

UNA POPOVIĆ¹

Filozofski fakultet, Novi Sad

DEKART I SHOLASTIČKA FILOZOFIJA: PROBLEM BOGA

Sažetak: Pojam Boga u ovom radu sagledava se na sličnostima i razlikama koje se u njegovom iskivanju i određivanju javljaju unutar Dekartove filozofije sa jedne, i sholastičke filozofske tradicije sa druge strane. Cilj autora je da pokaže na koji način je ova tradicija odredila Dekartovo mišljenje, kako u kritičkom pogledu, tako i u pogledu istorijsko-filozofskog kontinuiteta. Analiza treba da ukaže na mehanizme Dekartovog preoblikovanja sholastičke ideje Boga i načina njenog argumentativnog utvrđivanja u filozofski pojam Boga.

Ključne reči: Dekart, sholastika, Bog, ideja, argument

Dekartova filozofija često se uzima kao prelomna tačka u istorijskom razvoju filozofije – kao tačka koja markira prelaz sa sholastičkog i renesansnog mišljenja na novovekovno, moderno mišljenje. Ovaj Dekartov položaj potvrđuje se iznova i iznova na primerima uticaja njegove misli, i to kako u pogledu načelnog otvaranja novog duha mišljenja, iz koje perspektive ovu filozofiju i sagledavamo kao tačku prelaza, tako i u pogledu reakcija u njegovom sopstvenom vremenu, reakcija Dekartovih savremenika. Nastanak i razvoj racionalističke filozofije, koju utemeljuje upravo Dekartova misao, a razvijaju autori poput Spinoze, Malbranša i Lajbnica, dominantno određuje kontinentalnu filozofsku misao, ali ona istovremeno predstavlja i provokaciju i antitezu britanskom empirizmu jednog Loka ili Hobsa. Ovo međusobno preplitanje različitih filozofskih pozicija, uprkos različitim postavkama od kojih kreću, oličeno je u mnogobrojnim raspravama i prepiskama, direktnim osporavanjima i kritikama. Ipak, ovako živa filozofska misao ne bi bila moguća bez nekog zajedničkog osnova, koji bi suštinski predstavljao tlo na kome bi se takve rasprave uopšte mogle voditi. Drugim rečima, novovekovna filozofija svedoči o svom pozadinskom, pratećem surogatu, koji se ispravno može odrediti samo istorijsko-filozofski, odnosno kao faktor razvoja filozofije.

1 e-mail adresa autora: una.popovic@gmail.com

Ovaj istorijsko-filozofski faktor, koji će biti u centru našeg rada, predstavlja dominantna paradigma filozofskog mišljenja pre pojave novovekovlja, odnosno moderne – radi se, naravno, o sholastičkoj filozofiji. Iako bitno posredovana renesansom, sholastička filozofija je u Dekartovo vreme i dalje predstavljala usvojeni sistem filozofije, tvrdo jezgro sa kojim su svi učeni mislioci bili upoznati i koje je, stoga, moglo da predstavlja terminološki i idejni osnov njihovog međusobnog razumevanja. Sa druge strane, ista ta sholastička filozofija predstavljala je i zajednički predmet osporavanja i otpora kod svih značajnijih mislilaca tog doba: moderno doba je odredilo svoju sholastičku tradiciju kao ‘staru’ i ‘mračnu’, kao zatvorenu u zadate okvire i pojmove. Poriv za novim, razobručenim mišljenjem, koji je očevidan u revalorizaciji kategorija ‘novog’ i ‘starog’, pokazuje se u mnogim aspektima novovekovne filozofije: u potrazi za fundiranjem saznanja, u razvoju političke filozofije van okvira ‘države Božje’, u novoj nauci i filozofiji prirode postavljenim na mehaničkim – kvantitativnim, a ne više kvalitativnim osnovama, kao i na mnogim drugim primerima. Ipak, bilo bi sasvim pogrešno uzeti ove nove tendencije kao znak potpunog raskida sa sholastikom. Naprotiv, one upravo svedoče o i dalje snažnom uticaju sa kojim se moderno mišljenje moralo izboriti i spram koga se moralo legitimisati.

Čini se da nema značajnijeg aspekta na kom bi se ovaj uticaj sholastike mogao sagledati od pomenute sholastičke terminologije i pojmovnosti: ona ne samo da je predstavljala dobro poznatu i usvojenu mrežu značenja i ideja, koja je, kao što smo pomenuli, bitno omogućavala komunikaciju mislilaca različitih tradicija, već je upravo ova njena pozitivna funkcija i sama bila omogućena potragom za novom pojmovnošću u okviru moderne filozofije. Da bi, dakle, moderna filozofija istinski zadobila svoju samostalnost u odnosu na sholastičku filozofiju, ona je morala da se izbori za sopstvenu pojmovnost, lišenu predrasumevanja koju nosi terminologija drugačijeg idejnog okvira. Ipak, ova promena pojmovnosti odvijala se upravo uz pomoć sholastičke terminologije: suštinski, ključni sholastički pojmovi, poput supstancije, akcidencije, materije, forme, ideje i slično, predstavljali su poligon na kom se menjalo njihovo sopstveno značenje i upotreba, ali retko i njihov terminološki oblik. U pokušaju da artikulišu svoja filozofska polazišta, novovekovni mislioci su se oslanjali na sholastičke termine, menjajući njihova značenja, funkciju i načine na koje su se oni, umrežavanjem u teorije, međusobno pozicionirali i određivali. Ovako izmenjena pojmovnost vremenom je postala nosilac novovekovne filozofije racionalizma i empirizma, ali i prohod za razumevanje okvira njenog nastanka i razvoja.²

2 Up. Mercer, C., ‘The Vitality and Importance of Early Modern Aristotelianism’, u: T. Sorell (ed.), *The Rise of Modern Philosophy. The Tension between the New and Traditional Philosophies from*

