

(NE)OPRAVDANOST METAFIZIKE KAO ZNANOSTI: KVIRIN VASILJ O DOKAZIMA ZA BOŽJE POSTOJANJE

Sažetak

U ovome se radu propituje mišljenje Kvirina Vasilja o mogućnosti znanstveno utemeljenoga govora o Bogu te o dokazivanju njegove egzistencije o čemu, po njegovu mišljenju, zapravo ovisi smislenost i opravdanost metafizike. Iako smatra da spontanu spoznaju Boga na neki način ima svaki čovjek, Vasilj drži da je moguće i znanstveno dokazati Božju egzistenciju. No on ni u jednome tradicionalnom dokazu ne prepoznaje argumentacijsku snagu koja bi razum dovela do neprijeporna zaključka da Bog nužno postoji jer se svi služe samo rekognitivnim silogizmima koji načelno ne mogu proizvesti neku novu i izvornu spoznaju. Vasilj pak smatra da se Božja egzistencija ne može dokazati ako se najprije ne dokaže konačnost svemira u vremenu te djelotvornost svakoga bića u cijelome njegovu bitku. S tim na umu razvija vrlo složen dokazni postupak u kojemu posebnu ulogu imaju pojmovi: ograničenost, povijesnost, uzajamna ovisnost te stvarna sastavljenost prirodnih bića. Analizom pak Vasiljevih kritika uočavaju se velike sličnosti osobito s Kantovim kritikama. Što se pak njegova dokaza tiče, zaključuje se da ga je dosljedno i korektno izložio, no i to da je njegov dokazni postupak daleko od apsolutne evidencije za kojom je težio.

Ključne riječi: Kvirin Vasilj; metafizika; Bog; apriorni dokazi; aposteriorni dokazi; sistolna spoznaja.

IVICA MUSIĆ*

UDK: 111.1
1 Vasilj K

Prethodno priopćenje
Preliminary communication

Primljeno: 9. travnja 2018.

* Dr. sc. Ivica Musić, izv. prof., Filozofski fakultet Sveučilišta u Mostaru, ivica.music@ff.sum.ba

Uvod

Reći da je hrvatska filozofska baština siromašna bilo bi netočno, ali tvrdnja da su neki važni filozofi, poglavito novijega datuma, koji toj baštini pripadaju nedostatno obrađeni ni najmanje nije pretjerana. Tomu u prilog govori relativno slaba recepcija vrlo plodnih i samostalnih hrvatskih filozofskih mislitelja čiji su opusi iznimno veliki i nesumnjivo nadilaze lokalne okvire. Kao primjer možemo navesti Kvirina Vasilja, možda i najplodnijega hrvatskoga filozofskog autora uopće, koji je iza sebe ostavio više od petsto studija i članaka te dvadeset četiri knjige ponajvećma filozofskoga i teološkoga sadržaja.

Budući da pripada kršćanskoj, bolje reći katoličkoj provenijenciji, očekivati bi bilo da je on zapravo samo svojevrsan interpretator (neo)skolastičke misli sa slabšom i zanemarivom originalnosti. Ipak nije tako. Vasiljev je naime način rezoniranja i argumentiranja umnogome izvoran, svojstven osebnim misliteljima koji izvrsno poznaju tradicionalnu filozofiju, ali je itekako upućen i u nova filozofska gibanja. Štoviše, njegov se pristup određenim filozofskim problemima poprilično razlikuje od skolastičkoga pristupa. Takav je slučaj primjerice s pitanjem o mogućnosti znanstveno utemeljenoga govora o Bogu te o dokazima za njegovu egzistenciju. Iako mu je konačan zaključak istovjetan s onim koji zastupa „kršćanska“ filozofija, Vasiljev „put“ kojim dolazi do takva zaključka znatno se razlikuje.

Nakana je ovoga rada izložiti upravo Vasiljevo promišljanje o, za njega, najvrjednijemu, najvažnijemu i najplemenitijemu filozofskom pitanju o kojemu zapravo ovisi i opravdanost metafizike kao znanosti. Naime ako ljudski razum nije sposoban dati racionalno utemeljen odgovor na pitanje o Božjoj egzistenciji, onda je metafizika nekorisna, štoviše – besmislena.

S tim na umu u ovome će se članku najprije istražiti Vasiljev stav o mogućnosti spoznaje nadiskustvene zbiljnosti. Potom će se ispitati njegov odnos prema tradicionalnim dokazima za Božje postojanje. Riječ je ponajprije o apriornim dokazima kako su ih formulirali Anselmo Canterburyjski, Ivan Duns Škot, René Descartes te Gottfried Leibniz. Budući da Vasilj kritici podvrgava i sve aposteriorne dokaze, u nastavku će se iznijeti njegovi glavi prigovori dokazima Tome Akvinskoga (*quinque viae*) te kozmološkim dokazima Johna Lockea i Gottfrieda Leibniza. U nastavku će se ukratko izložiti i Vasiljeva kritika tzv. antropoloških dokaza (dokaz iz općega uvjerenja ljudskoga roda, eudajmonološki dokaz i deontološki dokaz). Potom će se izložiti Vasiljev dokaz za Božje postojanje nakon čega će se kritički preispitati temeljne Vasiljeve postavke.

1. Mogućnost znanstveno utemeljenoga govora o Božjoj egzistenciji u filozofiji Kvirina Vasilja

Pri govoru o Božjoj egzistenciji Kvirin Vasilj¹ ponajprije kritizira Kantovo mišljenje kako je nemoguće znanstveno dokazati da Bog postoji, ali i da ne postoji. On drži da Kantova zabluda proistječe iz njegova neprihvatanja umnih zorova (intelektualnih intuicija) koja su za Vasilja most između osjetilnih opažaja i pojmova. Osim toga Vasilj smatra da Kant nije riješio ni pitanje sintetičkih spoznaja *a priori*. Stoga Vasilj sintetičkim spoznajama pridodaje tzv. sistolne spoznaje. Pod sistolnom² pak spoznajom podrazumijeva svaku spoznaju čiju stvarnu vrijednost treba dokazati. To su dakle spoznaje koje oblikujemo na temelju umovanja i razlikuju se od sintetičkih spoznaja koje dobivamo izravno na temelju iskustva.³ Osnovna je vrijednost sistolnih spoznaja za teorijske znanosti u tome što one proširuju naše znanje neovisno o daljnjemu iskustvu. K tomu sistolne nam spoznaje, snagom valjanih zaključaka izvedenih iz istinitih premisa, omogućuju razumijevanje iskustva.⁴

I Kantov pojam iskustva na udaru je Vasiljeve kritike. On naime smatra da postoji praispravno iskustvo stvarnosti koje je sadržano u svakome pojedinačnom iskustvu. To je iskustvo spoznaje bitka i ono prethodi spoznaji svakoga konkretnog bića. Pojam pak bitka ima transcendentalnu prijelaznu logičnu vrijednost, što znači da ljudska spoznaja nije ograničena na osjetilno iskustvo, nego je sposobna prelaziti njegove granice i objektivno dohvaćati nadiskustvenu zbiljnost.⁵

Budući da nije poznao sistolne spoznaje koje se uvijek oslanjaju na iskustvenu spoznaju, Kant je po Vasiljevu mišljenju metafizički neopravdano zanijekao znanstvenu utemeljenost te je njezina glavna pitanja prebacio na područje praktičnoga uma. Za razliku od njega Vasilj drži da je čovjek sposoban racionalno dohvaćati i iznad

¹ Kvirin Vasilj rođen je 2. veljače 1917. u Međugorju. Osnovnu školu pohađao je u Šurmancima, gimnaziju na Širokome Brijegu, a filozofiju i teologiju na Franjevačkoj bogosloviji u Mostaru. Za svećenika je zaređen 1940. godine. Nakon što je završio teološki studij upisao je studij filozofije, pedagogije i matematike na Filozofskome fakultetu u Zagrebu. Studij je nastavio u Beču i Innsbrucku. U Innsbrucku je 1946. godine obranio doktorat iz filozofije. Potom je četiri godine djelovao kao gimnazijski profesor u Italiji. Godine 1950. oputovao je u Sjedinjene Američke Države. Tri je godine predavao matematiku i filozofiju u gimnaziji u Westmontu u državi Illinois. Nakon toga obavljao je razne funkcije, od župnoga vikara, župnika, do urednika *Glasnika i Hrvatskoga kalendara*. Umro je u 90. godini života 6. srpnja 2006. Usp. <www.franjevci.info> (15. VII. 2009.).

