

„Prav zdaj se pogajava,“ je pomignila na Matijo. „Kaj bi hodil okoli, ko ne zasluži nič prida. Tu mu pa na leto lepo plačamo, dobi obleko, stradal pa tudi ne bo,“

„Vidiš,“ je tlesknila z rokami. „Tu ti bo dobro. Delali bomo skupaj. Pozimi pa, ko bo več časa, si bomo kaj pripovedovali.“ Gledal jo je in bil je ves omotičen. Pozabil je na svojo kletko, na trgovino, na vse je pozabil. Samo ona je živela pred njim, gledal jo je, ne da bi odmaknil od nje oči. „Ali si že zajtrkoval?“

„Da,“ je lagal, čeprav že od sinoči ni jedel ničesar. Naj mu nekaj napravi, je rekla materi. (Dalje.)

Vebrov osebnostni dokaz za praiistinitost Boga

Dr. Alfred Šerko.

„Človek, ne upiraj se nadprirodno metafizičnemu razglabljanju, ko pa si sam nadprirodno metafizično bitje.“

Knjiga o Bogu. Str. 246.

V tretjem poglavju svoje Knjige o Bogu razvija Veber na dolgo in široko svoj nauk o človeku kot nadprirodno metafizičnem bitju, ki že kot tako, samo po sebi, zahteva existenco Boga.

V vsem stvarstvu moramo po Vebru razlikovati med substancami in njihovimi določili, lastnostmi.

„Nobena prirodna lastnost ne more biti drugače uresničena nego kot lastnost nečesa, kar samo ni ta lastnost.“ Ono, kar je nosilec lastnosti, imenuje Veber podstat (substanco), lastnosti pa, ki podstat določujejo, imenuje pripadnosti (akcidence).

O vsaki pravi podstati velja, „da je ena najbolj osnovnih činjenic vsega stvarstva in da jo moremo vprav zato samo „zadeti“, ne moremo si je pa tudi v pravem pomenu besede predočevati“. Človek si n. pr. lahko predočuje barvo, trdoto, temperaturo, velikost, zunanjo obliko kamna, ne more si pa predočevati kamna kot gole podstati, kateri vse one lastnosti gredo, ki pa sama ni in ne more biti lastnost nečesa.

Podstati deli Veber v prirodne reči in v živa bitja, živa bitja pa zopet v gole živí (živali) in prave osebe.

„Gola živ in prava oseba tvorita... in to v nasprotju od gole reči vsaj toliko posebno celoto, kolikor je vprav s to celoto dana tudi osnovna meja med živim in mrtvim, med notranjim in vnanjim, med duševnim in neduševnim.“

Kaj pa loči življenje od mrtve prirode?

„Ena najbolj značilnih strani življenja je to, kar imenujemo tudi svoje ali tuje doživetje.“ „Doživetja so... (pa) take bitnosti, ki bi s a m e že načelno ne mogle biti uresničene. Doživetja bi visela tako rekoč v zraku, ako bi ne bil uresničen tudi oni, ki jih ima. Kjerkoli se javlja recimo kak občutek, kaka predstava in misel ali kako čustvo ali stremljenje, povsod tam se

javlja in mora javljati tudi oni, ki čuti, ki si kaj predstavlja in misli, ki čustvuje in stremi. Brez takega posebnega dodatka bi se vsako doživetje neobhodno že samo ob sebi zrušilo.“ Sicer so tudi doživetja sama dejanske bitnosti, toda njih dejanska bitnost je zavisna od dejanske bitnosti onega, ki ima doživetje in ki je po njih obenem tako ali drugače določen. „Doživetja so tako prave pripadnosti, dočim vprav oni, ki ima doživetje, že načelno ni in ne more biti nobena pripadnost,“ pač pa je že prava podstat. „Da je doživetje pripadnostna, določilna bitnost, velja za vsako doživetje, neglede na vprašanje, ali gre n. pr. za človeško ali živalsko doživetje. Torej je pa uresničenje obojega, človeškega in živalskega doživetje v enaki meri vezano na uresničitev pristojnega subjekta ali osebk, ki sam ni, niti ne more biti več nobena pripadnost, nobeno določilo, temveč prava duševna podstat.“

