

Љубомир ЦУЦУЛОВСКИ

ЗА ЧОВЕКОВАТА НЕСОВРШЕНОСТ И ИЗВЕСНОСТА НА БОЖЈАТА ЕГЗИСТЕНЦИЈА КАЈ РЕНЕ ДЕКАРТ¹

Мислењата за односот на Рене Декарт кон религијата, кон католицизмот и, особено, кон Бог се крајно спротоставени. Почнувајќи од тврдењето на Максим Лерој дека Декарт е филозоф кој вешто се служи со духовна маска за да ја прикрие со тоа својата нетеистичка позиција², па сè до некои понови тврдења според кои Декарт бил изразит метафизичар и нагласено религиозно ориентиран филозоф, како што смета, на пример, Жан Лапорт³. Вистината, обично, е некаде на средината. Во таа смисла како најпогодна, односно најблиску до вистинскиот однос на Декарт кон религијата и, посебно, кон Бог е оцената што ја нуди Ханс Кинг. Според него Декарт не сакал да застапува и не застапувал никаква христијанска филозофија. Па, сепак, тврди Кинг „...ако Декарт не се бави со христијанската религија, тој со филозофијата се бави на христијански начин.“⁴ Односно, дека на Декарт не може да му се одрече неговата христијанска, пред сè, католичка припадност. Во прилог на оваа оценка може да се наведе неговото католичко образование што го стекнал за време на неговото престој во Ла Флеш, но, исто така, и неговото, колку и да е краткотрајно, пријателствување со Бетуле. Ништо помалку значаен индикатор за Декартовиот искрен однос и припадност кон католицизмот, што значи и кон христијанството и кон верата воопшто, е изјавата на Кристина, кралицата на Шведска (чиј учител бил самиот Декарт) дека токму Декарт имал особено влијание врз нејзината одлука да премине во католицизмот.

Меѓутоа, без оглед кое становиште ќе се прифати во врска со неговиот однос кон христијанството, па во тој контекст и кон религијата воопшто, недвосмислено е дека Декарт сериозно размислувал за религиозните проблеми, особено за прашањето за божјата егзистенција. Токму на овој план Декарт се залага за два пристапа/решенија кои би требало да ја докажат извесноста на божјата егзистенција. Така, во неговото дело „*Медијации за првата филозофија*“ (од 1641 година), но и во „*Принципи на филозофијата*“ (од 1644 година) тој го прифаќа онтолошкиот доказ на Анселм Кентерберски и во тој по-

1 Текстот претставува, пред сè, анализа на Декартовите докази за божјото постоење изложени во неговото дело „*Расправа за методот*“ од 1637 година. Притоа, беше нужно на определени места да се направат неопходни дигресији.

2 Maxime Leroy: *Descartes le philosophe au masque*, Paris, 1929.

3 Jean Laporte: *La rationalisme de Descartes*, Paris, 1950.

4 Hans Küng: *Postoji li Bog?*, Naprijed, Zagreb, 1987, str. 25.

глед не покажува некоја особена оригиналност, бидејќи во основа ја следи Анселмовата доказна постапка изнесена во неговото дело „*Прослогиум*“. Меѓутоа, четири години пред појавувањето на „*Медијациониите*“, односно во 1637 година, тој во делото „*Расправа за методот*“ нуди, можеби не така широко изложена аргументација за божјето постоење, каква што се среќава во „*Медијациониите*“ и во „*Принципиите на филозофијата*“, но несомнено далеку поспецифична и покарактеристична доказна постапка, бидејќи извира од неговото непосредно и сосема лично духовно искуство. Ова лично и сосема непосредно искуство преку кое Декарт доаѓа до доказот за постоењето на Бога, само условно и со јасно нагласена доза на резерва треба да се разгледува како искуство, бидејќи тоа, како што ќе се види подоцна, не е произлезено од набљудувањето на космосот и она што се случува во него. Тешко дека доказната постапка изложена во „*Расправа за методот*“ ќе може да се смета за апостериорна и да се разгледува како варијанта на космолошкиот или телеолошкиот доказ. Меѓутоа, за природата на Декартовиот доказ нешто покасно. Сега е битно да се укаже на некои моменти кои се карактеристични за неговата филозофија и без кои не е возможно разбирањето на неговото доаѓање до Бога.