² Sistolni (*syn + stellein*) – što se odnosi na kompoziciju pojmova na temelju zaključivanja. Usp. Kvirin Vasilj, *Temelji spoznaje stvarnosti* Drina Press, Madrid – Valencija, 1966., str. 708.

³ Usp. K. Vasilj, *Filozofija očovječenja i počovječenja*, Naša ognjišta, Duvno, 1978., str. 10.

⁴ Usp. K. Vasilj, *Temelji spoznaje stvarnosti*, str. 178.

⁵ Usp. K. Vasilj, *Filozofija ljudskog duha*, Ziral, Chicago, 1984., str. 18.

domašaja svojih osjetila, pa i spoznati neke aspekte apsolutne zbilje. Jedan od tih aspekata svakako je Božje postojanje.

Pod pojmom Bog Vasilj, u duhu „kršćanske“ filozofije, podrazumijeva „Biće od sebe kao stvoritelja prirodnih bića u njihovu bitku“, ali i kao osobno biće „ukoliko u sebi sadrži metafizički ekvivalent ljudske osobnosti na neizmjerljivo savršeno način“. ⁶ Međutim za oblikovanje spontane ideje o Bogu čovjeku nije ni potrebna pomoć od znanosti jer se ta ideja nameće sama od sebe zbog čovjekove spoznaje o vlastitoj krhkosti. Otuda i intuitivan zaključak da je njegov tvorac beskrajno savršeno biće koje nazivamo Bogom. Svrha je pak znanstvene spoznaje Boga opravdati spontanu spoznaju te je produbiti, proširiti i povezati u logičnu cjelinu kako bi je učinila realnijom, bogatijom i plodnijom za čovjekov intelektualni život. Ne postigne li naravna teologija ljudskoga razuma tu dvostruku svrhu (logičko opravdanje i pročišćenje spontane spoznaje Boga), ona jednostavno ne opravdava vlastitu nužnost. ⁷

Kvirin Vasilj dakle smatra da je moguće doći do logično i znanstveno utemeljenih iskaza o Božjoj egzistenciji koje zdrav razum ne može odbaciti. To međutim za njega nisu tradicionalni dokazi koji se služe isključivo rekognitivnim silogizmima, a takvi silogizmi načelno ne mogu proizvesti neku novu spoznaju. ⁸ Stoga po Vasiljevu mišljenju oni zapravo imaju suprotan učinak jer ne nude nikakvih logičkih razloga da za tumačenje zbivanja i promjena u svijetu pretpostavimo neki uzrok koji je izvan svijeta o kojemu bismo mogli imati neko opće iskustvo ili znanje. ⁹

2. Vasiljeva kritika apriornih dokaza za Božje postojanje

Po mišljenju Kvirina Vasilja bića spoznajemo ili na temelju iskustva ili posredovanjem sistolnih spoznaja. Stoga, makar su neki istaknuti umovi pokušali iz samoga pojma najvećega bića izvesti njegovo realno postojanje, Vasilj, uostalom kao i većina poznatih filozofa, smatra da je načelno nemoguće spoznati realnost nekoga bića iz samoga pojma toga bića. S tim na umu Vasilj kritizira apriorne dokaze, i to ponajprije Anselmov ontološki dokaz koji on naziva „Anselmov idejni dokaz“, ¹⁰ zatim apriorni dokaz Ivana Duns Škota, za koji drži da je zapravo preinačeni Anselmov dokaz, te Descartesov i Leibnizov „idejni dokaz“.

⁶ K. Vasilj, *Temelji spoznaje stvarnosti*, str. 293.

⁷ Usp. isto, str. 293.

⁸ Isto, str. 220.

⁹ Usp. K. Vasilj, *Filozofija ljudskog duha*, str. 381.

¹⁰ K. Vasilj, *Temelji spoznaje stvarnosti*, str. 233.

Za Anselmov doumak Vasilj kaže da je riječ o jednostavnu izvođenju logičkih posljedica iz zamišljanja najvećega bića, što nije ništa drugo doli kretanje u svijetu ideja. Posve je logično da biti najvećega bića pripada realno postojanje. Međutim pojam stvarnosti kao logička oznaka neke zamisli načelno se razlikuje od pojma stvarnosti kao transcendentnoga postojanja nekoga bića. Kao argument ovomu stavu Vasilj navodi klasičan primjer o ideji zlatnoga otoka koji možemo zamisliti, ali koji nužno ne mora postojati.¹¹

Za Ivana Duns Škota Vasilj kaže da je bio nezadovoljan Anselmovom formulacijom ideološkoga dokaza pa ga je nastojao preoblikovati pomoću ideje neograničenoga bića. Da bi pojednostavio Škotov dokaz,¹² Vasilj predlaže sljedeću formu: „Bog je biće od kojega – kada ga mislimo bez protuslovlja – ne možemo misliti veće bez protuslovlja.“¹³ Duns Škot nastoji dakle iz izostanka protuslovlja u ideji neograničenoga bića dokazati njegovu mogućnost, a iz njegove mogućnosti njegovu stvarnost.¹⁴ Vasilj međutim smatra da Duns Škot nije valjano dokazao ni to da ideja nekoga neograničenog bića ne uključuje unutarnje protuslovlje, a kamoli njegovu realnost. Naime ideja sintetičke, odnosno kvantitativne neograničenosti u sebi sadrži unutarnje protuslovlje drugoga reda jer pokušava ujediniti u jednu ideju pojam sintetičkih veličina i apsolutnih veličina. Sintetičke pak veličine ostvaruju se jedna poslije druge ili postoje jedna pokraj druge; takve su veličine ograničene. Apsolutne veličine načelno nije moguće ostvariti na sintetičan način, odnosno jedan dio poslije drugoga. Stoga između ograničenosti i beskonačnosti načelno postoji beskonačna razlika na svakome stupnju ostvarivanja neke konačne veličine jer kada bi između njih postojala jedino konačna razlika, onda bi bilo moguće ostvariti beskonačnost na sintetičan način.¹⁵ Prema tome „pomisli vječnosti vremena i beskonačnosti prostora sadrže u sebi protuslovlje drugog reda“¹⁶.

