

METAFIZIČKI KRAJOBRAZ ATEIZMA

Autor: dr. sc. Goran Lojkić ¹

Sažetak: Dva su glavna cilja ovoga rada predložiti klasifikaciju ateističkih teorija na temelju načina na koje odgovaraju na tzv. problem kontingentnosti i procijeniti njihovu filozofijsku održivost kao metafizičkih teorija. Klasificiramo ateističke teorije u tri široke kategorije koje nazivamo “nativni necesitizam”, “brutizam” i “fundacionalizam” i sugeriramo da načelno samo fundacionalističke teorije mogu biti branjive alternative teizmu.

Ključne riječi: *ateizam, kontingentnost, sirove činjenice, Hume-Edwardsovo načelo, prvi uzrok.*



1. UVOD

Dva su glavna cilja ovoga rada. Prvi je ponuditi filozofijski dosljednu taksonomiju ateističkih teorija. Naravno, kao i bilo što drugo, ateističke se teorije mogu klasificirati na različite načine, no kriterij kojim ćemo se ovdje voditi načini su na koje pojedine ateističke teorije odgovaraju na ono što ćemo nazvati problemom kontingentnosti, tj. načini na koje odgovaraju na pitanje zašto uopće postoje (naizgled) kontingentna bića. Razvrstat ćemo ateističke teorije u nekoliko širokih kategorija, svaka od kojih implicira radikalno različitu fundamentalnu metafizičku strukturu stvarnosti. Teorije svrstane u istu kategoriju dijelit će stoga neka filozofijski zanimljiva obilježja – između ostalih, dijelit će

¹ dr. sc. Goran Lojkić, Institut za filozofiju, Vukovarska 54, 10 000 Zagreb, goran@ifzg.hr.

određene zajedničke slabosti i prednosti *qua* metafizičke teorije. Drugi je cilj rada pokušati procijeniti relativnu uspješnost različitih skupina ateističkih teorija u odgovaranju na problem kontingentnosti. Ne zanimaju li nas toliko pitanja istinitosti, plauzibilnosti ili racionalne održivosti ateizma, već radije, recimo, odnos između ateizma i pojedinih religija i uz to povezana društvena i politička pitanja, neka bi se drukčija klasifikacija mogla pokazati prikladnijom.

Prije nego što detaljnije opišemo kriterij klasifikacije ateističkih teorija, dvije važne uvodne napomene. Kao prvo, za našu je svrhu posve irelevantna česta tvrdnja, posebice u popularnoj literaturi i općenito u neakademske raspravama, da je ateizam primjerenije definirati kao puki izostanak vjerovanja da Bog postoji radije nego kao eksplicitno stajalište da Bog *ne* postoji. Naime, naša je namjera ovdje ponuditi tipologiju ateističkih teorija, ne tipologiju ateizma ili ateistā. Pod izrazom “teorija” pritom razumijemo – uz određenu očitu i za potrebe klasifikacije neizbježnu idealizaciju – bilo koji konzistentan i (u relevantnom smislu) ekspanzijski potpun skup propozicija zatvoren logičkim operacijama.² Za svaku teoriju vrijedi da ili implicira propoziciju da Bog postoji ili implicira propoziciju da Bog ne postoji ili ne implicira ni propoziciju da Bog postoji ni propoziciju da Bog ne postoji (i stoga je konzistentna s obje te propozicije). Teorije prve vrste nazovimo teističkima, teorije druge vrste ateističkima, teorije treće vrste agnostičkim teorijama.³ Klasifikacija tako razumljenih ateističkih teorija ne ovisi o tome pristaje li tko ili ne na propoziciju da Bog ne postoji niti općenito o mentalnim stanjima onih koji se identificiraju kao ateisti.

Kao drugo, i kako je vidljivo iz prethodne napomene, usko religi-

²Zatvorenost logičkim operacijama znači da su sve logičke posljedice dane teorije i same dio te teorije. Kako nam je kriterij klasifikacije ateističkih teorija način na koji teorije odgovaraju na problem kontingentnosti, skup propozicija smatramo ekspanzijski potpunim u relevantnom smislu samo ako sadržava (epistemički) moguće rješenje toga problema. Uvjet objašnjavalačke potpunosti tako isključuje iz naših razmatranja trivijalne i nezanimljive skupove propozicija, recimo skup čiji su jedini članovi propozicija da Bog ne postoji i njezine logičke posljedice, npr. propozicija da Bog ne postoji ili je Mjesec napravljen od sira ili propozicija da ako Bog postoji, dva i dva su pet.

³U konceptualno nešto finijoj probalističkoj formulaciji, koju zbog stilske nezgrapnosti smještamo u podrubnicu, teističkim bismo teorijama mogli nazvati sve one koje sadržavaju propoziciju da je vjerojatnost da Bog postoji strogo veća od 0,5, ateističkim one koje sadržavaju propoziciju da je vjerojatnost da Bog postoji strogo manja od 0,5, a agnostičkim one koje sadržavaju propoziciju da je vjerojatnost da Bog postoji 0,5. Četvrta bi skupina teorija, koju ostavljamo neimenovanom, bile one teorije koje ne sadržavaju nijednu od te tri propozicije. Sve što u tijelu teksta kažemo o ateističkim teorijama lako je parafrazirati tako da se odnosi na ateističke teorije kako su definirane u ovoj fusnoti.

jska i antireligijska razmatranja također su irelevantna za našu svrhu. Pokušavajući povući oštru granicu između ateizma i religija općenito, ateizam se katkada definira kao stajalište da ne postoje *bogovi* ili pak, još šire, kao stajalište da ne postoje „nadnaravna“ bića, pri čemu se izraz "nadnaravno", odstupajući od njegova izvornoga filozofijsko-teologijskoga tehničkoga značenja, neprecizno rabi u vrlo širokom smislu, tako da, osim Boga, uključuje i entitete poput poganskih božanstava i drugih mitoloških i magijskih stvorenja, kao i tzv. paranormalne pojave i sl. No za metafizička razmatranja i njima vođenu taksonomiju ateističkih teorija takve su definicije ateizma posve neprikladne jer zane-maruju metafizički važnu radikalnu razliku – i time njihovu radikalno različitu objašnjavalačku funkciju – između pojma Boga s jedne strane i pojma božanstava kao što su npr. Zeus ili Ctulhu i njima srodni entiteti s druge strane.

Kada filozofi nude argumente za Božju opstojnost, pod izrazom "Bog" razumiju entitet koji je, između ostaloga, ultimativno utemeljenje stvarnosti: za sve ostalo što postoji (i što uopće može postojati) vrijedi da mora biti učinak njegova kauzalnoga djelovanja ili već na neki primjeren način o njem ontologijski ovisiti.⁴ Postoji li Bog, objašnjenje zašto uopće išta postoji (i zašto išta uopće može postojati) mora u konačnici nekako referirati na nj. Pitanje postoji li Bog stoga je fundamentalno metafizičko pitanje i različiti odgovori na to pitanje kao posljedicu imaju radikalno različitu metafizičku sliku stvarnosti. S druge strane, bjelodano je da ništa slično ne može vrijediti za, kako su prikazana u relevantnim mitologijama, puko kontingentna, konačna i ontologijski ovisna bića iz Heziodova ili Lovecraftova bestijarija. Postojanje i nepostojanje takvih bića za velika je pitanja metafizike više-manje

⁴Biti u tom smislu ultimativan temelj stvarnosti *prima facie* nije samo po sebi dovoljan uvjet da bismo što nazvali Bogom, kako se taj izraz uobičajio u filozofiji, posebice u naravnoj teologiji. Neki su od plauzibilnih daljnjih nužnih uvjeta npr. to da entitet u pitanju mora biti nužno jedinstven, tj. da niti načelno ne bi moglo postojati više od jednoga entiteta iste vrste; da mora u nekom jakom smislu nužno postojati (recimo, biti široko logički ili metafizički nužan); da mora biti transcendentan, tj. niti sam biti dio prostorno-vremenske stvarnosti niti pak takav da prostorno-vremenska stvarnost tvori dio njega (posebno, ne smije biti istovjetan svijetu); da mora posjedovati nešto makar analogno razumu i slobodnoj volji itd. Naravno, mnogi su od tih uvjeta uzajamno usko konceptualno povezani, a zadovoljenost barem nekih od njih mogla bi izravno slijediti iz samoga pojma ultimativnoga temelja stvarnosti. Navesti potpun popis nužnih i dovoljnih definicijskih uvjeta koje neki entitet mora zadovoljiti da bismo na nj primijenili izraz "Bog" – ili, nešto drukčije rečeno, pitanje kriterija po kojemu bismo za opise „bogolikih“ entiteta unutar različitih teorija mogli jednoznačno odgovoriti jesu li opisi Boga – nije trivijalan zadatak, no to pitanje ovdje možemo zanemariti. Dovoljno je primijetiti da entiteti poput Zeusa barem neke od očitih nužnih uvjeta ne zadovoljavaju.

nevažno. Između ostalog, pitanje postoje li Zeus i Ctulhu irelevanto je za pitanje postoji li Bog. Čak i ako bi se otkrilo da se Zeus doista skriva po olimpskim klancima, ili da Ctulhu sniva na dnu oceana, ništa nam to ne bi kazalo o tome je li, recimo, svemir učinak Božjega stvaranja ili je pak postojanje svemira jednostavno sirova kontingentna činjenica, bez ikakva uzroka i objašnjenja. Na tu fundamentalnu razliku između Boga kao metafizičkoga temelja stvarnosti i drugih, ontologijski ovisnih bića (bila ona sama primjereni predmeti religijskoga štovanja ili ne) u skladu s dominantnom tradicijom notacijski konzistentno upućujemo uporabom velikoga početnoga slova u izrazu "Bog".⁵

Kao kriterij razlikovanja teističkih i ateističkih teorija stoga ovdje uzimamo ono što te teorije govore o Bogu, ignorirajući što god one tvrdile o malim božanstvima poput Zeusa, letećim špagetnim čudovištima, zubić-vilama i ukletim brodovima. Teorije koje sadržavaju propoziciju da Bog postoji nazvali smo teističkima, one koje sadržavaju propoziciju da Bog ne postoji ateističkima. Granica između teističkih i ateističkih teorija ne poklapa se dakle s granicom (koja god ona bila) između religijskih i nereligijskih sustava vjerovanja. Drugim riječima, i teističke i ateističke teorije uključuju različita religijska učenja, filozofijske sustave i mitologije: sikhizam, vudu, neki oblici hinduizma, razne vrste aristotelizma i neoplatonizma, prosvjetiteljski deizam, Tolkienova mitologija i sl. prema našem kriteriju uključeni su u teističke teorije; mormonizam, razne pučke politeističke religije, neki oblici hinduizma, filozofijski sustavi poput onoga kasnoga Spinoze ili Hegela, ontologijski naturalizam, Lovecraftova mitologija i sl. uključeni su u ateističke teorije. Opet, zanimaju li nas religijska, društvena i politička pitanja više nego usko metafizička, definirati ateizam kao teoriju, stajalište ili vjerovanje da ni Bog ni bogovi ne postoje (ili pak kao izostanak vjerovanja da oni postoje) moglo bi se pokazati primjerenijim.

⁵ Postoje, dakako, alternativne terminologijske tradicije, posebice u uže religijskim kontekstima. Katkad se kao središnje značenje izraza "Bog" (s velikim početnim slovom) uzima nešto poput „biće vrijedno religijskoga štovanja“ i argumentira da i „mala božanstva“, iako ne zadovoljavaju uvjete poput onih navedenih u bilj. 4, mogu biti vrijedna štovanja i da se stoga mogu u punom smislu smatrati Bogovima. Dobar je primjer eksplicitno politeistička Crkva Isusa Krista svetaca posljednjih dana. Kako mormoni tipično izričito niječu postojanje bića koje zadovoljava ono što dominantna tradicija uzima kao definicijski nužne uvjete za biti Bogom, mormonstvo je, prema našem kriteriju, jednostavno egzotičan oblik ateizma. Uravnotežen kritički prikaz mormonske teologije može se naći u Francis J. Beckwith, „Mormon Theism, the Traditional Christian Concept of God, and Greek Philosophy: A Critical Analysis“, *Journal of the Evangelical Theological Society* 44/4 (2001), 671–695.

2. PROBLEM KONTINGENTNOSTI

Taksonomija ateističkih teorija koju predlažemo u ovom radu, kazali smo, grupira teorije prema tome kakvu fundamentalnu strukturu stvarnosti impliciraju. Ono što mislimo pod tim pomalo pompoznom izrazom jednostavno su različite vrste odgovora koje različite teorije nude na središnja metafizička pitanja poput: „Zašto uopće išta postoji?“ Iz razloga koji će niže postati očitima, nešto uže pitanje koje ćemo postaviti i na temelju kojega ćemo razvrstati ateističke teorije jest: „Zašto uopće postoji išta kontingentno?“ To jest, kako parafrizirajući i precizirajući to „najosnovnije od metafizičkih pitanja“ u *Theism and Ultimate Explanation* piše Timothy O'Connor:

Što objašnjava činjenicu da postoje kontingentne stvari? Što objašnjava činjenicu da *ove* kontingentne stvari postoje? Što objašnjava činjenicu da postoje *ove* kontingentne stvari radije nego *one* druge koje su moguće? Zašto postoje kontingentne stvari radije nego da ne postoji ništa kontingentno? [...] *Zašto pojedini kontingentni predmeti koji postoje postoje i prolaze kroz događaje kroz koje prolaze?*⁶

Pojasnimo malo što filozofi imaju na umu i kakve vrste odgovora traže postavljajući pitanja poput tih. Imamo snažne modalne intuicije da svijet nije *nužno* takvim kakvim jest, da bi svijet, kakav god bio, na različite načine i u različitim vidovima *mogao* biti drukčiji nego što doista jest. Djeluje nam lako pojmiti i opisati moguće scenarije, moguće situacije i događaje za koje znamo da nisu stvarni, da se nikada nisu dogodili i nikada se ne će dogoditi. Računalo na kojem je napisan ovaj tekst moglo bi ne postojati: moglo je nikada ne biti proizvedeno, na primjer, ili je već moglo biti uništeno. Čitate ovaj tekst, ali moglo se dogoditi da ga nikada niste uzeli u ruke ili da nikada nije ni bio napisan. U drukčijim okolnostima ovaj je tekst mogao biti napisan na računalu koje se, u svijetu kakav jest, nikada zapravo nije proizvelo, a vi biste mogli čitati tekst koji, u svijetu kakav zapravo jest, nikada nije napisan. Ni vi sami ne postojite nužno: da su se stvari posložile dovoljno drukčije, vaši se roditelji ne bi upoznali i s drugima bi donijeti na svijet ljude koji ovako ne postoje. Slično, naravno, vrijedi i promotrimo li puno širi

⁶Timothy O'Connor, *Theism and Ultimate Explanation: The Necessary Shape of Contingency*, Wiley-Blackwell, Chichester (2012), 65.

odsječak svijeta. Čini nam se da ničega nužnoga nema u načinu na koji se povijest odvila: u drukčijim su se okolnostima izgubljeni ratovi mogli dobiti, propala carstva sačuvati. Evolucijska je povijest također mogla teći drukčije nego što doista jest: ljudska se vrsta nije nikada morala razviti, na primjer, ili je već mogla nestati u kakvoj globalnoj katastrofi. Život se nikada nije niti morao pojaviti na Zemlji niti se Sunčev sustav ikada morao formirati. No svijet bi se, *prima facie*, mogao razlikovati od toga kakav doista jest i na puno radikalniji način. Temeljne fizikalne konstante, zakoni prirode i početni uvjeti nastanka svemira mogli su „ispasti“ drukčijima nego što doista jesu – možemo konstruirati različite matematičke modele svemira, mijenjati u njima različite parametre i istraživati kako bi svemir izgledao u tim slučajevima. Ni scenarij u kojem se svemir nakon Velikoga praska širi prebrzo da bi se u njem uopće formirali atomi ni scenarij u kojem se svemir urušava netom nakon nastanka nisu niti protuslovni niti izgledaju metafizički nemogućima. Ti su se scenariji, drugim riječima, mogli dogoditi. No ni Veliki se prasak ne čini nužnim događajem. Prema svemu što znamo, svemir doista jest počeo postojati Velikim praskom prije konačno mnogo vremena, no možda bi svijet *mogao* biti takvim da je svemir beskonačno star. Iako klasičnu mehaniku više ne smatramo istinitim teorijskim opisom svemira, newtonovski se svemir čini mogućim. Svemir možda jest, možda nije multiverzum – aglomerat sastavljen od velikoga ili čak beskonačnoga broja kauzalno izoliranih lokalnih svemira – no čini se da bi to mogao ne biti, čak i ako jest, i možda bi to mogao biti, čak i ako nije. Postojao multiverzum ili ne, njegovo postojanje ne djeluje ni metafizički nužnim ni metafizički nemogućim. Od kojih se god fundamentalnih fizikalnih entiteta svemir u konačnici sastojao – ovih ili onih polja i čestica, na primjer – i koji god fizikalni zakoni bili fundamentalni zakoni prirode, teško je vidjeti što bi upravo te entitete i te zakone činilo nužnima i zašto svijet ne bi mogao biti ustrojen tako da je svemir građen od nekih drugih osnovnih konstitutivnih elemenata, s drukčijim svojstvima i upravljanima drukčijim fizikalnim zakonima. Konačno, čini se da ništa protuslovna ne mora biti u opisu svijeta u kojem svemir uopće ne bi postojao, tj. svijeta u kojem ne bi postojali *nikakvi* fizički entiteti.

