

UDK 141.4:14 Kierkegaard S

Оригиналан научни рад

DOI: <https://doi.org/10.46630/gped.1.2023.6>

KJERKEGOROVA KRITIKA DOKAZA O POSTOJANJU BOGA

Marija Glasnović Kamenović¹

Nezavisni istraživač

Apstrakt: U ovom radu, bavićemo se Kjerkegorovom kritikom tradicionalnih dokaza o postojanju Boga. Suprotno uobičajenom shvatanju, naš cilj je da pokažemo da je Kjerkegor u *Filozofskim mrvicama* sproveo kompleksnu analizu najpoznatijih argumenata koji utemeljuju postojanje Boga, te izneo originalnu strategiju i razloge za njihovo odbacivanje. Sa jedne strane, nemogućnost apriornog (ontološkog) i aposteriornog (kosmološkog) dokaza se izvodi iz pretpostavke da je Bog ime. Sa druge strane, pokazuje se da i prihvatanje pretpostavke da je Bog pojam dovodi do neuspeha ovih dokaza. Na ovoj liniji argumentacije, Kjerkegor iznosi originalnu kritiku Spinozine verzije ontološkog dokaza koja se oslanja na Kantov prigovor da egzistencija nije predikat, ali i na Kjerkegorovu analizu odnosa kategorija kvantiteta i kvaliteta, načela medijacije i problema konfuzije sfera idealnog i realnog bivstvovanja. Na samom kraju, tvrdićemo i da Kjerkegor nije smatrao da dokaze o postojanju Boga treba u potpunosti odstraniti. Bez obzira na njihov neuspeh, dokazi o Božijoj egzistenciji (poput teleološkog dokaza) i dalje mogu imati funkciju – ali samo onda kada je vera njihova pretpostavka i polazište. Suprotno tradicionalnom shvatanju, traganje za svrsishodnošću u prirodi otkriva nedostatak racionalnog poretka, besmisao i objektivnu neizvesnost i time vraća na put rizika, subjektivnog mišljenja i, u krajnjoj instanci, vere.

Ključne reči: Bog, egzistencija, apriorni dokaz, aposteriorni dokaz, ontološki dokaz

Kjerkegorova kritika dokaza o postojanju Boga

Poznato je da Kjerkegorovu filozofiju religije karakteriše odlučno suprotstavljanje svakom pokušaju da se istina hrišćanstva racionalno utemelji i obrazloži. Ipak, iako se na više mesta u Kjerkegorovim objavljenim i neobjavljenim spisima detaljno izlažu razlozi zbog čega hrišćanstvo nije doktrina, te zbog čega razum nije sposoban da shvati istinu hrišćanstva i razreši je paradoksalnosti, pitanje mogućnosti dokaza Božijeg postojanja se otvara samo u okviru jednog poglavlja *Filozofskih mrvica*. Pritom, Klimakusovo propitivanje kompleksnih problema, poput ontološkog i teleološkog dokaza, proteže se na samo par stranica. Na kraju, treba dodati i da mnogi teoretičari, poput Evansa,

¹ marijaglasnovic988@gmail.com

primećuju da analiza dokaza o postojanju Boga predstavlja diskontinuitet u odnosu na prethodno Klimakusovo izlaganje, te da se može okarakterisati kao jedna vrsta digresije „čija svrha i funkcija nije neposredno očigledna“ (Evans, 1992: 58). Sve ovo nas može navesti na zaključak da problem tradicionalnih dokaza o Božijem postojanju nije zanimao Kjerkegora ili da se, u najmanju ruku, ovom temom bavio samo površno i usputno. Ipak, to nije slučaj. Mi ćemo, u ovom radu, probati da pokažemo da je Klimakusov sažeti tekst bogat sadržajem, te da se u njegovom zgusnutom govoru pronalazi komplikovana i kompleksna analiza najpoznatijih dokaza o postojanju Boga. Pored toga, nastojaćemo da dokažemo da Kjerkegor, preko kratkog Klimakusovog zapisa, iznosi originalnu strategiju za kritiku i opovrgavanje opravdanosti dokaza Božije egzistencije. Na kraju, tvrdićemo da, iako Kjerkegor nesumnjivo zastupa poziciju da se Božija egzistencija ne može dokazati, ipak ne smatra da se svi tradicionalni dokazi prirodne teologije moraju odstraniti. Pozivajući se na sokratovsku „varijantu“ teleološkog dokaza, Kjerkegor će ovom tipu dokaza, umesto intelektualne, pripisati egzistencijalnu funkciju.

Već je rečeno da su mnogi teoretičari prepoznali da poglavlje Apsolutni paradoks uvodi diskontinuitet na nivou celokupnog izlaganja Filozofskih mrvica. Evans primećuje da dok drugo poglavlje počinje pesničkim pokušajem koji oslikava postojanje Boga učiteljem, a četvrto objavljuje nastavak prekinute priče, treće poglavlje u izvesnom smislu odlikuje samostalnost (Evans, 1992: 58). Ipak, ovo ne znači da ga je nemoguće smestiti u kontekst prethodnog istraživanja. Naime, kao i u prethodnim poglavljima, Klimakus otpočinje sa Sokratom, te se ponovo upušta u razmatranje teorije saznanja kao sećanja. Opšti cilj ispitivanja je, kao i u ostalim poglavljima isti – da se pronađe alternativa sokratovskom razumevanju saznanja. Specijalni cilj istraživanja je da se na posredan način (preko propitivanja sokratovko-platonovske pozicije) ukaže na nedostatke spekulativnog mišljenja. Kao što teorija sećanja pretpostavlja da se istina već nalazi u subjektu saznanja, te da ju je potrebno jednostavno eksplicirati, tako i spekulaciju odlikuje imanentno shvatanje istine. Ovu paralelu pravi i Toni Kim, te upozorava da i „spekulativna filozofija pretpostavlja datost istine, kao i mogućnost da se do večnog dospe čisto racionalnim metodama“ (Kim, 2012: 20). No, za razliku od spekulativne filozofije, Klimakus pronalazi da sokratovsko shvatanje odlikuje jedna vrsta produbljenog uvida. Naime, Sokrat je umeo da prepozna da, preko zaokreta koji se sprovodi putem sećanja, razum neizbežno nailazi na ono nepoznato. Upravo je taj uvid bio temelj sokratovske tvrdnje o neznanju. Ono što je problematično jesu dalji pokušaji filozofskog mišljenja da objasni to nepoznato „što čoveku čak ometa njegovo samosaznanje“ (Kjerkegor, 2020: 48). To radikalno drugačije, apsolutno nepoznato sa čim se sudara razum je, prema Klimakusu, upravo Bog.