Vasilj drži da Dunsu Škotu nije bila, barem u radnome smislu, poznata razlika između logičke i stvarne mogućnosti. To je vidljivo iz činjenice što ih promatra kao dvije zamjenjive veličine, što je pak nedopustivo. Logički je moguće sve ono što možemo misliti bez unutarnjega protuslovlja, dočim je neka pojava moguća ako su osigurani svi uvjeti za njezino ostvarenje. Tako je i ideja Boga logički moguća

¹¹ Usp. K. Vasilj, *Religija, prirodne i društvene znanosti*, Ziral, Mostar, 1997., str. 17-18.

¹² Cjelovitu formulaciju vidi u: Ivan Duns Škot, *Rasprava o prvom principu*, c IV, con. 9.; Demetra, Zagreb, 1997., str. 137.

¹³ K. Vasilj, *Religija, prirodne i društvene znanosti*, str.18.

¹⁴ Usp. K. Vasilj, *Filozofija ljudskog duha*, str. 236.

¹⁵ Usp. K. Vasilj, *Religija, prirodne i društvene znanosti*, str. 19-20.

¹⁶ K. Vasilj, *Filozofija ljudskog duha*, str. 236.

jer označuje jednu jedinstvenu umnu tvorevinu koja u sebi nije sastavljena od više različitih ideja. Drugim riječima, ona ne može doći u unutarnji sukob sama sa sobom. Međutim logički nije moguće iz same ideje Boga govoriti o nekome stvarno mogućem biću jer, ako Bog ne postoji, onda nije stvarno moguće biće. S druge pak strane ako Bog postoji, onda je on moguće biće.

Na temelju rečenoga Vasilj zaključuje kako Duns Škot nije dokazao Božje postojanje iz prerađenoga Anselmova dokaza. Njegova se naime metoda sastoji u tome što se usvajanjem mogućnosti bića od sebe priznaje i njegovo realno postojanje. Pri tome Škot prikriveno prelazi od jednostavne logičke mogućnosti bića od sebe na njegovu mogućnost, a iz mogućnosti na njegovu stvarnost.

Kvirin Vasilj smatra da je René Descartes svoj „idejni“ dokaz za Božju egzistenciju izveo po logičkoj shemi: što god jasna i razgovijetna ideja nekoga predmeta sadrži u sebi, to pripada tomu predmetu; jasna pak i razgovijetna ideja najsavršenijega bića u sebi uključuje ideju njegove egzistencije, inače ono ne bi bilo najsavršenije. Dakle najsavršenije biće postoji stvarno.¹⁷

Iz svojih premisa, smatra Vasilj, Descartes je mogao zaključiti samo to da nitko ne može logički zamišljati neko najsavršenije biće kao nestvarno kada o njemu logički misli. Međutim Descartes neopazice prelazi iz logičkoga reda pojmova u stvarni red bića. No iz same ideje nekoga bića, pa tako i najsavršenijega, nije logički moguće izvesti njegovu transcendentnu stvarnost. Naime jednako smo sposobni misliti o bićima koja stvarno ne postoje kao da stvarno postoje kao i o bićima koja stvarno postoje. Vasilj svoje objašnjenje ilustrira na primjeru nimfa. Iako o njima možemo misliti samo na temelju umjetnih ideja kao o realnim bićima, o njima možemo misliti kao o stvarnim bićima isto kao o stvarnim djevojkama o kojima imamo sintetičkih spoznaja na temelju izravnoga iskustva. Analogno tomu možemo misliti o nekome najsavršenijem biću kao o stvarnome biću, ali odatle ne slijedi da to najsavršenije biće postoji u stvarnome redu postojanja. „Njegovu transcendentnu stvarnost, ako ono stvarno postoji, mogu spoznati pomoću sistolnih spoznaja koje se u svome redu spoznaje temelje na spoznaji stvarnosti.“¹⁸

Descartesov je silogizam, smatra Vasilj, samo pokaz, ali nikako dokaz. Stoga njegov izvod ne može glasniti: dakle postoji neko najsavršenije biće, nego: logički nužno zamišljamo da najsavršenije biće postoji stvarno kad god o njemu mislimo na logičan način.¹⁹

¹⁷ K. Vasilj, *Temelji spoznaje stvarnosti*, str. 303-304.

¹⁸ K. Vasilj, *Religija, prirodne i društvene znanosti*, str. 22.

¹⁹ Usp. isto, str. 23-24.

Vasilj smatra da je Leibniz, slično kao što je Duns Škot nastojao preinačiti Anselmov dokaz, pokušao naći bolju logičku formu od Descartesove. Budući da Vasilj ne donosi Leibnizovu formulaciju ontološkoga dokaza, za razumijevanje Vasiljeve kritike nužno je navesti kako ona izvorno glasi.

Nužno biće – kao biće čija bit potvrđuje i njegovo postojanje ili biće po sebi – postoji, što već proizlazi iz samih riječi. A bog je – primjereno njegovoj definiciji – takvo biće: dakle bog postoji. Ti argumenti rješavaju stvar, ako se samo prihvati da je najsavršenije ili nužno biće moguće te u sebi ne sadrži nikakve protivrječnosti, ili, što znači isto, ako se prihvati da je moguća neka bitnost iz koje proishodi postojanje.²⁰

Po Vasiljevu mišljenju Leibnizovu tezu da je Bog biće istovjetno nužnomu biću treba posebno dokazati jer ni panteisti ni materijalisti ne niječu stvarnost nužnoga bića iako odbacuju realnost bića od sebe kao stvoritelja prirodnih bića u njihovu bitku. Poistovjećivanje pojma Bog s idejom apsolutno nužnoga bića moguće je tek ako se sa sigurnošću utvrdi da Bog postoji.²¹

Nadalje, radi logičke jasnoće pojmova potrebno je, smatra Vasilj, uvesti razliku između logičke, fizičke i metafizičke nužnosti. Svaki sud koji je pravilno izveden iz svojih premisa logički je nužan sud. Logički su nužni također i analitički sudovi. Ono pak što se zbiva u prirodi neovisno o čovjekovu djelovanju fizički je nužno, dakako ako su ostvareni svi potrebni uvjeti za nastanak neke pojave. Budući da je čovjek umno biće, on se uvijek fizički slobodno opredjeljuje za svoje djelovanje pa se nikada ne može ostvariti toliko uvjeta koji bi čovjeka fizički nužno odredili na određeno djelovanje. Metafizički nužnim bićem smatramo pak biće od sebe kao stvoritelja prirodnih bića u njihovu bitku. Nadalje, nijedno fizičko biće po svome bitku ne postoji samo od sebe. Stoga neko fizički nužno biće može biti metafizički nenužno biće.²² „Prema tome, pomisao metafizički nužnog bića označuje neko privilegirano biće koje postoji snagom svoga vlastitog bitka.“²³

Vasilj konstatira da je Leibnizova pogriješka u tome što on zamjenjuje pojam stvarne mogućnosti prirodnih bića s njihovom logičkom mogućnošću, a ideja logičke mogućnosti bića od sebe s njegovom dijalektičnom mogućnošću.

Govoreći o izloženim „idejnim“ dokazima, Vasilj zaključuje da svi imaju istu zajedničku oznaku – poistovjećivanje ideje neograničenoga bića s Bogom te se tako

²⁰ Gottfried Wilhelm Leibniz, „Primjedbe uz opći dio Descartesovih načela“, I, uz čl. 14; u: Gottfried Wilhelm Leibniz, *Izabrani filozofski spisi*, Napredak, Zagreb, 1980., str. 31-32.

²¹ K. Vasilj, *Filozofija ljudskog duha*, str. 241.