Takve entitete (predmete, situacije, događaje itd.), opstojnost kojih niti je metafizički nužna niti metafizički nemoguća, nazivamo kontin-

gentnima. Dakle, sasvim općenito govoreći, imamo snažne metafizičke intuicije da je svijet u mnogim svojim vidovima, uključujući i samu opstojnost i fundamentalnu strukturu svemira, samo na jedan od mnogih različitih načina na koje bi mogao biti. Drugim riječima, svijet nam se u mnogim svojim aspektima čini kontingentnim. No jednako nam se tako čini, imamo podjednako snažne intuicije, da ako bi već svijet mogao biti drukčijim nego što jest, onda mora postojati neko objašnjenje, razlog ili uzrok zašto svijet jest upravo na način na koji jest. Što god od kontingentnih situacija i događaja bilo slučaj, skloni smo misliti, nešto je moralo dovesti do toga da *to* jest slučaj, nešto objašnjava *zašto* je to slučaj. Nevjerni muževi ne opravdavaju se kazavši da tragovi ruža na košulji nemaju nikakva objašnjenja, odvjetnici ne brane svoje klijente tvrdeći da se otisci prstiju na mjestu zločina katkada bez ikakva razloga pojavljuju sami od sebe, znanstvenici ne predlažu teorije prema kojima nema ama baš nikakva uzroka pojavi koju istražuju. Dakle, zašto svijet jest na način na koji jest? Zašto uopće postoji išta kontingentno, uključujući svemir sâm?

Objasniti zašto postoji neki pojedini kontingentan predmet, zašto se dogodio pojedini kontingentan događaj i sl. tipično možemo na dva načina – pozivanjem na neke ontologijski fundamentalnije entitete i relacije među njima koji taj predmet ili događaj konstituiraju ili pak pozivanjem na kauzalnu povijest koja je dovela do toga da taj predmet postoji, odnosno da se događaj u pitanju dogodio. Molekula vode postoji zato što postoje atomi vodika i kisika koji se međusobno odnose na taj i taj način, prozor je razbijen jer je u nekom prethodnom trenutku na njega bačena cigla. Naravno, na slične načine načelno možemo odgovoriti i na puno općenitija pitanja, npr. pitanja koja se tiču globalnoga ustrojstva i svojstava samoga svemira. Svemir jest na način na koji jest zato što ga konstituiraju ti i ti fundamentalni fizikalni entiteti, koji posjeduju takva i takva svojstva i međusobno stoje u takvim i takvim relacijama. Svemir jest na način na koji jest u nekom trenutku t zato što je u nekom ranijem trenutku t' bio na taj i taj način i jer su zakoni prirode takvi kakvi jesu. Velik dio posla prirodnih znanosti leži u otkrivanju strukturalnih i uzročno-posljedičnih odnosa toga tipa. Međutim, primijetimo da nam takva konstitucijska i kauzalna objašnjenja, dok god se njima opstojnost pojedinih kontingentnih predmeta i događaja objašnjava pozivanjem na neke druge kontingentne pred-

mete i događaje, ne mogu dati odgovor na pitanje zašto *uopće* postoje kontingentni predmeti i događaji. Objasnim li zašto postoji ova kokoš pokazavši na neku drugu kokoš iz čijega se jajeta izlegla, nisam time odgovorio na pitanje zašto *uopće* postoje kokoši. Drugim riječima, naše pitanje nije pitanje na koje nam prirodne znanosti mogu ponuditi odgovor.⁷ Čak i ako bismo u rukama imali nešto poput ultimativne fizikalne „teorije svega“, cjelovitu znanstvenu teoriju koja bi povijest, strukturu i različita globalna svojstva svemira bez ostatka objasnila u terminima nekoga skupa fundamentalnih fizikalnih entiteta, njihovih svojstava i interakcija, temeljnih zakona prirode i, u slučaju da svemir ima temporalni početak, određenih inicijalnih uvjeta nastanka svemira, i dalje bismo ostali s pitanjem zašto *uopće* postoje *ti* fundamentalni fizikalni entiteti, s takvim svojstvima i u tim interakcijama, radije nego neki drugi mogući fizički entiteti ili pak nikakvi fizički entiteti *uopće*, zašto su upravo *ti* zakoni temeljni zakoni prirode, zašto su inicijalni uvjeti upravo takvi kakvima jesu. Još jednom, zašto *uopće* postoji išta kontingentno? Splet pitanja poput tih ono je što imamo na umu kada govorimo o problemu kontingentnosti.

Što su mogući odgovori na problem kontingentnosti? Kakva bi ugrubo morala biti struktura neke teorije da bi *uopće* konkurirala kao moguće rješenje problema? Konstitucijska i kauzalna objašnjenja prirodnih znanosti, vidjeli smo, čak ni u idealnom slučaju u kojem bismo raspolagali cjelovitim istinitim znanstvenim opisom fizičke stvarnosti, objašnjavajući pojedine kontingentne predmete i događaje (ili tipove kontingentnih predmeta i događaja) referiranjem na neke druge kontingentne predmete i događaje (ili njihove tipove), ne odgovaraju na problem, već samo premještaju težinu pitanja na entitete koji se nalaze dalje u eksplanacijskom lancu. No očito s istim problemom ostajemo čak i ako bismo postojanje i svojstva fizičkoga svijeta pokušali objasniti postulirajući zasebna područja entitetâ „izvan“ ili „iznad“ „naše“ fizičke stvarnosti – nešto poput „drugih dimenzija“ ili fantastičnih *planes of existence* ili neku vrstu metasvemira unutar kojega je naš svemir tek svojevrсна računalna simulacija i sl. – dok god time i dalje

⁷Pretpostavljamo ovdje da objašnjenje, da bi bilo legitimno *znanstveno* objašnjenje – a ne, recimo, metafizičko objašnjenje – mora zadovoljavati kriterij metodologijskoga naturalizma. Nimalo jednostavno pitanje kako precizno formulirati taj kriterij (i relevantan pojam „prirodnoga“) moramo ostaviti po strani, ali plauzibilno je očekivati da će bilo koje naturalističko objašnjenje morati uključiti, između ostaloga, pozivanje na neke (naizgled) kontingentne entitete.

samo prebacujemo pitanje na entitete koji i sami postoje tek kontingentno. Možda se opstojnost i svojstva našega svemira mogu objasniti time da je svemir računalna simulacija, no što objašnjava postojanje metasvemira koji tu simulaciju sadržava, ako bi već i taj metasvemir *mogao* ne postojati? Dakle, čini se, *ako* problem kontingentnosti uopće ima rješenje, ono bi moralo uključiti neku vrstu nearbitrarne *nekontingentne* zaustavne točke u lancu objašnjenja, tj. moralo bi referirati na neki *nekontingentan* entitet ili kolekciju entiteta u terminima kojih bi se objasnilo zašto kontingentna stvarnost uopće postoji.

Na primjer, tipičan *teistički* odgovor na problem kontingentnosti glasi da kontingentni entiteti postoje jer su učinak slobodnoga Božjega stvaranja *ex nihilo*, pri čemu sâm Bog po svojoj naravi (npr. stoga jer je *ipsum esse subsistens* ili što slično) postoji *nekontingentno* – on ne bi mogao *ne* postojati, njegova je opstojnost metafizički nužna ili, parafrazirano u danas uobičajenoj filozofijskoj terminologiji, Bog postoji u svakom mogućem svijetu.⁸ Kako Bog, prema takvu odgovoru, postoji metafizički nužno – odnosno, kako svijet ne bi uopće mogao biti na način da Bog ne postoji – lancu je objašnjenja kraj: Božja opstojnost ne traži daljnje objašnjenje van nužnosti njegove vlastite naravi niti ima smisla pitati za neki daljnji uzrok koji je doveo do toga da Bog postoji. Pozadinska je ideja tu sljedeća. Kontingentni entiteti, po definiciji, oni su koji mogu, no ujedno ne moraju postojati: svijet bi mogao biti takvim da ti entiteti postoje i mogao bi biti takvim da oni ne postoje. Drugim riječima, u korisnoj terminologiji mogućih svjetova, kontingentni su entiteti oni koji postoje u barem jednom, ali ne i u svim mogućim svjetovima.⁹ Zato, ako neki kontingentan entitet aktualno postoji, tj. postoji u aktualnom mogućem svijetu, svijetu kakav doista jest, ima smisla pitati za objašnjenje zašto je aktualiziran baš jedan od mogućih svjetova u kojima taj entitet postoji, radije nego neki od mogućih sv-

⁸ Teističke teorije često uključuju tvrdnju da je stvoreni kontingentni svijet samo konačno star, ali teizam je (kao i većina tzv. kozmoloških argumenata za Božju opstojnost) kompatibilan s vječnom prošalošću, npr. interpretacijom Božjega stvaranja bilo kao omnitemporalne bilo kao atemporalne (kauzalne) ovisnosti kontingentne stvarnosti o Bogu. Također, iako teisti tipično tvrde da Bog postoji metafizički nužno, moguće su iznimke, posebice ako se oslabi neke od definicijskih uvjeta za biti Bogom navedene u podrubnici 4. Na primjer, Richard Swinburne, *The Existence of God*, Clarendon Press, Oxford (2004) Božju opstojnost *ne* razumije kao nužnu već kao ultimativnu sirovu činjenicu, tj. kontingentnu činjenicu za koju ne postoji nikakvo daljnje objašnjenje.

⁹ Jednostavnosti radi, izraz "entitet" tu rabimo u širem smislu od uobičajenoga, tako da obuhvaća i puke *possibilia*, stvari koje bi mogle postojati, iako zbiljski ne postoje.

jetova u kojima on ne postoji. Ako bi svijet već mogao biti takvim da entitet u pitanju ne postoji, to da on doista postoji zagonetka je koja traži neko objašnjenje zašto je to slučaj. No slične zagonetke nema u slučaju nužnih bića. Nužni su entiteti, po definiciji, oni koji ne mogu ne postojati: svijet ne bi mogao biti na način da ti entiteti ne postoje. Parafrazirano, nužni su entiteti oni koji postoje u *svim* mogućim svjetovima. Stoga nema smisla tražiti objašnjenje zašto nužni entiteti postoje radije nego ne, barem ne na način na koji ima smisla tražiti objašnjenje opstojnosti kontingentnih bića: kakvim god svijet doista bio, tj. koji god mogući svijet bio aktualan svijet, kako nužni entiteti postoje u svakom mogućem svijetu, postoje i u *tom* svijetu – nužni entiteti ne mogu u njem *ne* postojati. Ako ste pokazali *da* neki entitet jest nužan, tj. da postoji u svakom mogućem svijetu, ujedno ste time objasnili i *zašto* on aktualno postoji.¹⁰ Neovisno o tome je li odgovor koji daju u konačnici uspješan ili ne, teističke teorije toga tipa, pokušavajući utemeljiti kontingentnu stvarnost u nekontingentnom metafizički prvom uzroku, paradigma su formalno zadovoljavajućega pokušaja rješenja problema kontingentnosti.

Ako ste ateist, imate tri opcije. Odnosno, svega su tri skupine teorijskih alternativa teističkom prijedlogu rješenja problema kontingentnosti. Pojednostavljeno, prva je mogućnost zaniijekati da uopće postoji problem, druga je zaniijekati da postoji rješenje, treća je zaniijekati da je metafizički nužan entitet (ili entiteti) referiranjem na kojega se objašnjava zašto kontingentni entiteti uopće postoje doista Bog, tj. da posjeduje sva definicijski nužna svojstva da bismo ga legitimno mogli smatrati Bogom. Jednu moguću klasifikaciju ovih teorijskih alternativa teizmu detaljnije opisujemo u sljedećim odsječcima. No prije toga moramo ponuditi malo precizniju formulaciju problema kontingentno-

¹⁰Stvar je ipak nešto složenija nego što sugeriramo tekstem. Govoreći o metafizički nužnoj opstojnosti zanemarili smo distinkciju između nužne opstojnosti *a se*, tj. nužne opstojnosti u apsolutnom, bezuvjetnom smislu, i uvjetne ili izvedene nužne opstojnosti, kao npr. u slučaju bića koja bi bila rezultat nužne emanacije iz onoga što je samo nužno po sebi (vidi npr. O'Connor, *Theism*, 87). Tipično će teističke teorije, posebice unutar tzv. klasičnoga teizma – povijesno dominantnoga pristupa konceptualizaciji Boga u kršćanstvu i srodnim filozofijskim i religijskim tradicijama – tvrditi da, da bi nešto bilo ultimativnim temeljem stvarnosti, ono mora postojati ne tek nužno već nužno *a se*. Plauzibilno je da apstraktni entiteti poput matematičkih predmeta, ako postoje, postoje metafizički nužno, no oni, prema teističkim teorijama, nisu vrsta stvari koje mogu postojati nužno *a se* i stoga se i njihova opstojnost u konačnici mora objasniti pozivanjem na nešto što samo postoji apsolutno nužno. Iako ćemo u nekoliko navrata u radu spomenuti tu distinkciju, filozofijske ćemo suptilnosti vezane uz nju uglavnom morati zanemariti.

sti jer će detalji opisa predloženih skupina ateističkih teorija ovisiti o detaljima specifikacije problema.

Različiti su načini na koje možemo eksplicirati problem kontingentnosti. Jedan je od načina, vidjeli smo, postaviti naše pitanje u terminima fundamentalnih fizikalnih entiteta i zakona. Pretpostavimo za početak da postoji neka kolekcija *temeljnih* kontingentnih entiteta, tj. kontingentnih entiteta koji nisu dalje svedljivi na neke ontologijski i eksplanacijski fundamentalnije kontingentne entitete. Neka za svaki kontingentan predmet, događaj, stanje stvari itd. koji sami nisu među temeljnim kontingentnim entitetima na pitanje zašto postoje pojedini kontingentni predmeti, zašto su se dogodili pojedini kontingentni događaji, zašto su uspostavljena pojedina kontingentna stanja stvari i sl. postoji objašnjenje koje referira – možda uz neke nužno postojeće entitete poput matematičkih predmeta – samo na te temeljne kontingentne entitete, njihova svojstva, relacije i interakciju među njima. Pretpostavimo također, jednostavnosti radi, da su temeljni kontingentni entiteti u pitanju *fizikalni* entiteti, npr. entiteti postulirani nekom idealnom ultimativnom fizikalnom teorijom. Problem kontingentnosti možemo sada opisati na sljedeći način. Što god u konačnici bili fundamentalni fizikalni entiteti koji konstituiraju fizičku stvarnost i što god bili fundamentalni fizikalni zakoni koji opisuju ili upravljaju interakcijom tih entiteta, čini se *prima facie* da bi svijet mogao biti takvim da je svemir – bio on multiverzum ili ne, bio beskonačno ili samo konačno star i sl. – građen od nekih drukčijih vrsta entiteta kao fundamentalnih fizikalnih entiteta i upravljan nekim drugim skupom zakona prirode kao fundamentalnim fizikalnim zakonima. Uostalom, čini se da bi svijet mogao biti takvim da svemir uopće ne postoji, da ne postoje nikakvi fizički niti općenito kontingentni entiteti. No što tada objašnjava činjenicu da svemir postoji i da je sastavljen upravo od osnovnih gradivnih elemenata od kojih jest sastavljen i upravljan upravo onim zakonima kojima jest upravljan? Iako se problem kontingentnosti može postaviti na elegantniji i precizniji način, prednost je takve formulacije problema u tome što ona čini posve bjelodanim da se ne radi o problemu koji leži u domeni prirodnih znanosti, problemu za koji se možemo nadati da će

se riješiti napretkom znanosti i otkrićem neke daljnje, dublje fizikalne teorije.¹¹

Moguće ateističke odgovore na problem kontingentnosti možemo podijeliti u tri velike skupine, koje ćemo nazvati, redom, "naivni necesitizam", "brutizam" i "fundacionalizam". Uz te tri skupine, spomenut ćemo i skupinu teorija koju ćemo nazvati "iregularizam", ali argumentirat ćemo da se sve teorije te skupine, ako su eksplanacijski potpune s obzirom na problem kontingentnosti, mogu ubrojiti u neku od preostalih tri.