Kako bi pokazao da razum nije sposoban da dokuči Boga, Klimakus će staviti na ispit prirodnu teologiju, te izneti kritiku dokaza koji imaju za cilj da utemelje Božije postojanje. Pritom, iako će se u izlaganju koristiti tradicionalnom argumentacijom, kao što je Kantov prigovor da egzistencija nije predikat, Klimakusova analiza će ujedno i posvedočiti o Kjerkegorovom originalnom doprinosu ovoj vrsti teološke rasprave. Dve su dimenzije Kjerkegorove originalnosti – najpre, ona se ogleda u

načinu sprovođenja kritike, a potom i u sadržaju, odnosno, dopunskim prigovorima i argumentima.

Klimakus pronalazi da racionalno mišljenje može postupati na dva načina – ili će se Bog shvatiti kao (vlastito) ime ili će se Bog shvatiti kao pojam. U zavisnosti od ove početne pretpostavke, razlikovaće se i vrsta i način izvođenja dokaza. Tako, recimo Vitaker primećuje da, ukoliko se opredelimo da za tezu da je Bog ime, onda sledi pokušaj izlaganja aposteriornog dokaza. Sa druge strane, ukoliko se prihvati pretpostavka da je Bog pojam, onda se Božije postojanje dokazuje apriorno. Za razliku od Vitakera mi ćemo probati da pokažemo da obe pretpostavke vode ka propitivanju kako apriornog tako i aposteriornog dokaza, te da i jedna i druga vrsta početka pokazuju da oba načina dokazivanja Božije egzistencije moraju propasti – samo iz različitih razloga.

Pre nego što se upustimo u izlaganje konkretne argumentacije koja ima za cilj da pokaže neosnovanost apriornog i aposteriornih dokaza o postojanju Boga, treba primetiti da Klimakus već na samom početku nudi preliminarni prigovor svakom pokušaju dokazivanja: „Ukoliko bog ne bi postojao bilo bi, naravno, nemoguće to dokazati, ali ako postoji bila bi ludost hteti to učiniti“ (Kjerkegor, 2020: 48). Čini se da Kjerkegor, već u prvom delu rasprave, pokušava da izvede *reductio ad absurdum* samog dokazivanja Božije egzistencije. Naime, izgleda da Klimakus zahteva od subjekta saznanja da već nekako bude opredeljen prema Božijem postojanju, čak i pre nego što se ukaže potreba za izlaganjem dokaza. Odatle sledi da, ako je individua već postavila Božije nepostojanje, nema potrebe za dokazivanjem. Sa druge strane, ako individua polazi od postojanja Boga, dokazivanje je suvišno i beznačajno. Autori poput Stivena Evansa i Keneta Sterna smatraju da je ovo najslabiji Kjerkegorov argument protiv prirodne teologije. Najpre, oba teoretičara ukazuju da postoji srednji put, odnosno prolaz između „rogova dileme“. Tako Stern zapisuje da „umesto sumnje da Bog postoji, pojedinac može izraziti sumnju povodom njegovog postojanja (eng.: *whether God exists*). U prvom slučaju se pretpostavlja egzistencija, u drugom slučaju se postavlja pitanje o egzistenciji“ (Stern, 1990: 220). Sa druge strane, oba autora pronalaze da, čak i ako se pođe od pretpostavke postojanja, sam dokaz može imati epistemičku vrednost. S tim u vezi, Stern ukazuje na poznatu definiciju znanja kao opravdanog istinitog verovanja, dok Evans pronalazi da bi takav dokaz „još više učvrstio moje uverenje u postojanje Boga, (...) ali bi ujedno imao vrednost i za one neopredeljene“ (Evans, 1992: 65).

Klimakusova opaska o nemogućnosti početka izgleda kao samostalni argument. Ukoliko zaista jeste, Evansova i Sternova kritika su potpuno opravdane. Međutim, može se ispostaviti da je početni Klimakusov prigovor pretpostavka koju namerava da dokaže upravo putem izlaganja kritike tradicionalnih dokaza o Božijem postojanju. Naime, Klimakus namerava da pokaže da, bez obzira na to što filozofi smatraju da se egzistencija dostiže na samom kraju dokaza, ona je uvek već unapred data – i to ili u smislu da se od nje najpre apstrahuje, ili u smislu da se prećutno postavlja kao nesumnjiva. Na taj način, Kjerkegor zapravo želi da pokaže da se egzistencija otkriva onda kada dokazivanje prestane, te da „tu imamo analogiju u ponašanju sa čuvenom kartezijanskom lutkicom. Čim lutkicu ostavim, ona plovi“ (Kjerkegor, 2020: 52). Naravno, ovo je moguće dokazati tek na kraju istraživanja.