Декарт, слично како и Френсис Бекон, е заинтересиран да ја открие природата на еден нов метод кој битно би се дистанцирал од стариот метод својствен за старата, схоластичка филозофија. Од друга страна, новиот метод би требало да послужи за конституирање не само на новата филозофија, која би го следела духот на настанатите промени, туку наедно би послужил како принцип за фундаирање на науките и на човечкото знаење воопшто. Затоа, овој период од европската филозофија многумина историчари на филозофијата го означуваат како период на потрага по методот. Но, вниманието не е посветено единствено на создавањето на еден нов општ метод. На Бекон, на пример, му било исто толку значајно човечките знаења (или сè она што дотогаш се сметало за апсолвирани знаења) да ги ослободи од сите можни заблуди. Во тој правец е насочена неговата критика на идолите. Тој, напосто, не сака да прифати нешто за вистинито само затоа што дотогаш се сметало за вистинито. Оваа свесна определеност ништо да не се прифати за вистинито само затоа што за такво било признато, овој напор сè да се доведе во кругот на сомневањето својот врв го достигнува токму кај Декарт.

Не постои ниту една област, ниту кој и да е дел од која и да било област од стварноста, кој би требало да биде изземен од ова така

темелно сомневање - во тоа е, се чини, почетокот на Декартовата филозофија. Или попрецизно речено, за него сомневањето е нужниот услов за да се започне со филозофијата - како со нејзината критика, така и со нејзината изградба. Не е можно да се започне ништо ново, доколку старите идеи не се доведат во прашање. Но, Декартовата желба да се преиспита сè додека не се дојде до нешто што би било така јасно (*clairement*) и одредено (*distinctement*) што не би можело, а да не се прифати за вистинито, содржеше во себе опасност да го конфронтира и со религијата и со црквата и со самиот католицизам, на кого тој, несомнено, му припаѓаше. Па, сепак, Декартовиот сомнеж во сè го немаше истиот карактер што го имаше скептицизмот. Ако скептицизмот се јавуваше како *краен резултат* од сознанието дека не е можно да се дојде до конечни и општоприфатливи судови, тогаш за Декарт скептицизмот се јавува како нужен услов со кој мора да се започне пред да се дојде до какво и да било сознание. Значи, она што кај скептицизмот се јавува како *крај*, како нешто што отпосле доаѓа како дефинитивен став, кај Декарт се поставува уште на самиот *почеток*. А тоа се веќе две битно различни позиции. Декарт не сака да заврши во немо молчење пред стварноста, што е карактеристично за *гносеолошкиот скептицизам*, туку неговата намера е преку систематското сомневање во сè да дојде до една дефинитивно извесна точка, која би била така јасна и одредена што би била несомнено вистинита, па, затоа, секое понатамошно сомневање во неа би било одвишно или, што е исто, за здравиот разум сосема сомнително сомневање. Според тоа, Декарт не сака да заврши во скептицизам - тој само се труди, почнувајќи со радикално сомневање, да дојде до нешто што ќе биде толку јасно и одредено (вистинито), и кое, токму затоа, ќе може да послужи како почетна точка за натамошно откривање на нови вистини. Накусо - наспроти гносеолошкиот скептицизам на скептиците, Декарт ја поставува својата *методолошка скејса*. Разликата помеѓу нив е јасна: *методолошката скејса се наоѓа на почетокот на кое и да било познание, гносеолошкиот скептицизам, пак, доаѓа на крајот како резултат на едно сознание според кое не е можно никакво сигурно познание.*

Декартовата методолошка скепса според својот обем е сеопфатна и токму затоа, на моменти, се чини крајно бизарна. И самиот Декарт бил свесен за овој момент, па затоа и ќе запише:

„Не знам дали треба да се занимавам со првите размислувања што ги имав тука, зашто тие се

толку метафизички и необични (под. Љ.Ц.) што можеби нема секому да му се допаднат...“⁵

Но, дали тие некому ќе му се допаднат или не, дали некој ќе ги прифати или отфрли, дали ќе ги интерпретира на еден или друг начин - во крајна линија, тоа е сосема сеедно, бидејќи тие се тука, во „*Rasprava za metodoi*“, дадени како своевидно сведоштво за нешто што Декарт лично го доживеал и за кое можеби и вреди да се размислува.