3. NAIVNI NECESITIZAM

Jedan od načina na koje ateist može pokušati odgovoriti na problem kontingentnosti naprosto je zaniijekati da problem – barem kada je riječ o fundamentalnim fizikalnim entitetima i zakonima – uopće postoji. Unatoč prividu naših modalnih intuicija, fundamentalni fizikalni entiteti i zakoni *nisu* kontingentni. Nema smisla pitati za uzrok ili obja-

¹¹ Nedostatak je takve formulacije to što se njome pretpostavlja svojevrstan fizikalistički eksplanacijski redukcionizam, u smislu da se struktura i svojstva kontingentne stvarnosti načelno mogu bez ostatka objasniti (bilo konstitucijski bilo kauzalno) pozivanjem na određen skup *fizikalnih* entiteta i zakona. Slijedi tako iz naših pretpostavaka da ne postoje kontingentni entiteti koji nisu u relevantnom smislu svedljivi na fizikalne entitete, tj. da ne postoje kontingentni entiteti koji nisu dio fizičkoga svijeta. Posebno, ne postoje ne-fizički kontingentni entiteti koji ontologijski i eksplanacijski prethode fundamentalnim fizikalnim entitetima i zakonima. Primijetimo da našom formulacijom problema unaprijed isključujemo iz razmatranja različite antirealističke pozicije prema kojima bi neka vrsta „mentalnih“ entiteta (ideje, predodžbe, osjetilni podatci i sl.) imala ontologijski i objašnjavalačko prvenstvo ili prema kojima fizička stvarnost, strogo govoreći, uopće ne bi postojala. Drugi je nedostatak što naša formulacija ne uzima u obzir mogućnost *neutemeljenih* osnovnih ontologijskih i eksplanacijskih struktura, npr. metafizičke scenarije u kojima bi se kolekcija „fundamentalnih“ kontingentnih entiteta sastojala od uzajamno svedljivih vrsta ili pak scenarije u kojima bi za svaku danu kolekciju fizikalnih entiteta i zakona postojali neki „fundamentalniji“ entiteti i zakoni. Kasnije ćemo morati eksplicitno spomenuti takve scenarije, no za sada ih radi jednostavnosti ostavljamo po strani. Očito je, dakle, da ne mora svaka ateistička teorija uključiti navedene pretpostavke, mada one često idu ruku pod ruku sa scijentističkim tipom ateizma. Iako je problem kontingentnosti jednostavnije formulirati pomoću njih (barem bez uvođenja dodatnoga tehničkoga konceptualnoga arsenala), sam problem ne ovisi o tim pretpostavkama i nije ga veliki problem eksplicirati tako da te pretpostavke ne uključuje – uz, naravno, prikladne preinake u opisu mogućih ateističkih odgovora na problem. Na primjer, problem se može postaviti u terminima mereološke sume svih potpuno kontingentnih činjenica (usp. Robert C. Koons, „A New Look at the Cosmological Argument“, *American Philosophical Quarterly* 34/2 (1997), 193–211), ili pomoću tzv. velike konjunktivne kontingentne činjenice, tj. konjunktivne svih kontingentno istinitih propozicija (npr. Richard Gale i Alexander R. Pruss, „A New Cosmological Argument“, *Religious Studies* 35/4 (1999), 461–476), ili pak pozivanjem na maksimalno kontingentno stanje egzistencije, tj. određenu vrstu kontingentnih stanja stvari (Joshua Rasmussen, „From States of Affairs to a Necessary Being“, *Philosophical Studies* 148/2 (2010), 183–200), itd. No koju god formulaciju problema odabrali, naša bi klasifikacija ateističkih odgovora na nj ostala u osnovnim crtama nepromijenjenom.

šljenje zašto je svemir građen upravo od tih entiteta i upravljani upravo tim zakonima jer ne bi *mogao* postojati svemir građen od drukčijih osnovnih entiteta i upravljani drukčijim osnovnim zakonima. Što god bili fundamentalni fizikalni entiteti, oni postoje nužno – ne postoji mogući svijet koji ne sadržava te entitete. Što god bili fundamentalni fizikalni zakoni, oni su nužni fizikalni zakoni – ne postoji mogući svijet u kojem oni nisu fizikalni zakoni. Utoliko i svemir, *ovaj* svemir, ovakav kakav jest – ili barem svemir u ovoj svojoj osnovnoj strukturi – postoji nužno, u svakom mogućem svijetu i stoga njegova opstojnost ne zahtijeva neko daljnje objašnjenje ili uzrok. Slično tipičnim teističkim teorijama, naivni necesitizam prihvaća da lanac objašnjenja zašto postoje ovi ili oni (naizgled) kontingentni entiteti mora završiti referiranjem na nešto što samo ne postoji tek kontingentno, no kao nekontingentnu zaustavnu točku ne predlaže nekakav transcendentan metafizički prvi uzrok, već upravo same gradivne elemente i zakone fizičkoga svijeta.

Naivni necesitizam može doći u dvije vrlo različite inačice. Uz pretpostavku da su fundamentalni fizikalni zakoni deterministički, naivni necesitizam kao posljedicu ima tvrdnju da je ovo *jedini* mogući svijet. Svijet ne bi mogao biti drukčijim nego što jest: što god postojalo, nužno postoji; što god bio slučaj, svijet ne bi mogao biti takvim da to nije slučaj. Kontingentni predmeti ne postoje i ne mogu postojati, kao ni kontingentni događaji.¹² Nisu metafizički nužnima samo fizikalni zakoni i opstojnost osnovnih gradivnih elemenata svemira već također i sve konfiguracije tih osnovnih elemenata: svijet ne bi mogao biti takvim da vi ne postojite, na primjer, niti takvim da upravo ne čitate ovaj tekst. Druga inačica naivnoga necesitizma nešto je umjerenija: fundamentalni fizikalni entiteti i zakoni jesu metafizički nužnima, no barem neki od fundamentalnih zakona u pitanju indeterministički su. Kontingentni predmeti i događaji doista postoje, kao nenužni, indeterministički učinci drugih predmeta i događaja. Različita fizikalna polja, čestice, superstrune – ili što god već bili temeljni fizikalni entiteti – postoje nužno, no vi, kao određena konfiguracija tih entiteta, postojite tek kontingent-

¹²Zapravo, preciznije govoreći, s teorijama prema kojima su zakoni prirode ujedno i nužni i deterministički *jest* kompatibilna tvrdnja da bi mogli postojati, pa čak i da *de facto* postoje, kontingentni predmeti i događaji – no postojanje kontingentnih predmeta i događaja u tom bi slučaju morala biti *sirova* činjenica, bez ikakva uzroka ili objašnjenja. O teorijama koje sadržavaju tvrdnju o postojanju sirovih činjenica govorit ćemo u sljedećem odsječku. Mješovite teorije, koje bi kombinirale elemente naivnoga necesitizma i brutizma, na očit bi način patile od većine slabosti i jednog i drugog i imale vrlo malo prednosti spram ijednog od njih te ih stoga radi jednostavnosti u tekstu zanemarujemo.

no jer zakoni koji upravljaju interakcijom fundamentalnih fizikalnih entiteta nisu morali proizvesti upravo tu i takvu konfiguraciju fizikalnih entiteta. Svijet bi stoga mogao biti drukčijim nego što doista jest, ovo nije jedini mogući svijet. No iako prema indeterminističkoj inačici naivnoga necesitizma postoje kontingentni entiteti, njihova se opstojnost u konačnici pokušava objasniti pozivanjem na nešto što samo postoji nekontingentno: nužno postojeće fizikalne entitete i nužne, iako indeterminističke, zakone prirode.

Koliko je naivni necesitizam plauzibilna alternativa teizmu? Iako naivni necesitizam, barem u svojoj indeterminističkoj verziji, može na prvi pogled djelovati kao obećavajući odgovor na problem kontingentnosti, lako je pokazati da to zapravo nije slučaj.¹³ Najveći problem s naivnim necesitizmom, čak i u njegovoj umjerenoj varijanti, naprosto je njegova neinteligibilnost – nemamo niti približnu ideju što bi uopće moglo značiti da su *fizikalni* entiteti i zakoni prirode metafizički nužni. Štoviše, u mjeri u kojoj uopće razumijemo pojam nužnosti (u metafizičkom ili bilo kojem drugom smislu), fizikalni entiteti i zakoni jednostavno, čini se, konceptualno uopće ne mogu biti vrsta stvari koja postoji nužno.

Teističke teorije, tvrdeći da objašnjenje zašto išta postoji i zašto išta uopće *može* postojati mora u konačnici referirati na Boga, pripisuju Bogu vrlo specifična svojstva koja opravdavaju tvrdnju da Bog postoji metafizički nužno. Malo preciznije, govoreći o problemu kontingentnosti, teistički odgovori na problem tipično tvrde da rješenje problema kontingentnosti mora referirati na entitet koji postoji *apsolutno* nužno, nužno po sebi, i koji stoga – naime, da bi bio nužnim u relevantnom smislu – mora posjedovati jedinstvena svojstva, radikalno različita od svojstava koja posjeduju bilo kontingentni entiteti bilo entiteti koji, ako postoje, jesu doduše metafizički nužni, no u posrednom ili derivativ-

¹³Deterministička se varijanta čini radikalno protuintuitivnom, no to samo po sebi ne mora biti odlučujući prigovor. Kako implicira determinizam – metafizičku poziciju prema kojoj su, grubo govoreći, svi događaji fizički nužni učinci prethodnih događaja i zakona prirode – svi su standardni prigovori determinizmu ujedno prigovori determinističkom naivnom necesitizmu: prigovori vezani uz npr. problem nepostojanja libertarijanske slobodne volje u determinističkoj slici svijeta (i s time povezano pitanje moralne odgovornosti), nekonzistentnost determinizma s (uobičajenom) indeterminističkom interpretacijom kvantne mehanike, problem navodne somoopovrgljivosti (i time nekoherentnosti) determinizma i sl. (vidi Jim Slagle, *The Epistemological Skyhook: Determinism, Naturalism, and Self-Defeat*, Routledge, New York (2016) za pregled standardnih, kao i njegovu originalnu inačicu argumenta za samoopovrgljivost determinizma). Te posebne prigovore determinističkoj varijanti naivnoga necesitizma ovdje zanemarujemo.

nom smislu (stoga jer, recimo, na neki način ontologijski ovisе o apsolutno nužnom metafizički prvom uzroku). Iako se detalji mogu donekle razlikovati od teorije do teorije i od argumenta do argumenta, teistički filozofi tradicionalno argumentiraju da entitet koji bi bio apsolutno nužan mora biti *actus purus* (čista aktualnost, bez neaktualiziranih potencija), *ipsum esse subsistens* (takvim da mu je bît istovjetna egzistenciji), savršeno jednostavan (tj. nesastavljen, bez bilo fizičkih bilo metafizičkih pravih dijelova) i sl., iz čega dalje slijedi njegova nužna jedinstvenost, nepromjenjivost itd.¹⁴ No, naravno, fizički entiteti – bila riječ o kvarkovima, filozofima ili o svemiru samom – trivijalno ne mogu posjedovati niti jedno od tih navedenih svojstava.¹⁵

Ne pomaže naivnomu necesitizmu ni pozivanje na druge vrste predmeta koje su poneki filozofi skloni smatrati metafizički nužnima, poput matematičkih entiteta (skupova, recimo), univerzalija, propozicija i sl. – dakle, općenito na ono što se obično naziva apstraktnim entitetima – kao model metafizičke nužnosti za fizikalne entitete. Kao prvo, može se argumentirati da apstraktni entiteti, čak i ako postoje metafizički nužno, ni sami ne mogu biti vrsta stvari koja postoji nužno *po sebi* i stoga ne mogu biti tražena zaustavna točka za rješenje problema kontingentnosti: postojanje takvih entiteta i samo mora biti utemeljeno u nečemu čega je opstojnost nužna u apsolutnom smislu. Kao drugo, čini se plauzibilnim tvrditi da entiteti poput matematičkih predmeta, propozicija i sl. ne mogu postojati neovisno o *nekom* umu te se stoga – kako je također plauzibilno da su, ako postoje, neovisni o bilo

¹⁴Općenito se tradicionalno argumentira da metafizički nužan entitet u pitanju posjeduje sva definicijski nužna svojstva za njegovu identifikaciju kao Boga, no to nam ovdje, kao ni preciznije značenje izrazâ poput "*actus purus*", nije toliko važno. Vidi npr. Edward Feser, *Five Proofs of the Existence of God*, Ignatius Press, San Francisco (2017), 159–161 za način na koji se u tzv. racionalističkom argumentu za Božju opstojnost iz nužne opstojnosti izvode ostali Božji atributi. Feser u knjizi daje izvrstan opis konceptualne veze pet standardnih argumenata za Božju opstojnost (koje naziva, redom, aristotelovskim, neoplatoničkim, augustinovskim, tomističkim i racionalističkim dokazom) s klasičnim Božjim atributima. Pregled i detaljnija pojašnjenja najvažnijih atributa mogu se naći na str. 184–232. Vidi također Joshua Rasmussen, „From a Necessary Being to God“, *International Journal for Philosophy of Religion* 66/1 (2009), 1–13 za nekoliko novijih originalnih argumenata da konkretno nužno biće, opstojnost kojega slijedi iz rješenja problema kontingentnosti, mora ujedno biti svemogućе, sveznajuće i osobno.

¹⁵Da fizički entiteti ne mogu biti apsolutno nužnima ostaje očitim čak i ako ne zahtijevamo tako jaka svojstva za apsolutno nužno biće kakva mu pripisuju klasični teisti. O'Connor, *Theism*, 87–92, iako ne ide toliko daleko da biću koje je nužno *a se* pripisuje svojstva poput savršene jednostavnosti, argumentira da ono „mora imati narav odlikovanu vrstom jedinstva [*unity*] koja je neuskladiva s kompleksnošću koju naš svemir očigledno posjeduje“ (str. 87) i da stoga ni svemir sam ni pojedini njegovi dijelovi (poput elementarnih čestica) ne mogu biti nužnima u relevantnom smislu.

kojem konačnom umu – u tzv. augustinovskom argumentu postojanje takvih entiteta uzima kao osnova za dokazivanje Božje opstojnosti.¹⁶ Kao treće, i najvažnije, čak i ako ne prihvatimo ni distinkciju između apsolutne i uvjetne metafizički nužne opstojnosti ni augustinovski argument, apstraktni entiteti, ako postoje, (definijski) nužno posjeduju niz svojstava koja ih radikalno razlikuju od bilo čega što možemo koncipirati kao *fizički* entitet. Među svojstvima apstraktnih entiteta tako se obično navodi, na primjer, to da apstraktni entiteti nisu smješteni u prostoru i vremenu, nisu podložni promjeni, ne mogu nastati ni nestati, nematerijalni su, kauzalno inertni i sl.¹⁷ Nijedno od tih svojstava normalno ne vezujemo uz fizičke entitete, ali čak i ako bi fundamentalni fizikalni entiteti mogli imati *neka* od tih svojstava, u najmanju bi ruku – ako bi, po pretpostavci, kauzalna struktura fizičkoga svijeta bila utemeljena u svojstvima i relacijama između tih entiteta – barem neki od njih morali stajati u kauzalnim relacijama. No ako fizički entiteti konceptualno ne mogu posjedovati svojstva koja se standardno smatra nužnim obilježjima navodno metafizički nužnih entiteta, tvrdnja naivnoga necesitizma da fundamentalni fizikalni entiteti sami postoje metafizički nužno čini se u najboljem slučaju nerazumljivom, u najgorem pak slučaju jednostavno nekoherentnom.

Bolje ne prolazi ni tvrdnja da su fundamentalni fizikalni zakoni metafizički nužni. Što uopće jesu zakoni prirode možemo razumjeti na nekoliko vrlo različitih načina, no neovisno o tome koju interpretaciju prihvatili, ta tvrdnja ne izgleda lako branjivom.¹⁸ Ako su, općenito govoreći, ono što nazivamo zakonima prirode tek *opisi* bilo određenih pravilnih obrazaca prema kojima događaji slijede jedan za drugim (u humeovskoj slici svijeta) bilo načina na koje se sustavi prirodnih entiteta ponašaju uzevši u obzir narav tih entiteta, njihove kauzalne moći itd.

¹⁶ Vidi poglavlje o augustinovskom argumentu za Božju opstojnost u Feser, *Five Proofs*, 87–116.

