

СРПСКИ ЈЕЗИК, КЊИЖЕВНОСТ, УМЕТНОСТ

Филолошко-уметнички факултет Крагујевац
Скупштина града Крагујевца

СРПСКИ ЈЕЗИК, КЊИЖЕВНОСТ, УМЕТНОСТ
Зборник радова са VI међународног научног скупа
одржаног на Филолошко-уметничком факултету у Крагујевцу
(28–29. X 2011)

Књига II
БОГ

Уређивачки одбор

- проф. Слободан Штетић, декан
Филолошко-уметничког факултета у Крагујевцу
проф. др Милош Ковачевић
Филолошко-уметнички факултет у Крагујевцу
проф. др Драган Бошковић
Филолошко-уметнички факултет у Крагујевцу
проф. др Бранка Радовић
Филолошко-уметнички факултет у Крагујевцу
проф. др Анђелка Пејовић
Филолошко-уметнички факултет у Крагујевцу
доц. др Маја Анђелковић
Филолошко-уметнички факултет у Крагујевцу
проф. др Персида Лазаревић ди Ђакомо
Универзитет „Г. д Анунцио“, Пескара, Италија
проф. др Ала Татаренко
Филолошки факултет Универзитета „Иван Франко“, Лавов, Украјина
доц. др Зринка Блажевић
Филозофски факултет, Загреб, Хрватска
проф. др Миланка Бабић
Филозофски факултет Универзитета Источно Сарајево, Босна и Херцеговина
проф. др Михај Радан
Факултет за историју, филологију и теологију, Тимишвар, Румунија
проф. др Димка Савова
Факултет за словенску филологију, Софија, Бугарска
проф. др Славка Величкова
Филолошки факултет, Универзитет „Пајсије Хиландарски“, Пловдив, Бугарска
проф. др Јелица Стојановић
Филозофски факултет, Никшић, Црна Гора

Одговорни уредник

проф. др Драган Бошковић

Рецензенти

проф. др Душан Иванић
проф. др Александар Јерков
проф. др Драган Бошковић
доц. др Слободан Владушић
проф. др Ала Татаренко

СРПСКИ ЈЕЗИК, КЊИЖЕВНОСТ, УМЕТНОСТ
Зборник радова са VI међународног научног скупа
одржаног на Филолошко-уметничком факултету у
Крагујевцу
(28–29. X 2011)

Књига II
БОГ

Крагујевац, 2012.

О ЗБОРНИКУ

Бог! Тајна над тајнама, религиозна, егзистенцијална и антрополошка енигма, загонетно место наших идентитета и постојања, загонетка апсолутне Другости, Бог се упорно објављује у нашој историји, а тако и у овом зборнику. Личан и безличан, светлост и тама, смртан и бесмртан, далек и ближи нам од себе самих, он је онтолошка извесност или само троп, теолошки промишљан, откривен у догађајима и писму, хуманистички прогањан, психолошки сневан, „камен спотицања“ или „камен угаони“. О том Богу, боговима, божанствима, светости, метафизичким ентитетима и силама, о псеудобоговима, демијурзима, божијим супституцијама, судбини, о том непреушном и неограниченом простору који опседа литературу и културу од њених првих трагова до данас, посвећена је ова свеска зборника радова са Шестог међународног научног скупа *Српски језик, књижевности, уметности*, одржаног 28-29. октобра 2011. године на Филолошко-уметничком факултету Универзитета у Крагујевцу. У књижевно-антрополошкој секцији научног скупа – која се реализује као резултат истраживања у оквиру пројекта Министарства просвете, науке и технолошког развоја Републике Србије 178018: *Друштвене кризе и савремена српска књижевности и култура: национални, регионални, европски и глобални оквир* – поднесено је шездесет и осам реферата иностраних и домаћих учесника, док у овом зборнику објављујемо педесет и три достављена, прихваћена и рецензирана рада.

Радови који чине зборник *Бог*, заправо сажимају различите филозофске, књижевнотеоријске и културолошке елаборације шире теме *Бог: књижевности, култура и криза хуманистета*. На подтематске блокове – *Религија и књижевности; Хришћанство и књижевна традиција; Бог(ови) и књижевности, Бог(ови) књижевности; Жриве хуманистета: ко је исперао Бога из хуманистичке историје?; Да ли човек/књижевности постоје без Бога?; Метакхумани идентитети и Бог; Књижевности и историја сјасења; Књижевности: последње ушчишће прожњано?; „Врашћите нам Бога!“* – окупљени радови су очекивано одговорили на теоријско квалитетан и научноистраживачки компетентан начин. У наведеним подтематским оквирима, текстови наших колегиница и колега дијахронијски (од најстаријих култура до постмодернизма) и синхронијски (различите културе и литературе) конструишу и деконструишу антрополошка, културолошка и књижевнотеоријска питања присутног/одсутног Бога, проблеме односа човека и Бога, Бога и ђавола, анђела и среће, Божијег дискурса и места литературе у спознаји Бога, Божијег писма и писања Бога, проблеме хришћанског идентитета, Бога као алтеритета, критике и изгона Бога, атеизма и теизма, архајских и футуристичких космогонија, симбологије и тропологије божанстава. (Де)конструкција фигуре Бога, као и узајамно дефинисање и дешифровање књижевноисторијске, теолошке и антрополошке слике о Богу, као и „одговоре“ Бога, отворила је неке диференцијалне истраживачке хоризонте. Херменеутика (хибридног) идентитета Бога, различитих „маски“ Бога и онтолошких аспеката књижевности, раскри-

ва амбивалентан однос човека и Бога, и реконструише утицај доминантних и маргиналних дискурзивних пракси на његову репрезентацију, артикулишући га унутар сложене конфигурације материјалног и нематеријалног, умног и безумног, религиозног и рационалног, метафизичког и нихилистичког, кризе Бога и кризе хуманитета, а све то унутар једне перманентне теолошко-нихилистичко-литерарне апокалипсе.

Можемо зато констатовати да је у потпуности остварен истраживачка жеља да се задата проблематика научно и теоријски осветли, не би ли се темом одређени аспекти узајамног осмишљавања Бога и књижевности (српске, јужнословенске, европске, светске) довели у непосредну везу и из ње дедуковао перманентни процес (кон)фигурације, интерференције и интеракције ових феноменолошких и културолошких поља. Све наведено указује да у овом зборнику сакупљени текстови одражавају актуелне теоријске интересе, као и актуелну теоријску проблематику проучавања литературе и културе на домаћим и иностраним универзитетима и институтима, и индивидуалне теоријске и научноистраживачке амбиције и пројекте. Самим тим, зборник *Bož* представља релевантну слику садашњих проучавања наговештених проблема и велики извор идеја и теоријских елаборација. Он, заправо, представља само низ текстова, само један текст или једно писмо, из кога се, тихо и ненаметљиво, може изнова чути Божији глас. А шта вам говори, схватићете док будете читали странице које су пред вама.