O značaju sholastičke terminologije za novovekovno mišljenje govore mnogi primeri. Možda je napoznatiji i najtransparentniji primer Lokove kritike Dekartove teorije o urođenim idejama, koja je izvedena polazeći od načelnog razgraničavanja značenja pojma ideje, za koju se onda dalje, u značenju koje joj je dao Lok, pokazuje da ne može biti urođena.³ Ova rasprava je daleko od toga da bude prosto terminološka nesuglasica – naprotiv, ovde se radi o pokušaju da se suštinski odredi karakter i priroda ideje, kao dominantnog epistemološkog pojma moderne. Na sličan način možemo pratiti i pojam supstancije u njegovom razvoju od Dekartove misaone i protežne supstancije, preko Spinozinog monizma, do Lajbnicove individualne supstancije - monade, ili pak razlike između Lokovog, Hobsovog i Rusoovog shvatanja 'društvenog ugovora'.⁴ U svakom od pomenutih slučajeva, kao i u mnogim drugim slučajevima, radi se o pokušajima da se iznova artikuliše, a potom i definiše neki od ključnih pojmova, nosilaca matrice mišljenja nekog filozofa, a ti pokušaji odvijaju se uvek u eksplicitnoj ili implicitnoj raspravi kako sa suparničkim filozofskim pozicijama, tako i sa nasleđem sholastike.

Tema ovog rada je pokušaj da se sholastičko nasleđe sagleda na primeru Dekartove filozofije, kao onog prelomnog mesta novovekovne filozofije na koje se, implicitno ili eksplicitno, vraća svaki od modernih mislilaca. Ova tema će biti konkretizovana na primeru jednog od najznačajnijih pojmova sholastičke i srednjevekovne filozofije uopšte – pojmu koji sistemski određuje pozicioniranje svih ostalih pojmova u ovim filozofskim okvirima – pojmu Boga. Napokon, sam pojam Boga Dekartove filozofije biće pre svega osvetljen iz perspektive njegovih dokaza za postojanje Boga, koji sholastičko nasleđe i njegovo pojmovno-idejno pomeranje predstavlja ne samo u kontekstu sadržaja, odnosno samog pojma Boga, već i putem forme njegovog izlaganja – dokazivanja postojanja Boga.

DEKARTOV ODNOS PREMA SHOLASTICI: PRIKRIVENO I JAVNO

Dekartov odnos prema sholastici česta je tema istraživanja pozadine nastanka njegove filozofije. Štaviše, mnogi tumači Dekartove misli osvrću se na sholastičke okvire pri tumačenju konkretnih pitanja i problema, poput određenja supstancije i modusa, ili

Machiavelli to Leibniz, Clarendon Press, Oxford, 1993, str. 44

3 Up. Lok, Dž., *Ogled o ljudskom razumu*, Kultura, Beograd, 1962., str. 27-36

4 Primer društvenog ugovora nije sholastičkog porekla, već modernog, ali nam govori o tome da je ista potreba za kristalizacijom i transparentijom misaonog sadržaja u okviru zadatih pojmovno-terminoloških određenja, potreba za adekvatnim jezikom filozofije krasila napore modernih filozofa na svim poljima.

jedinstva dve supstancije oličenog u jedinstvu bića čoveka. U oba slučaja sholastički okviri se uglavnom ograničavaju na tomističku filozofiju, što se opravdava pozivanjem na Dekartovo jezuitsko obrazovanje, odnosno na jezuitski program školovanja.⁵ Jezuitski uticaj na Dekarta dobiće, ipak, i sasvim neobičan razvoj, budući da će Dekart, u pokušaju da svoju filozofiju učini poznatom, provocirati niz komentara i primedbi,⁶ a mnoge od ovih provokacija biće usmerene i pripremljene upravo za jezuitske autoritete.⁷ Na taj način Dekart izgrađuje jednu od najvažnijih karakteristika nove filozofije – njen kritički karakter, koji je otvoren i za raspravu o sopstvenim pozicijama – koristeći za to upravo one koji su bili neposredni protivnici svake novine u mišljenju.

Ova tema se donekle nadovezuje i na vanfilozofski autoritet same crkve i njen svetovni uticaj u Dekartovo doba, zbog koga je, često se smatra, Dekart svoja dela pisao pomalo skrivajući svoje prave stavove. Čini se da je najpoznatiji primer toga Dekartovo neobjavljeno delo *Svet ili Traktat o svetlosti*, od čijeg je objavljivanja odustao nakon crkvene osude Galileja i ideje o Zemlji kao pokretnom telu 1633. godine.⁸ Ovaj primer lepo pokazuje vezu između političkog uticaja crkve i filozofskog učenja koje je ona zvanično prihvatila, budući da je osuda ideje o kretanju Zemlje neposredno proistekla iz prihvatanja tomističkog, suštinski Aristotelovog geocentričnog viđenja svemira. Politički uticaj sholastike posredovane autoritetom crkve ipak ćemo u ovom radu ostaviti po

