



# Vrijednost deontološkog dokaza za egzistenciju Božju.

Dr. Stj. Bakšić.

## De valore argumenti deontologici pro existentia Dei.

### Summarium.

Post Kantium, argumentis speculativis de existentia Dei probandi vim inesse negantem, apud catholicos quoque argumenta, quae vocantur moralia, praecipue in pretio sunt. Duae sunt species argumentorum moralium: eudaemonologicum (ex appetitu beatitudinis) et morale sensu strictiore. Argumentum morale sensu strictiore seu deontologicum duplex esse potest: directum atque indirectum vel reflexum. Explicata natura argumenti directi et indirecti ponitur quaestio utrum existentia Dei ex obligatione in forma argumenti directi demonstrari queat. In responso adducitur duplici modo legem moralem intellegi posse. Lex moralis sensu inadaequato regulae sunt actionis humanae liberae, ad quas cognoscendas pervenimus entium naturas eorumque inter se relationes considerando, ita tamen, ut de Deo non cogitemus. Regulae vero legis moralis sensu adaequato ex relatione etiam ad Deum, depromuntur. Ex lege morali sensu inadaequato Dei existentiam deducere non possumus, quoniam regulae morales liberae actionis ex natura relationibusque entium depromptae omnino ex eadem satis explicantur neque inductionem termini tertii deposcunt. Item ex lege morali sensu adaequato existentia Dei demonstrari nequit; cognitio enim istius legis et obligationis moralis absolutae, quae deberet esse terminus medius ad Deum cognoscendum, Deum cognitum supponit, cum idea obligationis moralis absolutae in re atque in intellectu ab idea absoluti legislatoris — Dei — inseparabilis sit. Ad illustrandam hanc quaestionem opiniones auctorum afferuntur atque argumenta eorum, qui vim demonstrationis deontologicae in forma directa defendunt, crisi subiciuntur.

Dokazi, koje katolički bogoslovi donose za bivstvovanje Božje, dijele se na metafizičke, fizičke i moralne. T. zv. moralni dokazi odraz su onog misaonog procesa, kojim se hoće da pokaže, da promatranjem duše naše, u koliko je ona su-

bjekt htijenja i u koliko je podvržena moralnom zakonu, možemo doći do spoznaje egzistencije Božje.

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 jedino mogući terminus medius za spoznaj 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.

Dvije su vrste moralnoga dokaza. U prvoj je vrsti toga dokaza posebni predmet istraživanja naša duša, u koliko ona teži za srećom i blaženstvom. Iz činjenice naime, da je težnja za savršenim blaženstvom u ljudskoj duši općenita, naravna i nužna, tako da se izbrisati ne da, zaključuju na nuždu opstanka Boga, koji treba da bivstvuje pod pojmom neizmjernoga dobra. Razlog za svoju tvrdnju nalaze u tome, što bi u slučaju, da Bog ne postoji, postojalo u ljudskoj naravi golemo protuslovlje, kojeg nema u ostaloj prirodi i koje bi čovječji um dovelo do potpunog skepticizma. To je t. zv. eudemonološki dokaz.

Druga vrsta moralnoga dokaza ispituje ljudsku dušu, u koliko se u njoj općenito kod sviju ljudi očituje svijest čudoredne obveze.

Na podlozi ove etičke svijesti u čovječjoj duši stvaraju bogoslovi dvije vrste dokaza za egzistenciju Božju: t. zv. indirektni ili refleksni i direktni dokaz.

Što su indirektni ili refleksni, a što direktni dokazi za egzistenciju Božju?

Indirektni ili refleksni argumenti hoće da dokažu bivstvovanje Božje na taj način, što nastoje da pokažu, da uvjerenje i svijest o egzistenciji Božjoj, koja se de facto općenito u ljudskoj duši nalazi, ne možemo drukčije protumačiti nego jedino kao produkt razumne naravi čovječje. Dosljedno tome sadržaj te svijesti i uvjerenja, baš zato jer izvire iz razumne ljudske naravi, mora da je posvema istinit.

Postoje razni oblici ovih refleksnih dokaza prema tome, koje se svojstvo religiozne svijesti posebice promatra.

Tako na pr. historijski argumenat dokazuje bivstvovanje Božje upirući se na općenitost i postojanost svijesti i uvjerenja o Bogu, dok t. zv. moralni refleksi dokaz naglašuje unutarnost, dublinu i snagu svijesti o Bogu, naročito u koliko se ona javlja u obliku religiozno-ćudoredne savjesti.

Direktni pak dokazi iz nekog učinka, koji se nalazi u okviru našeg zapažanja zaključuju na bivstvovanje Božje i to pod nekim svojstvom, što ga onaj učinak kao svoj dovoljni razlog nužno iziskuje, a koje Boga od svih drugih bića potpuno razlučuje. Narav je dakle direktnog dokaza takova, da nam on neovisno i prije svake spoznaje Boga podaje o njegovoj egzistenciji potpunu izvjesnost i sigurnost. Direktni su dokazi po svojoj biti posve istovjetni s onim misaonim procesom, kojim se rađa prva svijest o Bogu, što se tako reći nehotice, spontano, prije svake naučne izobrazbe i refleksije de facto čim dođemo k razumu nalazi u čovjeku; oni taj proces dovode tek do jačeg izražaja.<sup>1</sup>

Činjenicom etičke svijesti služe se, kako rekosmo, bogoslovi za izgradnju i indirektnog i direktnog dokaza za bivstvovanje Božje. Oni, koji na temelju općenitosti ćudoredne obveze konstruišu indirektni dokaz, vide u toj svijesti i glasu savjesti manifestaciju, odraz, djelovanje i učinak svijesti i uvjerenja o bivstvovanju Božjem. Sa sviješću naime o egzistenciji Božjoj javlja se i svijest dužnosti. Što je jasnija i izrazitija svijest o Bogu, izrazitija je i svijest dužnosti. Budući dakle da je — govore braniči indirektnog moralnog dokaza — svijest dužnosti općenita i veoma snažna, neposrednim je to znakom, da je i svijest o bivstvovanju Božjem općenita i veoma jaka. Ova pak općenita i stalna činjenica religiozne svijesti ne može da bude drugo nego produkt razumne naravi ljudske i prema tome istinita. Moralni dokaz prema tome u indirektnoj formi gotovo je jednak s t. zv. historijskim dokazom te mu je i dokazna snaga ista.

Mi se ovdje ne ćemo baviti ni t. zv. eudemonološkim dokazom niti ćemo istraživati dokaznu moć indirektnog moralnog dokaza nego ćemo posebnu pažnju posvetiti onim po-

<sup>1</sup> Scheeben: Handbuch der kath. Dogmatik, Bd 1. S. 475.

kušajima, koji bi na podlozi etičke obveze htjeli izgraditi direktni dokaz za Božje bivstvovanje.

Nastaje dakle pitanje, možemo li se u formi direktnog dokaza na temelju opstojnosti čudoredne obveze uspeti do spoznaje bivstvovanja Božjega.

Odgovor na ovo pitanje zavisi od naravi direktnog dokaza i o definiciji čudoredne obveze.

