

Pojam kontingencije u argumentima za Božje postojanje Tome Akvinskoga i G. W. Leibniza

Hrvoje Juko*, Dalibor Renić**

Sažetak

Autori analiziraju i kritički uspoređuju Tomin »treći put« u dokazivanju postojanja Boga s Leibnizovim dokazom iz kontingencije, i to iz perspektive suvremenih rasprava na području analitičke naravne teologije. Argumentiraju da se Akvinčev »treći put« i Leibnizov argument razlikuju u principu temeljem kojega izvode teistički relevantnu konkluziju; objašnjavaju na koji se način ova dva dokaza razlikuju u tretmanu problema beskonačnoga regresa; pokazuju kako su to dva različita argumenta pa kritika jednoga neće biti kritika drugoga, te brane stav da su oba argumenta valjana i plauzibilna. Autori osobito ispituju ulogu načela stvarne razlike esencije i egzistencije za Tominu te principa dovoljnoga razloga za Leibnizovu teistički relevantnu konkluziju.

Ključne riječi: Toma Akvinski, Leibniz, kontingencija, princip dovoljnoga razloga, dokazi za Božju opstojnost, naravna teologija

Uvod

Nakon stoljeća zapostavljanja, kozmološki argument za postojanje Boga — osobito u inačici tzv. *kalam* argumenta, dobrim dijelom zbog otkrića u suvremenoj kozmologiji, koja podržavaju ključnu premisu o početku postojanja svijeta. Ovaj novi interes za kozmološki argument i naravnu teologiju općenito nije se previše dotaknuo Tominih kozmoloških argumenata, tj. njegovih prvih triju putova, barem ne u analitičkoj filozofiji. Naime, još od objavljivanja *The Five Ways* Anthonyja Kennyja¹ formiran je uglavnom negativan konsenzus o ispravnosti putova.

Nešto više interesa privukla je Leibnizova inačica kozmološkoga dokaza ili argument iz kontingencije. Zbog toga se ovdje želi analizirati i kritički usporediti

* Hrvoje Juko, Hrvatski program Radio Vatikana, Piazza Pio 3, 00120 Vatican City.

** Doc. dr. sc. Dalibor Renić, Filozofski fakultet Družbe Isusove u Zagrebu. Adresa: Jordanovac 110, p. p. 169, 10000 Zagreb. E-pošta: dalibor.renic@jesuits.net

1 Usp. Anthony Kenny, *The Five Ways: St. Thomas Aquinas' Proofs of God's Existence*, London, 1969.

Tomin »treći put« s Leibnizovim dokazom. Hipoteze su, prvo, da se Tomin i Leibnizov dokaz razlikuju po principu iz kojeg se izvodi teistički relevantna konkluzija. Drugo, razlikuju se u odgovoru na tipičan problem kozmoloških dokaza, naime problem beskonačnoga regresa. Treće, njihovi dokazi stoga čine različite vrste kozmološkoga dokaza pa kritika jedne vrste neće nužno biti kritika druge. Četvrto i konačno, želi se pokazati kako su i Tomin i Leibnizov dokaz iz kontingencije valjani, barem obranjivi, ako ne i dobri argumenti.

Toma Akvinski je držao kako se postojanje Boga može dokazati s pet putova.² Redom kako ih iznosi u *Sumi teologije* (STh I, q. 2, a. 3), to su argumenti iz kretanja (ili promjene), iz uzročnosti, iz kontingencije svijeta, iz stupnjeva savršenosti i iz svršenosti (ili finalnosti). S obzirom na to koliko su putovi poznati, koliko su se pojavljivali u raznim udžbenicima, predavanjima, antologijama i izabranim čitanjima, iznenađujuće je kako su često krivo shvaćeni. Tako se Tomina prva dva puta tumače kao argumenti da svijet nije mogao biti vječan i da je Bog uzrok početka postojanja svijeta. Treći se put onda tumači kao proto-leibnizovski argument (pa se onda u Tominu tekstu — tako interpretiranome — pronalaze očite logičke pogreške). Četvrti se put zatim tumači kao moralni argument, a peti put postaje argument iz dizajna sličan argumentu Williama Paleyja: svijet je precizno ureden i najvjerojatnije je objašnjenje toga uredjenja da ga je uredio inteligentan um, slično kao što je najvjerojatnije objašnjenje preciznoga uredjenja mehaničkoga sata inteligentan urar.

U stvarnosti, Tomini su putovi daleko od ovakve karakterizacije. Akvinčeve metafizičke pretpostavke razlikuju se bitno od metafizike filozofa ranoga modernog doba, Descartesa, Locka i ostalih. Primjerice, sve što je od široke aristotelovske analize uzroka preživjelo oslabljena je inačica djelatne uzročnosti, dok su Tomini argumenti nerazumljivi ako se odvoje od njegovih metafizičkih ideja poput zbiljnosti i mogućnosti.

1. *Gibanje i uzročnost*

Prije nego što se prijede na analizu trećega puta Tome Akvinskoga, treba se osvrnuti na određene metafizičke pretpostavke koje su ključne za njegovo shvaćanje, a on ih navodi već kod obrade prvih dvaju putova odnosno dokaza za Božju opstojnost.

Prvo, o gibanju i uzročnosti. Pod pojmom »gibanje« skolastici izražavaju, vrlo općenito, bilo kakvu promjenu: prijelaz iz mogućnosti u zbiljnost (ili iz potencije u akt). Tako je hodanje niz ulicu »gibanje«: sada stojim na početku ulice, a potencijalno sam na kraju ulice. Potom aktualiziram tu mogućnost da budem na kraju ulice (lokalno gibanje, prema Aristotelu). Međutim, i rast je djeteta »gibanje« u ovome smislu: dijete je sada visoko 90 cm, a samo je potencijalno visoko 120 cm; tijekom njegovog razvoja ta se potencija aktualizira te dijete postane stvarno 120

² Toma izrijekom kaže da su to dokazi, a ne neka slabija vrsta argumenta (usp. STh I, q. 2, a. 2).

cm visoko (kvantitativno gibanje). Također je bojanje gumene loptice »gibanje«: loptica ima mogućnost biti obojena crveno, premda je sada plava. Potom se ta mogućnost aktualizira kad ju se obojimo u crveno (kvalitativno gibanje). Čak je i izgaranje papira »gibanje«: list papira u zbilji hrpica je pepela u potenciji (što bi bila supstancijalna promjena).

Toma zato može reći: »Sve što se giba, giba se od nekoga drugoga bića«, jer »gibati, naime, nije ništa drugo nego izvesti nešto iz mogućnosti u zbiljnost. A izvesti nešto iz mogućnosti u zbiljnost može samo neko zbiljsko biće« (STh, I, q. 2, a. 3). Drugim riječima, da bi se neka potencija aktualizirala, mora postojati nešto već aktualno. Puka mogućnost ne može ozbiljiti mogućnost. Ovaj temeljni uvid — da se potencija sama ne aktualizira — može se nazvati skolastičkim principom uzročnosti. Treba primijetiti kako je ovaj princip neovisan o tome koliko je uzročna situacija kompleksna. Bilo da je riječ o najjednostavnijem slučaju uzročnosti poput sudara jedne elementarne čestice s drugom, bilo da je riječ o najkompliciranijem slučaju uzročnosti, poput utjecaja dvostrukoga kvazara u blizini crne rupe na ekološku situaciju planeta nekog udaljenoga sunčevog sustava, svejedno će biti riječ o aktualiziranju potencija od strane nečega već aktualnog. Treba također primijetiti da je ovaj princip neovisan o tome je li riječ o determinističkoj (potpuno predvidljivoj) uzročnosti, poput udaranja bilijarskih kugli jednih o druge ili nedeterminističkoj (u principu nepredvidljivoj) uzročnosti, poput ponašanja virtualnih čestica na određenim interpretacijama kvantne mehanike — oba će slučaja uključivati aktualizacije potencija od strane nečega već zbiljskoga.