-
- 5 Uprkos dosta striktnoj početnoj ideji, ovaj program se donekle i menjao, uključujući i autoritet otaca crkve gde je to bilo neophodno. Up. Ariew, R., 'Descartes and scholasticism: the intellectual background to Descartes' thought', in J. Cottingham (ed.), *Cambridge Companion to Descartes*, Cambridge University Press, 1992, str. 65-66; Gaukroger, S., *Descartes. An intellectual biography*, Clarendon Press, Oxford, 1995, str. 52
 - 6 Zaista, Dekart je svoje *Meditacije* pre objavljivanja poslao mnogobrojnim odabranim čitaocima, sa namerom da u samo delo uključi njihove prigovore i primedbe, kao i sopstvene odgovore na te kritike, što je i učinio kada ga je objavio 1641. Sličnu ideju je imao i za prethodno objavljenu *Reč o metodi*, iz koje je dobro poznat sledeći komentar: „[...] ali bilo bi mi vrlo milo da se oni [Dekartovi spisi – prim. U.P.] prouče; i da bih sa svoje strane i sam ovo što bolje upriličio, molim sve one koju budu imali kakve primedbe, neka se potrudu da ih pošalju mome knjižaru, koji će me o njima obavestiti, i ja ću nastojati da odmah na njih odgovorim; i na taj način će čitaoci, pošto pred sobom budu imali i jedno i drugo, mnogo lakše suditi šta je istina”. Up. Dekart, R., *Reč o metodi*, SFD, Beograd, 1952., str. 191-192
 - 7 Up. Ariew, R., *Descartes among the Scholastics*, Brill, Leiden/Boston, 2011, str. 17-18
 - 8 Ovo delo bilo je posvećeno Dekartovom sistemu fizike, koji je povezivao Kopernikanski heliocentrični sistem sa mehaničkom filozofijom, ali za njegovog života nije objavljeno. Dekart će se ponovo vratiti fizici tek sa spisom *Principi filozofije*, gde će joj pristupiti iz jedne metafizički obremenjene perspektive. Up. Friedman, M., 'Descartes and Galileo: Copernicanism and the Metaphysical Foundations of Physics', u: J. Broughton, J. Carriero (ed.), *A Companion to Descartes*, Blackwell Publishing, 2008, str. 69-70; Ariew, R., 'Descartes and scholasticism: the intellectual background to Descartes' thought', str. 77

strani, budući da bi razrađivanje ove teme zahtevalo posebenu studiju. Ovo važi utoliko pre što ta tema, kako je već naglašeno na primeru dela *Svet*, podrazumeva i posebnu analizu Dekartovih spisateljskih strategija, odnosno onog privatno i javno iskazanog. Naš interes pre svega leži u domenu istinskog intelektualnog, imanentnog uticaja sholastičke filozofije na Dekarta, neposredovanog spoljašnjim pritiscima i autoritetima, odnosno u potvrđivanju takvog uticaja i prikazivanju načina na koji je on ostvaren.

U tom kontekstu vredi pomenuti da je Dekartovo poznavanje sholastičke filozofije, uprkos njegovom obrazovanju u La Flešu, bilo mnogo slabije nego što se to inače pretpostavlja. O tome svedoči jedno njegovo pismo, upućeno jednom od bivših profesora, u kome Dekart traži savet u vezi sa literaturom iz koje bi se mogao bolje o tome informisati. Na osnovu tražene preporuke, Dekart onda počinje da istražuje delo Eustahija iz Santa Paula [Eustachius a Sancto Paulo] i tako obnavlja svoje znanje.⁹ Ova epizoda svedoči nam, ipak, više o publici koju je Dekart imao nameru da angažuje, koju je želeo da pokrene na komentare i replike, nego o njegovom odnosu prema samoj sholastici, jer je njegovo obnovljeno interesovanje za sholastiku upravo plod pokušaja da se i sam unapred postavi u kritičku raspravu sa svojim savremenikima, za koju pretpostavlja da će se dominantno razvijati na fonu sholastički inspirisanih prigovora.

Napokon, iz prethodno navedenog možemo zaključiti da je precizno određivanje Dekartovog odnosa prema sholastici dosta težak i kompleksan poduhvat, budući da zahteva jasno razdvajanje onih svesnih Dekartovih stavova prema njoj, koji su se i sami u različitim kontekstima pokazivali na različite načine, od onih imanentnih procesa misli, onog rada samih ideja koje se preoblikuju u novu misao. Pošto naš interes leži više u pravcu ove druge teme, za koju smatramo da je istorijsko-filozofski zanimljivija, analizu ćemo sprovesti na slučaju jednog bitno sholastičkog pojma – pojma Boga – a ne na problemima i idejama koji su, opet, bitno moderni, poput problema mehaničke fizike. Na taj način, smatramo, jasnije ćemo osvetliti sam proces preoblikovanja stare u novu misao. Tako je naš cilj više u rasvetljavanju pitanja i načina njihovog, sada već novog, modernog postavljanja, nego u samim odgovorima, budući da upravo u tom novom sagledavanju starog problema možemo tražiti i nove horizonte misli, ali i rad tradicije u njima.

ULOGA I ODREĐENJE POJMA BOGA

9 Up. Ariew, R., 'Descartes and scholasticism: the intellectual background to Descartes' thought', str. 74-75, 77

Pojam Boga u Dekartovoj filozofiji ima neobično važno mesto: od njega zavisi čitavo naše drvo znanja, tačnije, osnov njegove moguće istinitosti, budući da se, osim neposrednog uvida u sopstvenu egzistenciju u procesu mišljenja, svako drugo saznanje u nekoj meri oslanja na dobrohotnost Boga i njegovu pozitivnu, utemeljujuću ulogu kako u epistemološkom, tako i u metafizičkom pogledu. Ova uloga Boga u Dekartovom sistemu znanja naglašena je u poslednjem talasu meditativnog procesa, gde Dekart uvodi pretpostavku zlog demona: radikalizujući istraživanje, on ne samo da pokazuje spremnost da se pojam Boga i sam preispita – upravo s obzirom na našu poziciju saznanja - već takođe potvrđuje i već poznatu sliku o sistemu zavisnosti sveg saznanja od Boga. Hipoteza o zlom demonu tako ima dvostruku funkciju: sa jedne strane, ona predstavlja pokušaj da se iznađe neko izvesno saznanje, bez odnosa prema tako postavljenom transcendentnom njegovom utemeljenju, a sa druge strane svedoči i o granicama te pretenzije. Kao što je dobro poznato, Dekart i uspeva i ne uspeva – iako je *Cogito ergo sum* tvrđenje koje odoleva i toj najradikalnijoj sumnji, ipak svako drugo saznanje, koje se na ovom temelju dalje gradi, ne može da stoji samostalno. Tako se ideja Boga pokazuje kao centralna za Dekartov ideal *sistematskog* znanja: iako možemo pronaći mesto autentičnog samoodnošenja, koje svedoči o mogućnosti istinitosti saznanja unutar granica njegovog ograničenog ljudskog subjekta, ipak se organizacija nauka ne može otuda izvesti bez urastanja metafizičkog korenja u neko božansko tlo. Iz toga je lako pozicionirati i metafizičku ulogu Dekartovog Boga, koji posreduje između dve supstancije: upravo ovaj aspekt Dekartovog određivanja pojma Boga najčešće je bio meta kritika i napada. Sa druge strane, značaj njegovog epistemološkog i metodološkog pozicioniranja takođe potvrđuju mnogi autori, ističući kao centralni problem Dekartovo početno pitanje iz *Meditacija*: ako je Bog svemoćan i dobar, izvor i garant svakog znanja, kako je moguće da mogu da grešim saznavajući? Ovo pitanje tako će, prema ovim tumačenjima, rezultovati specifičnom Dekartovom *epistemološkom teodicejom*.

