

ANTROPOTEIZAM KAO »NOVA VJERA U BOGA«.

Dr. Vilim Keilbach.

SUMMARIUM.

E. Bergmann vertritt eine in Form und Inhalt recht merkwürdige Gotteslehre, die einen neuen Gottesglauben begründe, einer Gottesglauben, in dem Gott nicht als Ursache, sondern nur noch als Folge der Weltentwicklung und als ein vom Menschen geschaffenes übermenschliches Vollkommenheitsideal aufgefasst wird. Nach mannigfacher Kritik am Theismus, Pantheismus und Gottesidealismus bzw. Gottesfiktionalismus versucht B. einen »personal-anthropologischen« Gottesbeweis als gleichsam neuen und einzig-möglichen Beweis aufzustellen. Der Beweis, der den Standpunkt des Anthropoltheismus bzw. Psychotheismus ergebe, lautet kurz so: Personalität gehört wesentlich zum Begriff Gott; nun erscheint aber Personalität nur im hohen Geistwesen Mensch; also ist der »Schluss berechtigt, dass Gott nirgends sonst in der Welt real auftritt bzw. seinen Ort haben kann als im Menschengestalt«. B. verkennt den Immanenzcharakter des theistisch-christlichen Gottesbegriffs, stützt sich auf die angebliche Unerschaffenheit und Unerschaffbarkeit (Ewigkeit) der Welt, fasst das Geistwirkliche unrichtig als »natürliche Geburt und Ausblüte des Weltwirklichen«, beruft sich auf einen ungenauen Personbegriff und gibt jeden Gottesglauben, der einen irgendwie verständlichen und denkbaren Sinn haben könnte, vollständig auf.

U novijoj literaturi filozofije religije nailazimo na pokušaj novog načina opravdavanja religije i Boga. Taj je pokušaj već i zato vrlo zanimljiv, što bi nas imao voditi do »nove vjere u Boga«, zapravo do vjere u Boga bez pravoga Boga, to jest do religije, koja se u svom rječniku svijesno služi »Bogom«, dok izričito nijeće njegovu stvarnu opstojnost. Za filozofsko opravdanje takve religije zalaže se E. Bergmann u djelu »Die Geburt des Gottes Mensch, Eine Philosophie der Religion und der Religionen, Band I: Begriff und Wesen der Religion« (Leipzig 1939). Svoju nauku naziva antropoteizmom, a svoj novi dokaz božanstva personalno-anthropološkim dokazom.

Nekoliko biografskih podataka. — Bergmann se rodio 7. kolovoza 1881. u mjestu Golditz u Saskoj kao sin protestantskog nadžupnika. U Leipzigu i Berlinu studirao je filozofiju i germanistiku, 1905. položio je doktorat s disertacijom »Die ethischen Probleme in den Jugendschriften der Jungdeutschen« u Leipzigu, gdje se 1910. habilitirao s radnjom »Die Begründung der deutschen Ästhetik«, te 1916. kao profesor počeo predavati povijest novije filozofije. Isprva je trebao studirati teologiju, ali je pod utjecajem Nietzschea i Haeckela poslije velike borbe sa članovima svoje obitelji i rodbine napustio ne samo taj plan, nego i kršćansku vjeru uopće. — Kratak životopis E. Bergmanna napisao je K. H. Hunsche pod naslovom »Ernst Bergmann, Sein Leben und sein Werk« (Breslau 1936) s popisom svih Bergmannovih radova do 1936. Pisac se doduše poziva na lično poznanstvo i prijateljstvo s Bergmannom te spominje, da je imao uvid i u neobjelodanjene rukopise, ali je za ispravno ocjenjivanje ovog životopisa i prikaza ipak vrijedno znati, da te veze datiraju tek od konca 1933. godine, kad je Hunsche kao student teologije prvi put bio upozoren na Bergmanna te odlučio, da će kod njega posjećivati seminarske vježbe. — Napominjem ukratko, da su dva veća djela E. Bergmanna došla na indeks zabranjenih knjiga Katoličke Crkve, i to »Die Deutsche Nationalkirche« (Breslau 1932, drugo nepromijenjeno izdanje 1934) 1934. godine, a »Die Natürliche Geisteslehre« (Stuttgart 1937) 1937. godine.

Osnovna problematika.

Ne ulazeći ovdje u kritičku analizu Bergmannove metode, kojom se želim opširnije baviti u vezi s psihološkom problematikom njegovog djela, uočujem samo metafizički aspekt »nove vjere u Boga«.

Pitanje o Bogu kao predmetu religije ima za Bergmanna strogo uzevši samo psihološki smisao, ma da ono po shvaćanju samog Bergmanna spada u religioznu metafiziku. Ne treba pitati, da li Bog uistinu ili stvarno egzistira. Niti treba pitati, zašto je Bog stvorio svijet. Problem Boga ima psihološki značaj i psihološko značenje: zašto i na koji način ima čovjek pojam Boga? A u vezi s tim: zašto je čovjek stvorio pojam Boga? Evo, kako na to pitanje odgovara Bergmann.