Кражујевац, октобар 2012. године

Уредник

Predrag R. MILIDRAG¹
 Univerzitet u Beogradu
 Institut za filozofiju i društvenu teoriju²
 Beograd

O (NE)DOVOLJNOM RAZLOGU ZA EGZISTENCIJU BOGA U METAFIZICI NOVOG VEKA

Članak analizira uzroke koji su doveli do nestanka koncepta Boga u novovekovnoj filozofiji. Kao ključni momenat u tom procesu vidi se Dekartovo razumevanje suštine Boga kao beskonačne moći, tj. kao tvorca i samih večnih istina, te zasnivanje filozofije na empirijskom subjektu. Posledica toga je dvojaka: razumevanje slobode čoveka kao mogućnosti neograničenog samoodređenja i potreba za dokazima za egzistenciju Boga u metafizici. Kod Kanta Bog postaje samo postulat praktičkog uma, a rezultat celog procesa jeste nihilizam koji vrhuni u Marksovom pojmu revolucije. U poslednjem delu rada pokazuje se mogućnost jednog nemetafizičkog/postmetafizičkog puta razumevanja kod Dekarta i ukazuje na Paskalovu kritiku Dekarta i filozofskog pojma Boga.

Ključne reči: Toma Akvinski, Dekart, princip neprotivrečnosti, sloboda volje, nihilizam, Paskal, postmetafizičko mišljenje

Suprotno od širokorasprostranjene slike, rana moderna filozofija mnogo se više oslanjala na Boga nego što je to činila sholastička. Usred novog početka, i zajedno s verom u ljudski duh i njegove moći, kod Dekarta (Descartes) i drugih filozofa ranog modernog perioda obnavljaju se dokazi za egzistenciju Boga. Štaviše, rana moderna filozofija je ta, a ne sholastička, koja *ne može* bez Boga. No, s druge strane, upravo je u ovom periodu pokrenut proces koji će dovesti do Ničeove (Nietzsche) objave da je Bog umro.

U ovom će tekstu ponajviše biti reči o ranoj modernoj filozofiji, jer je ona otvorila puteve kojima će misao ići sve do XX veka. Prvo ćemo u najopštijim crtama razmotriti neke osobine odnosa Boga i čoveka u sholastici, potom će glavni deo teksta biti posvećen procesu preobražaja tog odnosa u ranoj modernoj filozofiji i njegovim protivrečnostima, da bismo zatim, u opštim crtama, posmotrili kretanje filozofije do Hegela i Marksa (Hegel, Marx) i, na kraju, ukazali na mogući drugačiji put razumevanja odnosa čoveka prema Bogu koji se takođe javlja u ranoj modernoj filozofiji. Osnovna teza teksta može se svesti na parafrazu Hegelove izreke da „ništa nije propalo bez dobrog razloga“. S ulogom i mestom Boga u novovekovnoj filozofiji na umu, možemo reći isto: ništa iz filozofije nije proterano bez dobrog razloga. No, preostaje da se vidi koji je smisao toga.

I

Predstava o sholastičkoj filozofiji koju je izgradio novi vek ponajpre je ne baš uspešna karikatura i više govori o svom autoru nego o predmetu ismevanja. Uprkos ogro-

1 I-mejl: milidrag@instifdt.bg.ac.rs

2 Tekst je nastao u okviru projekta Instituta za filozofiju i društvenu teoriju koji finansira Ministarstvo prosvete i nauke Republike Srbije pod brojem 179049.

mnom naporu istoričara srednjovekovne filozofije i civilizacije, malo se šta promenilo u slici o srednjem veku. Ne samo laici već, to je sasvim jasno, i mnogi filozofi još uvek misle da je „mračni srednji vek“ bio doba u kojem je stalno padala kiša, gde su svi bili prljavi, odrpani i gladni, a inkvizicija besomučno jurila unaokolo tražeći koga će sledećeg da spali!

Tačno je da se na filozofiju u srednjem veku gledalo kao na sluškinju teologije, ali se obično ne uviđa da je upravo to omogućavalo srednjovekovnim misliocima da u filozofiji budu filozofi, a u teologiji teolozi. Zahvaljujući tome, svi veliki muževi srednjovekovne filozofije pisali su i čisto filozofska dela u kojima se nisu pozivali na teološke argumente. U filozofskim delima jednog Tome ili Skota, Anselma ili Okama, Bonaventure ili Suareza (Thomas Aquinas, Duns Scotus, Anselm of Canterbury, St. Bonaventura, Suárez) nije moguće pronaći otkrivenu istinu kao filozofski argument, bilo da je reč o razmatranju problema saznanja ili o principu individuacije, o univerzalijama ili odnosu suštine i egzistencije, o tipovima analogije ili o načelima stvorenog bića. Tek pošto su naveli filozofske argumente, oni će navoditi i mesta iz Biblije ili iz dela crkvenih otaca, ne bi li tako pokazali saglasnost između objavljene istine i one otkrivene prirodnom razumom.

Drugim rečima, Bog je svakako u filozofiji zauzimao prominentno mesto, u etici ili u političkoj filozofiji, ali u metafizici on je uglavnom služio kao prvi uzrok (ili neka njegova izvedenica) koji održava stvoreni svet u egzistenciji. U tom kontekstu, funkcija dokaza za egzistenciju Boga bila je pre svega pokazati da je ljudski duh sposoban da na prirodan način, bez objave spozna njegovo postojanje; tako dokazan Bog bio je u temelju svega, ali je tu uglavnom i ostajao.

Drugi za našu temu relevantan momenat u odnosu Boga i čoveka bilo je to što su u srednjem veku čovek i Bog delili jednu, univerzalnu racionalnost. Bog je čoveka prevazilazio po kvalitetu duha, po obimu spoznaje i po svojoj moći, ali su se božanski i ljudski duh temeljili na istom principu. Taj princip, temelj univerzalne racionalnosti bio je neuzrokovani princip neprotivrečnosti. Za sholastiku, princip neprotivrečnosti, kao i sve ostale večne istine, večno je upisan u Božjem duhu³ i kosupstancijalan je s njegovim razumom. Otud, stvaranje protivrečnih stvari za Boga Tome Akvinskog bilo bi u suprotnosti s njegovom vlastitom prirodom. Zato, Tomin Bog ima moć da učini i stvori sve što hoće, osim onoga što sadrži protivrečnost, tj. da stvori sve osim „ono[ga] što je protivrečeno sledećem: biti u stvarnosti“;⁴ ono što je protivrečno jeste, dakle, nemoguće, te otud i nebiće.⁵ Na osnovu toga, Toma određuje i opseg božanske volje, pa kaže da se „Božja volja ne može odnositi na ono što je po sebi nemoguće“, a to je sve ono što u sebi „uključuje proturječje“.⁶ Drugim rečima, za Tominog Boga „volja je u području uma“,⁷ ona je podređena razumu.⁸

Princip neprotivrečnosti, dakle, važi apsolutno i univerzalno, za Boga i za sve stvoreno. *Neizmerno* je važno uvideti da univerzalnost univerzalne racionalnosti nije utemeljena tek na principu neprotivrečnosti već na *neuzrokovanom* principu neprotivrečnosti, jer ukoliko bi bio uzrokovan ne bi bilo nužno da mu se njegov sopstveni uzrok pokorava. Za sholastičare naprosto ne postoji nešto kao uzrok neprotivrečnosti, to jest uzrok toga da su predikati neke suštine međusobno saglasni: nema uzroka toga što su predikati „imati četiri noge“

3 Up. T. Akvinski, *Suma teologije* Ia, 16, 7.

4 Up. *Suma protiv pagana* II 22 (Akvinski 1993: 441).

5 Isto.

6 *Suma protiv pagana* I 84: 323. „Bog ne može ostvariti ono što uključuje pojmovno proturječje“, *O večnosti sveta* 5 (Akvinski, 1981: 105). U skladu s tim, Bog ne može učiniti da nešto bude i ne bude, da prošlo nije bilo, niti da menja zakone logike i matematike; up. *Suma protiv pagana* II 25 (Akvinski 1993: 453).