Сакајќи да дојде до нешто дефинитивно вистинито, тој во еден момент одлучил како апсолутно лажно да го отфрли сето она во што и најмалку можел да се сомнева, за да види отпосле дали во неговата свест би останало нешто што би било потполно несомнено.⁶ Така тој почнува да се сомнева во сето она за кое претходно претпоставувал дека е сосема извесно во изведувањето на определени заклучоци, однесувајќи се сега кон нив како кон илузиите што му се јавувале на сон.⁷ На овој план Декарт е сличен со Бекон и неговото преиспитување и критикување на идолите. Меѓутоа, Декартовата претпазливост, неговото сомневање е многу посеопфатно и подлабоко отколку Беконовото. Декарт не се сомнева само во вистинитоста на заклучоците кои дотогаш се сметале за вистинити. Неговото сомневање се проширува и на планот на постоењето на какво и да било тело и на светот воопшто. Тој почнува да се сомнева дури и во постоењето на сопственото тело, како и во постоењето на местото во кое неговото тело би било.⁸ Според тоа, тој не се сомнева само во вистинитоста на претходно прифатените како вистинити заклучоци, туку тој започнува да се сомнева и во *самошћо ѿосћоење*, во тоа дали нешто воопшто постои. Затоа и неговата методолошка скепса како своја основна цел ја има намерата да спознае дека *барем нешћо ѿосћои*, без разлика на кој начин тоа нешто постои, но во чие постоење понатаму не би можело да има сомневање.

И додека така за сè нешто сакал да мисли дека е лажно, наеднаш согледал („веднаш по тоа согледав“)⁹ дека „...самиот јас, којшто го мислев тоа, нужно требаше да бидам нешто“,¹⁰ од што, според него, следи заклучокот: „*je pense, donc je suis*“, чија вистинитост е толку цврста и сигурна што дури и најзакоставените скептици не би можеле да ја разлишаат. Па затоа Декарт одлучил оваа вистина да ја усвои „како

5 Рене Декарт: *Научна расправа за методои*, Епоха, Скопје, 1996, стр.41 (Преводот на ова дело од француски на македонски јазик го направи д-р Кирил Темков).

6 op.cit., стр. 42.

7 op.cit., стр. 43.

8 ibid.

9 ibid.

10 ibid.

прв принцип на филозофијата што ја барав“.¹¹ Ова „*je pense, donc je suis*“, ова „*мислам, значи постојам*“ претставува исходна позиција на целата негова филозофија, бидејќи тука дефинитивно се доаѓа до извесноста дека барем нешто постои. А тоа нешто е токму Јас-мислечкото или Јас-сомневачкото. Меѓутоа, потребно е да се потенцира дека од заклучокот „*Мислам, значи постојам*“ не следи дека нешто постои само доколку мисли (т.е. дека мислењето е причина за постоењето, па дека ако нешто не мисли, значи дека и не постои), туку само дека штом нешто мисли, тоа нешто што мисли мора и да постои. Едноставно, од премисата (во овој случај: „Мислам“) следи конклузијата (во овој случај: „Постојам“), но логички е неодржлив обратниот пат - од конклузијата („Постојам“) да се оди кон премисата („Мислам“).

Затоа, нешто може да постои, а да не мисли, но никако не е можно да се мисли, а притоа да не се постои. Затоа во заклучокот „*Мислам, значи постојам*“ е изразена едноставната вистина дека мислењето непосредно се опфаќа самото себеси, дека себеси си е најизвесно, за разлика од можните состојби во кои се наоѓа телото. Така, заклучокот „*Пишувам, значи постојам*“, ни оддалеку ја нема извесноста на „*Мислам, значи постојам*“, зашто можам слободно да се сомневам дека пишувам, јадам итн., но сомневајќи се не можам да се сомневам во сомневањето - односно, во мислењето. Според тоа, во заклучокот „*Мислам, значи постојам*“, е остварена почетната цел на Декарт - да се дојде до нешто така јасно и одредено и кое, токму затоа, може да го претставува темелот врз кој понатаму би ја изградувал својата филозофија. Значи, ова „*je pense...*“ истовремено е завршница (крај) во однос на сомневањето (методолошката скепса), но и исходите (почеток) на неговата понатамошна филозофија, вклучувајќи го и прашањето за божјето постоење.