Da nema čovjeka, njegovog znanja, njegove bijede i njegove čežnje, ne bi ni bilo »Boga«. Pojam Boga je svagdje u čovječanstvu psihomorfan i antropomorfan, a naša zadaća mora biti, da pronađemo one psihičke motive, koji upravo sile čovjeka, da u svojoj svijesti oblikuje pojam Boga. Ti su motivi različni: logički, etički, estetski, teoretski i čisto religiozni. Na njima se osnivaju različni dokazi za egzistenciju Božju, dokazi,

koji imaju tu zajedničku pogrešku, da pri stvaranju pojma o Bogu gube iz vida subjektivnost tog našeg stvaranja te afirmiraju Boga kao objektivnu stvarnost. Prije se reklo, da je svijet sjena Božja (*mundus umbra Dei*). Po današnjem, novom i ispravnom shvaćanju treba reći, da je Bog sjena čovječjeg duha (*Deus umbra mentis*). I jer je pojam Boga djelo ljudskog duha, zato ga duh ljudski može od vremena do vremena ispravljati ili čak potpuno razoriti. Da udovoljimo klasičnoj definiciji pojma o Bogu, kažemo, da čovjek tako stvara pojam Boga, da može vjerovati, da Bog stvarno postoji, to jest da Bog postoji neovisno o tom, da li čovjek u sebi oblikuje taj pojam ili ne. Ispravno, naprotiv, treba reći, da čovjek tako stvara odnosno oblikuje pojam Boga, da više ne može vjerovati da bi Bog mogao postojati neovisno o tom, da li čovjek stvara njegovu ideju ili ne. Drugim riječima, kad čovjek ima takav pojam o Bogu, da još vjeruje u njegovu objektivnu ostvarenost, onda taj pojam doduše odgovara klasičnom, općenito raširenom pojmu Boga, ali nikako ne odgovara filozofsko-naučnoj istini. U stvari je naime tako, da je Bog samo proizvod našeg mišljenja, dakako proizvod izazvan različnim duševnim potrebama i motivima: čovjek u sebi oblikuje pojam Boga, jer mu je »Bog« potreban, da bi udovoljio mnogovrsnim potrebama; ali iz toga ni najmanje ne slijedi, da Bog objektivno, izvan čovjekove svijesti i neovisno o njoj egzistira.

Kritika tradicionalnih dokaza za egzistenciju Božju.

Bergmannov stav prema tradicionalnim dokazima za egzistenciju Božju poznat je već od prije. U svom uvodu u filozofiju (*Einführung in die Philosophie, Zweiter Band: Weltproblem, Breslau 1926, str. 72—95*) izričito tvrdi, da se doduše ne može očekivati pozitivan odgovor na pitanje o podrijetlu i svrsi čovjeka i svijeta uopće, ali da je ipak potrebno da se barem razjasni problematika oko pojma o Bogu. Pri tom se brani protiv eventualnog prigovora, da bi u očima mnogih mogao izgledati kao nazadnjak, što u jednom uvodu u filozofiju uopće još vodi računa o problemu Boga.

Teizam je neodrživ, jer je zbog dualizma (Bog — svijet) »znanstveno neupotrebljiv« i jer neodređeno osjećamo, da se ljudski duh previše odvažio saći u područje metafizike, kad za-

ključuje na egzistenciju jednog stvoritelja, koji bi postojao neovisno o svijetu i izvan njega. Tvrditi, da svijeta jednoc nije bilo, pošto na njemu zapažamo obilježje »artificijalnosti«, zbog kojeg priznajemo opstojnost jednog izvanjskog »manufaktora«, — to je previše. Drugo obilježje, koje vrijeda naš znanstveni osjećaj, je okolnost, da teizam u grubo antropomorfnom smislu prenosi u Boga pojam osobnosti i svijesti. Naš osjećaj prirode pobija teističku tezu. Doživljavanje prirode u različnim dimenzijama i nijansama dopušta samo još da priznamo jednu nijemu veličinu, koja kao duhovna moć oblikuje prirodu, ali nam nikako ne dopušta da u toj veličini vidimo osobu. »Sveduh je još tu i svijetli. Ali on nije svijestan duh, nije osoba kao mi. Kralj beskonačnosti je samo čovjek, pravi Bog.«

Da ne ulazim u pozitivno prikazivanje teističkog staništa, primjećujem samo, da je »znanstvena neupotrebljivost« teizma evolucionistička predrasuda. Neodređeni osjećaji u naučnom pogledu nemaju nikakve dokazne vrijednosti, kako to Bergmann na drugom mjestu i sam priznaje. Činjenica, da je naš pojam o Bogu antropomorfan i sociomorfan, ima svoje opravdanje u analogiji bitka i u analogiji naše spoznaje Boga. Najzad samo naturalistički ili evolucionistički shvaćeno doživljavanje prirode spriječava da Bogu pripišemo osobnost, dok ispravno metafizičko mišljenje, koje bez predrasuda polazi od prirode i od doživljavanja prirodnog zbivanja u različnim oblicima, konačno nužno vodi do opstojnosti jednog osobnog transcendentnog uzroka.