7 *Suma protiv pagana* I 72 (Akvinski 1993: 291).

8 Up. *Suma protiv pagana* II 24 (Akvinski 1993: 449).

i „lajati“ međusobno saglasni, pa se zajedno mogu naći u suštini psa, a predikati „lajati“ i „leteti“ nisu.⁹

S pojmom neuzrokovane neprotivrečnosti, ekvivalentni su bili i pojmovi spoznatljivosti i inteligibilnosti. Za srednjovekovnog čoveka, svet je inteligibilan, a time i spoznatljiv, zato što ga je Bog stvorio u skladu s principima na kojima počiva i sam ljudski duh i, što je vrlo važno, čovek zna da Bog nije mogao stvoriti drugačiji svet, jer ne može stvarati protivrečne stvari.¹⁰

II

Šta se zbiva s Bogom u ranoj modernoj filozofiji, šta se zbiva na samom njenom početku, kod Dekarta? Kod njega jasno vidimo dve (naizgled?) suprotstavljene tendencije u odnosu prema Bogu i njegovom mestu koje proističu iz same prirode novog principa, te koje će ostati delotvorne još dugo nakon njega: Bog je sve dalji, ali je potreba za njim sve veća.

Svoju filozofiju Dekart utemeljuje na jednom aktu slobode volje, na radikalnoj sumnji¹¹ koja vodi do uvida *cogito, ergo sum*, insistirajući pri tom da je potrebno čitati „veliku knjigu sveta“ (*Reč o metodi*, prvi deo), odnosno da je za saznanje dovoljan prirodni razum i njegova ispravna upotreba. Slobodna volja ontološki prethodi izvesnosti uvida *cogito, ergo sum*, za njega je utemeljujuća, jer bez volje nema radikalne sumnje. Otud, ne čudi što je svest o slobodi volje najnesumnjivija i najjasnija (*Principi filozofije* I 39: AT VIII A 19), najsavšenija i najočiglednija (*Principi* I 41: AT VIII A 20) spoznata stvar o čoveku: „U čovjeku je baš to nekako najveće savršenstvo, što radi svojom voljom, tj. slobodno. Tako on na neki poseban način postaje začetnik svojih dijela i zbog njih dobiva pohvalu. Ne hvale se naime automati što točno izvode svoje kretanje, za koje su udešeni“ (*Principi* I 37: AT VIII A 18). Prednost nad određenjem čoveka kao zajednice duše i tela ima određenje čoveka kao misleće supstancije, ali prednost nad njim ima to da je čovek samoodređujuće, tj. slobodno biće! Kao što ćemo videti, Dekart će i Boga odrediti na temeljno isti način, voljom.

Za razliku od njegovog razuma čija je moć „premalena i veoma konačna“ (Četvrta meditacija: AT VII 57), čovekova volja jeste „najveća i beskonačna“, te po njoj je čovek „stanovita slika i prilika Boga“ (isto). Razum volji „predlaže za potvrdu ili nijek“ (isto) jasne i razgovetne ideje, ali samo predlaže, *ne obavezuje je*. Reći će Dekart da „je po prirodnoj svetlosti bjelodano da uvid razuma mora uvijek prethoditi određenju volje“ (isto: AT VII 60), ali nam već sama forma rečenice, „mora uvek“ govori da je reč tek o jednom vrednosnom sudu.¹² Kao što pristaje uz jasne i razgovetne ideje, te čovek ispravno sudi ili dobro dela, volja

9 Skot piše: „Čovek je biće koje nije protivno po logičkoj potenciji, a himera je protivna po oprečnoj nemogućnosti, zato što jeste protivna“, *Ordinatio* I 36; cit. prema Normore, 1996: 162. Ili: „A razlog zašto je za himeru protivno [da aktualno egzistira], a za čoveka nije, jeste da je ovo ovo, a ono ono“, isto; Normore 1996: 163. Za Suareza, vidi. Milidrag 2006: 48–72.

10 Drugi srednjovekovni filozofi su imali drugačija razumevanja Božje svemoći, ali mu je jedino Petar Damijani (Petrus Damiani, 1007–1072) pridavao moć da čini stvari koje nisu u skladu s principom neprotivrečnosti. Dobar pregled različitih srednjovekovnih gledišta o tom pitanju može se naći u knjizi M. Osler (Osler 1994).

11 Sumnja je za Dekarta akt volje; up. *Principe* I 32: VIII A 17. Iza dvotačke navedeni su tom i stranica standardnog izdanja Dekartovih dela.

12 „Kad nas veoma evidentni razlozi poikreću u jednom smeru, iako, moralno govoreći, teško da se možemo kretati u suprotnom, mi to apsolutno možemo ... jer veća se sloboda sastoji u većoj sposobnosti za samoodređenje ili u većem korišćenju moći koju imamo da sledimo ono lošije, iako vidimo ono bolje“, *Meslanu*, 9. 2. 1645: AT IV 173–174.

može pristati i uz nejasne i nerazgovetne ideje, te se čovek može varati ili u izboru dobra grešiti (isto, AT VII 58).

Samopostavljanje subjekta u izvesnosti vlastitog mišljenja i oslobađanje od religijskih stega, nasleđenih uverenja, predrasuda, uticaja tela i od svega što nije potvrđeno uvidom duha,¹³ praćeno je i „oslobađanjem“ Boga. Jedno od temeljnih Dekartovih određenja Boga jeste da je on uzrok samog sebe.¹⁴ Svako stvaranje *ex nihilo* kao takvo podrazumeva ogromnu moć, koju po tradiciji ima samo Bog, a stvaranje samog sebe¹⁵ podrazumeva *beskonačnu* moć i čovek zna da Bog poseduje takvu moć.

Dekartov je Bog uistinu jedan beskonačno moćan Bog,¹⁶ on stvara samog sebe, stvara večne istine i suštine,¹⁷ a može stvarati čak i protivrečne stvari.¹⁸ Naprosto, njegova moć nije podređena principu neprotivrečnosti, već, upravo suprotno, i taj princip jedna je stvorena večna istina. Za Boga nema nemogućih niti protivrečnih stvari; zahvaljujući svojoj volji i moći on može bilo koja dva predikata spojiti u jednoj suštini i takvoj suštini pridati realnu egzistenciju.