²² Usp. K. Vasilj, *Religija, prirodne i društvene znanosti*, str. 25.

²³ Isto.

Božja egzistencija već pretpostavlja. No tu se, smatra Vasilj, krije logička pogibelj jer se neopazice pretpostavlja kao dokazano ono što bi istom trebalo dokazati.²⁴

3. Vasiljeva kritika aposteriornih dokaza za Božju egzistenciju

Kada je riječ o aposteriornim dokazima za Božje postojanje, Vasilj prihvaća njihovu klasičnu podjelu te ih podvrgava kritici. Ponajprije temeljito analizira i ukazuje na nedostatke kozmoloških dokaza Tome Akvinskoga izloženih u njegovih glasovitim pet putova do Boga (*quinque viae*), a potom isto čini i s dokazima Johna Lockea i Gottfrieda Leibniza. Također upozorava i na neuvjerljivost takozvanih antropoloških dokaza (dokaz iz općega uvjerenja ljudskoga roda, eudajmonistički dokaz i dokaz iz čudorednoga zakona).

3.1. Vasilj o *quinque viae* Tome Akvinskoga

Promatrajući ga kroz prizmu formalne logičnosti, logičke jasnoće i misaone ekonomičnosti, Vasilj prvi dokaz Tome Akvinskoga²⁵ smatra hvale vrijednim. No odmah potom tvrdi da njegove premise nemaju sadržajne vrijednosti. Naime načelo gibanja kako ga u Aristotelovu smislu Toma Akvinski poima (što god se giblje, od drugoga se giblje), po Vasiljevu se mišljenju izravno sukobljava s načelom inercije što ga je moderna fizika otkrila i definirala: svako tijelo ustraje u stanju relativnoga mirovanja

²⁴ K. Vasilj, *Filozofija ljudskog duha*, 242-243.

²⁵ „Prvi put je i očividniji od drugih onaj put koji se uzima iz područja kretanja. Sigurno je naime i osjetilima utvrđeno da se na ovom svijetu neke stvari pokreću. Sve pak što se pokreće pokretano je od drugoga. A doista ništa se ne pokreće nego po tome što je u stanju mogućnosti u odnosu na ono prema čemu se pokreće. Pokretanje pak vrši ono što se nalazi u stanju zbilje. Pokretati naime nije ništa drugo nego izvoditi nešto iz mogućnosti u zbilju. Iz mogućnosti pak izvesti nešto u zbilju može samo neko zbiljsko biće. Tako toplina u zbilji, u obliku vatre, djeluje da drvo koje je toplo u mogućnosti postane toplo u zbilji i zato ga pokreće i mijenja. No nije moguće da ista stvar istodobno bude i u zbilji i u mogućnosti s obzirom na isto, nego samo s obzirom na različite stvari. Što je naime toplo u zbilji ne može istodobno biti toplo u mogućnosti, nego je istodobno u mogućnosti hladno. Nemoguće je dakle da nešto bude u istom pogledu i na isti način pokretač i predmet pokretanja, odnosno da samo sebe pokreće. Sve dakle što se pokreće treba da bude pokretano od drugoga. Stoga, ako se ono od čega je nešto pokretano i samo pokreće, treba da je i ono pokretano od drugoga, a to opet od drugoga. No nije moguće tako ići do beskonačnosti jer tako ne bi bilo nekog prvog pokretača i, dosljedno tome, niti drugoga nekoga pokretača, jer drugi pokretači pokreću samo zato što su pokretani od prvog pokretača: tako štap pokreće samo zato što ga pokreće ruka. Potrebno je dakle doći do nekog prvog pokretača kojega ne pokreće nitko. A svi smatraju da je to Bog.“ Toma Akvinski, *Suma teologije*, I, q. 2, a 3; u: Toma Akvinski, *Izbor iz djela*, Napredak, Zagreb, 1990., str. 273.

ili relativnoga i jednoličnog gibanja ako neka sila izvana ne promijeni njegovo stanje. Otuda zaključak da se iz jednolikoga gibanja nekoga tijela ne može izvesti djelovanje nekoga drugog tijela na prvo tijelo jer je prvo tijelo u svome jednoliku gibanju jednostavno istovjetno samo sa sobom u vremenu.²⁶

K tomu Vasilj smatra da se u Akvinčevu načinu rezoniranja krije još jedna velika pogriješka. Riječ je o njegovu shvaćanju načela gibanja. To se poimanje, smatra Vasilj, izravno sukobljava s profizičkim načelom uzročnosti koje glasi: svaka stvarna promjena nekoga bića pretpostavlja djelotvorni dodir toga bića s nekim drugim bićem. Dakle za promjenu nekoga bića A potrebno je sudjelovanje dvaju bića, bića A i bića B. Stavi li se Tomini prvi dokaz u kontekst ovako definirana načela uzročnosti, Vasilj zaključuje da se njime ne može dokazati ni zbiljnost nekoga nepokrenutog pokretača, a kamoli zbiljnost nekoga stvoritelja prirodnih bića u njihovu bitku.²⁷ Osim toga, prihvaćajući Humeov i Kantov stav, Vasilj tvrdi da se princip uzročnosti načelno ne može „prenijeti“ iz svijeta iskustva u neki nadiskustveni svijet. Priznamo li mu stvarnu vrijednost, ono nam može samo pomoći doći do novih spoznaja o prirodnim bićima, ali nikako o metafizičkim entitetima i njihovim svojstvima.²⁸ Zato je i Akvinčev pokušaj da iz ograničenoga broja tvorno povezanih uzroka u svijetu dokaže nužnost postojanja prvoga nepokrenutog pokretača znanstveno neodrživ.²⁹

Kada je riječ o Tominu drugom dokazu,³⁰ Vasilj smatra da se on može svesti na prvi zato što na isti način govori o redu više povezanih tvornih (proizvodnih) uzroka uključujući pritom i prvi uzrok. Vasilj posebno ukazuje na nedostatak jasne definicije pojma tvornoga uzroka. Što se pak prvoga uzroka tiče, ako Akvinac pod njim misli na biće od sebe kao stvoritelja prirodnih bića u njihovu biću, onda se taj uzrok po Vasiljevu mišljenju, zbog njegove naravi, ne može staviti u red prirodnih tvornih uzroka. Naime biće od sebe stvara prirodna bića u njihovu bitku, dok prirodni uzroci proizvode stvari u njihovoj fizičkoj stvarnosti, dakle iz bitka koji već postoji. Drugim

²⁶ Usp. K. Vasilj, *Filozofija ljudskog duha*, str. 245.

²⁷ Usp. isto.

²⁸ Usp. isto, str. 247.

²⁹ Usp. isto, str. 251.