U pogledu k o z m o l o š k o g dokaza, t to u obliku dokaza iz uzročnosti, Bergmann zabacuje Kantovu kritiku te pita, da li nas taj dokaz uistinu vodi do jednog p r v o g uzroka. Ne možemo odgovoriti na to pitanje, jer bismo se samo varali teističkim ili čak kritičkim (u smislu kriticizma!) prividnim rješenjima. Jedino je moderna egzaktna znanost u stanju, da riješi ovo pitanje. Možda će nam ona jednog dana jezgru atoma određenog elementa prezentirati kao Aristotelov »akineton«. Pobožni teisti nisu pošli u beskonačnost, nego su presjekli regres te »kraj« nazvali Bogom. Moderna egzaktna znanost ustrajno nastavlja put kroz labirint svijeta i njegovih suvislosti. — Odgovaram, da je Bergmannova nada u toj stvari prazna iluzija. Teizam nije presjekao regres u beskonačnost, da bi se mogao

zaustaviti kod jedne čvrste tačke, nego zato što vraćanje u beskonačnost s istovrsnim činiocima ili bližim uzrocima znači samo ponovno postavljanje pitanja. Osnovno pitanje u smislu adekvatnog tumačenja uzročnosti odnosno nenužnosti rješava se samo na taj način, da zadnji uzrok isključuje svaku daljnu uzročnost odnosno nenužnost. Zato je već u načelu promašeno očekivati poput Bergmanna rješenje od prirodnih nauka, koje u raščlanjavanju svoje građe pronalaze uvijek samo istovrsne činioce. Ma da je istina, da ontološki dokaz u različnim svojim klasičnim oblicima ne dokazuje stvarnu opstojnost transcendentnog Boga, ipak je Bergmannova kritika i u ovom slučaju promašena. Da je svijet nastao od Boga ili po Bogu, mogli bismo po Bergmannu samo onda dokazati, kad bi nam prirodna znanost pokusom pokazala, kako nastaje bitak iz ne-bitka. U fizičkom laboratoriju trebalo bi »demonstrirati« Boga i njegov čin stvaranja svijeta. Baš protiv ove Bergmannove tvrdnje valja ustanoviti, da bi svaki teist onim momentom morao prestati biti teist, kad bi se ispunili gornji uvjeti. Bog kao predmet eksperimentiranja u fizičkom laboratoriju je isto takav besmisao kao duša, koju su darvinistički orijentirani liječnici htjeli otkriti kod seciranja. Jer ne samo da po samom uvjerenju onog koji vjeruje u dušu nema duše u mrtvom tijelu, nego se do duše kao duhovne realnosti uopće ne može doći putem seciranja. Kad bi stoga materijalist eventualno u svojoj zabludi prikazao jedan dio ljudskog organizma kao »dušu«, teist bi prvi morao protestirati protiv toga, jer po teističkom uvjerenju duša zbog svoje duhovnosti ne potpada pod zakone osjetilnog svijeta niti može biti predmet prirodnih znanosti. Slično, zapravo u daleko većoj mjeri, Bog već iz metafizičkih i psiholoških razloga ne može biti predmet »demonstriranja« u fizičkom laboratoriju, — da ne govorim o etičkoj i religioznoj kvalifikaciji takvog zahtjeva.

Što se tiče teleološkog ili fizičko-teološkog dokaza, Bergmann ispravno primjećuje, da taj dokaz po sebi ne dokazuje nužno egzistenciju jednog premundanog i transmundanog uzroka. Dovoljan je jedan vrlo inteligentan uzrok, koji bi eventualno bio intramundan, to jest ovom svijetu imanentan. Za dokazivanje njegove transcendencije potreban je novi dokazni postupak, kako s pravom misle mnogi skolastički

branioci tog argumeta. No krivo je u Bergmannovoj kritici opet to, što bi dokazivanje Boga kao stvoritelja i osobe zahtjevalo »eksperimentalno« utvrđenu sigurnost, da na pr. duh može nastati iz ničeg. U pogledu teleologije u svijetu Bergmann zastupa strogi evolucionizam, u kojem bi naše mišljenje došlo do smirenja, dok bi teisti zbog svog praznovjerja tražili to smirenje u transcendentnom biću.

Po Bergmannu je Kantov moralni ili etičko-teološki argumenat (iz činjenice čudorednog osjećaja, koji traži nagrađivanje kreposti i kažnjavanje zla) uistinu jedini mogući dokaz za egzistenciju Božju; ali ipak samo u tom smislu, što i neznanstvenom čovjeku treba priznati pravo da oblikuje svoje ideale onako, kako ih treba i kako odgovaraju njegovoj prirodi. Međutim, sa strogo naučnog stanovišta taj je dokaz subjektivne naravi. Subjektivan je zato, što u naučnim pitanjima potrebe čudi i dokazi iz čuvstava ne smiju igrati nikakvu ulogu.

Psihološki dokaz ima također samo subjektivnu vrijednost, a uvjerava samo neznanstvenog čovjeka. Bergmann shvaća taj dokaz tako, da bi se cijela argumentacija osnivala na iskustvu mističkog doživljavanja, a u svojim se prigovorima poziva na shizofrene pojave i na fiziološke poremećaje. Skoro je i suviše naglasiti, da se tako shvaćeni dokaz skroz na skroz razlikuje od psihološkog dokaza tradicionalne filozofije, gdje je polazna tačka u argumentaciji jedna činjenica iz duševnog života (svijest moralne obvezanosti ili prirodna želja blaženstva), dok sam oblik argumentiranja ima sasvim metafizički značaj. Razumije se, da je vrijednost ovog dokaza prema različnim svojim oblicima prijeporne naravi.