Zahvaljujući uzrokovanosti principa neprotivrečnosti, jedinstvena racionalnost na kojoj je počivao celokupni horizont bića u srednjem veku biva razbijena na ljudsku parcijalnu i na božansku univerzalnu. Ljudska, parcijalna racionalnost i dalje počiva na principu neprotivrečnosti, ali „protivrečnost“ kao takva više nema status univerzalnog metafizičkog principa (jer je stvorena večna istina), već može biti samo nedostatak čovekove spoznaje, odnosno nedostatak jasnosti i razgovetnosti u njegovim idejama.¹⁹ *Nemoguće* i *protivrečno* vezani su sada za stvoreni svet i parcijalnu racionalnost, te više ne izražavaju nikakvu spoljašnju ili unutrašnju, logičku ili bilo kakvu drugu nesaglasnost; za Boga su to međusobno nezavisna određenja. Reč je o za-čoveka-pojmljivoj neprotivrečnosti i istoj takvoj mogućnosti. Za čoveka, mogućnost je implicirana neprotivrečnošću: suština brda bez predikata „dolina“ protivrečna je suština i zato je za čoveka brdo bez doline nemoguće i nepojmljivo; za Boga pak brdo i dolina jesu međusobno nezavisni, te, ukoliko tako ushte, on može stvoriti brdo bez doline.²⁰ Prema tome, ba-

13 A za šta je Dekart smatrao da je izuzetno teško; za to, vidi Milidrag 2008.

14 Slažemo se sa Žan-Likom Marionom (Marion), da su, osim *causa sui*, druga dva temeljna određenja Boga kod Dekarta beskonačnost i savršenost; za to kod Mariona, vidi Marion 1999.

15 Za analizu pojma *causa sui* kod Dekarta, vidi Milidrag 2006.

16 „[I] da onaj, u kojega je tolika snaga, da održava nas, koji smo različiti od njega, *toliko prije održava sebe sama* ili, radije, da mu za održavanje nije nitko potreban i, konačno, da je on Bog“ (*Principi* I 21: AT VIII 13). Up. i Prve odgovore: VII 111: „[J]er onaj uzrok u kojem je moć tolika da održava stvar izvan sebe, tim pre sebe samog održava sopstvenom moći, te da je od samog sebe“. Za snagu kao moć (*potentia*), up. Prve odgovore: VII 110. Treba zapaziti koliko jake izraze Dekart koristi kada govori o Božjoj moći: ona je beskonačna (Treći odgovori: AT VII 220; *Principi* III 1: AT VIII 80; *Moru*, 5. 2. 1649: AT V 272; *Elizabeti*, 3. 11 1645: AT IV 332; *Elizabeti*, 6. 10. 1635: AT IV 315; *Arnou*, 28. 7. 1648: AT V 223; *Šaniju*, 1. 2. 1647: AT IV 608), nepojmljiva (Prvi odgovori: AT VII 110), nadvladavajuća (isto: AT VII 112), nadilazeća (Četvrti odgovori: AT VII 235), neiscrpna (*Meslanu*, 2. 5. 1644: AT V 119), vrhunska (*Mersenu*, 4. 3. 1641: AT III 329), bez ikakvih granica (*Mersenu*, 6. 5. 1630: AT I 151; *Meslanu*, 2. 5. 1644: AT V 118).

17 Peti odgovori: AT VII 380, *Mersenu*, 6. 5. 1630: AT I 150, *Mersenu*, 15. 4. 1630: AT I 145

18 Na primer, „Jedino je Bog pravi uzrok svega što jeste i što može biti“ (*Principi* I 24: AT VIII 14); „Njegova je volja uzrok ne samo onoga što je aktualno i što će nastati, već i onog što je moguće, kao i prostih priroda“, *Razgovor s Burmanom*: AT V 160. Up. i *Meslanu*, 2. 5. 1644: AT IV 118.

19 „Ako pod mogućim mislite na ono na šta obično svako misli, naime sve što nije u sukobu s našim ljudskim pojmovima...“, Drugi odgovori: AT VII 150. Up. i *Razgovor s Burmanom*: AT V 160, Drugi odgovori: AT VII 152.

20 „Ne čini mi se da bi ikada trebalo da kažemo za bilo šta da ne može biti od Boga načinjeno. Pošto svaka osnova istine i dobrote zavisi od njegove svemoći, ne bih se usudio da kažem kako Bog ne može stvoriti brdo bez doline ili načiniti da jedan i dva ne budu tri“, *Arnou*, 29. 6. 1648: V 224. Sasvim usput, na ovom

rem u načelu, u svetu koji je stvorio Dekartov Bog može se desiti da jednog dana naletimo na brdo bez doline, krug s nejednakim poluprečnicima ili na noćnu dugu.²¹

Poredeći srednji vek i Dekarta Valter Šulc (Schulz 1982: 291) potpuno je u pravu kada tvrdi da je „u izvorno kršćanskoj metafizici Bog jedna odista metafizička misao“, ali katastrofalno greši kada u nastavku tvrdi da je to „misao koja odnosi u neizvjesnost, ukoliko Bog kao stvoritelj putem svoga postavljanja otima biću svu sigurnost“. Baš zato što je u srednjem veku bio „metafizička misao“, ali moramo dodati i zato što je bio i bog ljubavi i milosti, hrišćanski Bog donosio je takvu izvjesnost. Bog jeste bio poseban, *ali ne i nepravilan slučaj bića*. Za konačni duh on jeste nepojmljiv, ali čovek je znao da se i Bog vlada u skladu s temeljnim metafizičkim principima, baš kao što mu je izvjesno da će biti spasen ako veruje. Srednjovekovnom čoveku putem religije Bog donosi sigurnost kroz veru i ljubav, a putem filozofije i metafizike kroz inteligibilnost sveta.

Kod Dekarta situacija je obrnuta. Bog je kod Dekarta onkraj svake metafizike, zato što za njega ne važe metafizički principi koji važe za stvoreni svet, što je njihov tvorac i što je nužno određen jednim protivrečnim pojmom, *causa sui*. Zato za Dekartovog Boga uopšte ne možemo reći da je biće; odnosno, možemo, ali to ne može biti čak ni analogni pojam bića i Dekart to zna. Dekartov je Bog nadbiće, nešto kao Plotinovsko Jedno. Usput, nije nimalo slučajno što se određenje Boga kao uzroka samog sebe pojavljuje i u Plotinovoj (Πλωτῖνος) i u Dekartovoj filozofiji, baš kao što nije slučajno to što određenje Boga kao *causa sui* jeste praćeno uzrokovanim principom neprotivrečnosti.²²

Na osnovu dosad rečenog lako se može steći utisak da već Dekart čini sve što može da Boga progna iz filozofije: Bog je s onu stranu svakog bića, nepojaman²³ i nedokučiv, moćniji nego što je to ikad bio u sholastici, tvorac samog sebe i svih večnih istina. Takav „Bog nije znan uprkos svojoj nepojmljivosti, već kroz nju“, kako to jezgrovito konstatuje Žan-Lik Marion (Marion, 1999: 231). Utisak o tome da Dekart i cela rana moderna filozofija proganjaju Boga iz filozofije sasvim je ispravan. No, kojeg i kakvog Boga?

mestu skrećemo pažnju, postoje zapanjujuće strukturne sličnosti između Dekartovog razumevanja Božje moći i Hobsovog (Hobbes) razumevanja moći suverena: prvo, i najočitije, moć jeste njihova suština. Suveren kreira zakone u državi, Dekartov Bog kreira večne istine; zakoni jesu izraz suverenove volje, večne su istine izraz Božje volje, a ne više razuma, kao u sholastici; suveren propisuje šta se ima smatrati dobrim, Bog ustanovljava i moralne zakone. Prirodni zakoni jesu večni, ali je ipak suveren taj koji je krajnji tumač toga šta se ima smatrati prirodnim zakonom (*Levijatan* 26); drugim rečima, i važenje prirodnih zakona u državi jeste zavisno od suverenove volje, kao što su večne istine, iako večne, stvorene Božjom voljom. Suveren ne može napustiti svoja prava, Bog ne može sebi oduzeti nijedno savršenstvo. I, ono najvažnije, bez moći suverena nema države, bez moći Boga nema sveta. Za nešto širu analizu, vidi Milidrag 2004.

