

SVIJEST O BOGU I SPOZNAJA BOGA.

Dr. Vilim Keilbach

SUMMARIUM.

In engem Anschluss an Gustav Teichmüller will Emil Pfennigsdorf den ersten gültigen kritischen Gottesbeweis geliefert haben, der gesichert sein soll sowohl gegen den Einwand der kritischen Philosophie Kants als auch gegen den Einspruch der dialektischen Theologie. Der Beweis ist apagogisch, fusst auf der Unterscheidung von Bewusstsein und Erkenntnis wie auf der scharfen Trennung von »spezifischer« und »semiotischer« Erkenntnis, und will mit dem Vorhandensein des unmittelbaren Gottesbewusstseins das Dasein Gottes schlechthin mitgegeben sein lassen, da das Bewusstsein überall die Quelle des Seins sei. — Hier wird gezeigt, dass Pf. mit seiner Kritik die traditionellen Gottesbeweise eigentlich gar nicht trifft, da er ihre erkenntnistheoretische Voraussetzung verkennt und an ihrer logischen Struktur vorbeidenkt. Ebenso wird in positiver Sicht aufgewiesen, dass Pf. s Ausführungen durch die Festlegung auf den Begriff der »semiotischen« Erkenntnis bedingt sind, dass die Frage nach dem Entstehen des Gottesbewusstseins im Menschen so gut wie nicht beachtet wird, und dass der kritische Gottesbeweis nach seiner vorliegenden Struktur in der Theologie landet, also die Grenzen zwischen Philosophie und Theologie verwischt. Dabei wird herausgestellt, dass auch der von der traditionellen Philosophie bewiesene Gott ein Gott der Vorsehung ist und seine tiefste Formulierung als Fülle des Seins bzw. als reine Wirklichkeit findet.

Oslanjajući se na Gustava Teichmüllera, filozofa druge polovice prošlog stoljeća, koji je bio učenik Trendelenburga, prijatelj Lotzea, a učitelj Euckena, pokušao je poznati protestantski teolog i sveučilišni profesor u Bonnu Emil Pfennigsdorf (Der kritische Gottesbeweis, München 1938) dati novi, prvi valjani dokaz za egzistenciju Božju. Ono što je novo u tom dokazu imalo bi biti karakterizirano slijedećim momentima: taj dokaz nije pobijen Kantovom kritikom, egzistencija Božja nije obični praktični postulat ili moralna dužnost, treba samo spoznajnoteoretski opravdati svijest o Bogu (ne pojam Boga!), jer u toj svijesti upravo pronalazimo egzistenciju Boga — »mit dem Gottesbewusstsein (ist) auch das Dasein Gottes gegeben« (str. 8).

Slabost dosadašnjih dokaza.

Po Pfennigsdorfu svi dokazi od Aristotela do Kanta, zapravo od Aristotelovog kosmološkog argumenta do Kantovog postulata odn. moralnog dokaza, imaju tu zajedničku crtu i pogrešku, što nastoje »izvoditi stvarnost Božju iz samih pojmova« (str. 10). Kod toga se pretpostavlja da u pojmovima možemo dosegnuti samu »bit« stvari, a zaboravlja se da je »bit« zapravo pojmovne naravi, da spada u red pojmova, tako da se »egzistencija Božja« u čitavom dokazivanju raspline u obični pojam. Tradicionalni dokazi prema tome nisu logički ispravni. Da uočimo njihovu pogrešku kao i da ujedno omogućimo kritički ispravan dokaz za opstojnost Božju, treba se služiti distinkcijom, na koju je upozorio Teichmüller. On razlikuje, naime, »specifičku« spoznaju od »semiotičke«. Specifičku spoznaju imamo, kad je i sam predmet spoznaje spoznaja, tj. dok se mišljenje bavi samim sobom i svojim vlastitim proizvodima (kao što su, na pr.: brojevi, kategorije, zaključci). Semiotička (Pf.: sēma = znak) je spoznaja onda, kad njen predmet nikad ne možemo spoznati, budući da nije dio spoznajnog procesa, nego mora biti dan neposrednom svijesću kao element koji leži izvan spoznajne funkcije. Tako nam, na pr., naša neposredna svijest svjedoči o bojama, čuvstvima i dr., i ova je svijest zapravo pretpostavka, odn. uvjet spoznaje o njima. Razmišljanje nas nikako ne može voditi do osjeta »plavo« ili »zeleno«, ili do čuvstva »radost« ili »strah«. Svako spoznanje, koje se odnosi na te stvari, već pretpostavlja da su one sadržane u našoj neposrednoj svijesti, a tim da su egzistentne. O Bogu, tako nastavlja Pf., možemo imati samo semiotičku spoznaju. Specifičke spoznaje o njemu zato ne možemo imati, jer bismo u tom slučaju snizili Boga, koji je izvor i punina sve stvarnosti, na čistu ideju. Svi dosadašnji dokazi nastoje steći spoznaju iz samih pojmova, dakle, specifičku spoznaju. No time ne samo da prelaze granice ljudskog uma, nego povrh toga sadrže »napadaj na zbiljnost Božju, koju kao takvu ne spoznajemo, ali koja se zato može posvjedočiti (bezeugen) neposrednoj svijesti« (str. 11).

U perspektivi iznesene razlike između specifičke i semiotičke spoznaje upušta se Pf. u kritiku kosmološkog, teleološkog, ontološkog i (Kantovog) moralnog dokaza. Kod toga mnogo

važnosti pridaje Kantovoj kritici, ali drži da je i ona nedostatna, ukoliko ne uočuje razliku između svijesti o Bogu i spoznaje Boga.

