

ТМ	Г. XXVI	Бр. 3	Стр. 397 - 406	Ниш	јул - септембар	2002.
----	---------	-------	----------------	-----	-----------------	-------

UDK 211.1:216:241

Оригинални научни рад

Примљено: 11.05.2002.

Драган Јаковљевић

Филозофски факултет

Никшић

ЗЛО У ИСТОРИЈИ КАО ЕТИЧКИ ПРОБЛЕМ ТЕИЗМА

Резиме

У овој расправи се разматрају традиционални проблем теодицеје и етичке консеквенце којима одређене концепције његовог решавања воде. При том се најпре излаже и просуђује предлог решења Х.Кинга, да би иза тога биле експлициране етичке дилеме, са којима је повезана идеја прагматског оправдавања допуштања зала и деструкција. У даљим извођењима се проблематизује та идеја с обзиром на њену потенцијалну примену у животном свету људи ; у завршном делу је онда утврђен могући изузетак у погледу етичке прихватљивости допуштања зала и деструкција, полазећи од тачке гледишта негативне форме утилитаристичке позиције.

Кључне речи: теодицеја, прагматско оправдање допуштања зала, боголикоост, утилитаризам.

Од формирања теистичког погледа на свет па све до савремених онтолошких концепција теистичког профила, проблем *теодицеје* је чинио не само једну од најизраженијих теоријских тешкоћа, већ се је уједно исказивао и као пробни камен њихове одрживости уопште.¹ То је логична последица околности, што проблематика теодицеје задире изравно у саму представу о Богу, који према традирајној представи није једино највише, свемогуће и свезнајуће, но исто-

¹ Упркос томе, што се овде ради о једној класичној теми традиције западне мисли, у савременој домаћој филозофској литератури наилази се још увек на драстичне примере непознавања смисла проблематике теодицеје. О томе видети: Јаковљевић (1997).

добно и апсолутно *добро и праведно* биће. Контрастирање наведених атрибута у склопу класичног појма Бога са фреквентним и врло артикулисаним искуством појаве великих *зала, деструкција и патњи* у људској историји, која би по претпоставци требало да је под перманентним Божијим надзором, делотворном контролом и усмеравањем, водило је онда ка драматичним светоназорним дилемама, које су дотицале и питање (правог) реалног корелата појма Бога. Тим дилемама су, дакле, непосредно довођене у питање саме основе теистичке онтологије, што је, даље, неке рационалистички настројене мислиоце нагонило на уздржаност у погледу заступања теистичког виђења устројства стварности. О томе нам изричито сведочи и И. Кант, који је управо у проблему теодицеје сагледао главни разлог резервисаности многих филозофа према онтологији теизма:

"Кад у повијести грчке филозофије пре Анаксагора не налазимо јасних трагова чисте умске теологије, онда разлог томе није тај, што је старијим филозофима недостајао разум и спознаја, да се путем спекулације, бар уз помоћ разумне хипотезе, уздигну дотле. Што је могло бити лакше, што природније него мисао, која се сама од себе свакоме намеће, да се умјесто неодређених ступњева савршенства различитих узрока свијета прихвати један једини, у којег је *свако савршенство*. Но њима се је чинило, *да су зла на свијету одвише значајни приговори, а да би могли сматрати, да имају права на такву хипотезу*. Према томе су показивали разумност и спознају управо у томе, што себи нису допуштали такву хипотезу ...".²

Као теоријска реакција на те "одвише значајне приговоре" теоријски су могуће три стратегије, које су онда током векова дискусије дошле до изражаја као три врсте заступаних солуција :

- 1) развијање разноврсних, мање или више суптилних *апологетских* концепција у циљу сачувавања традиционалног појма Бога;
- 2) заузимање *атеистичког* становишта као повлачење радикалне консеквенце из проблема теодицеје;
- 3) предузимање *далекосежних концептуалних модификација* на самој представи Бога и уобличавање новог појма божијег бића, у коме више нису присутни атрибути свемоћи и свезнања, а чиме се или отупљује оштрица приговора повезаних са датим проблемом, или се чак тај проблем у његовом изворном смислу елиминише.