Princip da jedino aktualno aktualizira povezan je s drugom tezom Tomine metafizike, a to je stvarna razlika između biti i bitka, tj. esencije (onoga što stvar jest) i egzistencije (činjenice da stvar realno jest).³ Razlog zašto Toma smatra da je ta razlika *stvarna* sastoji se u tome što je moguće, primjerice, potpuno shvatiti bit nekog bića (primjerice, feniksa), a da se pritom ne zna postoji li stvarno primjerak takve esencije igdje u svijetu. Aristotelova metafizika počinje od distinkcije materije i forme, u kojoj se onda materija identificira kao potencija, a forma kao zbiljnost neke stvari. Toma se slaže da je materija princip mogućnosti, ali je uočio da se forma može shvatiti i kao samo princip zbiljnosti s obzirom na bit bića, ali ne i s obzirom na činjenicu je li ta bit oprimjerena kao stvarno biće. Esencija može reći zašto je ova ptica feniks i zašto je feniks ptica, ali ne može reći zašto feniks jest, odnosno u ovom slučaju nije. Da bi postojala takva stvar kao što je feniks, njezina bit mora biti spojena s »činom postojanja« (*actus essendi*). Što je uzrok spajanja biti i čina postojanja stvari? Egzistencija nije čin same supstancije: mora ju dati drugo biće, koje već realno jest. Na temelju rečenoga, Toma u 4. poglavlju *De ente et essentia* izvodi tzv. egzistencijalni argument za Božju opstojnost. »Nužno je da svaka stvar čiji je bitak različit od njezine naravi prima

3 U ranom Tominu djelu *De ente et essentia* riječ *esse* se može prevesti kao *egzistencija*, tj. bitak realnoga bića, za razliku od nepostojećega bića, iako takvo prevođenje neće biti dopustivo kad je riječ o kasnijim djelima.

bitak od nečega drugoga. A budući da se sve što postoji po nečemu drugome svodi na ono što postoji po sebi kao na iskonski uzrok, mora postojati neka stvar koja je uzrok bivstvovanju svih drugih stvari zato što je ona sama bitak« (DEE 4). Iskonsko biće, koje je sâm bitak i čisti čin, jest Bog. Ovakvo razmišljanje nalazi se u temelju pojma metafizičkoga uzrokovanja s nužnoga na kontingentno koje će se sresti kod trećega puta.

Sada je moguće zapitati se, je li skolastički princip uzročnosti uvjerljiv? Ne pokazuje li, primjerice, kretanje životinja da se nešto samo može gibati? U vrlo širokom smislu, naravno — ne postoji neka vanjska stvar koja gura životinje, kako bi npr. moralo biti ako bi se htjelo premjestiti kamen s jednoga mjesta na drugo. »No strogo govoreći, kad se životinja kreće, to se događa samo zato što jedan dio životinje pokreće drugi dio, kao što se noge psa kreću zbog stezanja njegovih mišića, mišići se stežu samo zbog paljenja određenih motornih neurona i tako dalje.«⁴ Dakle, i kretanje životinja uključuje aktualizaciju potencija i stoga nije protuprimjer Tominu načelu: »Sve što se giba, giba se od nekoga drugoga« jer pod »drugim« ne misli neke druge, odvojene supstancije, nego nešto što je samo već zbiljsko, odvojene supstancije ili ne.

Nekad se tvrdi da je Newtonov zakon inercije protuprimjer premisi »Sve što se giba, giba se od drugoga«, jer zna se da će tijela u stanju kretanja ostati u stanju kretanja ako ih nešto ne zaustavi. Što se može reći na ovo? Prvo, Newtonov zakon tiče se samo mjesnoga (ili lokalnoga) gibanja, a ne kvalitativnoga, kvantitativnoga ili supstancijalnoga. Stoga, čak i da je istina da se nešto može gibati mjesno, bez nužnosti daljnjega objašnjenja, stvari će svejedno trebati objašnjenjâ u pogledu drugih vrsta promjena, uključujući aktualiziranje njihove potencije za postojanje. Drugo, zagovornik Tomina prvoga puta može prihvatiti instrumentalno tumačenje Newtonova zakona i jednostavno reći kako mora postojati neki uzrok inercijskoga gibanja, samo što Newtonov zakon o njemu ništa ne govori. I treće, nije uopće jasno — barem ne iz načina kako se tipično opisuje — da je inercijsko gibanje stvarno instanca promjene, a ne stanja. Ako je inercijsko gibanje »stanje« (kako se tipično opisuje), a ne prava »promjena« (i stoga aktualiziranje potencije), onda Newtonov zakon uopće ne dotiče skolastički princip uzročnosti.⁵

4 Edward Feser, *Aquinas*, Oxford, 2009, str. 67.

5 Vidi isto, str. 76–79. Opširnije, vidi Edward Feser, The Medieval Principle of Motion and the Modern Principle of Inertia, u: Gyula Klima, Alexander W. Hall (ur.): *Proceedings of the Society for Medieval Logic and Metaphysics*, vol. 10. *Skepticism, Causality and Skepticism about Causality*, Cambridge, 2013, str. 5–23.

2. Beskonačan niz pokretača

Akvinac tvrdi: »Ako je dakle to [drugo] biće koje začinje gibanje i samo pokrenuto, onda mora i ono primiti gibanje od drugog bića, a ovo opet od drugoga. Ali ovdje je nemoguće ići u beskraj« (STh, I, q. 1, a. 3). Moguće je zamisliti uzročnu situaciju, u kojoj D mijenja E, E mijenja F, F mijenja G i tako dalje. Sad, ako je D sam pokrenut — ako se on sam mijenja, onda ga je moralo pokrenuti nešto drugo, neki C koji je zbiljski. Ako se taj C pak mijenja (biva ozbiljen u relevantnom vidu), onda je tu promjenu morao ozbiljiti neki drugi B i tako dalje. No takva situacija ne može ići u beskraj, tvrdi Toma. Zašto? »Jer tada ne bi postojao neki iskonski začetnik gibanja niti bi dosljedno tomu postojao neki drugi pokretač, jer drugotni pokretači gibaju samo zato što su pokrenuti od iskonskog začetnika gibanja« (STh, I, q. 1, a. 3).

Ovo može biti nejasno. Zašto ne bi mogao postojati beskonačan niz pokretača? Kako bi se na to odgovorilo, treba se upoznati s osnovnim razlikovanjem srednjovjekovnih filozofa: akcidentalni uzročni niz (ili uzročni niz ureden *per accidens*) i esencijalni uzročni niz (ili uzročni niz ureden *per se*). Niz je akcidentalan ako svaki od članova uzročnoga niza ima uzročnu moć neovisno o prethodnome članu. Klasični primjer toga je: Abraham rodi Izaka, Izak rodi Jakova, Jakov rodi Josipa. Svaki član ovoga niza — Abraham, Izak, Jakov, Josip — nakon što je nastao ima uzročnu moć (u ovome slučaju moć stjecanja potomstva) neovisno o prethodnim članovima. Izak, nakon što je nastao (i sazrio) ima neovisno o Abrahamu moć stjecanja potomstva i tu će moć imati makar Abraham umro. Jasno je kako Izak stječe novo potomstvo, a ne Abraham kroz Izaka ili preko Izaka kao instrumenta. Možda se to može ovako reći: uzročni je niz ureden *per accidens* ako i samo ako svaki član niza ima neovisnu uzročnu moć.