Rezultat Bergmannove kritike možemo ukratko ovako formulirati:

Svi su dokazi za opstojnost transcendentnog i osobnog Boga subjektivne naravi, čiste tvorbe našeg duha i naših osjećaja. Jedino se u Aristotelovom dokazu (»akineton«) i u Leibnizovom fizičko-teološkom dokazu (zašto baš Leibnizov?) nalazi jedna metafizička jezgra, kojom se možemo baviti i mi današnji ljudi, ako je istrgnemo iz teističke tehnike mišljenja. Samo na naivno-neznanstven način možemo dokazati »Boga«. Kažemo »Bog«, kad izraz »svijet« zvuči odveć prozaično za naše subjektivno raspoloženje.

Već sam usput upozorio na glavne pogreške Bergmannove kritike. Neispravno shvaćanje tradicionalnih dokaza kao i krivo prosuđivanje tih dokaza po principima nedokazanog evolucionizma i individualne psihologije karakteriziraju, ali ujedno i diskreditiraju Bergmannovo stanovište i u cjelini i u pojedinoštima.

Kriza teizma.

Kad Bergmann u svom novom djelu opširno i emfatički govori o krizi teizma, onda je to razumljivo samo sa stanovišta njegovih predrasuda, po kojima je pojam Boga samo djelo našeg duha i ništa više. S tog stanovišta dakako nema mjesta »negativnoj teologiji«, koja u Bogu vidi toliko savršenstvo, da joj nedostaju pozitivni izrazi za njegovo formuliranje te se radije služi negativnim izrazima: Bog nije osoba kao čovjek, nije živo biće kao biljka itd. — ali tu se ipak uvijek podrazumijeva, da je Bog i te kako osoba i živo biće itd., i to čak u neizrecivo savršenom obliku. Takav način izražavanja, naravski, može biti opravdan samo u pretpostavci, da je Bog u sebi i neovisno o ljudskom mišljenju jedna stvarnost, kojoj se duh ljudski nekako približuje, stvarno ali vrlo nesavršeno. Naprotiv, ako ljudski duh adekvatno obuhvaća pojam Boga, štoviše, ako je Bog i pojam o njemu isključivo proizvod ljudskog duha, onda sve ono što se odnosi na teističku »via negationis« jednako kao i ono što se odnosi na »via affirmationis« i »via eminentiae« nema nikakvog opravdanja. — Obzirom na teistički problem teodiceje (opravdanja Boga zbog zla u svijetu) drži Bergmann, da je taj pokušaj već u principu promašen. Ako je Bog osoba, onda odgovara za svoja djela. Ako nije m o g a o stvoriti svijet, koji bi bio bolji od relativno najboljeg među mnogim zlim mogućim svjetovima, onda nije bio svemoćan; ako nije z n a o, kako bi to učinio, onda nije bio sveznajući; a ako to nije h t i o, onda nije bio neizmjereno dobar. Stoga je po Bergmannu Kant imao pravo, kad je protiv čistog teizma naglasio, da je Bog teoretski samo regulativna ideja našeg mišljenja, a praktično samo postulat volje, no nikako nije biće, koje bi izvan čovjeka ili čak izvan svijeta egzistiralo. Međutim, ovakvo prigovaranje mogli bismo nazvati nepoznavanjem stvarne problematike. Bergmannov prigovor »ako Bog nije m o g a o stvoriti svijet, koji bi bio bolji od relativno najboljeg među mnogim zlim mo-

gućim svjetovima, onda nije bio svemoćan« u principu je istovjetan sa slijedećim prigovorom: ako Bog nije mogao stvoriti četvorokutan krug, onda nije bio svemoćan. Logička je pogreška u takvom rezoniranju očita. Bog je naime svemoćan samo obzirom na ono što u sebi nije protivurječno. Jer ono što je u sebi protivurječno, zapravo nije ništa, pošto se u kontradiktornom pojmu pojedine oprečne note međusobom eliminiraju. I upravo zato nitko neće shvatiti kao ograničenje Božje svemoći, ako se kaže, da Bog nije mogao stvoriti četvorokutan krug. Jezički to doduše zvuči kao ograničenje, ali sadržajno ne. Ako se naime pojmovi »četvorokutan« i »krug« pri pokušaju njihovog spajanja međusobom eliminiraju, onda ne preostaje nikakav pozitivni sadržaj, koji bi mogao biti predmet Božjeg djelovanja, Božjeg stvaranja. Poznato je, da je po Leibnizu Bog morao stvoriti onaj svijet, koji je između svih mogućih svjetova bio relativno najbolji. Teistička filozofija u smislu tradicionalnog mišljenja prije svega odgovara, da Bog nije m o r a o stvoriti takav svijet. Jer kad bi Bog naprosto bio obvezan da čini ono što je najbolje, ne bi se mogla opravdati njegova sloboda. Bog bi naime u toj pretpostavci mogao samo još nabrajati i razmatrati različne mogućnosti, ali nikako ne bi mogao b i r a t i između njih, jer bi naprosto morao prihvatiti ono što je najbolje. Da djelovanje Božje mora biti razborito i mudro, to zastupa svaki teistički orijentirani filozof. Ali da se ono nužno mora odnositi na ono što je najbolje, to slijedi samo onda, kad žrtvujemo Božju slobodu. Osim toga, a to nam je sad mnogo važnije, valja znati da je Bergmannov pojam o svijetu, koji bi bio bolji od relativno najboljeg među mnogim zlim mogućim svjetovima, zapravo protivurječan. Kakav bi to mogao biti svijet? Bez sumnje samo a p s o l u t n o najbolji svijet. No tamo, gdje se radi o materiji i kolikoći, o veličini i broju, ne može biti govora o apsolutno »najboljem«, to jest o apsolutno najvećem svijetu. Što je u svijetu veći broj ostvarenih ili egzistentnih biti, to je sa stanovišta apsolutnog promatranja takav svijet bolji od drugog, u kojem bi bio ostvaren manji broj biti. No budući da se radi o kolikoći, to bi u principu uvijek bilo moguće dodati nešto, iako možda naša fizička sredstva nedostaju ili naš ograničeni način mišljenja zataji. Jer kao što je djeljivost načelno uvijek moguća, gdje se

