

## BOG MISLILACA\*

---

Religiozni pogledi na svet, institucije bogoslužnja, verovanja, nikada ne potiču od analitičkog razmišljanja i ne trebaju nikakve »dokaze« o svojoj istinitosti, osim ako su napadnuti sa racionalnog stanovišta. Logos je u religiji defanzivno oružje. Izvesnost vernika nije izvesnost matematičara. Zamisao o dokazu, razrađena u takvim čudima ljudskog duha kakva su Platonovi dijalozi i Euklidovi *Elementi*, bila je, naravno, jedan od uslova zapadne civilizacije, kako u naučnim tako i u pravnim postignućima, pa ipak je, i pored svih spomenika hrišćanske teologije, igrala samo sporednu ulogu u njenim religioznim preokretima. Hrišćanstvo je rođeno kao apokaliptička svesnost, kao poziv svim ljudima da se suoče sa neposredno nailazećom *parusijom* [parousia] i da iščekuju Carstvo u pokajanju, ljubavi i poniznosti. Prkosno i ponosno ono, u poslanicama sv. Pavla, suprotstavlja nepokolebljivu izvesnost budalâ njihovu *stultitiam praedicationis*, svetovnom samopouzdanju aleksandrijskih i rimskih mudrijaša. Međutim, uskoro je moralo da prihvati intelektualni izazov; da bi osvojilo gradsku obrazovanu elitu, moralo je da usvoji oružje prirodnog Uma; i hrišćanstvo, kakvo je bilo razvijeno počev od kraja drugog veka i kakvog ga sada znamo, rezultat je susreta dveju civilizacija, bolnog kompromisa između Atine i Jerusalima. Ovaj kompromis nikada nije bio potpuno srećan te je intelektualna istorija Crkve bila izložena neprestanim pokušajima da se on ospori sa jedne ili druge strane. Pa ipak, Crkva je pokazala zadivljujuću veštinu u sprečavanju preširoke pukotine između njenog intelektualnog napora i njenog utemeljenja u veri. Ona je držala filosofiju u podređenom položaju naglašavajući da su njeni (crkveni) veliki doktori pre svega ljudi te molitve i pobožnosti a tek potom učeni ljudi; za svetitelje-zaštitnike filozofa ona je proglasila antifilozofe: sv. Justina Mučenika koji je pristupio

---

\*) Drugo poglavlje knjige Lešeka Kolakovskog *Religija* (1982) koja će u celini biti objavljena u izdanju BIGZ-a.

hrišćanstvu posle niza razočarenja u grčke [filosofske] škole, i sv. Katarinu Aleksandrijsku koja je, prema legendi, pobila [učenja] pedeset paganskih filozofa, potpomognuta natprirodnom mudrošću.

Ne dopuštajući svojoj intelektualnoj eliti da je zavedu vetrovi autonomnog Uma, Crkva je, od dvanaestog veka pa nadalje, morala da bude optužena za mračnjaštvo. Ipak, uprkos jednom broju grubih grešaka, pokazala je u celini zdravu intuiciju suprotstavljajući se strogo svima onima koji su pokušavali da simbole vere učine zavisnim od racionalnih argumenata. Očigledno, *religio rationalis* deistâ jednostavno uopšte i nije religija. Tačno je da su hrišćanstvu mnogo štete naneli događaji sa Galilejom, napadi na teoriju evolucije, postupanje sa modernističkom krizom i, uopšte svi sukobi sa prosvetiteljstvom i savremenošću; pa ipak se sa sigurnošću može reći da bi se ono jednostavno raspalo i iščezlo da je suprotnoj strani činilo previše ustupaka, da nije jasno i uporno odbijalo da izbriše granicu između vere i čina intelektualnog odobravanja; *da se nije odredilo kriterijumima koji ne dopuštaju nikakvu razliku između kulture elitâ i kulture siromašnih duhom*. Nikakvo učenje i nikakvo mudrovanje ne čini ičiju hrišćansku veru boljom. Hbris [oholost] visoko obrazovanih uvek je bila strogo kažnjavana u svim hrišćanskim crkvama. Paskal je savršeno sažeo ovaj problem rekavši da je hrišćanska religija, mudra po tome što ima obilje čudâ i proroštava da dokaže svoju snagu, u isto vreme i luda, pošto ono što čini da vernici veruju nisu takve stvari; to čini samo Krst.

No i pored toga su filozofski argumenti, iako su bili svedeni na pomoćnu ulogu i nikada nisu smatrani za temelj vere, imali nezamenljivu funkciju u samoodbrani hrišćanstva: katolička crkva konačno je trebalo da osudi učenje koje kaže da Bog ne može sa izvesnošću biti saznat prirodnom svetlošću<sup>1</sup> (Prvi vatikanski koncil, *Canones de Revelatione*, 1).

Kako razumeti tvrdnju da prirodna svetlost daje dovoljno izvesnosti Božjem postojanju tj. izvesnosti za koju se pretpostavlja da je naš um stiče polazeći od premisâ koje se smatraju iskustvenim? Mnogi tradicionalni priručnici hrišćanske metafizike navode, pored »pet načina« sv. Tome, ogroman broj drugih argumenata koji svi, po mišljenju autorâ, ili ustanovljuju Božje postojanje kao neospornu izvesnost, ili ga čine veoma verovatnom iskustvenom hipotezom. Svi ti argumenti su bili iznova napadani, bilo zato što nisu bili logički valjani, bilo zbog toga što su podrazumevali pogrešne iskustvene pret-

<sup>1</sup>) Tj. putem *lumen naturale* = prirodnog razuma. Prim. prev.

postavke. Ipak, neki uvaženi tomistički autori (posebno Manser) odlučno tvrde da nikakav »šesti način« nije ni moguć ni poželjan, te da su dokazi T. Akvinskog sve što nam je potrebno da dodemo do savršeno čvrste strukture prirodne teologije.

**Bilo da je neka stvar greška ili ne — ona je greška u određenom sistemu. Baš kao što je nešto greška u određenoj igri a ne u nekoj drugoj.**

Ludvig Vitgenštajn

Pokušajmo da sažmemo ključne tačke ovih argumenata i pobijanja: težak zadatak ako imamo na umu bezbroj teoloških i antiteoloških delâ napisanih na ovu temu.

Dokazi Tome Akvinskog »iz kretanja« i »iz eficientnog uzroka« imaju sličnu logičku strukturu. Prvi kaže da je sve što se kreće pokrenuto od nečeg drugog i da lanac pokretača mora da ima prvu (i, zbog toga, nepokretnu) kariku, jer bez nje ne bi bila moguća nikakva izvedena i, prema tome, nikakva naredna kretanja. Dokaz iz eficientnog uzroka ide isto tako: beskonačna regresija u spajanju uzroka je neshvatljiva, pošto nikakav izvedeni uzrok, i zbog toga nikakav uzrok uopšte, ne bi mogao delstvovati da prvi neuzrokovani uzrok nije započeo niz.

Pored činjenica što je aristotelovska premisa, koja podrazumeva da sve što se kreće jeste pokrenuto, neodrživa u fizici, logička konstrukcija ovih dvaju kosmoloških dokaza uvek je, kritičarevim očima, otkrivala nepopravljiv nedostatak. Izgleda da ona podrazumeva da, ako svakoj kariki u lancu (kretanja ili uzroka) mora prethoditi jedna ranija, tada mora postojati karika koja prethodi svima njima. Jasno, ovo je logički nedopustivo, pošto se iz stava koji ima oblik  $\Pi x \Sigma y (y \rightarrow x)$ , stav sa obrnutim redom kvantifikatora (tj. stav oblika  $\Sigma y \Pi x (y \rightarrow x)$ ), nikada ne može izvesti (upotrebljavajući znak  $\rightarrow$  da označi bilo koju vrstu prethođenja, logičkog ili fizičkog). Na ovu grešku je ukazao Kant kada se suprotstavio postulatu uma koji zahteva da tragamo za premisom svake premise i za uslovom svakog uslova sve do pogrešnog načela po kome lanac silogizama ima apsolutno prvu premisu ili gde niz uslova ima početno neuslovljeno polazište. Ukratko, nema ničeg logički pogrešnog u pojmu beskonačnog sleda (niza) u lancu događaja; nikakva nas logička pravila ne primoravaju da prihvatimo prvi uzrok, kakav god on mogao biti.

Donekle sličan nedostatak, mada ne i identičan, pojavljuje se i u dokazu »iz stepena savršenstva«. Izgleda da je ovde opet prisutan nedopustiv skok od konačnih bića do stvarne besko-

načnosti. Argument glasi: pošto se konačne stvari razlikuju jedna od druge po svom stepenu savršenstva, moramo zaključiti da postoji biće koje i ovaploćuje najviši zamislivi stepen savršenstva i kojem druge stvari duguju svoju ograničenu vrednost. Na prvi pogled argument izgleda osobito neubedljiv; čak i kada bismo znali kako da merimo i poredimo relativnu savršenost stvari, iz toga se nikakvi zaključci ne bi mogli izvesti o nužnom postojanju nekoga apsolutno savršenog, a još manje o tome da je ovo beskrajno savršenstvo izvor relativnog, u činu milosti ili učešća.