21 „U načelu“, pošto nije reč o realnoj mogućnosti. Za analizu toga, vidi Milidrag 2006: 152–153. Za odnos sholastičkog razlikovanja između *potentia Dei ordinata* i *potentia Dei absoluta* i Dekartovog razumevanja onog što Bog može stvoriti, vidi Osler, 1994: 118–152.

22 Za kratku analizu pojma uzroka samog sebe kod Plotina, vidi Milidrag 2006: 22–25.

23 Sam izraz *nepojamna moć* „treba biti shvaćen sasvim doslovno. Prvo, Bog je nepojaman jer deluje pre nego što bilo kakva racionalnost odredi ili ograniči njegove radnje; dakle, s tačke gledišta naših duhova, konačnih i snabdevenih samo jednom ograničenom racionalnošću, Bog koji ih stvara ostaje nedostupan u određenom smislu, iako je znan u jednom drugom, slabijem smislu. Drugo, Bog jeste moć zato što u odsustvu bilo kakve zajedničke racionalnosti i bilo kakve analogije bića između konačnog i beskonačnog, preostaje jedino odnos moći: iako je razum ne može obuhvatiti, mi jesmo upoznati s tom moći“, Marion 2005: 194.

III

O čemu je reč ponajbolje će nam otkriti činjenica koja samo naizgled pobija upravo rečeno. Naime, svi filozofi ovog perioda posežu za dokazima za egzistenciju Boga. Kako objasniti to da i „otac moderne filozofije“, nakon oslobađanja čoveka od „stega mračnog srednjeg veka“, okreće dokazima za egzistenciju Boga? Zašto ga u tome slede svi kasniji ranomoderni filozofi? Toma Akvinski je i mogao bez dokaza, rana moderna filozofija bez njih ne može. Zašto? Istorijскоfilozofski odgovor krije se u odgovoru na jedno drugo, ključno pitanje: čemu dokazi za egzistenciju Boga u *filozofiji*, zašto je ranij modernoj filozofiji Bog uopšte bio potreban?

Očito je da je udaljavanje čoveka i Boga bilo praćeno paralelnim povećanjem potrebe metafizičkog mišljenja za Bogom. No, za kojim Bogom? Hrišćanskim Bogom ljubavi, Bogom Avrama, Isaka i Jakova? Ne. Filozofski Bog nije Bog žive vere, niti Bog hrišćanstva. *Causa sui* ne može biti Bog u kojeg bi se verovalo, koji bi bio milosrdan i kojeg bismo mogli voleti!

Bog metafizike, zvali ga demijurg, nepokretni pokretač, mišljenje mišljenja, čisti akt, Jedno ili *causa sui*, uvek je rezultat potrebe samog metafizičkog mišljenja. Najprostije rečeno, metafizički je Bog samo ono što filozofi stave u njega, naime ono što ne mogu objasniti nikako drugačije; sve ostalo u njemu je nesuštastveno.²⁴ Metafizički je Bog po definiciji *deus ex machina*²⁵ (bez koga se nikako nije moglo), ma šta sami filozofi mislili o tome i u ma šta lično verovali.

U najkraćem, s obzirom na ranu modernu filozofiju to znači sledeće. Novi temelj filozofije postao je čovek kao subjekat. Međutim, zbog inherentnih ograničenja, ljudska subjektivnost zasnovana na tzv. „empirijskom“ subjektu naprosto nije bila u stanju da obavlja sve funkcije koje je subjektivnost morala obavljati, niti je sama mogla rešiti probleme koji su se javljali. Zato je bilo neophodno potražiti pomoć od Boga i njega posmatrati kao istinsku, *delatnu* i *delo-tvornu* subjektivnost.

Bog se pojavljuje kao istinski subjekt, on je tu da reši probleme koje kartezijanski subjekt jeste otvorio, ali s kojima nije bio u stanju da izađe na kraj. Rani moderni filozofi projektovani su u Boga sve ono što (još uvek) nisu mogli naći u ljudskoj subjektivnosti. Otud, pred rane moderne filozofe postavljalo se kao imperativna potreba dokazivanje egzistencije Boga, jer kada se ona dokaže problemi nestaju; zato dokazi za egzistenciju Boga imaju suštastveni značaj za ranu modernu filozofiju, kakav nikad nisu imali u sholastici.

U razumevanju Boga, filozofi nakon Dekarta napustili su njegovo razumevanje božanske svemoći kao apsolutne. No, i oni su nastavili da Boga upotrebljavaju na isti način. Pomenimo samo najistaknutije momente zavisnosti.

Prvo, bez Boga Dekart nikako ne može povratiti svet nakon radikalne sumnje, jer jedina garancija za to da su moje jasne i razgovetne ideje istinite jeste Božja istinoljubivost. Zato, odmah nakon zadobijanja *fundamentuma inconcussum*, Dekart mora dokazati da Bog egzistira. Koliko je kartezijanski empirijski subjekat nemoćan/slab nakon rada radikalne sumnje govori upravo to što je Dekart morao da prizove Boga da bi potvrdio ono do čega je taj subjekat došao. Nikome u srednjem veku nije padalo na pamet da koristi Boga da bi objasnio proces ljudskog saznanja, te da bi bio siguran da je to saznanje istinito. Dekart čini upravo to: Božja istinoljubivost garancija je istinitosti naših jasnih i razgovetnih ideja. Bog je tako postao integralni deo procesa saznanja. Istu

24 Zato je Dekart bio na velikim mukama da pokaže da se u okvirima njegove prirodne filozofije i metafizike može naći mesta za transsupstancijaciju.

25 Niko to bolje nije pokazao od Hajdegera (Heiddeger).

stvar srećemo i kod Spinoze, Lajbnica, Malbranša ili Berklija (Spinoza, Leibniz, Malebranche, Berkeley).

Drugo, problemi nastali kartezijanskim dualizmom za rane moderne filozofe rešivi su isključivo Božjom intervencijom. To nam nepobitno dokazuju Spinozin monizam, Lajbnicova prestabilirana harmonija, Malbranšov okazionalizam, kao i Berklijeva metafizika. To nam, na kraju krajeva, pokazuje i Dekartov dualizam upravo svojom nerazrešivošću.

Treće, problem identiteta subjekta nije rešiv bez posezanja za metafizikom, tj. za pojmom supstancije i za Bogom kao onim koji tu supstanciju stvara i održava u egzistenciji. Identitet Lokovog (Locke) subjekta počiva na sećanju, suviše slaboj ali u tom času jedino dostupnoj osnovi, što je i vodilo ka hjumovskom „snopu percepcija“, a što nije ništa drugo do empirijski subjekat bez Božje pomoći.