radi o protežnom tijelu, iako naši fizički instrumenti u različnoj mjeri praktično zataje, tako isto je »povećanje« ili »poboljšanje« načelno uvijek moguće tamo, gdje se radi o materiji i količici. Jedan apsolutno najbolji svijet, a takav bi morao biti svijet »bolji od relativno najboljeg«, po svom pojmu nije ni moguć. Zato je krivo postavljena problematika, kad se pita, da li je Bog mogao stvoriti svijet, koji bi bio bolji od relativno najboljeg. K tomu Bergmann krivo misli, da je Kant »u svakom obliku razorio čisti teizam i njegovu znanost, teologiju« (str. 177).

Uostalom, Bergmann je već u djelu »Die Natürliche Geistlehre« (str. 336—349) zabacio svaku te o diceju, u prvom redu zato što ne priznaje Boga kao razumsko-slobodni uzrok svijeta. Jedino bi se moglo govoriti o k o s m o diceji, ali i takav način izražavanja ne bi bio naučno ispravan. Svijet nije stvoren, nije po nekom drugom nastao, i zato ga ni ne treba opravdati — on se opravdava samim sobom. U originalnom tekstu imamo malu igru riječi: »Nur was gefertigt ist, muss auch gerechtfertigt werden. Das Weltwirkliche aber hat niemand «gefertigt». Es ist und lebt und wächst. Also bedarf es auch keiner Rechtfertigung oder Dizee. Es fertigt sich selber recht«. Sve je to logički dosljedno izvedeno, ali iz krive pretpostavke, da je svijet sam sebi dovoljan razlog egzistiranja.

Kriza panteizma.

Za panteizam kaže Bergmann, da nije logičan. Shvaća ga kao intramundanu stvaralačku moć, koja nije osobne naravi. Lako bi bilo odreći se transcendencije, veli Bergmann, ali ako žrtvujemo osobnost, što nam onda još preostaje od religioznog pojma o Bogu?

Panteizam je samo spomena vrijedan zbog njegove »nefilozofske topline« i što sâm otvoreno priznaje svoje pjesničko obilježje. Jednako kao teizam i panteizam stoji na stanovištu »objektivizma Boga«. Razlika između njih je samo u tom, što u panteizmu zamišljamo Boga kao stvarnost, koja ne ovisi o čovjeku, dok ga u čistom teizmu zamišljamo kao osobu, koja ne ovisi ni o čovjeku ni o svijetu. Međutim Bog »nikad nije neovisan o svijetu ili čak o čovjeku, jer on nije ništa drugo nego jedna metafizička, etička i estetska ideja ljudskog duha« (str. 187).

Panteizam po Bergmannu treba zbaciti, jer panteistički Bog nije osobne naravi. A teizam je po njemu već i zato nemoguć, što je teistički Bog odgovoran za zlo u svijetu. Ukratko: »U panteizmu Bog nema srca, a u teizmu srce, što ga ima, nije božansko srce« (str. 189).

Religiozni fikcionizam.

Ima ljudi, koji stoje na stanovištu nekog religioznog idealizma. Oni žive i misle kao da ima Boga, ili — psihološki ispravnije — kao da vjeruju da ima Boga. Njihovo je stanovište »religiozna fikcija«.

Za razliku od hipoteze, koja pretpostavlja nešto što je stvarno, fikcija po Bergmannu uvijek pretpostavlja nešto što stvarno ne postoji, i to svijesno i iz utilitarističkih razloga. Fikcija nije kao hipoteza spoznajno sredstvo, nego je »naučna neistina« ili laž, dakako laž u »izvan-moralnom« smislu, kako se izrazio Nietzsche. Bergmannu se čini, da se u religiji uopće ne radi o tom, da čovjek nađe istinu, nego da jedino traži utjehu i duševnu snagu za život: upravo »to je istina religije, naročita religiozna istina«, koja izgleda sasvim drukčije nego teoretska istina. Čovjeku je potreban jedan ideal: »ideallos sein, das heisst gottlos sein« (str. 198).

Ova zadnja Bergmannova izreka baca svijetlo kao veliki reflektor na novi pojam »gottgläubig« u opreci prema »gottlos«. Prema ovoj terminologiji je teist »jenseitsgottgläubig«, panteist »naturgottgläubig«, a »gottgläubig« je već i onaj, koji živi u naprijed spomenutoj religioznoj fikciji. Takav čovjek hoće da krase svijet i svoju vlastitu egzistenciju pojmom o Bogu, ali pri tom vrlo dobro zna da je taj pojam samo ukras. No kao što nas obraduje i razveseljuje cvijeće ili pjesma ili slika ili bilo koji drugi ukras, tako nas može usrećiti i ovaj duhovni ukras, pojam Boga. Samo sad moramo pokušati, da taj ukras preradimo, da ga prilagodimo umjetničkom ukusu sadašnjice.