² Кант (1974), стр.190.

Прву врсту решења су поред класичних рационалиста обично практиковали теолози и мислиоци који су припадали одговарајућој црквеној традицији или чак деловали унутар саме цркве. Друго решење је било омиљено код просветитељских и материјалистичких критичара религије, који су се све до наших дана увек изнова ка њему окретали. Пут трећенаведеног решења трасирали су амерички филозоф Чарлс Хартсхорн и покрет тзв. "*процесуалне богословије*" унутар протестантизма, а за исту стратегију се је определио и савремени јеврејски филозоф, Ханс Јонас, у свом знаменитом огледу "*Појам Бога након Аушвица*". Та солуција је можда уједно теоријски најатрактивнија, али је истодобно прожета ризицима *хипотетичких трансформација* једног у веома дугој и ауторитативној традицији укореееног појма, као што је појам Бога.

У ономе што следи изложићемо најпре занимљиво решење проблема теодицеје, конципирано од истакнутог савременог католичког богослова Ханса Кинга; иза тога размотрићемо одређене етичке дилеме, са којима су повезане темељне компоненте те солуције, да би се онда усредсредили на проблематику консеквенци потенцијалног протезања датог типа оправдања зла у историји и на саму људску егзистенцију, одн. на поступање људи.

Кингово решење не одступа од појма Бога из хришћанског предања, али се уједно у неким аспектима видно разликује од стандардизованих варијанти апологетске стратегије: његово полазиште у разматрању проблема теодицеје гласи, да *теоријски* одговор на тај проблем не постоји, одн. да *није могућ*. Он тако примећује, да "ако Бог постоји, онда је он био и у Аушвицу", али да питање које се овде инстинктивно јавља - "како је Бог могао бити у Аушвицу, без да Аушвиц спречи?" - јесте НЕОДГОВОРЉИВО.³ Због тога он наместо рационалних теолошких спекулација са њима својственом "бласфемијом објашњавања Бога", препоручује ТЕОЛОГИЈУ ЋУТАЊА! Древна јеврејска изрека казује: "Када бих га познавао, онда бих био Он", а шури коментар светих списа на извештај о смрти Аронових синова усмрћених Божијим огњем гласи: "А Арон ћутао" - потсећа Кинг.⁴

У односу на предлог такве солуције може се најавити приговор, да је по среди једно *резигнационо*, незадовољавајуће решење, које нас оставља беспомоћнима у погледу тражења *смисла* збивању великих зала и (нескривљене) патње људи. На ту потенцијалну примедбу Кинг има спремно контра-питање:

³ Kueng (1992), S.192.

⁴ Исто, S.193.

"Објашњава ли нам безбожност свет боље? Његову величину и његову беду?... Да ли је неверовање у стању, да нас утешу у односу на нескривљену, непојмљиву, бесмислену патњу? Као да на таквој патњи не би и сав неверујући РАТНО имао своју границу ! Не, анти-богослов овде не стоји боље него богослов."⁵

У својим даљим разматрањима Кинг појашњава, да се он заправо не залаже за пуку капитулацију пред једним за људски ум нерешивим проблемом, већ штавише за тражење једног *практичког* одговора наместо *теоријског*! Наиме, ако ни теолошка, нити пак анти-теолошка "теорија" није у стању да објасни патњу, онда ваља потражити један начелно другојачији став према том питању:

"Патња, превелика, нескривљена, *бесмислена патња* – индивидуална, као и колективна - *не да се теоријски разумети*, него *једино практички савладати*!"⁶

Таква практичка солуција укључивала би, по Кингу, непоколебљиво, "БЕЗУСЛОВНО ПОВЕРЕЊЕ" према Богу и издржавање свих животних недаћа у том ставу темељног поверења. Управо сам Исус јесте, сматра он, позив, "да се при бесмисленом паћењу надајући се, имајући поверења, *вере у смисао чак и у бесмисленом*, од Бога напуштеном умирању и за себе самога у овом животу увежбава ИЗДРЖАВАЊЕ и ИСТРАЈАВАЊЕ".⁷ Исусова појава представља заправо "понуду", "да се чак и у бесмисленом паћењу потврђује смисао: *скривени смисао* !" Тај смисао човек не открива полазећи од себе, већ једино у перспективи хришћанске *поруке спасења*.⁸

⁵ Исто, S.194.

