

**Drago Đurić**

*ONTOLOŠKI ARGUMENT NEOKLASIČNOG TEIZMA*

(Daniel A. Dombrovski, *Rethinking the Ontological Argument – A Neoclassical Theistic Response*, Cambridge University Press, Cambridge 2006.)

Sredinom prošlog veka izgledalo je da nema šta više da se kaže o postojanju Boga. Tada je demarkacionistički entuzijazam bio u punoj snazi. Shodno demarkacionizmu, iskazi koji se ne mogu ni potkrepiti ni opovrgnuti spadaju u metafizičke iskaze. Ti iskazi nisu ni istiniti ni lažni, pa stoga nemaju nikakvu istinosnu vrednost. Zbog toga se smatralo da svi takvi iskazi, kao i sva druga opravdanja koja bi se mogla navesti u prilog njihove istinitosti, nisu prosto pogrešni, nego su zapravo besmisleni. Štaviše, smatralo se da oni nemaju nikakvo značenje. Sve to se odnosi i na iskaze o postojanju Boga. Pošto božije postojanje ne može ni da se verifikuje ni da se falsifikuje, onda iskazi o njemu nisu ni istiniti ni lažni, nego besmisleni i bez ikakvog značenja. Polazeći od svega toga, smatralo se da metafizičke, pa onda ni teme iz filozofije religije ne zaslužuju pažnju filozofije i nauke.

Nakon što je početkom druge polovine veka počeo da opada demarkacionistički entuzijazam, metafizička razmatranja postala su ponovo legitiman deo filozofije. Uporedo sa tim došlo je do ponovnog oživljavanja filozofije religije. Međutim, sada su ta razmatranja postala mnogo složenija. Ona više nisu mogla ignorisati kompleksnost do koje se došlo u razradi epistemološki, logičkih, ontoloških i etičkih pitanja. Ta kompleksnost kojom su prevaziđena kruta razgraničenja nastala na vrhuncu tzv. logičkog pozitivizma predstavlja, s jedne strane, ono što je omogućilo novi nastup filozofije religije, kao i ono što je njen posao znatno otežalo. Istovremeno, savremena filozofija religije ne može ignorisati ni dostignuća moderne nauke; pre svega, kosmologije, biologije, fizike, kao i, recimo, teorija odlučivanja i verovatnoće. Posao savremene filozofije religije usložnjava i to što je u dvadesetom veku naglo porastao broj filozofa i naučnika koji se izjašnjavaju kao ateisti ili agnostici. Oni se više ne drže po strani od rasprava o pitanjima kojima su se do tada uglavnom bavili teistički orijentisani filozofi. Naoružani novim filozofskim i naučnim znanjima ateisti i agnostici napadju teizam svim dostupnim sredstvima.

Negde u isto vreme ponovo su reafirmisane i rasprave o ontološkom argumentu. Upravo sa tim momentom Danijel Dombrovski počinje izlaganje u svojoj knjizi

*Rethinking the Ontological Argument* (Cambridge University Press, Cambridge 2006). Dombrovski misli da postoje tri ključna momenta u istoriji rasprave o ontološkom argumentu. Prvi moment dogodio se, naravno, u dvanaestom veku, veku u kojem je Anselmo Kanterberijski po prvi puta taj argument izložio. Drugi važan moment predstavljaju Hjumova (Hume, D.) i Kantova (Kant, I.) kritika ontološkog argumenta. Treći momenat dogodio se sredinom prošlog veka, kada su raspravu o ovom argumentu ponovo reafirmisali, pre svega, Čarls Hartshorn (Hartshorne, Ch.), Norman Malkolm (Malcolm, N.) i Džon Finli (Findlay, J.). Najpre je, smatra Dombrovski, Hartshorn, posle Hjumove i Kantove kritike, kao i Fregeovog i Raselovog učvršćivanja te kritike, ovom argumentu ponovo udahnuo život.

Kako je to Hartshorn učinio? Hartshorn smatra da njegov tvorac Anselmo u svom čuvenom delu *Proslogion* nije izložio samo jedan argument, onaj koji se iznosi u drugom paragrafu tog dela, i na kojeg se većina interpretatora i kritičara poziva, nego dva različita argumenta. Drugi, modalni argument može se pronaći u trećem paragrafu tog dela. Hartshorne misli da se Hjumova, Kantova, Fregeova ili Raselova kritika odnosi na prvu varijantu Anselmovog argumenta, ali da ta kritika nije efikasna kada je reč o njegovoj drugoj varijanti. Dombrovski misli da je Hartshornov ontološki argument vredan odbrane.

