

BOG U NOVOVJEKOVNOJ FILOZOFIJI

Dr. Dževad HODŽIĆ

Sažetak

Novovjekovna filozofija određena je nastojanjem na dosezanju autonomije samosvijesti. To osamostaljanje filozofije započelo je s Descartesovim apsolutiziranjem subjekta. Na tom putu novovjekovne filozofije Bog kod većine najznačajnijih zapadnih mislilaca ostaje važnom temom, nekom mjerom stvari, nosećim podlogom vlastitog mišljenja. Pa ipak, u najznačajnijem toku novovjekovne metafizike odvijalo se zapravo u racionaliziranju Boga neko njegovo 'rastvaranje', 'umiranje', 'iščezavanje'. U ovom radu se, u najkraćem, podsjeća na osnovni tok tog racionaliziranja Boga u novovjekovnoj metafizici.

Novovjekovna metafizika, prema prevladajućoj koncepciji filozofijskog tumačenja njene povijesti, određena je stremljenjem ka dosezanju autonomije samosvijesti. To osamostaljivanje filozofije započelo je s Descartesovim apsolutiziranjem subjekta. Na tom putu novovjekovne filozofije Bog kod većine najznačajnijih zapadnih mislilaca ostaje važnom temom, nekom mjerom stvari, nosećim podlogom vlastitog mišljenja: kod Descartesa cijeli mislilački postupak polazi od nemogućnosti ljudske konačnosti da prođe bez Boga; Spinoza razvija sistem u kojem Bog nosi cjelokupni bitak, u kojem je Bog supstancija koja obuhvaća sve pojedinačne stvari; Leibnitz sve pojedinačne stvari vidi kao neke eksplikacije Boga; Kantova se kritika uma može razumijevati kao postavljanje granice čovjekovoj mogućnosti da spozna Boga, ali, upravo na nekoj podlozi čežnje za spozajom Boga; Hegelov Bog koji je na putu ka samom sebi zapravo je znanje kao apsolutni duh; Fichte ne vidi znanje kao Boga, znanje ovisi o Bogu a Bog jeste sobom samim; Schelling na svom filozofskom putu dopijeva do pitanja o bitku uma tako da iznad uma postavlja Boga. Pa ipak, u najznačajnijem toku novovjekovne metafizike odvijalo se zapravo u racionaliziranju Boga neko njegovo 'rastvaranje', 'umiranje', 'iščezavanje'. Ovdje podsjećamo, u najkraćim naznakama, na taj tok.

Za Descartesa Bog je ideja beskonačne savršenosti koju čovjek ima ali koju iz svoje konačnosti ne može ostvariti. Descartesov Bog koji jeste suprotnost čovjekovoj konačnosti ipak je Descartesu garant povjerenja u vlastito mišljenje dokle god je ono jasno, jer Bog nas ne može htjeti obmanjivati, zato što bi to bilo ne spojivo s njegovom apsolutnom svemoći. Iako drugačije nego što je to činjeno u srednjem vijeku, Descartes ipak 'dokazuje' Boga iz uma. A to dalje znači da «Božija beskonačnost i konačnost čovjeka pripadaju zajedno, jer samo je onaj čovjek koji svoju konačnost spoznaje preko ideje Boga prisiljen iznad sebe staviti Boga, kao drugo sebe sama. Samo u pogledu na svoju vlastitu, meni samom u mišljenju dokazanu konačnost, može Bog, kao beskonačna savršenost, za mene kao mislećeg biti nekom *smislenom zbiljom*.»¹ Descartesov Bog ne dohvaća se u vjerovanju nego u mišljenju. Descartesov savremenik Blaise Pascal sa svojom vjerom u 'skrivenog Boga' koji se ne može otkriti racionalnim dokazima, 'Boga Abrahama, Boga Izaka, Boga Jakova, ne filozofa i mudraca' ostao je u historijskoj opoziciji glavnom toku zapadnog mišljenja.