Na samom početku svoje kritike tradicionalnih dokaza o Božijem postojanju, Klimakus uvodi tezu da je Bog, zapravo, ime. Stoga, potrebno je najpre ispitati njen smisao. Da bismo u tome uspeli, pozvaćemo se na istraživanja Vitakera koja su izložena u radu Kjerkegor o imenima, pojmovima i dokazima Božijeg postojanja (*Kierkegaard on Names, Concepts and Proofs for God's Existence*). U pomenutom delu, čitamo sledeće: „Pod imenom Kjerkegor očigledno podrazumeva vlastito ime. Ime referiše direktno na samu individuu, ne posredstvom neke deskripcije koja može upućivati na više različitih osoba“ (Whittaker, 1979: 119). To dalje znači da ne postoji nužna veza između imena i predikata, te da je „moguće identifikovati individuu bez pružanja konkretnog opisa“ (Whittaker, 1979: 119). Na sličan način razmišlja i Kenet Stern, te da zapisuje da, prema Kjerkegoru, „termin bog operiše kao ime bez deskriptivnog sadržaja“ (Stern, 1990: 224). Bog je već identifikovan kao ono nepoznato, radikalno drugačije sa čim se susreće razum. To znači da se o Bogu ništa pozitivno ne može izreći, te da mu se ne mogu prediciirati nikakva određenja. Otud termin „bog“ može funkcionisati samo kao oznaka, ime kojim jednostavno obeležavamo to nepoznato. Sternova i Vitakerova interpretacija u duhu analitičke filozofije ima za cilj da nam dodatno eksplicira šta pojam imena podrazumeva. Pitanje, koje se dalje postavlja jeste: kako nas ova postavka osposobljava na izvođenje dokaza o postojanju Boga? Na koji način možemo napredovati?

Džon Vitaker smatra da je ovde potrebno uvesti analogiju sa Napoleonom, te krenuti putem aposteriornog dokazivanja. Drugim rečima, ime Boga bi nas trebalo navesti na Kjerkegorovu kritiku kosmološkog dokaza o Božijoj egzistenciji. Na koji način?

Vitaker nas najpre upućuje na Klimakusovu analizu povezanosti Napoleona i njegovih dela: „Zar ne bi bio najčudniji postupak ako bi neko iz Napoleonovih dela hteo dokazati Napoleonovo postojanje? Činjenica da je on postojao svakako objašnjava njegova dela, ali ova ne dokazuju njegovo postojanje“ (Kjerkegor, 2020: 49). Termin Napoleon je vlastito ime. Ukoliko se držimo prethodno date definicije imena, onda možemo zaključiti da se nijedno određenje ne odnosi nužno na Napoleona, pa ni određenje „veliki vojskovođa“. Napoleon bi ostao Napoleon čak i da je ceo život proveo u miru na Korzici. Jedino što možemo da zaključimo oslanjajući se na dela koja je zabeležila istorija jeste da ih je proizveo neki veliki vojskovođa, ne nužno i Napoleon. Ako odlučimo da se držimo analogije sa Napoleonom, te ukoliko prihvatimo da termin Bog zaista funkcioniše kao ime, onda, to znači da ne postoji ni nužna veza između Boga i njegovih dela. Naime, čak i ako „prokrijumčarimo“ premisu da je svet stvoren, posledica nekog delanja, najviše što možemo iz toga da izvedemo jeste da iza njega stoji „neko biće sposobno da ga proizvede“ (Whittaker, 1979: 120). Dela ne mogu objasniti postojanje pojedinca koji je identifikovan imenom sem, ako dela već nisu interpretirana tako da pretpostavljaju postojanje pojedinca. Međutim, u tom slučaju je pružanje bilo kakvog dokaza nepotrebno. „Ako ta dela nazovem Napoleonovim delima, dokaz je suvišan jer sam ga već naveo“ (Kjerkegor, 2020: 49), zaključuje Klimakus.

Sa druge strane, Kenet Stern navodi da uvođenjem teze da je Bog ime, te poistovećivanjem Boga sa onim nepoznatim, „Kjerkegor ponavlja poznato

Anselmovo shvatanje Boga kao ono od čega se ništa veće ne može zamisliti, koje Karl Bart dalje interpretira kao ime Boga bez ontičkog sadržaja“ (Stern, 1990: 224). Prema Bartovom shvatanju, *quo majus* je otkriveno ime Boga koje „ne kaže ni da Bog jeste ni šta jeste“, te koje „ne sadrži nikakvu tvrdnju ni o egzistenciji, ni o prirodi objekta koji je njime zahvaćen“ (Barth, 2009: 121). Ukoliko se u bartovskom ključu razume Anselmova prva premisa, onda ontološki dokaz ne može ni da otpočne. Ako je Bog ime, koje, za razliku od pojma, ne sadrži u sebi nikakva pozitivna određenja, onda se analitički ništa o njemu ne može ni izvesti.

Budući da analiza teze da je Bog ime otkriva nemogućnost kako aposteriornog, tako i apriornog dokaza Božijeg postojanja, Klimakus zaključuje sledeće: „Tako, bilo da se krećem na terenu čulnih i opipljivih činjenica ili na terenu ideja, nikada ne dolazim do zaključka o postojanju, već polazim od postojanja“ (Kjerkegor, 2020: 49).

Odbacivanje dokaza o postojanju Boga koji polaze od teze da je Bog ime se pokazalo kao neproblematično upravo zbog „praznine“ imena. Budući da vlastito ime ne sadrži u sebi nužno deskriptivna određenja, bilo je teško ustanoviti vezu između Boga i njegovih dela i praktično nemoguće izvesti analitički argument o njegovom postojanju. Ipak, Klimakus nalazi da postoji još jedan put kojim može napredovati prirodna teologija. Naime, može se tvrditi da Bog nije ime, već pojam. Od ove polazne tačke, može se ponovo vršiti izgradnja aposteriornog i apriornog dokaza. Sa jedne strane, može se utvrditi da „Boga i njegova dela povezuje apsolutni odnos“ (Kjerkegor, 2020: 49), što bi nas dalje vodilo u izlaganje teleološkog ili kosmološkog dokaza. Sa druge strane, može se ustanoviti da Božija esencija sadrži u sebi egzistenciju, što bi uvelo u filozofsku raspravu ontološki dokaz.