¹⁷ Kratka no informativna rasprava o definijskim kriterijima za apstraktne entitete može se naći u William Lane Craig, *God and Abstract Objects. The Coherence of Theism: Aseity*, Springer, Cham (2017), 6–13. Iako ne moraju sve vrste apstraktnih entiteta posjedovati sva navedena obilježja – možda ne moraju sve one ni postojati metafizički nužno – prema Craigu postoji takoreći univerzalno slaganje da su apstraktni entiteti, ako postoje, kauzalno inertni.

¹⁸ Sažet opis četiri različita načina na koje možemo razumjeti što su zakoni prirode može se naći u Edward Feser, *Scholastic Metaphysics: A Contemporary Introduction*, Editiones scholasticae, Hausentstamm (2014), 20–22. Feser, u kontekstu rasprave o eksplanatornim granicama znanosti, argumentira da ni u jednom tumačenju pozivanje na zakone prirode ne može pružiti ultimativno objašnjenje postojanja svemira.

(u široko aristotelovskom shvaćanju zakona prirode), tvrdnja da su ti ti zakoni prirode metafizički nužni tada se posve svodi na tvrdnju da su metafizički nužne te i te regularnosti u slijedu događaja ili takvo i takvo ponašanje prirodnih sustava – što, čini se, *pretpostavlja* da entiteti koji konstituiraju opisane događaje ili sustave sami postoje metafizički nužno. Ako je tako, tvrdnja o metafizičkoj nužnosti fundamentalnih fizikalnih zakona tada pretpostavlja spornu tvrdnju da su fundamentalni fizikalni *entiteti* metafizički nužni.

S druge strane, ako su zakoni prirode svojevrsni zasebni apstraktni entiteti – vrsta propozicija, recimo – koji na neki način „upravljaju“ fizičkim svijetom (što god to točno značilo), teško je vidjeti što bi određeni skup takvih apstraktnih entiteta činilo nužnim, u smislu da se fizički svijet nužno mora „pokoravati“ ili „odgovarati“ upravo *tim* apstraktnim entitetima radije nego nekim drugim apstraktnim entitetima iste vrste.¹⁹ Uzmimo, recimo, propoziciju (npr. izraženu u nekom odgovarajućem formalnom jeziku) da se dva tijela privlače gravitacijskom silom obrnuto razmjernom kvadratu njihove međusobne udaljenosti i propoziciju da se tijela privlače obrnuto razmjerno kubu njihove udaljenosti. Nijedna od njih nije tautologija, nije logički zakon i nije matematički teorem. Ne čini se da bi išta u njima samima, *qua* propozicijama, moglo objasniti zašto je jedna od njih istinita radije nego druga, kamoli zašto bi jedna od njih *moralna* biti istinitom, zašto bi bila nužno istinitom tvrdnjom o fizičkom svijetu ili nužnim zakonom prirode. Naravno, ne radi se tu o *fundamentalnom* fizikalnom zakonu, ali što bi uopće moglo biti relevantno drukčije u slučaju zakona prirode koji jesu fundamentalni? Što bi u njima samima moglo opravdati tvrdnju da su fundamentalni fizikalni zakoni metafizički nužni? Kazati da bi se razvojem znanosti nekako moglo pokazati da su fundamentalni fizikalni zakoni ipak neka vrsta tautologija ili pak ništa drugo do logički ili matematički teoremi – i tom smislu nužni – otprilike je jednako nerazumljivo kao kazati se da bi se na kraju dana nekako moglo pokazati da su sonate tamnije od kantata ili da parni brojevi imaju veću masu od neparnih. Sad, katkad se može naići na sugestiju da bi znanost možda mogla pokazati da postoji *samo jedan* logički konzis-

¹⁹Dakako, zakoni bi prirode *qua* propozicije, tj. kao vrsta apstraktnih predmeta, po standardnom pogledu *postojali* metafizički nužno, no nije jasno zašto bi te propozicije bile nužno *istinitima*, tj. zašto bi svemir morao biti takvim da su baš *te* propozicije istinite, radije nego neke druge.

tentan i cjelovit skup zakona prirode i da su stoga zakoni koji tvore *taj* skup doista nužni.²⁰ Međutim, teško je pronaći neki smisao u ideji da bi mogao postojati samo jedan logički konzistentan i cjelovit skup zakona prirode: uzevši bilo koji standardni logički sustav, beskonačno je mnogo *konzistentnih* načina na koje bi fizički svijet (i svijet općenito) mogao biti.²¹ Konačno, čak i ako bi se moglo pridati neko značenje tvrdnji da su fundamentalni fizikalni zakoni, sami shvaćeni kao apstraktni entiteti, nužni zakoni prirode – naime, takvi da fizičkim svijetom ne bi mogli upravljati neki drukčiji zakoni – ostajemo s pitanjem zašto uopće *postoji* fizički svijet. Ako i ima smisla kazati da apstraktni predmeti nekako *upravljaju* interakcijom fizičkih entiteta – možda tek kao metafora? – kakva bi smisla imalo reći da apstraktni entiteti djelatno *uzrokuju* da fizički svijet postoji?

Tvrdnji naivnoga necesitizma da su fundamentalni fizikalni entiteti i/ili zakoni metafizički nužni, kako vidimo, nije jednostavno pronaći razumljivo značenje. Ako ateističke teorije iz te skupine jesu alternativa teističkim teorijama, teško da se radi o filozofijski privlačnoj alternativni.

4. BRUTIZAM

Drugi način na koji bi ateist mogao pokušati odgovoriti na problem kontingentnosti jednostavno je kazati da rješenje problema zapravo ne postoji. Problem kontingentnosti izvire iz naših dubinskih metafizičkih intuicija da, s jedne strane, svijet jest kontingentan na način da su i postojanje i fundamentalna struktura svemira puko kontingentne činjenice i da, s druge strane, mora postojati neko objašnjenje zašto je svijet, ako bi već mogao biti drukčijim, upravo onakvim kakvim jest. Dok naivni necesitizam odbacuje prvu intuiciju, brutizam odbacuje potonju: nema objašnjenja zašto svemir postoji i zašto ima upravo tu i

²⁰ O'Connor, *Theism*, 89 i 154 (bilj. 4) piše da se Stephen Hawking, *A Brief History of Time*, Bantam Books, New York (1988) poigrava tom idejom, no ujedno dodaje da mu se čini da je takva formulacija „rezultat konfuzije i da je ono što se [njome] misli nešto poput ‘konzistentnost s obzirom na neki osnovni skup pretpostavaka koje su same kontingentne’“.

²¹ Malo preciznije, to se čini prirodnim zaključiti iz elementarne činjenice da, uzevši bilo koji „normalni“ formalni sustav, s jezikom u kojem možemo izraziti (tj. kojega formule možemo neformalno interpretirati kao) tvrdnje o fizičkom svijetu, postoji neprebrojivo mnogo maksimalnih konzistentnih skupova formula, svaki od kojih možemo shvatiti kao (u danom jeziku) potpun opis načina na koje bi svijet mogao biti.

takvu fundamentalnu strukturu. Kada lanac objašnjenja zašto postoje ovi ili oni kontingentni predmeti i događaji dođe do temeljnih entiteta koji konstituiraju svemir, zakona prirode koji opisuju ili upravljaju interakcijom tih entiteta i, ako svemir ima vremenski početak, njegovih inicijalnih uvjeta, lancu je objašnjenja kraj. Nema iduće karike. Fundamentalni fizikalni entiteti i zakoni *jesu* kontingentni – oni bi *moгли* biti drukčijima nego što aktualno jesu, svijet bi mogao biti takvim da je svemir građen od nekih drukčijih vrsta elementarnih entiteta i upravljani drukčijim zakonima prirode i, štoviše, svijet bi mogao biti takvim da fizički svijet uopće ne postoji – i u tom je smislu legitimno pitati zašto postoje upravo *ti* fizikalni entiteti i zakoni kao fundamentalni fizikalni entiteti i zakoni. No na to pitanje *ne* postoji odgovor: nema nikakva daljnja uzroka ni objašnjenja zašto je tomu tako. Nema razloga zašto svemir konstituiraju upravo ovi entiteti kao njegovi osnovni gradivni elementi, upravljani ovim zakonima, radije nego, na primjer, oni drugi mogući entiteti, upravljani onim drugim mogućim zakonima. Nije stvar u tome da ne *znamo* ili da čak ni načelno ne možemo znati razlog zašto je tomu tako – ne radi se tu o puko epistemologijskoj tvrdnji – već u tome da razlog uopće ne *postoji*, jednostavno nema nikakva uzroka ili objašnjenja zašto je to slučaj. Postojanje tih i tih entiteta i zakona kao fundamentalnih entiteta i zakona naprosto je sirova činjenica (*brute fact*) – kontingentna činjenica bez ikakva daljnja uzroka ili objašnjenja te činjenice. „[S]vemir naprosto jest, i to je sve“, kako bi rekao Bertrand Russell.²²

U kojoj je mjeri brutizam zadovoljavajući odgovor na problem kontingentnosti? Većinu bismo ateističkih teorija zastupanih u povijesti zapadne misli, koliko god se međusobno razlikovale s obzirom na to koje vrste kontingentnih entiteta uzimaju kao ontologijski i eksplanacijski fundamentalne, vjerojatno mogli ubrojiti u ovu kategoriju.²³ Unatoč tomu, postoje dobri razlozi zbog kojih bi ateist mogao radije preferirati neku od njegovih teorijskih alternativa.

²² Bertrand Russell, *Why I Am Not a Christian*, Routledge, London (2004), 134. Izjava je iz slavne debate iz 1948. s F. C. Coplestonom o Božjoj opstojnosti, prijepis koje je u navedenom djelu na str. 125–152.

²³ Iako smo radi jednostavnosti problem kontingentnosti formulirali u terminima fizikalnih entiteta i zakona, među brutističke bi se teorije ubrojile i one ateističke teorije koje kao ontologijski i eksplanacijski fundamentalne kontingentne entitete postuliraju različite ne-fizičke entitete poput predodžaba, transcendentalnih struktura svijesti i sl. Vidi bilj. 11.

Jedan je od problema taj što se čini da brutizam, da bi uopće djelovao kao racionalno legitimna pozicija, mora doći u nešto jačoj formulaciji od one koju smo izložili gore, formulaciji koja u odabiru između konkurentskih prijedloga rješenja problema kontingentnosti teret dokazivanja izravno stavlja na leđa zagovornikā brutističke opcije. Tvrdnja, makar u nekom kvalificiranom obliku, da kontingentne činjenice poput onih o opstojnosti fizičkih entiteta i sl. imaju objašnjenje čini se univerzalnim, iako najčešće implicitno pretpostavljenim, metodološkim načelom znanosti i racionalnoga mišljenja općenito. Čak i ako nakon ustrajna traženja ne znamo objasniti neku pojavu, npr. ne uspijevamo otkriti kauzalni mehanizam ni uvjete u kojima dovodi do proučavane pojave, doslovce nikada ne ćemo zaključiti da ta pojava nema *nikakva* objašnjenja. Tvrdnju da se neki dani predmet ili događaj pojavio bez ikakva uzroka ne razumijemo kao legitimnu znanstvenu hipotezu niti bismo je u normalnim okolnostima ikada ozbiljno uzeli u razmatranje.²⁴ No ako fundamentalni kontingentni entiteti i zakoni sami doista ne bi imali objašnjenje, radilo bi se *prima facie* o iznimci tomu načelu i stoga je brutist, želi li izbjeći optužbu za iracionalnost ili barem nekonzistentnost sa znanstvenom praksom, dužan ponuditi neko objašnjenje zašto se tu radi o dopustivoj iznimci ili pak ponuditi neku plauzibilnu eksplikaciju ili modifikaciju načela objašnjenja koja bi bila konzistentna s nepostojanjem objašnjenja za fundamentalne kontingentne entitete i zakone. Drugim riječima, brutist je dužan dati neko *objašnjenje* zašto fundamentalni fizikalni entiteti i zakoni ne moraju imati objašnjenje. Međutim, čini se da je jedini plauzibilan odgovor koji brutist ima na raspolaganju kazati da fundamentalni fizikalni entiteti i zakoni ne moraju imati objašnjenje zato što uopće ne *mogu* imati objašnjenje, u smislu da u aktualnom svijetu ne postoji ništa na što bismo se mogli pozvati bilo u kauzalnom bilo u konstitucijskom objašnjenju opstojnosti tih entiteta i zakona. Nema iduće karike u lancu objašnjenja jer ne postoji ništa od čega bi se moglo načiniti tu

²⁴ Indeterministički kvantni događaji tu ne bi bili iznimka, kako se ponekad tvrdi: i prema standardnoj indeterminističkoj interpretaciji kvantne mehanike kvantni događaji ili stanja nekoga kvantnoga sustava *imaju* (kauzalno) objašnjenje – iako nedeterminističko, statističko objašnjenje – u terminima prethodnih stanja sustava, zakona prirode, eksperimentalnoga postava itd. Uzrok ne mora biti deterministički, eksplanans ne mora logički povlačiti eksplanandum. Za odnos između kvantne mehanike i nekih inačica načela objašnjenja/uzročnosti rabljenih u argumentima za Božju opstojnost vidi npr. Feser, *Five Proofs*, 50–57 i Alexander R. Pruss, *The Principle of Sufficient Reason: A Reassessment*, Cambridge University Press, Cambridge (2006), 160–170.

kariku. To pak implicira da metafizički nužni entiteti uopće ne postoje ili da barem ne mogu stajati u relevantnom objašnjavaćem odnosu prema fundamentalnim fizikalnim entitetima i zakonima – posebno, da metafizički nužni entiteti ne mogu biti *uzrocima* fundamentalnih fizikalnih entiteta i zakona.²⁵ Ako je tako, onda izgleda da već i samo izlaganje brutizma kao prijedloga za rješenje problema kontingentnosti mora doći u paketu s nekim načelnim argumentom protiv mogućnosti bilo samoga postojanja metafizički nužnih entiteta bilo njihova stajanja u kauzalnim relacijama s fizičkim entitetima – što bi, ako bi argument držao vodu, *ipso facto* isključilo i naivni necesitizam (barem u njegovoj indeterminističkoj inačici) i fundacionalizam kao moguće odgovore na problem. Brutizam mora pokušati svladati protivnike prije no što uopće uđe u borilište.

Drugi, ozbiljniji problem za brutizam njegove su neugodne implikacije koje brutizam, kako ćemo vidjeti, karakteriziraju kao radikalno iracionalističku poziciju. Čak i ako bismo u rukama imali neki inicijalno uvjerljiv argument za nemogućnost metafizički nužnih bića, recimo, te bi implikacije mogle odnijeti prevagu nekoj od teorijskih alternativa brutizmu.

Kao prvo, može se argumentirati da već iz samoga nepostojanja ultimativnoga objašnjenja slijedi neuklonjivi iracionalizam brutističke slike svijeta. Pretpostavimo da svaki lanac objašnjenja zašto postoje pojedini kontingentni predmeti, zašto su se dogodili pojedini kontingentni događaji, zašto su uspostavljena pojedina kontingentna stanja stvari i sl. završava objašnjenjem koje referira na fundamentalne fizikalne entitete i zakone, no da fundamentalni fizikalni entiteti i zakoni, iako kontingentni, sami nemaju nikakva daljnja objašnjenja. Tada, može se argumentirati, *nijedan* kontingentan predmet, događaj, stanje stvari itd. *zapravo* nema objašnjenje. Alexander Pruss ilustrira argument sljedećim primjerom:

Ovaj je kamen na nekoliko stopa iznad tla. Zašto je iznad tla?
Zato što ga pridržava malena kornjača. Sama kornjača, među-

²⁵ Primijetimo da tvrdnja da metafizički nužni entiteti ne postoje povlači da je *nemoguće* da oni postoje, u smislu da ne postoji mogući svijet koji ih sadržava. Iz toga pak slijedi – pod pretpostavkom da objašnjenje opstojnosti fundamentalnih fizikalnih entiteta i zakona mora biti utemeljeno u nečemu što samo postoji metafizički nužno – da ne postoji mogući svijet u kojem bi fundamentalni fizikalni entiteti i zakoni toga mogućega svijeta imali objašnjenje.

tim, također lebdi u zraku, bez ikakva uzroka uopće – radi se o sirovoj činjenici. Kornjača zapravo ničime ne objašnjava stvar. Zapravo, još je zagonetnije da su kamen i kornjača zaustavljeni u zraku nego da je to samo kamen. Pretpostavili smo da prisutnost kornjače ima objašnjavačku snagu, no ta je pretpostavka probijena kada smo saznali da je i ona sama usred zraka.²⁶

Očito, ništa se ne mijenja ako umjesto jedne imamo niz kornjača naslaganih jednu na drugu, dok god posljednja kornjača u nizu lebdi u zraku bez ikakva uzroka ili objašnjenja. Iako u nekom smislu doista postoji objašnjenje zašto je kamen u zraku – u zraku je jer ga pridržava neobjašnjivo lebdeća kornjača – to se objašnjenje čini *nepopravljivo* nepotpunim. Ostaje nešto tajnovito u tome da se kamen nalazi iznad tla, nema objašnjenja koje zadovoljavajuće otklanja zagonetku: objašnjenje, zajedno s kornjačom iz primjera, ostaje visjeti u zraku. Zagonetka ostaje. No onda se čini opravdanim kazati da činjenica da se kamen nalazi u zraku u konačnici u nekom smislu uopće ni *nema* objašnjenje. Analogno, ako lanac objašnjenja svake kontingentne činjenice u posljednjem koraku završava referirajući na neobjašnjivu sirovu činjenicu postojanja takvih i takvih fizikalnih entiteta i zakona, čini se opravdanim tvrditi da nijedna kontingentna činjenica zapravo nema objašnjenje: na kraju dana ostaje zagonetnim zašto kamenje pada na tlo i zašto postoje kornjače. Kontingentna je stvarnost neizlječivo neobjašnjiva.