⁶ Исто, S.195-196.

⁷ Ibid.

⁸ Као примерени став хришћанина Кинг одређује следећи став:

"... у често приближно очајничкој нади, у протесту и у молитви изјашњавати се за то, да Бог чак и онда још, кад је паћење наизглед бесмислено, скривено остаје присутан, да нас Бог додуше не сачувава Пред свом патњом, али свакако У свој патњи, да бисмо тако, где год то било могуће, требали доказивати солидарност у паћењу и покушати да поделимо терет тог паћења, да ми пак патњу онда не једино издржавамо, него где год је могуће њу сузбијамо ... (ibid.)".

У том предлогу су нарочито интересанте друга и трећа компонента, којима се у извесној мери превазилази пасивност подношења зла у непољуљаном поверењу у Божију наум, а у однос према злу и патњи уноси активизам. Друга компонента садржи притом изражени социјални смисао, смисао заједништва у доживљавању и сношењу патњи. Солидарно поступање у животним ситуацијама датог ти-

Који су домети, а које дилеме и недостаци укратко изложене Кингове концепције? Може се најпре констатовати, да је становиште по питању излагања на крај са проблемом теодицеје које заговара он доследно и употребљиво *унутар става* аутентичне религијске вере; оно је међутим битно ограниченог дејства или чак нефункционално у случајевима:

- а) *поколебане вере*,
- б) *агностичке неопредељености* и
- б) *појаве не-веровања* (тј. присутности атеистичког става).

Другим речима, практиковање од Кинга препоручене позиције имало би слабе ефекте унутар персоналних ставова излазећих из оквира доследне вере, а унутар којих се проблем теодицеје такође може поставити - најмање у смислу једног *хипотетичког* питања, одн. у смислу питања, са каквим се потешкоћама сусрећемо, *прихватимо ли* теистичко полазиште, и јесу ли оне на плаузибилан начин савладиве. Тиме Кингова позиција не бива наравно обесмишљена, али јој се битно сужава домен важења, тј. ефективне примене.

С обзиром на Кингово одбијање тражења сваког теоријског, *рационално-теолошког* одговора на изазов проблема теодицеје, може се поставити питање, да ли се његовом *транстеоријском* позицијом уистину дефинитивно превазилази и сам покушај теоријског тематизовања проблема зла у контексту теистичког погледа на свет? Чини се да је Кингов предлог у том погледу унеколико преамбициозан. Наиме, проблем теодицеје као ТЕОРИЈСКИ проблем далеко је од тога да би изгубио сваку смисленост: он напротив *остаје отворен*, премда Кингу ваља дати за право, да су познати покушаји пружања одговора на њега најчешће остајали не сасвим задовољавајући или пак заказивали. Међутим, као што је то већ и иначе у другим теоријским доменима случај, тако и у области рационалне теологије важи, да одсуство убедљивих решења за неки теоријски проблем не одузима и *смисао самом проблему* (!). Утолико би се могло рећи, да ће наше вредновање препорученог *транстеоријског* становишта зависити од нашег *става* према ТЕОРИСКОЈ ЕНИГМИ садржаној у проблему теодицеје: ако нам је та енигма *важна*, онда у, од Кинга заступаној, солуцији пре можемо видети *заобилажење* но превазилажење тог класичног проблема теолошке традиције; у супротном, можемо бити склони, да у таквој солуцији видимо аутентично *превазилажење* датог проблема!

па може да има за ненамеравану последицу учвршћивање кохезије друштвених група које практикују такво опхођење према наметнутој им патњи. У разматрање оваквих социолошки занимљивих аспеката "практичког" излагања на крај са проблемом теодицеје Кинг на жалост не залази.