Stvar se, naravno, dodatno komplikuje kada se osvrnemo na način na koji Dekart govori o Bogu i postavlja njegov pojam. Sa jedne strane, na uvidu u postojanje i karakter Boga počiva mogućnost celine znanja, a sa druge Dekart eksplicitno tvrdi da saznanje Boga nije moguće konačnom i ograničenom čoveku. Ovaj paradoks, ili krug u zaključivanju – ideja Boga mora da nam bude poznata da bismo mogli da dokažemo njegovo postojanje – svedoči o specifičnom položaju ovog pojma u slojevima Dekartovog samoodnošćeg mišljenja.¹⁰ Čini se da se pomenuti paradoks odnosi ne samo na konkretni

10 Up. Beysade, J. M., 'The idea of God and the proofs of his existance', u: *Cambridge companion to*

problem saznanjog određenja ideje Boga, već i na saznanje u celini: budući da se radi o njegovom krajnjem garantu, postavlja se pitanje kako je uopšte moguće izvesti opravdanje mogućnosti istinitog saznanja izvan cirkularnog sa jedne, te dogmatskog sa druge strane. Drugim rečima, radi se o pitanju kako je moguće unutar samog saznanja dohvatiti tlo na kome se ono potvrđuje kao ispravno, kako je moguće ne samo steći istinito znanje, već i potvrditi njegovu istinitost. Ovaj problem fundamentalnog utemeljenja istinitog saznanja je, svakako, jedan od dominantnih problema moderne filozofije, a Dekart kao njena simbolička figura naglašeno je posvećen njegovom rasvetljavanju.

Ukoliko se sada na kratko osvrnemo na tradiciju sholastičke filozofije i na način na koji je u tim okvirima postavljen problem mogućnosti saznanja, uočavamo jasnu razliku: i kod filozofiji najsklonijih autora mogućnost znanja postulirana je tek na osnovu čovekovog odnosa prema Bogu, koji je opet zamišljen jednosmerno i pravilinijski – bilo da se radi o strogo filozofskom racionalnom saznanju, koje je čoveku dato samim njegovim stvaranjem, ili o nadljudskom saznanju koje nam je posredovano otkrovenjem, njegov fundament predstavlja transcendentni Bog. Stoga hrišćanski filozofi i ne preispituju fundamente istinitog saznanja, već više njegove različite oblike: alegorijski, simbolički, logički, mističko samoponištavanje u skoku vere ka apsolutu ili apsolutno važenje istina vere. Sve istine i svi načini njihovog dohvanjanja su obezbeđeni otkrovenjem, iako se u nekim slučajevima radi o ljudima primerenom svetlu uma, a u drugim o transhumanom osvetljavanju istina koje prevazilaze njihove moći poimanja i kao svoj korelat imaju isključivo veru: u celini, ipak, mogućnost istinitog saznanja počiva u Bogu, i kao takva se ne preispituje. Ono što, pored različitih načina dosezanja do tako otkrivene istine, takođe zaokuplja hrišćanske autore srednjevekovlja je i karkater saznanjne (kao i moralne) greške: čini se da je poverenje u božanski garant mogućnosti istinitog saznanja toliko da pravi skandal i pitanje predstavljaju slučajevi greške, a ne istinitosti. Ovo pitanje rešava se po pravilu specifično hrišćanskim dualizmom, koji sva odstupanja od ispravnog i istinitog rezerviše za onaj čulni apsekt saznanja, neposredno vezan za pogrešno usmerenje volje, dok je saznanje opšteg karaktera, posredovano razumom, domen u kom božansko svetlo sija jasno i nepomućeno.

Za Dekarta ovakav dualizam više nije na snazi: ne samo čulno, već i čisto razumsko saznanje (matematika i logika) podležu njegovoj radikalnoj sumnji, i za oba domena važi da od načina na koji se misao i saznanje vode zavisi i njegov istinit ili lažan karakter. Meditativni metod svedoči o tome: pored methodske sumnje, koja razotkriva problematični karakter svih slojeva i registara saznanja, njega odlikuju i stalna Dekartova upozorenja sa-

meditatoru na zamke koje postavlja navika mišljenja, koja se opire samom meditativnom postupku.¹¹ Slično će Dekart i ranije, u *Reči o metodi*, govoriti o razumu kao sposobnosti koja je jednako raspodeljena svim ljudima, na osnovu čega se dalje izvodi da od načina njegove upotrebe – ili zloupotrebe – zavise i njegovi sazajni rezultati.¹² Podjednako, iako se čini da Dekartova epistemološka teodiceja polazi od istog stanovišta kao i srednjevekovna orijentacija na grešni karakter ljudske čulnosti, pa i čulnog saznanja, ona je, zapravo, sasvim drugačijeg karaktera. Iako će u funkcionalnom pogledu ideja Boga kod Dekarta imati isto mesto utemeljenja i obezbeđivanja horizonta istinitog saznanja kao i kod hrišćanskih mislilaca, ona, pre svega, nije prosto postavljena, već preispitivana i dokazivana, ne važi kao pretpostavka, već kao rezultat istraživanja. Dodatno, za Dekarta saznanje, pored ovog božanskog, ima i jedno osobeno ljudsko utemeljenje, koje smo već prepoznali u onom *Cogito ergo sum*. Tako se ispostavlja da je problem fundiranja saznanja kod Dekarta razapet između Boga i čoveka: ovaj supstancijalni razmak u saznanju, u krajnjem, bitno orijentiše Dekartove strategije određenja pojma i ideje Boga.¹³