Kao drugo, nejasno je kako bismo sirove činjenice, neovisno o gornjem prigovoru, mogli načelno ograničiti samo na opstojnost fundamentalnih fizikalnih entiteta i zakona. Pripustimo li sirove činjenice u našu ontologiju, čini se da bismo morali očekivati svijet napučen neobjašnjivo postojećim predmetima i ničim uzrokovanim događajima. Spomenuli

²⁶ Pruss, *The Principle*, 56. Prussova je knjiga do danas najiscrpnije izlaganje i obrana tzv. načela dostatnoga razloga (u relativno jakoj inačici po kojoj nužno svaka kontingentno istinita propozicija ima objašnjenje – iako, važno je napomenuti, Pruss izričito niječe da objašnjenje, da bi bilo dostatno, mora logički *povlačiti* propoziciju koju objašnjava) i njemu odgovarajućega kauzalnoga načela. Načelo dostatnoga razloga ima za posljednicu, između ostaloga, to da ne postoje sirove činjenice poput neuzrokovane opstojnosti fundamentalnih fizikalnih entiteta i zakona. Iako u tekstu ne branimo, barem ne izravno, načelo dostatnoga razloga kao metafizičko načelo – spomenuli smo samo da je nešto poput toga načela, možda u znatno restriktivnijem obliku, pozadinsko *metodološko* načelo znanosti i da imamo duboke metafizičke intuicije koje to načelo *prima facie* podržavaju – u odsječku se snažno oslanjamo na neke od Prussovih argumenata. Mnogi od njih mogu se naći također u Alexander R. Pruss, „The Leibnizian Cosmological Argument“, u: William Lane Craig i J. P. Moreland (ur.), *The Blackwell Companion to Natural Theology*, Wiley-Blackwell, Chichester (2009), 24–100.

smo da barem u normalnim okolnostima očekujemo da kontingentne činjenice koje razmatramo imaju neko objašnjenje. Čak i ako smatramo da ne postoji ultimativno rješenje problema kontingentnosti, da su postojanje i fundamentalna struktura svemira neobjašnjive sirove činjenice, uzimamo zdravo za gotovo da su u normalnim okolnostima predmeti poput kamenja i događaji poput njihova padanja na tlo integrirani u kauzalni poredak svemira, da postoji neki uzrok koji je doveo do toga da taj i taj kamen postoji i da postoji uzrok koji objašnjava zašto je on pao na zemlju. Ne uspiju li liječnici otkriti uzrok bolesti ili arheolozi uzrok propasti neke civilizacije, na primjer, možda ćemo pomisliti da uzrok ne ćemo nikada saznati, ali ne i da uzroka uopće nema, da su pojava bolesti i kolaps civilizacije jednostavno puke sirove činjenice. No zašto bi događaji poput nastanaka bolesti i nestanaka civilizacija morali imati uzrok? Ako opstojnost fundamentalnih kontingentnih entiteta nema nikakav uzrok, nikakvo daljnje objašnjenje, sirove činjenice jesu metafizički moguće. Posebno, ako je kontingentna stvarnost *nastala* Velikim praskom, recimo – i time, ako je brutizam istinit, nastala bez ikakva uzroka – metafizički je moguće da se barem neki kontingentni entiteti neuzrokovano pojavljuju *ex nihilo*. Zašto onda misliti da se bolesti ne mogu pojavljivati bez ikakva uzroka ili da civilizacije ne mogu bez ikakva uzroka nestajati?²⁷

Prirodan je odgovor pokušati se tu pozvati na zakone prirode i već postojeće entitete i kazati da oni nekako sprječavaju sirove događaje poput neuzrokovanih „uskakanja u bitak“ *ex nihilo*. Možda je svemir sam mogao nastati bez uzroka, no njegova kauzalna struktura onemogućava da entiteti neuzrokovano nastaju u njem samom.²⁸ No ne čini

²⁷ Primijetimo da pitanje zadržava snagu čak i u slučaju brutističkih teorija prema kojima je svemir temporalno vječan, dok god te teorije dopuštaju da je nastanak svemira (ili, općenitije, svemir sa samo konačnom prošlošću) barem metafizički moguć. Trivijalno, ako je metafizički moguć neuzrokovani nastanak svemira, neuzrokovani su događaji metafizički mogući. No dobri su razlozi zbog kojih bi i brutist koji svemir smatra vječnim to morao dopustiti. Najprije, sama dugovječnost i uspješnost standardnoga kozmologijskoga modela (tzv. teorije Velikoga praska) snažno sugerira, čak i ako se on u konačnici pokaže pogrešnim, da u najmanju ruku nema ništa metafizički nemoguće u scenariju u kojem svemir započinje postojati prije konačno mnogo vremena. Neovisno o tome, i važnije, čini se konceptualnom istinom o kontingentnim bićima da su ona entiteti koji bi načelno mogli *nastati* – drugim riječima, koji, čak i ako u aktualnom svijetu jesu temporalno vječni, nisu metafizički *nužno* temporalno vječni, tj. nisu temporalno vječni u *svakom* mogućem svijetu u kojem postoje.

²⁸ Takav odgovor pretpostavlja da zakoni prirode nisu tek humeovski opisi korelacija među događajima (ili pak između uspostavljenih stanja stvari). Zakoni prirode shvaćeni na taj način samo *opisuju* određene pravilnosti u slijedovima događaja i načelno ne mogu objasniti *zašto* neki slijed događaja

se da takav odgovor pomaže. Kako bi prisutnost entiteta koji konstituiraju svemir i zakoni prirode mogli spriječiti neuzrokovane događaje ako su takvi događaji doista metafizički mogući? Spriječiti neki događaj možemo tako da uklonimo ili onemogućimo pojavljivanje uzroka koji mogu dovesti do toga događaja: ne želimo li da magnet privuče ključ, recimo, možemo odmaknuti magnet dalje od ključa. No *neuzrokovani* događaji po definiciji nemaju nikakav uzrok koji bi zakoni prirode mogli onemogućiti ili ukloniti. Zakoni prirode, uključujući zakone očuvanja, određuju što se događa u zatvorenom fizičkom sustavu bez neuzrokovanih događaja, no nije jasno kako bi sami po sebi neuzrokovane događaje mogli spriječiti.²⁹

Ne pomaže ni reći da su sirove činjenice doduše metafizički moguće, ali da one – ne računajući, dakako, samo postojanje (i možda nastanak) svemira itd. – u aktualnom svijetu nikada nisu slučaj ili su barem rijetke jer je njihova vjerojatnost vrlo mala. Shvatimo li "vjerojatnost" tu kao objektivnu vjerojatnost generiranu zakonima prirode (kao npr. u slučaju kvantne mehanike), sirovim činjenicama ne možemo pripisati *nikakvu* vjerojatnost – ne u smislu da je njihova vjerojatnost 0 već da o njihovoj vjerojatnosti nema nikakva smisla govoriti. Naime, ako vjerojatnost ovisi o zakonima prirode i ako pritom za neki mogući kontingentan događaj, na primjer, možemo reći da je toliko i toliko vjerojatan, onda bi taj događaj imao (probabilističko) objašnjenje u terminima tih i tih zakona prirode i stoga *eo ipso* ne bi bila riječ o *sirovoj* činjenici.³⁰ No ne možemo li postojanju sirovih činjenica uopće pripisati neku vjerojatnost, tada ne možemo kazati niti da je vjerojatnost sirovih činjenica mala i time nemamo opravdanje za tvrdnju da su sirove činjenice

jest, dok neki drugi mogući slijed događaja nije slučaj. Za argument stoga možemo nadalje jednostavno pretpostaviti ispravnost nekoga od nehumeovskih pogleda na zakone prirode.

²⁹ Usp. Pruss, *The Principle*, 272. Da zakoni prirode *ne* mogu sami po sebi objasniti zašto se sirovi događaji, ako su metafizički mogući, *de facto* ne događaju postaje bjelodano ako pretpostavimo da je Božja opstojnost (ili opstojnost nečega u relevantnom smislu sličnoga Bogu u fundacionalističkim ateističkim teorijama) barem logički moguća. U tom slučaju, kako zakoni prirode određuju samo ono što se događa u *zatvorenom* fizičkom sustavu, tj. fizičkom sustavu bez vanjskih utjecaja, logički jest moguće da Bog proizvede učinak koji „krši“ zakone prirode, tj. učinak koji se ne bi dogodio uzevši u obzir samo zakone prirode i prethodna stanja sustava. Bog bi npr. mogao uzrokovati da se usred zraka *ex nihilo* materijalizira kornjača. To pokazuje da zakoni prirode sami po sebi nisu (općenito) nekompatibilni s događajima koji su kauzalno neovisni o njima. No tada je plauzibilno tvrditi da zakoni prirode, ako već ne mogu načelno spriječiti o njima kauzalno neovisan nastanak kornjače *ex nihilo*, ne mogu spriječiti ni *neuzrokovani* nastanak kornjače *ex nihilo*. Usp. Pruss, „The Leibnizian Cosmological Argument“, 31–32 i *The Principle*, 272–273.

³⁰ Vidi Pruss, *The Principle*, 273–274.

samo vrlo rijetke. Međutim, stvar je još daleko gora po brutizam: postoji smisao u kojem se čini opravdanim tvrditi da su, ako je brutizam istinit, sirove činjenice *beskonačno* vjerojatnije od objašnjivih činjenica. Preciznije, postoji plauzibilan argument da su događaji koji bez ikakva uzroka odstupaju od zakona prirode beskonačno vjerojatniji od događaja koji su u skladu sa zakonima prirode. Uzmimo kolekciju mogućih svjetova sa svemirom poput našega, u smislu da svemir u tim mogućim svjetovima sadržava upravo iste fundamentalne fizikalne entitete i zakone (koji god oni bili) kao i svemir u aktualnom svijetu, takvih da se u njima ne događaju sirova odstupanja od zakona prirode – kornjače se ne materijaliziraju spontano *ex nihilo*, civilizacije ne nestaju bez ikakva uzroka, sami zakoni prirode ne mijenjaju se neobjašnjivo. Može se pokazati da ta kolekcija, iako beskonačna, tvori *skup* i stoga ima neki fiksni (beskonačni) kardinalni broj.³¹ Nazovimo taj skup "S". Međutim, ako su neuzrokovani događaji metafizički mogući, uz nekoliko se plauzibilnih pretpostavaka također može dokazati da postoji skup mogućih svjetova sa svemirom poput našega (u gore opisanom smislu), no u kojemu npr. Sunce i Zemlja bez ikakva uzroka nestanu na jedan dan i, opet bez ikakva uzroka, budu zamijenjeni oblakom fotonā, takav da je kardinalni broj toga skupa strogo *veći* od kardinalnoga broja skupa S.³² Nazovimo taj skup "S*^{*}". Kako je riječ o beskonačnim kardinalnim brojevima, broj mogućih svjetova u S* beskonačno je veći od broja mogućih svjetova u S. Kako piše Pruss, ako je brutizam istinit, onda „za svaki način na koji bi stvari mogle poći u skladu sa zakonima prirode, ima neprebrojivo beskonačno načina – proizvoljnoga kardinaliteta – na koje bi stvari mogle, bez ikakva razloga uopće, poći suprotno zakonima

³¹ U standardnim aksiomatskim teorijama skupova ne tvore sve kolekcije predmeta skupove: neke su „prevelike“ da bi bile skupovi. Teorija NBG tako razlikuje razrede (klase) koji jesu skupovi od tzv. prvih razreda, tj. onih razreda koji sami ne mogu biti elementima drugih razreda. Razred prirodnih brojeva, razred realnih brojeva i sl. skupovi su, ali razred rednih (ordinalnih) brojeva, na primjer, nije skup već pravi razred. Kardinalni broj skupa broj je elemenata toga skupa: beskonačni skupovi poput skupa prirodnih brojeva i skupa realnih brojeva imaju beskonačan kardinalni broj. No postoje *različiti* beskonačni brojevi. Na primjer, kardinalni broj skupa prirodnih brojeva jednak je kardinalnom broju skupa racionalnih brojeva, ali kardinalni broj skupa realnih brojeva strogo je *veći* od kardinalnoga broja skupa prirodnih brojeva. Drugim riječima, racionalnih i prirodnih brojeva ima jednako mnogo, dok realnih brojeva ima više od prirodnih brojeva. Kažemo da je prirodnih brojeva prebrojivo beskonačno, dok za skupove koji su veći od skupa prirodnih brojeva kažemo da su neprebrojivi. Razred beskonačnih kardinalnih brojeva pravi je razred.

³² Dokaz, neformalno izložen, može se naći u Pruss, *The Principle*, 267–269. Prussov dokaz ovisi skupovnoteorijskom aksiomu izbora i pretpostavlja ispravnost standardnoga modela fizike čestica, u smislu da eksplicitno rabi tvrdnju da se neograničen broj fotona (jer su bozoni) mogu istovremeno nalaziti u istom kvantnom stanju.

prirode“.³³

Drže li gornji argumenti vodu, brutizam implicira da bi svijet morao biti posve nerazumljivo mjesto, krcato načelno neobjašnjivim predmetima i događajima. To se samo po sebi čini neprivlačnom posljedicom, no daljnja je nevolja za brutizam to što svijet jednostavno ne djeluje kao da je napučen sirovim činjenicama: ni kornjače ni oblaci fotonā ne materijaliziraju se spontano *ex nihilo*, bolesti i nestanci civilizacija obično imaju uzroke.³⁴ No što tada objašnjava činjenicu da se u svijetu kakav jest, po svemu sudeći, neuzrokovani događaji ne događaju ili barem ne događaju u mjeri u kojoj bismo pod brutizmom očekivali? Plauzibilan je odgovor da nema neuzrokovanih događaja jer sirove činjenice nisu uopće metafizički moguće i da stoga brutizam ne može biti istinit. Naravno, odgovor koji je brutistu na raspolaganju – i to, čini se, *jedini* odgovor koji ima na raspolaganju – jednostavno je kazati da je *ta* činjenica i sama sirova: nema ama baš nikakva uzroka ni objašnjenja zašto su sirove činjenice tako rijetko slučaj. No taj odgovor prije ilustrira problem nego ga rješava: kada jednom dopustimo sirove činjenice, *anything goes*.

Kao treće – i završit ćemo tim prigovorom – ozbiljan je izazov brutizmu to što se čini da pretpostavka metafizičke mogućnosti sirovih činjenica vodi u radikalni skepticizam.³⁵ Ako su sirove činjenice metafizički moguće, na prvi je pogled metafizički moguće i to da je i samo postojanje vaših perceptivnih stanja i takvih i takvih relacija među njima tek sirova činjenica i kao takva posve kauzalno neovisna o bilo čemu u vanjskom svijetu. Imate jasan doživljaj čitanja ovoga teksta – vidite časopis u svojim rukama, osjećate papir pod prstima, zamjećujete promjene u vidnom polju i pomicanje svojih očiju dok pogledom prolazite kroz retke i sl. – ali moguće je da nema ništa „izvan“ tih vaših

³³ Pruss, „The Leibnizian Cosmological Argument“, 32.

³⁴ Doduše, ako brutizam jest istinit, čini se metafizički moguće istinitim i nešto što bismo mogli nazvati sirovim okazionalizmom: kauzalnost je *sui generis* relacija (tj. nije svedljiva na pravilnosti u slijedu događaja), no nijedan događaj zapravo nema uzrok, iako slijed događaja, posve bez ikakva uzroka ili objašnjenja, pokazuje zakonoliku pravilnost *kao da* su događaji međusobno kauzalno povezani.