Antropoteizam.

Takvim i sličnim razmatranjem pripravlja Bergmann svoje vlastito rješenje problema Boga. Vidjeli smo, da zbacuje teizam i panteizam, a zastupnicima religioznog fikcionizma od-

nosno religioznog idealizma predbacuje samo to, što njihovo stanovište još nije najsavršenije rješenje problema Boga i religije. To je navodno bio samo neki optimizam, samo jedna »pobožna samoprijevara«. Religiozni fikcionizam nikako ne zastupa pravu vjeru u Boga niti teoretsko uvjerenje o egzistenciji Božjoj. Ideali su nam potrebni, ne možemo ih se odreći. Ali čisto »idealno« rješenje problema Boga ne može zadovoljiti današnjeg čovjeka, koji stoji pred velikim političkim i kulturnim zadaćama. On traži »dublje«, »ozbiljnije« i »konkretnije« rješenje problema Boga. Romantičko sanjarenje o Bogu ne koristi mu, jer mu je potrebna snaga, potrebno oduševljenje, potreban polet. Bog se mora tamo nalaziti, gdje se u nama nalazi nosilac snage i oduševljenja i poleta, u našoj volji. Bog mora u njoj egzistirati »živo, toplo, osobno«, »mora biti osoba kao mi«. Inače ne može doći do uzajamnog čudoredno-socijalnog saobraćaja između duše i Boga; a znamo, da je taj saobraćaj značajna crta religioznog doživljavanja. Promašeno je tražiti Boga poput teista u transcendentnom svijetu, daleko od nas: jer u tom slučaju imamo nepremostiv ponor između duše i Boga. Promašeno je također tražiti Boga poput panteista u beskonačnom prostoru svijeta, u neosobnom sistemu prirodne uzročnosti, s kojim čovjek kao razumsko i slobodno biće ne može stupiti u dodir i sjediniti se s njim. Promašeno je najzad tražiti Boga poput idealista u običnim fikcijama, jer onda Bog ne samo da gubi svoju osobnost, već se također uništava njegova »metafizička realnost«. Ono živo biće, koje nam se pričinjava kao Bog, ne smijemo tražiti u samom pojmu o Bogu, nego tamo gdje uistinu i zbiljski nastaje »živa kakvoća osobe«, tamo naime gdje mračna stvarnost svijeta prelazi u svjetlu stvarnost duha: u čovjeku kao duhovnom biću. Samo tamo može nastati osoba. Jest, tamo se u krilu kozmičkoga rađa znanje, mišljenje, sloboda i sve što pripada pojmu osobe. Čovjek je dakle »mjesto Božje u svijetu« (der Ort Gottes in der Welt). Čovjek je ona slika, po kojoj su u različnim religijama nastale slike Božje. U čovjeku se rodi Bog: antropoteizam. To isto stanovište mogli bismo također karakterizirati kao psihoteizam: tek u čovjeku kao duhovnom biću postaje Bog »Bogom«, to jest osobom; prije je Bog bio samo mračni princip prirode (dunkel tastende Formkraft), bez znanja o sebi i o svojim ciljevima, bez znanja o čudorednoj obvezi.

Personalno-antropološki dokaz.

Poslije ovih izvoda možemo prikazati novi dokaz za »egzistenciju« Boga, koji je po Bergmannu »jedino mogući« dokaz. Evo glavne strukture tog personalno-antropološkog dokaza, iz kojeg navodno slijedi antropoteizam kao jedino moguće ali ujedno i najsavršenije rješenje problema Boga i religije.

Pravi pojam o Bogu uključuje osobnost. — Osobnost postoji samo u čovjeku kao duhovnom biću, nigdje drugdje u ovom svijetu ili izvan ovog svijeta. — Dakle Bog može samo u čovjeku biti, samo u njemu nastati.

Čujmo Bergmannovo razlaganje u pogledu gornjih premisa.

1. Pravi pojam o Bogu uključuje osobnost. — S pan-teizmom mogli bismo se odreći transcendencije Božje, ali se nikako ne smijemo odreći osobnosti Božje. Ako Bog nije osoba, ne može biti onog naprijed spomenutog ćudoredno-socijalnog odnosa između religioznog subjekta i religioznog objekta, za koji znamo da je značajan i bitan u religioznom doživljavanju.

2. Osobnost postoji samo u čovjeku kao duhovnom biću. — Osoba pretpostavlja organski život, kako dokazuje biologija. Da čovjek postoji, da je čovjek osoba, da je čovjek jedina osoba odnosno jedino biće u svijetu egzistentnih bića, o svemu tome ne može biti sumnje. Drugog svijeta nema. Jedino bi bilo moguće, da i na drugim planetima žive duhovna bića slična čovjeku; ali to u principu ne mijenja ništa na tvrdnji, da osobnost postoji samo u čovjeku kao duhovnom biću.