³⁰ „Drugi je put uzet iz pojma proizvodnog uzroka (causa efficeins). Nalazimo naime da u ovom svijetu osjetilnih bića postoji red proizvodnih uzroka, ali se ipak ne nalazi niti je moguće da nešto bude proizvodni uzrok sebe, jer bi tako postojao prije samog sebe, što je nemoguće. No nije moguće u proizvodnim uzrocima ići u beskonačnost. U svim naime sređenim proizvodnim uzrocima prvi je član uzrok srednjega, a srednji je uzrok posljednjega, bilo da ima više srednjih članova ili samo jedan. Ukloni li se pak uzrok, uklanja se i učinak. Stoga, ako u proizvodnim uzrocima ne bude prvog člana, neće biti ni posljednjeg ni srednjeg. No ako se u proizvodnim uzrocima ide do beskonačnosti, neće biti prvog proizvodnog uzroka, pa tako neće biti ni posljednjeg učinka niti srednjih proizvodnih uzroka, što je očito krivo. Stoga je nužno prihvatiti neki prvi proizvodni uzrok koji svi nazivaju Bogom.“ Toma Akvinski, *Suma teologije*, I, q. 2, a 3; nav. dj., str. 273-274.

riječima, nelogično je tvrditi da postoji neki red sastavljen od više ovisnih fizičkih uzroka na čijemu je početku uzrok nefizičke naravi.³¹

Svi problemi s kojima se susreću prva dva Akvinčeva dokaza po Vasiljevu mišljenju prate i treći.³² Stoga ih on sve svodi na jedan. Vasilj kaže da mu je nezgodno govoriti o Tominim mogućim i nužnim bićima s ontološke pozicije koju on zastupa. Vasilj naime razlikuje fizički postanak nekoga bića u njegovu biću od njegova metafizičkoga postanka u njegovu bitku; biće nastaje fizički u svome biću iz bitka koji već postoji, a u svome bitku metafizički nastaje ako je proizvedeno u samome bitku. U tome kontekstu o nekome biću nije moguće logički misliti kao o nužnome biću ako je ono proizvedeno od nekoga drugog bića. Ako je sama proizvedenost nekoga bića mjerilo njegove mogućnosti, onda u načelu ne bi bilo razlike između Tominih nužnih (od drugoga proizvedenih bića) i mogućih bića jer sva prirodna bića, ako postoje, fizički nužno postoje. Stoga Vasilj razlikuje fizički nužna bića od fizički nenužnih bića u odnosu na samu prirodu i čovjeka. Neko je biće fizički nenužno, ako njegova fizička stvarnost zavisi od čovjekove slobodne volje; inače je ono fizički nužno. Tako slično: „neko je biće metafizički nenužno, ako ono po svome bitku zavisi od slobodne stvaralačke snage nekoga Bića od sebe; inače bi bilo metafizički nužno“³³. Vasilj zaključuje da se ovaj dokaz može svesti na ontološki („idejni“) dokaz jer je riječ samo o pojmovnoj analizi, pri čemu Akvinac neopravdano pretpostavlja da se metafizički postanak bića može spoznati iskustvenom metodom kao što je to slučaj s fizičkim postankom bića.³⁴

Akvinčev četvrti dokaz³⁵ Vasilj poistovjećuje s Anselmovim ontološkim dokazom jer slijedi istu misaonu matricu makar je na početku nešto drukčije intoniran. Istina,

³¹ Usp. K. Vasilj, *Filozofija ljudskog duha*, str. 254-245.

³² „Treći je put uzet iz mogućega i nužnoga, a on je ovakav: Među stvarima nalazimo neke koje mogu biti i ne biti, jer se događa da se neke rađaju i propadaju i, dosljedno tome, mogu biti i ne biti. Nemoguće je pak da je sve takvo postojalo oduvijek jer ono što može ne biti katkada ne postoji. Ako dakle sve može ne biti, nekoć u svijetu nije bilo ničega. No kad bi to bilo istinito, ne bi ni sada bilo ničega, jer ono što nije počinje postojati samo po nečemu što jest. Ako dakle nije bilo nikakvog bića, bilo je nemoguće da nešto počne postojati, pa tako ni sada ne bi bilo ničega, a to je očividno krivo. Nisu dakle sva bića samo moguća, već treba da u svijetu bude i nečeg nužnog. Sve pak nužni ili prima uzrok svoje nužnosti od drugud ili ga ne prima. No nije moguće da se kod stvari koje imaju uzrok svoje nužnosti ide u beskonačnost kao što ni u proizvodnim uzrocima, kako sam već dokazao. Stoga je potrebno prihvatiti nešto što je nužno po sebi i ne prima uzrok svoje nužnosti od drugud, nego je nužno za druge stvari, a to svi zovu Bogom.“ Toma Akvinski, *Suma teologije*, I, q. 2, a 3; nav. dj., str. 274.

³³ K. Vasilj, *Filozofija ljudskog duha*, str. 256.

³⁴ Isto, str. 257.

³⁵ „Četvrti se put uzima iz stupnjeva koji se nalaze u stvarima. Pronalazi se naime u stvarima nešto više i manje dobro i istinito i plemenito, a tako je i s drugim takvim svojstvima. Ali više i manje navodi se o različitim stvarima prema tome kako se različito približavaju nečemu što postoji u najvećem

Toma Akvinski polazi od tvrdnje da se prirodna bića međusobno razlikuju po savršenosti svoga bitka, što odgovara stvarnosti, odnosno iskustveno je spoznatljivo. No Vasilj smatra pogrešnim zaključak da neki učinak ne može biti savršeniji od svakoga svog uzroka. Kao primjer navodi matematičara Gaussa koji je proširio matematičko znanje više negoli ijedan matematičar prije njega. Stoga se na temelju ovakve Tomine koncepcije ne može zaključiti da zbiljski postoji neko najsavršenije biće koje bi bilo uzrok savršenosti svih prirodnih bića.³⁶

Vasilj drži da i peti Tomin dokaz³⁷ nema jače logičke vrijednosti od prethodnih. Istina, Toma Akvinski dobro uočava da fizičke stvari same po sebi ne mogu djelovati svrhovito, što će reći da im se neka svrhovitost može pripisati samo u odnosu na neko umno biće. Međutim kada bismo spoznali finalnost neke stvari u sebi, to bi ujedno značilo da smo spoznali i njezina umnog autora. Dakle ne bi bilo dvije različite spoznaje. No kako nemamo neposrednu umnu intuiciju bića od sebe, ne možemo znati djeluju li fizičke stvari u skladu s nekom božanskom svrhom. Kada bismo kojim slučajem o tome imali neko umno zrenje, onda bismo jednostavno znali da Bog postoji pa bi dokazivanje njegove egzistencije bilo besmisleno.³⁸

3.2. Kritika kozmoloških dokaza Johna Lockea i Gottfrieda Leibniza

Empirist John Locke pokušao je dokazati da uzrok svih uzroka mora biti Bog. S tim na umu najprije je ukazao na neodrživost radikalnoga skepticizma koji dovodi u sumnju postojanje vanjskoga svijeta jer i njegovi pobornici moraju priznati barem to da oni sami postoje.³⁹ Drugi je Lockeov korak tvrdnja da mi osobno nismo

stupnju. Tako je više toplo ono što se približava toplome u najvećem stupnju. Postoji dakle nešto što je najistinitije i najbolje i najplemitije i, dosljedno tome, biće u najvećem stupnju, jer što je istinito o najvećem stupnju, to je biće u najvećem stupnju, kako se kaže u 2. knjizi Metafizike. Ono pak što se u nekom redu naziva takvim u najvećem stupnju uzrok je svega što pripada tom rodu. Tako je vatra, koja je topla u najvećem stupnju, uzrok svega toploga, kako se kaže u istoj knjizi. Postoji dakle nešto što je svim bićima uzrok postojanja, dobrote i bilo kojeg savršenstva, a to zovu Bogom.“ Toma Akvinski, *Suma teologije*, I, q. 2, a 3; nav. dj., str. 274-275.

³⁶ Usp. K. Vasilj, *Filozofija ljudskog duha*, str. 258-259.