Позивање на претпоставку "скривеног смисла" уз присуство недокучивог Бога при свим дешавањима зала и деструкција у историји, са којом оперише Кинг, одавно је у оптицају у теолошком предању. Њена функција у датом проблемском контексту састоји се у томе, да омогући једно ПРЕИСТУМАЧИВАЊЕ драстично негативних појава у људској историји и исте учини ипак *прихватљивим* са полазишта људима *недокучивог вишег добра* - које се према "тајни провиђења" и преко таквих појава има испунити. Зло, деструкција и патња требали би нам дакле важити *као допустиви зарад (претпостављених) добрих крајњих циљева*, за шта нам гарантује Божија присутност, одн. његово провиђење. То решење излази на својеврсно *прагматско оправдање зла*. Сва етичка проблематичност таквог оправдања се не може игнорисати, али је она при нуђењу датог разрешења за питање теодицеје ипак најчешће била занемаривана или потцењивана. Та проблематичност најпре произлази из (1) околности, што је етички тешко прихватљиво овде инволвирано својеврсно вредносно неутралисање *средстава*, уз вредновање једино *крајњих циљева* и исхода. Ако се неки добри крајњи циљеви и исходи имају остварити уз дејствовање деструктивних средстава, онда та средства не могу бити сагледавана *једино у функцији инструмената* тог остваривања, већ морају и сама бити подвргнута етичком вредновању. При том би њихова вредност свакако тешко могла испасти позитивно. Остаје отвореним питање, да ли је овде могуће извесно нивелисање те негативне вредности примењених средстава позитивном вредношћу стремљеног крајњег исхода. То из божанске перспективе демијурга свакако може бити ефицијентна вредносна аритметика, али чија етичка проблематичност из људске перспективе остаје неуманљена. Употребом тог модела оправдања у сфери људске егзистенције би, даље, (2) *забране чинења зла* почеле губити своју убедљивост. Уједно би била (3) отшкринута врата *цинизму*, те би се чинећи или не спречавајући зла дела могли изговарати тиме, да ће то допринети остваривању неког крајњег добра, или чак да тиме на изврстан начин погодујемо испуњавању неког (скривеног или откривеног) Божијег наума. (Последње објашњење је у више наврата било и практиковано од стране одређених тиранина и злочинаца у људској историји!) Паралелно са тим била би далекосежно *обеснажена функција савести и осећања кривице* као стандардизованих оријентира за усмеравање људског понашања. У крајњој консеквенци, прихватање датог модела оправдавања могло би (4) одвести ка укорењивању својеврсног *вредносног скептицизма*, што би и са становишта теолошке традиције било као неодржива и непожељна појава.

Потенцијалне консеквенце прихватања датог модела прагматског оправдавања допуштања зла у сфери људске егзистенције морају бити детаљно испитане и из еминентних теолошких резона, на-

име, с обзиром на хришћански пројект тзв. "*богоподобног* усавршавања", који има за циљ остваривање потенција човекове "боголикости" у што већој мери, тј. "обожење" људи као коначну сврху. Јер, како то истиче наш велики теолог: "Нови завет је сав у тој мисли: циљ је човековог постојања да *сву* садржину, *сва* својства бића свога *уподоби* Богу..."⁹

Као што је из датог навода видно, хришћански богослови не обичавају поставити питање, *докле заправо треба да иде* то смерано подражавање Бога, одн. *који то све* аспекти његовог бића и деловања имају бити пред метом људског "уподобљавања". Код њих се по правилу не предвиђају никаква изузимања у том погледу, већ се једноставно афирмише постулат *максимализовања уподобљавања*, констатујући, као што то чини Григорије Ниски, да душа "има за циљ *да се што више уподоби своме првообразу*".¹⁰ Чини се, да би прећутни разлог за то могао лежати у претпоставци, да би ограничавање захтева за уподобљавањем на само *неке*, уместо његовог протезања на *све*, својствености бивства и деловања Божијег имплицитно значило признање, да Бог није савршен у *сваком* погледу - те да управо стога у односу на неке аспекте и не завређује подражавање. Такво имплицитно признање би пак са своје стране било у нескладу са традираним представом о Богу као *потпуно* савршеном бивству, на којој и савремена хришћанска теологија (изузимајући ту протестантску "процесуалну теологију") увелико инсистира.