Četvrto, kako se kasnije pokazalo, intervencija Boga bila je neophodna i zbog jedinstva objekta u opažaju. Postojanje ovog problema rani moderni filozofi nisu ni uočili, upravo zato što je Bog bio tu. Hjumova (Hume) kritika znanja o uzročnosti i odbacivanje postojanja suština u razumu onemogućilo je da se objasni zašto su i kako pojedinačne percepcije grupisane tako da čine jedan jedinstveni objekat percipiranja.

* * *

Govoreći slobodno, filozofija je imala sreću na prelazu s rane moderne na klasičnu nemačku filozofiju: onog časa kada se pokazalo da se Bog više ne može ni na koji način koristiti kao pomoćno sredstvo, istog se trenutka pokazalo i to da on kao takav uopšte više nije ni potreban.

Kritikom znanja o nužnosti principa uzročnosti Hjum je *de facto* pokazao da su dokazi za egzistenciju Boga beskorisni i zato se empirijski subjekat morao rastvoriti u „snop percepcija“. Nakon Hjuma svi su putevi rane moderne filozofije bili su zatvoreni. No, pošto ni Hjum ne može bez uzročnosti, njen izvor je preko navike smestio u ljudsku prirodu, jedan *par excellence* metafizički koncept.²⁶ Principi saznanja, dakle, potiču iz čovekove prirode i deo su ustrojstva ljudskog duha. To je, istorijskofilozofski gledano, otvorilo put za Kantovu (Kant) transcendentalu apercepciju i apriorne forme čulnosti i razuma koje su preuzele funkcije koje je do Kanta imao Bog. U istoj toj *Kritici čistog uma* Kant je pokazao bezvrednost dokaza za egzistenciju Boga. No, metafizički mu Bog više i nije bio preko potreban, osim u praktičkoj filozofiji kao postulat. Nalazeći prostor za Boga u praktičkoj sferi, Kant je zapravo omogućio reafirmaciju temeljnog određenja Dekartovog Boga: moć i sloboda, odnosno omogućio je da se sagleda veza između njih, i Kant to zna: „Duh čovjeka je Spinozin Bog [*causa sui*]... pojam slobode, biti vinovnikom (početnikom, uzdizateljem) sebe sama”.²⁷

Stoga, slobodno govoreći, novovekovni pojam slobode ima svoj izvor u Dekartovom Bogu kao *causa sui*: Kantova određenja slobode kroz tri Kritike, kao nekauzalnosti prirode, kao samoodređenja/samozakonodavstva i kao samodelatnosti/samosvrhe, jesu razvijanje momenata upravo tog određenja.

No, iako je Kant Boga izbacio iz metafizike, Dekartov pojam Boga kao beskonačno moćnog i beskonačno slobodnog subjekta odredio je samorazumevanje novovekovnog čoveka. Ideal novovekovnog subjekta bio je postati Dekartov Bog. Sam nam „otac

26 Same osobine Hjumovog pojma ljudske prirode nalaze se na tragu Dekartovog pojma učenja prirode; za to, vidi Miliđrag 2008.

27 *Opus postumum*; cit. prema Despot, 1990: 19–20.

moderne filozofije“ to nabacuje: „[D]a sam po sebi ... dao bih sebi sva ona savršenstva ... i tako bih sam bio Bog“, kaže on u Trećoj meditaciji (AT VII 48). Ako je Bog kao *causa sui* istinski subjekat, onda čoveku ne preostaje ništa drugo do da preuzimanjem božanskih funkcija preuzme i to određenje, da sebe razumeva po ugledu na Boga.

Stoga ni malo ne čudi što se novovekovnom subjektu kao izvesno javlja da slobodu može i mora ostvarivati isključivo u praktičkoj sferi (a ne više u teoriji, kao u antici), svojom voljom i moći. Novovekovni je čovek čvrsto verovao da će povećanjem i upotrebom moći izgraditi „carstvo slobode“ jer, prema njegovom samorazumevanju, ljudski je svet izraz čovekove subjektivnosti, pa je zato i promenljiv novom voljom i većom moći. Niče je prvi sagledao smisao samotemeljenja subjekta i, naravno, u subjektu našao, a šta bi drugo, Dekartovog Boga, tj. volju i samoreprodukujuću moć koja, kao takva, nije određena ničim drugim do nužnošću sopstvenog opunomoćavanja i koja je samim tim nihilistička.

Novovekovni nihilizam, barem u filozofiji, svoj najčišći izraz nalazi u Marksovom pojmu revolucije, jer upravo kroz revoluciju subjektivnost preuzima i poslednji prerogativ božanskog, kreiranje (ljudskog) sveta. Apsolutno znanje, kao pretpostavku za kreaciju, već je bila preuzela nešto ranije, kod Hegela. Ako apsolutno znanje kaže da je izmirenje subjekta i sveta moguće, subjektu jedino preostaje da tu mogućnost aktualizuje privodeći svet ideji, revolucijom:²⁸ na „principima uma“ ceo svet iz temelja se menja, oni koji su *ništa* biće *sve*. Nije moguće ne čuti zavir u nihilizma u ovim stihovima Internacionale.

Subjekt kao samokreacija mora opunomoćavati svoju moć, on mora neprestano proizvoditi, te je njegovo proizvođenje – sebe/svog sveta – uvek iznova samopotvrđivanje: nemačkog univerziteta, Crvenog oktobra, građanskog društva, odnosno Aušvica, Gulaga i 1984. A čovek? „Čovek uvijek ostaje subjekat“.²⁹

Nećemo mnogo pogrešiti ako kažemo da je prevashodno moderna filozofija, a ne religija kako je to Fromm (Fromm) ocenio, obećavala ljudima da će „biti kao bogovi“. Religija mu jeste obećavala spasenje i besmrtnost na onom svetu, ali njoj nije padalo na pamet da mu obeća da će postati sveznajući i svemoguć, da će moći stvarati i uništavati svetove. Takva obećanja dolazila su iz filozofije.

Sigurni smo da bi se na sve ovo Dekart samo nasmejao i uputio nas da ponovo čitamo *Meditacije*: „[D]ok volja stiže dalje od razuma – ne zadržavam je u istim granicama, nego je protežem i na one stvari koje ne razumijem; a kako pri tome biva neodlučna, lako odstupa od istinitog i dobrog“ (Četvrta meditacija: AT VII 52). Naime, jasne i razgovetne ideje za Dekarta jesu ideje mogućih stvari i u sebi ne sadrže protivrečnost. Kao što smo rekli, zato što je slobodna, volja može pristati i na nejasne i nerazgovetne ideje.

Ako, zahvaljujući volji, ljudski duh nejasne i nerazgovetne ideje drži za jasne i razgovetne, onda se njihov sadržaj na saznavnom planu javlja kao istinit (iako to nije), na ontološkom kao neprotivrečan (iako to nije), a na praktičkom kao moguć i u skladu s dobrim (iako to nije). Pretpostavka toga jeste parcijalnost ljudske racionalnosti i neograničenost volje. Na taj način, činjenje prestaje da biva suštastveno određeno znanjem.³⁰

Čovek ne razume sadržaj nejasnih i nerazgovetnih ideja (iako samu tu činjenicu može jasno razumeti); njihov je sadržaj za čoveka ništa-jasnosti i ništa-razgovetnosti. Potvrđivanje nejasnih i nerazgovetnih ideja znači da se one *a priori* posmatraju kao ideje nečega mogu-

28 Otud, 11. teza o Fojerbahu baš ništa ne prebacuje filozofima: „Filozofi su samo različito tumačili svet; radi se o tome da se on izmeni“; ona samo konstatuje da je njihovo vreme prošlo, da su postali nesavremeni i irelevantni, jer nije teorija više područje slobode.