Ako je zaključak gornjeg argumenta logički ispravan, možemo li onda još govoriti o pravom egzistentnom Bogu? Bergmann misli, da smo pravog egzistentnog Boga, Boga kao »metafizičku realnost«, na taj način zapravo tek otkrili ili pronašli. Taj je Bog »živ«, »potpuno u našoj ruci« i sposoban da se razvija. U ovom zadnjem momentu vidi Bergmann »jednu od najljepših, najistinitijih i najćudorednijih svojstava religioznog predmeta«, Boga. Zato na drugom mjestu izričito kaže ovo: »Čovjek je tako velik, da o njemu ovisi sudbina Božja. I kad bismo se odrekli pojma o Bogu, ne bismo ni mogli opisati veličinu čovjeka« (str. 220). »Nije Bog stvorio čovjeka po

svojoj slici, nego je čovjek stvorio Boga po svojoj slici, po slici čovjeka, kao ljudski i najzad kao nadljudski ideal savršenstva« (str. 221).

Da pokaže logičku dosljednost i metafizičke pretpostavke svog dokaza, Bergmann upućuje na svoje djelo »Die Natürliche Geistlehre« i ponavlja neke glavne misli iz njega. Religiozna metafizika uopće, a naročito naprijed izneseni dokaz osniva se na slijedećim filozofskim temeljima:

Razlikujemo kozmičku i duhovnu stvarnost. Pitamo za njihov međusobni odnos. Kozmičko (das Weltwirkliche) je primarno, istinito, zbiljski, vječno. U njegovu krilu na prirodan način nastaje i raste duhovno (das Geistwirkliche) kao nešto sekundarno i prolazno, ali ipak kao nešto što se oblikuje i razvija »na oblicima« kozmičkoga. U pogledu spoznajnih oblika duhovno nosi crte kozmičkoga, to će reći da kao predmet spoznaje duhovno ulazi u vidokrug spoznajnog subjekta u perspektivi kozmičkoga, i to naprosto zato što je ono po čitavoj svojoj biti proizvod kozmičke stvarnosti. Duh je prirodan proizvod svijeta, a »svijet postoji, on je vječan i nestvoren«, bez obzira na to da li mi to spoznajemo i mislimo ili ne. Danas propada san dosadašnje filozofije i teologije, da je duh prije svijeta i neovisan o svijetu. Krivo je mislio i Kant u svom fenomenalizmu, da kozmičko nije spoznatljivo; a u zabludi je bio i zato, što kozmičkome nije priznao punovrijednu egzistenciju. U zabludi je bio teizam, jer je niekao »nestvorenost i nestvorivost (vječnost)« kozmičkoga. Protiv toga treba danas naglasiti, da je duhovno biće u nama, a to je ono što stvara pojam Boga, samo porod i cvijet kozmičkoga. Ono stvara pojam Boga slobodno i iz etičko-estetskih razloga. I kao što se u čovjeku kozmičko odnosi prema duhovnom, tako se i svijet odnosi prema Bogu. U čovjeku je kozmičko ono što je izvorno i vječno, a duhovno je nešto što je tek nastalo u krilu kozmičkog. Ukoliko dakle Bog treba da znači nešto egzistentno, moramo ga shvatiti kao nešto što se rodilo u krilu vječne i žive kozmičke stvarnosti. U kozmičkom je on sadržan kao u klici, nerazvijen i bez znanja o sebi. U duhovnom ljudske naravi razvio se Bog u slobodnu osobu, koja zna za sebe i za svoje ciljeve. Tek tu je Bog uistinu »Bog«, jer je osoba. Kozmičko je doduše »božansko«, ali u njegovim sferama još ne može biti

govora o »Bogu«, pošto on tamo još nije prava osoba. Zato Bog »više ne postoji na početku svijeta, nego na njegovom kraju ili bolje, na vrhuncu razvitka svijeta«. Bog nije uzrok svijeta, nego je posljedica razvitka svijeta. I kad govorimo o »rođenju Boga čovjeka«, onda se to ne smije uzeti u kršćanskom smislu, jer se to rođenje ostvaruje u svakom ljudskom duhu. »Bog nije, Bog dolazi u čovjeku, i o nama ovisi, da li uistinu dolazi, — to je možda najviša religija« (str. 317 i 383). Moralno opravdana je samo jedna vjera, »vjera u Boga kao čudoredni ideal i čudorednu zadaću« (str. 325) — a usput neka bude spomenuto i to, da se po Bergmannu nikako ne može opravdati vjera u osobnu egzistenciju našeg ja preko groba, to jest u besmrtnost individualne duše: »Tu je bezvjerje moralnije od vjere, i samo jednom slomljenom srcu, dakle ljudskoj slabosti, možemo takvu vjeru oprostiti« (str. 325). No što je Bog, koji »bez duše još nije «Bog»« (str. 333)?

Bergmannova antropoteistička nauka obuhvaća tri stupnja. Na prvom stupnju nalazi se kozmička stvarnost, za koju se samo može reći, da je »božanska«, a koja je pretpostavka za rođenje Boga u svijetu (das Weltgöttliche). Na drugom stupnju imamo metafizičko ostvarenje ovog rođenja, što u ovoj neobičnoj terminologiji znači, da Bog u čovječjem duhu postaje osobom, i to bez našeg sudjelovanja (das Geistgöttliche). Na trećem stupnju imamo nastavak tog rođenja u pravcu njegovog upotpunjenja, i to pomoću našeg sudjelovanja, a u smislu »beskonačne zadaće« (das Sittlichgöttliche).