Kao kontrast tomu, pogledajmo tipičnu ilustraciju uzročnoga niza *per se*: kamen pokreće kesten na zemlji; štap pokreće kamen; orangutanova ruka pokreće štap. U ovome primjeru svaki od članova uzročnoga niza — kesten, kamen, štap, ruka — nema neovisnu uzročnu moć. Kamen, mimo djelovanja štapa i ruke, nema moć pokretanja kestena. Štap, mimo djelovanja ruke, nema moć pokretanja kamena. Svaki od nižih članova imaju uzročnu moć samo dok na njih djeluje neki član kojemu je ona inherentna. Drukčije rečeno, svi članovi niza *per se*, osim prvoga ili primarnoga, imaju uzročnu moć samo na instrumentalan (ili deriviran ili izveden) način. Zapravo, nije kamen ili štap taj koji pokreće list na zemlji, već orangutanova ruka koja koristi štap i kamen kao instrumente za kretanje kestena. Ako se oduzme prvi član, čitav će niz postati kauzalno impotentan (usp. SCG I, 13, 15).

Stoga se kaže: uzročni niz ureden je *per se* ako i samo ako svi članovi niza osim prvoga imaju uzročnu moć samo izvedeno ili instrumentalno, a prvi je ima inherentno ili po sebi. Niz *per accidens* linearno je ureden i, Toma je mislio, može teorijski biti beskonačan upravo zato što svaki član ima uzročnu moć neovisno od prethodnoga. Niz *per se* hijerarhijski je ureden i ne može ni u principu biti beskonačan upravo zato što svaki član ima moć samo izvedeno od prvoga koji ju ima neizvedenu.

3. Treći put Tome Akvinskoga

O trećem putu Akvinac piše:

Treći put polazi od mogućega i nužnoga, a on je ovakav. U stvarima nalazimo, naime, neke koje mogu biti i ne biti, jer neke nastaju i propadaju, te prema tome mogu biti i ne biti. A nemoguće je da takve stvari postoje svagda, jer ono što može ne biti, jednom doista ne postoji. Ako bi, dakle, sve stvari bile u mogućnosti da ne postoje, onda nekoć nije bilo ničega. No kad bi to bilo istina, onda također ni sada ne bi bilo ničega, jer ono čega nema može početi postojati samo po nečemu što postoji. Prema tome, ako nije bilo nikakva bića, onda bi također bilo nemoguće da nešto počne postojati, niti bi sada ičega bilo. A to je očito pogrešno. Dakle, nisu sva bića moguća, nego mora u stvarnosti postojati nešto nužno. Sve pak što je nužno ili prima uzrok svoje nužnosti izvana, ili ga ne prima. No nije moguće da se kod bića koja primaju uzrok svoje nužnosti ide u beskonačnost, kao ni kod tvornih uzroka, kako je dokazano. Prema tome, nužno je postaviti neko po sebi nužno biće, koje uzrok nužnosti ne prima izvana, nego je ono uzrok nužnosti drugim bićima. A to svi nazivaju Bogom. (STh I, q. 2, a. 3).

Radi preglednosti, treći put može se ovako ocrtati:⁶

1. U svijetu se nalaze stvari koje postoje, ali *ne moraju* postojati, to jest, njihovo postojanje nije nužno, već samo moguće.
 - a. Jer vidimo da nastaju i propadaju.
2. Ne mogu sve stvari biti samo moguće jer:
 - a. ako je stvar samo moguća, onda jednom ne postoji,
 - b. i ako su sve stvari samo moguće, onda jednom ništa nije postojalo: nije bilo ničega,
 - c. ali ako jednom nije bilo ničega, onda ne bi ni sada bilo ničega,
 - d. ali to proturječi opažanju,
- e. stoga, ne mogu sve stvari biti samo moguće; mora postojati nešto što je nužno.
3. Nužna stvar može primati nužnost svojega postojanja od drugoga ili je imati po sebi.
4. Niz nužnih stvari koje primaju nužnost svojega postojanja od drugoga ne može biti beskrajn (o tome smo govorili ranije).
5. Stoga mora postojati apsolutno nužna stvar koja je nužna po sebi i uzrokuje nužnost postojanja u drugim nužnim stvarima.

Način na koji većina suvremenih filozofa koristi termine »nužno« i »moguće« oblikovan je semantikom mogućih svjetova: nešto je nužno ako postoji u svakom mogućem svijetu, a nešto je moguće ako postoji u nekom mogućem svijetu. Drugim riječima, nešto je nužno ako je istinito za bilo koji mogući opis svijeta (istinito je za bilo koji način na koji je svijet mogao biti), odnosno nešto je moguće ako je istinito za *neke* moguće opise svijeta (odnosno istinito je za neke načine na koje je svijet mogao biti). Ako se uzme da Toma koristi termine nužnosti i mogućnosti

6 William Lane Craig, *The Cosmological Argument from Plato to Leibniz*, Eugene, str. 182–183.

na ovaj način, onda će se treći put činiti konfuznim i ne odviše dojmljivim dokazom. Iz toga da nešto postoji u nekom mogućem svijetu, prigovorilo bi se, ne slijedi da je moralo početi postojati ili da će morati propasti. Ako je nešto nužno, opravdano bi se reklo, postoji u svakom mogućem svijetu i točka — ne prima nužnost »od drugoga« ili što god tomu slično.

Međutim, to bi bilo pogrešno jer Toma ne koristi termine »nužno« i »moguće« na taj način. Ovdje se opet treba podsjetiti ključnih dijelova njegove šire misli kako bi se ispravno razumio Akvinčev argument. Za njega su predmeti ljudskoga iskustva sastavljeni od materije i forme. Da nešto nastane, neka materija treba primiti određenu formu. Ako kemičar napravi sintezu vodika i kisika te uspostavi strukturu molekule vode — određena materija primila je novu formu (formu veze između atoma kisika i dvaju atoma vodika). Propadanje pak znači da je određena materija izgubila svoju formu. Ako se radi elektroliza vode i molekula vode izgubi svoju strukturu (veze između atoma kisika i dvaju atoma vodika) — određena je materija izgubila dotadašnju formu. Razlog zašto nešto može nastati i propasti upravo je to što je složeno od materije i forme. Odnosno, predmete ljudskoga iskustva karakterizira mogućnost nastajanja i propadanja upravo zato što su složevine forme i materije. Nadalje, Toma drži da predmete ljudskoga iskustva karakterizira ne samo *mogućnost*, već i *tendencija* propadanja.

Dakle, termin »moguće« Toma koristi u značenju »imati tendenciju prestati postojati«, »inherentno prolazno«, ili »ne–trajno«, dok pod »nužno« razumijeva »trajno«, »postojano« ili »neprolazno«. ⁷ Sada može biti jasno zašto tvrdi »ono što može ne biti, jednom doista ne postoji« (STh I, q. 2, a. 3). Ako je Akvinčevo shvaćanje materijalnih stvari ispravno, onda će one tijekom dovoljno dugoga razdoblja i prepuštene same sebi *morati* propasti jer je to jednostavno dio njihove naravi. Jedini način na koji bi stvari koje karakterizira inherentna tendencija propadanju mogle nastaviti postojati beskrajno jest da postoji nešto što sprječava ostvarenje te tendencije. Druga je mogućnost da Toma ne govori o stvarima koje imaju bilo kakvu inherentnu tendenciju zbog svoje sastavljenosti, već o stvarima koje samo stvarno nastaju i propadaju. U tom će slučaju po definiciji biti istinito da »ono što može ne biti, jednom doista ne postoji« (STh I, q. 2, a. 3).