„Kakor sta človek in žival po svojem vnanjem telesnem svojstvu pravi reči, pravi vnanje telesni podstati, enako sta oba, človek in žival po svojem notranje duševnem svojstvu prava subjekta ali osebk, pravi notranje duševne podstati.“ Vendar je pa bistvena razlika med živaljo in človekom.

Vsa doživetja so namreč „še v nekem prav ožjem pomenu besede obenem trpna ali dejavna. To pokaže že primer prvotnih ‚občutkov‘ na eni strani in razvojno poznejšega ‚stremljenja‘ na drugi. Kolikor doživljamo same občutke, je naš doživljajski položaj še vseskozi trpen, pri stremljenjih pa izrazito dejaven.“

Razlika med trpnim in dejavnim doživetjem je značilna tudi za živalsko življenje. „Prevažno — tako izvaja Veber dalje — pa je dejstvo, da moramo, ako se posebej ozremo na svoje, človeško življenje, razen te zgolj doživljajske trpnosti in dejavnosti razlikovati še prav posebno trpnost in dejavnost, ki zadeva nas same in ki jo bom zato imenoval posebno osebno trpnost ali dejavnost. To pove že primer vsake ‚strasti‘. Za strastnega človeka je prvič značilno kaj močno stremljenje, recimo stremljenje po vinu, nikotinu, opiju itd. Primer strasti je tako obenem primer izredne doživljajske dejavnosti. Toda tudi strastnemu človeku se utegne pripetiti, da se včasih ozre tako rekoč tudi na samega sebe, da se zave nekega posebnega razmerja svojega strastnega stremljenja do samega sebe. In če to stori, bo kaj hitro opazil, kako je sam le neka igrača svojega lastnega stremljenja in kako njegovo stremljenje vprav ‚njega samega‘ žene kakor žog na vodi. V takem primeru bo tudi on razen še tolike dejavnosti svojega stremljenja ali kakršnegakoli svojega doživetja zazrl kaj izrazito trpnost, ki pa zdaj ni več trpnost nikakega doživetja, pač pa trpnost onega, ki doživetje ima.“

Ker je „razmerje med doživetjem in onim, ki ima doživetje, obenem razmerje duševne ‚pripadnosti‘ do pristojne duševne ‚podstati‘, lahko omenjeno doživljajsko trpnost in dejavnost nazivamo pripadnostno trpnost in dejavnost, omenjeno posebno osebno pa podstatno.“ Kot primer prave osebne ali podstatne življenske dejavnosti navaja Veber hotenje človeka. „V pravem pomenu besede hoteti in sam dejaven biti, je eno in isto.“ Zato „hotenje in volja ni nobeno doživetje, pač pa... le posebna dejavna kretnja onega samega, ki ima doživetje.“

Osebna trpnost ali dejavnost se javlja in more javljati samo spricho vzporedne doživljajske dejavnosti in sicer se javlja „samo na temelju