Ne izgleda da je u boljem položaju ni teleološki dokaz, iako zabluda leži pre u njegovoj kvažiiskustvenoj premisi, nego u pogrešnom rasuđivanju. On počinje sa poretkom Prirode, kojim tako očigledno vlada svrhovita harmonija da je nemoguće iza nje ne opaziti moćan um mudrog uređivača. Izgleda da ovaj argument, koji je jedno vreme možda najčešće upotrebljavan od svih argumenata u prilog postojanja Boga u popularnom hrišćanskom učenju, počiva na jednoj zabludi na koju su kritičari uvek iznova ukazivali, i za koju nije trebalo čekati da je otkriju Darwin ili Mono. Može se, zaista, dokazivati da je svrhovitost pre usadna nego opažena u organskoj prirodi. Ako tvrdimo da opažamo svrhu u nekom predmetu, mi već pretpostavljamo svesno stvaralaštvo, a zaključivati *ex gubernatione rerum* o postojanju Upravljača je, strogo govoreći, isto što i smatrati sporno pitanje rešenim: pronaći svrhu znači pronaći tvorca koji prethodi svakom zaključivanju. A poenta je da se u iskustvenom istraživanju, osim kada su u pitanju dela za koja se prethodno zna da su ih stvorili ljudi, svrhovitost uvek može poricati. Analogije upotrebljavane u popularnom hrišćanskom učenju — »kada vidimo mapu mi znamo da je bio potreban um da je napravi, te je besmisleno poricati to isto kada je u pitanju sama zemlja koja je predstavljena na mapi!« — krajnje su neubedljive. Kada vidimo mapu mi znamo da je tu delovao um da bi je proizveo upravo zato što u prirodi nema mapâ, a postojeća fizička topografija našeg globusa ne pruža nikakav osnov za ovu vrstu rasuđivanja.

Način na koji darvinizam, unutar svog okvira, tumači organske pojave, mnogim naučnicima može izgledati nezadovoljavajući. Zaista, od kada je Žak Mono izveo njegove krajnje posledice, on nas se često doima kao paradoksalan: mi, prirodno, pružamo otpor zamisli da celokupna evolucija živih bića, uključujući i našu vrstu, treba da se objasni jednim neverovatno dugim nizom nasumičnih mehaničkih grešaka u kopiranju genetičkog koda; unutar ove sheme postojanje ljudske rase, čak i ako,

su dati početni uslovi života na zemlji, izgleda tako fantastično da ga za sve praktične i teorijske svrhe možemo pouzdano odbaciti kao nemogućnost. Pa ipak, naše protivljenje može poticati od naše nesposobnosti da ispravno prihvatimo pravila probabilističkog mišljenja: mi, na kraju krajeva, znamo da će mehaničko mešanje špila karata uvek davati raspored izuzetno male verovatnoće, i niko ne bi rizikovao ni pare da se kladi na određeni poredak pedeset i dve karte promašene slučajno, tj., na događaj čija je verovatnoća  $1 \div 1 \times 2 \times 3 \dots 52$  (osim ako ne vara). I tako neki hipotetički um koji živi u drugom svetu mogao bi sasvim razborito odbiti da uloži paru u mogućnost postojanja ljudske rase u Sunčevom sistemu. On bi, na kraju, bez sumnje izgubio, zato što se desilo da mi postojimo: i pored toga, njegovo bi odbijanje bilo savršeno racionalno. Izuzetno neverovatni događaji dešavaju se svakog trenutka i ne bi bilo *a priori* više nezamislivo evoluciju života pripisati pukom slučaju, od činjenice da određeni poredak u šnilu karata proizlazi iz mehaničkog mešanja. Ako se pokaže da razumna bića, manje-više slična nama, žive negde u vasioni, možda će celokupan sadržaj novodarvinističke misli zahtevati temeljnu reviziju, ali čak je i onda teško uvideti kako bi jedna takva revizija mogla konkluzivno zasnovati nužnost božanskog časovničara.

**Zašto Bog ne pokaže Sebe? Jesi li toga dostojan? — Da. — Ti si ohol i zbog toga nedostojan. — Ne. — I tako, ti si nedostojan.**

Blez Paskal

Mnogi veliki fizičari su, posmatrajući neverovatno složen poredak stvari, zaista osećali da se ne mogu odupreti ideji o Velikom Matematičaru; da je struktura vasiona morala nastati u umu i da se ne možemo osloboditi ideje o graditelju. Ali teško da je dosledan đavolji advokat prisiljen da popusti pred takvim spekulacijama. »Fizika je, bez sumnje, delo uma«, — čkazivao bi on — »ali to je tvoj a ne Božji um.« Mi, ljudska rasa, stvorili smo ne samo sprave za merenje nego, isto tako, i brojeve, a stvorili smo ih saobrazno našoj biološkoj strukturi i organizma za opažanje svojstvenim našoj vrsti. Nemamo pouzdanog svedočanstva da vasiona onakva kakva je, bez obzira na naše opažaje, sadrži bilo kakve brojčane odnose; mi nikada ne možemo znati — u principu, a ne zbog privremenih nedostataka u našem znanju — kako naš slučajni aparat gledanja, pipanja, reagovanja na stvari i postupanja sa njima učestvuje u slici sveta koja se konačno pojavljuje iz operacija naših tela i umova. Zaista, pravilno proceniti ovo učestvovanje svodilo bi se na izlaženje iz ljudske kože, prevashodno na oslobođenje od ovog učestvovanja. Nije neza-

misливо da je vasiona slična našoj slici o njoj, niti da Duh Božji zaista lebdi nad vodama. Pa ipak, ako to i jeste slučaj, mi to ne možemo saznati ni sa kakvom izvesnošću, pošto naše saznanje neizbežno počinje čulnim opažanjem i njemu se vraća. Prema tome, naše saznanje, koliko god moglo postati ogromno, ostaje zauvek unutar ogradâ našeg slučajnog položaja u svetu, naše temeljne nesposobnosti da zaobiđemo ne-relativnu povoljnu tačku (u fizičkom, biološkom, istorijskom smislu) za posmatranje Sve-ta. Vasiona, koju mi poznajemo jeste način na koji reagujemo na svoju okolinu, a naše su reakcije uslovljene kako biološki, tako i kulturno. Mi smo, razumljivo, skloni da u opažanim predmetima vidimo određene karakteristike zato što su ti predmeti, u stvari, oblikovani našim umom; otuda mi zamišljamo da svet, po sebi i za sebe, funkcioniše u skladu sa određenim diferencijalnim jednačinama, da je izgrađen na dobro utvrđenim količinskim odnosima i da njime upravlja svrha. Prirodna iluzija, ali svejedno iluzija.«

Kritika ove vrste, ilustrovana navedenim hipotetičkim primerom, ne podrazumeva nužno pragmatički idealizam; ona, međutim, ukazuje na to da se ova vrsta idealizma ili ne može pobiti na osnovu iskustva, ili da su pokušaji njenog opovrgavanja u tom pravcu vrćenje u krugu; Kant i Huserl se slažu sve do ove tačke.

Bez sumnje, ništa u nauci ne sprečava fizičara da veruje u Boga, i njegova vera može naći psihološko ohrabrenje u njegovim razmišljanjima o zamršenoj mašineriji Prirode; pa ipak, on nema pravo da ovo verovanje vidi kao objašnjavaćku hipotezu u naučnom smislu, a još manje kao logički zaključak izveden iz fizičke teorije. Zato što je fizičar ne znači da je spremniji da se uhvati u koštac sa pitanjem o Bogu. To je, na kraju krajeva, stvar *Weltanschauung*-a, filofske ili religiozne sklonosti, ne manje u njegovom nego u bilo čijem slučaju. Niko nikada nije čuo da se na savetovanju fizičara raspravljalo o spisima o Božjem postojanju; s pravom, pošto nauka ne nudi pojmovna sredstva kojima bi se uhvatila u koštac sa ovim problemom.

Pa čak i kad bi postojao intelektualno legitiman put od naučne slike sveta do Velikog Račundžije, ovaj nipošto ne bi bio Bog hrišćanske vere (niti bilo koje religiozne vere), blagonakloni zaštitnik koji se brine za sve nas i za svakog od nas posebno. On bi pre bio nalik na neki džinovski računar koji možda i radi krajnje precizno, ali ipak ostaje potpuno ravnodušan prema ljudskoj sudbini.

Isto se, što se toga tiče, može reći i za svih pet puteva sv. Tome. Čak i ako pretpostavimo, pogrešno, njihovu logičku valjanost, oni će nam pružiti Boga filosofa, ne »Boga Avramovog i Isakovog«. U pojmu prvog pokretača, prvog uzroka, *maxime ens*-a, apsolutnog savršenstva i nadmoćnog ravnatelja vasiona nema ničeg što bi za sobom nužno povlačilo osobinu očinskog staratelja koji želi da nas spase, da nas zaštiti i da nam, konačno, dá večito gostoljublje Svog carstva. To ne znači da su pitanja koja okružuju Boga filosofa nezanimljiva ili plitka; ona jednostavno nisu bitna za ono što hrišćanstvo ili bilo koja druga religija zaista jeste. Da li ovaj Bog postoji ili ne, nije baš religiozni problem, a nije ni iskrena briga ljudi kojih se ovakvi problemi tiču. Bog filosofa je logički spojiv, kako sa pojmom beskrajnog računara, tako i sa slikom oca koji se brine za svoje potomstvo i učestvuje u njegovim patnjama, ali je, očigledno, samo ovaj drugi ličnost koju vernici mogu obožavati, kojoj se mogu moliti ili se čak pobuniti protiv nje i psovati je. Pravedno je dodati da je sv. Toma bio sasvim svestan ove razlike i nije pretendovao na to da nas njegovi argumenti vode velikom Sudiji koji je govorio Mojsiju iz gorućeg grma. On je shvatio da je srž hrišćanstva u otkrovenju i nikada ne bi izrekao zanosnu besmislicu koju dugujemo Ocu Garasu, čuvenom jezuitskom polemičaru i protivniku sv. Sirana, koji je tvrdio da su dokazi za Božje postojanje tako uverljivi kao da Ga gledamo licem u lice. Čak bih rizikovao da pretpostavim da sv. Toma ne bi bio zadovoljan jednako besmislenim, mada manje zanosnim, izrazom »naučna teologija« (ili pre »*wissenschaftliche Theologie*«) koji ponekad upotrebljavaju današnji profesori.

Pri svemu tome, pošto nastavljamo sa pokušajem da razumemo Boga filosofa, moramo da spomenemo dva druga dokaza koji se, ma koliko različiti u svojoj logičkoj konstrukciji, pozivaju na temeljnu razliku između »slučajnog« i »nužnog«: završni dokaz sv. Tome i Anselmov ontološki argument.