Što je s tvrdnjom: »Ako bi, dakle, sve stvari bile u mogućnosti da ne postoje, onda nekoć nije bilo ničega« (STh I, q. 2, a. 3)? Nije li tu Toma počinio logičku pogrešku pomaka kvantifikatora? Odnosno, nije li zaključio iz »za svaku samo moguću stvar ima vrijeme u koje ne postoji« na »ima vrijeme u kojem nijedna moguća stvar ne postoji«? Ovakav prijelaz očito je pogrešan; razmotrimo samo sljedeći primjer: iz »Svi ljudi imaju majku« ne može se zaključiti »Postoji netko tko je majka svih ljudi.« Također se nekad tvrdi kako je Akvinac ovdje počinio pogrešku kompozicije, to jest tvrdi se da zato što su svi pojedini dijelovi svijeta samo mogući, svijet je kao cjelina samo moguć. Ovo je opet pogrešan postupak, kao što iz činjenice da je svaka cigla Berlinskoga zida dugačka 15 cm ne slijedi da je Berlinski zid dugačak 15 cm.

7 Usp. Feser, *Aquinas*, 92–3.

Razmotrimo prvo optužbu kompozicije. Tvrdi li stvarno Akvinac takvo što? Nije jasno gdje bi to u tekstu drugi put rekao. Nigdje ne kaže: »Da su sve stvari u svijetu samo moguće, onda bi i sam svijet bio samo moguć.« Sve što kaže je: »Ako bi, dakle, sve stvari bile u mogućnosti da ne postoje, onda nekoć nije bilo ničega« (STh I, q. 2, a. 3). Nigdje u tekstu nema naznake da Toma argumentira kompozicijski, to jest, iz odnosa dio–cjelina. Osim toga, treba se sjetiti što Akvinac u ovome dijelu argumenta tvrdi: jedino da ne može sve biti samo moguće (u smislu takvo da nije trajno; da nastaje i propada). Stoga bi rado prihvatio ono što kritičar ovdje implicira, naime da makar sve stvari u svijetu bile moguće, sam bi svijet mogao biti nužan, ili trajan, ili vječan. Tek u sljedećem koraku argumenta prelazi se na teološki značajan dio–tvrđnju da ono što je nužno mora u konačnici primati svoju nužnost od Boga. Zato bi Toma, argumenta radi, mogao prihvatiti tezu o nužnosti svijeta (kako on taj termin koristi).

Ozbiljniji je prigovor onaj pomaka kvantifikatora. Akvinac tvrdi da ako je uopće moguće da sve kontingentne stvari prestanu postojati, onda će se s dovoljno vremena ta mogućnost ostvariti. Slijedi optužba da Toma nema nikakva opravdanja za tu tvrdnju osim pomaka kvantifikatora, što je logička pogreška. Zar ne bi mogao, pita kritičar, postojati beskonačni niz preklapajućih, mogućih (odnosno propadljivih) stvari? Moguću stvar 7 uzrokovala je moguća stvar 6, koja je ubrzo nakon toga prestala postojati. Moguća stvar 7 u tijeku svojega postojanja uzrokuje moguću stvar 8 i nakon toga prestane postojati. Moguća stvar 8 uzrokuje moguću stvar 9 prije nego propadne, a tako je i s mogućom stvari 9 i 10... i tako u beskraj. Budući da je takav niz akcidentalan uzročni niz, Toma mora priznati da je barem u principu moguć. Ako je takav niz moguć, onda nije istinito da će sve stvari, ako su moguće, s dovoljno vremena prestati postojati. Moguće je da uvijek postoji jedna propadljiva stvar, čiji je uzrok prethodna propadljiva stvar i koja je uzrok susljednoj propadljivoj stvari. Postoji li stoga protuprimjer za ovaj korak argumenta?

Recimo da Toma ne govori o stvarima koje imaju inherentnu tendenciju prema propadanju, već samo o stvarima koje stvarno nastaju i propadaju; da je barem u principu moguće da neka stvar bude sastavljena od forme i materije, a da nikada ne propadne. To je slabija tvrdnja, i ako je po njoj istinito da nešto svejedno mora biti nužno, onda će *a fortiori* biti istinito da nešto mora biti nužno ako se prihvati Akvinčeva analiza prirodnih stvari sastavljenih od materije i forme, s tendencijom prema iskarivanju. S tim na umu, treba pobliže razmotriti predloženi preklapajući niz mogućih stvari, koji je navodni protuprimjer Tominoj tvrđnji da takav niz ne može biti beskonačan.

U njemu, kritičar predlaže da stvar 6 uzrokuje stvar 7, koja uzrokuje stvar 8... u beskraj. Međutim, da bi stvar 6 mogla uopće uzrokovati stvar 7, na mjestu moraju biti određeni nužni uvjeti; da bi uzročnost između pojedinih stvari u primjeru uopće bila moguća, moraju postojati određeni uvjeti koji tu uzročnost omogućuju. Mora barem postojati vrijeme jer se radi o akcidentalnome uređenom nizu; stvar 6 *vremenski prethodi* stvari 7 koja *vremenski prethodi* stvari 8... itd. Ako je *vrijeme* samo moguća stvar (tj. takva da je počela ili prestala postojati),

onda ovakav niz neće biti beskrajan. Stoga barem nešto u tome nizu (naime, vrijeme) mora biti nužno, a ne samo moguće. Nadalje, sama materija morala bi biti nužna jer ako bi ona prestala postojati, ništa materijalno više ne bi moglo nastati. Jedini je način da materija ne bude nužna u ovom slučaju da se kaže kako materijalnomu svijetu prethodi neko kontingentno i čisto duhovno biće — neki anđeo, možda bi rekao kritičar. Sad, prihvatiti takvo što vrlo je čudan način da se izbjegne Akvinčeva teistička konkluzija. No čak i ako se prihvati ta mogućnost, poanta će s vremenom biti istinita makar su moguća bića u pitanju čista duhovna bića — recimo anđeli.⁸ Da bi relevantno uzrokovanje postojanja bilo beskrajno, vrijeme (ako ne i materija) svejedno će morati biti trajno, i stoga barem jedno *nužno* biće. A to je sve što je potrebno da se uspostavi prvi dio Akvinčeva argumenta.

Ovo vrijedi *a fortiori* ako se prihvati Tomina analiza materijalnih stvari. Treba se sjetiti kako po njoj nastati i iskviriti se znači da materija primi odnosno izgubi neku formu. U tom smislu, čisto duhovna bića ne mogu nastati ili se iskviriti upravo zato što nemaju materiju koja bi primila drugu formu. Stoga bi apeliranje na anđele kao samo moguća bića (u Akvinčevu smislu) bilo apsurdno: trebala bi to biti bića koja se iskviruju, a ne mogu se iskviriti. Zato jedine stvari u predloženoj uzročnoj nizu mogu biti materijalne. Međutim, onda ne samo da će *vrijeme* biti nužno biće, već će i materija i prostor biti također nužni (jer govorimo o materijalnim stvarima 6, 7, 8...). Stoga, ako su i prostor i materija samo moguća bića, onda opet preklapajući niz neće biti moguć; barem će materija, prostor i vrijeme biti nužna bića, a to je dovoljno da se uspostavi prvi korak argumenta. Toma tu (još) ne tvrdi da mora postojati nužno biće i da ono mora biti Bog. Sve što dosada tvrdi jest da mora postojati *barem neko* nužno biće (u značenju: *ne nastaje ili ne propada*), bilo ono Bog ili štogod drugo, materijalno ili ne.