lastnega ‚soglasja‘ ali ‚nasprotja‘ do enako ‚lastnega‘ doživetja.“ „Vzemimo primer dejavnega stremljenja. Samo nasproti taki dejavnosti se utegne človek sam zavedati še posebne lastne trpnosti ali dejavnosti in se zave te svoje trpnosti tedaj, ko kakorkoli opazi, kako je z ono dejavnostjo svojega doživetja tudi sam preznačilno soglasen.“ Na podlagi te ugotovitve razlikuje Veber med dvojno voljo: „med voljo, ki bi bila res tudi sama doživetje, namreč posebno stremljenje, in med voljo, ki pa sama enako res ni več nikako doživetje, nikaka gola pripadnost subjekta. Volja v prvem smislu besede bi bila namreč vprav ono in tako stremljenje človeka, na katero človek tudi sam pristaja, na katero človek tudi osebno pristaja. Volja v onem drugem smislu besede pa ni nič drugega nego vprav omenjeni subjektov in torej osebni pristanek ali tudi subjektov osebni odpor. Subjekt tudi toliko že hoče in samo hoče, kolikor na dejavnost svojega doživetja tudi sam ‚pristaja‘, ali pa se vprav sam tej dejavnosti tako ali drugače ‚upira‘. In samo to je... zares volja v najčistejšem pomenu besede, tista volja, o kateri edini velja, da sama sploh ni več nikako doživetje, pač pa iskana in naravnost osnovna dejavnost človeka samega, njegova osnovna osebno podstatna dejavnost.“

Od dejavnosti, ki označuje poblizje doživetja subjekta, ki so, kakor smo čuli lahko tudi trpna, loči Veber še posebno ‚delovnost‘, ki gre razen živim bitjem tudi prirodnim rečem. Je to nekaka sposobnost učinkovanja. Ako je ta sposobnost zgolj zavisna od pripadnosti kake podstati, jo imenuje Veber ‚pripadnostno‘, ako pa je izraz podstati same, jo imenuje ‚podstatno‘. Podstatna delovnost je zavisna od dejavnosti pristojnega doživetja. Delovnost golih reči je zgolj pripadnostna. Njeno dejstvo je zgrajeno „na onem izkustveno nespornem spreminjanju prirodnih reči, kakor se izraža na zunaj v najraznejših oblikah in kakor ga vprav fizika vedno uspešneje tolmači in skuša tolmačiti le kot posledico takega ali drugačnega premikanja. Z vsakim premikanjem se vrši neko ‚delo‘ in vsako tako premikanje je naravnost klasičen vzgled vprav sem spadajoče, namreč prirodne stvarne delovnosti.“ Gola reč ni delovna sama iz sebe, ampak se n. pr. premika le toliko, kolikor je bila premaknjena. Slehernemu življenju pa gre značaj prave podstatne delovnosti. Pri tem je podstatna delovnost zavisna od dejavnosti pristojnega doživetja: „Trpnost in dejavnost našega doživetja dobiva (namreč) svoj pravi smisel šele preko posebnega razmerja do nas samih, ki to doživetje imamo.“ „Trpno je vse ono naše doživetje, do katerega tudi mi sami nismo in ne moremo biti ne trpni ne dejavni, in da je dejavno vse ono naše doživetje, nasproti kateremu edinemu smo tudi sami še v razmerju lastne podstatne trpnosti ali dejavnosti.“ Ker pa tvori naše doživetje pripadnostno stran našega podstatnega bistva, lahko rečemo: „kjer že načelno odpade vsaka, tudi zgolj pripadnostna prava ‚trpnost‘ in ‚dejavnost‘, tam odpade enako načelno že vnaprej tudi možnost in potreba kakršnekoli posebne ter prave podstatne delovnosti.“

Podstatna delovnost je pa še dvojna: tujerodna in samorodna. Samó človeku gre prava samorodna podstatna delovnost, živalim pa samo tujerodna. „Živí homo imenovali vse take subjekte, ki jim pač gre značaj že posebne podstatne delovnosti, vendar samo tujerodne take delovnosti.“ Pri človeku je samorodna podstatna delovnost njegova volja. Samo človek s svojim poljubno dejavnim doživetjem ‚še sam‘ posebej ‚soglašá‘, ali pa temu svojemu doživetju ‚še sam‘ posebej ‚nasprotuje‘.“ Žival se pa samo