Domrovskijevo izaganje sastoji se od uvoda i šest poglavlja. Prvo poglavlje bavi se istorijskom pozadinom za nastanak Anselmovog argumenta. U njemu se prvo izlaže kratka istorija razmatranja koja prethode Anselmu i u kojima se implicitno iznose rudimentarne forme ontološke argumentacije za postojanje Boga. Takvi implicitni argumenti mogu se, smatra Dombrovski, naći kod Platona, Filona, neoplatonista, arapskog mislioca Avicene i kod drugih. Hartshorn, na primer, kod Avgustina i Boetija vidi izvesne anticipacije ontološkog argumenta. U prvom poglavlju se potom izlaže Anselmov argument i kratka istorija njegove interpretacije, sa posebnim osvrtom na načina na koji ga interpretira Gejem Opi (Oppy, G.) u svom, skoro enciklopedijskom, izlaganju u knjizi *Ontological Arguments and Belief in God* (Cambridge University Press, Cambridge 1995.). Osnovna primedba koju Dombrovski iznosi protiv Opijeve interpretacije jeste to da on zapostavlja Anselmov argument iz trećeg paragrafa *Proslogiona*, i vidi ga samo kao neku vrstu dodatne argumentacije, a ne kao poseban i savim drugačiji argument.

Ključne reči iz trećeg paragrafa *Proslogiona* glase: "I to [biće od koga se veće ne može zamisliti] postoji tako sigurno istinito, da se ne može ni zamisliti da ne postoji. Jer, moguće je zamisliti biće čije se nepostojanje ne može zamisliti; a ono je veće od bića čije se nepostojanje može zamisliti. Stoga, ako nešto od čega se ništa veće ne može zamisliti može biti mišljeno kao nepostojeće, onda ono nije ono od čega se ništa veće ne može zamisliti. Ali, to je nepomirljiva protivrečnost. Prema tome, uistinu postoji biće od kojeg se ništa veće ne može zamisliti, za koje se čak ne može ni zamisliti da ne postoji." Prema Dombrovskom, Hartshorn, Malkolm,

Alvin Plantinga (Plantinga, A.) i drugi smatraju da je ovde reč o modalnom argumentu u kojem se ne tvrdi da Bog postoji, nego da Bog *nužno* postoji. To nije bez značaja, smatra se, pošto modus božijeg postojanja jeste realni predikat koji kaže nešto značajno o Bogu. Treba odmah primetiti da nije tačno da Kantova kritika ne pogađa ovu vrstu argumenta. Kant pokazuje da ni predikat nužnosti nije realni predikat, a klasične kritike ontološkog argumenta pokazuju da se postojanje ne može dokazati iz pojma bez obzira na to kako ga modalno okarakterisali.

U podpoglavlju u kojem se prezentuje Anselmov argument Dombrovski izlaže i ključna mesta u istoriji njegove interpretacije. Potom prelazi na Hjumov odnos prema teističkoj metafizici. Reč je pre svega o onome što Hjum piše u devetom poglavlju svojih *Dijaloga o prirodnoj religiji*. Argument koji se tu iznosi protiv ontološkog argumenta, mogao bi se formalizovati, onako kako ga formalizuje Grejem Opi:

1. Postojanje nekog bića može se dokazati ako i samo ako njegova suprotnost implicira protivrečnost.
2. Neko biće je jasno pojmljeno ako i samo ako njegova suprotnost ne implicira protivrečnost.
3. Za svako biće važi da, ako to biće može biti jasno pojmljeno kao postojeće, onda ono može biti pojmljeno i kao nepostojeće.
4. Prema tome, za svako biće važi da njegovo nepostojanje ne implicira protivrečnost.
5. Dakle, ni za jedno biće se ne može dokazati njegovo postojanje.