Сад, према класичном хришћанском теолошком предању које лепо сажима Јустин, за Бога важи:

1) да као апсолутно свет и добар "не може ни чинити зло нити бити узрок зла",

2) да зло "само предвиђа и допушта" (не подржавајући га),

3) да зла која су се већ десила "упућује ка крајњем циљу", ка "нечем корисном", тј. ка "крајњем добру", не дозвољавајући "да се зло укорени" и преовлада.¹¹

Уколико се пак остане при претходно изложеним традираним светоназорним претпоставкама, онда се чини да је одговор на питање

"Ако Бог допушта настајање и одвијање зала, уз накнадна настојања да она не преовладају и да се она тако усмере, да буду приведене позитивне, корисне последице, да ли људи и ту његову особеност *требају* подражавати, себе и у *том погледу уподобљавати* Богу?"

⁹ Поповић (1980), стр. 258.

¹⁰ Исто, стр. 259.

¹¹ Уп.: исто, стр. 307, 321.

неизбежно потврдан. Тај позитиван одговор међутим носи собом претходно изложене веома озбиљне вишеструке последице по људску моралност и укупно људско бивствовање, којима се мора положити рачун. Традиционална хришћанска теологија то по правилу испушта да учини, како изгледа претпостављајући, да оно што је (само по себи) у реду код Бога, мора бити исто тако у реду и код ("боголиких") људи, у контексту људске егзистенције. Али, "*боголикост*" није исто што и *једносуштаственост*, и људска егзистенција ипак припада једном другом онтолошком рангу, но Божија егзистенција. Стога не мора све што је у реду у односу на Божије бивство и његово деловање бити такође у реду и у односу на овоземаљски животни свет људи, штавише могу евентуално неке ствари које су у реду у првом односу, бити и вишеструко погрешне и штетне у другом односу. Према томе, ако се има у виду назначена битна различитост онтолошких регија људске и божанске егзистенције, то полазећи од тезе о потреби "*саображавања*" људске воље Божијој вољи, тј. уподобљавања људи Богу и постулата његовог максимализовања не би требало прихватити као природну консеквенцу захтев

да људи (попут Бога) *требају допуштати* настајање и одвијање зала, уз накнадна настојања да она не преовладају те да се усмере ка корисним, позитивним последицама, одн. ка неком "крајњем добру".

Безрезервно прихватање таквог захтева могло би водити великим недаћама и несрећама у животном свету људи, чија је историја и иначе прожета многоструким деструкцијама, злом и патњом. Тако би већ сам пасиван однос према појавама зала и деструкција могао генерисати још већу укупну масу истих, но што би је иначе у овоземаљском свету било. Поред тога, етика по људској мери налаже *избегавање, те сузбијање* зала и недела, колико год је то у оквирима фактичних могућности субјекта поступања. Та етичка максима је једноставно неизостављива у сфери људске егзистенције.

Може се замислити само једна ситуација, у којој би *пракса допуштања зала* била још спојива са људском моралном интуицијом. То би могао бити случај, у ком би констелација ствари била тако подешена, да би управо једино допуштање извесних зала и деструкција *водило ка томе, да укупна маса рђавих последица испадне мања него што би иначе била*, наимае уколико би се ишло на активно сузбијање свих зала и деструкција у датој ситуацији. Ситуације тог типа у животном свету људи јесу и реално *могуће*, али ипак сасвим *изузетне*. Оваква, негативна форма прагматског оправдавања зла, која дакле не гласи да је зло оправдано због потоњег крајњег добра већ због *умањивања и избегавања* још већег зла, имала би, једнако као и позитивна, следећу потешкоћу у примени: Свако допуштање зала и дестру-

кција из прагматских разлога мора се ослањати на *поуздане процене о коначном исходу* изабраног начина поступања, на сигурна сазнања о ономе што ће из њих произаћи. Такве процене пак у сложеним животним ситуацијама не ретко прекорачују моћи људског ума, тј. инволвираних субјеката понашања, па се на њих не можемо увек ослонити. Свака одлука за допуштање зала и деструкција на бази непоузданих и несигурних процена о коначном исходу била би међутим врло ризична стратегија.