Ako se поближе pogleda uzročni niz, Tomina je tvrdnja (ako su sve stvari samo moguće, onda će sve nestati) uvjerljiva i ne oslanja se na pogrešku pomaka kvantifikatora. Tomin iskaz slijedi iz analize toga što znači biti moguć/nužan i naravi uzrokovanja stvari u akcidentalnome nizu. Zajedno s principom da ni iz čega ništa ne nastaje (koji je eminentno uvjerljiv) to daje prvi dio argumenta: mora postojati nešto što nije samo moguće, već je nužno.

Što je onda s drugim dijelom argumenta, s tvrdnjom kako nužna bića ili imaju nužnost po sebi ili je primaju od drugoga (odnosno, ili su trajna po sebi ili imaju uzrok svoje trajnosti u nečemu drugome)? Prije svega, tu je ideja da takav niz uzroka nužnosti ne može biti beskrajan. Razlog zašto bi to trebalo biti jasno: riječ je o nizu uređenom *per se*, o čemu je bilo riječi ranije.

Može li materija kao takva, ili anđeo, ili bilo koje od predloženih nužnih bića koja su spomenuta biti uzrok nužnosti (odnosno trajnosti ili nepropadljivosti) drugih nužnih bića? Materija kao takva ne može jer je po aristotelovskoj koncepciji ona čista potencijalnost. Može li neko materijalno biće, biće koje *jest* realna

8 Važna napomena: radimo pod pretpostavkom A–teorije vremena. Je li moguće imati ovakav beskonačan niz samo mogućih stvari po B–teoriji vremena? Ne bi li prostorno–vremenski blok, beskrajna kakav jest, bio jedno (u Tominom smislu) nužno biće? Terminologija postanka i propadanja morala bi se prilagoditi, ali vjerujemo da bi rezultat bio isti.

supstancija odnosno oformljena materija, biti nužno po sebi? Postoje barem dva razloga zašto ne. Prvo, ako materijalne stvari (kako Toma tvrdi) imaju inherentnu tendenciju iskvarenja, onda takva stvar očito neće moći biti nužna po sebi jer je nenužna *par excellence* sa svojom sklonošću iskvarenju. Drugo, prema Tominu nauku o esenciji i egzistenciji, ništa ne može biti krajnje objašnjenje postojanja stvari (pa tako ni trajnoga ili prolaznoga postojanja) osim nečega u čemu su esencija i egzistencija identične i što stoga jednostavno jest subzistentan bitak ili egzistencija. To isključuje bilo koje od predloženih nužnih bića — anđele, materiju, vrijeme, prostor ili što god drugo. Ako postoje bića koja su nužna, ali po drugome, objašnjenje njihova postojanja mora biti nešto u čemu su bit i bitak identični. »A to svi razumijevaju pod Bogom« (STh, I, q. 2, a. 3).

Pojednostavljeno, Tomin treći put može se formulirati i na sljedeći način:

- 1) Ako postoji kontingentno biće, onda postoji nužno biće.
- 2) Ako postoji nužno biće, onda postoji nužno biće koje je nužno po sebi, a ne po drugome.
- 3) Postoji kontingentno biće.
- 4) Dakle, postoji nužno biće (iz 1 i 3).
- 5) Dakle, postoji nužno biće koje je nužno po sebi, a ne po drugome (iz 2 i 4).

Iz onoga što je ranije rečeno, smije se zaključiti da je ovaj argument valjan i premise uvjerljive.

4. *Leibnizov argument iz kontingencije*

Gottfried Wilhelm Leibniz u naravnoj je teologiji, uz formulaciju teodicejskoga problema, najpoznatiji po svome argumentu iz kontingencije svijeta. Sve što postoji, tvrdi Leibniz, ima objašnjenje zašto postoji. Međutim, koje je objašnjenje postojanja ovoga svijeta? Zašto postoji baš ovaj svijet, a ne drukčiji? Zašto postoji bilo kakav svijet, a ne nikakav; zašto nešto, a ne ništa? Objašnjenje, drži Leibniz, može biti samo u metafizički nužnome biću koje je izvan svijeta, a to je središnji dio onoga što teist misli pod »Bogom«. Ovdje se želi ispitati je li takav argument perspektivan primjerak naravne teologije.

Leibnizov argument vrsta je kozmološkoga argumenta: uzima neku činjenicu o svijetu na temelju koje, zajedno s nekim principom, izvodi teološki značajnu konkluziju. Bit će korisno ovdje istaknuti ključne razlike između Leibnizova dokaza i Akvinčeva trećeg puta, budući da su kroz povijest često bili uzimani kao više–manje isti. Možda je tomu uzrok terminologija o »mogućem« i »nužnom«, ali je i krivica nemaloga broja tomista koji su u razdoblju nakon Leibniza tumačili treći put pomoću principa dovoljnoga razloga, a ne Tomine stvarne razlike esencije i egzistencije i *per se* uređenih uzročnih nizova.

William Lane Craig klasificira kozmološke dokaze s obzirom na to kako odgovaraju na problem beskonačnoga regresa (beskonačni vremenski regres, beskonačni regres uzroka ili slično). U skladu s time, iznalazi tri vrste: (1) nemo-

guć beskonačan vremenski regres (*kalām* argument), (2) nemoguć beskonačan regres u esencijalnome uzročnom nizu (tomistički argument), (3) bez reference na beskonačan regres (leibnizovski argument).⁹ Dok tomistički argument rješava problem regresa razlikovanjem *per se* i *per accidens* uzročnih nizova, leibnizovski argument, kako će se vidjeti, uopće se ne bavi problemom regresa. Čak i da postoji beskonačan niz vremenskih ili uzročnih stanja, Leibniz svejedno pita: koji je razlog postojanja čitavoga niza, makar bio beskonačan?

Temeljnije od klasifikacije s obzirom na beskonačan regres, Tomin i Leibnizov argument razlikuju se s obzirom na osnovni princip pomoću kojega se zaključuje na postojanje Boga: kod Tome je to specifičan vid uzročnosti temeljen na stvarnome razlikovanju esencije i egzistencije te akta i potencije, dok Leibnizov dokaz počiva na jednome od »dvaju velika principa mišljenja«, naime principu dovoljnoga razloga (dalje PDR). Drugi je veliki princip mišljenja neproturječe. U različitim spisima Leibniz PDR različito izražava, tako da može značiti djelatni uzrok, finalni uzrok ili racionalni temelj inteligibilnosti. U *Teodiceji* ovako govori o njemu (tamo ga naziva načelom određujućega razloga):

Drugo načelo je načelo određujućeg razloga po kojem se ništa nikada ne zbiva bez uzroka ili barem određujućeg razloga, tj. nečega što a priori pruža objašnjenje zašto nešto postoji radije no da ne postoji, te zbog čega je nešto takvo a ne drukčije. Ovo bitno načelo važi za sve događaje i nikada ga neće zamijeniti suprotan primjer... (Teodiceja §44)

U *Monadologiji* formulira PDR ovako:

Naša se razmišljanja temelje na dva velika načela, onaj protuslovlja (...) i onaj dovoljnoga razloga, pomoću kojega procjenjujemo da se nijedna činjenica ne može smatrati istinitom ili postojećom, nijedan iskaz istinitim, a da nema nekog dovoljnog razloga zašto bi to bilo tako, a ne drukčije, premda ti razlozi najčešće mogu biti nama nepoznati (Monadologija §31–2).