Ukoliko prihvatimo tezu da je Bog pojam, onda se ispostavlja da se može „definisati preko skupa određenih deskripcija“ (Whittaker, 1979: 121). Dok je ime Boga bilo lišeno svakog definitivnog određenja, pojam Boga nam sad omogućava da ga razumemo i opišemo kao „vrhunsko bivstvujuće“, „mudrog tvorca“, „sveprisutnog upravljača“ i slično. To nam dalje omogućava da tvrdimo da postoji nužna veza između Boga i Božijih dela. U tom duhu i Klimakus zapisuje da „Božija dela može činiti samo Bog“ (Kjerkegor, 2020: 49). No, da li nam ova početna teza omogućuje izgradnju aposteriornog dokaza? Da li možemo iz datosti posledica zaključiti postojanje uzroka?

Uvođenje pojma Boga može delovati kao pomak u odnosu na tezu koja je stipulirala da je Bog ime. Naime, već smo videli da je nemoguće dokazati postojanje pojedinca koji se identifikuje imenom na osnovu dela upravo zbog činjenice da se nijedno određenje ne odnosi nužno na pojednca. Tako Napoleon ostaje Napoleon i kada je opisan kao „veliki vojskovođa“, ali i kada bi bio opisan kao „brižni suprug i otac koji je ceo život proveo na Korzici“. Stoga, može se reći da se sada nalazimo u povoljnijoj poziciji – za razliku od prethodnog pokušaja izvođenja dokaza, sada baratamo pojmom Boga preko koga se Bog nužno povezuje sa određenjima „stvaralac“ i „upravljač“. Šta nas onda sprečava da na osnovu datosti njegovih dela zaključimo njegovo postojanje? Problem se sada javlja na suprotnoj strani: naime, dok je prethodna teza o Božijem imenu proizvodila problem neodređenosti uzroka,

sadašnja teza nailazi na problem neodređenosti posledice. Poslušajmo Klimakusa: „Božanska dela može činiti samo Bog. Sasvim tačno, ali koja su onda božanska dela? Neposredno uopšte ne postoje dela, polazeći od kojih je želeo dokazati njihovo postojanje“ (Kjerkegor, 2020: 51). Problem sada sa teleološkim dokazom se sastoji u tome što se dela od kojih bi trebalo poći ne ukazuju neposredno kao Božija dela. Da bismo se upustili u izgradnju dokaza, potrebno je najpre pretpostaviti da je svet stvoren, da predstavlja sistem uređen prema nekoj višoj zamisli, te da se u njemu pronalazi svrshodnost i harmonija. No, Klimakus pronalazi da pretpostaviti da je svet kreiran prema umnom, uzvišenom dizajnu znači već pretpostaviti postojanje Boga. Da bismo dalje utemeljili ovu Klimakusovu tezu, možemo se ponovo pozvati na Vitakera, koji na maestralni način uviđa slabosti kako teleološkog, tako i svih ostalih dokaza tog tipa: „Svi argumenti koji zaključuju od *explicandum*-a na *explicans* su isti u smislu da (...) njihove konkluzije jednostavno reflektuju ona određenja koja su već ugrađena u *explicandum* na nivou deskripcije“ (Whittaker, 1979: 122). Svaki aposteriorni dokaz polazi od datosti posledica ili od *explicandum*-a koji je potrebno objasniti uzrokom. Međutim, da bi se uzrok uopšte uveo u izvođenje, posledice su već morale da budu opisane na taj način da bi samo „traženi“ uzrok mogao da ih proizvede. Stoga, konkluzija ne tvrdi ništa više od onoga što je na nivou premisa već bilo rečeno. Upravo to želi da poruči Kjerkegor. Razmatrajući pojam dela od kojih bi trebalo krenuti u izvođenju, Klimakus pronalazi da su to „dela posmatrana idealno, to jest tako kako se ona neposredno ne pokazuju“, te da zahvaljujući tome izvođenje postaje samo razvijanje „idealnosti koju sam već pretpostavio“ (Kjerkegor, 2020: 51).

U *Filozofskim mrvicama*, Klimakus sprovodi propitivanje ontološkog dokaza na Spinozinom primeru. Pritom, treba primetiti da Kjerkegorova zainteresovanost za Spinozinu verziju ontološkog dokaza nije slučajna. Najpre, videćemo da Kjerkegor pronalazi da Spinozin argument predstavlja poboljšanje u odnosu na klasičan anselmovsko-kartezijanski dokaz, te da samim tim predstavlja dodatni izazov za mišljenje. Osim toga, ispostaviće se da je Spinozin dokaz otporan na čuveni Kantov prigovor, te da mu je potrebna dodatna argumentacija. Na kraju, budući da je Spinozina monistička filozofija po svojoj prirodi bliska hegelijanskom sistemu, možemo očekivati da će većina prigovora koje Kjerkegor upućuje Hegelu, odnosno, danskim hegelijancima, biti operativna i na nivou kritike Spinozinog dokaza o postojanju Boga.

Pre nego što će otpočeti sa kritikom Spinozinog ontološkog dokaza, Klimakus će pohvaliti njegovu dubokoumnost. Ipak, razlog ove pohvale nije neposredno očigledan na nivou Filozofskih mrvica. Kako bismo ga shvatili, Kler Karlajl nas poziva da se osvrnemo na Kjerkegorov manuskript za pomenuto delo.