Dombrovski napominje da Opi primećuje da Hjum ovim argumentom protivreći samom sebi. Naime, ako Hjum istovremeno na drugim mestima svog opusa iznosi mišljenje da mi sve što shvatamo, zapravo, shvatamo kao postojeće, onda ne možemo *konsistentno* ništa shvatiti kao nepostojeće. Zato Opi misli da ono što u *Dijalozima* govori Filon (običnone se misli da Hjum svoje gledište izražava kroz Filona) ne odgovara sasvim Hjumovim shvatanjima izloženim na tim drugim mestima.

Bilo kako bilo, jedan od zadataka kojeg pred sebe postavlja Dombrovski jeste da se suoči sa Hjumovim gledištem da je moguće zamisliti nepostojanje savršenog bića. On se i ovde poziva na Hartshorna, koji kaže: "Anselmo je pokazao da je Veličanstvo [Greatness] neshvatljivo sem kao nužno postojeće; čega bi korolar bio da negirati shvatljivost 'nužno postojećeg' znači afirmisati 'Bog je neshvatljiv'. Dakle, univerzalna kontingentnost postojanja, koju afirmiše Hjum i posle njega svi bez izuzetka, jeste potpuno negiranje bilo kakve mislivosti božanstva. Jaka kontradikcija između apsolutnom empirizma i teizma nužno ne opovrgava teizam; ona možda pre opovrgava apsolutni empirizam! Štaviše, nekvalifikovana vrednost empirizma ne može sama po sebi biti empirijska istina. Tako se Hjum prosto poziva na svoj vlastiti *a priori*, protiv religioznog *a priori*." (Hartshorne, Ch., *Anselm's Discovery*:

*A Re-Examination of the Ontological Proof for God's Existence*, Open Court, LaSalle Il, 1965, p. 206.) Hartshorn, naime, misli da je hjumovska filozofija "dogmatički metafizička". Ona je u svom osnovnom značenju metafizika simetričnih, logički nezavisnih događaja, simetrija kauzalne neizvodivosti kasnijeg iz ranijeg događaja i *vice versa*. U toj metafizici imamo posla sa potpuno simetričnom nezavisnošću misli od realnosti.

Oslanjajući se na Hartshorna, Dombrovski zaključuje da je hjumovska pozicija, koja je po njemu u anglo-saksonskoj tradiciji i danas preovlađujuća, problematična zato što počiva na više *a priori* aksioma. Ti aksiomi nisu problematični zbog toga što su *a priori*, već zato što zaključci ka kojima oni vode jedni drugima protivreče. Dombrovski piše da, na primer, Hjumovo shvatanje da je ono što se može distingvirati uvek odvojivo, radikalno razdvaja realnost, dok je, s druge strane, njegov striktni determinizam radikalno povezuje. Stoga je pretpostavljeni radikalni empirizam poput Hjumovog nedostatan. Taj nedostatak, smatra Dombrovski, zajednički je i nekim savremenim kritičarima ontološkog argumenta.

U drugom poglavlju Dombrovski razmatra raspravu koja se o ontološkom argumentu, kao i o vrednosti argumentacije uopšte, vodila između Hartshorna i njegovog bivšeg studenta Ričarda Rortija (Rorty, R.). Rorti nad ontološkom argumentacijom daje prednost poeziji. Naravno, reč je o Rortiju iz kasnije faze njegovog rada. Dombrovski primećuje da se krajnji spor između Hartshorna i Rortija tiče razlike između poezije i metafizike. On svo vreme stoji na Hartshornovoj strani. Međutim, čini se da su oba ova stanovišta nepotrebno i neopravdano radikalna. Rorti je izgleda u svojim kasnijim radovima prihvatio postmodernističku razuzdanost i izgubio svaku veru u strogu argumentaciju, dok Hartshorn veruje da je argumentima moguće na specifičan način dokazivati čak i postojanje, pa i postojanje Boga.

Sam Rorti odnos između svog i Hartshornovog pristupa pokušava prikazati i na primeru odnosa prema Vordsvortovoj poeziji. On to izlaže na sledeći način: "Hartshorn hoće svet od Vortsvorta da zaštiti metafizički, a ja istu stvar želim da učinim metafizofski. On hoće da argumentuje da je nešto od onoga što Vordsvort kaže doslovno, filozofski i metafizički istinito – da Vordsvort kaže nešto ispravno. Ja hoću da argumentujem da od Vordsvorta možemo dobiti više, ne pitajući se da li je on u bilo čemu u pravu." (Rorty, R., "Response to Charles Hartshorne", *Rorty & Pragmatism*, ed. Saatkamp, H., Vanderbilt University Press, Neshville 1995, p. 32.). Ne vidimo zašto bi se nekom pesničkom delu moralo pristupati tako kako Rorti opisuje svoj i Hartshornov pristup. Oba pristupa su legitimna; oni se uzajamno ne isključuju, niti isključuju neke drugačije pristupe, zvali se oni, na primer, meta-meta-filozofski ili nekako drugačije.