29 Marks, „Privatno vlasništvo i komunizam“, u Marx, Engels, 1989: 285.

30 „Čovek, doduše, može činiti stvari sa 'univerzalnoga', apsolutnog stajališta, što filozofi nikada [do Galileja i Dekarta] nisu smatrali mogućim, ali on je izgubio svoju sposobnost da *misli* na način univerzalnog, apsolutnog“, Arendt, 1991: 218.

ćeg, a time i stvorivog. Međutim, pristajanje volje na nejasne i nerazgovetne ideje na saznajnom nivou jeste zabluda, na praktičkom nemogućnost, na ontološkom protivrečnost, a na moralnom zlo. Otud neminovno sledi: za Dekarta, zlo je egzistiranje za-čoveka-nemogućeg, nečeg protivrečnog i lažnog, jednog *nihil*.³¹ Pošto to, kao egzistirajuće (jer ga je čovek stvorio), ipak jeste nerazumljivo i nemislivo, imperativna postaje potreba za njegovim prevodenjem u kategorije razumljivog, a time i za njegovim opravdanjem. Otud, nimalo ne čudi enormna uloga ideologija i njihovih proizvodnje u novom veku.

IV

Na kraju, šta nam je danas ostalo od Boga? Svakako, možda jedan nemetafizički Bog. No, nemetafizički, neontoteološki Bog podrazumeva i nemetafizičkog čoveka, čoveka koji nije rukovođen voljom za moć, tj. čoveka koji nije subjekat. Gde možemo tražiti puteve takvog razumevanja čoveka?

Neoporeciva je istorijskofilozofska činjenica da Dekart otvara put za novovekovnu filozofiju subjektivnosti, ali je neoporeciva činjenica i to da taj isti Dekart, metafizičar *par excellence*, otvara jedan sasvim drugačiji, nemetafizički (neontoteološki) put mišljenja. Naime, kod Dekarta samosvest jeste tesno vezana za subjektivnost, ali se u njoj ne iscrpljuje, jer ona je *jedina stvar na ovom svetu koja je nezavisna i slobodna od beskonačne moći*,³² ona nema moć i nije delatna po principima moći. Po tome samosvest je izvorno nemetafizička (neontoteološka), a po svojoj prirodi ona se simpatička, jer ne može bez drugačijeg/drugog, jer je, uproščeno govoreći, konstituisana onim što nije ona sama, sadržajima svesti! Utoliko, već Dekart pokazuje da novovekovno jednačenje čoveka i subjekta, mišljenja i *ego cogito* nije jedina mogućnost. Kod samog Dekarta nema napuštanja metafizike, ali ima zapućujućeg upućivanja, *na-put*-jivanja onkraj metafizike, ima otvorenosti za jedan drugačiji put mišljenja. Jedan Dekartov put svakako je vodio u filozofiju subjektivnosti, ali, postoji barem još jedan, isto toliko njegov i isto toliko za njega fundamentalan put, onaj pokušaja napuštanja metafizike i pokušaja postmetafizičkog mišljenja i čoveka i Boga.³³

Tim su putem išli Paskal i Monteni, Hjum u svojoj moralnoj filozofiji i Ruso, Kjerkegor i Niče (Montaigne, Russeau, Kierkegaard), taj je put „loša savest“ novovekovne filozofije, protivstavljen glavnom, „racionalističkom“ toku, osuđen na večnu marginalnost, po temama i tumačenjima, ali, kao potekao iz istog izvora, neuklonjiv iz moderne filozofije, jer nije ništa drugo do naličje vladajućeg principa subjektivnosti.³⁴

Zadržaćemo se u ranoj modernoj filozofiji i samo ukazati na Paskalove naputke o jednom nemetafizičkom Bogu.

31 Što je samo druga strana već rečenog, da je nerazumljivo zapravo protivrečno. Nihilizam direktno sledi iz neograničenosti volje: „Da svaka obmana zavisi od nekog nedostatka jasno mi je po prirodnoj svetlosti; zato biće u kojem nema nesavršenosti ne može težiti ka nebiću, tj. ne može imati nebiće, nedobro ili neistinu za svoj cilj ili posledicu, jer ove tri stvari jesu isto. Jasno je da u svakoj obmani postoji laž, i da je laž nešto neistinito, dakle nebiće i nedobro“, *Klersijeu*, 23. 4. 1649: V 357.

32 „A neka me vara koliko god može, ipak, nikad neće postići da ne budem ništa, sve dok ja mislim da nešto jesam“, *Druga meditacija*: VII 25.

33 „Dakle, mišljenje – koje je lišeno boga i koje mora da napusti boga filozofije, boga kao *causa sui* – možda je bliže božanskom Bogu. To ovde znači jedino: mišljenje, lišeno Boga. Njemu je otvorenije nego što bi to onto-teo-logika htela da prizna“, Hajdeger, „Onto-teo-loško ustrojstvo metafizike“, u Hajdeger, 1982: 80. Za pokušaj postmetafizičkog mišljenja Boga, vidi Marion, 1999.

34 I Hegel je to savršeno dobro uvideo kada je konstatovao da postoje „dve forme unutrašnjosti“, „saznanje sadašnjosti i onog večnog“: „Ono što je svetovno želi da se o njemu sudi na svetovan način; sudija jeste misleni razum. Druga je strana u tome što se ono što je večno, što je istinito po sebi i za sebe, takođe saznaje, shvata samim čistim srcem. To je Luterova vera bez drugih uzgrednosti... Sve ima vrednosti samo kao ono što je shvaćeno u srcu, ne kao neka stvar“ (*Istorija filozofije*: III 205).

Naravno, Paskal nije video mogućnost nemetafizičkog puta kod Dekarta.³⁵ Za njega je „Dekart nekoristan i nepouzdan“, kako kaže u *Mislima*.³⁶ Teško da je moguće uputiti oštriju kritiku Dekartu, ali i celoj modernoj filozofiji: nekorisna i nepouzdana.

Za Paskala, reč je ne o tome da se Bog *zna*, već da se *voli*;³⁷ istinska prepreka u prihvatanju Boga ne počiva na neizvesnosti razumevanja, već na aroganciji volje, one iste koja je u temelju modernog subjekta i njegovog razumevanja Boga.