Već na osnovu prethodno rečenog uočavamo da Dekartov Bog nije Bog srednjevekovlja: dok je za hrišćanske mislioce ovaj pojam bitno spoljašnji filozofiji, i postaje njen predmet tek s obzirom na osobenu organizaciju znanja koja vrhuni verom ili teologijom, kod Dekarta se on određuje iz okvira samog mišljenja, s obzirom na njegove mogućnosti, imanentan je samom saznanju.¹⁴ Upravo na tom stanovištu će Dekart i graditi svoje dokaze o postojanju Boga, varirajući jedan motiv karakterističan za srednjevekovlje u njemu sasvim heterogenim okvirima. Tako Dekartovo određenje pojma Boga možemo

11 Up. Descartes, R., *Meditacije o prvoj filozofiji*, u: Husserl, E., *Kartezijanske meditacije I*, Izvori i tokovi, Zagreb, 1975., str. 192, 201, 225

12 Up. Dekart, R., *Reč o metodi*, str. 171-172

13 Na sličan način možemo tumačiti i metafizičku stranu ovog problema: u tom slučaju radi se o razmaku između stvorene supstancije, *res cogitans*, i one božanske, koja se jedina može smatrati supstancijom u strogoj smislu te reči. Ako i ostavimo po strani problem ekvivokalnosti, takođe sholastičkog porekla, i dalje se javlja problem određenja karaktera božanske supstancije: ona svakako nije protežna, ali je pitanje da li je i ona misaona ostalo nerešeno. Čini se da je Dekart implicitno sklon tom rešenju, o čemu svedoče mnogi pasaži u kojima se upravo ljudsko saznanje i volja porede sa božanskim, kao i mnoga tumačenja, ali uprkos tome ostaje nejasno na koji se način onda može misliti takva supstancijalnost – da li, na primer, po Lajbnicovom modelu najaktuelnije supstancije, koja se od ostalih supstancija ne razlikuje principijelno, već po intenzitetu? Dodatno, da li iz toga sledi da bi stvorena misaona supstancija bila više supstancija od protežne, što bi značilo da je Dekart bio sebi nedosledan?

14 Jasno je da ovde nije reč o Dekartovim hrišćanskim ubedenjima, već o jednom pojmovnom odnošenju: već sama ta distinkcija govori o razlici spram koje sada moramo sagledavati određenje pojma Boga.

posmatrati i kao pokušaj da se do kraja sprovede tomistička ideja da se unutar razuma, ljudskog saznanja, može dospeti do istina vere: pojam Boga će ovde dobiti dominantno filozofski karakter.

DOKAZI ZA POSTOJANJE BOGA

Dokaze za postojanje Boga Dekart nudi u skoro svim svojim spisima, počev od onih najranijih. Ovi dokazi nikada ne predstavljaju jedinu, pa ni glavnu temu njegovih misaonih napora, već obično argumente u nizu drugih argumenata, koji treba da osvetle neki drugi problem – opet, najčešće problem samog saznanja, bilo da je on postavljen metodološki ili epistemološki. Zbog toga su često sažeti i skraćeni. Takođe, kao što se može i očekivati, argumenti vezani za postojanje Boga po pravilu predstavljaju razrešenje datog argumentativnog lanca, ali taj lanac je obično samo deo neke obuhvatnije argumentativne strukture.

Za Dekarta je karakteristično i to da se u izgradnji svojih dokaza paralelno koristi i apriornim i aposteriornim strategijama.¹⁵ Ovo je veoma neobično ako posmatramo iz srednjevekovne perspektive: za mislioce ovog doba važi da se najčešće opredeljuju za jedan tip dokaza, dakle, bilo za onaj koji polazi od (*ob*)lika *Božijeg* po kom smo sazđani i koji, stoga, pronalazimo kao unapred, ontološki dat u nama, te koji dalje u skladu sa tim i analiziramo, bilo za onaj koji polazi od *ordo cognoscendi*, odnosno čulnog iskustva, i organizuje ga u kauzalnu strukturu koja se završava poslednjim, božanskim uzrokom. Čak i u slučaju Anselma Kanterberijskog, koji sam pravi razliku između dokaza koje je pružio u *Monologionu* i onih iz *Proslogiona* – dakle, između različitih načina dokazivanja, radi se o istoj dokaznoj i misaonoj strategiji: iako njegov ontološki dokaz treba da nadomesti manjkavosti platoničkih dokaza prvog spisa, da ih utemelji i uveže, u oba slučaja se zapravo polazi od *a priori* datih pojmova, koji se onda analiziraju prema svom značenju i važenju. Razlog ovako striktnom misaonom postupanju leži u samoj stvari mišljenja, preciznije, zavisi od karaktera Boga koji se u konkretnom dokazuje. Naime, iako se radi o pojmu koji je, kako je pomenuto, preuzet iz registra vere i otkrovenja, to ne znači da je on bio jednoznačan za sve hrišćanske mislioce, naprotiv – već u samim počecima hrišćanske misli zatičemo potrebu za razjašnjavanjem i tumačenjem sadržaja vere, zbog

15 Up. Dekart, R., *Reč o metodi*, str. 193-194; Descartes, R., *Osnovi filozofije*, I, Matica Hrvatska, Zagreb, 1951., str. 69-74; Descartes, R., *Meditacije o prvoj filozofiji*, str. 212-216, 235-236; Descartes, R., *Principles of Philosophy*, u: R. Ariew (ed.), *Philosophical Essays and Correspondence*, Hackett Publishing Company, Indianapolis/Cambridge, 2000, str. 234-237