To je u glavnim crtama temelj i smisao »nove vjere u Boga«, koja se kroz na skroz razlikuje od dosadašnjeg shvaćanja Boga i njegove egzistencije. Stari uobičajeni pojam »Gottesglaube« dobiva sasvim novo značenje. »Neugottgläubig« ili jednostavno »gottgläubig« u modernom smislu riječi i po Bergmannovoj terminologiji je svaki onaj, koji svijesno zabacuje teističko-kršćanski pojam o Bogu, to jest koji zabacuje Boga kao jedno o svijetu i čovjeku neovisno biće, i koji »Bogom« naziva svoje neodređene duhovne ideale i svoju svijest čudoredne obvezanosti.

U pogledu Bergmannove metafizičke pretpostavke, da osobnost pretpostavlja ili uključuje »organski život«, kako

navodno dokazuje biologija, valja reći, da taj pojam nije ispravan. U ovom vidljivom, našim osjetilima neposredno pristupačnom svijetu osobnost stvarno nastupa samo u bićima, koja imaju organski život. No iz toga ne slijedi, da je organski život uvijek i svagdje nužna pretpostavka osobnosti, naročito kad imamo pred očima, da je jedno biće utoliko osobne naravi, ukoliko je razumsko. Ako postoji razumsko biće, i to kao čisto duhovno biće u opreci prema čovjeku kao tjelesno-duhovnom biću, onda ni najmanje nije potrebno da ono živi »organskim životom«, životom u tijelu. Ako je Bog razumske naravi i ujedno transcendentan, kako dokazuje teizam, onda je uključno dokazana i osobnost Božja, i to osobnost, koja nije vezana ni za kakav organski život. Transcendentno biće kao razumski uzrok svijeta ne može biti tjelesne prirode; jer kao tjelesno biće bilo bi promjenljivo, a utoliko kontingentno ili nenužno, što je protiv pretpostavke, da je ono uzrok svijeta, to jest uzrok svih nenužnih bića.

Što se tiče prigovora, da se teistički Bog nalazi daleko od čovjeka u drugom svijetu i da zato između duše i Boga postoji nepremostiv ponor, jedva je potrebno da na to odgovorimo. Teistički Bog nije samo transcendentan, nego je također imanentan. To je dovoljno sadržano u nauci o tom, kako Bog uzdržava stvorove i kako sudjeluje u njihovim činima. Ukoliko bi se govorilo o kršćanstvu, naročito o katoličkom kršćanstvu, jasno je da milost kako u ovom tako i u drugom svijetu uspostavlja najintimnije sjedinjenje s Bogom. To sjedinjenje po katoličkoj nauci nije samo statičke naravi, to jest ono ne znači samo stvarno ili činjenično sjedinjenje s Bogom. Ono ima također pravi dinamički značaj: ono je izvor naročitog novog života i djelovanja, izvor radosti i poleta, a osposobljuje volju za nečuvene, upravo nadčovječanske zadaće. Sigurno je Bergmann pri svojoj kritici imao pred očima protestantsku nauku o grijehu i otkupljenju, gdje milost ne uspostavlja pravi unutarnji dodir s Bogom, već ima čisto izvanjski i zakonski značaj. Samo teistički pojam transcendentno-imanentnog Boga, koji je u katoličkom kršćanstvu dobio neshvatljivo duboko i neizmjereno tajanstveno značenje, pruža ono, što Bergmann zapravo traži — osposobljenje za »beskonačne zadaće«. A Bergmannov je Bog ipak samo irealan ideal; jer reći, da je duh nastao u

krilu materije kao njen prirodni proizvod, znači odreći se svake logike i metafizike. I doista, Bergmannovi su dijalozi jezički zanimljivi, ali logički i metafizički u najmanju ruku čudnovati. U njima se traži samostalnost i originalnost, ali i jedna i druga ide na račun stvari — jedna pojava, koju naročito opažamo kod mnogih takozvanih modernih filozofa, koji nažalost vrlo često zamjenjuju traženje istine s izmišljanjem novih i eventualno duhovitih »sistema«.

U tom smislu rado priznajem, da je Bergmann samostalan i originalan mislilac, koji traži novi put i novi način opravdavanja stvarnosti i religije, neke nacionalne religije. Ipak se ne može reći, da njegova nauka znači filozofsku revoluciju, kako u svom oduševljenju misli Hunsche. U stručnim filozofskim krugovima Bergmannova »nova« filozofija nije izazvala nikakvu naročitu reakciju. Jedno se vrijeme činilo, da bi Bergmann mogao postati pokretačem i pobornikom jedne nove nacionalne religije, jedne religije, koja bi u današnje vrijeme mogla dobiti ono značenje, što ga je u 16. stoljeću imala reformacija; Bergmann je uistinu po čitavom načinu pisanja više agitator, nego filozof. No danas Bergmannova agitacija ne igra više onu ulogu, koju je igrala prije nekoliko godina. Istina, još je vrlo neizvjesna sudbina kršćanstva u Evropi. Ali držim da kršćanstvo nije naročito ugroženo Bergmannovom filozofijom, osim ako je uzmemo kao fanal općeg duhovnog previranja.