Čak i učenje o stvorenosti većinih istina, koje potvrđuje Božju apsolutnu transcendenciju u odnosu na stvoreni svet, jeste iluzorno za Paskala, i dokazivanje njegove egzistencije može služiti samo da se zadovolje „pagani“: „Metafizički dokazi za Boga jesu tako udaljeni od zaključivanja ljudi i tako su zamršeni, da ostavljaju mali utisak“, kaže on; zapravo „ovo znanje, bez Isusa Hrista, jeste beskorisno i sterilno“,³⁸ jer reč je o Bogu filozofa, bogu bez vere, ljubavi i milosti. Otud, jedino „Bog Avrama, Bog Isaka, Bog Jakova i Bog hrišćana, jeste Bog ljubavi i utehe“.³⁹

Projekat dokazivanja egzistencije ili određivanja Božje suštine mora doneti priznavanje Boga da bi bio voljen, zato što prvo on sam voli. Paskal je, takođe, obeležio teorijski status pomaka, razlikujući tri međusobno nesvodiva reda: red tela, red duhova i, konačno, red srca, gde Bog – Bog Isusa Hrista – postaje dostupan jedino „očima srca i onom ko vidi mudrost“.⁴⁰

Žan-Lik Marion sumira rezultate: „U prelasku s pitanja o onome što je evidentno na pitanje milosrđa Paskal doseže do kompletno drugačije transcendencije od one s kojom se metafizika može suočiti. Takođe, bez sumnje, moguće je prigovoriti da se ova nova transcendentnost ne tiče strogo metafizičkog diskursa. No, nije li to bila hrabra i originalna tvrdnja sedamnaestovekovne metafizike, da možemo odrediti suštinu Boga, koristeći samo filozofiju? Njen konačni neuspeh postaće najkorisnija lekcija za modernu misao“.⁴¹

Na kraju, da zaključimo, iz filozofije uistinu ništa nije proterano bez dobrog razloga, pa ni Bog, ali to njegovo proterivanje bilo je nešto najbolje što se dogodilo i čoveku i Bogu, jer zavijač Boga ljubavi i milosti jesu srca ljudi i ono sveto, a ne filozofija. I zato:

Dakle, mišljenje – koje je lišeno boga i koje mora da napusti boga filozofije, boga kao *causa sui* – možda je bliže božanskom Bogu. To ovde znači jedino: mišljenje, lišeno Boga. Njemu je otvorenije nego što bi to onto-teo-logika htela da prizna.⁴²

Literatura

Originalna dela

AT: Adam P., Tannery C. (publ. par). *Oeuvres de Descartes*. Paris: Vrin, 1996.

Dekart, Rene, *Osnovi filozofije*. Prevod Veljko Gortan. Zagreb: Matica hrvatska, 1951.

35 Ovaj deo o Paskalu napisan je uz veliko oslanjanje na rad Žana Lika Mariona; up. Marion 1999, 2005.

36 *Misli*, 78.

37 *Misli*, 377: „Dugačak je put između znati Boga i voleti ga“; vidi takođe 739.

38 Redom, *Misli* 190 (i 191), zatim 449.

39 *Misli*, 449. vidi Marion 1999, pogl. 5.

40 *Misli*, 308; vidi i 424, 963.

41 Marion 2005: 221.

42 Hajdeger, „Onto-teo-loško ustrojstvo metafizike“, u Hajdeger 1982: 80. Ili, drugim rečima, takođe Hajdegerovim: „Veri nije potrebno mišljenje bivstvovanja. Ako joj je to potrebno, ona više nije vera“, Heidegger, *Aussprache mit Martin Heidegger an 06/XI/1951*, Vortragsausschuss der Studentenschaft der Universität Zürich, Zürich, str. 436, cit. prema Marion 1991: 61.

- Meditacije o prvoj filozofiji*. Prevod Tomislav Ladan. U E. Husserl, *Kartezijanske meditacije I*. Zagreb: Centar za kulturnu djelatnost, 1975.
- Reč o metodi, Praktična i jasna pravila*. Prevod Radmila Šajković i Dušan Nedeljković. Valjevo, Beograd: KUIZ Estetika, 1990.
- Akvinski 1981: Toma Akvinski, *Izabrano djelo*. Prevod Tomo Vereš. Zagreb: Globus.
- 1990: *Izbor iz djela*, tom I. Prevod Veljko Gortan, Josip Barbarić. Zagreb: Naprijed.
- 1993: *Suma protiv pogana*. Prevod o. Avgustin Pavlović. Zagreb: Kršćanska sadašnjost.
- Hajdeger 1982: Martin Hajdeger, *Mišljenje i pevanje*. Beograd: Nolit.
- Hegel 1983: G.V.F. Hegel, *Istorija filozofije*, BIGZ, Beograd.
- Marx 1989: Karl Marx, Friedrich Engels, *Rani radovi*. Zagreb, Narijed.
- Paskal 1988: Blez Paskal, *Misli*. Beograd, BIGZ.

Sekundarna literatura

- Arent 1990: Hannah Arendt, *Vita activa*. Zagreb: August Cesarec.
- Despot 1990: Branko Despot, „Kantov dovid u ono *biti* filozofije kroz trojedinstvo kritike”. *Godišnjak za povijest filozofije* 8.
- Marion 1999: Jean-Luc Marion, *On Descartes' Metaphysical Prism; The Constitution and the Limits of Onto-theo-logy in Cartesian Thought*. Translated by Jeffrey L. Kosky. Chicago and London, University of Chicago Press.
- 1991. *God Without Being*, translated by Thomas A. Carlson, Chicago and London: University of Chicago Press.
- 2005: „Ideja Boga u sedamnaestovekovnoj filozofiji”, *Filozofski godišnjak* 18: 181–221.
- Milidrag 2006: Predrag Milidrag, *Samosvest i moć: Dekartov Bog kao causa sui*. Beograd, Institut za filozofiju i društvenu teoriju, Okean.
- 2008: „Učenje prirode i volja kod Dekarta”, *Theoria* 51 (2): 79–98.
- Normore 1996: Calvin Normore, „Scotus, Modality, Instants of Nature, and the Contingency of Present”. U Honenfelder, Wood, Dreyer (eds.) *John Duns Scotus: Metaphysics and Ethics*. Leiden: E. J. Brill: 161–74.
- Osler 1994: Margaret Osler, *Divine Will and Mechanical Philosophy: Gassendi and Descartes on Contingency and Necessity in the Created World*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Schulz 1982: Walter Schulz, „Hegel i problem ukidanja metafizike“, u Josip Brkić (prir.), *Čemu još filozofija*, Zagreb, Centar za kulturnu djelatnost, str. 273–304.
- 1996: *Bog novovjekovne metafizike*, Zagreb, Matica hrvatska.

ON (NON)SUFFICIENT REASON FOR THE EXISTENCE OF GOD IN THE MODERN METAPHYSICS

Summary

The article analyzes the causes which lead to disappearance of the concept of God in modern philosophy. In the introduction it is pointed on the scholastics understanding of the existence of the universal rationality, common to God and man, which is based on the principle of non contradiction. Descartes' understanding of the essence of God as infinite power, i.e. as the creator even of eternal truths, stands in the opposition to mediaeval one; besides that, he has based whole philosophy on empirical subject. There are two consequences of that: understanding of man on the model of divine subjectivity (which is followed by the concept of freedom as full self-determination of man), and need for the arguments of the God's existence, since empirical subject cannot himself resolve two problems: his own identity and the unity of perceptions in the perceived object. Kant has solved these problems by transcendental subjectivity and for him God is just the postulate of practical reason. The result of whole development of modern philosophy is nihilism which

culminates in Marx's notion of revolution. In the last part of the article it is shown that there is the possibility of a non-metaphysical/post-metaphysical path of thinking in Descartes and it is pointed on Pascal's critique of Descartes and philosophical idea of God.

Key words: Thomas Aquinas, Descartes, principle of non contradiction, free will, nihilism, Pascal, post-metaphysical thinking

Predrag R. Milidrag