Pre nego što će konačno zaključiti da se postojanje ne može izvesti na osnovu pretpostavke da je Bog ime, Klimakus zapisuje sledeće: „Čitavo dokazivanje se ovde preokreće stalno u nešto sasvim drugo; u neko spoljašnje razvijanje zaključaka, koji sam izvukao tako što sam pretpostavio da taj predmet postoji“ (Kjerkegor, 2020: 48). U manuskriptu za *Filozofske mrvice*, upravo pored ove opaske pronalazimo sledeći komentar: „Ovo je spinozističko poboljšanje anslemovsko-kartezijanske ideje, koja

bez sumnje produbljeno, ali ipak na obmanjujući način, dozvoljava taj preokret u demonstraciji od realnog poretka na idealni” (Carlisle, 2016: 176). Očigledno je da Kjerkegor ovde primećuje da Spinozin argument ne predstavlja klasični ontološki dokaz, već jednu mešavinu kosmološkog i ontološkog dokaza (Đurić, 2011). Naime, umesto da na tradicionalni način otpočne od pojma Boga i da na osnovu konceptualne analize zaključi njegovo postojanje, Spinoza polazi od nesumnjivog postojanja supstancije (kao *causa sui*), te nastoji da dokaže da je supstancija Bog. Dakle, ono što je drugačije u odnosu klasični ontološki dokaz jeste redosled u izvođenju koji je tipičan za kosmološki argument. Sa druge strane, Spinozin dokaz teži da očuva i zadrži „snagu” ontološkog dokaza, budući da se po načinu izvođenja od njega ne razlikuje.

U čemu se onda sastoji Spinozino poboljšanje tradicionalnog ontološkog dokaza? Zbog čega je za Kjerkegora vredno divljenja? Setimo se da Klimakus uporno naglašava da pri dokazivanju uvek polazimo od egzistencije. Prema već čuvenim Klimakusovim primerima, nikada ne dokazujemo postojanje kamena, već argumentujemo da nešto što postoji ima osobine kamena i da se sa njim može identifikovati. Budući da Spinozin argument odvija u takvom pravcu (postavljanje postojanja supstancije koja se dalje identifikuje kao Bog), Kjerkegor ga kvalifikuje kao pomak u odnosu na tradicionalni način dokazivanja. Ipak, ono što dalje Kjerkegor pronalazi jeste da se taj napredak i preokret zasniva na jednoj prevari. Da bismo otkrili o kakvoj je prevari reč, moraćemo da se upustimo u detaljno izlaganje Kjerkegorove analize Spinozinog dokaza.

Iako se Kjerkegorova pohvala očigledno odnosi na dokaz izložen u Spinozinoj *Etici*, Klimakus navodi i komentariše jednu varijantu dokaza koju je Spinoza izneo u delu *Načela kartezijanske filozofije*. Ipak, propitivanje ovog argumenta dovešće nas i do razmatranja Kjerkegorovog generalnog prigovora Spinozinom pokušaju dokazivanja Božije egzistencije. U Filozofskim mrvicama, Klimakus navodi sledeći izvod iz Spinozinog dela: „Što je stvar po svojoj prirodi savršenija, to uključuje više postojanja i nužnosti; i obrnuto: što stvar po svojoj prirodi u sebe uključuje više nužnog postojanja, utoliko je ona savršenija” (Kjerkegor, 2020: 50). Na prvi pogled, Spinozin argument se ne razlikuje od tradicionalnog postupka. Prema teološkom učenju, pojam Boga obuhvata sva savršenstva. Budući da je egzistencija jedno od savršenstava, a kako Bogu ne sme manjkati nijedna vrsta savršenstva, direktno sledi da Bog nužno postoji. Ipak, Spinozin dokaz ne tvrdi samo to. Primetimo da se u okviru argumenta savršenstvo i postojanje stepenuju, te da se posmatraju pod kvantitativnim određenjima. Kaže se da što je neko bivstvjuće savršenije, to mu pripada više postojanja. Stoga, budući da se Bog shvata i određuje kao najsavršenije bivstvjuće, po definiciji sledi da će imati maksimum postojanja, odnosno, nužno postojanje. Prvi prigovor koji bi kritičar ontološkog dokaza mogao uputiti ovom izvođenju bio bi čuveni Kantov prigovor da egzistencija nije realni predikat. Naime, sve varijante ontološkog dokaza imaju za cilj da pokažu isto – da Božija esencija podrazumeva njegovu egzistenciju (*essentia involvit existentia*). Ono što Kant pronalazi jeste da egzistencija nije određenje, svojstvo, te da ne proširuje pojam. Ipak, postavlja se pitanje da li je uopšte Kantov prigovor upotrebljiv za kritiku Spinozine varijante ontološkog dokaza. Već smo primetili da Spinoza ne

govori jednostavno o postojanju i nepostojanju, već o stepenima bivstvovanja (i s tim u vezi, stepenima savršenstva). Prema tumačenju Vitakera, upravo ova kvantifikacija bivstvovanja predstavlja idealnu strategiju za zaobilazanje Kantovog prigovora. Naime, Vitaker tvrdi da „ukoliko ovaj govor (o stepenovanju postojanja) uopšte ima smisla, onda se bivstvovanje i egzistencija ukazuju kao pravi predikati. Ono bivstvuje koje, ne samo da postoji, već poseduje punoću bivstvovanja bilo bi različito od onog koje mu je po svemu identično, samo ne postoji sa istom dozom punoće” (Whittaker, 1979: 125).

Budući da se ovde ne može poslužiti Kantovim prigovorom, Kjerkegor primenjuje drugu strategiju. Najpre, Klimakus citira jednu Spinozinu primedbu koja eksplicira pojam savršenstva: „Ne govorimo ovde o lepoti i drugim savršenstvima, koja su ljudi iz sujeverja i neznanja hteli da nazovu savršenstvima. Nego pod savršenstvom podrazumevam samo stvarnost ili bivstvo“ (Kjerkegor, 2020: 50). Imajući na umu ovu primedbu, Klimakus pronalazi da je Spinozin dokaz samo prazna tautologija. Budući da je postojanje objašnjeno stepenom savršenstva, a savršenstvo stepenom postojanja, Spinozin argument se razrešava u eksplikaciji jednog prostog identiteta. Slično zaključuje i Vitaker, te upozorava da „savršenstvo i egzistencija postaju toliko isprepleteni u Spinozinom argumentu da sama tvrdnja o Božijem postojanju postaje vrsta produžene definicije koja ne može da utvrdi ništa o realnoj egzistenciji“ (Whittaker, 1979: 126).