У следу претходно изложених, етички тешко прихватљивих консеквенци протезања захтева за уподобљавањем Богу и на ону својственост Божијег бића, која се огледа у допуштању зала и деструкција, морао би дакле важити следећи ограничавајући услов:

Постоји најмање једна ствар у погледу које није упутно подражавање Бога, а то је допуштање дешавања зала и деструкција, изузев онда, када је то *извесно једини пут* спречавања настајања неких још *већих и горих* зала и деструкција, одн. неке још веће укупне суме рђавих последица.

Обратимо овде пажњу на то, да је скицирано оправдање за етички допустиви изузетак стриктно *утилитаристичког* профила.¹² Оно у ствари представља једну варијанту *негативног наличја* познатог захтева утилитаристичке етике за тежњом ка максимализовању добрих последица поступања (у односу на што већи број субјеката којих се подузети поступак може дотицати). У негативној форми, наиме у случају када рђаве последице одређеног поступка, одн. њихову превагу над dobrим последицама није могуће избећи, утилитаристички захтев гласи, да се треба одлучити за *онај начин поступања, који ће водити ка што мањим укупним рђавим* последицама, одн. ка њиховој што мањој превази у односу на добре последице.

Оправдање би се дакле састојало у калкулисању укупне суме и односа рђавих и добрих последица изабраног начина поступања у извесним животним ситуацијама. Далеко би међутим било теже конципирати могућу стратегију оправдања допуштања дешавања зала и деструкција полазећи од другог темељног етичког становишта, наиме од *деонтолошког* приступа.

¹² За савремено излагање утилитаристичке етике уп.: Smart, J. J. C.; *An Outline of a System of Utilitarian Ethics*, Cambridge, 1973. Негативна варијанта утилитаристичког калкила се нешто ређе детаљније излаже у релеватној литератури. Тим не мање, она је суштствена саставна компонента укупног утилитаристичког становишта.

ЛИТЕРАТУРА

1. Kant (1974), Imanuel: *Kritika praktičkog uma*, Zagreb.
2. Kueng (1992), Hans: *Denkwege*, Muenchen.
3. Поповић (1980), Јустин: *Догматика православне цркве* (1932), књига прва, обновљено издање, Београд
4. Jakovljević (1997), Dragan: O jednom nerazumevanju teološkog rasuđivanja, u: *THEORIA*, No. 3, p. 137-147.

Dragan Jakovljević, Nikšić

UEBEL IN DER GESCHICHTE ALS ETHISCHES PROBLEM DES THEISMUS

Zusammenfassung

In dieser Abhandlung werden erörtert das traditionelle Theodizeeproblem sowie ethische Konsequenzen, zu denen bestimmte Lösungsansätze führen. Hierbei wird zunächst der Lösungsvorschlag von H. Kueng dargelegt und beurteilt, um daraufhin ethische Fragwürdigkeiten zu explizieren, mit denen die Idee einer pragmatischen Rechtfertigung der Zulassung von Uebel und Destruktion verbunden ist. In den weiteren Ausführungen problematisiert Verfasser jene Idee mit Rücksicht auf ihre potentielle Anwendung in menschlicher Lebenswelt; abschliessend wird dann eine mögliche Ausnahme hinsichtlich ethischer Annehmbarkeit der Zulassung von Uebel und Destruktion festgestellt, ausgehend vom Standpunkt der utilitaristischen Position in ihrer negativen Gestalt.

Schlüsselbegriffe: Theodizee, pragmatische Rechtfertigung der Zulassung von Uebel, Götterähnlichkeit, Utilitarismus.