Nakon Descartesovog Boga koji mu utemeljuje istinu i koji kao *substantia infinita* stoji naspram čovjeka koji je *substantia finita*, Spinoza Boga polaže u temelje svijeta, koncipirajući stari ontološki dokaz da je Bog biće kojem njegova egzistencija nužno pripada na nov način, tako što uvodi srednjem vijeku stran logičko-ontološki pojam sebeuzrokovanja (*causa sui*). Bog je za Spinozu beskonačna supstancija koja jest iz sebe same a sve ostalo (ako nešto uopće preostaje) obuhvaćeno je tom supstancijom. Drugim riječima, Bog i svijet nisu dvije različite supstancije, svijeta nema bez Boga ali ni Boga nema bez svijeta. Zapravo, «nakon što je Descartes osigurao matematičku metodu, morao je doći mislilac koji je tu metodu preuzeo, te pokazao da se sam Bog tom metodom može sistematski shvatiti».²

U daljem povijesnom razvoju Leibnitz poduzima prijelaz od Spinozinog Boga koji je određen kao subjekt ka svjetskim bićima kao njegovim predikatima koji predstavljaju u sebi samima cjelinu na individualan način. Na temelju svoje teorije stvaranja koja počiva na razlikovanju umskih i činjeničnih istina Leibnitz Boga shvaća kao arhitektu svijeta čije su karakteristike prenesene u različitim stupnjevima na pojedinačna i konačna bića koja su doduše i dalje ovisna o Bogu. Odnos između Boga i čovjeka kao najsavšenije monade, zrcala Božijeg, bića koje na ograničeni način posjeduje božanske predikate ustanovljuje se kroz racionalnost koja obavezuje i Boga i čovjeka.

Kant racionalizam prosljeđuje dalje. Um se pokazuje nedostatnim ili neodrživim u pogledu metafizičkih predmeta. Drugačije od Spinoze i Leibnitza, Kant

1 Walter Schultz, Bog novovjekovne metafizike, pripremio i preveo Damir Barbarić, Matica Hrvatska, Zagreb, 1996. str. 35

2 Isto, str. 63.

razlikuje um i bitak i u kritičkom ispitivanju uma dolazi do toga da um nije u mogućnosti spoznati bitak. Drugačije od Descartesa, Kant konačnost uma ne spoznaje polazeći od Boga, nego od uma samog. Kantova filozofija religije temelji se na dualizmu prirode i ćudorednosti. Boga je moguće prepoznati samo putem djelovanja ćudorednih zakona kao božanskih zapovijedi kroz praktični um. Kategorički imperativ kod Kanta izraz je autonomije praktičnog uma odnosno samoodređenja umne volje. Tako se Bog kod Kanta ipak reducira na moralno-etičku ravan.

Kantovo stajalište da um ne može shvatiti Boga jer ga misli proturječno Hegel nadvladava tako što tu proturječnost, izjednačavajući mišljenje i bitak, shvaća kao odredbu samog bitka. Bog je kao misleći bitak, samosvjesni duh posredovanje svoje vlastite proturječnosti u sebi i putem sebe sama. Tvrdeći da je ono konačno bitni dijalektički momenat onog beskonačnog koje u mišljenju samo sebe uviđanjem konstituira, Hegel je u stvari išao za tim «da je božansko dimenzija naše čovječnosti»³ Ali, šta se zapravo događa? Bog kao za-sebe-bitak u Hegelovom sistemu biva kroz izjednačavanje sa mislećim umom ukinut. Bog je neko posredovanje. To kako Hegel uspostavlja jedinstvo Boga i čovjeka vodi ka tome da se Bog i čovjek izjednačuju po duhu koji je cjelina sklopa u kojem i čovjek i Bog gube svoju bivstvujuću supstancijalnost.

Poslije Hegela dolazi Feuerbach, tvrdeći da spekulativna filozofija čiji je vrhunac (i kraj) Hegelova umska teologija koja 'božansko biće' iz udaljene onostranosti obične teologije prenosi, štaviše, realizira u ovostranost mora biti ukinuta odnosno zamijenjena 'novom filozofijom' koncipiranom kao antropologijom u kojoj se apsolutni duh svodi na čovjeka. Ta antimetafizička metafizika u kojoj Bog ili ono što je iza svijeta biva zamijenjeno svijetom i čovjekom kao nositeljem bića određuje i Marxovu filozofiju i materijalističku kritiku religije.

U opreci Hegelovom racionalizaciju Boga i njegovom diviniziranju razuma javlja se danski filozof Soeren Kierkegaard sa svojim odbacivanjem validnosti razuma u pogledu spoznaje Boga. Za Kierkegarda vjera u Boga je 'skok u prazno', paradoks, ljubav, egzistencijalni, osobni, individualni čin a ne čin misli, ideje, duha, sistema. Ali, kao i Pacal, Kierkegaard, iako je izvršio veliki uticaj na egzistencijalističku filozofiju u 20. stoljeću, nije uspio odvratiti glavni tok zapadnog mišljenja Boga na neku drugu stranu.