čega, uostalom, i dolazi do srećnog preuzimanja antičkog filozofskog nasleđa. Tako za sve mislioce važi određeni hrišćanski sadržaj pojma Boga koji se ne dovodi u pitanje, poput njegove ontološke nadređenosti svim ostalim bićima, njegove apsolutne dobrote i pravednosti,¹⁶ ali je, takođe, iz istog tog hrišćanskog registra obezbeđena i mogućnost ličnog uvida i puta ka Bogu.¹⁷ Stoga će različiti srednjovekovni dokazi za postojanje Boga predstavljati ne samo potvrđivanje njegove egzistencije zajedno sa njenim očekivanim atributima, već i implicitno razvijanje određenog shvatanja Boga. U tom smislu srednjovekovni dokazi su prethodnica potonjih filozofskih pojmova Boga, uključujući tu i Dekartov.

Za razliku od ovih autora, Dekart, čini se, bez posebnih problema koristi obe tipične strategije, platonističku i aristotelovsku.¹⁸ Dekartu je to moguće upravo zbog toga što je njegov pojam Boga dominantno filozofski, kako smo rekli, imanentan saznanju: stoga se obe strategije dokazivanja mogu naporedo koristiti, budući da referiraju na iste okvire, isti subjekt – čoveka, pre nego Boga. Pitanje je sada kako analizirati samo to saznanje tako da se razotkrije njegov sopstveni temelj, koji opet počiva u njemu samom, odnosno, koji je karakter ideje Boga koju zatičemo u svom saznanju. Drugim rečima, da li je ta ideja proizvod naše uobrazilje, ili nam je pridošla spolja, izazvana od strane Boga kao svog referentnog objekta na sličan način na koji su čulne predstave izazvane materijalnim stvarima.

Dekart se eksplicitno opredeljuje za drugu mogućnost, a u svojim dokazima fokusira upravo njeno važenje: ovde se pre svega radi o dokazivanju postojanja Boga van granica našeg saznanja i iskustva, odnosno dokazivanju da taj pojam, ideja našeg uma, nije proizvod njegovog sopstvenog rada. Kao odgovor na to pitanje Dekart upotrebljava aposteriorističku strategiju, pozivajući se na princip *objektivne realnosti*: prema svom statusu ideja, naše ideje se u pogledu realnosti, kao ideje, ne razlikuju, ali ipak postoji

16 Ovde je posebno interesantan status Boga kao jemca sve istine, odnosno istine same. Čini se da bi se upravo ova odlika Boga morala posebno analizirati u kontekstu preuzetog nasleđa antičke filozofije.

17 Ovaj hrišćanski odnos dve ličnosti kasnije će fokusirati protestantski mislioci, dovodeći ga u suprotnost sa katoličkim posredovanjem crkve u odnosu Boga i čoveka. Ipak, to ne znači da je ovo neposredno traganje za Bogom bilo isključeno za vernike hrišćanskog zapada, pogotovo u periodu ranog hrišćanstva, već samo da je ceo proces bio zakomplikovan njegovom institucionalizacijom u dogmu crkve.

18 Istina, čini se da on u *Principima filozofije* daje prednost apriorističkom putu dokazivanja, preciznije, onom koji polazi od ideje Boga. Ipak, za naše potrebe to nije od većeg značaja, dovoljna je činjenica da se koristio i jednim i drugim načinom. Up. Beyssade, J. M., 'The idea of God and the proofs of his existence', str. 176

razlika s obzirom na karakter realnosti onoga što je njihov sadržaj. Ovde je od značaja pretpostavka da od karaktera te realnosti van svesti zavisi i naše saznanje: ono u tom smislu može da bude istinito ili lažno, u zavisnosti od toga da li se poklapa sa njom. Tako se ideja Boga potvrđuje kao ideja koja ima svoj uzrok van naše svesti, budući da prevazilazi okvire naših mogućnosti zamišljanja – Boga shvatamo kao beskonačnu supstanciju.¹⁹ Pozivajući se na princip da u posledici mora biti bar onoliko realnosti koliko i u uzroku, Dekart zaključuje da je nemoguće da konačna supstancija bude uzrok ideje o beskonačnoj.²⁰

Aposterioristički element ovog dokazivanja počiva u njegovom oslanjanju na odnos uzroka i posledice: s obzirom na posledicu, ideju Boga u našoj svesti, tražimo mogući njen uzrok, pri čemu nas interesuje da li je moguće da smo taj uzrok upravo mi sami, naša uobrazilja. Jasno je da se ovde ne radi o klasičnoj upotrebi aposteriori strategije: od Aristotela, preko Tome, ona je podrazumevala oslanjanje na sadržaje našeg iskustva posredovanog čulima, koje se onda prati u svojim unutrašnjim oblicima i vezama, kako bi se uspostavio kauzalni lanac uzroka i posledice, koji na kraju zahteva Boga kao poslednji, to jest prvi uzrok. Ipak, imamo osnova da Dekartovu strategiju tumačimo kao nastavak ove tradicije: jedino što on suštinski menja jeste karakter iskustva od koga polazi – ono više nije strogo empirijsko, već uslovno rečeno fenomenološko. Dekart polazi od unutrašnjeg iskustva, prezentnog saržaja svesti, ali ne pretpostavlja njegovo realno važenje, već ga ispituje i dokazuje: na sličan način on tematizuje i postojanje spoljašnjih, materijalnih stvari. U tom smislu polazna tačka, kao i princip kojim se vodi u istraživanju, isti su i u slučaju Boga i u slučaju materijalnih stvari. Ipak, Bog ne deluje na naša čula, već je naša ideja o njemu urođena, to jest čista i apriorna – ali, apriorna samo u poređenju sa čulnim iskustvom. Na neki način mogli bismo reći da ona nije apriorna, već aposteriorna, ali da se tu radi o iskustvu drugog tipa: ona ne može biti strogo apriorna, jer bi to značilo da je ona proizvod našeg uma, a to Dekart očigledno pokušava da zaobiđe.