Iz onoga, što smo o direktnom dokazu spomenuli već prije, slijedi, da se ni u jednom direktnom dokazu zaglavak ne smije nalaziti sadržan u prednjaku formalno i explicite, nego samo virtualno i implicite. U svakom valjanom silogizmu izriče zaglavak neku istinu, čija spoznaja nikako nije potrebna za spoznaju istinitosti prednjaka. Ili drugim riječima istinitost antecedensa mora biti spoznatljiva posve neovisno o spoznaji zaglavka. U protivnom slučaju nije cijeli dokaz drugo nego petitio principii.

Kad bismo dakle htjeli da iz čudoredne svijesti u formi direktnog dokaza izvedemo Božje bivstvovanje, onda bi nam moralo biti moguće, da opstojnost etičke svijesti spoznamo kao činjenicu, koja se reduplikativno kao svijest realne etičke dužnosti može shvatiti neovisno i prije svake spoznaje Božje. Jednako je potrebno, da ta svijest dovoljni razlog svoje egzistencije nalazi jedino u Bogu — vrhovnom zakonoši. Iz svega ovoga slijedi, da je svatko, tko zastupa mogućnost direktnog dokaza za egzistenciju Božju iz etičke svijesti, dužan također reći, da se promatranjem same etičke svijesti može u čovječjoj duši roditi prva ideja i spoznaja o Bogu, premda možda put spoznaje Boga preko etičke svijesti nije onaj, kojim čovjek de facto dolazi do te spoznaje.

Što je dakle čudoredna obveza?

Postoji dvostruko shvaćanje čudoredne obveze prema dvostrukom poimanju moralnog zakona, iz kojeg čudoredna obveza izvire.

Pod moralnim zakonom možemo ponajprije poimati ono pravilo za naše slobodno djelovanje, do kojeg dolazimo promatrajući snošaj, u kojem se nalazi ljudska narav prema drugim bićima, koja nas okružuju. Promatrajući naime samim razumom razna bića zapažamo, da ponajprije u samoj naravi ljudskoj postoji neka hierarhija, neki red, koji se osniva na

raznim moćima i sposobnostima, a za tim, da određeni, stalni snošaj postoji između ljudske naravi i ostalih nižih bića. Ovaj red, osnovan na naravi bića, izvor je za spoznaju moralnih pravila i ujedno daje osnov za obvezu, koja neke čine nalaže, a neke zabranjuje. Dosljedno u ovom poimanju moralnog zakona motiv za djelovanje nalazi volja jedino u tome, što je neki čin u skladu, odnosno u protimbi s onim redom i snošajem, koji se osniva na naravi bića, a čovjek je, hoće li da čuva dostojanstvo razumnog bića, dužan spoznanu ljestvicu bića u činima praktičkog djelovanja priznavati. Obvezom ili dužnošću prema tome smatramo ovdje nuždu, u kojoj se nalazimo da slijedimo neka pravila, hoćemo li, da poštujemo stalni red među bićima, za koji se red razum nikako ne može oteti, a da ga ne nazove lijepim i dobrim u sebi. Logički također slijedi, da se čudoredno dobro i čudoredno zlo u ovom poimanju moralnog zakona naziva ono, što je u skladu odnosno u protimbi s razumnom našom naravi, u koliko ona iz naravi bića određuje njihov snošaj i poredak.

Nastaje sada pitanje, da li moralni zakon, u koliko izriče stalne istine ili relacije osnovane na naravi bića, već tim samim dokazuje opstanak Božji, drugim riječima, da li realni ovaj snošaj među bićima za svoju eksplikaciju nužno traži Božje bivstvovanje. Na ovo pitanje treba odgovoriti negativno. Bitni naimе neki odnos nalazi svu svoju eksplikaciju u naravi dviju termina, koji su u međusobnom snošaju. Primjerice ako neki uzrok nepromjenljivo polučuje određeni učinak, onda to biva zato, jer taj uzrok posjeduje takovu narav, a ne drugu. Dovoditi za eksplikaciju ovog snošaja treći termin, posvema je nepotrebno. Ovo vrijedi ne samo za fizički nego i za moralni red. Budući da čovjek imade određenu narav s određenim moćima, koje su opet u nekom stalnom snošaju s drugim bićima, slijedi, da će neki određeni čini biti u suglasju s dostojanstvom ljudske naravi, a drugi ne će. Razlog ovoj suglasnosti odnosno nesuglasnosti nije u Bogu nego je u naravi bića. Kao što naimе nije potrebno obratiti se na Boga, hoćemo li uvidjeti razlog, da  $2 + 2 = 4$ , tako isto nije to obraćanje potrebno za utvrđenje istine, da je jedan čin dostojan, a drugi nedostojan čovječje naravi. Tako na pr. krađa, ubijstvo ili laž nije antisocijalno djelo zato, što opstoji Bog,

nego zato, jer se protivi onome redu, koji je za međusobni život među ljudima apsolutno potrebit.

U koliko dakle pod moralnim zakonom shvaćamo pravila za slobodno djelovanje, do kojih dolazimo promatrajući naravnim razumom bitni snošaj među bićima, ne možemo iz etičke obveze bazirane na tom zakonu nikako zaključiti na opstanak Božji.

No mogao bi tkogod reći, da norme, koje se za slobodno djelovanje izvode iz bitnog snošaja bića, ipak dokazuju egzistenciju Božju, jer bića, čija narav stvara određene odnošaje i određuje stalna pravila ljudskog djelovanja, ne mogu tu narav imati od sebe nego od drugoga. Ovo je zacijelo istina, ali tko bi ovako počeo dokazivati, taj bi argumentaciju prenio na sasvim drugo polje. Mjesto specifičnog dokaza iz moralnog zakona počeo bi konstruirati dokaz iz kontigencije bića. Ne smije se naime zaboraviti, da smo iz moralnog zakona, u koliko ga spoznajemo iz naravi bića, koja nas okružuju, samo onda direktnim i neovisnim argumentom dokazali egzistenciju Božju, ako stalne moralne istine i odnošaji, koji se baziraju na naravi bića, nužnu i dostatnu neposrednu eksplikaciju nalaze jedino u egzistenciji Božjoj.

Nekoji bi također htjeli osporiti vrijednost izloženog argumenta ističući, da i čudoredne istine moralnog reda, koje izvodimo analizirajući snošaj bića među sobom imadu karakter nužnosti, apsolutnosti i nepromjenljivosti, čemu dostatan razlog može da bude samo apsolutno biće — apsolutni zakonoša.

Nema nikoje sumnje, da moralna pravila, koja se izvode iz bitnog snošaja među bićima nijesu nešto samovoljno i subjektivno, nego imadu značaj nužde, nepromjenljivosti i apsolutnosti. No sva ova svojstva nalaze dovoljno svoje objašnjenje u samoj naravi bića. Dok god naime postoje biti s određenom naravi i svojstvima, dotle je i određeni snošaj nepromjenljiv i apsolutan, i razum dotle uvida nuždu, da je vezan slijediti pravila iz snošaja bića, hoće li da radi u skladu s dik-tatom i dostojanstvom razumne ljudske naravi.