³⁷ „Peti se put uzima iz upravljanja stvarima. Vidimo naime da neke stvari koje nemaju moć spoznaje, naime prirodna tijela, djeluju poradi nekog cilja. To se pokazuje u tome što uvijek ili vrlo često djeluju na isti način da bi postigle ono što je najbolje. Iz toga je očividno da do cilja ne stižu slučajno, nego namjerno. Ono pak što nema moć spoznaje teži prema cilju samo ako je usmjereno od nekoga koji spoznaje i shvaća, kao što strijelu usmjerava strijelac. Postoji dakle neko umno biće koje sve prirodne stvari usmjerava prema nekom cilju, a to biće nazivamo Bogom.“ Toma Akvinski, *Suma teologije*, I, q. 2, a 3; nav. dj., str. 275.

³⁸ Usp. K. Vasilj, *Filozofija ljudskog duha*, str. 259.

³⁹ Đžon Lok, *Ogled o ljudskom razumu*, sv. 2, Kultura, Beograd, 1962., str. 682.

neprouzročeni niti vječni. Otuda pak slijedi jedino mogući ispravan zaključak da nužno postoji neki uzrok jer nešto nije moglo nastati ni iz čega. Iz toga je pak jasno da nešto mora postojati od iskona. Zamisao da bi iz čistoga ništavila, iz potpune negacije i odsutnosti svakoga bića moglo postati nešto čista je besmislica. Osim toga krajnji uzrok mora biti ne samo vječan nego i duhovan jer materija koja u sebi ne posjeduje znanje nije mogla prouzročiti pojavu znanja.⁴⁰

Vasilj smatra da je Lockeov dokaz kudikamo „zavodljiviji“ od Tominih dokaza. U tome će kontekstu reći da bi Locke dokazao Božju egzistenciju da je uspio dokazati vječnost nekoga bića jer mi doista slutimo kako svemir nije vječan i kako ima povijest svoga razvitka. K tomu Lockeov dokaz ima i logičku prednost zato što polazi od minimalnoga iskustva: svi smo uvjereni da postoji nešto stvarno⁴¹ (što su premise u nekome dokazu jednostavnije, odnosno očividnije, to je dokaz uvjerljiviji, jači).⁴² Međutim Vasilj smatra neodrživom tvrdnju da je nemoguće zamisliti istovjetnost vječnoga bića i svemira. Da bi takav iskaz bio točan, morali bismo na temelju neposrednoga iskustva dokazati konačnost svemira u njegovu bitku. Osim toga netko tko niječe postojanje nekoga vječnog bića ne mora nužno nijekati i postojanje nekoga vječnog niza od beskonačno mnogo bića. To će reći da nije apsurdno zanijekati vječnost svakomu pojedinom članu u nekome nizu od beskonačno mnogo bića, a da se pritom ne zaniječe tvrdnja kako nekada nije bilo ništa. Po Vasiljevu mišljenju problem je Lockeova dokaza u tome što dovoljno jasno ne razlikuje dva iskaza: 1) bilo je vrijeme kada nije ništa postojalo i 2) nema nijednoga bića koje nije imalo početka svoga postojanja.⁴³

Vasilj kritizira i Leibnizov kozmološki dokaz koji u Vasiljevu sažetku glasi ovako: „Ako postoji bilo koja stvar, onda postoji također apsolutno nužno biće; sada, postojim stvarno barem ja sâm; dakle postoji neko apsolutno biće.“⁴⁴

Za Vasilja nema bitne razlike između Leibnizova i Lockeova dokaza. Ipak, smatra da Lockeov dokaz ima prednost zato što se u njemu pojavljuje ideja vječnosti koja je ljudima jasnija od ideje nekoga apsolutno nužnoga bića. Uz iste kritike upućene Lockeovu dokazu Vasilj zaključuje da ni Leibnizov dokaz (uostalom kao ni svi prethodni) nije sposoban na odgovarajući način izvesti nas iz fizičkoga svijeta u metafizičku stvarnost. Stoga Vasilj tvrdi kako je ovaj dokaz reprezentativan obrazac teističkoga

⁴⁰ Usp. isto, str. 684.

⁴¹ Usp. K. Vasilj, *Filozofija ljudskog duha*, str. 262.

⁴² Ovdje se po svoj prilici Vasilj upravlja načelom Occamove britve: ako postoje dva jednako dobra objašnjenja jedne te iste pojave, vjerojatnije je da je istinita ona koja zahtijeva manje pretpostavkâ, tj. ona koja je jednostavnija. Isti je slučaj i s premisama u dokaznome postupku.

⁴³ Usp. K. Vasilj, *Filozofija ljudskog duha*, str. 263.

⁴⁴ Isto, str. 266.

načina dokazivanja Božje egzistencije koji agnostici i materijalisti opravdano rabe pri osporavanju njihove vrijednosti jer je u svima prisutan samovoljan skok iz fizike u metafiziku.⁴⁵

4. Vasiljeva kritika antropoloških dokaza

Kao što je rečeno, pod antropološkim se dokazima misli na dokaz iz općega uvjerenja ljudskoga roda, eudajmonološki dokaz i deontološki dokaz. Konvencionalni dokaz iz općega uvjerenja čovječanstva, kako ga Vasilj naziva, može se definirati ovako: Svi su narodi vjerovali u transcendentno, apsolutno biće – u Boga. Ta univerzalnost dokazuje da se čovjek instinktivno uzdiže do pojma začetnika svega svijeta, Boga. Općemu uvjerenju ljudskoga roda da iznad vremenskoga mora postojati nešto vječno, iznad relativnoga nešto apsolutno, iznad uvjetovanoga nešto bezuvjetno – mora nešto stvarno odgovarati.

Po Vasiljevu mišljenju povijest ljudskoga umovanja pokazala je da *consensus omnium* nije jamstvo sigurne spoznaje. Opće uvjerenje u mnogočemu je bilo pogrešno pa mu se ne može selektivno priznavati sigurnost samo na nekim područjima. Osim toga činjenica da postoje ateisti umanjuje opće slaganje. Stoga, iako ga treba poštivati, dokaz iz općega uvjerenja ljudskoga roda nema argumentacijsku snagu te ga ne možemo smatrati pravim dokazom.⁴⁶

Psihološki dokaz ili, kako ga Vasilj naziva, konvencionalni dokaz iz težnje za srećom (eudajmonološki dokaz) temelji se na dubokoj težnji ljudske duše. Čovjek u dubini svoga bića teži za apsolutnom savršenosti: za apsolutnom istinom, za beskonačnim dobrom, za savršenom ljepotom, za beskrajnom ljubavlju. Međutim ništa na ovome svijetu ne može zadovoljiti te duboke težnje ljudskoga bića jer je na svijetu sve nesavršeno. Iz toga se zaključuje da mora postojati neko biće koje je sposobno zadovoljiti te spomenute težnje, a to je Bog.

Vasilj smatra da, kao što je slučaj s ljudskom spoznajom, ne možemo ništa apriori znati o naravi i dubinama ljudskoga srca i njegovih težnja. Stoga je nužno da čovjek svoje težnje za dobrima usklađuje s načelima razuma. Međutim isto tako postupaju i ateisti i materijalisti. Otuda slijedi da sreća nije rezervirana samo za vjernike i da je pogrešno misliti kako ona u svojim početcima nije prava sreća. Gledajući iz perspektive čiste fizike, ne možemo reći da vjernici uživaju neki veći stupanj sreće od nevjernika. Vjera u prekogrobni život čak bi mogla biti svojevrсна kočnica za ostvarenje

⁴⁵ Usp. K. Vasilj, *Filozofija ljudskog duha*, str. 266-267.