Покасно, ова „*je pense, donc je suis*“ (инаку делото „*Racine pour la methode*“ изворно е пишувано на француски јазик) е преведено на латински како „*cogito, ergo sum*“, со што клучната идеја во заклучокот е коректно преведена од француски на латински јазик. Имено, „*je suis*“ е само прво лице еднина во сегашно време од помошниот француски глагол „*etre*“, кој, меѓу останатото, означува постоење и кој наполно коренспондира со латинскиот помошен глагол „*esse*“, од кого е изведено „*sum*“, како прво лице еднина во сегашно време. Според тоа ситуацијата е ваква: „*etre*“ = „*esse*“ т.е. „*je suis*“ = „*sum*“.

Меѓутоа, токму на овој план, каде се чини дека Декартовата оригиналност го постигнала својот врв, постои фрапантна сличност (на која укажуваат повеќе автори) помеѓу него и Аврелие Августин, која

¹¹ *ibid.*

е особено значајна за основната намера на текстов. Не навлегувајќи во нејзиниот карактер, не истражувајќи дали таа е резултат на една Декартова некритичка рецепција на Августин или, пак, е самостојно доаѓање до иста позиција, јас само би ја нотирал и би се обидел да извлечам определени консеквенции кои произлегуваат од неа. Имено, борејќи се против скептицизмот на Академичарите, Августин можел да се сомнева во сè, но не можел да се сомнева во самото сомневање. Од тоа во „Државата божја“ Августин го изведува следниот заклучок: „ако се лажам, значи постојам“. Односно, „si fallor, sum“¹². Сличноста (а всушност идентичноста) меѓу Августиновото „si fallor, sum“ и Декартовото „cogito, ergo sum“ е до тој степен видлива што и обата заклучока се, Декартовски кажано, толку јасни и одредени што е нужно да се прифатат за вистинити. Притоа, помеѓу нив може да се забележи единствено формална разлика. Имено, Августин преку можноста да се лаже самиот себе заклучува за сопственото постоење, додека Декарт тоа го прави преку самоизвесноста на мислењето. Но, разликата е, сепак, од формален карактер, бидејќи Декарт до извесноста дека постои доаѓа преку сомневањето како мисловна активност. Нагласив дека на оваа сличност упатуваат повеќе автори (меѓу кои се: Б. Расел¹³, Ф. Коплстон¹⁴, Г. Мајоров¹⁵, Х. Кинг¹⁶, Х.Ц. Блекхо¹⁷, К. Армстронг¹⁸), но дека на оваа сличност нема да се задржам посебно.

Значајно е дека и обајцата, и Августин и Декарт, во својата филозофија тргнуваат од сомневањето. Додуше, тоа Августин го прави само во еден дел од својата филозофија - во својот отпор кон скептицизмот на Академијата. Меѓутоа, од фактот дека човекот не може а да не се сомнева (односно, дека можеби се мами), дека, во определена смисла, тој е суштество на сомнежот, на неизвесноста, следи сознанието за неговата недостатност, за неговата несовршеност, за неговата упатеност кон нешто различно, но и поголемо од него. Човекот, дури и во ситуации кога поседува определени конечни вистини, кои на никаков начин не можат да се доведат во сомневање, на што упатуваат и Августин и Декарт, сепак, барем во определен момент, во нешто се сомнева и токму тоа говори за неговата несовршена природа. Врз ва-

12 A. Augustinus: *De civitate Dei*, c.f. L. XI.

13 B. Rassel: *Istorija zapadne filozofije*, Kosmos, Beograd, 1962, стр. 350 и 544.

14 F. Koplston: *Istorija filozofije. Srednjovekovna filozofija*, BIGZ, Beograd, 1991, стр. 68. Спореди и стр. 70.

15 G. C. Majorov: *Formiranje srednjovekovne filozofije*, Grafos, Beograd, 1982, стр. 244.

16 H. Küng: *Postoji li Bog?* стр. 27.

17 Х.Ц. Блекхо и соработници: *Расширејој на идеите*, Култура, Скопје, 1995, стр. 155-156.

18 К. Армстронг: *Историја Божја*, Народна књига, Београд, 1995, стр. 331-332.