Posvema se prema tome čini neispravna argumentacija P. Fr. R. Garrigou-Lagrange-a<sup>2)</sup>, koji u potvrdu dokazne snage

<sup>2)</sup> Dieu, son existence et sa nature. S. 312 Paris, 9. Beauchesne 1914.

moralnog argumenta ovako umuje: »...dostatno je pokazati moralnu obvezu u njezinim učenicima, kao na pr. po grižnji savjesti i ustanoviti njezin prvi temelj, to jest: bitni red stvari, ili tačnije: razumno dobro, kojemu je naša narav podređena kao svojoj općoj svrsi. Odavle nas vodi put, da tražimo poglaviti temelj obveze u Vrhovnom Dobru, koje je naša posljednja svrha.«

Iako smo ustanovili činjenicu obveze po grižnji savjesti i odredili kao prvi temelj obveze »bitni red stvari ili tačnije razumno dobro, kojemu je naša narav podređena kao svojoj općoj svrsi«, držimo, da nas odatle još ne vodi put, »da tražimo poglaviti temelj obveze u vrhovnom dobru«.

Bitni red stvari, kako smo to spomenuli, uzrok je doduše, da se neki čini moraju smatrati apsolutno nužnima za sve ljude i za sva vremena, ali odatle direkte zaključivati, da je moralnoj obvezi baziranoj na bitnom redu stvari uzročnikom Bog nikako ne možemo, jer za to je dovoljna eksplikacija sama narav bića. Put do Boga naći ćemo jedino, ako prijeđemo na polje kontigentnosti i na temelju istraživanja naravi bića zaključimo, da svojih biti i svojstava, koja iz njih izvire, kao nenužna bića ne mogu imati od sebe nego od drugoga. To pak nije više samostalni, neovisni moralni dokaz za bivstvovanje Božje.

Nikako se dakle iz etičke obveze, koju razum zapaža i izvodi iz naše naravi i bića, koja nas okružuju, ne možemo uspeti do egzistencije Božje.

No postoji još jedno shvaćanje moralnog zakona i ćudoredne obveze.

Norme i pravila moralnog zakona, koji smo dosada promatrali, izvedena su iz promatranja ljudske naravi prema jednakim i nižim bićima. Za nekršćansku filozofiju s ovim je terminima označena i granica, unutar koje se nalazi sav sadržaj moralnih zasada. No kršćanska filozofija polazi dalje. Za nju sačinjavaju etička pravila, koja smo dosada promatrali samo inadekvatni moralni zakon. Potpuni sadržaj moralnog zakona sačinjavaju po njoj pravila, koja razum za ljudsko djelovanje izvodi ne samo iz snošaja prema jednakim i nižim bićima nego iz odnosa ćovječjeg prema najvišem biću — Bogu. To je moralni zakon u adekvatnom smislu. Iz unošenja u de-

finiciju moralnog zakona u adekvatnom smislu pojam božanstva, dobivaju svi termini u dosadašnjoj definiciji morala posve novi sadržaj. Posve je ovdje druga narav čudoredne obveze i motiva djelovanja — pak dosljedno i posve nova definicija čitavog moralnog zakona.

Promatrajući zakon u adekvatnom smislu dobro treba da ispitamo sadržaj pojedinih termina, naročito pojam obveze, hoćemo li da na koncu ispravno odgovorimo na pitanje, da li je moguće u formi direktnog dokaza iz svijesti čudoredne obveze dokazati Božje bivstvovanje.

Šta dakle znači po kršćanskoj filozofiji pojam čudoredne obveze? Obveza općenito kod kršćanskih teologa i filozofa označuje moralnu nuždu, koja čovjeka veže na vršenje pravednog zakona.

Za ispravno shvaćanje i moralnog zakona u adekvatnom smislu i obveze, koja je u njemu uključena, treba da spomenutu definiciju podrobnije raščinimo.

Nužda, koju spominjemo u definiciji obveze, može uopće biti dvostruka: fizička i moralna. U fizičkoj nuždi iz djelovanja tvornoga uzroka apsolutnom sigurnošću slijedi jedan određen učinak. Kod moralne nužde učinak nije jedan apsolutno nego uvjetno. To jest: ako iz djelovanja tvornoga uzroka ne slijedi onaj učinak, koji tvorni uzrok namjerava, slijedit će nužno drugi, čiji opstanak uvjetuje baš ta okolnost, što nije ostvaren onaj prvi. Da govorimo konkretno! Moralnom su nuždom povezani slobodni čini ljudske volje, kad joj pravedni zakon nalaže neke određene čine. Učinak, koji zakon u tom slučaju želi polučiti, jest vršenje njegovih odredbi. No taj učinak ne slijedi iz djelovanja zakona apsolutnom sigurnošću, ali ipak tako, da izostajanje takvog učinka nužno traži realizaciju nekog drugog učinka. Taj drugi učinak jest *reatus culpae* i dosljedno *poenae*. Moralna nužda prema tome stoji u tome, da je onaj, kojemu je saopćena zapovijed pravednog zakona, vezan na jedno od dvoga: ili na vršenje nekog određenog slobodnog čina ili na primanje krivnje i dosljedno kazne, koja je uz krivnju nužno povezana.

U ovom evo stoji moralna nužda, koja ulazi u definiciju obveze. Ako pak prema izloženom obveza stoji u moralnoj nuždi, kojoj je neizbježiv učinak ili vršenje zakona ili *reatus*



culpa et poenae, slijedi, da moralna nužda može postojati samo ondje, gdje postoji zakonoša, koji imade vlast i snagu, da slobodnoj volji naloži neke čine, koji su povezani s takovim posljedicama. I baš zato, definira kršćanska filozofija ćudorednu obvezu kao moralnu silu, kojom zakonoša veže slobodnu volju.

Iz spomenutog je također jasno, da ćudoredna obveza dobiva svoju unutarnju vrijednost, mjeru i snagu od cijene i vrijednosti zakonoše i od sankcije, koja prati vršenje odnosno prekršaj onih čina, koji se snagom zapovijedi zakona slobodnoj volji namiću kao moralno nužni. Dosljedno tome apsolutnom se moralnom obvezom može nazvati i jest tek ona obveza, koju namiće ćovjeku najviši i apsolutni, nezavisni zakonoša svojom bezuslovnom voljom kao apsolutnu moralnu nuždu t. j. kao takovu, kojoj je posljedica ili vršenje zakona ili sankcija povezana s gubitkom apsolutnoga dobra.

Tako evo dođosmo do pojma apsolutne moralne obveze. U definiciju dakle apsolutne obveze ulazi 1. pojam zakonoše; 2. nužda, kojom zakonoša veže volju; 3. i to nužda moralna, koja ostavivši netaknutu slobodu volje, polučuje ili zapovijeđeni učinak ili kaznu; 4. nužda apsolutna, gdje nema uvjeta ili ograničenog dobra, koje bi moglo osloboditi volju, da ne bude podvrgnuta onoj nuždi. Ova posljednja oznaka ujedno kaže, da je u apsolutnoj obvezi zakonoša apsolutno biće i sankcija da je apsolutna, jer samo apsolutno dobro posvema zasićuje ćovjeka i samo je pomisao na gubitak apsolutnog dobra kadra vezati volju bezuslovno — apsolutno.