Treće poglavlje Dombrovskijeve knjige nosi naslov *Dekonstrukcionizam i ontološki argument*. Ono se bavi tzv. dekonstrukcijom teologije koju u svojim radovima izlaže Mark Tejlor (Taylor, M.). Njegov, misli Dombrovski, krajnji cilj u

pogledu ontološkog argumenta jeste da pokaže da je on bezvredan. Njegova kritika počiva na kritici Hegelove varijante tog argumenta. Tejlorov favorit kada je reč o kritici religije jeste, kako ga on naziva, profet postmodernizma Fridrih Niče. Reformulacije teizma, kao i njegova kritika ne idu dovoljno daleko kako bi se, kaže on, teizam potpuno dekonstruisao. Ničeovo proklamovanje smrti Boga predstavlja, smatra Tejlor, smrt "tradicionalnog režima racionalnosti" u kojem je sveznajući Bog bio standard znanja. (Taylor, M., *Hiding*, University of Chicago Press, Chicago 1997, p. 232-233.)

Usput rečeno, Tejlorovo gledanje na Ničeovu misao predstavlja tipičan primer postmodernističkog interpretativnog "divljanja". U tim interpretacijama se neosnovano pretpostavlja da je u Ničeovoj filozofiji reč o nekakvom odricanju od racionalnosti. On se, naročito u svojoj kasnijoj fazi, neizmerno trudi da iznese argumente za ono što zastupa, a istovremeno insistira na tome da filozofija ne može učiniti ništa bez pozivanja na nauku.

Polazeći od svog gledanja na filozofiju, Tejlor ne kritikuje direktno ontološki argument. Njega uopšte ne zanima istinsna vrednost niti valjanost samog argumenta. Po njemu ceo problem treba reinterpreterati. U tradicionalnoj filozofiji racionalni naponi da se dođe do istine pretpostavljaju Boga kao sveznajuće biće. Polazeći od toga, Tejlor zaključuje da ako se za Boga ne može misliti da ne postoji (kao u ontološkom argumentu), onda se ni za istinu ne može misliti da ne postoji. Međutim, prema Tejloru, koji sebe smatra dekonstrukcionista i, u isto vreme, socijalnim konstrukcionista, istina zapravo ne postoji. (Taylor, M., *Tears*, State University of New York Press, Albany 1990.) Međutim, Tejlor se, pozivajući se na Šopenhauera, s pravom pita zašto se i ateisti i agnostici ne bi mogli pozivati na svoj fideizam, kao što se, u nedostatku argumenata, teista poziva na fideizam. Tejlor kaže da to što naziva svojom a/teologijom (a/theology) ne sme da se poistoveti sa ateizmom. Po njemu bi se to pre moglo nazvati "nenegativnom negativnom teologijom". Nije lako shvatiti kakva se "racionalnost" krije iza ovakve formulacije. U svakom slučaju, reč je o nekoj vrsti gubljenja svake pretenzije na istinitost.

U odbacivanju Rortijevih i Tejlorovih gledišta na ontološki argument, Dombrovski se poziva na reči Džordža Šilda (Shield, G. "Introduction: On the Interface of Analytic and Process Philosophy", in: *Process and Analysis*, ed. Shields, G., State University of New York, Albany 2003, p. 45-46.), koji kaže da su oni, kao i Žak Derida (Derrida, J.), ranjivi u pogledu njihovog otvorenog odbacivanja standardnih kanona kritičkog mišljenja i standardnih logičkih principa. (p. 82.) Osnova za takvu ocenu može se naći i u Deridinom odgovoru Šildsu, u kojem ovaj kaže da njegova pozicija ni ne može biti pogrešno interpretirana, budući da on ne zauzima nikakvu poziciju niti nudi bilo kakav argument. Dombrovski primećuje da ovi filozofi mogu reći da oni ne stoje u opoziciji prema logici, nego da upotrebljavaju "drugačiju" logiku. Međutim, Rorti i Tejlor (a dodajmo i Deridu), primećuje on, "nisu ponudili

dovoljno evidencije, u dodatku njihovoj impresivnoj retorici, o tome kako bi ta njihova nova racionalnost i nova logika delovala u praksi". (p. 82.)