квата концепција за човекот како несовршено суштество Декарт ги темели доказите за божјето постоење во делото „*Расправа за методот*“, Глава 4.

Меѓутоа, во овој момент, пред да се премине на излагањето и анализата на неговите два докази за егзистенцијата на Бога што тој ги презентира во „*Расправа за методот*“, мислам дека е неопходно да се разјасни прашањето зошто Рене Декарт смета дека човекот како суштество кое се сомнева суштествува на несовршен, ограничен начин. Одговорот е едноставен - она суштество на кое нешто му недостасува, кое, значи, постои на нецелосен, парцијален начин во општата онтолошка хиерархија е на пониско ниво од суштеството кое постои на целосен начин, на кое не му е потребно нешто друго, различно од него за да се објасни неговото постоење. Суштеството кое се сомнева (човекот) е типична илустрација за несовршено, и во таа смисла нецелосно суштество, бидејќи доколку би постоело како Апсолут тогаш тоа и на целосен начин би ја поседувало вистината, па и не би имало не само потреба, туку и можност на кој и да било начин да се сомнева. За разлика од човекот, Бог како самодоволно, апсолутно суштество е целосно суштество. Тој никогаш не е упатен на нешто што е надвор од него и различно од него, па затоа е и ослободен од какво и да било сомневање. Тој е, всушност, самото сознание. Бидејќи, пак, самото сознание „е поголемо совршенство од сомневањето“¹⁹, јасно следи дека човекот како суштество кое се сомнева е несовршено суштество. Токму врз оваа дистинкција помеѓу човекот, како несовршено суштество и Бог, како совршено суштество, Декарт ги темели своите доказни постапки за постоењето на Бога. Но, наедно, во ниеден момент не испуштајќи го од предвид навидум едноставниот заклучок „*Мислам, значи постојам*“, кој е така јасен и одреден, што натамошното сомневање е сосема одвишно, претставува почеток (темел) на сето негово натамошно филозофирање.

Првиот доказ. Веќе неколку пати беше потенцирано дека Декартовата методолошка скепса завршува во „*Мислам, значи постојам*“. Но, наедно, патот преку кој се дојде до таа непосредна извесност беше исполнет со сомневање. Што значи дека човекот, тоа мислечко Јас е несовршено суштество. Проблемот пред кој во оваа точка е исправен Декарт, е следниов - како тој, како несовршено суштество, поседува во себе идеја за едно суштество, кое е посовршено од него? Проблемот добива дотолку повеќе на значење ако се знае дека Декарт доследно се држи до принципот според кој од ништожноста не

19 Р. Декарт: *Научна расправа за методот*, стр., 44.

можат да настанат определени нешта, сеедно какви ќе бидат тие нешта. Овој принцип, транспониран на планот на поставениот проблем (како, имено, Декарт како несовршено суштество содржи во себе идеја за суштество кое е посовршено од него) гласи: *од она што е несовршено, не може да произлегува она што е совршено*. Па, сепак, човекот и покрај сета своја несовршеност, ограниченост, недостатност итн. има идеја за нешто што е далеку посовршено од него. Од каде оваа идеја? - како да е тоа прашањето кое цело време лебди пред Декарт. Ако од ништожноста не можат да произлезат некои нешта и ако од она што е несовршено не може да се роди идејата за нешто совршено, тогаш,, ...единствено остануваше, пишува Декарт, оваа идеја да ја всадила во мене некоја природа која вистински е посовршена одошто сум јас, а која дури во себе ги поседува сите совршенства за коишто можев да имам некоја идеја, односно, со еден збор кажано, која е Бог.²⁰