Iako Klimakus u *Filozofskim mrvicama* osporava Spinozin argument na osnovu primedbe o tautologiji, interesantno je primetiti da se na još jedan način može formulisati kritika i to pozivom na Kjerkegorovu analizu odnosa kategorije kvantiteta i kvaliteta. Naime, Spinozin argument možemo interpretirati s obzirom na ove dve ključne kategorija. Cilj Spinozinog argumenta jeste da utvrdi da je punoća postojanja jedan od Božijih suštinskih kvaliteta. Ovo se postiže tako što se razmatra mera njegovog savršenstva. Budući da Bog predstavlja najsavršenije bivstvujeće, maksimum na skali savršenstava, to znači da mu se mora pripisati i maksimum bivstvovanja, odnosno, kvalitet punoće postojanja. Sa druge strane, Kjerkegor na više mesta upozorava na nesamerljivost Sistema i egzistencije, te na irelevantnost apstraktnog mišljenja za konkretnu egzistenciju. Dok Sistem odlikuje inertnost, imanentnost i kontinuitet, područje egzistencije odlikuje kretanje, transcendencija i diskontinuitet. Napredovanje apstraktnog mišljenja, koje obezbeđuje princip medijacije, odvija se pod kvantitativnim određenjima i nije sposobno da proizvede novum, odnosno, da postavi kvalitet. Ovo se jasno vidi čak i na nivou Hegelove logike. Iako prepoznaje da postoji odnos između kategorije kvantiteta i kvaliteta, te da se uvećavanjem ili smanjenjem dolazi do promene, Hegel istovremeno pronalazi da novi kvalitet ne sledi direktno iz kvantitativne modifikacije, već da nastupa skokovito. Upravo ovaj Hegelov uvid Kjerkegor koristi da bi postavio jasnu razliku između idealnog i realnog, oblasti apstraktnog mišljenja i konkretne egzistencije. U Pojmu strepnje, čitamo da „je praznovernica kada se u logici misli da produženim kvantifikativnim određivanjem dolazi do novog kvaliteta. Nikakvo kvantitativno napredovanje ne može ni postaviti ni objasniti kvalitet do koga se dolazi „odjednom, skokom, sa iznenadnošću zagonetnog“ (Kjerkegor, 1970: 27).

Sve što važi za imanentno „kretanje“ u okviru Sistema, može se primeniti i na Spinozinu argumentaciju. Spinozin dokaz se razvija prema principima apstraktnog mišljenja i pod kvantitativnim određenjima, te kao takav, ne uspostavlja nikakav odnos sa domenom konkretne egzistencije. Kao što se egzistencija ne može izvesti iz Sistema, tako ni Spinozin dokaz ne može ustanoviti ono za šta se zalaže – Božije realno postojanje.

Iako se kritika Spinozinog dokaza ne poziva na odnos kategorija kvantiteta i kvaliteta, Klimakus u *Filozofskim mrvicama* poteže jedan prigovor protiv kvantifikacije postojanja, a koji se direktno izvodi iz Kjerkegorove kritike hegelijanaca. S tim u vezi, Klimakus zapisuje da je „u odnosu na stvarno bivstvo, pričanje o više ili manje bivstva besmisleno“, te da u domenu stvarnosti beskompromisno važi „Hamletova dijalektika: biti ili ne biti“ (Kjerkegor, 2020: 51). Da bismo razumeli Klimakusov prigovor, potrebno je da se ukratko osvrnemo na Kjerkegorovu raspravu sa hegelijncima njegovog doba. Istovremeno, ova digresija će nam pomoći da razumemo smisao Spinozine prevare na osnovu koje se postiže poboljšanje anselmovsko-dekartovskog dokaza, ali i generalni Kjerkegorov prigovor protiv svake vrste ontološkog dokaza.

U delu *Preispitivanje Kjerkegorovog odnosa sa Hegelom (Kierkegaard's Relations to Hegel Reconsidered)*, Džon Stjuart pokazuje da je, suprotno tradicionalnom tumačenju, Kjerkegorova kritika spekulativne filozofije upućena danskim sledbenicima Hegela – i to najčešće Martensenu i Hajbergu (Stewart, 2003). Naime, debata koja se u vreme Kjerkegorovog filozofskog delanja vodila među danskom intelektualnom elitom bila je skoncentrisana oko pitanja Hegelovog prevazilaženja Aristotelovog zakona isključenja trećeg. Rasprava je formalno završena prihvatanjem kompromisnog rešenja: dok princip medijacije nalazi svoju primenu u sferi nužnosti i prošlosti, na koju se usmerava apstraktno mišljenje, zakon isključenja trećeg vlada regijom čulnosti. Ovo rešenje će prihvatiti i Kjerkegor, te će u skladu sa njim kritikovati sve propuste da se sprovede striktna odvojenost sfere apstraktnog mišljenja i konkretne egzistencije. Problem ove nepodvojenosti Kjerkegor najčešće imenuje kao konfuziju sfera.

Ukoliko se sada vratimo na Filozofske mrvice, uvidećemo da Klimakusov prigovor Spinozinom pokušaju kvantifikacije postojanja, te poziv na hamletovsku dijalektiku, ima u vidu upravo problem konfuzije sfera. U domenu realnog bivstvovanja, važi Aristotelov princip isključenja trećeg – entitet ili ne postoji ili postoji, i to uvek sa istom „punoćom“ kao i svako drugo bivstvujuće. U tom duhu Klimakus zapisuje da „sve što postoji, (...) ima udela u bivstvu i ravnopravno u tome učestvuje“, te da, kada je reč o domenu konkretne egzistencije, „postojeća muva ima isto toliko bivstva kao i Bog“ (Kjerkegor, 2020: 51).