Četvrto poglavlje nosi naslov *Da li je ontološki argument bezvredan?* Dombrovski se tu, pored ostalog, bavi Opijevim odbacivanjem ontološkog argumenta. On optužuje Opija da ovaj, iako često pominje Hartshornovu odbranu ontološkog argumenta, ne pokazuje da mu je bliska Hartshornova neoklasična upotreba tog argumenta. Kada Opi referiše na Boga, onda on uvek referiše na Boga klasičnog teizma. Šta Dombrovski zapravo misli kada govori o Hartshornovoj neoklasičnoj upotrebi argumenta? Neoklasični argument, za razliku od klasičnog teizma, piše Dombrovski, uvodi razliku između božijeg postojanja i božije aktuelnosti. Zbog toga se na ontološki argument ne mora više gledati kao na argument koji ide "od apstraktnog pojma do konkretne realnosti, već on pre ide od apstraktnog pojma do apstraktnog zaključka da Bog mora nužno postojati u *jednom* konkretnom stanju ili drugom... gde je precizni karakter ovih konkretnih stanja određen kontingentnim događajima kako oni od momenta do momenta dolaze u postojanje". (p. 86.)

Dombrovski smatra da se Opijevo mišljenje, da insistiranje na tome da verovanje u Boga zahteva posedovanje pojma Boga predstavlja "lingvistički imperijalizam", ne odnosi na Hartshornovo i njegovo gledanje na ontološki argument. Teško da su Hartshornova "i moja vlastita odbrana ontološkog argumenta", piše Dombrovski, "imperijalističke, pošto one uvode hipotetičko rezonovanje: *ako* možemo dobiti koherentan pojam najvišeg bića, Boga, onda možemo znati da ovo biće nužno postoji". (p. 87.)

Da bi nam to pojasnio Dombrovski podseća da neoklasični teizam prihvata *de re* modalnosti. Za bliže objašnjenje tog gledišta on nas upućuje na reči Džordža Gudvina (Goodwin, G.) koji kaže: "Nužnost, kontingentnost i nemogućnost: jedno od ove tri modalnosti postojanja jeste svojstvo svakog bića i svakog pojma." (Goodwin, G., "*De re* Modality and the Ontological Argument", in: *Process and Analysis*, ed. Shields, G., State University of New York, Albany 2003, p. 176.) Polazeći od ovih određenja Dombrovski zaključuje da Bog može biti ili nužno ili nemoguće biće, dok bi kontingentno postojanje Boga bilo nešto poput okruglog kvadrata, pošto ne odgovara njegovom pojmu. Po njemu je ontološki argument, u stvari, meta-argument. On je argument koji se tiče same logike teističkih argumenata. Naime, Dombrovskijev favorit Hartshorn smatra da nas razmatranje ontološkog argumenta vodi do nužnog izbora – ili je "Bog postoji" nužno istinito ili nužno lažno. Bog ne može da se razume na nesavršen, kontingentni način, bez obzira na to da li postojao ili ne postojao. Hartshorn dalje argumentuje da mogućnost da Bog postoji može da se prihvati kao intuicija. Ako sve to prihvatimo, onda je drugi disjunkt (da je "Bog postoji" nužno lažno) lažan. Prema tome, iskaz "Bog postoji" je nužno istinit. Polazeći od Hartshornove argumentacije, i nadovezujući na nju Gudvinova razmatranja, Dombrovski svoj neoklasični ontološki meta-argument formuliše na sledeći način:

1. Modalnost postojanja je predikat.
2. Postojanje Boga je ili nužno ili nemoguće (vodi do logike savršenstva).
3. Postojanje Boga je moguće (zaključak iz drugih teističkih argumenata, uključujući i argument zasnovan na religioznom iskustvu).
4. Postojanje Boga je nužno (iz 1, 2 i 3.)