³⁵ Npr. Koons, „A New Look“, 197, opravdavajući svoj aksiom univerzalnosti kauzalnosti, piše da je cijena nijekanja univerzalnosti kauzalnosti prihvaćanje sveobuhvatnoga pironovskog skepticizma. Pruss, „The Leibnizian Cosmological Argument“, 28, na temelju Koonsovih sugestija, izlaže argument da nijekanje načela dostatnoga razloga obvezuje na skepticizam u pogledu percepcije, dok Feser, *Five Proofs*, 149–150, poopćava argument na naše kognitivne sposobnosti općenito i argumentira da odbacivanje načela dostatnoga razloga podriva mogućnost bilo kakva racionalna istraživanja.

perceptivnih stanja što ih uzrokuje. Ne postoji časopis, vaše ruke niti oči, nema znanstvenika koji izaziva te doživljaje podražavajući vaš mozak u nekom laboratoriju, nema Descartesova obmanjivača koji u vašem duhu proizvodi te predodžbe – zamjedbe koje imate nisu ama baš ničim uzrokovane, neobjašnjiva je sirova činjenica da te zamjedbe imate. Problem ne staje samo na perceptivnom iskustvu: neuzrokovanim bi mogla biti bilo koja mentalna stanja. Ako je brutizam istinit, svako bi vaše vjerovanje i sjećanje moglo biti kauzalno i epistemički neovisno o tome je li ono što vjerujete i čega se naizgled sjećate doista slučaj. Metafizički je moguće da se posve neuzrokovano u vašem umu pojavilo vjerovanje da je brutizam istinit, na primjer, i da je pritom, opet bez ikakva uzroka, ono ujedno popraćeno neistinitim vjerovanjem da ste brutizam prihvatili *zbog* ovoga ili onoga razloga. Ne pomaže to što se jasno sjećate da ste pažljivo razmatrali i vagali argumente za i protiv brutizma – vaše bi sjećanje također moglo biti lažno, također bez ikakva uzroka. Čini vam se da vas argumenti racionalno prisiljavaju prihvatiti brutizam, ali ako je brutizam istinit, i ta je misao mogla nastati neuzrokovano i posve neovisno o samim argumentima. Prihvatimo li brutizam, čini se da nema načina na koji bismo mogli načelno isključiti scenarije poput gornjih, scenarije kojih sama mogućnost podriva bilo koje razloge koje bismo isprva uopće mogli imati za prihvatiti brutizam. Prisjetimo se, sirovim činjenicama ne možemo pripisati nikakvu objektivnu vjerojatnost u terminima zakona prirode i objektivnih tendencija i stoga nemamo opravdanja kazati da je bilo koja od gore opisanih mogućih sirovih činjenica objektivno malo vjerojatna.

Naravno, brutist bi se mogao pokušati pozvati na Prussov argument da je kardinalni broj skupa mogućih svjetova u kojima se dani slijed uzastopnih događaja odvija sukladno zakonima prirode manji od kardinalnoga broja skupa mogućih svjetova u kojima neuzrokovani događaji bez ikakva objašnjenja odstupaju od zakona prirode. U svjetlu toga argumenta, mogao bi reći, ako bi mentalni događaji poput prisjećanja i formiranja vjerovanja doista neuzrokovano nastajali, ne bismo trebali očekivati tako zakonoliku pravilnost u slijedu mentalnih stanja kakvu primjećujemo. No zašto misliti da slijed mentalnih stanja *doista* jest zakonoliko pravilan? Ako je brutizam istinit, vaše sjećanje na sukcesiju prošlih mentalnih događaja, vjerovanje da su oni slijedili jedan za drugim na kontinuiran i pravilan način i sl. mogli su nastati upravo

u ovom trenutku, bez ikakva uzroka i posve neovisno o tome jeste li uopće imali ikakva prethodna mentalna stanja. Ako su sirove činjenice metafizički moguće, niti za taj mogući neuzrokovan događaj ne možemo opravdano kazati da je malo vjerojatan.

Prethodna napomena sugerira da brutizam ne može izbjeći zapanjanje u neki oblik radikalnoga skepticizma čak niti ako, argumenta radi, dopustimo kao *jedini* neuzrokovan događaj sam nastanak kontingentne stvarnosti i prihvatimo da, jednom kada je ontologijska pozornica pripremljena, zakoni koji njom upravljaju nekako onemogućuju pojavu novih neuzrokovanih događaja. Naime, i s tim ustupcima brutizmu, kako ostaje metafizički mogućom neka drukčija kolekcija osnovnih kontingentnih entiteta i zakona, čini se metafizički mogućim scenarij u kojem početni neuzrokovani događaj nije nastanak entiteta koji konstituiraju fizički svemir, već radije, na primjer, mentalnih entiteta koji konstituiraju um. Vaš je um, koliko možete reći, zajedno s njegovim zavaravajućim predodžbama, neistinitim vjerovanjima i prividnim sjećanjima, mogao nastati prije svega pet minuta, *ex nihilo* i bez ikakva uzroka uopće, iscrpljujući u sebi cjelokupnu kontingentnu stvarnost.³⁶ Čak i ako nema daljnjih neuzrokovanih događaja ni sirovih činjenica – nakon početnoga neuzrokovana nastanka, neka je svako vaše mentalno stanje učinak prethodnih mentalnih stanja i zakona (koji god oni bili) koji upravljaju njihovom sukcesijom – sama mogućnost neuzrokovana inicijalnoga nastanka kontingentnih entiteta *ex nihilo* dopušta takav scenarij. Štoviše, sličan solipsistički scenarij možemo konstruirati čak i ako pretpostavimo da uopće nema neuzrokovanih *događaja*, da je jedina sirova činjenica *postojanje* fundamentalnih kontingentnih entiteta: vaš um neobjašnjivo postoji oduvijek, no zakonolike se svakih pet minuta resetira novom kolekcijom zavaravajućih predodžaba, neistinitih vjerovanja i prividnih sjećanja. Ako su već sirova vječna opstojnost svemira ili njegov neuzrokovani nastanak *ex nihilo* metafizički mogući, kako bismo načelno mogli isključiti mogućnost opisanih solipsističkih scenarija? Kako nijednoj od tih mogućih sirovih činjenica ne možemo pripisati nikakvu objektivnu vjerojatnost u terminima prethodno danih

³⁶ Alternativno, smatrate li metafizički *nemogućim* postojanje mentalnih entiteta poput predodžaba i misli kao neovisnih od nekoga biološkoga ili općenito fizičkoga sustava (npr. mozga ili računala), možemo modificirati scenarij tako da je inicijalni neuzrokovani događaj nastanak jednoga jedina *mozga*, zajedno s njegovim fizičkim stanjima koja odgovaraju prividnim sjećanjima, neistinitim vjerovanjima i sl.

prirodnih zakona, ne čini se da imamo ikakva opravdanja kazati da je jedan od tih scenarija objektivno vjerojatniji od drugoga.³⁷

Quentin Smith u jednoj je raspravi o teizmu, ateizmu i nastanku svemira napisao da je „najrazumnije vjerovanje da smo nastali ni iz čega, ni od čega i ni radi čega“, misleći pritom upravo na neuzrokovan nastanak svemira *ex nihilo*.³⁸ Gore opisane neugodne posljedice brutizma sugeriraju da bismo, naprotiv, teško mogli odabrati *nerazumniju* poziciju. U svakom slučaju, nije nerazumno razmotri li ateist neke od dostupnih teorijskih alternativa brutizmu.

5. IREGULARIZAM

Suočen s neprivačnim izborom između neinteligibilnosti naivnoga necesitizma i iracionalizma brutizma, ateist bi se mogao ponadati riješiti problem kontingentnosti svojevrsnim metafizičkim analogonom Münchhausenovu izvlačenju iz gliba povlačenjem za vlastitu kosu. Preciznije, ateist bi mogao pokušati odgovoriti na problem iskorištavanjem nekoga oblika neutemeljenih (*non-well-founded*) objašnjavalačkih nizova, npr. pozivanjem na kauzalne petlje ili pak na beskonačne kauzalne lance u kojima bi svaka karika bila učinak prethodne. U ne-

³⁷ Možda bi se dalo argumentirati, iako je teško precizno artikulirati tu intuiciju, da je scenarij u kojem bi se npr. jedan jedini mozak u takvu i takvu stanju spontano materijalizirao *ex nihilo* zapravo *epistemički* vjerojatniji od neuzrokovana nastanka „velikog“ svemira s karakteristikama poput našega. Naime, u kontekstu rasprave o problemu tzv. fine ugođenosti svemira za život, moćan je prigovor (barem nekim) standardnim pokušajima rješenja toga problema pomoću hipoteze multiverzuma (npr. teorijama inflacijskoga multiverzuma) to da je vjerojatnost da bi proizvoljan „lokalni“ svemir generiran određenim fizičkim procesom (nastao npr. fluktuacijama u inflacijskom polju) bio sličan našem svemiru, s niskom početnom entropijom, daleko manja od vjerojatnosti nastanka svemira s visokom ukupnom entropijom no koji bi ujedno sadržavao tzv. Boltzmannov mozak, tj. malo područje organizirane materije sa strukturom poput naših mozgova, zajedno s odgovarajućim perceptivnim stanjima, prividnim sjećanjima i sl. Za sažet prikaz primjerā fine ugođenosti svemira za život i preciznu formulaciju probabilističkoga teističkoga argumenta iz fine ugođenosti vidi Robin Collins, „The Teleological Argument: An Exploration of the Fine-Tuning of the Universe“, u: William Lane Craig i J. P. Moreland (ur.), *The Blackwell Companion to Natural Theology*, Wiley-Blackwell, Chichester (2009), 202–281, posebno str. 262–272 za detaljniji opis inflacijske teorije multiverzuma i problem Boltzmannovih mozgova. Naravno, *neuzrokovan* nastanak nije isto što i nastanak pomoću nekoga stohastičkoga fizičkoga procesa i stoga nije očito može li se legitimno pokušati pozvati na primjer Boltzmannovih mozgova u vaganju epistemičke vjerojatnosti sirovih činjenica. No možda bi *tu quoque* odgovor na tom tragu bio primjeren ako bi brutist pokušao argumentirati da je epistemički malo vjerojatno da bi složena i fino ugođena struktura poput mozga u takvu i takvu stanju nastala neuzrokovano.

³⁸ William Lane Craig i Quentin Smith, *Theism, Atheism, and Big Bang Cosmology*, Clarendon Press, Oxford (1993), 135.

dostatku boljega izraza, pristup rješavanju problema kontingentnosti korištenjem neutemeljenih eksplanacijskih struktura nazovimo "iregularizam".³⁹

Glavnu pozadinsku ideju iregularističkoga pristupa izložio je već David Hume u IX. dijelu svojih *Dialogues Concerning Natural Religion*:

U takvu lancu [...] svaki je dio uzrokovan onime što mu prethodi i uzrokuje ono što za njim slijedi. Gdje je onda teškoća? Ali *cjelina*, kažeš, traži uzrok. [...] Kada bih ti pokazao posebne uzroke svake pojedine u zbirci od dvadeset čestica materije, smatrao bih vrlo nerazumnim ako bi me potom pitao što je uzrok sviju dvadeset. To je dovoljno objašnjeno u objašnjenju uzroka dijelova.⁴⁰

Poopćimo li malo Humeovu tvrdnju, dobivamo tzv. Hume-Edwardsovo načelo: postoje li objašnjenja (odgovarajuće vrste) svakoga pojedina dijela neke cjeline, ona zajedno ujedno konstituiraju i objašnjenje (odgovarajuće vrste) te cjeline same.⁴¹ Pod "cjelinom" se tu razumiju mereološki agregati i općenito one kolekcije entiteta koje se mogu interpretirati kao agregati, npr. konjunkcije propozicija, sljedovi događaja i sl.⁴² Hume-Edwardsovo načelo kaže nam da ako postoji objašnjenje zašto postoji svaki pojedini predmet u nekom agregatu, ta objašnjenja ujedno objašnjavaju i zašto postoji agregat tih predmeta. Imamo li ob-

³⁹ Naziv je prema aksiomu pravilnosti (*regularity*) ili, kako se još naziva, aksiomu utemeljenosti (*foundation*) standardne teorije skupova ZF(C), koji isključuje mogućnost neutemeljenih (*non-well-founded*) skupova, tj. mogućnost cirkularnih relacija članstva u skupu i sl.

⁴⁰ David Hume, *Dialogues Concerning Natural Religion*, ed. Norman Kemp Smith, Oxford University Press, Oxford (1935/1779), 190.

⁴¹ Ime je načela iz William Rowe, „Two Criticism of the Cosmological Argument“, *The Monist* 54/3 (1970), 441–459, prema Paul Edwards, „A Critique of the Cosmological Argument“, u: Hector Hawton (ur.), *The Rationalist Annual*, Pemberton, London (1959), 63–77. Vidi također James Cain, „The Hume-Edwards Principle“, *Religious Studies* 31/3 (1995), 323–328 i Alexander R. Pruss, „The Hume-Edwards Principle and the Cosmological Argument“, *International Journal for Philosophy of Religion* 43/3 (1998), 149–165.

⁴² Mereološki agregat cjelina je koja nije ništa „više“ od sume svojih dijelova: ako x i y imaju posve iste dijelove, x i y isti su agregat, neovisno o posebnim relacijama između dijelova. Agregat koji se sastoji od ovih ključeva i šalice na stolu isti je kao i agregat kojega su dijelovi ta ista šalice u perlici i ti isti ključevi u džepu. Načelo očito ne stoji ili barem zahtijeva znatne kvalifikacije u slučaju cjelina koje se ne mogu jednostavno protumačiti kao agregati. Uzmemo li npr. da je neka pojedina molekula cjelina sastavljena od atoma kao svojih dijelova, objašnjenja zašto postoje ti i ti atomi nisu sama po sebi dovoljna za objasniti zašto postoji ta molekula. Kako u tekstu razmatramo samo cjeline koje su agregati svojih dijelova, takve komplikacije ovdje možemo zanemariti.

jašnjenje zašto je svaka propozicija u konjunkciji istinita, imamo time i objašnjenje zašto je istinita konjunkcija tih propozicija. Znamo li zašto se dogodio svaki pojedini događaj u nekom slijedu događaja, samim time znamo i zašto se dogodio cijeli taj slijed događaja. Načelo djeluje plauzibilnim i očito vrijedi u tipičnim svakodnevnim slučajevima: znam li kako su ključevi dospjeli na stol i znam li kako je šalica dospjela na stol, znam i zašto su ključevi i šalica na stolu.

Ako je to načelo istinito, lako je vidjeti kako bi pozivanje na nj moglo omogućiti ateistu izbjeći i naivni necesitizam i brutizam. Recimo da želimo objasniti zašto postoji neki agregat kontingentnih entiteta. Ako bi bio slučaj da možemo objasniti *svaki* dio te cjeline pozivajući se *samo* na druge dijelove te iste cjeline – tj. objasniti postojanje svakoga kontingentnoga dijela pozivanjem samo na druge kontingentne dijelove iste cjeline – imali bismo ujedno, ako je Hume-Edwardsovo načelo istinito, zadovoljavajuće objašnjenje i zašto postoji sama cjelina sastavljena od tih dijelova. No, kako su, po pretpostavci, svi dijelovi te cjeline *kontingentni* i kako svi *imaju* objašnjenje, u objašnjenju zašto postoji ta cjelina ne bismo morali pretpostaviti ni da je neki njezin dio metafizički nužan (i time bez potrebe za relevantnom vrstom objašnjenja) ni da neki od njezinih kontingentnih dijelova sami nemaju objašnjenje (i da je stoga njihova opstojnost sirova činjenica) niti pak da mora postojati nešto *izvan* same cjeline što bi nju objašnjavalo (npr. metafizički prvi uzrok).

Dva su načina na koja to može biti slučaj. Ako je skup kontingentnih entiteta koji tvore cjelinu samo konačan, npr. $\{e_1, e_2, e_3, \dots, e_n\}$, morali bismo imati neku vrstu cirkularnoga objašnjenja, recimo pomoću kauzalne petlje u kojoj, za svaki prirodan broj m strogo manji od n , e_{m+1} uzročno objašnjava e_m , dok e_1 uzročno objašnjava e_n . No ako je skup entiteta u pitanju beskonačan, npr. $\{e_1, e_2, e_3, \dots\}$, možemo imati i scenarij koji u citiranom tekstu opisuje Hume: za svaki prirodan broj n , e_{n+1} uzročno objašnjava e_n . Načelno su oba pristupa na raspolaganju ateistu, no potonji je razumljivo češći, između ostaloga zbog sumnjive

legitimnosti cirkularnih objašnjenja.⁴³ Usmjerit ćemo se stoga na taj potonji pristup, no sve što ćemo kazati jednako se odnosi na oba.