Kršćanska filozofija nalazi ne samo u pozitivnom nego i u ćitavom naravnom moralnom zakonu apsolutnu moralnu obvezu, jer je po kršćanskoj filozofiji naravni moralni zakon samo dio vječnog zakona, kojim Bog prema naravi bića, koja je stvorio, ravna sve i vodi sve k jednom zajedničkom cilju. Budući dakle, da je u naravnom moralnom zakonu vrhovni zakonoša Bog, slijedi za ćovjeka također apsolutna moralna obveza vršiti čine naravnoga moralnoga zakona.

Iz svega, što smo dosada rekli, slijedi, da po kršćanskoj filozofiji bit apsolutne ćudoredne obveze ne ćini neka naravna ili stećena sklonost volje k nekom predmetu, nego dužnost ili obvezatnost, koja je nastala iz snošaja, u kojem se slobodna

ljudska volja nalazi prema volji beskonačno uzvišenog zakonodavca.

Načinismo ovu digresiju o poimanju apsolutne moralne obveze s nakanom, da nakon opširnijeg objašnjenja lakše odgovorimo na pitanje, može li se iz svijesti apsolutne etičke obveze ili što je isto iz svijesti apsolutnog moralnog zakona doći u formi direktnog dokaza do spoznaje egzistencije Boga kao vrhovnog zakonodavca.

Nema nikoje sumnje da bi svijest apsolutne obveze bila dostatan terminus medius za pravilni direktni dokaz egzistencije Božje, samo kad bi bilo moguće shvatiti i spoznati apsolutnu obvezu bez prethodne spoznaje Boga. Dopušta li dakle svijest apsolutne etičke obveze spomenuti dokaz?

Iz čitavog poimanja moralnog zakona u kršćanskoj filozofiji posve je jasno, o čemu je ovisan početak svijesti apsolutne čudoredne obveze u čovječjoj duši. Ako hoćemo, da je svijest apsolutne obveze djelo razuma, mora razum ponajprije suditi, da postoji neko uzvišeno, apsolutno biće, prema kojemu stoji čovjek u vezi apsolutne ovisnosti i kome dosljedno duguje apsolutnu poslušnost; mora nadalje spoznati, da to biće neke čine od čovjeka bezuslovno traži te da ne vršeci njegovih zapovijedi pada u nemilost, s kojom je povezana teška kazna. Posvema se stoga čini nepojmljivo, da bi čovjek prije i neovisno od ove spoznaje došao do razumnog uvjerenja i suda, da je neke čine apsolutno dužan vršiti, a druge apsolutno izbjegavati. Dosljedno čini se također nemogućim dokazati egzistenciju Božju iz spoznaje apsolutne čudoredne obveze i za svaki se takav pokušaj čini da pada u pogriješku: petitio principii.

Ako riješenje pitanja o vrijednosti direktnog moralnog dokaza za egzistenciju Božju promatramo u filozofsko-teološkoj literaturi, vidimo ponajprije, da se u skolastici nalazi malo pokušaja, kojima bi se htjelo iz činjenice etičke svijesti dokazivati bivstvovanje Božje. Istom otkako je Kantova filozofija dirnula u metafizičku vrijednost ljudske spoznaje uopće, a uzročnog načela napose, uzdrimala se nažalost općenita vjera u snagu teoretskih dokaza za egzistenciju Božju. Kantov je fenomenalizam dirnuo dušu naučnog svijeta i posljedica je bila, da su u tim krugovima skolastički spoznajni principi

općenito pali u vrijednosti. »Neoskolasticizam posmatran filozofski očito je posvema bez vrijednosti« — ustvrdio je Wundt, a Paulsen se nije žacao reći, da je Kant skolastičkoj filozofiji zadao konačni udarac. Pod ovim uplivom Kantizma začeli su neki katolički bogoslovi tražiti uporište za egzistenciju Božju na polju praktičnog razuma. Odatle i biva da od Kantovih vremena imade veoma mnogo kat. apologeta, koji egzistenciju Božju kušaju dokazati bilo iz svijesti čudoredne obveze, bilo iz principa sintereze, bilo iz unutrašnje čežnje na sreću i blaženstvo.

No svi ti pokušaji ostali su do danas ipak problematičke vrijednosti.

U modernoj teološkoj literaturi vidimo također, da ne vlada jednodušnost. I ugledni auktori kao Didio<sup>3</sup>, J. Hontheim<sup>4</sup>, S. Schiffini<sup>5</sup>, Gutberlet<sup>6</sup>, Donat<sup>7</sup>, Lagrange<sup>8</sup>, M. Sertilanges<sup>9</sup>, Wunderle<sup>10</sup>, Michelitsch<sup>11</sup> drže, da je vrijednost deontološkog dokaza neprijeporna. Drugi opet jednako uvaženi naučnjaci poriču mu svaku vrijednost. Ipak držimo, da je i danas vrijednost deontološkog dokaza veoma problematična te da jedini put do spoznaje Boga treba tražiti u okviru t. zv. spekulativnih dokaza.

Mi ćemo se na izvode onih, koji vrijednost deontološkog dokaza brane, obazreti malo kasnije, a sada ćemo iznijeti nekoliko mišljenja onih, koji tu vrijednost poriču. Uvjereni smo, da će ne toliko poznati auktoriteti koliko snaga njihovog dokaza mnogo doprijeti k objašnjenju postavljenog pitanja.

Ponajprije spominjemo Billota<sup>12</sup>, koji istaknuvši, da pojam moralnog dobra i moralnog zla pretpostavlja spoznaju egzistencije Božje, nastavlja:

<sup>3</sup> Der sittliche Gottesbeweis. Würzburg 1899.

<sup>4</sup> Institutiones Theodicaeae. Friburgi Brisgoviae, Herder 1893.

<sup>5</sup> Institutiones philosophicae, Augustae Taurinorum 1889.

<sup>6</sup> Der mechanische Monismus.

<sup>7</sup> Theodicea<sup>2</sup> Oeniponte 1914.

<sup>8</sup> Dieu, son existence i sa nature, Paris 1914.

<sup>9</sup> Sources de la croyance a l'existence de Dieu.

<sup>10</sup> Beweise für das Dasein Gottes (Grünzüge der Religionsphilosophie), Paderborn 1918.

<sup>11</sup> Elementa apologeticae Graeci et Viennae 1921.

<sup>12</sup> De Deo uno et trino<sup>5</sup>. Prati 1910., V. S. 49—51.

»Isto dakle, ali kudikamo većma valja držati o spoznaji moralne obveze i zakona. Pojam naime obveze očito pretpostavlja, da smo već prije upoznali onoga, koji može nametnuti obvezu, pogotovo kad je ona apsolutna, nezastariva, nenatkriljiva i takova, da je ništa na cijelom svijetu ne može nadjačati. Takova svojstva spoznajemo na moralnoj obvezi. A ovakovu obvezu može nametnuti samo Bog. Dakle: prije nego smo spoznali Boga, ne možemo nipošto spoznati postojanje moralnog zakona i obveze, nego valja glas savjesti, ako bi se činilo, da ga ima, svesti na neku neodređenu i ispraznu tlapnju.