„vdaja ali predaja svojemu trenutnemu dejavnemu ali tudi trpnemu pripadnostno doživljajskemu stanju.“ „Šele na točki človeka... trčimo na dejansko bitnost, ki ji gre obenem značaj še prav posebne, samorodne in torej take podstatne delovnosti, ki ni nikaka gola posledica zgolj pripadnostnega delovanja, dá, ki je vprav s takim zgolj pripadnostnim delovanjem še v posebnem prevažnem odnosu, namreč da z njim še sama posebej ‚soglaša‘ ali pa mu enako sama še posebej celo ‚nasprotuje‘. In vprav to osebno, samorodno dejavno podstatno svojstvo človeka je oni ‚posebni svet, ki se tudi dejanski nepremakljivo razlikuje od vsega ostalega stvarstva.“ V prikazni človeške volje v „tistem posebnem in najožjem pomenu besede, ki pove, da je človekova volja toliko kakor njegova osebno podstatna dejavnost in sicer njegova samorodna taka dejavnost“ je zasidran nadprirodno metafizični značaj človeka.

Ta volja je neobhodno že po lastni naravi svobodna in ne more biti drugačna nego vprav svobodna. „Razlog temu dejstvu je v nam že znani cepitvi vse dejanske delovnosti v zgolj pripadnostno in pravo podstatno delovnost. O pripadnostni delovnosti govorimo povsod tam, kjer izvajamo pripadnost iz pripadnosti, dogodek iz dogodka, doživetje iz doživetja. Vsaka prava ter dejanska pripadnost je v tem smislu po drugi pravi in dejanski pripadnosti pogojena pripadnost in v vsem krogu take pripadnostne pogojenosti ne more biti govora o nikaki strogi svobodi pristojne — podstatnosti.“ „Na točki človeške volje pa smo trčili na neko delovnost, pri kateri ne gre več za izvor pripadnosti iz pripadnosti, pač pa za izvor posebne dejavnosti iz samega podstatnega bistva človeške osebnosti. Na tej točki se neha... izviranje dogodka iz dogodka, na tej točki imamo nasprotno pred seboj naravnost edinstveno izkustveno dano izviranje dogodka iz — njegovega lastnega podstatnega nosivca.“ S tem v zvezi je „dejstvo svojstveno človeškega normativno-moralnega razvoja in s tem dejstvom spojene in enako svojstvene človeške odgovornosti.“

„Iz vsega tega pa sledi zdaj samo po sebi... dejstvo... načelne navpične pogojenosti slehernega človeškega posameznika.“ „Slehera poedina izkustvena istinitost je vodoravno po drugi istinitosti dana istinitost.“ „Ves istinitostni sestav izkustveno danega stvarstva pa zahteva še prehod do prav posebne in edinstvene navpične danosti. Bistvo te posebne danosti smo našli v načelni pogojenosti vsega istinitostnega stvarstva po posebnem izvornem deju — Boga. Pozneje... smo tako navpično danost morali raztegniti tudi na sestav vseh veljavnosti in smo prišli do zaključka, da je vesoljstvo vseh istinitosti in veljavnosti neposredno po Bogu dano, ustvarjeno vesoljstvo.“ Zdaj nam je pa „enako priznanje naloženo tudi že po onem posebnem delu izkustveno danega stvarstva, kakor je dan z izvenprirodnim in nadprirodnim svojstvom slehernega človeškega posameznika. Je to prav orisano osebno podstatno svojstvo vsakega človeka, ki se tako nepremakljivo razlikuje od vsega ostalega izkustveno danega stvarstva, da ima s tem stvarstvom skupno samo značaj izkustvene danosti, je pa po drugi strani od tega stvarstva tako oddaljeno, da tvori že zase poseben svet, in sicer vprav iskani nadprirodni metafizični svet. Torej je vprav na tej točki in samo na tej točki stvarstva neobhodno potreben še poseben prehod do navpične danosti in do vzporedne božje delovnosti. Dá, tak prehod bi bil samo tedaj nepotreben, ako bi se kdo postavil na stališče, da je vprav to

osebno podstatno svojstvo človeka že samo toliko kakor iskano posebno svojstvo — Boga.“