Prvi se svodi na sledeće: sve konačne stvari, to jest sve stvari koje možemo opaziti, jesu slučajne; to znači da one mogu postojati ili ne postojati; da izrazimo to drukčije, nema ničega u njihovoj suštini što za sobom nužno povlači njihovo postojanje. Ako je to tako, one ne mogu biti večite i mora postojati neki period vremena kada one ne postoje. Prema tome vasceli skup slučajnih stvari, a to znači svet tvari i duhova kao celina, ne bi mogao shvatljivo postojati da ga nije stvorio ne-slučajni, nužno postojeći uzrok.

Ovaj argument je od posebnog značaja pošto sadrži jedno razlikovanje za čiju se valjanost

može dokazivati da je presudna za »biti ili ne biti« metafizike; ovo nije slučaj sa pojmovima upotrebljenim u četiri tomistička argumenta spomenuta ranije.

Jasno je da se ovo razlikovanje ne može iskustveno ustanoviti, i od Hjuma naovamo empiristi su uvek, prilično dosledno, težili da ga u potpunosti odbace (ukoliko se »nužnost« ne shvata kao svojstvo analitičkih iskaza). Nema

**Mi bismo želeli da budemo nužni, neminovni, predodređeni od večnosti. Sve religije, skoro sve filosofije, čak jedan deo nauke svedoče o herojskom, neumornom naporu čovečanstva da porekne u očajanju svoju sopstvenu slučajnost.**

Žak Mono

sumnje da su svi iskustveni predmeti propadljivi i čak možemo reći da nema mnogo zdravorazumskih uopštavanja koja su mnogo ubedljivija od ovog. Pa ipak, metafizički pojam slučajnosti ne podrazumeva fizičku propadljivost pojedinih skupina stvari, nego propadljivost sveta kao celine. Pretpostavlja se da ne-nužna, ne-samodovoljna priroda stvarne Celine prisilno iziskuje nužni, ontološki samog-sebe-držeći apsolut. Ali, ni Celina, ni njena samodovoljnost ili slučajnost nisu iskustveno zasnovani pojmovi. Sv. Toma je imao na umu sliku fizičke vasiona koja je prostorno konačna; a važno je za izvesno, sve od antike (i Demokrit i Aristotel su to uzimali kao pravilo), da su prostorna i vremenska konačnost nužno spojene i da, prema tome, konačni svet ne može okusiti večnost. Međutim, svojstvo slučajnosti ne označava jedino ili uglavnom fizička ograničenja i propadljivost; ono upućuje na samu činjenicu da suština i postojanje jedne stvari ne padaju ujedno, drugim rečima da njena suština ne podrazumeva njeno stvarno postojanje. Ovaj pojam bi još bio valjan i u pretpostavljenom slučaju jedne nepromenljive i večne ograničene stvari. A govoreći da Božja suština podrazumeva Njegovo postojanje, teolozi obično ne misle na logičku, nego pre na ontološku vezu; ono što oni pokušavaju da kažu nije to da kada smo jednom saznali šta je Bog, znamo da ne može a da ne postoji, nego pre da uistinu On ne može a da ne postoji; ili da Bog, i samo On, može s pravom biti nazvan Biće bez ograničenja.

Da bismo znali šta zapravo znači biti slučajan u metafizičkom smislu, moramo znati šta znači biti ne-slučajan, prema tome, znati šta je Bog. Pojam slučajnosti logički zavisi od svoje suptornosti, te možemo reći da argument *ex contingente et necessario* — slično preostalim četirima načinima sv. Tome — samo na izgled vo-

di od bića ka Bogu. U stvari, on ide obrnuto: mi opazamo slučajnost stvari kada smo jednom spoznali Božje postojanje, a ne pre. Stoga, ljudska tradicija odbija da ozakoni pojam slučajnosti na osnovu njegovog neiskustvenog karaktera: nemamo prava da kažemo da je svet slučajan ili da je nužan u teološkom smislu.

**...Sva stvorenja su čisto ništa. Ne kažem da su barem nešto malo, nego da su čisto ništa, jer ni jedno stvorenje nema bića.**

Majstor Ekhart

Pravično je dodati da tomisti, suočeni sa logičkim primedbama na njihove argumente, kad dopuštaju da ti argumenti ne mogu uspešno odgovoriti zahtevima empirijske nauke, ali tvrde da su ipak valjani zato što slede metafizička pravila rasuđivanja. Međutim, u ovom odgovoru malo je toga što bi preobratiilo empiristu. »Postoji samo jedna logika« rekao bi on, »i njena su pravila opšteprihvaćena u naučnom istraživanju. U okviru tih pravila valjanost teološkog argumenta nije priznata, i gotovo.«

Empirista ne bi bio impresioniran ni čuvenim kartezijanskim rasuđivanjem. Dekart teži da u sopstvenom duhu nalazi pojam beskonačnosti, a kako je njegov duh, očito nesavršen i ograničen (sama činjenica sumnje to razotkriva, ako je svedočanstvo uopšte potrebno), on nikako ne može da proizvede ovaj pojam iz sopstvenih izvora. Prema tome, ideju o beskonačnom biću mora usaditi u ljudski duh neki drugi i moćniji duh; s obzirom na to da posledica mora biti srazmerna uzroku, takav pojam ne bi ni mogao biti stvoren da ga jedan beskonačni stvarno postojeći duh nije stavio tamo.

Empiristi nalaze da je ovaj argument pogrešan u dve tačke. Prvo, pojam beskonačnosti je, kao što je istakao Hobs, puka negativnost, čin dodavanja rečce za suprotstavljanje konačnim idejama; njemu u našem iskustvu ništa ne odgovara i baš ništa ne navodi na pomisao da imamo urođenu ideju beskonačnosti. Drugo, načelo koje zahteva da uzrok bude srazmeran posledici, nema jasno značenje; još manje nam ono može pružiti bilo kakvo jemstvo da je ideju beskonačnosti u našem duhu uzročno morao proizvesti stvarni beskonačni tvorac.

Ima, bez sumnje, nečeg neveštog u Dekartovom argumentu, i unutar strogosti empirizma on se mora pokazati neubedljivijim od tomističkih dokazivanja. Dekartovo rasuđivanje se razlikuje od tomističkog u tome što ne ide od Prirode ka Bogu; zaista, takav proces se uopšte ne uzima u obzir u njegovoj filosofiji. No i pored toga, slično sholastičarima koje je prezirao, pokušao je da unutar konačnog sveta (sve-

ta konačnih duhova, mada ne i unutar sveta konačnih fizičkih stvari) otkrije putokaz koji sigurno, ili čak neizbežno, vodi ka beskonačnosti.

Prema tome, izgleda da i tradicionalni tomiistički dokazi i kartezijansko »psihološko« rasuđivanje neminovno padaju kao žrtve Hjumove kritike: ne postoji logički valjan put od konačnog sveta ka beskonačnosti.

Razmislimo za trenutak o valjanosti ove primedbe u kojoj su usredsređeni svi racionalistički napadi na »prirodnu teologiju«.

U svakodnevnom životu, u praktičnom rukovanju stvarima, u naučnoj aktivnosti svi mi mislimo u skladu sa istim deduktivnim i probablističkim logičkim pravilima, bilo da smo sposobni da ih jasno izrazimo i sistematizujemo ili ne, i, očigledno, uvek smo tako činili. Ta pravila, u stvari, ne daju nikakva sredstva koja nam omogućuju da izvedemo čudotvorni skok od iskustvenih datosti, koliko god one brojne bile, ka beskonačnosti. Beskonačnost, kaže empiristička tradicija, nema ekvivalenta u iskustvu. I zaista nema. Ali, nema ga ni ideja konačnog. Mi ne opažamo stvari kao konačne ukoliko u duhu nemamo i ideju suprotnog obeležja, naime beskonačnosti. Ova dva pojma su uzajamno zavisna tako što nijedan od njih nije shvatljiv bez odnosa prema drugom; ne mora se biti strukturalist da bi se ovo priznalo. Čak i pod pretpostavkom da postoji tako nešto kao što je pretpojmovno opažanje, tj. opažanje u kojem apstraktni pojmovi ne igraju nikakvu ulogu (ako se ono i javlja, mi mu, po definiciji, nemamo pristupa), ono ne može sadržati osobinu »biti konačan«; a istorijski gledano, mi ne znamo ni za kakav pojam beskonačnosti koji bi prethodio pojmu beskonačnosti. Dekart, Spinoza, povremeno Hegel, a često panteistički pisci, dokazivali su protiv empirista, da je beskonačnost logički prva, u smislu da mi konačne stvari poimamo kao ograničenja ili »negacije« beskonačnosti (*omnis determinatio est negatio*), pre nego beskonačnost kao duhovno proširivanje ili poricanje konačnog. Ovo je, nema sumnje, metafizički a ne logički problem; logički gledano, svaki termin ovoga para zavisi od drugog, a i shvatljivost oba. Tvrditi prvobitnost beskonačnog isto je što i tvrditi slučajnost ili nesamodovoljnost konačnog sveta, a pravo pitanje je: od kuda ova ideja potiče? Ni Dekart ni Spinoza ne mogu, unutar pojmovnog okvira njihovog mišljenja, prihvatiti nikakve kosmološke argumente, nikakve logičke lestvice koje počinju sa predmetima svakodnevnog života, njihovim uzročnim vezama, njihovom raznovrsnošću, njihovim svrhovitim poretkom, itd., i vode do savršenog rukotvorca sveta. Međutim, njihovu misao ne-

sumnjivo je podsticalo zajedničko osećanje da svet, kakvog ga znamo u okviru ograničenog vidokruga našeg iskustva, nije samoobjašnjiv. On je nestvaran (u smislu koji će se ubrzo razmatrati), i samo njegovo prisustvo rađa pitanja »šta je?« i »zašto je?«.