Sa druge strane, isto dokazivanje kao da baštini i tradiciju apriorističkog dokazivanja postojanja Boga, budući da se konačna potvrda dobija tek na osnovu analize sadržaja ideje Boga, za koju se ispostavlja da podrazumeva beskonačnu supstanciju. Ova strategija je aprioristička zbog toga što se iz saržaja pojma izvode osnove dokazivanja, ali je ipak, kao što smo već rekli, zasnovana na izvesnom iskustvu svesti. Dekartov ontološki dokaz iz V meditacije naglasiće upravo ovu stranu dokazivanja: na osnovu ideje Boga

19 Up. Descartes, R., *Meditacije o prvoj filozofiji*, str. 215

20 Ili varijacija: „ono što je savršeniše – naime: što u sebi sadrži više stvarnosti, ne može postati od onog što je manje savršeno.” Ibid. str. 212

kao beskonačne supstancije, pripisaće mu Dekart sva savršenstva, a iz toga će kasnije zaključiti da su egzistencija i esencija Boga jedno i da se ne mogu odvojiti, odnosno da je egzistencija jedno od božijih savršenstava.²¹ Ovako postavljen dokaz zaista liči na Anselmov, bar u pogledu pozivanja na sadržaj ideje Boga koji već sam po sebi, ako se ispravno sagleda, garantuje postojanje Boga. Svakako, do sada je već jasno i da se ova dva dokaza razlikuju kako u postavci, tako i u karakteru, ali se na osnovu njihove sličnosti ipak može uvideti da je kod Dekarta, pored aposteriorističke, na delu i aprioristička strategija dokazivanja.

Naš interes ovde ne leži u tumačenju i kritikovanju različitih dokaza, već u uočavanju pomeranja Dekartovih strategija u odnosu na one srednjevekovne i sholastičke, u naizgled istom kontekstu dokazivanja Boga. Činjenica da smo ovde govorili o Dekartovim *strategijama dokazivanja*, a ne o samim dokazima kao apriornim ili aposteriornim treba da ukaže na već pomenutu fleksibilnost novovekovnog mislioca u pristupu dokazivanju, fleksibilnost koja je rezultat sasvim drugačijeg Dekartovog polazišta u odnosu na ono hrišćansko. Naime, kako je Dekartov Bog pre svega ideja, sadržaj naše svesti, on je tako pre svega, kao ideja, podložan kritici i promišljanju njenog karaktera kao karaktera našeg saznanja. Tek na osnovu toga, na osnovu raslojavanja svesti i njenih sadržaja, postojanje Boga za Dekarta postaje značajno pitanje, budući da se prethodno utvrdilo da ova ideja ima neobično važno mesto utemeljenja moguće istinitosti svakog saznanja. Drugim rečima, pitanje dokazivanja postojanja Boga sada postaje pitanje mogućeg proširenja našeg saznanja van okvira *cogitationes*, neposredno prezentnih sadržaja svesti, na njoj spoljašnje postojanje različitih objekata, od kojih je jedan i Bog. Sami ti sadržaji svesti su ono od čega počinjemo – ono od čega jedino i možemo poći – i već samim tim postavljanjem pitanja određen je i karakter odgovaranja na njega, metode i argumentacije koje se koriste.

FILOZOFSKI POJAM BOGA: DEKARTOVO PREOBLIKOVANJE SHOLASTIKE

Analizom pojma Boga sa jedne, i načina njegovog dokazivanja sa druge strane, pokušali smo da u kontekstu Dekartovog misaonog napora uočimo rad tradicije, nasleđenih okvira filozofiranja, spram kojih su se ne samo Dekart, već i čitavo njegovo doba odnosili na jedan kritički i negativan način. Naš cilj je, nasuprot tim kritičkim stavovima, bio u tome

21 Up. *ibid.* str. 228-229

da se ukaže na imanentno delovanje tog tradicionalnog mišljenja na iskivanje novog, modernog mišljenja, pre svega na ravni njihove pojmovnosti i terminologije, ali takođe i na ravni od njih neodvojivih konkretnih argumentacija, argumentativnih strategija, te, napokon, i (metodoloških) strategija opšteg usmerenja filozofiranja. Kao glavnu temu takve analize izabrali smo pojam Boga, upravo zbog njegovog značaja, odlikovanog formalnog i funkcionalnog mesta unutar sholastičke, pa i šire srednjevekovne filozofije, ali takođe i zbog neobičnog mesta u okvirima Dekartovog misaonog sistema, koje važi za jedno od najproblematičnijih. Posmatrano iz perspektive Dekartovog ‘sistema’, cilj nam nije bio da ideju Boga unutar njega predstavimo kao ostatak sholastičkog duha, nedostatak snage Dekartove da se izbori za utemeljenje mišljenja bez pozivanja na božanski autoritet, već upravo kao pozitivno i produktivno mesto, koje može da pokaže kako je upravo takav, problematičan i provokativan pojam mogao da zaživi kao imanentni sadržaj novog, modernog mišljenja.