Opisat ćemo dva paradigmatiska načina na koja bi ateist mogao pokušati iskoristiti Hume-Edwardsovo načelo u odgovoru na problem kontingentnosti. U oba je načina ključ u tome da se svemir, tj. kontingentna stvarnost općenito, razumije kao neka vrsta cjeline sastavljene na neki prikladan način od beskonačnoga broja kontingentnih dijelova, takvih da se postojanje svakoga od njih može zadovoljavajuće objasniti referiranjem na druge kontingentne dijelove svemira.

Prvi način uključuje pozivanje na beskonačne nizove kauzalnih objašnjenja. Pretpostavimo da ne postoji prvi trenutak u kojem je svemir počeo postojati. To može biti bilo zato što svemir ima beskonačnu prošlost bilo pak zato što, iako svemir jest samo konačno star, strogo gledano ne postoji *početni* trenutak njegova nastanka. Nema prvoga trenutka Velikoga praska: u trenutku t_0 svemir ne postoji, ali postoji u svakom trenutku t nakon t_0 . No ako nema prvoga trenutka nastanka svemira, za *svaki* trenutak t u kojem svemir postoji ima neki raniji trenutak t' u kojem svemir također postoji. Stoga, uz razumnu pretpostavku da je stanje svemira u bilo kojem trenutku učinak prethodnih stanja svemira (ako takva postoje), doista *svako* stanje svemira, za *svaki* trenutak njegova postojanja, ima uzročno objašnjenje u terminima njemu prethodećih stanja svemira i zakonā prirode. Shvatimo li svemir npr. kao agregat njegovih vremenskih isječaka i pretpostavimo li Hume-Edwardsovo načelo, slijedi da *svaki* dio svemira ima objašnjenje zašto postoji – objašnjenje u terminima drugih dijelova svemira – i time bi ujedno bilo objašnjeno i zašto svemir sam postoji. Ništa nije preostalo za objasniti. Nismo se morali pozvati ni na metafizički nužne fizičke entitete ni na sirove činjenice niti na nešto poput metafizički prvoga uzroka. Svemir je, možemo reći, u tom smislu samouzrokovan, njegova je opstojnost samoobjašnjavajuća.⁴⁴

⁴³ Iznimka je npr. model J. Richarda Gotta i Li-Xina Lija u kojem svemir, zahvaljujući zatvorenoj vremenskoj petlji u ranom svemiru, stvara sam sebe, no njihov model, čini se, nije ni fizički održiv. Vidi William Lane Craig i James D. Sinclair, „The *Kalam* Cosmological Argument“, u: William Lane Craig i J. P. Moreland (ur.), *The Blackwell Companion to Natural Theology*, Wiley-Blackwell, Chichester (2009), 101–201, str. 133–136.

⁴⁴ Primjer je toga pristupa Quentin Smith, „Kalam Cosmological Arguments for Atheism“, u: Michael Martin (ur.), *The Cambridge Companion to Atheism*, Cambridge University Press, Cambridge (2007), 182–198. Očit je problem s odgovorom na problem kontingentnosti kako smo ga opisali

Drugi je način nešto manje uobičajen i uključuje pozivanje na beskonačan niz konstitucijskih objašnjenja. Nema *fundamentalnih* fizikalnih entiteta i zakona: za svaku kolekciju fizikalnih entiteta i zakona postoje „fundamentalniji“ entiteti i zakoni koji ih konstituiraju i u terminima kojih se njihovo postojanje može objasniti. Pretpostavimo da se opstojnost svih kontingentnih entiteta – *osim* entiteta postuliranih nekom fizikalnom teorijom T_0 te entiteta koji objašnjavaju entitete teorije T_0 – može konstitucijski objasniti pozivanjem na entitete teorije T_0 . Počevši s teorijom T_0 , neka dalje imamo beskonačan niz teorija T_1, T_2, T_3, \dots , takvih da se, za bilo koji pozitivan cijeli broj n , entiteti postulirani teorijom T_n mogu u nekom relevantnom smislu objasniti postuliranim entitetima teorije T_{n+1} . Tada je, prema Hume-Edwardsovu načelu, opstojnost svemira, shvaćenoga kao aglomerat svih kontingentnih entiteta, objašnjena tim beskonačnim regresom teorija i njima postuliranih entiteta. Opet, bez pretpostavke metafizički nužnih fizičkih entiteta, sirovih činjenica i prvoga uzroka.⁴⁵

Međutim, nije teško pokazati da ti paradigmatički načini ne uspijevaju zadovoljavajuće riješiti problem kontingentnosti. Prisjetimo se za početak primjera s kamenom i kornjačom iz odsječka o brutizmu. Recimo da nas zanima objašnjenje zašto se kamen nalazi upravo na onom prostornom položaju na kojem se nalazi. Odgovor: kamen se nalazi na tom i tom položaju zato što se nalazi na kornjači koja se nalazi pak na tom i tom položaju. Položaj kornjače objašnjava položaj kamena na njoj. No modificirajmo sada scenarij na sljedeći način: nema posljednje kornjače u nizu koja neobjašnjivo lebdi iznad tla, umjesto toga *svaka*

u našem primjeru to sto takav odgovor *pretpostavlja* postojanje oareadenin kauzainin zakona koji povezuju pojedina stanja svemira. No, naravno, ako bi zakoni prirode i sami bili kontingentni, ne bi bilo istina da objašnjenjem svakoga pojedinoga stanja svemira pomoću njemu prethodnih stanja i tih zakona prirode više *ništa* ne ni preostalo za objasniti. Između ostaloga, i dalje bismo ostali s pitanjem zašto su zakoni prirode upravo ti koji jesu. No ovdje taj prigovor možemo zanemariti i pretpostaviti da je ateistu na raspolaganju neki domišljat odgovor na nj.

⁴⁵ Nešto slično tomu scenariju, pozivajući se na Richarda Feynmana, sugerira Lawrence M. Krauss, *A Universe from Nothing: Why There Is Something Rather Than Nothing*, Free Press, New York (2012), 177. To je ujedno najbliže čime se približio temi naznačenoj naslovom i podnaslovom knjige. Unatoč povremenim eksplicitnim tvrdnjama, naravno da Krauss *ne* opisuje nastanak svemira ni iz čega, već samo pokušava pokazati da je moguće (i možda plauzibilno), pretpostavimo li stanoviti skup fizikalnih zakona (uključujući cjelokupnu konceptualnu mašineriju kvantne mehanike), neka važna svojstva svemira (postojanje prostora i materije, poseban oblik pojedinih fizikalnih zakona i sl.) i nastanak određenih vrsta entiteta u svemiru (npr. fizikalnih čestica) objasniti kao učinak prethodno danih fundamentalnijih vrsta entiteta (određenih vrsta polja, recimo).

kornjača stoji na leđima neke druge, manje kornjače.⁴⁶ Cijela se konfiguracija nalazi usred zraka, no položaj nijedne kornjače nije sirova činjenica: položaj svake od njih objašnjava položaj one iznad i objašnjen je položajem one ispod nje. Za svaki dio cjeline imamo objašnjenje zašto se nalazi na mjestu na kojem se nalazi. No bi li takav scenarij objasnio prostorni položaj toga cijeloga niza kornjača? Bi li položaj beskonačnoga niza međusobno podupirućih kornjača u relevantnom smislu bio samoobjašnjavajućim? Ako je Hume-Edwardsovo načelo istinito, morao bi biti: imamo objašnjenje položaja svakoga pojedinoga dijela cjeline i time bismo ujedno morali imati i objašnjenje položaja te cjeline. No ne čini se da je to slučaj. Položaj levitirajućega beskonačnoga niza kornjača djeluje potpuno zagonetnim. Izgleda očitim da bi ta konfiguracija *mogla* biti smještena metar više, recimo, ili metar udesno. No zašto se tada nalazi upravo na mjestu na kojem se nalazi? Objasnivši relativan položaj svake kornjače pozivanjem *isključivo* na unutarnju strukturu konfiguracije, samo na međusobne prostorne i kauzalne odnose njezinih sastavnica, *nismo* ujedno dali odgovor na to pitanje. Sad, možda je ispravan odgovor da je položaj cijele te konfiguracije zapravo metafizički nužan – recimo zato jer je položaj svake pojedine kornjače metafizički nužan – i da smo u krivu misleći da bi mogao biti drukčijim. Možda je, s druge strane, njezin položaj sirova činjenica: mogao bi biti drukčijim, no nema nikakva objašnjenja zašto nije. Ili je možda Bog imao razloge materijalizirati beskonačno mnogo kornjača upravo na tom mjestu. Što god bio odgovor, jasno je da on ne slijedi iz skupa objašnjenja pojedinih dijelova cjeline. Hume-Edwardsovo načelo ne vrijedi u opisanom scenariju. No opisani se scenarij čini relevantno analognim iregularističkim odgovorima na problem kontingentnosti.

Slično, zamislite situaciju u kojoj vam supruga priznaje da je trudna iako zna da ste neplodni. Bez brige, kaže, nije vas prevarila. Razumije da vam se na prvi pogled čini plauzibilnim da mora postojati neki *vanjski* uzrok nastanka djeteta, ali kada se bolje pogleda, vidi se da zapravo nije tako. Nema početnoga trenutka trudnoće: u trenutku t_0 nije bila trudna, no u svakom trenutku t između t_0 i sadašnjega trenutka t^* u njezinoj je utrobi dijete. Postojanje djeteta u nekom trenutku t može se objasniti jednostavno time što dijete postoji u nekom ranijem trenutku t' . Zašto dijete postoji u 12.01? Zato što postoji u 12.00 i jer između

⁴⁶ Usp. Pruss, *The Principle*, 56.

12.00 i 12.01 ništa nije uzrokovalo da ono prestane postojati. Kako ne postoji prvi trenutak u kojem je dijete došlo na svijet, koji god trenutak t uzeli, uvijek postoji neki raniji trenutak t' između t_0 i t u kojem dijete postoji i stoga se postojanje djeteta u baš *svakom* trenutku t može objasniti postojanjem djeteta u nekom ranijem trenutku t' . No objasnivši zašto dijete postoji u svakom trenutku u kojem postoji, u potpunosti smo objasnili zašto dijete uopće postoji i nema potrebe pretpostavljati da mora postojati neki dodatni vanjski uzrok koji je doveo do trudnoće. Sad, pretpostavite da *doista* nije bilo početnoga trenutka trudnoće. Bi li takav scenarij objasnio zašto postoji dijete? Ako je Hume-Edwardsovo načelo istinito, čini se da bi to morao biti slučaj. Ali naravno da to slučaj nije: bilo početnoga trenutka ili ne, opisani kauzalni lanac sam po sebi ne objašnjava činjenicu da dijete postoji. Bilo početnoga trenutka ili ne, metafizički je i dalje moguće da dijete ne bi postojalo: postoji mogući svijet u kojem djeteta nema. Niz objašnjenja koja bi se pozivala samo na međusobne kauzalne odnose pojedinih vremenskih isječaka u intervalu u kojem dijete postoji *ne* bi uklonio zagonetku zašto dijete uopće postoji, ako bi već doista moglo ne postojati. Opet, možda je ispravan odgovor da je postojanje djeteta nekako metafizički nužno, možda je ono tek sirova činjenica, možda pak ima neki vanjski uzrok zašto dijete postoji. No, jednako kao u prethodnom primjeru, odgovor ne slijedi iz opisanih objašnjenja zašto postoji svaki pojedini dio cjeline. Hume-Edwardsovo načelo ne stoji.⁴⁷

Jasan je sada problem s gore opisanim analognim pokušajima objašnjenja postojanja samoga svemira. Problem kontingentnosti ostaje u punoj snazi. Čak i ako se svaka konfiguracija fundamentalnih fizikalnih

⁴⁷ Problem s Hume-Edwardsovim načelom možemo dodatno ilustrirati poopćivši primjer sa samoobjašnjavajućom trudnoćom. Pretpostavimo da je vrijeme gusto, tj. da između svaka dva različita trenutka t i t' postoji neki daljnji trenutak t'' . Pretpostavimo također da stanje zatvorenoga fizičkoga sustava u bilo kojem trenutku t i zakoni prirode koji vrijede u tom sustavu kauzalno objašnjavaju (možda nedeterministički) stanje sustava u svakom trenutku t' kasnijem od t . (Čak i ako su te pretpostavke neistinite, svakako se čine metafizički moguće istinitima, a to je dovoljno barem za argument da Hume-Edwardsovo načelo nije *nužno* istinito za relevantne vrste cjelina i objašnjenja.) Odaberimo sada neki proizvoljan trenutak t i uzmimo kao našu cjelinu skup stanja svemira u poluotvorenom intervalu $(t, t^*]$, gdje je t^* sadašnji trenutak. Ako su ukupnost svih stanja svemira u intervalu $(t_0, t^*]$ i uzročna objašnjenja zašto postoji neko stanje svemira pozivanjem na njegova prethodna stanja i zakone prirode, kako smo pretpostavili u našem paradigmatiskom primjeru, legitimna cjelina i vrsta objašnjenja za primjenu Hume-Edwardsova načela, jednako bi moralo vrijediti i u slučaju intervala $(t, t^*]$. Neka je svemir u tom intervalu zatvoren sustav. Tada, ako je Hume-Edwardsovo načelo istinito, ta bi cjelina bila samoobjašnjavajuća. No onda bi stanja svemira prije trenutka t i u samom t bila eksplanacijski irelevantna za stanja svemira nakon t .

entiteta aktualno postojećega svemira može objasniti zakonima prirode i konfiguracijama fundamentalnih fizikalnih entiteta u ranijim trenucima, i dalje se čini metafizički mogućim svijet u kojem bi svemir konstituirale drukčije vrste fundamentalnih fizikalnih entiteta i njime upravljali drukčiji fundamentalni fizikalni zakoni od onih u aktualnom svijetu. Za takav bi mogući svijet također moglo vrijediti da nema početnoga stanja svemira, npr. zato što bi svemir u njem imao beskonačnu prošlost. Jednako tako, u takvu bi mogućem svijetu također moglo biti slučaj da je svako stanje svemira učinak njegovih ranijih stanja. Svijet s newtonovskim svemirom, na primjer, djeluje metafizički mogućim. No što onda objašnjava kontingentnu činjenicu da neki takav mogući svijet *nije* aktualan svijet? Kako bismo pozivanjem isključivo na kontingentnu unutarnju strukturu i kauzalni poredak *aktualno* postojećega svemira uopće mogli dati odgovor na to pitanje? Otprilike bi to bilo kao kada bismo pokušavali objasniti zašto se na zidu nalazi mrtva priroda (a ne, recimo, pejzaž) pozivanjem isključivo na obilježja te iste slike: može nam to dati odgovor na pitanje zašto je *ta* konkretna slika mrtva priroda a ne pejzaž, ali ne možemo tako odgovoriti na pitanje zašto je upravo ta slika završila na zidu, radije nego neka slika s pejzažom ili ništa uopće. Objašnjenje činjenice da se na zidu nalazi upravo ta i ta slika traži nešto više od opisa njezine kompozicije i kolorita.

Postavimo pitanje malo drukčije. Kao i u aktualnom svijetu, i u mogućem svijetu s newtonovskim svemirom neki bi se ateisti mogli ponadati riješiti problem kontingentnosti eksploatiranjem Hume-Edwardsova načela pozivanjem na beskonačne kauzalne nizove. Kao možda i Hume u aktualnom svijetu, čak bi mogli pomisliti da im ono omogućava kazati da je opstojnost *njihova* svemira samoobjašnjavajuća. Međutim, ona to očito nije – već samim time što njihov svemir *ne* postoji. Za primjenu Hume-Edwardsova načela *prima facie* nema relevantne razlike između newtonovskoga svemira i svemira kakav vjerujemo da doista jest. No *zašto* su onda ateisti u takvu neaktualnom mogućem svijetu u krivu ako vjeruju da pomoću Hume-Edwardsova načela mogu objasniti opstojnost svojega svemira? Odgovor koji se čini bjelodanim jest da su nepostojanje početnoga trenutka svemira i mogućnost beskonačnoga kauzalnoga regresa jednostavno eksplanacijski irelevantni za problem kontingentnosti. No tada su u krivu i ateisti koji obitavaju u aktualnom svijetu misle li da se neutemeljenim

beskonačnim uzročnim nizovima nekako može riješiti problem kontingentnosti. Slično, lako je vidjeti, vrijedi i za pokušaje rješenja problema kontingentnosti pozivanjem na beskonačni regres sve dubljih fizikalnih teorija: ništa nam u takvu regresu teorija samom po sebi ne govori zašto postoji baš svemir karakteriziran upravo tim i takvim nizom teorija, a ne npr. svemir s beskonačnim nizom dubljih i dubljih teorija različitih od onih u aktualnom svijetu ili pak svemir u kojem doista postoji neka fundamentalna fizikalna teorija.