Ovo nisu naučna pitanja u smislu u kojem se reč »nauka« upotrebljavala tokom poslednja dva veka. Ipak, iz ovog priznanja nipošto ne sledi da su ta pitanja besmislena, prazna, apsurdna, pre-logična i tako dalje: epitafi pod kojima su se branioci naučne ideologije trudili da ih pokopaju. Takva pitanja, a posebno najtemeljnije među njima, presudno za Lajbnica i Hajdegera — »zašto je uopšte nešto, a ne ništa?« — izrazi su onog što je zavodljivo označeno kao metafizičko iskustvo. Ova etiketa je zavodljiva utoliko što reč »metafizičko« snažno upućuje na već gotovo filozofsko učenje, dok se u stvari takva učenja izvode iz ove vrste iskustva, a ne prethode joj. Obični ljudi — a nipošto samo profesionalni filosofi — često imaju iskustva koja opisuju kao zadivljenost pred činjenicom postojanja, strahopoštovanje pred »Ništavilom«, slućenje nestvarnosti sveta ili osećanje da sve što je nestalno mora svoje opravdanje imati u onome što je postojano. Iskustva ove vrste nisu mistička u strogom smislu, tj. nisu događaji koje ljudi tumače kao neposredne susrete s Bogom. Ona se pre mogu opisati kao snažno osećanje da u činjenici bića i nebića — u samoj toj činjenici, a ne samo u doživljavanju lične egzistencije — ima nečeg neočiglednog, uznemirujućeg, zagonetnog, čudnog, zaprepašćujućeg, nečeg što prkosi svim uobičajenim, svakodnevnim pravilima razumevanja. Takva osećanja ne mogu i ne treba da se pretvore u naučne »probleme«; ona su izražena, manje-više nespretno, kao metafizičke zagonetke. U njima nema grade da se »dokaže« bilo šta, ako reč »dokazati« zadržava smisao koji obično ima u naučnim postupcima. Zaista, umetnuta kao karike u lancu rasuđivanja, ona obično izgledaju jedno i neubedljivo. Pa ipak, neobično je glupo odbaciti ih, što empiristi često rade, kao zablude proistekle iz pogrešne upotrebe reči ili kao one koje je moguće objasniti kao zloupotrebu semantičkih standardâ.

...Jedan deo metafizike kreće se, svesno ili ne, oko pitanja zašto [uopšte] nešto postoji: zašto [postoji] tvar ili duhovi ili Bog, a ne ništa? Međutim, ovo pitanje podrazumeva da stvarnost ispunjava prazninu, da ništavilo leži ispod bića, da u načelu ništa treba da postoji, te da se, stoga, mora objasniti zašto stvarno nečega ima. Zaokupljenost time je čista iluzija, jer ideja apsolutnog ništavila ima isto toliko smisla koliko i ideja okruglog kruga.

Anri Bergson

---

Kako metafizičko iskustvo (ako ostanemo pri ovom loše smišljenom terminu), tako i vera zasnovana na otkrovenju trpe duboko kvarenje kada se izraze jezikom filofske i teološke spekulacije i kada filosofi pokušavaju da ih na silu sabiju u formule koje oponašaju formule prirodne nauke. Trud ljudskog duha koji se uhvatio u koštac sa ovim svojevrsnim iskustvom ne treba da se uključi ili pomeša s ljudskim naporom da predvidi, objasni i upravlja fizičkim događajima. No i pored toga, i jedno i drugo neminovno imaju nešto zajedničko: svoje pretenzije na istinu. Ubrzo ćemo raspravljati o ovom zajedničkom temelju.

Metafizičke spekulacije koje potiču iz začudnosti pred bićem i nebićem, slično teološkim tvrdnjama koje izražavaju veru izgrađenu na otkrovenju, moraju biti neubedljive onima koji ne dele ovu vrstu iskustva, niti učestvuju u ovoj mitološkoj tradiciji. Ali, zaista, poeta nije u ubeđivanju. Da li je sv. Toma doista pokušavao da ubedi ateiste (nešto malo njih u to doba) da Bog postoji? Da li je to činio Dekart, iako je u sedamnaestom veku ateist bio manja retkost nego u trinaestom? Čovek u to može sumnjati. Prvi je pokušavao da dotera raspoloživ pojmovni aparat da bi svoju veru preveo na aristotelovski način govora; drugi je razradio svoje iskustvo nestvarnosti sveta, čiju je stvarnost želeo da povрати jedino mogućim, premda zaobilaznim, putem koji je vodio od njegove sopstvene samosvesti do Boga, a odatle do Prirode. Dekart nije našao nikakvog traga od Boga u fizičkom mehanizmu vasiona, a kamoli u bogatstvu njenih oblika života (a život za njega nije bio drugo do poseban slučaj delovanja mehaničkih zakonâ); on je doživeo iskustvo u kojem mu se nepostojanje sveta učinilo kao očigledna mogućnost. Sv. Toma je posmatrao svet ispunjen Božjim znacima: on ih je video u svetlosti svog duhovnog nasleđa. Uprkos sasvim različitoj logičkoj strukturi njihovih argumenata, obojica su osećala da je svet upućen na samog sebe nemoguć (bez obzira na to što je, istorijski, kartezijanstvo bilo jedan od glavnih izvora modernog ateizma).

Oni nisu izvodili »dokaze« u modernom smislu. Nema dokaza koji počinje sa »svim« ili »ničim« i dokazuje da je »sve« što nam je poznato iz iskustva u stvari ništa, ako pretpostavimo da je ono sve.

Drugim rečima, sve dok se povinujemo logičkoj strogosti prihvatljivoj u naučnom istraživanju, nema Božjih tragova koji se mogu nepogrešivo otkriti u svetu, nema ničeg što bismo sa sigurnošću mogli prepoznati kao Njegove znakove. Ovo bi moglo biti mnogo jasnije ako postavimo sledeće pitanje: pretpostavimo

da Bog, ogorčen našim raširenim neverovanjem, odluči da pruži ljudskoj rasi nepobitne dokaze

**Bog je stvorio i čoveka po svom liku i podobiju, i u duhu: jer u njemu je lik Božji. To je razlog zbog kojeg duh ne može biti shvaćen, čak ni od samog sebe, jer je u njemu lik Boga.**

Sv. Avgustin

o Svom postojanju, ali bez primene bilo kakve duhovne prisile, tj. bez ulivanja neodoljive blagodeti vere u naše duhove (što On može učiniti i čini, prema kalvinističkoj, mada ne i prema katoličkoj teologiji). On će, dakle, izvršiti jedan čin koji svaki razuman i naučno nastrojen duh mora nedvosmisleno protumačiti kao Njegov znak. Šta bi On mogao učiniti? Kakvu bi vrstu izvanrednih čuda mogao izvršiti, a da niko ko je pri zdravoj pameti u njoj ne bi mogao a da ne vidi Njegov prst? Lako je uvideti da On ne bi mogao učiniti ništa slično. Dobro izvežban skeptik može sopstvenim očima videti sva čuda o kojima se govori u *Zlatnoj legendi* Žaka de Voranja i ostati netaknut, poput kamena, u svom neverovanju. On može uvek uverljivo tvrditi da je bilo koje prirodno objašnjenje pretpostavljenih čuda, koliko god bilo neverovatno, uprkos svega, mnogo verovatnije od objašnjenja uz pomoć Božjih delovanja. To je *quaestio iuris*, ne *facti*: poenta nije u tome da neki okoreli skeptici mogu, uistinu, budalasto okrenuti glavu od nepobitnog svedočanstva, nego da oni imaju savršeno pravo da to učine na osnovu intelektualnog obrasca modernog saznanja koji prosto ne može prihvatiti takav događaj kao »čudo«. Shodno tome, čovek je ovim načinom mišljenja prisiljen da pretpostavi da je bilo kakvo objašnjenje uz pomoć »prirodnih« uzroka, ma koliko neverovatno, bolje od natprirodnog. (Spinoza nije poricao činjeničnu istinitost priče o tome kako su Jevreji prešli Crveno more; on je samo verovao, ili se pravio da veruje, da je izuzetno jak vetar, prouzrokovan prirodnim lancem događaja, mogao razdeliti vode i otvoriti prolaz beguncima).

**Prema tome, božanstvo je bez oblika i bezimeno. Iako mu pripisujemo imena, njih ne treba uzimati u njihovom strogom značenju; kada ga zovemo Jedan, Dobar, Duh, Postojanje, Otac, Bog, Tvorac, Gospod, mi mu ne nadevamo imena... on se ne može shvatiti značenjem utemeljenim na prethodno saznatim istinama, pošto ništa ne može prethoditi onome što postoji samo po sebi. Preostaje da se nepoznati shvati božanskom milošću i rečju što dolazi od njega.**

Sv. Kliment Aleksandrijski

---

Prema tome, Bog ne može proizvesti nikakvo iskustveno svedočanstvo za svoje postojanje koje bi izgledalo nepobitno, ili bar vrio uverljivo u naučnim okvirima; to nipošto ne znači ograničiti Njegovu svemoć, pošto bi On morao, da bi prevazišao ovu teškoću, izvršiti logičko, pre nego fizičko čudo, a Njegova nemoć da to učini spojiva je sa samom prirodom svemoći, ili je čak uključena u nju (o ovom sam pitanju raspravljao ranije). Naravno da bi On mogao ljudima nametnuti veru, dejstvujući neposredno na njihove duše, pa ipak, pod pretpostavkom da sledi netotalitarnu liniju u stvarima vere i izbegava da upotrebljava neposrednu mentalnu prisilu, On je nemoćan da slomi opravdan otpor doslednog skeptika. S druge strane, sam skeptik je nemoćan da razbije upornost doslednog vernika, i ovo je opet, *quaestio iuris*, ne *facti*. Vernik ima potpuno pravo da bude nepopravljiv i neosetljiv na argumente skeptika. On vidi znake Božjeg prisustva u svom i u životima drugih ljudi, u istorijskim događajima, u prirodnom poretku, i spreman je da prihvati veru kao prethodnicu svom činu čitanja ovih znakova, a ne obratno. Drugim rečima, on priznaje da je njegova vera vera, a ne ishod naučnog ispitivanja svedočanstva. On bi se mogao pozvati na posebnu vrstu iskustva ili prosvetljenja čiju valjanost skeptik odbija da prizna.