Z dejstvom človeške osebnosti je dano obenem dejstvo izvenprirodno vzročnega potekanja dogodkov. Ker je pa na drugi strani vendar tudi dejstvo človeške osebnosti zgrajeno na dejstvu vesoljne prirodne vzročnosti, zahteva vprav človeško osebno svojstvo še dve smeri: smer izkustveno danega stvarstva na eni strani in pa smer nadizkustveno brezdvomne božje bitnosti na drugi. „Osebno svojstvo človeka je tako ona edinstvena in zares mejna točka izkustveno danega stvarstva, ki že sama zahteva še posebno delitev dejanskega vesoljstva v dva svetova, v svet izkustveno dane prirodnosti in v svet nadizkustveno dane božjosti. Kakor bi človeško osebno svojstvo brez vzporedne prirodnosti prenehalo biti človeško, enako bi to svojstvo brez vzporedne božjosti prenehalo biti osebno.“

*

To je v bistvu osebnostni dokaz za praitinitost Boga. Podal sem ga po možnosti z Vebrovimi besedami, da seznanim bravca z Vebrovo terminologijo in načinom njegovega filozofiranja.

Dokaz sloni na „dejstvu“, da je človek po svojem osebnem svojstvu nadprirodno metafizično bitje, kar se zopet izraža predvsem v prostosti njegove volje. Sicer ne uvidim, zakaj bi moral eksistirati Bog, če je človek prost v svojem hotenju, vendar za enkrat akceptiram Vebrovo stališče, namreč, da je prostost volje zadostna premisa v dokazovanju eksistence Boga in si ogledam samó premiso sólo od bliže.

Odkod človek ve, da ima svobodno voljo? Ker se je kot take zaveda. Je pa zavest prostosti že zadostna garancija resnične prostosti? Ne, ker je zavest lahko tudi varljiva. V posthipnotični sugestiji n. pr. ima človek zavest svobodnega hotenja in vendar izvaja le to, kar mu je bilo v hipnozi sugerirano. Pa tudi razum mi pravi, da volja ne more biti svobodna v tem smislu, da je zgolj od moje proste volje odvisno, kaj hočem, to se pravi, da bi na vprašanje, zakaj si to hotel, že načelno ne bi mogel odgovoriti. Tudi za hotenje mora biti neki motiv, neki razlog, nekaj, kar hotenje, če že ne drugega, vsaj izproži. Brez slehernega motiva človek nič noče, njegova volja se sploh ne oglašá. Tega tudi Veber ne zanika, saj piše: „Rekli smo namreč, da je pravo bistvo take (osebne) dinamike samo v našem osebnem ‚pristanku‘ na svoje pristojno dejavno doživetje ali pa v našem osebnem ‚odporu‘ proti tej doživljajski dejavnosti. Ko nas navdaja n. pr. kako poželenje, ostane še vedno odprto vprašanje, ali tudi sami na to svoje poželenje še posebej ‚pristajamo‘, ali pa se temu poželenju enako še posebej ‚upiramo‘. In tudi tu spada to naše poželenje samo v vzročni sostav vseh prirodnih dogodkov in ni prave vzročne poti od tega poželenja — do naše volje. To poželenje nam je prirodno vzročno dano, n. pr. po naših telesnih potrebah, po okolici, v kateri živimo, po naših prednikih itd.“ Torej tudi po Vebru so potrebna posebna doživetja, ki še-le izprožijo hotenje. Samo izprožijo, ne pa determinirajo — me bo tu opozoril Veber in pristavil —: od moje svobodne volje je pa odvisno, kako stališče zavzamem proti dotičnemu doživetju: ali nanj pristanem ali se mu pa uprem. „Je to točka onega najglobljega individualnega bistva slehernega človeškega posameznika, glede katerega

se tudi človek, ki je v vsem ostalem še tako dedno obremenjen, prečesto tako jasno zave, kako ostaja vendar tudi on odgovoren, namreč za to, v kakem odnosu je vsaj s a m do svojih strasti, ki se jih na zunaj nikakor ne more ubraniti. Ali vsaj sam jih mora ,odklanjati', vsaj sam jim mora tako ali drugače ,nasprotovati'."