Ne ćemo ovdje iznijeti pojedine momente Kantove kritike, jer pretpostavljamo tradicionalne dokaze kao i Kantovu kritiku o njima kao poznate. Nas ovdje najviše zanima novo Pfennigsdorfovo stanovište, koje se u izvjesnom smislu može smatrati kritikom Kantove kritike.

U pogledu kosmološkog dokaza Pf. potpuno odobrava Kantove prigovore, samo misli da je i Kant zanemario religiozni motiv tog dokaza, a to je takozvani »Kreaturbewusstsein«, tj. svijest o našoj stvorenosti. Ta svijest uključuje dvoje: ona nije samo u negativnom smislu svijest potpune ovisnosti, kako je rekao Schleiermacher, nego je također svijest o jednom pozitivnom zvanju djelovanja, o dužnosti da vlastitom snagom oblikujemo naš život. U jednom i u drugom momentu sadržana je, nerazrješivo ujedinjena, svijest o nama samima kao i svijest o Bogu. U tom je religiozni motiv kosmološkog dokaza, samo ga branitelji kosmološkog dokaza krivo shvaćaju. On znači »spontano neposredno primjećivanje božanske moći u svijesti čovjeka« (str. 12). Međutim, u kosmološkom se dokazu taj smisao više ne nalazi: u njemu se želi logičkom demonstracijom utvrditi ono, što je jedino dano u neposrednoj svijesti, a utoliko se baš niječe neposrednost onoga što se nalazi u našoj svijesti prije svakog mišljenja i dokazivanja. — Zato po Pfennigsdorfu preostaje ovo pitanje: Imamo li neposrednu svijest o Bogu? A zatim: Ako kosmološki dokaz kao takav već ne vrijedi, nije li možda ipak moguće da drugim sredstvima mišljenja izvedemo na svijetlo onaj religiozni motiv, na kojem se on temelji i koji je u njemu uključen?

Slično je i s teleološkim dokazom (po Kantu »physioktheologischer Beweis«). I tu Pf. odobrava Kantovu kritiku. No dok je Kant naglasio da se ovdje ne dokazuje egzistencija stvoritelja svijeta, nego samo opstojnost graditelja (arhitekta) svijeta, Pf. drži da ovaj argumenat još manje dokazuje: teleološki dokaz jedino dokazuje da u prirodi djeluje neka sila, koja je prirodi immanentna; a ukoliko usporedimo tu silu sa svršnim djelovanjem čovjeka unosimo u njene svojstvenosti možda više tmice nego svijetla. — Uostalom, kritičko ispitivanje teleološkog dokaza jasno pokazuje, da i on potječe od jednog

religioznog zahtjeva odn. od jedne religiozne potrebe. Kao misaono biće čovjek u životu traži da se osigura protiv nadmoći bezumnog zbivanja u svijetu. Čini se da tu nadmoć može nadvladati jedino tim da shvaća svijet kao djelo jedne najviše inteligencije, a zbivanje u njemu kao skladnu cjelinu, koja ima svoj određeni smisao. No to je krik života, na koji treba reagirati odvažnim svladavanjem teškoća i konkretnim oblikovanjem života. Tu, dakle, nedostaje umirivanje teoretskim mišljenjem, kako je to slučaj u teleološkom dokazu, koji prema tome krivo shvaća spomenutu religioznu potrebu čovjekovu. Pravo je izbavljenje tek u konkretnom doživljavanju Boga, tako da je sva problematika oko teleološkog dokaza konačno u pitanju »o svijesti o Bogu kao pretpostavci svake prave spoznaje Boga« (str. 14).

Ontološki dokaz također ne vrijedi, kako je Kant pokazao. Međutim ne stoji, tako misli Pf. s Teichmüllerom, da je pojam najsavršenijeg bića ideal, kojeg se razum ne može odreći. Stoga je Kant previše priznao, kad je rekao da je pojam najvišeg bića »vrlo korisna ideja«. To se najbolje vidi iz toga što stvarno ne možemo spajati u jedan pojam sve savršenosti, koje se bilo kako daju zamisliti: »pojam nije kao škrabica, u koju se po volji stave obilježja svake vrste« (str. 15).

Držim da u ovoj stvari treba Kanta uzeti u obranu. Kant je, naime, bio svijestan prigovora da je teško zamisliti pojam, u kojem bi bile sadržane sve bilo na koji način moguće savršenosti. Izričito je naglasio da nije jasno, da li pod pojmom »najrealnijeg bića« uopće još mislimo nešto ili ne. Zato i veli da je taj pojam »protiv nas«. Ako je Kant usprkos iznesenim primjedbama i prigovorima još uvijek mislio da se tu radi o »korisnoj ideji« (no naravski, po Kantu, o čistoj ideji, koja utoliko ne može u svom sadržaju uključiti egzistenciju), onda je tim pokazao stanoviti oprez prema jednom vrlo raširenom, tradicionalnom pojmu. U aristotelsko-skolastičkoj filozofiji pojam najvišeg (najsavršenijeg, najrealnijeg) bića nije naprosto kao škrabica u gore opisanom smislu. Naprotiv, on je rezultat kritičkog ispitivanja i stringentnog dokazivanja. Ne tvrdi se samo prostodušno da su u njemu sadržana sva moguća obilježja, već se također opravdava način na koji »najrealnije biće« kao prauzrok sve stvarnosti mora u sebi sadržavati svaku savršenost.