Veliš, da savjest zapovijeda? A molim te, u čije ime zapovijeda. Ako već imaš spoznaju, da je Bog naš stvoritelj i gospodar, lako je uvidjeti, u čije ime zapovijeda. Tada se naime pretpostavlja, da si barem nekako neopredijeljeno upoznao zakon Božji, koji se zove zakonom vječnim to jest božju mudrost i volju, u koliko one zapovijedaju ono, što privodi zadnjoj svrsi (ono, što je sa moralnim redom u skladu), a zabranjuju ono, što od svrhe odvodi (red poremećuje). A budući da savjest nije ništa drugo nego suđenje o pojedinačnim činima, koje biva prilagođivanjem zakona na te čine, jasno je, da savjest krepošću tog Božjeg Zakona zapovijeda, obvezuje, nalaže.

Naprotiv, ako pretpostavimo, da nam Bog još nije poznat, onda vlast savjesti ne može da podnese kritičkog ispitivanja. Nema naime nikoga, u čije se ime nalaže. U tom slučaju treba ovu vlast u očima hladna razbora prezreti jednako kao kad bi me tkogod na putu sastao i davao mi naloge. Ona će tada možda biti predrasuda, koju je u meni stvorila odgoja, navika ili atavizam. Pa recimo, da imade i temelj u naravi; slijedilo bi samo to, da je narav sklona nekom načinu poimanja, kojem mi kasnije, ali bez razloga, namećemo oblik zapovijedi, jer nikakve sile nema onaj nalog, za kojega ne znamo, da od nekog dolazi. Velim: od nekoga, koji je iznad slobodne volje i njom gospoduje.

Još bolje će se vidjeti, da treba zbaciti vlast savjesti, ako se promotri način, kako ova svoju vlast vrši: ta je vlast kategorična i veže bezuvjetnom, neslomivom i neizbježivom nuždom. Tolika je nerazmjernost sa svim onim, što se u hipotezi navodi kao razlog! Naprotiv pak, čim se dokaže, da je ta

obveza osnovana na Bogu i njegovom zakonu, odmah dobro razumijem bezuvjetnu nuždu, kojom mi se nalaže, da ovo činim a ono izbjegavam, makar koliko moja požuda nešto drugo željela i makar koliko me činjenica, da ću neobično velikom zlu izmaći, ili neobično veliko dobro postići, nukala na protivno. Razumijem naime, da Bog, kao što nužno jest, isto tako nužno hoće da bude zadnja svrha stvorenih volja i da su stvorene volje dužne održavati red, koji vodi k toj svrsi. Ako pak ovog temelja još nema u spoznaji, gdje je, molim, razmjeran razlog one tolike nužde, kojom se iznosi kategorički imperativ? Sve u svemu: nema opravdanja za vlast savjesti, i suviše, nema razmjernosti između načina zapovijedanja i onog što bi se moglo zamišljati kao njegovo počelo. Sve ovo ovako osuđuje hladan razbor: savjest nije ništa drugo nego plašilo i predrasuda, subjektivni i preziranja vrijedni poriv.

Prema tome je dakle odnošaj između čudorednosti i Boga takav, da je, prije nego upoznaš Boga, prvi uzrok i zadnju svrhu, nemoguće razlikovati moralno dobro i zlo, nemoguće imati pojam o zakonu i pravoj obvezi u savjesti. Dakle svijest zakona i obveze zahtijeva, da smo Boga prije upoznali i razabrali, ali ne može biti princip dokaza, da Bog jest.«

Billotovo stajalište prihvaća i H. Schaaf<sup>13</sup> S. I. Izloživši razliku između moralnog zakona u užem i širem smislu postavlja si ovo pitanje: »Valja li ovaj argumenat za bivstvovanje Božje: Postoji moralni zakon uzet u strogom smislu. Taj pak pretstavlja neizmjernog zakonošu. Dakle postoji Bog pod pojmom neizmjernoga zakonoše.« Na to odgovora: »Ovaj se argumenat daje na dva načina promatrati: naime ili kao argumenat direktni i neovisan od svih drugih dokaza ili samo kao indirektan.« Razloživši razliku između direktnog i indirektnog dokaza, kaže, da se iz moralnog zakona (u strogom smislu) ne može izvesti egzistencija Božja, »jer je bivstvovanje Božje formalno i eksplicite sadržano u gornjaku, budući da moralnog zakona ne možemo shvatiti prije nego li smo pomislili na neograničenog zakonošu.«

Jasne su također riječi Franzelinove<sup>14</sup>: »Bez dvojbe dakle

<sup>13</sup> Institutiones theologiae naturalis. Romae 1906. S. 151—153.

<sup>14</sup> Tractatus de Deo uno sec. naturam. Roma 1870., St. 56—58.

Apostol (Pavao pišući: »Koji [pogani] pokazuju djelo zakona napisano u srcima svojim, dok im svjedočanstvo daje njihova savjest«) uči razumno spoznanje moralnog reda tako, da je u njem sadržana barem nejasna spoznaja Boga, vrhovnog zakonše i posljednje svrhe... Drugo je pak pitanje o logičkom vezu između spoznanja Boga i spoznanja zakona, koji bezuvjetno obavezuje; da li naime ne samo iz spoznanja Boga slijedi spoznanje zakona, nego također slijedi li obrnuto: može li se iz ispoznanja zakona doći do spoznanja Boga... iz rečenog je očito, da se spoznanje bezuvjetne obaveze ne može postaviti za temelj, iz kojega bi se moglo doći do prvog spoznanja Boga, budući da je spoznanje Boga temelj spoznanja zakona i prema tome ne slijedi i obrnutim redom spoznanje Boga iz spoznanja zakona.«

Slično također Pesch<sup>15</sup>. Izloživši nauku sv. Pavla o naravnoj spoznaji Boga kod pogana primjećuje: »Trebalo spomenuti, da je apostol već prije (ad Rom. c. 1. v. 19. sl.) kazao, da svi ljudi mogu Boga spoznati iz vidljivoga svijeta. Stoga se ono, što je rečeno o naravnom zakonu, daje veoma lako na ovaj način istumačiti: Pogani, koji su Boga spoznali već iz djela naravi, čuju ga, gdje im govori po glasu savjesti zabranjujući zlo, dobro nalažući. Jer bez prethodne spoznaje Boga ne mogu ljudi stvoriti ideju apsolutne obveze.« Jos. Müller<sup>16</sup> podvrgavajući kritici Schiffinijev moralni dokaz veli: »Ne može se spoznati opstojnost obveze, osim ako se eo ipso spoznaje opstojnost neke moći, koja veže; jer su one među sobom korelati.«

Prelazeći preko ostalih uglednih auktora (Lahousse, Haltum i dr.) kojima se snaga moralnog dokaza ne čini osobito jaka, treba da se jošte bar ukratko obazremo na mišljenje onih, koji bi pod svaku cijenu htjeli spasiti dokaznu moć deontološkog dokaza.

Najizrazitiju je formu direktnog dokaza iz moralne obveze pokušao konstruirati J. Hontheim D. I. (*Institutiones theologicae*, Friburgi Brisg. 1893., str. 222.—226.). Po njemu

<sup>15</sup> De Deo uno sec. naturam, de Deo Trino sec. personas<sup>4</sup>. Friburgi Brisgoviae 1914.