Žal, da je Veber baš na tej točki zelo nejasen. Iz njegovih izvajanj ni razvidno ali razume pod odklanjanjem in nasprotovanjem u s p e š n o odklanjanje in nasprotovanje, to se pravi tako, ki prepreči dejanje, na katero je naperjena strast, ali pa notranje upiranje človeka proti kakemu dejanju, ki ga vseeno stori. Človeku se marsikaj upira storiti, kar navsezadnje vendar stori. V takem primeru pa gre za zavračanje izvestnega hotenja, ker je dejanje, ki sem ga, četudi z notranjim uporom, izvršil, vendarle tudi hotno. Če se mi upira dejanje, se mi upira seveda tudi hotenje tega dejanja. Imeli bi v takem primeru torej tole psihično situacijo: Jaz hočem nekaj in ker hočem, seveda tudi storim. S tem svojim hotenjem pa ali osebno soglašam ali ga pa zavračam, to se pravi: jaz svoje hotenje hočem ali pa nočem. Za to hotenje hotenja pa mora veljati isti princip: s svojim hotenjem hotenja ali osebno soglašam ali se mu upiram, ali drugače rečeno: jaz hočem svoje hotenje hotenja ali ga nočem. Itd. in infinitum. Ker ne predpostavljam, da je Veber tega nazaranja, sem mnenja, da misli, ko govori o odklanjanju in nasprotovanju u s p e š n o, t. j. dejanje preprečujoče odklanjanje. V tem primeru pa imam proti njegovi tezi, namreč, da je pristajanje odnosno odklanjanje kakega doživetja absolutno svoboden akt volje, tehtne pomisleke.

Recimo, da imam poželjenje, ki se mu pa uprem. Neizbežno se dvigne takoj vprašanje: zakaj, iz kakih razlogov, iz kakšnih motivov sem se poželjenju uprl in s tem preprečil njegovo utešenje? Brez slehernega motiva se to vendar ni zgodilo. Mogoče so bili tak motiv moralni pomisleki, ali strah pred posledicami nameravanega dejanja, ali momentana nepripravljenost ali karkoli, vsekakor je moral biti neki razlog, ki je vsaj izprožil moj upor. (Z onim, ki tega ne prizna, je vsak nadaljnji razgovor ne samo nemogoč, ampak tudi odveč.) Če pa je bil tak razlog ali motiv, je le-ta moj upor, s tem, da ga je sprožil, tudi determiniral, ker ni izprožil samo možnosti upiranja, ampak upiranje sólo. On ni izprožil mojega svobodnega hotenja z a ali p r o t i, marveč je ravno moje hotenje ,proti' determiniral. Dvoje motivov si je stalo nasproti: poželjenje, ki me je gnalo k dejanju, in protimotiv, ki mi je klical ,nikar!' Moja odločitev je bila motivirana. Kjer pa so motivi, zmaga nujno vedno močnejši in sicer iz enostavnega razloga, ker je isti motiv močnejši, kateri pač zmaga. Tu ne pomaga nobeno metafizično slepomišljenje, češ volja je prosto sledila enemu izmed motivov. Z absolutno logično nujno se dvigne tudi tukaj vprašanje: zakaj je sledila temu motivu in ne nasprotnemu?

Ali je storila to čisto slučajno? Kakšno vrednost naj ima volja, ki se odloča slučajno, kar tako na slepo, brez vsake smernice? Moralen človek se upira grešnemu poželjenju vendar iz moralnih razlogov, ne pa ker se mu slučajno tako zljubi. Torej tudi osebno pristajanje na kaj in upiranje se čemu ni in ne more biti nemotivirano. Kjer so pa motivi, je tisti, ki zmaga,

enostavno močnejši in determinira kot tak pristanek ali upor. Svobodna (nedeterminirana) volja je ravnotako nepojmljiv pojem kakor brezvzročni efekt. S tem da se ogrne z metafizičnim plaščem, ne postane logično nič manj nevzdržna fikcija.