Pored Feuerbacha i Mrxa, u 19. stoljeću, Charles Darwin, Friedrich Nietzsche i Sigmund Freud razvijali su različite interpretacije stvarnosti u kojima više nije bilo mjesta za Boga. Iz situacije 19. stoljeća u kojoj metafizika 'nije ni živa ni mrtva'⁴ svoj filozofski sistem radikalnog obezvrijeđivanja, odnosno destruiranja metafizike u kojem se ne odbija samo onostrani svijet nego i sve vrijednosti koje obilježavaju dosadašnju tradiciju Nietzsche sprovodi tako da u volji za moć kao suštinskom određenju sveg bića polaže osnovu za jednu novu metafiziku. U Nietzscheovoj kritici posebno je loše prošao kršćanski Bog koji je bio dostojan sažaljenja, apsurdan i 'zločin protiv života'. U svom djelu *Tako je govorio Zaratustra* Nietzsche je proglasio rođenje Natčovjeka koji će zamijeniti Boga čiju je smrt Nietzsche objavio kroz parabolu o luđaku koji je jednog jutra uletio u tržnicu uzvikujući «Tražim Boga! Tražim Boga!», - a kada su ga promatrači podrugljivo upitali – šta misli, kuda je Bog otišao, da nije možda, pobjegao ili se iselio, luđak je, zureći u njih uzviknuo: «Kamo je Bog otišao? Sad ću vam reći: Mi smo ga ubili, vi i ja! Svi smo mi njegove ubice!»⁵ Prema Nietzscheu, sada kada je Bog mrtav svijet može zauzeti njegovo mjesto, kao vječan i božanski. To je svijet koji kao neka količina energije u svim svojim preobražajima kroz vječno vraćanje istog ostaje sebi jednaka i neumanjena. Nietzsche je taj vječni kružni tok slavio pod imenom boga Dioniza, s onu stranu dobra i zla, kao volju za moć koja nije nikakva smisljena i svrhovita volja nego temeljna odredba samog i svakog života koji je sam po sebi usmjeren na to da se potvrđuje.

Težeći da Boga pojmi, misleći Boga kao biće, metafizika je zapravo rastvarala Boga u *idole*. To rastvaranje Boga odvijalo se na sljedeći način: Svaki put kad bi postavio

