslanjaju na dvostruki smisao moralnog zakona resp. moralnog »dobra«, koje je izraženo u principu: dobro treba činiti, a zla se kloniti. Taj se princip (kao i ostali) može uzeti u dvojakom znamenovanju, nepotpunom (nesavršenom) i potpunom — prema dvostrukoj moralnoj normi. U nepotpunom (širem) smislu znači »dobro« sve ono što je usklađeno (konformno) sa razumskom naravi, a u potpunom (užem) je smislu »dobro«, što je primjereno apsolutnoj dobroti konačnog cilja našega. Zato u prvom slučaju iskazuje moralni princip, da treba činiti ono što se podudara sa r a z u m n o m n a r a v i — a k o h o ć e m o razumski činiti. U potonjem slučaju glasi: ono što je suglasno sa razumskom naravi i v r h o v n i m c i l j e m, a p s o l u t n o t r e b a da činimo po određenju najvišeg zakonodavca i uz posljedice gubitka zadnjega nam cilja (čvđje dakle treba već pretpostaviti egzistenciju apsolutnog zakonodavca). Za prvi navedeni smisao moralnog zakona (jer samo taj dolazi u obzir kod direktnog deontološkog dokaza) kažu protivnici, da ne izriče apsolutne obligacije, i ako ju izriče, da ju možemo protumačiti iz same razumne naravi.

Zastupnici se deontološkog dokaza pozivlju na činjenicu, da ljudi u svijesti svojoj nalaze zapravo apsolutnu (a ne samo hipotetičku) obligaciju i onda, kad ju ne spoznaju u punom njezinom smislu tj. kad ju ne spoznaju korelativno ili u odnosu sa apsolutnim zakonodavcem. Oni priznaju, da je p o t p u n i p o j a m o moralnom zakonu (obligaciji) nemoguć bez relacije sa zakonodavcem; a jer apsolutnost moralne obligacije ne možemo adekvatno koncipirati bez logičke pretpostavke o egzistenciji apsolutne zakonodavčeve volje, kažemo da je ovakova volja (= egzistencija Božja) »ratione prius« od same apsolutne obligacije tj. obligacija je l o g i č k i uvjetovana egzistencijom Božjom. Ako to sve koncediramo, znači da moramo priznati nemogućnost direktnog (u pravom smislu, proprie dictum) argumenta za egzistenciju Božju: jer je spoznaja ove egzistencije već izričito (explicite) i formaliter (a ne samo virtualiter) sadržana u antecedensu (=spoznaji apsolutne obligacije), te eo ipso ne može kao sasvim nova spoznaja (tj. kao zaglavak,

consequens, conclusio) da tek slijedi ili da se tek izvodi iz pojma obligacije. — Ali kad mi u deontološkom argumentu polazimo od moralne obligacije, uzimamo ju kao jedan fakat usvijesne empirije (bez refleksne spoznaje) tj. kao nešto što je u moralnom doživljavanju naprosto dato; od ovog u se bno opažajnog supstrata polazi kritička refleksija dalje za ispitivanjem realnog razloga. Budući pak da ovu obligaciju ne možemo adekvatno protumačiti iz same razumske naravi — nalazimo u tome raison za konstruiranje deontološkog dokaza. — Mi još možemo napokon i to koncedirati, da se doživljava u moralnog imperativa spontano probudi u svijesti našoj pomisao na apsolutnog zakonodavca, o kome je čitavo biće naše zavisno, i tako da je u samoj obligaciji konfuzno sadržana ideja o Bogu; ali kako svi argumenti za egzistenciju Božju uzimlju kao svoj terminus a quo neki empirički datum (fakat), tako se i deontološki dokaz osniva na jednoj iskustvenoj činjenici i uspinje se doumljavanjem do egzistencije Božje.