Hume-Edwardsovo načelo ne vrijedi neograničeno. Između ostaloga, kako naši primjeri pokazuju, ono ne vrijedi ako objašnjenja dijelova cjeline, sastavljene isključivo od kontingentnih dijelova, tvore određene oblike neutemeljenih eksplanacijskih struktura. Objašnjenja dijelova u takvim slučajevima *ne* konstituiraju ujedno objašnjenje cjeline same. Drugim riječima, pitanje zašto cjelina uopće postoji ostaje u takvim slučajevima neodgovorenim. No upravo se na takve oblike neutemeljenih eksplanacijskih struktura pozivaju teorije poput onih u opisanim iregularističkim pokušajima odgovorima na problem kontingentnosti. Iregularizam je stoga, uzet sam za sebe, objašnjavački nepotpun s obzirom na problem kontingentnosti. Sam za sebe, iregularizam ostavlja otvorenim pitanja kao što su: „Zašto kontingentna stvarnost uopće postoji?“

Naša analiza sugerira da Hume-Edwardsovo načelo zahtijeva nešto poput sljedeće kvalifikacije: pod uvjetom da cjelina ne sadržava metafizički nužne dijelove, objašnjenja svakoga pojedinoga dijela cjeline zajedno mogu ujedno konstituirati objašnjenje same cjeline *samo ako* nije tako da objašnjenja svakoga pojedinoga dijela referiraju *isključivo* na dijelove te iste cjeline. Malo drukčije rečeno, objašnjenje cjeline koja se sastoji samo od kontingentnih dijelova mora uključiti nešto *izvan* same te cjeline.⁴⁸ Ako smo u pravu, sugerira to načine na koje bi se iregularističke teorije mogle modificirati da bi ponudile odgovor na problem kontingentnosti.

Sasvim općenito govoreći, suočeni s problemom objašnjenja neke dane cjeline (npr. aglomerata svih fizičkih entiteta, konjunkcije svih zakona prirode, beskonačnoga niza sve dubljih fizikalnih teorija i sl.) i bez mogućnosti pozivanja na neograničeno Hume-Edwardsovo načelo

⁴⁸ Usp. Pruss, „The Hume-Edwards Principle“, 156–157.

lo, imamo svega tri opcije. Prva je zaniijekati da su svi dijelovi cjeline koju pokušavamo objasniti kontingentni. U tom se slučaju u objašnjenju cjeline *možemo* pozvati na Hume-Edwardsovo načelo, ali po cijenu da su objašnjenja pojedinih dijelova cjeline (i time cjeline same) na neki prikladan način utemeljena u dijelovima koji su metafizički nužni. Druga je opcija ustrajati ujedno i na tome da svi dijelovi cjeline jesu kontingentni i na tome da nema ničega izvan te cjeline što prema njoj može stajati u odgovarajućem objašnjavačkom odnosu. U tom slučaju, iako cjelina u pitanju jest kontingentna, prema modificiranom Hume-Edwardsovu načelu za nju uopće ne postoji nikakvo objašnjenje. Treća je opcija prihvatiti da izvan cjeline koju pokušavamo objasniti postoji nešto u čemu objašnjenje cjeline o kojoj je riječ mora na neki način biti utemeljeno. Sve su nam tri teorijske mogućnosti dostupne neovisno o tome dopuštamo li neku vrstu kauzalnih petlja, na primjer, ili beskonačne nizove kornjača i fizikalnih teorija. Primijenimo li rečeno na problem kontingentnosti, svaki se iregularistički ateistički odgovor na problem kontingentnosti na kraju dana može ubrojiti bilo u naivno-necesionističke bilo u brutističke bilo u fundacionalističke teorije. Sve što kažemo općenito o tim skupinama teorija stoga se odnosi i na njihove iregularističke varijante.

6. FUNDACIONALIZAM

Opisujući problem kontingentnosti kazali smo da problem izvire iz konjunkcije dviju naših dubokih metafizičkih intuicija. S jedne strane, imamo snažnu intuiciju da su i samo postojanje i fundamentalna struktura fizičke stvarnosti tek kontingentne činjenice: što god u konačnici bili fundamentalni fizikalni entiteti i što god bili fundamentalni fizikalni zakoni koji upravljaju njihovom interakcijom, čini nam se da bi fizički svijet mogao biti građen od nekih drukčijih vrsta osnovnih konstitutivnih elemenata i da bi mogao biti upravljan nekim drukčijim oblicima temeljnih zakona – štoviše, čini nam se da bi fizički svijet mogao uopće ne postojati, da ništa nužno nema u činjenici da fizička stvarnost jest. S druge strane, imamo jednako snažnu intuiciju da za puko kontingentne činjenice mora postojati neko objašnjenje zašto su one slučaj, da kontingentni predmeti, događaji, situacije ne mogu bez ikakva uzroka nastajati niti jednostavno neobjašnjivo biti. U odgovoru na

problem kontingentnosti naivni necesitizam odbacuje prvu intuiciju, tvrdeći da fundamentalni fizikalni entiteti i zakoni postoje metafizički nužno. Brutizam pak odbacuje drugu intuiciju, tvrdeći da fundamentalni fizikalni entiteti i zakoni sâmi nemaju nikakva objašnjenja. No vidjeli smo da i jedan i drugi odgovor imaju ozbiljne teorijske probleme. Tvrdnja da su fundamentalni fizikalni entiteti i zakoni metafizički nužni u najboljem se slučaju čini posve nerazumljivom, u najgorem slučaju djeluje jednostavno nekoherentnom. Tvrdnja da za fundamentalne fizikalne entitete i zakone ne postoji nikakvo objašnjenje zašto postoje i zašto su takvima kakvima jesu vodi u krajnje iracionalističku sliku svijeta i radikalni skepticizam. Ti se problemi, blago govoreći, ne čine vrlo lako savladivima.

Jedna je od alternativa naivnomu necesitizmu i brutizmu teizam. Teisti se slažu s brutistima da su osnovni gradivni elementi svemira tek kontingentni entiteti i da su zakoni prirode koji njima upravljaju tek kontingentni zakoni. Ne slažu se s njima da postojanje kontingentnih entiteta i zakona može biti neobjašnjiva sirova činjenica: kontingentni entiteti i zakoni moraju imati objašnjenje. Teisti se slažu s naivnim necesitistima da fizička stvarnost jest utemeljena u nečemu što sâmo postoji metafizički nužno i što van svoje naravi ne traži daljnje objašnjenje svoje opstojnosti. S naivnima se necesitistima ne slažu da fizički entiteti i zakoni prirode mogu biti metafizički nužnima: metafizički nužna bića moraju posjedovati vrlo različita svojstva od onih koja posjeduju fizički entiteti i zakoni prirode. Ako su sporne tvrdnje i naivnoga necesitizma i brutizma neistinite – drugim riječima, ako su ispravne obje metafizičke intuicije iz kojih izvire problem kontingentnosti – nužno slijedi da doista postoji nešto što sâmo jest metafizički nužno te stoga radikalno različito od fizičkoga svijeta, no što ujedno na neki način objašnjava zašto fizička stvarnost uopće postoji i jest takvom kakvom jest. Nisu li istinitima ni naivni necesitizam ni brutizam, postoji metafizički prvi uzrok. Teističke se teorije stoga mogu razumjeti upravo kao rezultat izbjegavanja neugodnih teorijskih implikacija naivno-necesitističkih i brutističkih odgovora na problem kontingentnosti, pokušaj pronalaženja trećega puta između filozofijski neprihvatljivih alternativa. No, naravno, teističke teorije nisu jedina alternativa naivnomu necesitizmu i brutizmu. Ateist može odbaciti obje te skupine teorija kao neprihvatljive te time prihvatiti i da fizički svijet jest kontin-

gentan i da postoji neka vrsta metafizički nužna temelja kontingentne stvarnosti, no pritom zaniijekati da je opravdano govoriti o metafizički prvom uzroku kao o Bogu. Mogao bi, na primjer, smatrati da objašnjenje zašto postoje fundamentalni fizikalni entiteti i zakoni treba tražiti radije u nečemu poput Platonovih ideja ili Hegelova apsolutnoga duha. Ateističke teorije toga tipa nazovimo fundacionalističkim ateističkim teorijama.

Kako smo spomenuli u odsječku o naivnom necesitizmu, teisti – posebice oni iz tradicije tzv. klasičnoga teizma – tipično će argumentirati da za konačno rješenje problema kontingentnosti nije dovoljno kazati samo to da ultimativni temelj stvarnosti postoji metafizički nužno, tj. da postoji u svakom mogućem svijetu. Na primjer, čini se plauzibilnim tvrditi da, ako uopće postoje, i entiteti poput matematičkih predmeta, propozicija, Platonovih ideja i sl. postoje u svakom mogućem svijetu. Međutim, čak i ako doista postoje nužno, smatraju teisti, njihova je nužnost tek uvjetna ili izvedena, tj. objašnjenje njihove nužnosti ne leži (samo) u njihovoj vlastitoj naravi. Legitimno je stoga pitati za neko daljnje objašnjenje zašto ti predmeti postoje: kao i u slučaju kontingentnih bića, njihova opstojnost u konačnici i sama mora biti utemeljena u nečem različitom od njih samih. Ideje, propozicije i skupovi ne mogu biti prvim uzrokom. Metafizički prvi uzrok, kao nearbitrarna zaustavna točka svakoga lanca objašnjenja, mora biti nešto što samo postoji apsolutno ili neuvjetovano nužno – tradicionalnim jezikom, nešto što je nužno *a se*. No biće koje postoji u apsolutno nužnom smislu, argumentiraju, mora posjedovati attribute radikalno različite od onih koja posjeduju bilo kontingentni fizički bilo nužni apstraktni predmeti, attribute koji opravdavaju kazati da je metafizički prvi uzrok Bog.⁴⁹ Primijetimo ipak da bi se fundacionalistički ateist mogao složiti s klasičnim teistom da metafizički prvi uzrok mora biti nešto čija je opstojnost apsolutno nužna i mogao bi lako prihvatiti neka od svojstava za koja klasični teisti argumentiraju da nužno pripadaju metafizički prvom uzroku, npr. jednostavnost, jedinstvenost, nepromjenjivost i sl. Ateist bi, dakako, pritom ujedno morao zaniijekati da prvom uzroku pripadaju barem neka od definicijski nužnih svojstava Boga koja mu pripisuju teisti. Očit bi izbor tu bila osobnost, tj. razum i slobodna volja (barem u analognom

⁴⁹ Vidi npr. Feser, *Five Proofs*, 184–232 za relativno detaljan opis i analizu središnjih atributa Boga iz perspektive klasičnoga teizma.

smislu), kao i drugi osobni atributi poput sveznanja.

Pokušati presuditi između teističkih i fundacionalističkih ateističkih teorija premašuje ciljeve ovoga rada, ali završit ćemo sugestijom da teorijski problemi jedinih preostalih alternativa upućuju na to da se upravo između njih ima voditi filozofijska bitka za ultimativno objašnjenje stvarnosti.

7. ZAKLJUČAK

„Zašto išta kontingentno uopće postoji?“ jedno je od klasičnih velikih pitanja metafizike. Argumenta radi, pretpostavili smo mogućnost idealne ultimativne fizikalne teorije, takve da je sva kontingentna stvarnost na neki relevantan način načelno objašnjiva u terminima postuliranih entiteta i zakona te teorije. Eksplicirali smo zatim problem kontingentnosti na sljedeći način: što god bili fundamentalni fizikalni entiteti i zakoni, zašto su upravo ti entiteti fundamentalni fizikalni entiteti i zašto su upravo ti zakoni prirode fundamentalni fizikalni zakoni, ako se već, barem na prvi pogled, čini metafizički mogućim svijet u kojem svemir konstituiraju drukčiji osnovni gradivni elementi i njime upravljaju drukčiji temeljni zakoni, kao uostalom i svijet u kojem sam svemir uopće ne postoji? S obzirom na način na koji pokušavaju odgovoriti na problem kontingentnosti, razvrstali smo ateističke teorije u tri velike skupine, nazvavši te skupine teorija "naivni necesitizam", "brutizam" i "fundacionalizam".

Argumentirali smo da je naivni necesitizam, tvrdeći da su fundamentalni fizikalni entiteti i zakoni metafizički nužni, pozicija koja u najboljem slučaju djeluje neinteligibilnom, u najgorem pak nekoherentnom. Argumentirali smo zatim da brutizam, tvrdeći da je opstojnost fundamentalnih fizikalnih entiteta i zakona kontingentna činjenica bez ikakva objašnjenja, implicira krajnje iracionalističku sliku svijeta i vodi u radikalni oblik skepticizma. Sugerirali smo na kraju da zbog teško savladivih teorijskih problema prve dvije skupine teorija samo fundacionalističke ateističke teorije mogu biti ozbiljna alternativa teizmu.

Metaphysical landscape of atheism

Abstract: The main goal of this paper is twofold: to propose a classification of atheistic theories based on their strategies in dealing with the so-called problem of contingency and to estimate their philosophical viability qua metaphysical theories. We classify the theories into three broad categories we call "naïve necessitism", "brutism" and "foundationalism" and suggest that only foundationalist theories could in principle be tenable alternatives to theism.

Keywords: *atheism, contingency, brute facts, the Hume-Edwards principle, first cause.*

Bibliografija

Francis J. Beckwith, „Mormon Theism, the Traditional Christian Concept of God, and Greek Philosophy: A Critical Analysis“, *Journal of the Evangelical Theological Society* 44/4 (2001), 671–695.

James Cain, „The Hume-Edwards Principle“, *Religious Studies* 31/3 (1995), 323–328.

Robin Collins, „The Teleological Argument: An Exploration of the Fine-Tuning of the Universe“, u: William Lane Craig i J. P. Moreland (ur.), *The Blackwell Companion to Natural Theology*, Wiley-Blackwell, Chichester (2009), 202–281.

William Lane Craig i Quentin Smith, *Theism, Atheism, and Big Bang Cosmology*, Clarendon Press, Oxford (1993).

William Lane Craig i James D. Sinclair, „The *Kalam* Cosmological Argument“, u: William Lane Craig i J. P. Moreland (ur.), *The Blackwell Companion to Natural Theology*, Wiley-Blackwell, Chichester (2009), 101–201.

William Lane Craig, *God and Abstract Objects. The Coherence of Theism: Aseity*, Springer, Cham (2017).

Paul Edwards, „A Critique of the Cosmological Argument“, u: Hector Hawton (ur.), *The Rationalist Annual*, Pemberton, London (1959), 63–77.

Edward Feser, *Scholastic Metaphysics: A Contemporary Introduction*, Editiones scholasticae, Hausenstamm (2014).

Edward Feser, *Five Proofs of the Existence of God*, Ignatius Press, San Francisco (2017).

Richard Gale i Alexander R. Pruss, „A New Cosmological Argument“, *Religious Studies* 35/4 (1999), 461–476.

Stephen Hawking, *A Brief History of Time*, Bantam Books, New York (1988).

David Hume, *Dialogues Concerning Natural Religion*, ur. Norman Kemp Smith, Oxford University Press, Oxford (1935).

Robert C. Koons, „A New Look at the Cosmological Argument“, *American Philosophical Quarterly* 34/2 (1997), 193–211.

Lawrence M. Krauss, *A Universe from Nothing: Why There Is Something Rather Than Nothing*, Free Press, New York (2012).

Timothy O'Connor, *Theism and Ultimate Explanation: The Necessary Shape of Contingency*, Wiley-Blackwell, Chichester (2012).

Alexander R. Pruss, „The Hume-Edwards Principle and the Cosmological Argument“, *International Journal for Philosophy of Religion* 43/3 (1998), 149–165.

Alexander R. Pruss, *The Principle of Sufficient Reason: A Reassessment*, Cambridge University Press, Cambridge (2006).

Alexander R. Pruss, „The Leibnizian Cosmological Argument“, u: William Lane Craig i J. P. Moreland (ur.), *The Blackwell Companion to Natural Theology*, Wiley-Blackwell, Chichester (2009), 24–100.

Joshua Rasmussen, „From a Necessary Being to God“, *International Journal for Philosophy of Religion* 66/1 (2009), 1–13.

Joshua Rasmussen, „From States of Affairs to a Necessary Being“, *Philosophical Studies* 148/2 (2010), 183–200.

William Rowe, „Two Criticism of the Cosmological Argument“, *The Monist* 54/3 (1970), 441–459.

Bertrand Russell, *Why I Am Not a Christian*, Routledge, London (2004).

Jim Slagle, *The Epistemological Skyhook: Determinism, Naturalism, and Self-Defeat*, Routledge, New York (2016).

Quentin Smith, „Kalam Cosmological Arguments for Atheism“, u: Michael Martin (ur.), *The Cambridge Companion to Atheism*, Cambridge University Press, Cambridge (2007), 182–198.

Richard Swinburne, *The Existence of God*, Clarendon Press, Oxford (2004).