»Moja sigurnost«, kaže on, »daleko od toga da čini skup proizvoljno prihvaćenih verovanja, ukorenjena je u opažanju koje proizvodi koherentnu sliku sveta. Svi ljudi koji imaju slično iskustvo razumeju se bez poteškoća; i ako odbijaš da prihvatiš njihovo svedočanstvo, to je zato što ti nedostaje odgovarajuća moć, ili pre volja da je zadobiješ. Ljudi sa normalnim sluhom mogu komunicirati savršeno razumljivim jezikom o muzici, a ipak će osoba koja je rođena gluva, njihove reči smatrati besmislenim.«

»Ova analogija nije dobra«, odgovara skeptik. »Po tvom mišljenju vera je od najveće važnosti za način kojim Bog vlada svojim ljudskim podanicima. Zašto bi On onda dao ovu posebnu moć nekim ljudima, a uskratio je drugima? Zašto ja ne mogu da vidim ono što ti tvrdiš da vidiš?«

»Možeš«, odgovara vernik, »ako hoćeš. Nema nikakve prinudne vere u Božjem postupanju sa ljudima, samo ohrabrenja. To je, konačno, stvar volje, pre nego sazajnog napora.«

»Tada priznaješ da me ne možeš ubediti?«

»Baš tako Ne mogu.«

»Ali, ti tvrdiš da tvoja vera ima sazajnu vrednost, ti pretenduješ na to da znaš istinu koja je

meni nedostupna. Prema tome, tvoje gledište pobija samo sebe, ukoliko nemaš nacina da me ubediš na sazajnim osnovama.«

»To zavisi od toga šta se misli pod sazajnim osnovama. Kako ti definišeš duhovne radnje koje vode do plodova koje prihvataš kao sazajno vredne?«

»Te radnje su definisane u naučnim postupcima. Dakako, vode se duge rasprave o tome kako precizno definisati ono što je ili što nije opravdano u empirijskim naukama, a mnoge sporne tačke su ostale. Pa ipak, u mnogim slučajevima naučnici mogu da komuniciraju i da procenjuju vrednost svoga rada i obično se slažu da postoji ogromna oblast spekulacije koja ne zaslužuje njihovu pažnju zato što ništa što je rečeno u toj oblasti ne može čak ni izdaleka da zadovolji njihove standarde, koliko god bili nesavršeno definisani. Zato oni ne raspravljaju o čudima, anđelima ili Bogu.«

»Ali, šta me može ubediti da su kriterijumi koji se primenjuju u modernom naučnom istraživanju u isto vreme i kriterijumi za razlikovanje onog što ima od onog što nema sazajnu vrednost, a kamoli za razlikovanje onog što jeste od onog što nije smisljeno?«

»Na to je lako odgovoriti. Naučni metod može predvideti šta će se dogoditi. Na primer, ako upotrebim dobro-određenu silu da bacim dobro-određeno telo pri dobro-određenim gravitacionim uslovima, tada mogu izračunati relevantne činioce i dokazati tačnost predviđanja. Ja mogu opisati kako je živa ćelija sposobna da se reprodukuje, mogu predvideti kada će se desiti pomračenje sunca i mogu ti reći kakve su šanse da dobiješ za kockarskim stolom. Naravno, metodi su u nekim oblastima pouzdani, a u nekim drugim manje pouzdani, ali mi znamo zašto je to tako; ali uslovi naučnog postignuća dovoljno su jasni uprkos svim filozofskim raspravama o proverljivosti i opovrgljivosti. Ti ne možeš upotrebiti svoju upućenost u božanske stvari na isti način da predviđiš, sagradiš, proračunaš ili objasniš. Najveličanstveniji hramovi sagrađeni su na osnovu proračuna inženjera, ne na njihovim molitvama; u protivnom oni nikada ne bi bili podignuti, ili bi se srušili.«

»Ti si sasvim promašio poentu« — vernikov je odgovor. »Niko ne pretenduje na to da vera može zameniti naučno znanje, ili da se čovek može umesto rada moliti i imati isti ishod; zaista, hrišćanstvo je eksplicitno zabranilo ovu vrstu obmane. Moje je pitanje bilo na osnovu čega ti tvrdiš, a jasno je da to činiš, da je ono što znamo ograničeno na ono što možemo oprav-

dati uz pomoć metodâ usvojenih u modernoj nauci, koliko god ih precizno iil neprecizno definisali?»

»Upravo na osnovu toga što naučni metodi potvrđuju da su pouzdani u predviđanju događaja i mogu se praktično primeniti sa znatnim uspehom, na šta religiozna verovanja ne mogu pretendovati.«

»Mi kružimo u krugu. Ja pitam odakle potiče ovaj pojam znanja ili saznanje vrednosti. Na osnovu čega je isključeno ono znanje koje ne može da izađe u susret tim zahtevima?»

»Možemo i nemati krajnje razloge, ali vidimo da svako, na kraju, može biti uveren u istinu u nauci zato što je postignuto široko slaganje u pogledu kriterijuma valjanosti. To nije slučaj sa religijom. Ti me ne možeš ubediti da prihvatim tvoja verovanja, ali mi možemo uveriti jedan drugog u pitanja koja se mogu rešiti naučnim metodima.«

»Da, ali me ti ne možeš ubediti u tvoju temeljnu premisu: isključivo pravo tvojih kriterijuma da definišu šta je znanje.«

»Čak i ako ne mogu, ti su kriterijumu opšteprihvaćeni, dok u religioznim problemima — koje i ne smatram problemima — nema opšteprihvaćenog načina prosuđivanja i rešavanja problema koji je u sporu.«

»Tada se sve svodi na mišljenje većine ili na *consensus omnium*?»

»Neka je i tako; to mi uopšte ne smeta!«

Ishod ovog spora nije potpuno beznačajan. Vernik i skeptik nemaju načina da ubede jedan drugog, i ta njihova upornost i nesposobnost otkrivaju da su njihovi epistemološki izbori nesvodivo različiti i bez ikakvog vrhovnog sudijske na vidiku. Da se bez vrćenja u krugu ne može ustanoviti nikakav kriterijum valjanosti, bilo je, naravno, počev od Sekstusa Empiričara, opšte filozofsko mesto; pa ipak, drevnost nije uspela da mu oduzme snagu. U stvari, skeptik koji se pojavljuje u gornjem razgovoru samo je poluskeptik: on je više pristalica naučne filozofije. On nije sumnjičav u pogledu legitimnosti kriterijumâ koji se primenjuju u naučnim istraživanjima i jednostavno ne brine o njihovom konačnom opravdanju ili mogućem *petitio principii*, sve dok se oni pokazuju uspešnima, a to znači, sve dok naučni korpus nastavlja da dela za onu svrhu za koju se pokazalo da nauka u našoj civilizaciji dela. Da li tu postoji samo jedna svrha i, iznad svega, da

li je ta svrha ostala neizmenjena tokom istorije nauke, sporno je pitanje i izvan dosega ove rasprave. Ostavljajući ga po strani, možemo ipak pitati: da li da verujemo da nauka zaista ispunjava svoj zadatak i da je to ono što sačinjava osnove njene saznanje valjanosti? Da li biti znači biti valjan? Ako prihvatimo ovo (više hegelovsko nego naučno i pomalo beznađežno) načelo, nema razloga da se ono ne primeni isto tako i na religiozna verovanja. Međutim, to je ono što poluskeptik u gornjem razgovoru poriče. On podržava polaganje prava na istinu u okviru nauke, ali ne i u okviru verovanja utemeljenih bilo na osobenom iskustvu Svetog, bilo na autoritetu mitološke tradicije. Zato se, da bismo izbegli ovaj čorsokak, moramo suočiti sa najtemeljnijim i najstarijim filozofskim pitanjem: kakve moguće osnove ima bilo koje polaganje prava na istinu?

Pokušaću da obrazložim sledeću, kvazikartezijansku tvrdnju. Čuvena maksima Dostojevskog: »Ako Boga nema, sve je dozvoljeno«, valjana je ne samo kao moralno pravilo (raspravljajući o tome nešto kasnije) nego i kao epistemološko načelo. To znači da su legitimna upotreba pojma »istina« ili verovanje da se »istina« čak može opravdano pripisati našem znanju, mogući samo pod pretpostavkom apsolutnog Duha. Ovo tvrđenje nipošto nije novo. Ono se može nazvati kvazikartezijanskim utoliko što usvaja srž Dekartove hipoteze o đavolskom varalici i njegovo uverenje da je savršenstvo apsolutnog bića uslov istine. Inače, argument nije kartezijanski.

Držaću se semantičkog pojma »istinitog«, ne raspravljajući o Hajdegerovom načelu po kojemu rečenica nije nužno ili većinom »mesto« istine (tj. ne postoje razlozi da se pripisivanje istine ograniči samo na rečenice). Ne postoji »izvorni« smisao »istine« koji možemo otkriti u etimologiji grčke reči i suprotstaviti ga pretpostavljenom iskrivljenom smislu koji je taj pojam stekao u latinskom i drugim jezicima. Bez sumnje, ništa nas ne sprečava da upotrebljavamo metafizički pojam istine, nasuprot epistemološkom, u skladu sa sholastičkom, spinozističkom ili hegelovskom tradicijom, ali ipak ne možemo tvrditi da je to jedini izvorni ili dopustivi pojam, čak i ako se zaista slaže sa zaboravljenom ili poluzaboravljenom jezičkom upotrebom.