Prema Gudvinu, pred modalnim ontološkim argumentom stoje tri izazova: pozitivistički, da je ideja Boga besmislica, kantovski, da logička i ontološka modalnost nisu koekstenzivne, i, na kraju, primedba da logička i ontološka modalnost ne mogu biti koekstenzivne zato što je ontološka nužnost besmislica. Dombrovski, međutim, napominje da je distinktivno obeležje neoklasičnog teizma to što za njegove zastupnike reći da Bog postoji nužno znači reći da Bog mora biti instanciran u *nekom logički mogućem svetu*, a u tom slučaju su, misli on, logičke i ontološke modalnosti koegzistentne. To je moguće zato što su, piše Dombrovski, u neoklasičnom teizmu mogući svetovi interpretirani temporalistički. Tako gledano, ono što je aktuelno jeste ono što je prošlo (ono što je već aktuelizovano), ono što je moguće je buduće (ono što još nije aktuelizovano), a sadašnjost je kurentna aktivnost postojanja u kojoj postaje aktuelno ono što je bilo moguće.

Pojam nužnosti, u ovom temporalističkom gledanju na modalnosti, mnogo je bogatiji. Ako se u određenja nužnosti dodaju još uslovnost i bezuslovnost, te *de re* i *de dictu* nužnost, onda dobijamo četiri tipa nužnosti:

1. Uslovna *de re* nužnost.
2. Bezuslovna *de re* nužnost.
3. Uslovna *de dictu* nužnost. (istinitost u nekim, ali ne u svim, mogućim svetovima).
4. Bezuslovna *de dictu* nužnost (istinitost u svim mogućim svetovima)

Ontološki argument, piše Dombrovski, predstavlja pokušaj da se pokaže da Bog postoji u smislu (2). To je takođe i (4), samo što (4) parazitira na (2). On još kaže da su sva četiri slučaja nužnosti definisana u terminima mogućnosti, a mogućnost je definisana u terminima budućnosti. Dalje, *de dictu* nužnost je definisana u terminima *de re* nužnosti. Prema ovom shvatanju, nužnost postojanja Boga je obeležje svih mogućih stanja stvari (2). U tom slučaju je i iskaz koji afirmiše nužnost postojanja Boga (4) sam po sebi nužan. U neoklasičnom gledištu identifikacija individualiteta kroz moguće svetove nije mnogo različita od identifikacije individualiteta kroz vreme.

Međutim, sve te pretpostavke za neoklasični ontološki argument počivaju na određenoj metafizici. Klasična supstancijalistička metafizika, misli Dombrovski, izvedena je iz teizma. Prema toj metafizici, suštinska obeležja supstance su nepromenljivost i konkretnost. Nasuprot tome, u metafizici događaja, koju brane neokla-

sični, procesni teisti, nepromenljivost i konkretnost supstanci nisu ultimativne metafizičke realnosti. Prema neoklasičarima, stabilni identiteti klasika predstavljaju samo apstrakcije ultimativnih činjenica, a to su po njima *događaji*.

Kritika ontološkog argumenta, sugerije Dombrovski, počiva na tome da on ne može dokazati konkretno postojanje Boga. Jasno je da se konkretno postojanje ne može izvesti iz definicija ili postulata značenja. (p. 101.) Međutim, ako se svet stalno menja, kao što se to misli u procesnoj metafizici, onda se menjaju i mogućnosti, jer mogući svetovi, onako kako ih shvataju neoklasični teisti, nisu, kaže Dombrovski, neke udaljene planete, nego nešto poput kontrafaktičkih ili stipulisanih stanja ovog sveta. Mogućnosti stoje u stalnom odnosu prema aktuelnom stanju stvari, pa ako se to stanje menja, onda se menjaju i mogućnosti. Prema tome, zaključuje Dombrovski, zato što je postojanje Boga bezuslovna *de re* nužnost, "ono bi bilo ilustrovano u svim vremenima u svakoj alternatinoj budućnosti". Dakle, tu se Dombrovski poziva na Gudvina, "ako Bog postoji, onda Bog postoji u svim mogućim svetovima; ako Bog ne postoji u svim mogućim svetovima, onda Bog ne postoji".