Nadalje tvrdi Pf. da Kant nije spoznao da je Anselmov ontološki dokaz donekle posljedica platonizma, samo što taj dokaz već strogo razlikuje mišljenje od bistvovanja te se ide za njihovim ponovnim spajanjem. Međutim, to se ne postizava poj-

movnom sintezom. Štoviše, sva je bijeda religioznog mišljenja upravo u žalosnom iskustvu, da naše mišljenje nikako ne može dosegnuti bit stvari, da nikako ne može doći do »apsolutnoga«, do Boga. Nepokolebljiv je temelj vjere samo u tom, da istrgnemo našu svijest o Bogu iz refleksije koja tamo amo luta, te da je čvrsto usidrimo u jednom nelogičkom momentu ljudskog duha.

Kant je pokušao učiniti to u svom takozvanom moralnom dokazu, kako misli Pf. u svojoj daljnjoj kritici. Kantov je dokaz ukratko u ovom: da se ukloni nesklad između ispunjavanja obveze i postignuća blaženstva, čini se da je potrebno priznati Boga, koji se brine za njihovo pravo usklađivanje u drugom svijetu. Ne radi se tu o strogoj teoretskoj nužnosti, nego samo o »postulatu« (zahtjevu) praktičnog razuma, u kojem ipak ima neke hipotetičke nužnosti: ako priznajem kategorički imperativ obveze, moram također priznati gornji postulat. -- No ovo zadnje ne stoji, tako izvodi Pf., jer imperativ obveze traži samo poslušnost, i to bez obzira na to da li ta poslušnost ujedno vodi do blaženstva ili ne. Ma da se Kant u etici oslobodio eudemonizma, njegov je moralni dokaz za egzistenciju Boga eudemonistički, a može se sviđati samo onima, koji još ne znaju da svako dobro djelo ima svoju nagradu u sebi.

Još je veći drugi nedostatak ovog dokaza, kaže Pf., ukoliko se u njemu radi o Bogu kao običnoj tvorbi ljudske refleksije, izazvane disproporcijom između ispunjavanja moralnih obveza i blaženstva. Radi se, drugim riječima, o »projektivnom Bogu zakona«, koji dobre nagrađuje i zle kažnjava. To još nije onaj Bog zajednice, o kojem govori kršćanstvo, nego to je uglavnom personificirana projekcija naših zahtjeva.

Konačno ne vrijedi ni jedan pokušaj da od moralne svijesti dođemo do Boga ili da iz historijskog razvitka čovječanstva dokažemo Boga kao izvor moralnog reda u svijetu. Zašto? Zato što moralna svijest mora imati svoj potpuni smisao u sebi, a ne tek u ovisnosti o Bogu. Čovjek u konkretnoj životnoj borbi treba pomoć jednoga Boga, koji mu se neposredno posvjedočava u svijesti kao realni i živi Bog. Ne koristi mu pomoć neke ideje o Bogu, iako se toj ideji naknadno pripisuje zbiljnost ili egzistencija.

Sve što smo dosad izložili mogli bismo nazvati *negativnim* dijelom Pfningsdorfovog kritičkog dokaza. Tu doznajemo da dokazivanje egzistencije Božje, u kojem se god obliku ono pojavilo, nije »specifična« spoznaja. To znači da egzistencija Božja kao predmet spoznaje nije i sama spoznajni dio spoznajnog procesa, što dakako nije nikakav nedostatak, jer svaka je izvan-subjektivna stvarnost neovisna o spoznaji. Preostaje, dakle, kao jedina mogućnost dokazivanja Boga »semiotička« spoznaja. To će reći da se spoznaja Boga mora osnivati na svijesti o Bogu kao izvornom momentu ili sastavnom dijelu naše svijesti kao prirodne cjeline. Sve ideje o Bogu, do kojih se dolazi tradicionalnim refleksijama i konstrukcijama, ne dosižu samu stvarnost (egzistenciju) Božju niti vode dovoljno računa o religioznom motivu, koji je u svim dokazima nekako uključen (tj. o praktičnoj religioznoj potrebi odn. čežnji čovjekovoj).

Prije nego što pređemo na pozitivni dio ovog novog kritičkog dokaza, potrebno je da kratkim primjedbama popratimo dosadašnje izlaganje. Namjerno sam odustao da upletem svoje primjedbe u samo izlaganje, i to jedino zato da ne bih unio neku nejasnoću u Pfningsdorfove misli prekidanjem njegovog obrazlaganja.

Nema sumnje da Pf. u duhu modernog protestantskog »doživljajnog bogoslovlja« i pod stanovitim uplivom »egzistencijalnog mišljenja« (poredi moj članak: Egzistencijalna filozofija, Život 18, 1937, str. 401—415) kao i pod očitim utjecajem Kantove kritike pokazuje neraspoloženje i nerazumijevanje pojma o Bogu, kako ga srećemo u tradicionalnim dokazima. Ostaje li se zbilja u tim dokazima u čisto pojmovnom redu? Poznato je da se u aristotelsko-skolastičkoj filozofiji danas općenito zabacuje takozvani ontološki dokaz sv. Anselma. Taj dokaz stvarno ostaje u logičkom redu, a samo pogrešno zaključuje na realnu egzistenciju: neopravdano prelazi iz logičkog reda u ontološki. Naziv »ontološki dokaz«, koji potječe od Kanta, prema tome baš nije sasvim na mjestu. Ispravnije bi se reklo »logički dokaz«, i to zato što Anselmov argumenat po svojoj pravoj dokaznoj vrijednosti polazi od čistog pojma »onoga, od kojeg se ne može misliti veće«, te dosljedno i ostaje u čisto logičkom redu: jer egzistencija, koja se na taj način nužno priiče »onom, od kojeg se ne može misliti veće«, mora biti ta-