Svakodnevni semantički pojam istine je transcendentalan u rano-huserlovskom (ne u sholastičkom) smislu; drugim rečima, pripisujući svojstvo istine nekom iskazu mi pretpostavljamo da stvari stoje tako kako se tvrdi u tom iskazu, i da te stvari stoje tako bilo da je ili ne taj iskaz ikada napravljen ili će biti

nepopravljen, bilo da je ili ne njegova istina ikada potvrđena ili će biti potvrđena; ono što

**Ono što mislimo i kažemo, istinito je ili lažno shodno tome šta stvar jeste ili nije. Ali, kada je um uzrok i pravilo stvari, istina se sastoji u saobraznosti stvari umu. Za rad umetnika se, na primer, kaže da je istinit kada je saobrazan njegovoj umetnosti. Tako i pravična dela imaju isti odnos prema zakonu kojem se pokoravaju kao umetnička dela prema samoj umetnosti. Božja pravda se, prema tome, s pravom naziva istinom jer određuje poredak stvari sobrazno njegovoj mudrosti koja je njihov zakon. Mi sami govorimo o istini pravde u istom smislu.**

Sv. Toma Akvinski

je istinito takvo je bez obzira na to da li znamo da li ćemo ikada znati da je ono istinito, bez obzira da li na to mislimo ili ne, bez obzira da li postojimo ili ne, da li se ili ne ikakvi saznavni činovi dešavaju sada ili ma kada.

Kroz vascelu istoriju skepticizma i empirizma dovođena je u pitanje legitimnost ovog pojma. Stalno je iznova naglašavano da znacima, po kojima prepoznajemo istinu i laž, vladaju normativna pravila koja i sada zahtevaju opravdanje; ta se pravila ne mogu izvesti iz iskustvene građe koja je upravo predmet epistemološkog ispitivanja. Prema tome, definišući operativni pojam istine suočavamo se sa neprijatnim izborom: ili beskonačni regres, ili samovoljan izbor, a u drugom slučaju je zaista sve dozvoljeno. Otuda je empirijska epistemologija koja je zasnovana na psihološkom ili fiziološkom istraživanju u načelu, a ne samo uslovno, »nezamisliva«; strogo govoreći, ona je besmislica.

Izraz »samovoljan izbor« odnosi se na logičku, a ne na istorijsku situaciju. Nije nemoguće istorijskim i uzročnim terminima objasniti proces kojim je kriterijum saznavne valjanosti bio otkriven i sistematizovan u obliku logike verovatnoće. Pa ipak su takvi izbori samovoljni u smislu što se nijedan od njih ne može opravdati bez vrćenja u krugu.

I tako, kada se pozivamo na efikasnost nauke da bismo opravdali njene manje-više sistematizovane kriterijume valjanosti, naše pozivanje nema epistemološkog značaja i ostavlja netaknutim sve skeptičke argumente o temeljnoj nepouzdanosti svih kriterijuma istine, čak i ako ostavimo po strani dobro poznate teškoće ispravnog definisanja načela proverljivosti i zadovoljimo se opštim smernicama naučnog empirizma. Nema nikakvih transcendentálnih ili logički nužnih osnova da se efikasnost znanja (njegova moć predviđanja i praktična primen-

ljivost) uzme kao oznaka istine u upravo pomenutom smislu. Mi, svakako, možemo definisati istinu pozivajući se na kriterijume efikasnosti; takva definicija nije samoprotivrečna i ne vodi u beskonačni regres; no i pored toga ona je proizvoljna; da bi se prihvatila, potreban je čin vere, te, prema tome, načelo *credo ut intelligam* deluje na čitavom polju znanja; to teško da je nešto više nego reći da mi nismo kadri da stvorimo epistemološki apsolut, ili da je naša pamet ograničena: otkriće od ne baš prevelikog značaja.

Ovo otkriće ima malo veze sa potrebama i razvojem nauke, a ovi zahtevaju norme prihvatljivosti, a ne istine u transcendentnom smislu. Tu i tamo, u trenucima krize, kada se iznenada otkriva njena metafizička ili antimetafizička pozadina, nauka traži filozofsko samoopravdanje, premda joj, logički gledano, nije potrebno da pretpostavlja da ono što je, po njenim kriterijumima prihvatljivo, treba da bude i istinito. Bude li ovaj poslednji predikat ispušten ili zaboravljen, efikasnost iskustvenog znanja neće se zbog toga promeniti. I ako bilo ko poriče legitimnost opšteusvojenih kriterijuma prihvatljivosti, taj se nikakvim logički uverljivim argumentima ne može ubediti da nije u pravu. Ukratko, epistemološki nihilizam ili neograničena raspuštenost iskustveno je nesavladiv(a).

Među argumentima koji su se obično iznosili protiv ovog skeptičkog rasuđivanja, najvažniji je ovaj: skeptičko stanovište se ne može dosledno zastupati; kada skeptik kaže »ništa nije istinito« on misli »istinito je da ništa nije istinito«; otuda njegov položaj ukida samog sebe usled neizbežne protivrečnosti. Otuda rani Husserl.

Ovaj protivargument nije mnogo ubedljiv. Skeptik se nipošto ne oseća primoranim da kaže »istinito je da ništa nije istinito«. On se sasvim dobrovoljno može zadovoljiti tvrdnjom da je predikat »istinit« nepotreban a njegova upotreba neopravdana. On prosto odbacuje jedinačinu po kojoj je rečenica »sunce sija« jednaka rečenici »istinito je da sunce sija«. Ako je dosledan, on se mora osloboditi iskušenja da svojim rečima pripíše bilo kakvu istinosnu vrednost ili saznavno značenje. Njegov stav je da govorni akti ne podrazumevaju nikakvu pretenziju na istinu. Govorenje se sastoji iz praktičnih radnji pomoću kojih ljudi pokušavaju da nešto dobiiju ili izbegnu. Sigurno je bila pradavna navika da se tim radnjama pridaju dodatne vrednosti istine i laži, ali dugovečnost ove navike ne čini je ništa opravdanijom. Tako se na pitanje »zašto se neke od tih radnji pokazuju kao praktično efikasne, dok druge vode porazu?« ne može odgovoriti ako ono podrazume-

va bilo kakvo metafizičko slaganje između sadržaja naših govornih akata i sveta kakav je po sebi.

Zbog toga je skeptikov stav da bi trebalo da prestane briga o tome kako da opravdamo pojam istine i umesto toga da napustimo vascelo epistemološko istraživanje, osim ako ne nađemo pristup epistemološkom apsolutu: to je bilo jasno i Dekartu i Huserlu. Posle Kanta, najsmeliji i najdublje prodirući filozofski mehanizam u traganju za izvorom krajnje izvesnosti bez Boga jeste Huserlov; koliko god je daleko njegovo svrdlo moglo napredovati u otkrivanju skrivenih slojeva svesti, nije se moglo probijati beskrajno i svi su rezultati morali biti otvoreni sumnji. Nije bilo nikakvog poslednjeg i konačnog temelja za koji se nije moralo pitati »šta je njegov temelj?«, nikakvog poslovično poslednjeg kita koji na sebi nosi kornjaču, a ona zemlju. Nikakav se konačni odgovor ne može naći na pitanje »kako znamo da je transcendentalni ego nepogrešiv?«? Poenta nije u tome što je teže smisliti »dokaz« za postojanje transcendentalnog ega nego za Boga, već u tome što je nezamislivo da se onaj prvi, nemajući svoj sopstveni ontološki status, i, prema tome, nemajući božanski, na samom sebi počivajući identitet, može osloboditi od slučajnosti i neizvesnosti ljudske iskustvene svesti. Pod pretpostavkom da postoji takav savršen, izvorni i iskonski uvid, neoskrnavljen psihološkom, biološkom i istorijskom slučajnošću ljudskog duha, on može uzeti jedan od tri oblika: nov pseudonim za Boga (što Huserl, razumljivo, ne želi), čisto apsolutno stanovište bez subjekta (što će reći nešto, poput mjaukanja bez mačke), ili vidljivo svojstvo psihološkog ega koje učestvuje u njegovoj pogrešivosti. Možda je nepogrešiv uvid zamisliv u čistoj imanenciji sebe-posmatrajućeg ega, ali u ovom kontekstu čak i izraz »sebe-posmatrajući« izgleda nepodesan s obzirom na to da ne možemo zamisliti svest koja vidi samu sebe bez posredstva ogledala; trebalo bi da govorimo o samoidentitetu pre nego o sebe-posmatranju, a ako je to tako, saznanje savršenstvo jedne takve svesti ne bi bilo ni od kakve koristi za nas smrtnike, pošto bi što god pokušalo da nam saopšti, neizbežno prolazilo kroz onečišćujuću sredinu našeg »psihološkog Ega« i našeg govora, te bi tako bilo zaraženo njihovom slučajnošću. Iako u nama ima nečega poput »Božje iskre« — po rečima Majstora Ekharta — toga tu ne može biti bez Boga koji opstojava bez obzira na naše znanje o Njemu. Huserlov pokušaj da otkrije put koji vodi istini (tj. nepogrešivosti), ne obraćajući pri tom pažnju na Boga, je prema tome, neodrživ kao i sva druga slična filozofska nastojanja; uzaludno je loviti bezbožnu izvesnost i, prema tome, uzaludno je loviti istinu *tout court*.