<sup>16</sup> De Deo uno tractatus theologicus<sup>2</sup>. Ooeniponte 1913., 185—86.

narav naša traži opstojnost apsolutne obveze. Razlog za to nalazi s jedne strane u čovjeku, koji je po svojim duševnim moćima: razumu i volji sposoban i po prirodi određen da bude vezan moralnom nuždom, a s druge strane u tome, što moralna pravila praktičnoga života nužno iziskuju i traže, da budu ukrepljena nuždom apsolutne obveze. Narav naša dakle traži moralnu obvezu kao svoje upotpunjenje, bez kojeg bi bila manjkava. Budući pak da je neposredno očevidno, da je narav u biti dobra i potpuna, njezina se naravna nužda, u koju se broji i potreba obveze, mora kao savršenost, koja pripada biti naravi, nužno realizirati. Postoji dakle u čovjeku apsolutna obveza. Budući pak da apsolutne obveze nema bez apsolutnog zakonoše, logički slijedi, da postoji Bog kao neizmjereno savršeni zakonoša.

Ne upuštajući se u pitanje, da li se prije utvrđene egzistencije Božje može dokazati neosporiva vrijednost načela, da se naravne težnje nužno moraju realizirati, pripominjemo, da se spomenuta forma moralnog dokaza ipak ne može prihvatiti kao neovisni, direktni dokaz Božjeg bivstvovanja. Za obrazloženje ove tvrdnje treba istaknuti, da pojam apsolutne moralne obveze formalno uključuje u sebi pojam apsolutnog zakonoše — Boga. Obveza i zakonoša jesu dva potpuno korelativna pojma stvarno i pojmljivo nedjeljiva. Tko bi prema tome htio da dokaže egzistenciju moralne obveze iz nužde, koja se prema toj obvezi zapaža u našoj naravi, ne bi u tom slučaju u spoznatoj apsolutnoj obvezi našao neko sredstvo, koje bi ga vodilo do spoznaje Boga, nego bi u spoznaji apsolutne obveze spoznao eo ipso i apsolutnog zakonošu.

Naš uvaženi filozof dr. A. Bauer<sup>17</sup> kuša moralni dokaz konstruirati na ovaj način: »Svaku čovjeku, koji živi kao čovjek, kaže savjest, da imade razlika između moralnoga dobra i moralna zla, i da je obveza činiti dobro a nečiniti zlo upravo apsolutna. Nema na pr. čovjeka, kojemu ne bi kazala savjest, da nije ni pod koji uvjet dopušteno ubiti pravedna čovjeka, prevariti prijatelja, izdati domovinu i t. d.« Razlog ove općenite činjenice ljudske svijesti ne nalazi uvaženi auktor ni u uzgoju ni u pozitivnom zakonu, nego »čovječja

<sup>17</sup> Teodiceja ili nauka o razumnoj spoznaji Boga. Zagreb 1918. Slično i dr. F. Barac. Gl. Katolička dogmatika. Zagreb, 1920., str. 171—172.

savjest sama spoznaje ove obveze i drži ih za apsolutne i bez pozitivnog zakona i bez uzgoja«. Jer je pak ova čudoredna obveza apsolutna, »mora u ovoj obvezi biti apsolutno dobro, jer samo ovo može apsolutno obvezati volju. Ovo pak apsolutno dobro mora biti upravo realno dobro, koje zbilja opstoji«. Ako sažmemo auktorovo razlaganje, vidimo u njegovome umovanju ovaj zaključak: Svatko vidi, da postoji razlika između dobra i zla. Obveza činiti dobro jest apsolutna. U apsolutnoj obvezi giba volju jedino apsolutno dobro, Bog.

Kakogod bilo zamamno ovo izvođenje, ipak ponnije promatranje prednjaka opravdava sud, da je čitav argumenat petitio principii.

Svako mišljenje, ako je razložno, pretpostavlja za svoju tvrdnju dostatni razlog. Ovo vrijedi i za spekulativne i za praktične sudove. Ako prema tome tvrdimo, da postoji razlika između dobra i zla, onda se pretpostavlja, da znademo, koji pojmovi ulaze u definiciju dobra i zla ili drugim riječima, da znademo normu, pravilo ili termin, prema kojemu treba ispo-ređivati neki čin prije nego li ga obilježimo pridjevom dobra ili zla.

Kako smo već prije spomenuli, dvije su norme prema kojima se prosuđuje etičnost nekog čina: Pravila, koja određuju čovječji snošaj prema jednakim i nižim bićima (dostojanstvo ljudske naravi) i relacija prema najvišem biću — Bogu. U prvom je slučaju dobro u inadekvatnom smislu, a u drugome u adekvatnom. Prije dakle nego stvorimo sud o razlici dobra i zla, treba da je u duši našoj spoznano pravilo, po kojem se ta razlika određuje.

Ovo obrazloženje rasvjetljuje također drugu premisu: obveza činiti dobro jest apsolutno. Bez svake je naime sumnje, da apsolutna obveza postoji samo s obzirom na dobro u adekvatnom smislu, jer samo dobro u adekvatnom smislu kao najviše dobro stvara ontološku podlogu za svaku bitnu ovisnost i potpunu podložnost čovječje volje prema Bogu i samo takvo dobro može volji da poda dovoljni subjektivni motiv za bezuvjetno vršenje zapovjedenih čina. No iako je obveza činiti dobro apsolutna, opet slijedi, da će čovjek apsolutnu obvezu čutjeti u sebi istom onda, kad spozna egzistenciju tog apsolutnog dobra. U apsolutnoj dakle obvezi



giba volju jedino apsolutno dobro, ali se spoznaja toga dobra nužno pretpostavlja za spoznaju apsolutne obveze, pak je prema tome iz apsolutne obveze nemoguće dokazati egzistenciju Božju.

Budući dakle da nema logičkog prioriteta između apsolutne obveze i apsolutnog zakonoše, nikako ne može obveza u redu spoznaje postati sredstvo za spoznaju zakonoše. Ne vrijedi dakle ni slijedeći argumenat, što ga iza Hontheima prisvojiše Donat,<sup>18</sup> Wunderle,<sup>19</sup> Mihelitsch<sup>20</sup> i dr.: »Kao što je Bog u ontološkom redu prije svijeta, a u logičnom je svijet prije Boga, tako se i obveza rađa u Bogu, a spoznaje prije Boga«. Pojam svijeta nikako ne uključuje u svojoj definiciji pojma božanstva, dok je pojam apsolutne obveze pojmovno nedjeljiv od pojma vrhovnog zakonoše.