kva kakva je jedino moguća u logičkom redu, tj. čisto pomišljena egzistencija odn. egzistencija kao pojam. Međutim, preostaje mogućnost fundiranja te pomišljene egzistencije u jednoj konkretnoj stvarnosti. Ukoliko se pomišljena egzistencija novim misaonim procesom može još i ontološki opravdati, utoliko se s pravom govori o stvarnoj ili aktualnoj egzistenciji. Zato se u skolastičkoj filozofiji cijeli spor oko tog argumenta zapravo odnosi na njegovu strukturu kao i na pitanje njegove potpunosti. Tim nije samo tangirana argumentacija sv. Anselma, nego se radi o svim onim oblicima, u kojima su različni mislioci (kao Duns Skot, sv. Bonaventura, Descartes, Leibniz i dr.) branili »ontološki dokaz«. Rezoniranje tog dokaza je logički ispravno, ako se predikat zaključka (egzistencija) uzima u istom smislu kao u premisama. Prema tome ili treba ostati u čisto logičkom redu (i u tom slučaju dokaz nam ništa ne koristi, jer je u pitanju *r e a l n a* egzistencija), ili se treba odreći pretpostavke tog dokaza — naime, da se radi o čistom pojmu »onog, od kojeg se ne može misliti veće« — te prethodno fundirati taj pojam u ontološkoj stvarnosti (no u tom slučaju imamo aposterioran dokaz, dok branitelji ontološkog dokaza misle da je to argumentum quasi-apriori).

U drugim, takozvanim aposteriornim dokazima tradicionalne filozofije konkretna se egzistencija opravdano prireče ideji o Bogu. Ma da se radi o posrednom pronalaženju Božje opstojnosti, ipak i u tom slučaju imamo spoznaju, koja je — kako drže branitelji tih dokaza — spoznajnoteoretski opravdana i osigurana protiv svih prigovora. Teoretska vrijednost zaključka uvjetovana je u tim dokazima nazorom o vrijednosti principa uzročnosti. Ona nije uvijek jednako jasna. No zato se ipak ne može reći da tako dokazani Bog ne koristi čovjeku, niti se može tvrditi da se u tim dokazima premalo vodi računa o religioznom motivu, na kojem se oni temelje. Ne bi se smjelo zaboraviti da subjektivno uvjerenje pojedinca o Bogu ne mora biti rezultat formalnog silogističkog dokazivanja sa školskim rješavanjem svih poteškoća, koje teoretski bilo u kojem pogledu dolaze u obzir. Smisao je ovih dokaza više objektivne naravi. Oni su kao svjedočanstvo, da je put od subjektivne svijesti o Bogu do spoznaje njegove konkretne egzistencije stvarno moguć. Pojedinaac po svojoj prirodnoj ili stečenoj inteligenciji zato ne mora uvijek i isključivo ovim putem doći do pra-

vog znanja o egzistenciji Božjoj. Možda ne vidi neke poteškoće, možda čak obscenjuje neke prigovore, pa je njegov put zato kraći. Svejedno. Njegovo je uvjerenje istinito, jer se načelno nalazi na putu koji objektivno ili stvarno vodi do suda »Bog postoji«.

Kad Pf. kaže da svi dosadašnji dokazi nastoje izvoditi egzistenciju Božju iz čistih pojmova, onda je ta formulacija kriva, ako se misli na zaključivanje koje ne bi nikako bilo fundirano u bilo kakvoj aktualnoj stvarnosti (u različnim faktičnostima našeg vidljivog svijeta). No to ne može biti pravi smisao njegovih riječi. Pf. govori terminologijom, koja je uvjetovana distinkcijom između specifičke i semiotičke spoznaje. Zato prigovorom o izvođenju iz čistih pojmova predbacuje tradicionalnoj filozofiji, da je tobože tražila prvi podatak o egzistenciji Božjoj u nečem što je samo elaborat ili čak konstitutivni dio spoznaje. Taj je prigovor načelno na mjestu, ako se njim želi ukloniti pogibelj idealističkog shvaćanja Boga, samo u konkretnom slučaju nije upravljen na pravu adresu.

Ne ulazeći ovdje u pitanje o vrijednosti Kantovog moralnog dokaza, koji je i po Kantu samo »postulat«, spominjem da Pf. u pogledu odnosa između morala i Boga načelno zastupa mogućnost areligioznog morala. Možda ne razlikuje dovoljno ova dva pitanja: prvo, da li možemo definirati pojam moralne obveze, a da se ne pozivamo na volju Božju kao nužni dio definicije; drugo, da li se moralnost može potpuno shvatiti i protumačiti, ako se u pogledu njenog zadnjeg opravdanja ne pozivamo na Boga. Što se tiče prvog pitanja, to se i skolastici razilaze u odgovoru; međutim, o tom se ovdje ni ne radi. U pogledu drugog pitanja svi skolastici jednodušno brane mišljenje da moralnost ima svoj izvor kao i svoje zadnje opravdanje jedino u Bogu. Ali d o k a z a t i egzistenciju Božju iz konkretnog moralnog reda odnosno iz svijesti moralne obveze može, razumije se, samo onaj, koji se u definiranju moralnosti ne poziva na Božju volju. Inače dokazuje ono isto što već pretpostavlja, a to je očita logička pogreška. Jedino u tom smislu Pf. ima pravo. Ali na taj se način ne oprovrgava vrijednost moralnog dokaza, već ga se samo čisti od krivih pretpostavaka i od suvišnih primjesa.

Novi kritički dokaz za egzistenciju Božju.