⁴⁶ Usp. K. Vasilj, *Temelji spoznaje stvarnosti*, str. 360.

barem onoga stupnja blagostanja koji čovjek može postići i uživati na ovome svijetu. Otuda zaključak da se način rezoniranja ljudi usmjerenih samo na fizičko uživanje principijelno ne razlikuje od zastupnika eudajmonološkoga dokaza.⁴⁷

Dokaz iz čudorednoga zakona polazi od činjenice moralnoga reda koji nam se nameće kao bezuvjetna obligacija. Zadnji razlog bezuvjetne moralne obveze mora biti samo u jednome najvišem zakonodavcu koji jedini može obvezati ljudsku volju. Dakle sama naša svijest o moralnoj obvezi uključuje postojanje transcendentnoga osobnog zakonodavca – Boga.

Zastupnicima deontološkoga dokaza Vasilj predbacuje gotovo istu primjedbku kao i zagovarateljima eudajmonološkoga dokaza tvrdeći da oni apsolutnu obvezu činjenja dobra prepoznaju samo u onih koji vjeruju u Boga, dok zanemaruju činjenicu da postoje i nevjernici koji osjećaju istu tu obvezu i svoje postupke usklađuju s njom. Ta pak činjenica otvara posve novu perspektivu, odnosno vodi do zaključka kako čovjek može posjedovati neka sigurna čudoredna načela za svoje djelovanje neovisno o tome pretpostavlja li ili ne pretpostavlja nekoga apsolutnog zakonodavca. Ne ulazeći u strukturu i hijerarhiju vrijednosti, svaki dakle čovjek, bio vjernik ili nevjernik, može osjećati (i uglavnom osjeća) potrebu činiti dobro, a izbjegavati zlo.⁴⁸

5. Vasiljev dokaz za Božje postojanje

Slabost svih dokaza za Božje postojanje Vasilj vidi u tome što su se služili samo rekognitivnim silogizmima koji načelno ne mogu proizvesti neku novu i izvornu spoznaju.⁴⁹ Međutim on upozorava i na nerazborito povezivanje Božje egzistencije s astronomskim ili drugim prirodnoznanstvenim hipotezama kao što je primjerice hipoteza o Velikome prasku⁵⁰ jer takve hipoteze uvijek ostaju samo na razini hipoteze. Konkretna pak hipoteza o Velikome prasku znači samo da sadašnje stanje u svemiru ima svoj određeni početak u vremenu, ali ne znači da prije toga nije postojala materija.⁵¹ Zato Vasilj, da bi dokazao egzistenciju apsolutnoga bića koje postoji samo

⁴⁷ Usp. isto, str. 361-363.

⁴⁸ Usp. isto, str. 363-365.

⁴⁹ Usp. K. Vasilj, *Filozofija ljudskog duha*, str. 381.

⁵⁰ Veliki prasak Vasilj naziva Veliki sraz.

⁵¹ „Ali sve kada bi astronomi zaista dokazali, da Veliki sraz znači uistinu početak postojanja materije u vremenu, to ne bi bio novi dokaz Božje opstojnosti: to bi bio samo na određen način ponovljeni dokaz općeg dokaza za Božje postojanje, koje slijedi iz dokaza o postanku svega Svemira u vremenu na neodređen način. Mi smo u stanju dokazati, da fizička materija uopće ima početak svoga postojanja u vremenu bez obzira na to, koliko je to vrijeme staro. To je dokaz stvarne vremenitosti Svijeta na neodređen način. Stoga nam nije bilo potrebno čekati na tako daleki razvitak astronomije, da

od sebe i koje je beskrajno savršeno u sebi, nastoji dokazati dvije temeljne sistolne spoznaje: 1) svako je biće cijelim svojim bitkom djelotvorno i 2) svaki je niz od uzročno povezanih promjena u svijetu u sebi omeđen, odnosno smješten u određeno ograničeno vrijeme.

Svoj vrlo složeni postupak analize i dokazivanja, koji u višoj ili manjoj mjeri obrazlaže u mnogim svojim djelima, Vasilj je najbolje sintetizirao u knjizi *Temelji spoznaje stvarnosti*.

Svaki slijed stvarnih promjena u svijetu ima početak svoje realnosti u vremenu, jer događanje [događanje] u svijetu biva realizirano na sintetičan način. Dosljedno tome, načelno nijekanje vremenskoga početka nekome nizu stvarnih događaja [događaja] znači nijekanje njihove povijesne stvarnosti. Profizičko pak načelo uzročnosti tvrdi, da svaka realna promjena nekoga bića pretpostavlja djelotvorni dodir toga bića s nekim drugim bićem. Odatle slijedi, da je svako biće cijelim bitkom djelotvorno, jer neko biće može uložiti u svoje djelovanje samo ono, što već posjeduje, t. j. svoj bitak. Djelotvornost dakle prirodnih bića nije moguće odvojiti od njihova bitka. Ako, prema tome, s jedne strane, djelovanje prirodnih bića nije moguće odijeliti od njihova bitka, i ako, s druge strane, svaki niz događaja [događaja] ima početak svoje realnosti u vremenu, onda odatle nužno proizlazi, da takodjer [takodjer] sam bitak prirodnih bića ima početak svoje realnosti u vremenu. Nije dakle moguće, da su svi djelotvorni dodiri prirodnih bića bili ostvareni posredovanjem dinamičkih dodira, jer su neki dinamički dodiri bili dani sa samim postankom njihova bitka ; to jest, prvi, izvorni, dinamički dodiri u svijetu nastali su zajedno s bitkom stvari. Sada, budući da nijedan bitak ne može nastati posredovanjem dinamičkih dodira prirodnih agensa, iz toga neposredno slijedi, da postanak bića u njihovu bitku pretpostavlja stvaralački čin nekoga Bića od sebe. To zahtijeva ontološko načelo protuslovlja. Mi dakle imamo načelo istovjetnosti na tri različite razine spoznaje. Ontološko pronačelo istovjetnosti glasi : svako je biće istovjetno samo sa sobom, ukoliko je prepušteno samo sebi. Povijesno je pak načelo istovjetnosti : svaki realni niz događaja [događaja] u svijetu ima početak u vremenu. Nadalje, imamo metafizičko načelo istovjetnosti : Biće je od sebe u svakome pogledu od sebe i apsolutno nepromjenjivo. Zatim, slijedi načelo protuslovlja, takodjer [takodjer] na tri različite razine spoznaje : ontološkoj, povijesnoj, metafizičkoj. Ontološko načelo protuslovlja veli : bitak ne može ujedno biti nebitak. Povijesno glasi : nijekanje početka u vremenu nekom nizu stvarnih događaja [događaja] znači nijekanje povije-

spoznamo Božju opstojnost.“ K. Vasilj, *Opstojnost Božja i stvarnost zla*, Ziral, Chicago, 1991., str. 26. Od teorije Velikoga praska Vasilju je sigurniji put „poći od pojave živih bića općenito na Zemlji i dokazati, da unutarnje počelo njihova življenja sačinjava posve novi i izvorni bitak i da je upravo taj nezavisni bitak uzrok novih i izvornih kemijskih sinteza u živim bićima. Kako su nastale i nastajale nove vrste živih bića, to je predmet znanstvenog istraživanja. Ovom je prigodom ipak potrebno spomenuti, da nitko nije dokazao postanak jedne vrste živih bića iz druge na temelju manipuliranja u znanstvenim laboratorijama nekim jednostavnim živim bićima kao što su *escherichia coli* i *salmonela*, ako ujedno dokaže, da su na Zemlji postojale posve iste kondicije nezavisno od čovjeka, koje postoje u njegovu laboratoriju zavisno od čovjeka. Daleko je jednostavnije zamisliti, da je priroda sama po sebi proizvela egipatske piramide i gotske katedrale nego da su se mrav i slon razvili iz iste izvorne vrste živih bića. Razaranje genetskog zida među nekim najjednostavnijim živim bićima u znanstvenim laboratorijama nije nikakav dokaz rušenja genetskog zida u prirodi.“ Isto, str. 25.