Dok bi Hontheim, Didio, Lehmen, Michelitsch, Wunderle i drugi htjeli da općenita činjenica čudoredne obveze ne uključuje izričito ideju Boga kao zakonoše, koji obvezuje, nego da čudoredna obveza, koju svaki čovjek čuti, ideju božanskog auktoriteta istom budi, htjeli bi nekogi, da snagu direktnog moralnog dokaza osvijetle na drugi način. Oni dopuštaju, da svijest o Bogu uistinu redovno utječe na čudorednu svijest te da je stanje potpunog nepoznavanje utjecaja Božjeg na savjest samo fingirano. Priznavaju, da čovjek nije nikada bez religiozne svijesti kao što nije nikada ni bez čudoredne svijesti. Za nijednu se ne može reći da je prije ili poslije, pak se zato ni ne kaže, da razum istom nakon spoznaje čudorednih zahtjeva spoznaje Boga kao njihovog uzročnika. Ali uporno tvrde, da filozofska analiza savjesti, kako se ona u svima javlja, dokazuje i upućuje apsolutnom nuždom na svemožnog zakonošu. Zahtjevi su naime savjesti apsolutni, pak su jedino onda protumačivi, ako njihovo zanemarenje vuče za sobom neizmjereno zlo, gubitak dobra, koje ne može nijedan čovjek prezirati. Iz svojstava dakle čudoređa može se spoznati svojstvo njegovog uzroka kao realnog svemogućeg i beskonačnog dobra.<sup>21</sup>

Ovo izvođenje nije samo u onom slučaju *petitio principii*, ako netko može uvidjeti stvarnu opstojnost apsolutne obveze

<sup>18</sup> Ib. 60.

<sup>19</sup> Ib. 144.

<sup>20</sup> Ib. 152.

<sup>21</sup> Gutberlet: *Der mechanische Monismus* S. 270.

bez spoznaje Boga i ako prije te spoznaje nužno mora suditi, da su zahtjevi čudorednosti apsolutni tako, da njihov prezir uključuje gubitak beskonačnoga dobra. Jedino u tom slučaju možemo u formi direktnog dokaza iz svojstava čudoređa zaključivati na opstojnost Boga kao njihovog uzroka. Držimo pak, da čovjek ne može ni pojmiti ideju apsolutne obveze bez pomisli o Bogu, a kamo li praktički suditi, da je neka obveza apsolutne vrijednosti prije nego li je stekao uvjerenje, da postoji vrhovno dobro i vrhovni zakonoša, koji je jedini kadar podati osnovku razumnom sudu o opstojnosti apsolutne obveze.

Postoji još jedan sličan pokušaj da se potkrijepi snaga direktnog moralnog dokaza. Priznavaju, da se iz jasne spoznane obveze ne može izvesti egzistencija Božja, jer takva spoznaja tu opstojnost pretpostavlja. Ali, kažu, imade i takva svijest dužnosti, koja je s obzirom na svoj izvor neizvjesna, a s obzirom na sadržaj nejasna i tamna. Kraj svega toga ipak se ova svijest tako jasno očituje kroz glas savjesti, da se svaka njezina povreda, i bez obzira na božanstvo, čini najveće zlo. Iz ove nejasne a ipak tako snažne pojave svijesti može se zaključiti na egzistenciju Božju, kao vrhovnog zakonoše.

Bez svake je sumnje očito, da se svijest moralne obveze ne javlja u svim ljudima u jednakom stupnju savršenstva. Na njezin razvitak i savršenstvo djeluje ponajprije spoznaja motiva ili uzroka etičke svijesti, zatim spoznaja naravi i biti tog uzroka te konačno pogled u sadržaj etičkih dužnosti, koje se iz snošaja čovjeka prema uzročniku obveze izvode. Etička je svijest stoga jasnija ili tamnija prema tome, da li je jasnija ili tamnija spoznaja onih triju elemenata, koji utiču na njezin razvitak.

Nastaje pitanje kakva »nejasna svijest etičke dužnosti« može postati srednjakom za dokaz egzistencije Božje u direktnom moralnom dokazu. Za cijelo takvim srednjakom ne može biti »ona nejasna etička svijest«, koja je takova ili radi toga, što čovjek potpuno ne spoznaje biti uzročnika moralne obveze, ili radi toga, što mu nije potpuno poznat sadržaj etičkog zakona. Tvrdnja je očita, jer se u jednom i drugom slučaju egzistencija Božja već pretpostavlja. Još manje može ovdje da uđe u obzir onaj slučaj, gdje je etička svijest nejasna zbog toga, što spoznaja ili sud o samom motivu ili uzroku moralne

obveze nije čvrsta i stalna; drugim riječima, gdje postoji dvojba o egzistenciji Božjoj. Može li se dakle iz nejasne etične svijesti, koja je takva upravo radi toga, što se egzistencija Božja samo nagada, doći do čvrstog zaglavka, da postoji Bog. Već sama pretpostavka, da je etična svijest nejasna i labava, radi toga, što još o egzistenciji Božjoj vlada u duši tek predmnjeva i sumnja, očito pokazuje, da takva svijest ne može biti dostatni motiv za izvođenje Božjeg bivstvovanja. Ne samo naime, da se iz nesigurnog ne može zaključivati na sigurno; drugim riječima ne samo da se čvrsti sud o Božjem opstanku ne može izvesti iz dvojbene premise, iz nejasne naime i nesigurne svijesti apsolutne dužnosti, nego se ni sama nesigurna spoznaja Boga ne može roditi iz nejasne moralne svijesti, budući da je u logičkom redu spoznaja motiva prije spoznaje dužnosti.

Jasno je dakle da nejasna etička svijest, bila ona takva s kojih mu drago razloga, ne može biti podlogom za izvođenje egzistencije Božje.

Spomenuta poteškoća može da imade još jedan oblik. Mogao bi tko god reći, da se iz nejasne ćudoredne svijesti dade zaključiti na bivstvovanje Božje u toliko, u koliko motiv ili uzrok ćudoredne obveze nije doduše jasno spoznan, ali kraj toga ipak postoji u čovječjoj duši s obzirom na etičnost nekih čina najčvršći sud, da su apsolutno moralno dobri ili zli. Tako na pr. postoji u čovjeku najčvršće uvjerenje, da je ubijstvo nedozvoljeno, iako motiv zabrane nije jošte jasno spoznan. Ova apsolutna obveza podaje — kažu — dovoljni razlog za čvrsti sud, da uzrok, čija svojstva do sada nijesmo jasno spoznavali, mora biti biće apsolutno — Bog.

Treba da ponovno naglasimo, da dovoljni motiv za afirmaciju egzistencije Božje može da bude jedino spoznaja apsolutne dužnosti. Ta pak svijest, ako hoće da bude djelo razumne duše, treba da se oslanja na prethodnu spoznaju onih razloga, koji su jedini kadri roditi u duši svijest apsolutne obveze. Stoga iako se prema nekom činu (konkretno ubijstvu) rada u duši neka odvratnost ili čovjek zapaža njezin antisocijalni karakter, nikako time nemamo razloga, da ustvrdimo opstojnost neodoljive, apsolutne nužde i obveze, kojoj bismo bili podvrgnuti.

Čvrsto dakle uvjerenje o apsolutnoj obvezi ne može po-

stojati bez prethodne spoznaje apsolutnog motiva i apsolutnog uzroka, do koje spoznaje dolazimo tako reći spontano, čim dođemo k razumu, ali ipak misaonim procesom, koji najprije iz ograničenih, stvorenih stvari na temelju kauzalnog zakona zaključuje na bivstvovanje Božje, a onda iz tog bivstvovanja stvara jednako lagano temeljne pojmove o apsolutnoj obvezi. Ovako smo dužni suditi, osim ako samovoljno ustvrdimo, da onaj čvrsti sud o apsolutnoj obvezi, a bez predhodne spoznaje apsolutnog motiva, nastaje u čovjeku neposrednim fizičkim utjecajem Božjim ili slijepim nagonom.