Pozitivni dokaz, što ga iznosi Pf., je po svojoj logičkoj strukturi indirektan odnosno a p a g o g i č a n: teza se dokazuje posrednim sredstvima. Evo kako:

Kao ishodište služi historijska činjenica, da svagdje u svijetu uvijek nailazimo na različne predodžbe o Bogu i na bo- goštovlje (na religiju). Iz te činjenice izvodi se tvrdnja, da svagdje, kod svih ljudi svih vremena, imamo neposrednu s v i j e s t o Bogu. Ta je svijest nužni izvor s p o z n a j e Boga: bez takvog naročtog izvora ne bismo mogli govoriti o spoznaji B o g a, jer Bog predstavlja jednu naročitu, zasebnu stvarnost, zbog čega i spoznaja o njemu mora imati posebni izvor. Pozivom na spoznajnoteoretsku pretpostavku, da je svijest svagdje i i z v o r b i t k a, tvrdi se konačno da svijest o Bogu bez daljn- jeg jamči za e g z i s t e n c i j u Božju.

To isto može se još kraće formulirati samim Pfennigsdor- fovim riječima: »Alles Dasein ist uns durch das Bewusstsein gegeben. — In unserem Bewusstsein findet sich ausser dem Ichbewusstsein auch das Gottesbewusstsein. — Mit dem Gottes- bewusstsein ist demnach das Dasein Gottes gegeben.« (Str. 63.)

Da bismo dobili malo konkretniju sliku o tom dokazu, tre- ba pojedine njegove momente malo opširnije opisati.

1. Pf. se u prvom redu poziva na svjedočanstvo povijesti religija, po kojem općenito nailazimo na jednu prvobitnu svi- jest o Bogu kao pretpostavku svega religioznog života. Nema naroda bez religije. Činilo se, doduše, da ima naroda bez reli- gije, ali se ipak pokazalo da je i kod tih naroda postojala svi- jest ovisnosti o jednoj višoj moći. Pa i kad bi se mogao naći koji narod ili koja grupa ljudi bez religije, tim još uvijek ne bi bila stavljena u pitanje prirodna čovječja dispozicija za re- ligiju. Kako god bilo s pojedinim etapama u religioznom raz- vitku čovječanstva, važno je da svagdje imamo svijest o bo- žanstvu. Konkretni oblici, u kojima se očituje ta svijest, od sporedne su važnosti.

Ako sad tvrdimo da je religiozna dispozicija bitna crta ljudske naravi, tako da se ova ne može potpuno razvijati a da se ujedno ne razvija i religija, onda imamo n a t i v i s t i č k o shvaćanje religioznosti. Obratno, ako držimo da je religija sa- mo izraz i učinak obične ljudske potrebe, rezultat različnih so-

cijalnih činilaca, tako da se ona u toku vremena može nadomjestiti znanošću, umjetnošću i različnim oblicima organiziranog socijalnog života, onda imamo pozitivističko-psihološko shvaćanje religije. Pf. s Teichmüllerom stoji na stanovištu nativističkog shvaćanja religije. Tu nativističku stranu religije želi spoznajnoteoretski opravdati u pravcu njenog objektivnog korelata. Prirođenom religioznom dispozicijom čovjeka još nije riješeno pitanje, da li religiji odgovara nešto objektivno (Bog). Naprotiv, upravo ovdje se nameće pitanje: da li je neposredna svijest svjedok za egzistenciju Božju? Ako nema tog svjedočanstva, onda je spoznaja egzistencije Božje naprosto nemoguća, jer se radi o semiotičkoj spoznaji, koja nužno pretpostavlja neposrednu svijest o svom predmetu.

Zato je najvažnija zadaća da se iz svjedočanstva povijesti religija analitičkim radom utvrdi svijest o Bogu. Činjenice, o kojima govori povijest religija, svjedoče doduše da je svagdje raširen pojam o Bogu ili predodžba o njemu, ali zato ipak nije jasno da li treba raznolike predodžbe o Bogu ujedno shvatiti kao svijest o Bogu. Da to bude jasno, treba tačno lučiti svijest od spoznaje.

2. Svijest označuje samo običnu »psihičku datost«. Razlikuje se od spoznaje: »das Bewusste ist . . . nicht schon gewusst« (str. 22). Svijest dopušta stupnjeve, ona može biti »više ili manje« intenzivna, a može se odnositi na spoznaju odnosno znanje, predodžbu, osjet, čuvstvo, htijenje — ukratko na bilo kakvu duševnu funkciju. Spoznaja, obratno, ne može imati veći ili manji intenzitet: ona je ili istinita ili neistinita. O sadržaju ili o podacima svijesti ne može se reći da su istiniti ili neistiniti: njihova je svjestitost jednostavno u njihovoj datosti.

Ova je razlika vrlo važna. Kad bi, naime, svijest bila istovjetna sa spoznajom, bio bi idealizam u pravu. Kad bi se svijest svodila na osjete, imali bismo čisti senzualizam. Budući da se svijest razlikuje od različitih duševnih funkcija te označuje samo običnu psihičku datost, to ona može poslužiti kao izvor spoznaje. Mišljenje može u svijesti otkriti različite »tačke odnosa«, po kojima će se orijentirati. Za naše je konkretno pitanje zato od velike važnosti da ustanovimo, da li je svijest o Bogu originarni dio naše svijesti, tj. da li u ljudskoj svijesti nailazimo na onu psihičku datost, koju nazivamo »svijest o Bogu«. Ako je tako, onda imamo jedan naročiti izvor

spoznaje, koji nam omogućuje pristup u novo, zasebno područje stvarnosti.