Kaj pa neposredna zavest, da sem v svojem hotenju svoboden in baš zato za svoje dejanje osebno odgovoren?

Iluzija svobodnosti volje ima več virov. V vsakdanjem življenju, ko opravlja človek svoje vsakdanje posle, se motivov, ki determinirajo njegovo početje, komaj zaveda. V njegovi zavesti je zgolj možnost takšnega ali drugačnega hotenja, ki se zdi radi tega povsem svobodno. N. pr. pozvan, naj dvignem po mili volji desno ali levo roko, imam zavest, da dvignem lahko poljubno katero hočem. V momentu, ko jo pa dvignem, je samo moje hotenje, samo moja dejavnost, moja osebna dinamičnost v moji zavesti. Jaz sem, ki hočem! Zakaj, iz kakšnih razlogov to hočem, vsega tega se ne zavedam. S tem seveda pa še ni rečeno, da takih razlogov ni bilo. Zahteva jih že moj razum, ki mi pravi, da je moral biti neki skriti, bogzna kako subtilni razlog ali vzrok, telesni ali podzavestno duševni, da sem dvignil n. pr. ravno desno roko in ne leve. **P r o t i r a z u m u p a n i p r i z i v a.** Naj obračam stvar kakor hočem, vprašanju ‚zakaj‘ se ne izognem. In kjer je ‚zakaj‘, tam je tudi ‚zato‘, če slednjega poznam ali ne. Zahteva ga moja logika in samo tej — ne pa varljivi zavesti — gre zadnja beseda.

Drugič pa motivi, ki se jih zavedam, niso konstantne količine, marveč je njihova učinkovitost odvisna od moje momentane fizične in psihične konstelacije, ki se je pa ne zavedam. Pridem pa lahko tudi v situacijo, ko se naravnost zavedam, da ne morem drugače hoteti kakor baš hočem. Hier stehe ich, ich kann nicht anders.

Naknadna zavest po storjenem dejanju, da bi se bil lahko tudi drugače odločil, je navadno samo izraz dejstva, da sem se res že nekoč prej v slični situaciji drugače odločil. Zunanja situacija je bila pač slična, psihična konstelacija pa povsem druga. Od slednje pa je odvisna učinkovitost motivov. Odtod tudi čut odgovornosti po storjenem dejanju. Čustvo kesa pa je izraz dejstva, da se je psihična konstelacija po storjenem dejanju tako izpremenila, da je v konkurenci podlegli motiv dobil sedaj premoč in da gledam svoje dejanje sedaj v luči tega motiva, odnosno, da so se pojavili vsled izpremenjene psihične konstelacije novi protimotivi.

Odkod pa potem osebna odgovornost in upravičenost kazni?

Ravno za to, ker je volja determinirana po motivih, je človek odgovoren za svoja dejanja. Kako bi ga sicer mogli in smeli vprašati: ‚zakaj si to storil?‘ ‚Zakaj si to storil‘ se pravi, iz kakih motivov si storil. In kak smisel naj bi imela kazen za nemotivirano dejanje, za dejanje, za katerega sam ne vem, zakaj sem ga storil. Ne kaznuje se dejanje, ampak motivi dejanja. Kaznujejo se pa zato, da se zmanjša odnosno uniči njihova učinkovitost v bodoči slični situaciji in psihični konstelaciji.

Naj obračam stvar kakor hočem: svobodnost človeške volje se mi izkaže z vseh vidikov kot nemožna fikcija. Z njo pa pade nadprirodno metafizična bitnost človeka kot premisa dokaza za praistinitost Boga.