David Blumenfeld ovako izražava PDR: »Za Leibniza, P je dovoljan razlog za Q samo u slučaju da P potpuno objašnjava Q. Malo drukčije rečeno: P je dovoljan razlog za Q ako i samo ako žP je istinito' daje pun i definitivan odgovor na žZašto je slučaj da Q?'«¹⁰ Na primjer, čovjek šeta ulicom i naiđe na kompliciranu i preciznu kartu Sunčeva sustava nacrtanu na pločniku. Koji bi mogao biti dovoljan razlog postojanje misteriozne karte? Možda je suvremeni umjetnički projekt. Onda će: »Istinito je da je neki *street artist* nacrtao ovu kartu u sklopu svojega projekta suvremene umjetnosti«, sa svim drugim relevantnim činjenicama o umjetniku, ulici, Sunčevu sustavu i svijetu biti puni i definitivni odgovor na »Zašto je slučaj da postoji karta Sunčeva sustava na pločniku?«

Prema Leibnizovu shvaćanju, (i) postojanje bilo kojega bića ima dovoljan razlog, (ii) bilo koji događaj ima dovoljan razlog i (iii) svaki istinit iskaz ima dovoljan razlog.

9 Usp. Craig, *Cosmological Argument*, 282–283. Do iste klasifikacije dolazi i Alexander Pruss, *The Leibnizian Cosmological Argument*, u William Lane Craig, James Porter Moreland (ur.), *Blackwell Companion to Natural Theology*, Oxford, 2009, str. 24–25.

10 David Blumenfeld, *Leibniz's Ontological and Cosmological Arguments*, u: Nicholas Jolley (ur.), *Cambridge Companion to Leibniz*, Cambridge, 1995, str. 365.

Leibniz opravdava PDR i *a priori* i *a posteriori* razlozima (to jest, razlozima neovisnim o iskustvu i razlozima utemeljenim na iskustvu). Tvrdi kako je PDR temeljan princip mišljenja bez kojega bi se završilo u različitim neobranjivim stajalištima. Čini se kako su tu sadržane dvije *a priori* obrane principa: (a) PDR je temeljan u mišljenju i (b) PDR se ne može konzistentno negirati. S obzirom na (a), čini se da ga je smatrao urođenom idejom ili idejom čija se istinitost uvida samim promišljanjem; drukčije rečeno, držao ga je očigledno istinitim. S obzirom na (b) PDR bio bi sličan neproturječju ako ga se ne može dosljedno negirati. Negacija PDR—a pretpostavlja PDR.

Leibniz opravdava PDR i *a posteriori* na dva načina: (a) PDR je pragmatično opravdan jer u bilo kojoj životnoj odluci čovjek važe i procjenjuje razloge i ne bi mogao živjeti, a da ne pretpostavlja taj princip—nikad ne bi mogao donijeti racionalnu odluku; (b) PDR je uvijek potvrđen i nikada nije opovrgnut; za bilo koji slučaj postojanja stvari, bilo koji događaj ili bilo koji iskaz koji je razmatran, tvrdi Leibniz, jasno je da postoji dovoljan razlog i nikada se nije susreo slučaj da ga nema.

Kako na temelju tog principa formulira argument za Božju opstojnost? Postoje četiri inačice, u *O posljednjem porijeklu stvari, Teodiceji, Principima naravi i milosti i Monadologiji*. Ono što karakterizira svaku pitanje je o dovoljnome razlogu kontingentnih stvari. Zašto postoji kontingentni svemir, makar bio beskonačan i u vremenu, prostoru i uzročnim odnosima? Razlog zašto bilo što postoji, a ne ništa, ne može se pronaći u kontingentnim stvarima jer su one mogle ne postojati. Ne može se naći ni u čitavome agregatu takvih stvari jer je to samo zbroj kontingentnih stvari te je i sam kontingentan. Razlog nije ni u prethodnim uzrocima jer su to samo prijašnja stanja takvoga svijeta i stoga ne objašnjavaju postojanje nečega naspram ničega. Stoga razlog mora biti u metafizički nužnome biću onkraj kontingentnoga svijeta. Prema Alexandru Prussu, shema je (bilo kojega leibnizovskog) argumenta sljedeća:¹¹

- I. Svaka kontingentna činjenica ima objašnjenje.
- II. Postoji kontingentna činjenica koja uključuje sve druge kontingentne činjenice.
- III. Dakle, postoji objašnjenje ove činjenice.
- IV. Ovo objašnjenje mora uključivati nužno biće.
- V. Ovo nužno biće je Bog.

Je li Leibnizov argument dobar? Odgovor će ovisiti o tome jesu li premise uvjerljivije istinite nego ne. Tipično, kritičari argumenta neće reći da je svijet nužan, već će napasti PDR. Klasična je, na primjer, kritika Leibnizove snažne formulacije principa ta da prema njemu nisu moguće kontingentne činjenice. Ako je činjenica kontingentna, onda ima objašnjenje. To je objašnjenje ili kontingentno ili nužno. Ako je kontingentno, onda ono mora opet imati objašnjenje, i tako dalje. Ako je nužno, onda i činjenica koja treba biti objašnjena sama mora biti

11 Pruss, Leibnizian Cosmological Argument, str. 25–26.

nužna. Stoga PDR ne može biti istinit jer ima kontingentnih činjenica. Poznato je da je Peter van Inwagen na ovaj način pisao protiv argumenta iz kontingencije.¹² Premda ni snažna Leibnizova formulacija principa ni danas nije bez branitelja,¹³ možda bi jednostavnija strategija bila reformulirati ga na temelju slabije i plauzibilnije verzije PDR-a.

Slijedeći Stephena T. Davisa, Craig predlaže sljedeću formulaciju argumenta:¹⁴

- (1) Bilo koja stvar koja postoji ima objašnjenje svojega postojanja, ili u nužnosti vlastite naravi ili u izvanjskome uzroku.
- (2) Ako svemir ima objašnjenje svojega postojanja, to je objašnjenje Bog.
- (3) Svemir postoji.
- (4) Dakle, svemir ima objašnjenje svojega postojanja. (iz 1, 3)
- (5) Dakle, objašnjenje je postojanja svemira Bog. (iz 2, 4)

Argument je valjan (to jest, konkluzija slijedi iz premisa po pravilima logike). Stoga je pitanje jesu li premise istinite. (1) je skromnija formulacija PDR-a, prema kojem *stvari* koje postoje — poput supstancija sa svojstvima — imaju objašnjenje postojanja. Dosljedna je s, primjerice, indeterminističkim *dogadajima* kvantne mehanike ili postojanjem neobjašnjivih, *pukih činjenica* («brute facts»), ali *stvari* ne postoje samo tako, bez objašnjenja. Stoga klasični prigovor Leibnizovoj snažnoj formulaciji ne dotiče ovako formuliran argument. Leibniz, sjetimo se, uzima PDR da pokriva (i) postojanje stvari, i (ii) svaki događaj, i (iii) sve činjenice. Prema ovoj formulaciji, dovoljno je da se PDR uzme samo za (i) postojanje stvari, dok (ii) se događaji i (iii) činjenice mogu slobodno izostaviti. Jesu li, onda, premise ovoga argumenta plauzibilnije nego ne?

- (1) *Bilo koja stvar koja postoji ima objašnjenje svojega postojanja, ili u nužnosti vlastite naravi ili u izvanjskom uzroku* čini se eminentno plauzibilnim. Richard Taylor ilustrira to na sljedeći način:¹⁵ zamislite da šetate šumom i naidete na prozirnu kuglu. Prva vaša reakcija bila bi pitati se: »Odakle ova kugla?« ili »Zašto je ona tu?« Ne biste kao odgovor ozbiljno shvatili da vam netko kaže da kugla samo postoji, neobjašnjivo. Samo povećavanje kugle — pa i do veličine svemira — ne uklanja potrebu objašnjenja. Princip izražen u (1) možda nema apsolutnu sigurnost (malo što ionako ima), ali je sigurno plauzibilniji od svoje negacije. U odsustvu bilo kakva razloga za suprotno, ovakav je PDR opravdan. U najmanju je ruku objašnjivost početno stajalište pa iznimke moraju biti objašnjive iznimke: zašto je taj–i–taj slučaj neobjašnjiv?