Dekartov pojam Boga tako je bitno izmenjen u odnosu na sholastički: s obzirom na njegovo mesto i značaj za ovu tradiciju filozofije, teško da možemo zamisliti ozbiljniji potez u njenom podrijetlu. Ne samo da Dekart nije prosto preuzeo i nasilno nakalemio sholastički pojam Boga na svoju modernu filozofiju, već je upravo svojim tematizovanjem ovog pojma odbacio tezu o primatu vere nad razumom, odnosno o povlašćenom epistemološkom položaju vernika ili teologa kada je u pitanju poimanje Boga. Na taj način potvrđeno je fundiranje istinitosti saznanja u domenu granica razuma čoveka, iako pojam Boga i dalje igra veoma važnu ulogu u sistematskom zasnivanju nivoa i oblika znanja. Ovaj izmenjeni pojam Boga sada je dominantno filozofski, budući da ni njegov sadržaj, ni njegovu funkciju unutar filozofskog sistema, čak ni postojanje njegovog objekt-korelata, samog Boga, ne usvajamo spolja i ne pretpostavljamo, već mislimo i problematizujemo *tek* sa pozicija već započetog filozofskog mišljenja. U tom smislu u Dekartovoj filozofiji ne možemo unapred očekivati Boga, već ga u njoj naknadno pronalazimo: on je produkt te filozofije jednako kao i bilo koji drugi od njenih pojmova. Drugim rečima, čini se da sholastička i Dekartova filozofija *ne dokazuju istog Boga* – jedan je Bog otkrovenja, a drugi Bog filozofa. Prosvetiteljski deizam, kao i potonja preoblikovanja pojma Boga u pojmove duha, apsoluta, pa čak i supstancije, koja već kod racionalističkih mislilaca naglašeno potiskuje upotrebu pojma Boga, svedoče o značaju ovog poduhvata.

Na kraju, važno je ukazati i na to da je iskivanje Dekartovog filozofskog pojma Boga sprovedeno u implicitnom dijalogu sa sholastikom: upravo to je bila ideja vodilja ovog rada. Filozofski pojam Boga svakako više nije teološki, nije spoljašnji, već imanentan filozofiji, izgrađen i oblikovan sa pozicija filozofskog mišljenja, ali to ne znači da je

Dekart u ovaj projekat ušao kao *tabula rasa*, naprotiv. Dekartovo kompleksno odnošenje prema sholastici već smo komentarisali, i ono svakako posreduje tumačenje kakvo smo ovde ponudili na mnogobrojne i neobične načine. Ipak, za nas je najvažnije bilo da pokažemo da se upravo na poređenju sa sholastikom, sa načinom na koji je tu izvedena izgradnja pojma Boga, Dekartov projekat može dublje i potpunije, ako ne i uopšte razumeti. Dva glavna motiva naše analize bili su funkcionalno i sistemsko mesto pojma Boga, njegov ‘sadržaj’ sa jedne, te njegovo argumentativno obrazloženje, dato u vidu dokaza za postojanje Boga, sa druge strane. Ovi motivi su, kao što je to i analiza pokazala, međusobno povezani – ‘sadržaj’ pojma Boga neodvojiv je od načina na koji mu se pristupa, koji se, posebno u kontekstu srednjevekovne filozofije, eksplicira u dokazima za postojanje Boga. Kod Dekarta ovo posebno dolazi do izražaja, jer samo dokazivanje pada u drugi plan pred tumačenjem načina na koji se u njega uopšte ulazi. Sa druge strane, polazeći od Dekartovih pozicija možemo i kod sholastičkih filozofa uočiti implicitne napore u ovom pravcu, te se tako potvrđuje istorijsko-filozofski kontinuitet Dekarta i sholastičara u suštinskom smislu: različiti srednjevekovni dokazi za postojanje Boga tako predstavljaju svedočanstvo o sve većim naporima da se određivanjem pojma i ideje Boga zapravo odredi sam čovek, pri čemu Bog predstavlja uvek prisutnu, provokativnu, ali i regulativnu granicu mogućnosti saznanja.

CITIRANA LITERATURA

- Ariew, R.**, ‘Descartes and scholasticism: the intellectual background to Descartes’ thought’, u: J. Cottingham (ed.), *Cambridge Companion to Descartes*, Cambridge University Press, 1992
- Ariew, R.**, *Descartes among the Scholastics*, Brill, Leiden/Boston, 2011
- Beyssade, J. M.**, ‘The idea of God and the proofs of his existence’, u: *Cambridge companion to Descartes*, Cambridge University Press, 1992
- Descartes, R.**, *Osnovi filozofije*, I, Matica Hrvatska, Zagreb, 1951.
- Dekart, R.**, *Reč o metodi*, SFD, Beograd, 1952.
- Descartes, R.**, *Meditacije o prvoj filozofiji*, u: Husserl, E., *Kartezijanske meditacije I*, Izvori i tokovi, Zagreb, 1975.
- Descartes, R.**, *Philosophical Essays and Correspondence*, R. Ariew (ed.), Hackett Publishing Company, Indianapolis/Cambridge, 2000
- Friedman, M.**, ‘Descartes and Galileo: Copernicanism and the Metaphysical Foundations

of Physics ‘, in J. Broughton, J. Carriero (ed.), *A Companion to Descartes*, Blackwell Publishing, 2008

Gaukroger, S., *Descartes. An intellectual biography*, Clarendon Press, Oxford, 1995

Lok, Dž., *Ogled o ljudskom razumu*, Kultura, Beograd, 1962.

Mercer, C., ‘The Vitality and Importance of Early Modern Aristotelianism’, u: T. Sorell (ed.), *The Rise of Modern Philosophy. The Tension between the New and Traditional Philosophies from Machiavelli to Leibniz*, Clarendon Press, Oxford, 1993

UNA POPOVIĆ

Faculty of Philosophy, Novi Sad

DESCARTES AND SCHOLASTIC PHILOSOPHY: THE PROBLEM OF GOD

Abstract: The concept of God in this essay is analyzed through similarities and differences of its forging and development in philosophy of Descartes, and the tradition of scholastic philosophy. The author is trying to reveal the way in which Descartes’ thought was determined by this philosophical tradition, both in its critical aspects and in the view of continuity of history of philosophy. Given analysis is to reveal the mechanisms of Descartes’ re forging of scholastical idea of God and the strategies of its argumentative foundation in the philosophical concept of God.

Keywords: Descartes, scholastics, God, idea, argument

Primljeno: 20. 2. 2012.

Prihvaćeno: 2. 4. 2012.