3. Prije nego što odgovorimo na to pitanje, moramo »svijest o Bogu« tačno razlikovati od različitih pojmova ili predodžaba što ih eventualno imamo o Bogu, a koji su zapravo proizvod i rezultat određenog duševnog rada. Svijest o Bogu, ukoliko je imamo, mora biti bez spoznaje (»erkenntnislos«) i u tom smislu kao bez sadržaja: primitivna datost. Ona mora biti i z v o r spoznaje, tj. mora fungirati u spoznaji Boga kao neposredna tačka odnosa, po kojoj se različne spoznaje i predodžbe o Bogu »perspektivski« dovode u međusobni odnos.

4. Stoga treba logičkom analizom rastaviti predodžbe o Bogu, da bi se ustanovilo, da li bi ljudi uopće imali p o j a m o Boga, kad ne bi imali s v i j e s t i o n j e m u.

Uočujemo li a n i m i s t i č k o - p r o j e k t i v n o shvaćanje religije, onda moramo ustanoviti dvoje: prvo, vjera u »mana«, u kojim se god oblicima pojavila, ima svoje zadnje tumačenje u tom što je osnovana u neposrednoj svijesti čovjeka: u svijesti nadčovječanske moći i čovjekove ovisnosti o njoj, tj. u svijesti o Bogu; drugo, religija kao posljedica straha (kao projicirana želja) ima samo onda neki religiozni smisao, kad tom strahu prethodi prava moć, pred kojom je čovjeka strah: takav je strah osnovan na takozvanoj svijesti o Bogu.

Oprovrjava li a t e i z a m postavljenu tvrdnju o općoj svijesti o Bogu? Ne. Ateizam je, naime, po svom najdubljem značenju samo opravdana kritika, izazvana krivim predodžbama o Bogu. Ateističkom kritikom, na pr., nije pogođeno pravo kršćanstvo. Ali njom su pogođeni različni »projektivni« elementi (različni elementi, koje je sam čovjek kao svoje vlastite proizvode projicirao u kršćanstvo), koji su se ušuljali u kršćanstvo. Tako ateizam konačno živi od kritike, koju vrši na predodžbama o Bogu, a tim indirektno potvrđuje općenitost svijesti o Bogu.

U p a n t e i z m u je svijest o Bogu često potisnuta od egzaltiranih misli i čuvstava. Čovjek kao da je potpuno uronjen u svoje vlastite funkcije, pa u njima gleda sve božansko. Stvarno je sve to ipak samo kao narkotikum za svijest: tuga, grijeħ, smrt brinu se za otriježnjenje. To je znak da svijest o Bogu upućuje čovjeka kroz panteističku religioznost na jedan drugi, objektivni red.

U svojoj čistoći sačuvan je taj objektivni red u k r š ć a n s t v u. Svaki pojedinac zna da je pod vodstvom Božje providnosti. Pod uplivom historijskog otkupljenja po Kristu naša svijest o Bogu, koja je po sebi slaba i neodređena, postaje jasna i određena, tako da Boga možemo čak nazvati Ocem. U toj svijesti o Ocu ispunjava se svijest o Bogu. — Kod izgubljenog sina evanđelja pobljedjela je slika očeva. Svoju jasnoću i određenost dobila je tek, kad se sin vratio kući. Ali izgubljeni sin ne bi se nikad vratio, da u njemu nije ostalo živo sjećanje na oca. Slično je s putem čovječanstva. Budući da ljudi po sebi imaju samo slabu i neodređenu svijest o Bogu, to se čovječanstvo moralo nekad anormalno odijeliti od Boga. Ma da je teško reći u čemu se sastoji taj veliki raskol, ipak je sigurno da je čovječanstvu ostala svijest o Bogu, koliko god bila blijeda i nejasna. U pojedincu se ona sreće s Kristovim naučavanjem o Ocu, tako da svijest o Bogu prelazi u svijest o Ocu, u kojoj nalazi svoju potvrdu i svoje ispunjenje.

Od Kantove kritičke filozofije očekuje Pf. prigovor, da se egzistencija Božja ne može dokazati, budući da Bog nije dio fenomenskog, pojavnog svijeta. — Taj prigovor ne vrijedi, jer Pf. ima drugo spoznajnoteoretsko stanovište, po kojem bitak nije vezan za pojave osjetilnog svijeta, već po kojem je »svijest izvor bitka« (str. 47).

Dijalektička teologija s Kierkegaardom na čelu drži da je pravi dokaz za egzistenciju Božju u tom da se Bogu kao apsolutnom suverenu klanjamo, a ne da ga teoretski dokažemo. — No treba znati da se izloženi apagogički dokaz osniva na neposrednoj blizini Božjoj, jer je u svijesti o Bogu ujedno dana Božja egzistencija. Tu se, dakle, radi o onom intimnom životnom kontaktu, do kojeg je toliko stalo dijalektičkoj teologiji, ali koja zato i obratno neprestano insistira na »apsolutnoj opreci« između Boga i čovjeka.