Значи, до Бог се доаѓа преку самоизвесноста на ограниченото (во смисла на несовршено) Јас. Сознанието за неговото, на Бога, постоење не е резултат на посматрањето на космосот и искуството кое произлегува од тоа посматрање. Дури повеќе, се чини дека за Декарт е сосема непотребно (излишно) да се посматра светот, па врз основа на така стекнатото искуство да се заклучи за божјето постоење. Доволно е само да се има увид во сопственото постоење и во неговата несовршена природа, па, според принципот дека идејата за совршеното не може да е резултат на несовршено суштество, да се заклучи за божјето постоење. Со тоа Декарт прекинува да оди по стариот пат преку кој се доаѓаше до Бога. А тоа беше патот на космолошкиот и телеолошкиот доказ чие трасирање започна со Аристотеловата „*Метифизика*“, а кој кулминираше кај Тома Аквински. За да го докаже божјето постоење за Декарт веќе се ирелевантни поимите од типот „*causa efficiens*“ и „*causa finalis*“. Доволно е да се има поим за Бог и за самиот себеси, па божјето постоење да стане извесно и недвосмислено. Со тоа, Декарт како да го ревитализира онтолошкиот доказ на Анселм Кантерберски, кој, тргнувајќи од самиот поим Бог, ја докажуваше неговата егзистенција. Притоа, за Анселм не беше потребно повикување на какво и да било искуство и затоа неговиот доказ се нарекуваше и априорен доказ.

Кај Декарт, навистина, во значајна мера е присутен духот на Анселмовиот онтолошки доказ, но, сепак, не се работи за иста доказна постапка. Во „*Расправа за методот*“ Декарт божјето постоење не го докажува директно од неговиот поим, ниту пак, потполно независно

од какво и да било искуство - а тоа се нужните услови за секој онтолошки доказ. Декарт и покрај тоа што во докажувањето на божјето постоење нема потреба од некое посебно искуство кое би ја потврдвало причинско-последичната поврзаност и финалната структурираност на суштествувањето, сепак се повикува на определено искуство. А тоа е искуството што го изминува Јас на патот кој започнува со потполен сомнеж и неизвесност, до конечниот заклучок „*Мислам, значи ѝосѝојам*“, во кој Јас ја стекнува извесноста за своето постоење, но и извесноста за својата несовршеност. Па во согласност со повеќе пати потенцираниот принцип, според кој од несовршено не може да се оди кон совршено, Декарт заклучуваше дека идејата за Бог мора на човекот да му е всадена од самиот Бог.

Она што мора да се потенцира во врска со овој доказ е дека Декарт до Бога доаѓа тргнувајќи од самомислечкото Јас, што ова Јас е една од нужните основи преку кои се доаѓа до Бог. Без оваа самосвест патот до Бога и неговата егзистенција е затворен. Изворот на извесноста на Божјето постоење доаѓа од субјектот, и тоа од индивидуалниот мислечки субјект, од Јас - сомневачкото.

Вѝориоѝ доказ. Веќе повеќе пати нагласив дека Декартовата методолошка скепса завршува во заклучокот „*Мислам, значи ѝосѝојам*“. Секое понатамошно сомневање е одвишно, затоа што заклучокот е апсолутно извесен. Но, од каде произлегува неговата извесност? И, зошто тој заклучок е така извесен? Извесноста на овој заклучок произлегува од сознанието дека тој е сосема јасен и одреден, од што нужно следи да се прифати како апсолутно вистинит, бидејќи, според идејата на Декарт, она што е јасно (*clairement*) и одредено (*distinctement*) нужно е вистинито. Значи, тука, во овој заклучок, е крајот на секое сомневање. Но овој крај е, наедно, и почеток на сè она што натаму следува во Декартовата филозофија. И тоа е таков почеток чија вистинитост е *аѝсолуѝна*. И сега, се поставува суштинското, круцијално прашање: Како може човекот (како суштество кое се сомнева, па кое е, значи, несовршено и конечно) да дојде до апсолутно сознание, кое е и совршено и вечно?

Според Декарт, тоа е така затоа што јасноста, одреденоста, како и очигледноста, кои ја гарантираат вистинитоста на познанието, на човекот му се дадени од Бога. Всушност, постоењето на бесконечноста, апсолутна вистина говори за неговото, на Бога постоење, бидејќи очигледно е дека човекот како ограничено суштество може да дојде само до определени дефинитивни, непроблематични сознанија и заклучоци, само под услов ако тоа Бог му го овозможува. Според тоа,

следува заклучокот дека Бог постои. Тоа е вториот доказ за божјата егзистенција, што Декарт го изведува во „*Расправа за методот*“. Еве, што пишува тој за ова :