Treba da se još obazremo na mišljenje S. Schiffinija, koji kuša dokazati opstojnost egzistencije Božje iz apsolutne obveze na ovaj način:

»Nipošto ne valja misliti, da među sudovima sintereze nema nikakova principa, koji bi u pravu smislu zaista i jednostavno bio takav, naime neposredno iz termina poznat; to će se dostojanstvo dosuditi ovima posvuda i svakom poznatim izjavama: »Dobro se mora činiti, a zlo izbjegavati«, »što ne ćeš, da tebi drugi čine, nemoj ni ti činiti drugima« i u drugima iste vrste. Međutim ovih izjava ne može nitko priznati istinitima, ako u isti mah barem nejasno ne prizna postojanje moralne obaveze; takovu naime obavezu izražavaju one apsolutno izrečene riječi: treba činiti, treba izbjegavati, ne moj činiti. Ali postojanje obveze ne može se priznati, ako se u isti mah ne prizna postojanje neke vlasti, koja obvezuje. Ovo naime dvoje su korelativni pojmovi. Dakle se gore spomenutim izjavama ne može priznati istinitost, osim ako se u isti mah, barem nekim nejasnim načinom, shvati i prizna postojanje neke vlasti, koja ljudsku volju obavezuje, u čemu se sam pojam Boga kao zakonoše nalazi uvijen.« (Disp. metaph. spec. sive Theol. nat. n. 403.)

Po Schiffiniju je dakle načelo syntereze: »dobro treba činiti« neposredno očevidno. Tim je također eo ipso neposredno očevidna apsolutna obveza, a u njoj se nužno spoznaje i njezin korelat-egzistencija apsolutne obvezne moći, Boga. Ako dakle analiziramo svijest dužnosti, koja se kod svakog čovjeka javlja, to u spoznaji principa »dobro treba činiti«, vidimo, da s čudorednom obvezom spoznajemo ujedno i Boga pod pojmom apsolutne obvezne moći, ali ipak tako da ta spoznaja nije intuitivna, nego objektivno posredna iz spoznaje pasivne obveze.

Očito je da je valjanost ovog izvođenja opstanka Božjega ovisna o pitanju, da li je načelo »dobro treba činiti, a zloga se kaniti« neposredno očito u koliko tvrdi realni opstanak apsolutne obveze.

S obzirom na ovo pitanje treba ponajprije istaknuti, da se »dobro«, kako smo već prije spomenuli, može uzeti u dvostrukom značenju: adekvatnom i inadekvatnom, prema tome, na koju normu moralnosti pomišljamo. Dobro u inadekvatnom smislu zove se ono, što je u skladu s razumnom našom naravi. Dobro u adekvatnom značenju zovu se oni slobodni ljudski čini, koji su u skladu s razumnom naravi promatranoj u svim njezinim odnošajima; drugim riječima, koji su u skladu s konačnom čovječjom svrhom — s Bogom.

Ako se dakle u načelu: »dobro treba činiti«, uzima »dobro« u inadekvatnom značenju, onda je očito, da u spomenutom načelu nije izražena apsolutna obveza činiti to dobro, niti se dosljedno iz tog principa egzistencija Boga, vrhovnog zakonoše može spoznati kao nužni korelat spoznane obveze.

Uzme li se »dobro« u adekvatnom značenju, tako da označuje čine, koje Bog apsolutno zapovijeda, onda je načelo: »dobro treba činiti« u koliko označuje apsolutnu moralnu obvezu svakako neposredno evidentno ali samo uvjetno t. j. ako postoji apsolutno dobro ili vrhovni zakonoša. Dok to nije poznato, aksiom: »dobro treba činiti« ... kaže samo to, da ideji moralnog dobra u adekvatnom smislu odgovara ideja apsolutne obveze s obzirom na to dobro. Princip dakle: »dobro treba činiti«, sam po sebi još ne kaže opstojnost apsolutne obveze; tu bi opstojnost izricao samo onda, kad bi subjekt »dobro« eo ipso uključivao virtualni sud, da vrhovnom moralnom dobru pripada realnost; drugim riječima, da postoji beskonačno dobro, kao posljednji cilj i norma ljudskog djelovanja. Dosljedno tome da uzmognemo ustvrditi, da je princip: »dobro treba činiti«, u koliko izriče opstojnost apsolutne obveze neposredno evidentan, moralo bi nam također biti evidentno, da subjekt »dobro« uključuje virtualni sud, da postoji beskonačno dobro kao posljednji čovječji cilj. Budući pak, da nam je po vlastitom iskustvu i uvjerenju svijju filozofa i teologa jasno, da spoznaja beskonačnog dobra, Boga, i ako se javlja tako reći čim dodemo k razumu, ipak nije očevidna nego plod diskursivnog

mišljenja, očito je također, da princip: »dobro treba činiti« u koliko izriče opstojnost realne obveze nije neposredno očevidan pak se, dosljedno također iz principa syntereze egzistencija Božja nikako ne da izvesti.

Nakon svega ovog čini se opravdano mišljenje, da je iz svijesti apsolutne etičke obveze ili iz spoznaje apsolutnog moralnog zakona nemoguće u formi direktnog dokaza doći do spoznaje egzistencije Božje. Etičko polje stoga ne će biti ono, gdje bismo neprijatelju mogli uspješno pokazati put do Boga. S pravom je za to P. Gregor v. Holtum, koji inače ni sam nije tako odlučni protivnik deontološkog dokaza, rekao u kritici Didiove knjige »Der sittliche Gottesbeweis«: »Ja se ne mogu zagrijati za čudoredni dokaz egzistencije Božje već i radi toga, jer je po mojem uvjerenju on stringentan tek u vezi s drugim dokazima«. Istaknuvši za tim, da moralni dokaz ne će imati mnogo praktičnih uspjeha nastavlja: »Posljednji boj bit će ipak izvojevan na polju metafizike.«<sup>22</sup>

★

Ne bi na koncu ni trebalo istaknuti, da poričući dokaznu snagu deontološkog dokaza, nipošto ne mislimo reći, da je pitanje egzistencije Božje s obzirom na pitanje morala indiferentno. Pravi moral treba da imade karakter apsolutnosti i treba da bude providen apsolutnom sankcijom. Toga pak bez Boga nema. Pristaše utilitarističkog i čistoga racionalnog morala ne će nikada moći svojim pristašama podati motiv, koji bi ih apsolutno bez obzira na ikoje ograničeno dobro uspješno gibao na etičko djelovanje. Za to je upravo dužnost kršćanskog filozofa da pokaže egzistenciju Božju i u njoj temelj, izvor i sankciju čitavog moralnog djelovanja. Ali put do utvrđenja te istine ne vodi preko svijesti moralne dužnosti — barem ne u formi direktnog dokaza. Pak kao što treba onomu, koji kaže: postoji apsolutni moral, ali neovisan o Bogu, reći: to je očita kontradikcija, tako opet s druge strane onome, koji kaže: moralni je zakon apsolutan — dakle postoji Bog — treba odlučno reći: ta je tvrdnja *petitio principii*, jer se apsolutni karakter zakona upravo izvodi iz egzistencije Božje.



<sup>22</sup> Theologisch-praktische Quartal-Schrift. Linz 1900. S. 282. i 284.