Vidjeli smo kako Pf. pozitivno izlaže svoj dokaz i kako ga brani protiv eventualnih prigovora. Moramo konstatirati da nas taj dokaz potsjeća na takozvani etnološki argumenat tradicionalne filozofije. Pf. se doduše izričito brani protiv dokaza »e consensu gentium« (str. 19), ali držim da nije shvatio njegovu pravu logičku strukturu. Kad naime veli da se slaganje

svih naroda u jednoj općoj svijesti o Bogu ne može bez daljnjeg uzeti kao dokaz za egzistenciju Božju, onda zaboravlja na spoznajnoteoretsku pretpostavku, u smislu koje se ova činjenica iskorišćuje u svrhu dokazivanja egzistencije Božje. U tom dokazu, ako je dobro izložen, treba razlikovati dva bitna momenta. Prvo se traži dostatan razlog za činjenicu da svi narodi usprkos najvećoj raznolikosti u pogledu vremena, zemlje, običaja, kulture, odgoja, socijalnog položaja itd. priznaju opstojnost nekog višeg bića. Imamo, dakle, apsolutnu raznolikost okolnosti, a ipak stalno slaganje u istom sudu, koji sa svoje strane ne samo da se ne protivi prvim principima razuma, već se s njima izvrsno slaže. Adekvatno tumačenje te činjenice nalaze branitelji etnološkog dokaza u samom razumu: radi se o sasvim spontanom sudu, koji svoje zadnje opravdanje ima u tom što je razum u činu suđenja naprosto djelovao po impulsu svoje prirode. Na to nadovezuje drugi momenat: razum u takvom sudu ne može pogrešiti. Razum je, naime, stvoren za istinu, a svaka je zabluda zbog nekog nedostatka. No kad je razum po čitavoj svojoj prirodi upravljen na istinu, onda ne može, dok samo prirođenom lakoćom i po impulsu svoje naravi stvori sud, voditi u zabludu. Inače bismo imali protivurječje: razum, ukoliko je upravljen na istinu, vodio bi u zabludu. — Iz toga se vidi da ni etnološki dokaz nije pogođen Pfennigsdorfovom kritikom.

Svrnimo sad našu pažnju na onu osnovnu spoznajnoteoretsku pretpostavku, na koju se oslanja ono što je novo u naprijed izloženom apagogičkom dokazu. U čemu je ta pretpostavka? U tom da treba razlikovati svijest od spoznaje, a zatim da je raznolikošću svijesti ujedno dana raznolikost objektivne zbiljnosti. Ovo zadnje ima dvostruko značenje. Prvo: svijest je pretpostavka, zapravo izvor spoznaje. Drugo: svijest je izvor bitka. U svom zadnjem značenju ove dvije formule izriču samo toliko, da egzistencija svake van-subjektivne, objektivne stvarnosti (koja je predmet »semiotičke« spoznaje) jedino tim postaje predmetom našeg znanja, što se u našoj svijesti nalazi jedan prirođeni apriori o njoj, jedan apriori koji spoznajom prelazi u jasnu i određenu sliku.

Na razlici između svijesti i spoznaje Pf. toliko insistira, da o vrijednosti svog dokaza kaže ovo: »Ist gegen diese Scheidung nichts einzuwenden, so ist sein Resultat unanfechtbar«

(str. 45). Drugim riječima, rezultat dokaza zavisi o opravdanosti razlikovanja između svijesti i spoznaje. A opravdanost tog razlikovanja dokazuje Pf. jednostavno ovako: »Das Bewusstsein ist . . . etwas von dem Wissen und Vorstellen Verschiedenes, da es ebenso wie den Vorstellungen und Erkenntnissen auch den Empfindungen, Gefühlen und Willensregungen zukommt« (str. 22). Sve drugo što Pf. još dodaje ima samo da potvrdi i da objasni na taj način postavljeni dokaz. No pita se da li je svijest baš z a t o različna od spoznaje i predodžbe, j e r se pririče i osjetima, čuvstvima i htijenju. Ispravnije bi se reklo da se ono što zovemo »svijest« ne podudara naprosto sa spoznajom ili da nije istovjetno sa spoznajom zato, jer se pririče i drugim duševnim činima. Samo i tu još uvijek postoji pogibelj da shvatimo svijest kao naročitu bit. Međutim, svijest nije jedna od naših psihičkih čina odijeljena bitnost, nego je njihovo više ili manje intenzivno »doživljavanje«. Upravo to želimo reći, kad kažemo da su duševni čini utoliko svjestiti ukoliko »znamo« za njih. To »znanje« nije upravljeno na psihički čin kao takav; to bi već bila takozvana refleksivna svijest. Obična ili direktna svijest znači samo jednostavnu upravljenost na p r e d m e t doživljavanja, tj. na ono što doživljujemo, i to bez obzira na to da li se radi o spoznaji, predodžbi, osjetu, čuvstvu ili htijenju. Na primjer: kad naprosto »osjećam« bol, ukoliko istinski osjećam (doživljajno iskusim) bol, moram reći da je ta bol svjestita. Naša je bol svjestita i bez naročite pažnje, jednostavno tim što smo upravljani na bol kao predmet našeg doživljajnog čina.

Što, dakle, sačinjava predmet odnosno bit naše svijesti? — Odgovor: svi naši nazočni duševni čini, koji nam se neposredno pokazuju; ali ne naši čini apstraktno uzeti, nego onako kako ih stvarno doživljujemo, tj. u njihovoj konkretnoj zbiljnosti (vidi: J. de Vries, Denken und Sein, Freiburg i. Br. 1937, str. 40; A. Willwoll, Seele und Geist, Freiburg i. Br. 1938, str. 17—20).