3 Karen Armstrong, *Povijest Boga, Prosvjeta*, Zagreb, 1998. str. 406.

4 Walter Schultz, nav. Djelo, str. 92

5 Citirano prema: Karen Armstrong, nav. djelo, str. 410..

neko biće o koje se vezuje zapadni metafizički um bivao je privučen voljom da pojmi ne samo to vezivanje nego i ono 'o što' tog vezivanja. Tako se ono najviše biće činilo objektom razumijevanja. To sebe uzdizanje uvijek je podrazumijevalo neko raspolaganje i volju da se domogne onoga o što se sebe vezuje i na čemu se sebe temelji. U povijesti zapadne metafizike moguće je uočiti neki trinitarni koncept rastvaranja: Boga u apsolutni duh i naposljetku u čovjeka. I tu negdje dolazimo u blizinu Heideggerovog pitanja o tome kako se dogodilo da se ono na najviši način božansko preokrene u ono na najviši način ljudsko? Na to pitanje Heidegger odgovara na sljedeći način. «To se moglo zbiti samo zato jer je to na najviši način božansko bilo *bićem*, a bića se čovjek može misleći domoći, i to baš bića koje jest kao kršćanski razumljeni Bog»⁶. Otuda se može razumjeti Heideggerova pretežna šutnja o Bogu. Heidegger to izričito naglašava: «Ko je teologiju, bilo onu kršćanske vjere bilo onu filozofije, iskusio iz vlastita porijekla danas će u području mišljenja radije šutjeti o Bogu.»⁷ Pitanje o Bogu Heidegger svjesno isključuje. On ne želi svoju filozofiju koncipirati ni kao ateističnu ni kao teističnu. Heidegger nastoji na mišljenju koje bi uvelo bitak sam u rezlici prema pojedinačnom biću. Tek bi se u vidokrugu bitka dovedenog u mišljenje moglo misliti i ono sveto kao bitni prostor božanstva. Tek bi se tada moglo pitati o božanskom i o Bogu, koji nikako ne bi smio biti 'Bog filozofa', Bog metafizike, jer njemu se ne bi mogao «čovjek ni moliti ni...žrtvovati», pred njim ne bi mogao «ni pasti na koljena iz bojazni», ni «muzicirati i plesati».⁸ Iako je Heidegger u «ovo doba čekanja sam bitak iskitio božanskim atributima i metaforama: on govori o objavljivanju bitka; o njegovom izbivanju i nadolasku što istodobno svijetli i skriva se; o njegovom nagovoru i zahtjevu koji i danas vlada, o bitku kojemu čovjek pripada i kojega glas ima oslušivati, pa i u doba znanosti i tehnike; u istinu kojega je stavljen na put kao lutalac, kojega povijest čini ljudsku sudbinu», teolozi se ne bi trebali, upozorava Hans Kuing, nekritički zaklinjati na Heideggera: «odviše ih je mnogo nakon rata, dovabljenih dvojnica egzistencije i bitka, na svoju frulu sviralo Heideggerovu melodiju».⁹ Heidegger je striktno izbjegavao da bitak imenuje kao to i to. Heidegger pokušava govoriti o *bitku* u jednom jeziku koji misli iz bitka i tako misli i bitak (istinu) i povijesnost (jezik kao 'kuću bitka'). Kako to primjećuje Walter Jens: «Heidegger: artist mišljenja koji je, da bi bio razumljiv, raspolagao sa dva jezika, grčkim predsokratovaca i latinskim skolastike, te koji je zatim za se izmislio jedan treći, krajnje umjetni jezik: jedan njemački smješten na granici između slike i pojma, s pomoću kojega je on, u sredini između pjesništva i teologije, pokušao imenovati bitak, koji nije više mogao biti obuhvaćen jednom formulom nego samo u vazda novim zaletima opisivan i evociran u natuknicama.»¹⁰

6 Walter Schultztz, nav. djelo, str. 46.

7 M. Heidegger, Identitat und Differenz, str. 70., cit. prema: Hans Kuing, Postoji li Bog, str. 453.

8 Hans Kuing, nav. djelo, str. 454-457.

9 Walter Jens, «Nachruf der Akademie der Kunst Berlin», u: Erinnerungen an Martin Heidegger, ur. G. Neske, Pfullingen, 1977. str. 149-153; nav.str. 149., citirano prema: Hans Kuing, Postoji li Bog, str. 452-453.

10 Walter Jens, «Nachruf der Akademie der Kunst Berlin», u: Erinnerungen an Martin Heidegger, ur. G. Neske, Pfullingen, 1977. str. 149-153; nav.str. 149., citirano prema: Hans Kuing, Postoji li Bog, str. 452-453.

Summary

الموجز

GOD IN THE PHILOSOPHY OF NEW ERA

الإله في الفلسفة الحديثة

Dzevad Hodzic

جواد خوجيتش

The philosophy of new era is marked by a tendency to attain independence of self-consciousness. This autonomy of philosophy began with Descartes when he made the subject absolute. For most of the eminent western scholars on this path of the new era philosophy, God remains significant topic, somewhat a measure of all the things and the vital foundation of their own thinking. Still in the mainstream metaphysics of the new era *rationalization* of God took place either through some kind of *dissolving*, *dying* or *disappearing*. This article highlights the main course of the process of the rationalization of God in the metaphysics of new era.

إن الفلسفة الحديثة محددة بالسعي للوصول إلى استقلال الوعي بالذات. لقد بدأ استقلال الفلسفة هذا بما جنح إليه ديكارت من إطلاق العنان لحرية الفرد. وعلى طريق الفلسفة الحديثة هذه، يبقى الإله عند أشهر المفكرين الغربيين موضوعاً مهماً. ومعياراً للأمر. وقاعدة تستند إليها أفكارهم. ومع ذلك، فإنه قد حدث في أهم مسار للميتافيزيقا الحديثة، أن عملية الإدراك العقلي للإله، قد تجلت في نوع من 'خلله'، 'موته'، 'زواله'. إن هذا العمل يقدم تذكيراً موجزاً بالمسار الأساسي لمحاولة الإدراك العقلي للإله في الميتافيزيقا الحديثة.