Iz svega što je prethodno rečeno već se može naslutiti šta je ključni prigovor Spinozinom dokazu o postojanju Boga, koji se odnosi kako na argumentaciju iz Etike, tako i na dokaz koji Klimakus izlaže direktno kritici. Sada je potrebno da ga jasno ekspliciramo. Svi problemi koji proizilaze iz Spinozinog pokušaja da dokaže Božiju egzistenciju proizilaze iz jednog, primarnog propusta: nerazlikovanja realnog i idealnog bivstvovanja. Stoga, da bismo uspeli da obezbedimo temelj Kjerkegorove

kritike, potrebno je da sada jasno ukažemo na to šta Kjerkegor podrazumeva pod stvarnim i idealnim bivstvovanjem, te da objasnimo potrebu za pravljjenjem stroge razlike između ova dva domena.

U radu Baruh de Spinoza: Preispitivanje transcencije, teleologije i istine (Baruch de Spinoza: *Questioning Transcendence, Teleology, and Truth*), Kler Karlajl tvrdi da se stvarno bivstvovanje može razumeti kao postajanje. Pritom, ova teoretičarka se poziva na jedan komentar iz Kjerkegorovih Dnevnika i zapisa gde se, u primedbi Šlajermaheru, jasno kontrastira „spinozističko bivstvovanje“ sa postojanjem koje podrazumeva „prelaz u egzistenciju i održavanje u egzistenciji“ (Kierkegaard, 2010: 55). Sa druge strane, u Završnom nenaučnom postskriptu, razmatrajući pitanje istine, Klimakus pronalazi da se smisao tradicionalne definicije koja iznosi da se istina poklapanje mišljenja i bivstvovanja menja u zavisnosti od toga kako ćemo shvatiti bivstvovanje. Dok se realno bivstvovanje odnosi na konkretnu egzistenciju, idealno shvaćeno bivstvovanje je „apstraktni odraz ili apstraktni prototip onoga što bitak jest kao konkretan empirijski bitak“ (Kjerkegor, 1996: 210). Sfera idealnog predstavlja sferu filozofske refleksije, spekulacije koja, bez obzira na to što pretenduje da se oslobodi svake pretpostavke, te da otpočne spontano, od onog neposredno datog, ipak polazi od egzistencije – u smislu da mora od nje da apstrahuje. Svako dalje „kretanje“ koje mišljenje sprovodi uključuje imanentno razvijanje pojmova koji se nalaze u nužnom odnosu. Stoga, kretanje koje se odvija na nivou Sistema nije nikakvo kretanje jer ne podrazumeva promenu. To primećuje i Svenson, te zapisuje da „pojedinačne kategorije već imaju u sebi sistem kao celinu“, te se ispostavlja da je „prelaz“ od jedne kategorije u drugu „samo razvoj onoga što je već bilo u njoj sadržano“ (Swenson, 1916: 576). Sa druge strane, sfera realnog bivstvovanja se po svemu razlikuje od sfere idealnog. Realno bivstvovanje upućuje na domen konkretne egzistencije koji odlikuju kontingentnost, sloboda, promena i kretanje.

Radikalna razlika i odvojenost realnog i idealnog bivstvovanja znači da svaki pokušaj da se, na primer, uvede kretanje i promena u Sistem ili da se postulira nužnost na nivou egzistencije – zapravo predstavlja grešku metabasis *eis allo genos* ili grešku konfuzije sfera.

Šta onda ovo znači za Spinozu? Spinozin problem nerazlikovanja idealnog i realnog bivstvovanja, koji Klimakus detektuje na nivou njegovog ontološko-kosmološkog dokaza, potiče iz same prirode njegove filozofije. Poznato je da Spinozin monizam podrazumeva bivstvovanje jedne supstancije sa beskonačno mnogo atributa i modusa. Budući da sve što postoji predstavlja samo modifikacije jedne supstancije, postavlja se identitet idealnog i konkretnog bivstvovanja. U tome se najpre sastoji Spinozina prevara koju Kjerkegor uočava u Spinozinom preokretu tradicionalnog ontološkog dokaza. Naime, budući da je već postavljen identitet idealnog i realnog bivstvovanja, prestaje da bude značajno u kom će se pravcu odvijati argument. Problem tradicionalnog argumenta mora se pojaviti i na nivou Spinozine poboljšane verzije: „Teškoća se sastoji u tome da se uhvati i dobije stvarno bivstvo i postigne da se u oblast stvarnog bivstva dijalektički unese idealna suština boga“ (Kjerkegor, 2020: 51).

Na kraju, potrebno je još utvrditi rezultate naše analize i jasno istaći Kjerkegorov stav prema dokazima o postojanju Boga. Videli smo da, u *Filozofskim mrvicama*,