12 Usp. Peter Van Inwagen, *Metaphysics*, Boulder, 2002, str. 119–122.

13 Usp. Pruss, Leibnizian Cosmological argument; Alexander Pruss, *The Principle of Sufficient Reason. A Reassessment*, Cambridge, 2006.

14 William Lane Craig, *Reasonable Faith. Christian Faith and Apologetics*, Wheaton, 2008, str. 106.

15 Usp. Richard Taylor, *Metaphysics*, Englewood Cliffs, 1991, str. 100–111.

(2) *Ako svemir ima objašnjenje svojega postojanja, to je objašnjenje Bog može se činiti vrlo naglim korakom. Zašto bi Bog bio objašnjenje svemira? Ipak, (2) je plauzibilno iz dvaju razloga. Prvo, ateist tipično prihvaća da »ako je ateizam istinit, onda svemir nema objašnjenje svojega postojanja«, što je ekvivalentno s »ako svemir ima objašnjenje svojega postojanja, onda ateizam nije istinit« (odnosno, Bog postoji). Drugo, objašnjenje svemira ne može biti fizička stvarnost, jer pod »svemir« jednostavno se misli sva prostorna, vremenska, materijalna i energetska stvarnost — sve fizikalne stvari ovoga mogućeg svijeta, pa i ono što izmiče fizikalizaciji. Jedini mogući kandidati za objašnjenje su, onda, ili apstraktni predmeti (poput brojeva, skupova, propozicija) ili nematerijalni um. Međutim, redovito se za definirajuću oznaku apstraktnih predmeta uzima da ne stoje u uzročnim odnosima. Nije jasno kako bi nešto kauzalno impotentno trebalo objasniti postojanje kauzalno bogatoga i kontingentnoga svemira. Čini se, onda, kako je jedina preostala mogućnost za objašnjenje svemira nematerijalni, nužni um — a to je srce onoga što teist misli pod »Bogom«. Osim toga, kad bi objašnjenje svijeta bio samo mehanički skup nužnih i dovoljnih uvjeta ili neosoban apstraktan predmet, nije jasno kako bi svijet mogao biti kontingentan, dok je razlog zašto postoji nužan. Kako onda svijet ne bi bio su–nužan, ako samo proizlazi iz nužno danih uvjeta ili apstraktnoga predmeta? Ako je pak razlog postojanja svijeta osoban um sa slobodnom voljom, onda kontingencija svijeta nije misteriozna, već slijedi iz slobodne volje objašnjenja: Bog, zato što je slobodan agent, može odlučiti stvoriti bilo koji mogući svijet koji je u njegovoj moći — uključujući i ovaj.*

(3) *Svemir postoji, ne treba previše komentirati.*

(4) *Dakle, svemir ima objašnjenje svojega postojanja i*

(5) *Dakle, objašnjenje postojanja svemira je Bog slijede iz navedenih premisa. Čini se kako je to dobar argument: valjan je i uvjerljivije je da su premise istinite, nego da nisu.*

Kritičar bi mogao odgovoriti kako premisa (2) nije istinita jer svemir postoji nužno. Međutim, postoji snažna modalna intuicija kako svijet u kojem čovjek živi nije nužan. Primjerice, meni se čini vrlo jasnim kako ja nisam nužno biće. Slično, jednostavno se čini jasnim kako je svijet mogao ne postojati ili kako je svaki od njegovih dijelova mogao biti drukčiji. Ako čovjek inače ima povjerenja u svoje modalne intuicije, potreban je neki razlog zašto ne bi imao povjerenja u ovu. Osim toga, ova modalna intuicija o kontingenciji svijeta može se ojačati na dva načina. Prvo, dio je standardnoga modela Velikoga praska kako je svemir — sav prostor i vrijeme, materija i energija — imao apsolutan početak prije otprilike 14 milijardi godina. Međutim, to znači da je počeo postojati i, stoga, nije nužan. Čak i ako se ispostavi da je standardni model (ili bilo koji model koji predviđa

apsolutni početak svemira) neispravan,¹⁶ dok god je on uopće moguće istinit, slijedit će kako svemir nije nužan, već kontingentan. Drugo, zasigurno su stvari u svemiru mogle ne postojati. Međutim, to bi onda bio drugi svijet. Svijet u kojem Mjesec ne postoji (u tom–i–tom vremenu) drugi je mogući svijet.

Što je s elementarnim gradivnim dijelovima svijeta? Možda nijedan od složenih predmeta (poput Mjeseca) nije nužan, ali možda je materija nužna? Ovo bi značilo da su kvarkovi koji konstituiraju materijalne predmete nužni (oni jednostavno jesu, barem prema sadašnjem najboljem mišljenju, elementarne gradivne jedinice). Međutim, lako je pojmiti da svi kvarkovi koji sastavljaju naš svijet budu zamijenjeni skupom drugih, potpuno različitih kvarkova. To bi, međutim, bio drugi svijet; sastavljen od potpuno drugoga skupa kvarkova.¹⁷

Kritičar bi mogao napasti premisu (2) na drukčiji način: ako je svemir vječan, tako da u bilo kojem trenutku neka stvar postoji, i ako je svako stanje stvari u svemiru potpuno objašnjeno prethodnim stanjem stvari, onda će bilo koje stanje koje čovjek izabere biti potpuno objašnjeno. Također, nijedno od stanja ne mora biti nužno: sva mogu biti kontingentna, a ipak će sva biti u potpunosti objašnjena prethodnim stanjem. Stanje S_n u potpunosti objašnjava stanje S_{n-1} , dok S_{n-1} u potpunosti objašnjava S_{n-2} , a njega u potpunosti objašnjava S_{n-3} i tako dalje. PDR izražen u (1) zadovoljen je i svako stanje ima objašnjenje u izvanjskome uzroku, naime prethodnome stanju. Stoga se ispostavlja kako je premissa (2) neistinita: Bog nije objašnjenje koje se traži, već je objašnjenje za bilo koje stanje ono stanje koje njemu prethodi.

Međutim, ovo nije obećavajuća strategija se jer se u argumentu ne izabire neko stanje stvari u svemiru i onda se pita za njegovo objašnjenje pa onda za objašnjenje prethodnog, pa onda prethodnog... Ne, u argumentu se pita za objašnjenje *svih* stanja stvari zajedno čitavoga svijeta koji postoji. Čak i da je beskonačan i objašnjen kao u gore opisanome modelu, svejedno je moguće pitati: »Zašto postoji takav svemir, a ne drukčiji, ili čak nikakav?«

No recimo da netko misli da je jedino što, ispravno govoreći, postoji, događaji (ili supstancije), i da je svaki iscrpno objašnjen prethodnim, *ad infinitum*. U tom slučaju, bila bi blokirana navodna nevažnost beskonačnih nizova za Leibnizov argument. Budući da su sve što postoji samo pojedini događaji, Leibniz ne bi mogao pitati: »Zašto postoji čitav svemir beskonačnih događaja?« jer takvo što, ispravno govoreći, ne postoji. Postoje samo pojedini događaji, kojih je beskonačno mnogo, a svaki je u potpunosti objašnjen prethodnim. Je li ovo obećavajuća strategija za opovrgavanje leibnizovskoga argumenta? Ne previše. Jer svejedno je moguće pitati za dovoljan razlog postojanja baš *takvih* događaja, a ne drukčijih.