„Зашто, пред сè, дури и она што јас тукушто го усвоив како правило, имено дека сите нешта што ги сфаќаме мошне јасно и мошне разлачено се вистинити, тоа е сигурно само заради тоа што Бог е (...) и што тој е совршено суштество и дека сето тоа што е во нас доаѓа од него, оттука следува, бидејќи нашите идеи или поими се реални нешта и доаѓаат од Бога во сето она што тие се јасни и разлачени, дека тие не можат да не бидат вистинити.“²¹

Од овој подолг навод од „*Расправа за методот*“ можат да се изведат следниве две тези:

1. Јасноста и одреденоста (разлаченоста) како правила кои ја утврдуваат апсолутната вистинитост не може да се израз (производ) на самата човечка природа, бидејќи таа е несовршена;

2. Тие се (јасноста и одреденоста), како нужни правила за утврдување на целосната вистинитост, дадени од Бога како апсолутно совршено суштество.

Од претходните две тези (1 и 2) следува заклучокот дека божјето постоење е така јасно и одредено што мора да е вистинито. Од што произлегува и заклучокот дека Бог е. Зошто?

Затоа што: А) човекот сам од себе не може да мисли според правилата на јасност и одреденост (според теза 1); Б) дека таа способност да мисли јасно и одредено му е дадена од Бога (според теза 2) и В) од претходните точки (А и Б) јасно и одредено следи дека Бог постои.

Доказот изгледа дека е коректен, дури јасен и одреден. Но, сепак, само така изгледа. Всушност, Декарт во изведувањето на доказот прави логичка грешка од типот *petitio principii*. Тој тврди (види В) дека постоењето на Бога е евидентно, бидејќи е јасно и одредено, а претходно тврдеше дека нешто е јасно и одредено само затоа што Бог постои (види Б). А тоа е така затоа што човекот само од себе, заради својата ограничена, несовршена природа, не може да мисли јасно и одредено (види А). Сè на сè, Декартовата аргументација е следнава: Бог постои затоа што е сосема јасно и одредено, а нешто е јасно и одредено затоа што Бог постои. Ова *epetitio principii* од типот на *circulus vitiosus*: А постои затоа што неговото постоење го потврдува Б, а Б постои само затоа што А постои.²²

21 op.cit., стр.47-48

Меѓутоа, без оглед на тоа дека се работи за класична грешка во докажувањето, останува за респект обидот на Декарт постоењето на Бог да го втемели, не во верата, не во откровението, туку во јасноста и одреденоста на самиот разум.

Со тоа Декарт, како и во случајот на првиот доказ, сака потврдата за постоењето на Бог да ја најде во мислечкиот субјект, со што субјектот станува централна категорија на неговата филозофија и на сите филозофии кои својот извор го имаат токму во духот на неговата филозофска традиција. Идејата на Декарт е дека духот најдобро (најизвесно) се знае самиот себе, дека поседува јасни знаења за сопствените состојби, додека за состојбите во кои се наоѓаат телата секогаш е можно, но и нужно, да се задржи нагласен степен на сомневање и неизвесност. Така, на пример, ситуациите од типот „Пишувам, значи постојам“; „Одам, значи постојам“; „Јадам, значи постојам“ и слични на нив, воопшто ја немаат онаа непосредна извесност што ја има „Мислам, значи постојам“, бидејќи оние првите се однесуваат на определени состојби на телото, па може да се случи некој да сонува дека пишува, оди, јаде итн. Меѓутоа, ако сонува, тогаш сигурно е дека постои, зашто сонувањето, исто како и мамењето кај Августин, се состојби на духот. Оттука и извираше непосредната извесност на Августиновото „*Si fallor, sum*“, исто како и на Декартовото „*Je pense, donc je suis*“.

22 Оваа логичка погрешка може со сигурност да се разгледува и како погрешка во докажувањето од типот на *circulus in probando*.

SUMMARY

Ljubomir CUCULOVSKI

ON HUMAN IMPERFECTION AND CERTAINTY IN GOD'S EXISTENCE IN RENÉ DESCARTES

In „*Discours de la methode*“ René Descartes presents two arguments on the existence of God. The two arguments are similar to the ontological a priory argument presented by St. Anselm of Canterbury, but are not identical with it. In his „*Discourse de la methode*“, René Descartes basis his arguments on the existence of God, on the imperfection of human nature. His basic thesis is that man as imperfect being cannot create an idea of the perfect being that God is. The idea of God must be given to man by God. Therefore, Descartes concludes, God is.