Klimakus pokazuje da je nemoguće izvesti Božiju egzistenciju na osnovu racionalnog delanja. Bez obzira na to kojim putem krećemo, te bilo da polazimo od teze da je Bog ime ili da je Bog pojam, obe vrste dokaza (apriori i aposteriorni) nailaze na inherentne probleme i promašuju ili unapred pretpostavljaju ono što je potrebno dokazati. Ili se dokaz odvija na nivou idealnog bivstvovanja, te se ukazuje kao puko razvijanje pojma ili se Božije realno postojanje uvodi kao prećutna pretpostavka na samom početku dokazivanja. No, iako su svi pokušaji dokazivanja Božijeg postojanja neuspešni, to ne znači da ih je potrebno odstraniti. Na to posebno ukazuje Evans, te zapisuje da „ono što želi da ospori Klimakus je da dokaz može biti zamena za veru“ (Evans, 1992: 68). Ipak, kada je vera polazište, onda dokaz poprima drugu funkciju. Stoga, kada je reč o teleološkom dokazu, Klimakus pronalazi da može igrati značajnu ulogu u religioznom životu. U Filozofskim mrvicama, Klimakus izriče pohvalu Sokratu, te pronalazi da „on stalno pretpostavlja božansko postojanje i na toj osnovi pokušava da prirodu prožme mišlju kako je sve svrsishodno“ (Kjerkegor, 2020: 54). Za razliku od „modernih“ interpretacija teleološkog dokaza, Sokratovo „izvođenje“ je ispravno jer polazi od verovanja da Bog postoji i na osnovu toga pokušava da sagleda i interpretira prirodu na svrsishodan način. No, Sokratova promena pravca izvođenja i dalje ne odgovara na pitanje o značaju ovako izmenjenog teleološkog dokaza. Da bismo to otkrili, potrebno je da se osvrnemo na Klimakusovo izlaganje iz *Završnog nenaučnog postskripta*: „Razmišljam o poretku u prirodi u nadi da ću naći Boga i vidim svemogućnost i mudrost; ali vidim i štošta drugo što uznemiruje moj duh i stvara tjeskobu. Zbroj je svega toga objektivna nesigurnost. Ali upravo iz tog razloga nutarnost postaje onako intenzivna kao što jest, jer prihvaća tu objektivnu nesigurnost svom strašću beskonačnoga“ (Kjerkegor, 1996: 222). Sagledavanje svrsishodnosti u prirodi, što je polazna tačka za objektivnost, te za izgradnju teleološkog dokaza, može postati povod za preokret ka subjektivnosti i za buđenje i intenziviranje unutrašnjosti. Istraživanje prirode ne vodi jednosmisleno ka zaključku o smislenom poretku stvorenja, već otkriva i besmisao i nedostatak racionalnog uređenja. Tradicionalni teleološki dokaz to ne pronalazi jer polazi od sigurnosti Božijeg postojanja. No, polazeći od Sokrata, Klimakus utvrđuje da „autentični“ teleološki dokaz, upravo suprotno, dokazuje objektivnu nesigurnost Božijeg postojanja. Upravo se u tome sastoji njegova vrednost – otkrivši objektivnu neizvesnost, teleološki dokaz vraća na put rizika, subjektivnog mišljenja i, u krajnjoj instanci, vere.

Reference

- Barth, K. (2009). A presupposition of proof: the name of God. In J. Hick, A. C. McGill & Y. Nagasawa (Eds.), *The many-faced argument* (pp. 119–135). Wipf and stock publishers.
- Carlisle, C. (2016). Baruch de Spinoza: questioning transcendence, teleology, and truth. In J. Stewart (Ed.), *Kierkegaard Research: Sources, Reception and Resources Volume 5 Tome I* (pp. 167–195). Routledge.

- Durić, D. (2011). *Postojanje Boga*. Zavod za udžbenike, Srpsko filozofsko društvo.
- Evans, S. (1992). *Passionate reason: making sense of Kierkegaard's philosophical fragments indiana series in the philosophy of religion*. Indiana University Press.
- Kierkegaard, S. (1991). *Practice in christianity*. Princeton University Press.
- Kierkegaard, S. (1996). Subjektivna istina, unutarnjost; istina i subjektivnost. U Žunec, O. (ur.) *Suvremena filozofija 1* (str. 209–261). Školska knjiga.
- Kierkegaard, S. (2009). *Concluding unscientific postscript*. Cambridge University Press.
- Kierkegaard, S. (2010). *Journals and papers, volume 3*. Princeton University press.
- Kim, T. (2012). *Reasonableness of faith*. Peter lang publishing, Inc.
- Kjerkegor, S. (2020). *Filozofske mrvice*. Ukronija.
- Stern, K. (1990). Kierkegaard on theistic proof. *Religious studies*, 26(2), 219–226. <https://doi.org/10.1017/S0034412500020370>
- Stewart, J. (2003). *Kierkegaard's relations to Hegel reconsidered*. Cambridge University Press.
- Swenson, D. F. (1916). The anti-intellectualism of Kierkegaard. *The Philosophical Review*, 25(4), 567–586.
- Whittaker, J. H. (1979). Kierkegaard on names, concepts, and proofs for God's existence. *International Journal for Philosophy of Religion*, 10(2), 117–129.

KIERKEGAARD'S CRITIQUE OF PROOFS FOR GOD'S EXISTENCE

Marija Glasnović Kamenović
Independent researcher

Abstract: In this paper, we will examine Kierkegaard's critique of traditional arguments for the existence of God. Contrary to common understanding, our goal is to show that Kierkegaard in *Philosophical Crumbs* conducted a complex analysis of the most famous arguments that establish the existence of God, and presented an original strategy and reasons for their rejection. On the one hand, the impossibility of a priori (ontological) and a posteriori (cosmological) proof is derived from the assumption that God is a name. On the other hand, it is shown that even accepting the assumption that God is a concept leads to the failure of these proofs. On this line of argumentation, Kierkegaard presents an original criticism of Spinoza's version of the ontological proof, which relies on Kant's objection that existence is not a predicate, but also on Kierkegaard's analysis of the relationship between the categories of quantity and quality, the principle of mediation, and the problem of confusion between the spheres of ideal and real being. At the very end, we will argue that Kierkegaard did not think that the evidence for the existence of God should be completely removed. Regardless of their failure, proofs of God's existence (like the teleological proof) can still have a function - but only when

faith is their starting point. Contrary to traditional understanding, the search for purpose in nature reveals a lack of rational order, meaninglessness and objective uncertainty, and thus returns to the path of risk, subjective opinion and, ultimately, faith.

Keywords: God, existence, a priori proof, a posteriori proof, ontological argument

Primljeno: 22.03.2023.

Prihvaćeno za objavljivanje: 12.04.2023.