Baš shvaćanje svijesti o Bogu kao neki religiozni apriori u spomenutom smislu obuhvaća i karakterizira svu problematičnost Pfennigsdorffovog stanovišta. Nema, naime, sumnje da svako znanje odnosno svaka spoznaja pretpostavlja ili uključuje u sebi stanoviti stupanj svjesnosti. Što nikako nije svjestito, ne može biti predmet spoznaje. Istina je i to, da se svaki

bitak može samo utoliko legitimirati pred našim razumom, ukoliko ulazi u »vidokrug« naše svijesti. Hoće li se zato reći da je svijest izvor bitka, to je čisto terminološka stvar, kod koje se ovdje ne želim dalje zadržati. Kad svijest smatramo »izvorom« bitka, smisao ne može biti drugi, nego da sve što spoznajemo u prvom redu spoznajemo pod vidom bitka; i s druge strane ništa ne može biti predmet spoznaje, osim ukoliko je u bilo kakvoj mjeri svjestito. Ali tim nije ništa odlučeno u pogledu egzistencije, jer bitak nije istovjetan s egzistencijom. No pita se, na koji način može ili mora bitak ući u područje svijesti. Mora li se on već nalaziti u svijesti kao prirodni apriori, tako da je njim dana i egzistencija predmeta na koji se odnosi? Ili će se on možda tek onda pojaviti na horizontu svijesti, kad različita spoznajna sredstva upozore na njega? Za ono prvo odlučit će se svaki onaj koji hoće da spasi značaj »semiotičke« spoznaje; vidjeli smo da je ta definicija postavljena bez naročitog kritičkog opravdanja. Obratno, tko bez spoznajno-teoretske predrasude prati proces kojim se Bog pojavljuje u našoj svijesti, kao i proces kojim tom Bogu naše svijesti pririćemo egzistenciju, taj će rado priznati da je svaki religiozni apriori suvišan.

Razumije se, da se filozof ne bavi pitanjem kako je čovječanstvo historijski došlo do pojma o Bogu, jer to je problem povijesti. Niti je pravo filozofsko pitanje u tom, kako pojedinac obično dolazi do pojma o Bogu, da li potpuno samostalno ili putem odgoja i saobraćajem s drugim ljudima; to je već više psihološki problem. Ovdje se radi o logičkoj vezi između svijesti pojedinca i pojma o Bogu. Aristotelsko-skolastička filozofija tu vezu ne nalazi u običnoj »psihičkoj datosti«. Ona pozitivno tumači kako pojam Boga uopće nastaje u svijesti čovjekovoj: nastaje spontanom lakoćom, da ne kažem nužnošću, iz običnog i svakodnevnog susreta čovjeka sa svijetom — kao rezultat skladnog zajedničkog djelovanja subjektivnih i objektivni činilaca. Apstraktivna spoznaja i kauzalno tumačenje mogu se smatrati prirodnim tendencijama razuma; no objektivni svijet svojom prolaznošću, promjenljivošću i općom nedostatnošću upravo poziva i izaziva razum da kauzalnim usponom stvori apstraktan pojam najvišeg, najsavršenijeg, nužnog bića, koje zovemo Bog (vidi: M. Rast, *Theologia naturalis*, Friburgi Br. 1939, str. 10—18; zatim članak od istog pisca:

Das subjektive »Apriori« in unserer Gotteserkenntnis, Scho-lastik 14, 1939, str. 75—80).

Tradicionalna filozofija ističe da se pojam Boga odnosi na naročitu, transcendentnu stvarnost. Ali ona se ne poziva na neki subjektivni apriori, koji bi imao biti izvor te transcendentne stvarnosti, već u analogiji bitka nalazi rješenje spoznajnoteoretske problematike oko fundiranja pojma o Bogu kao naročitoj stvarnosti. Ukratko: analogija bitka kao i apstraktivno-kauzalno mišljenje su nužna pretpostavka tradicionalnih dokaza za egzistenciju Božju, pretpostavka koja se ne samo obično »pretpostavlja« već i opravdava, a kojom se pozitivno rješava ona problematika kojoj želi izbjeći svaki sistem koji se poziva na neki »apriori«. Napominjem da je A. Dyroff (Zur Frage der Gottesbeweise, Philosophisches Jahrbuch 52, 1939, 241—264 i 402—420) nastojao pokazati u kojem bi se smislu eventualno dalo govoriti o dodirnim tačkama između Pfennigsdorfovog dokaza i tradicionalnih argumenata.

Prigovor da takvo rezoniranje ne vodi dovoljno računa o religioznom motivu, koji da je zapravo osnov svih dokaza za egzistenciju Božju, udara u prazno. Ti dokazi nisu čisto apstraktna stvar, osim ako se netko namjerno stavi na isključivo teoretsko stanovište. U tom smislu je cijela filozofija apstraktna stvar. Međutim, pravi filozof traži kontakt sa životom. Tako se dokazi za egzistenciju Božju nameću skolastičkom misliocu iz praktične (utoliko iz religiozne) potrebe, a poslije ga vode punini života u nadnaravnoj ustanovi Kristovoj. Filozofski pojam Boga, istina, nije tako potpun kao teološki, ali zato ipak nije »sterilan«. Utjecaj »doživljajnog bogoslovlja« ipak ne bi smio biti tako velik, da se iz jednostranog oduševljenja za kršćanskog Boga ljubavi gubi smisao za precizno mišljenje. Iako skolastički filozof dolazi apstraktivnim putem do pojma o Bogu, ipak mu Bog nije čista apstrakcija, nego, baš naprotiv, punina stvarnosti, koja svoju najdublju formulaciju nalazi u tom što je njena esencija čista egzistencija. Skolastički filozof vrlo dobro zna, koliko objava upotpunjuje filozofski pojam Boga, koliko svijest o Ocu usavršuje svijest o Bogu. Ali on zato ipak ostaje svijestan da je i njegov Bog B o g p r o v i d n o s t i, dakle, Bog koji znači nešto za praktični život i koji prema tome odgovara takozvanom religioznom zahtjevu čovjeka.