**Kao što reka teče naniže nalazeći svoj dom u okeanu, ostavljajući ime i oblik za sobom, tako se i čovek koji zna, oslobođen imena i oblika, približava prisno božanskoj ličnosti koja je s one strane onostranog.**

**Ko god uistinu (po)zna(je) sveuzvišenog bramana, uistinu postaje braman.**

Iz: Mundaka Upanišada

To je ono čega je Dekart, za razliku od Huserla, bio svestan. Pa ipak je njegovo rasuđivanje koje se završava time da se možemo pouzdati u svoje saznanje moći oslonivši se na Božju istinoljubivost, daleko od ubedljivog, ne samo zato što su njegovi argumenti za postojanje Boga pogrešni nego zato što je on pretpostavio da je pouzdanost našeg opažanja i naših logičkih sredstava utemeljena u Božjem *moralnom* savršenstvu i na [iz toga] proishodećoj izvesnosti da nas On nikada ne može obmanuti. Ali, Božja dobrota i sveznanje ne znače nužno da nas On nikada ne može odvesti u zabludu. Ne može se *a priori* isključiti da je istina, a kamoli cela istina, štetna za nesavršena stvorenja i da je u nekim slučajevima za nas dobro da budemo obavešteni. U svakom slučaju nema ničeg očiglednog u pretpostavci da istina ne može da se sukobi sa drugim dobrima; to treba da se dokaže odvojeno. Božja istinoljubivost, uzeta kao osnova pouzdanosti znanja, u stvari nagomilava nove teškoće: postaje neshvatljiva sama mogućnost zablude, i Dekartov predlog da odgovornost za zabludu treba da pripisemo volji (pošto se zabluda ne može uključiti u postupke saznanja, već jedino u postupke volje koja potvrđuje ono što nam um nije dopustio da potvrdimo) izgleda slab i proizvoljan.

Međutim, kartezijanska ideja se može učiniti prihvatljivom ako je svedemo na opštiji oblik koji kaže: bez apsolutnog subjekta, upotreba predikata »istinit« ne može se uvažiti.

Ovo nikako ne implicira da, podrazumevajući apsolutnog subjekta, možemo znati gde leži istina i kako da je razlikujemo od zablude. Ono što imamo na umu jeste logički primarnije pitanje: mi ne pitamo za kriterijume istine, mi želimo da saznamo šta podrazumeva legitimna upotreba pojma. Samo znanje o Božjem postojanju ne kaže nam šta je istinito, mada se može dokazivati da nam ono kaže da nešto jeste.

Ako su skeptikovi argumenti valjani, ideja istine je neodbranljiva, u stvari besmislena. Da bi nešto bilo istinito, mora postojati subjekt koji ne može pogrešiti. Ovaj subjekt mora da bude sveznajući; ne možemo zamisliti subjekt koji bi posedovao delimično znanje, ali bi u ok-

viru njega imao savršenu izvesnost. Nijedna delimična istina ne može nositi sa sobom apsolutnu izvesnost ukoliko nije povezana sa celom istinom, inače smisao delimične istine za uvek ostaje sumnjiv: onaj ko poseduje delimičnu istinu ne može znati ni kako istina izvan njegovog dosega može izmeniti smisao istine koju on poseduje, niti koliki je domašaj valjanosti ove druge.

Prema tome, bez sveobuhvatne istine nema ni delimične; a sveobuhvatna istina pretpostavlja beskonačni sveznajući um. Samo on može ispuniti ono što je Huserl očekivao od transcendentnog Ega.

Međutim, u sveznajućem umu je, po definiciji, ukinuta razlika između subjekta i objekta, pošto apsolutno znanje podrazumeva savršenu prozornost; drugim rečima, takav subjekt mora da *buđe* sve ono što zna. Otuda, za njega (ili za Njega) nema istine u smislu u kojem se ta reč primenjuje na ljudsko znanje, gde uvek mora ostati na snazi razlika između onoga ko opaža i onoga što je opaženo. To je ono što hrišćanska metafizika tvrdi ističući da Bog, strogo govoreći, ne zna istinu, nego *jeste* istina i da u njemu zaista *esse et verum convertuntur* (ostavljam po strani pitanje šta ovo isto tvrđenje može da znači kada se posredno primeni na bića). A sama definicija sveznajućeg uma podrazumeva njegovu savršenu stvarnost: razlika je ukinuta, kako između onoga što jeste i onoga što može biti, tako i između onoga što je bilo, što jeste, i što će biti; inače bi on (sa)zna(va)o sebe i stvari posredstvom sećanja i anticipiranja te, prema tome, ne bi više bio sveobuhvatna isitina.

**... Jer u večnosti nema nikakvog juče, niti bilo kakvog sutra, nego jedino Sada.**

Majstor Ekhart

Prema tome, ja sledim kartezijansku formulu ukoliko ona tvrdi da su ljudske težnje ka istini isprazne, bez pozivanja na božansko biće. Time se ne podrazumeva nikakvo pozivanje na Božju istinoljubivost; ali ja se slažem da predikat »istinit« nema nikakvog značenja ukoliko se ne dovede u vezu sa sveobuhvatnom istinom koja je istovetna sa apsolutnim umom. Transcendentalni pristup je dovede opravdan.

Međutim, ovaj argument nije u vezi sa dokazima o Božjoj stvarnosti: on ne može ni pojačati, ni oslabiti bilo koji od postojećih argumenata. Njegov cilj nije da pokaže da Bog zaista postoji, već da izloži dilemu sa kojom se izглеda suočavamo čim se uhvatimo u koštac sa problemom istine i same mogućnosti epistemologije: ili Bog, ili saznavni nihilizam, nema ničega između.

**Bog se ne može naći nigde u svetu. On izmiče ovaploćenoj prisutnosti i opažanju. Njegova stvarnost nije u prostoru i vremenu. Njegovo se postojanje ne može dokazati. Njegova stvarnost, ako je ima, mora biti korenito različitog karaktera od stvarnosti sveta. Nikakva se nauka, u smislu sveopštevažećeg Bogopoznanja ne može razviti iz razmišljanja o Bogu, nikakvo saznanje koje bi moglo istražiti objekat »Bog«. Jer, za znanje nema Boga.**

Karl Jaspers

Pokušavam da pokažem da Bog nije i ne može biti iskustvena hipoteza, i da nema znakova koji se mogu poistovetiti sa Njegovim prisustvom, ako reč »hipoteza« zadržava svoj uobičajeni smisao. Njegovo prisustvo ne može objasniti ništa pojedinačno — opet u uobičajenom smislu reči »objasniti« — i pitanje »kako objasniti sve?« može se odbaciti na osnovu toga što »sve« nije pojam koji se može obrazovati kako treba. Da li je to tako ili ne, stvar je filozofske sklonosti: prihvatljivo je dokazivati da traganje za apsolutnim Bićem postaje intelektualno neizbežno, kada se »objašnjenje svega« jednom prizna kao mogući zadatak. Ali, ne samo što tu nema prisiljavajućih razloga za priznavanje mogućnosti jednog takvog zadatka, već postoje jaki motivi protiv njegovog priznavanja unutar pojmovnog okvira moderne nauke. To vernika uopšte ne mora da brine; pa ipak, vernik treba i može da prizna, prvo, da njegovo interesovanje prevazilazi granice ispravnosti, onako kako su, ma koliko neodređeno, definisane u nauci; drugo, da ćemo biti veoma daleko (možda beskrajno daleko) od Boga verniká, prijatelja i Oca čak i ako pretpostavimo objašnjavaću moć apsolutnog Bića; treće, da bi svako objašnjenje bilo, u svakom slučaju, izuzetno sumnjivo s obzirom na to da postoje nepremostive teškoće da se ideja stvaranja učini shvatljivom: pukotina između apsolutnog Bića i skupa konačnih stvari još ne bi bila premoštena.

Postoji jedan pokušaj pronalaženja razumnog puta ka Bogu koji ne bi podrazumevao nikakve pretpostavke o konačnom svetu; ovde je cilj da se pokaže da ne možemo dosledno misliti o Bogu sve dok poričemo Njegovo postojanje. Ovaj pokušaj je poznat kao ontološki dokaz. Izgleda da je on izazvao više sporova među filozofima kroz vekove, nego bilo koji drugi sastojak prirodne teologije. Možda razlog zbog kojeg je bio tako žestoko pretresan leži u tome što svako, kada se prvi put susretne s njim, obično biva obuzet osećanjem kako očigledne greške, tako i razdražujuće poteškoće da kaže gde je tačno ta greška.

**... On koji ne može da se shvati ili pojmi ili vidi, čini sebe vidljivim, pojmljivim i shvaćenim od onih koji veruju da on može dati život onima koji ga shvataju i vide verom... Istinski život dolazi od učestvovanja u Bogu, a učestvovati u Bogu znači znati ga i uživati njegovu dobrotu.**

Sv. Irinej

Srž ontološkog dokaza sv. Anselma je u tome, da je Bog biće ništa veće od onoga koje se može zamisliti; pretpostaviti da Bog postoji samo u našem duhu, a ne i u stvarnosti, svodilo bi se na tvrđenje da On nije najviše zamislivo biće, zato što je stvarno postojati više nego postojati samo u duhu. Drugim rečima, prema sv. Anselmu ko god prihvati (a svi to čine) ovaj pojam Boga, a poriče Njegovo postojanje, protivreći samom sebi, pošto poricati stvarno Božje postojanje znači odbaciti Njegovu definiciju kao najsavršenijeg zamislivog bića, te, prema tome, kao postojećeg bića.

Glavni protivargument kritičara može se sažeti ovako: sv. Anselm uključuje postojanje u definiciju Boga, a potom tvrdi da je samoprotivrečno usvojiti definiciju, a izjašnjavati se za ateizam: to je zaista protivrečno ali samo zbog nedopuštene definicije; možete isto tako zamisliti definiciju tipa »Pegaz je postojeći krilati konj«, a potom na tom osnovu dokazivati da je Pegaz stvarna životinja.