16 Vjerojatnost toga, saznaje se od suvremenih fizičara, nije velika. Bilo koji model svemira koji je u prosjeku u stanju kozmičke ekspanzije morat će imati apsolutnu prošlu prostorno–vremensku granicu.

17 Osim toga, čak i da su kvarkovi nužni, predmeti koje oni čine zasigurno nisu i stoga bi svemir istih kvarkova koji čine druge predmete bio drugi mogući svijet. To se čini istinitim čak i ako se odvažimo prihvatiti mereološki nihilizam, jer je drukčija konfiguracija kvarkova dovoljno da imamo drugi mogući svijet.

Beskonačni niz događaja (preciznije, svaki od događaja, kojih ima beskonačno) imat će razna svojstva i čini se da je bilo koji događaj u nizu mogao imati barem neka drukčija svojstva.

Čini se da je jedini način za izbjegavanje izvansvjetskoga dovoljnog razloga baš takva niza kao što je ovaj tvrditi da je ovaj niz *nužan*. Međutim, to bi značilo da je svaki događaj nužan; nužno postoji i nužno ima svojstva koja ima. To, čini se, nije previše plauzibilno. Je li događaj kašljanja nečije bake zbog prehlade doista nužan? Stoga kažemo: ova strategija, osim što uključuje poprilično kontroverzna stajališta o postojanju, nije previše obećavajuća strategija za opovrgavanje leibnizovskoga argumenta.

Kritičar bi mogao konačno napasti argument tvrdnjom da nijedna stvar ne postoji nužno, ali je nužno da nešto postoji. Ništa ne postoji nužno, ali je nužno da neka kontingentna stvar postoji. Ako je to istinito, onda pak premisa (1) nije istinita: svemir postoji kontingentno i neobjašnjivo. Jedna ili druga stvar mora postojati i ovaj je svijet takva stvar koja postoji, bez objašnjenja. Bede Rundle, primjerice, to tvrdi.¹⁸ No ovo stajalište, kao što ističe Pruss,¹⁹ povlači vrlo neplauzibilne posljedice, stoga je samo neplauzibilno. Prema ovome stajalištu, konjunkcija tvrdnji o nepostojanju svih stvari osim jedne povlačila bi postojanje te jedne stvari. Na primjer, konjunkcija tvrdnji o nepostojanju svih stvari osim jednoroga nužno bi povlačila da jednorog postoji. Nužno je da neko kontingentno biće postoji, a nijedno drugo kontingentno biće osim jednoroga ne postoji, dakle, jednorog postoji. Međutim, kako bi puko nepostojanje svih ostalih stvari trebalo misteriozno uzrokovati postojanje jednoroga?

No stvar je još neplauzibilnija. Kada bi u bilo kojem trenutku takvoga »jednorog–svijeta« jednorog bio uništen, nužno bi ni iz čega trebala nastati neka druga kontingentna stvar. Jer nužno je da jedna ili druga kontingentna stvar postoji. Međutim, što bi u nestanku jednoga jednoroga trebalo uzrokovati takvu stvar? Zašto bi misteriozno neka druga stvar, takoreći, iskočila iz ništavila? Jednostavno nema objašnjenja zašto bi neka kontingentna stvar postojala u svakom mogućem svijetu.

Prva i druga premisa stoga su i dalje opravdane; u svakom slučaju, više negoli njihova negacija. Konkluzija slijedi i dobiva se metafizički nužno, umsko biće koje je objašnjenje postojanja svijeta, *et hoc omnes dicunt Deum*.

Zaključak

U uvodu su postavljena četiri cilja za ovu analizu i usporedbu: (1) pokazati kako se Akvinčevi putovi i Leibnizov argument razlikuju u principu temeljem kojega izvode teistički relevantnu konkluziju; (2) pokazati kako se razlikuju u tretmanu problema beskonačnoga regresa; (3) pokazati kako su, stoga, različiti

18 Usp. Bede Rundle, *Why Is There Something Rather Than Nothing*, Oxford, 2004.

19 Usp. Alexander Pruss, *Critical Notice of Bede Rundle: Why Is There Something Rather Than Nothing?*, *Philosophia Christi* 7 (2005): 210.

argumenti i da kritika jednoga neće biti kritika drugoga; te (4) pokazati kako su valjani i plauzibilni, ako ne tek branjivi argumenti. Iz analize Tomina trećega puta, jasno je kako je princip koji je nužan za teistički relevantnu konkluziju stvarna razlika esencije i egzistencije. Ono što Leibnizu, s druge strane, omogućuje teistički zaglavak je PDR. Budući da doktrina stvarne razlike esencije i egzistencije nije isto što i PDR, (1) držimo ostvarenim.

Kod Tome se problem beskonačnoga regresa rješava razlikujući *per se* i *per accidens* uzročne nizove. Nizovi *per se*, po definiciji, ne mogu biti beskonačni, ako se pod tim misli »bez prvoga člana«. Ako su barem neki nizovi u svijetu *per se*, onda Toma može smatrati problem potencijalno beskonačnih uzročnih nizova zadovoljavajuće riješenim. Leibnizov se argument pak uopće ne dotiče problema beskonačnih uzročnih nizova jer su oni čak i da postoje — irelevantni. Sve što Leibniz treba napraviti jest pitati za dovoljan razlog takva beskonačnoga niza i ostatak argumenta slijedi. Argumenti se razlikuju u rješavanju tipičnoga problema kozmoloških argumenata; stoga držimo (2) ostvarenim. Ako smo pokazali (1) i (2), onda (3) slijedi.

Posljednji cilj pokušali smo ostvariti kroz analizu i odgovore na tipične prigovore argumentima. Preambiciozno bi bilo odgovoriti na sve moguće prigovore ili riješiti sve moguće probleme s argumentima, ali mislimo kako je poprilično jasno da su argumenti valjani (barem u formulacijama koje smo predložili) te da su premise branjive (i plauzibilne). Čini nam se kako možemo uzeti da je (4) time ostvareno. I Tomini putovi i Leibnizov dokaz perspektivni su primjerci naravne teologije za promišljenu osobu.

The Notion of Contingency in Aquinas' and Leibniz's Arguments for God's Existence

*Hrvoje Juko**, *Dalibor Renić***

Summary

From the perspective of contemporary discourse in analytic natural theology the authors present an analysis and critical comparison between Aquinas' „third way“ in proving God's existence and Leibniz's proof from contingency. They argue that Aquinas' „third way“ and Leibniz's argument differ in the principle by means of which each derives a theistically relevant conclusion. They explain the manner in which these proofs differ in their treatment of the problem of infinite regress; they demonstrate that these two arguments are singular, and therefore to criticize one does not mean to criticize the other, and finally they defend the position that both arguments are valid and plausible. The authors put a special focus on the role of the principle of actual difference between essence and existence for Aquinas', and on the principle of sufficient reason for Leibniz's theistically relevant conclusion.

Key words: Thomas Aquinas, Leibniz, contingency, principle of sufficient reason, proofs of God's existence, natural theology

* Hrvoje Juko, Vatican Radio Croatian News Broadcast, Address: Piazza Pia 3, 00120 Vatican City. E-mail: hrvoje_juko@yahoo.com

** Dalibor Renić, Ph.D., The Faculty of Philosophy of the Society of Jesus in Zagreb. Address: Jordanovac 110, p. p. 169, 10000 Zagreb, Croatia. E-mail: dalibor.renic@jesuits.net