Dombrovski kaže da on, kada govori o nužnosti, misli na sasvim apstraktnu karakteristiku postajanja (becoming). Postajanje može proizvesti bilo koji broj aktuelnih stvari, ali ono ne može proizvesti izricanje odsustva postajanja. Ovde se on poziva na Hartshorna, koji piše: "Šta onda znači reći da Bog, kojeg ništa drugo ne može prevazići, 'ne može biti mišljen da ne postoji'? To, naravno, minimalno implicira da je on zamisliv samo kao *uvek* postojeći. Moramo reći, Bog je zamisliv suštinski samo kao postajanje kao takvo, dakle, mogućnost kao takva."

Mi se ovde nećemo posebno osvrćati na poslednja dva poglavlja u kojima se Dombrovski bavi klasičnim pitanjem predikacije egzistencije, kao i rivalskim pojmovima Boga i njihovim implikacijama na ontološki argument kod Plantinge, Tomasa Morisa (Morris, T.) i Ketrin Rodžers (Rodgers, K.) Reći ćemo još samo nešto o ontološkom argumentu neoklasičnog teizma, kako ga karakteriše Dombrovski. Treba reći da je on u pravu onda kada kritikuje način na koji se eksplicitno, a najčešće implicitno, zamišlja božije postojanje. Naime, kritike ontološkog argumenta često imaju u vidu pojam postojanja koji ne odgovara atributima Boga kojima barata klasični monoteizam – recimo, atributima sveprisutnosti i bestelesnosti. Takve predstave o Bogu, kao konkretnom biću su, kako grubo kaže Hegel, varvarske. Međutim, Dombrovskom, kao ni njegovom favoritu Hartshornu, kao da nije stalo da jasno pokažu na koji način to ima konkretan značaj za neoklasičnu ontološku argumentaciju. Nama se čini da se tu i ne nudi neki argument koji bi, makar i pod pretpostavkama procesne metafizike, imao pretenziju da bude dokaz.

Dombrovski se u gore iznesenom argumentu za mogućnost postojanja Boga, za razliku od Hartshornovog pozivanja na intuiciju, poziva na druge argumente, kao što je religiozno iskustvo. Nije prevelika mudrost reći da nam sama mogućnost ne garantuje ništa. Granica onoga što je moguće jeste samo naša mašta. Doduše, Dom-



brovski, pored religioznog iskustva ima u vidu i druge teističke argumente. Ali, da zaključimo da je moguće da Bog postoji nisu nam potrebni nikakvi posebni argumenti.

Šta reći o prvoj premisi u kojoj se kaže da je modalnost postojanja predikat. Ako nešto uopšte liči na ono što nazivamo ontološkim argumentom, onda se tu misli na mogućnost da se iz pojma Boga *a priori* i analitički dedukuje njegovo postojanje. Za to je neophodno među božije atribute ili savršenstva smestiti i atribut postojanja. Međutim, nama se čini da se nijedan pokušaj da se pokaže da bi postojanje moglo biti realni predikat ili predikat prvog reda nije, na kraju krajeva, pokazao kao uspešan. Ako samo postojanje nije predikat prvog reda, kako bi to mogle postati modalnosti postojanja?

I ostatak Dombrovskijevog argumenta je, u namanju ruku, neobičan. Ako se imaju u vidu Hartshornove reči da je Bog "zamisliv suštinski samo kao postojanje kao takvo, dakle, mogućnost kao takva", onda je teško reći kako takvu vrstu argumentacije uopšte tretirati. Ipak, razmotrimo ukratko ključni argument na "klasičan" način. Ako se disjunkcija između nužnosti i nemogućnosti božijeg postojanja razrešava mogućnošću da Bog postoji, onda se validnost argumenta zasniva na dosta čudnom shvatanju modalnosti. Ako bi se i dopustilo da se tvrdnjom da je moguće da Bog ne postoji isključi nemogućnost njegovog postojanja, iz toga nikako ne sledi da on nužno postoji, odnosno da nije moguće da ne postoji.

Ipak, i pored svih primedbi, Dombrovskijeva knjiga je vredna čitanja. Ona nam donosi širok dijapazon savremenih gledanja na ontološki argument, gledanja koja dolaze iz prilično udaljenih filozofskih tradicija, šta je danas vrlo retko, ako ne i nemoguće, sresti.

Drago Đurić  
Filozofski fakultet, Beograd