Stvar je sigurno manje jednostavna nego što to nagoveštava ovaj protivargument. Sv. Anselm ne bi primenio svoje zaključivanje na Pegaza ili na bilo šta drugo osim Boga, baš zato što je zamislivo samo jedno biće »*quo maius cogitari nequit*«. On u ovom kontekstu ne kaže da Božja suština sadrži Njegovo postojanje, nego je to ono što je morao imati na umu izlažući ovu definiciju. Nerv argumenta leži u ideji da o Bogu ne možemo misliti kao o zamišljenom biću kada jednom saznamo šta znači biti Bog: naime, biće koje ne može postojati. Tako bi se ovaj argument mogao preformulisati na sledeći način: ako je Bog uopšte zamisliv, onda ne može ne postojati. Otprilike je tako naš savremeni branilac sv. Anselma, Čarls Hartšorn, izašao na kraj sa ovim spornim pitanjem; po njegovom mišljenju ontološki dokaz je savršeno prihvatljiv ako se iznova formuliše kao hipotetički stav: »Ako je Bog moguć, Bog je nužan.«

No, da li je Bog shvatljiv pod pretpostavkom da Njega shvatiti znači prihvatiti da Njegova suština i postojanje padaju ujedno, i da je On, prema tome, nužno biće ne samo u smislu da se desilo što On postoji, većno i nepromenljivo nego u smislu što je On prisiljen da postoji, što je *causa sui*, tako da bi Njegovo nenostojanje bilo, tako reći, ontička protivrečnost?

Umesno je dodati da se može dosledno prihvatiti pojam Božje suštine koja sadrži Njegovo postojanje, a odbaciti ontološki dokaz; to je ono što su između ostalih uradili sv. Toma i njegovi sledbenici. Razlog zbog kojeg su se tomisti odupirali ovom dokazu bio je taj što je izgledalo da on daje našem pogrešivom razumu isuviše moći; mi, u stvari, *možemo* zamisliti Boga kao nepostojećeg, kažu tomisti, ne zato što Njegovo postojanje nije stvarno uključeno u Njegovu suštinu, nego zbog slabosti našeg razuma; ukratko, mi smo toliko slaboumni da možemo biti ateisti. Čovek može podzrevati, čak i ako o tome sv. Toma ne govori opširno, da rasuđivanje sv. Anselma pokazuje jednu vrstu intelektualne oholosti, nedopustivo poverenje u smelost filosofije; u tomističkim okvirima jedini put ka Bogu unutar dosega prirodne svetlosti [ljudskog (raz)uma] (tj., osim otkrovenja i retkog dara mističkog sjedinjenja) započinje od nesavršenosti i nesamodovoljnosti bića, a ne od našeg saznanja Božje prirode. Možda bi čak bilo pravilnije reći da je za tomiste ontološki dokaz istinit, ali da samo Bog može razumeti njegovu istinu (što nas, međutim, izgleda vodi u antinomiju, kao što stav oblika »A je istinito ali to samo Bog može znati« implicira »Ja znam da je A istinito ali ne mogu znati da jeste«. Prema tome, sadržaj rečenice bio bi negiran činom njenog izgovaranja slično onome što bi se desilo kada bi trebalo da kažemo »Ne mogu da izgovorim ni jednu jedinu reč engleskog jezika« ili »Ja sam nem«.) Tomistički argumenti pokazuju jedan svet koji potrebuje Boga da bi bio ono što jeste; oni ne otkrivaju Božju nedokučivu i nezavisnu prirodu.

Kantovska i pozitivistička kritika ontoloških argumenata je korenitiija. Kantova formula da »postojanje nije stvarni predikat« podrazumeva da nema razlike između rečenica »mislim o Bogu« i »mislim o postojećem Bogu«, osim ako ova druga sjedinjuje dva logički nezavisna stava, »mislim o Bogu«, i »Bog postoji«, u kom slučaju je poslednjoj rečenici potrebno odvojeno opravdanje. Međutim, Anselmovo rasuđivanje ide za tim da pokaže da je u jednom, i samo u jednom, slučaju rečenica »mislim o A« jednaka rečenici »mislim o postojećem A«, i da ova poslednja nije jednaka sa »mislim da A postoji« nego sa »dok mislim o A, ne mogu da mislim da ono ne postoji«.

Prema kantovskoj i hjumovskoj tradiciji greška ontološkog argumenta sastoji se u pokušaju dokazivanja analitičke istinitosti stava »Bog postoji«, dok, u stvari, nijedan sud ne može biti i analitički istinit i egzistencijalan po sadržaju.  
Zašto ne?

Da bih temeljno pretresao ovo pitanje, trebalo bi da se upusam u široko polje dugovecnog spora, oko definicija ananiticnosti. Ne osecam se merodavnim da se istim ovog zadatka i ostavljam po strani argumente raznih modernih filozofa iz kojih proizlazi da nijedan ananitički sud ne može biti valjan ukoliko ne podrazumeva egzistencijalnu pretpostavku (Poenkare i Le Roj su ovo započeli a Slik i Ajdukijević su ih sediti); kada bi ti argumenti bili ubedijivi, iziskivali bi izmenu upravo spomenutog načela, ali ne bi dokazali opravdanost pojma »nužno biće« ni potvrdili ispravnost dokaza sv. Anselma.

Pa ipak, možemo potražiti *instantia crucis* i pitati da li postoji neki drugi primer stava koji bi sjedinjavao ta dva svojstva — nespojiva u okviru kantovske i hjumovske tradicije — tj. koji bi bio i analitički i egzistencijalan po sadržaju. Kandidat za ovu nemoguću himeru je, pretpostavljam, stav »nešto postoji«. Razlog što se može reći da je ovaj stav analitički i stoga »nužan« jeste taj da njegova negacija »ne postoji ništa« nije prosto lažna, nego neshvatljiva i besmislena: zaista, ako je išta besmisleno, onda je to ovo. Na osnovu ove pretpostavke može se dokazivati da je »nešto postoji« jednako »nužno nešto postoji«. Čovek je u iskušenju da ovaj poslednji stav izjednači sa »nešto postoji nužno«, što bi se svodilo na anselmijansku tvrdnju: sama ideja postojanja vodi ka zaključku da ima nužnog bića: premda je u okviru modalne logike nedopušteno izvoditi »nešto postoji nužno« iz »nužno nešto postoji«. Ako je takvo izvođenje nedopustivo, znači da možemo dosledno odobravati ovo drugo a poricati ono prvo, tj. dosledno bi bilo reći »nužno nešto postoji«, ali »ništa ne postoji nužno«.

Izgleda da smo se sada vratili na problem slučajnosti sveta; možemo biti nesposobni da zamislamo »nepostojanje sveta«, tj., potpuno »ništavilo« i tako postati ovlašćeni da verujemo da »nužno nešto postoji«, ali da, ipak, tvrdimo da štogod postoji, bilo da se uzme odvojeno ili kao celina, jeste slučajno. Nikakva logička pravila ne mogu rešiti ovo pitanje. Empirista se može čvrsto držati teorije da je pojam nužnog bića besmislen, a metafizičar može ostati uporan govoreći da odbijanje empiričara sadrži epistemološku doktrinu koja je daleko od očiglednog, da su svi kriterijumi saznanje valjanosti razrađeni u modernoj empirijskoj nauci.

**Milijarde stvorenja u svetu je rođeno iz nečega, a nešto iz ničega.**

Lao Ce

Empirist može ići dalje. On može tvrditi da je sama upotreba pojma postojanja u apsolutnom smislu nedopuštena i da postojanje nije manje

neshvatljiva ideja od »ničega«. Kad kažemo da neki predmet postoji, uvek mislimo da on pripada klasi predmetâ, ili jednostavno da pokazuje jasno određene osobine; nemamo pristupa postojanju u metafizičarevom smislu, tj. kao suprotnosti prema »ničemu«. Mi možemo sigurno prevesti sve rečenice u kojima se javlja izraz »postoji« ili njegova negacija, na jezik u kojem se »je(ste)« može upotrebiti samo kao veznik, i tada se oslobađamo svih prividnih metafizičkih misterijâ; stvari ne stoje tako što konj ima svojstvo postojanja nasuprot Pegazu koji ima svojstvo nepostojanja: oba ova stava su besmislena ukoliko redom ne znače »konj (kakav je određen jednim skupom osobina) koji se javlja u iskustvu« i »krilati konj koji se ne javlja u iskustvu«. Prema tome, oslobodili smo se ne samo tvrđenjâ koja se tiču nužnog bića nego i rečenicâ poput »nešto postoji« ili »konji postoje«.

Ovo je, naravno, mogući filozofski izbor: radikalni fenomenalizam veoma se približava ontološkom nihilizmu budističkih mudraca. Ako je empirista u pravu što tako gura svoju premisu do kraja — a verujem da jeste — tada su pojmovi postojanja i ništavila, budući na istom nivou neshvatljivosti, zaista uklonjeni iz polja naše opravdane radoznalosti. Ako, s druge strane, dopustimo opravdanost tih pojmova, nema ničega da nas zaštiti od strašnog Lajbnicovog pitanja: zašto postoji nešto pre nego ništa? Kada jednom to dopustimo i sa tim se suočimo, nužno Biće, Anselmov Bog čije je nepostojanje nezamislivo, pojavljuje se kao razumska prinuda. S druge strane, Bog tako nametnut našem umu, javlja se prosto kao biblijski »*sum qui sum*«, ne kao hrišćanski Sudija i Dobročinitelj, pa ipak ovaj Bog nije ni *figmentum rationis*.

Još jednom, suočavamo se sa dve nepomirljive mogućnosti izbora: ili stanovište radikalnog fenomenaliste, ontološki nihilizam koji isključuje samu ideju postojanja iz društva umodostupnih entiteta bića ili priznanje da pitanje o postojanju vodi ka nužnom postojanju. U filozofskom *instrumentarium*-u nema opšteprihvaćenih »viših« načelâ koja bi izgladila sukob između tih mogućnosti izbora (osim kad su u pitanju patvoreni pozivi na moralna razmatranja itd). U očima fenomenaliste metafizičar je nemoćan da »dokaže« svoje stanovište; po metafizičarevom gledištu sam pojam »dokaza« tako ograničen, sadrži filozofski izbor za čije prihvatanje nema razloga. Obojica su u pravu utoliko što donose logički proizvoljne odluke, ali fenomenalist je obično manje rad da to prizna.

(Preveo s engleskog VLADAN PERIŠIĆ)