sne stvarnosti. Metafizičko pak kaže : postoji samo jedno Biće od sebe ; svako je dakle promjenljivo biće proizvedeno u svome bitku od Bića od sebe.⁵²

6. Kratak osvrt ili pogled izvana

Problem dokazivanja Božje egzistencije Kvirin Vasilj pristupio je krajnje ozbiljno te je uložio golem trud da svoje stavove logično i sustavno izloži. Primijetiti je da pri kritici ontološkoga dokaza slijedi „klasičnu“ shemu, odnosno Anselmu, kako su to učinili mnogi filozofi počevši od Anselmova suvremenika Gaunila, prigovara izvođenja nedopustiva skoka iz područja ideja u vanjsku realnost. Isto kao i većina filozofa, među kojima su Toma Akvinski i Kant, i Vasilj odbacuje ontološki dokaz prepoznajući u njemu nedopustiv prijelaz iz logičkoga u ontološki red. Međutim treba reći da je Vasilj iznimno temeljito preispitao i sve druge „idejne“ dokaze, uočio njihove posebnosti te im istaknuo i dobre strane.

Međutim Vasilju bi se, uostalom kao i svim kritičarima ontološkoga dokaza, moglo prigovoriti da nije preispitao mogućnost drukčijega pristupa ontološkomu dokazu. Naime u novije vrijeme postoje vrlo ozbiljni mislitelji, kao što je primjerice Keith Ward, koji smatraju da je svrha ontološkoga argumenta ne dokazati Božje postojanje, nego pokazati da je Bog ili nužan (Bogu se ne može dogoditi da ne postoji) ili nemoguć (da je taj pojam nekoherentan). Drugim riječima, njime ukazujemo na jedinstvenost i neusporedivost božanskoga bića. On točno određuje što bi trebao biti bitak božanskoga bitka.

Kant je bio u krivu kad je mislio da je on [ontološki dokaz] utemeljenje svih teorijskih dokaza za Boga. Suprotno tomu, mi dolazimo do njega tako što razmatramo što bi bilo konačno osobno objašnjenje i određujemo da će ono ležati u biću koje postoji i po nužnosti i zato što je vrhunski dobro da bi trebalo postojati. To je postulat uma. On je elegantan, ekonomičan i privlačan. Ali, da bismo potkrijepili njegovu objektivnu stvarnost, trebamo nekakvu potvrdu iz iskustva. Kao i u znanosti, elegantna spekulacija treba nekakvu potvrdu iz iskustva. Tu će potvrdu možda biti teško odrediti i možda neće biti posve oslobođena dvosmislenosti, ali na koncu će biti ono što većinu ljudi vodi k pozitivnom vjerovanju u Boga. Stoga je važno istražiti njezinu narav i njezinu mogućnost.⁵³

⁵² K. Vasilj, *Temelji spoznaje stvarnosti*, str. 367-368.

⁵³ Keith Ward, *Zašto gotovo sigurno ima Boga: Sumnja u Dawkinsa*, Kršćanska sadašnjost, Zagreb, 2010., str. 169. O drukčijemu pogledu na ontološki dokaz vidi također: Yujin Nagasawa, *Maximal God: A New Defense of Perfect Being Theism*, Oxford University Press, 2017.; Alvin Plantinga, *The Nature of Necessity*, Clarendon Library of Logic and Philosophy, Oxford University, 1978.; Norman Malcolm, „Anselm's Ontological Arguments“, *The Philosophical Review*, 69 (1960.) 1, str. 41-62.

Kada je pak o aposteriornim dokazima riječ, valja reći kako se teško oteti dojmu, iako je temeljito i opsežno kritizirao Kantovu spoznajnu teoriju, da se Vasilj služio gotovo istom metodologijom i argumentacijom pri njihovu kritiziranju. Naime Kant je sve dokaze reducirao na kozmološki, teleološki i ontološki te je na kraju kozmološki i teleološki sveo na ontološki. Što se kozmološkoga dokaza tiče, njega po Kantovu mišljenju karakterizira uporaba načela uzročnosti te nedosljedno prekidanje regresa u nizu uzroka i skakanje na nešto što nije član toga niza. Uzročnost je za Kanta međutim samo jedna kategorija (način mišljenja), a kategorije su vezane na osjetilnost i samim su time pojave. Stoga se princip kauzalnosti ne može uporabiti za dokazivanje transcendentnoga uzroka (Boga) jer je vrijednost ovoga principa ograničena na pojavni svijet.⁵⁴

Slično je i s teleološkim, odnosno, kako ga Kant naziva, fizikoteleološkim dokazom (*physikotheologischen Gottesbeweis*). Iako za njega kaže da je najstariji, najjasniji i najprikladniji općemu ljudskom duhu, Kant ga odbacuje zato što po njegovoj gnozeološkoj teoriji ljudski razum nije sposoban spoznati objektivni finalitet u prirodi. Naime naša je spoznaja ograničena na pojavni svijet, a svrha se ne nalazi pod njegovim kategorijama. Ona nije konstitutivan nego samo regulativan princip koji nam prirodu pokazuje kao da se razvija po Božjemu uređenju. Ako nam se ipak čini kako je svijet svrhovito uređen, onda naziremo stvari samo tako kao da su svrsishodno uređene, ali nemamo spoznaju realnoga finaliteta. Zato Kant piše:

Ja prema tome tvrdim da fizikoteologijski dokaz sam nikada ne može dokazati opstojnost nekog najvišeg bića, nego da uvijek ontologijskome dokazu (kojemu on služi samo kao introdukcija) mora prepustiti da taj nedostatak nadopuni. Dakle, ontologijski dokaz još uvijek sadržava jedino moguće dokazno načelo, (ukoliko uopće postoji spekulativan dokaz), što ga nijedan ljudski um ne može mimoići.⁵⁵

Kant dakle sve dokaze za Božju opstojnost svodi na ontološki dokaz čija se struktura sastoji iz samih čistih pojmova uma pa je kao takav izvan svake uporabe razuma. Svi dokazi završavaju zaključkom o *ens realissimum*, odnosno pojmom najrealnijega bića i njegovoj egzistenciji koja se ne može nijekati bez upadanja u protuslovlje, što po Kantovu mišljenju nije točno jer se egzistencija takva bića može nijekati bez ikakva protuslovlja. Tako za Kanta ni jedan dokaz za Božju egzistenciju nema spoznajnu vrijednost, isto kao što se ta egzistencija ne može spoznajno ni oboriti.

⁵⁴ Usp. Immanuel Kant, *Kritika čistoga uma*, Nakladni zavod Matice hrvatske, Zagreb, 1984., str. 278-280.

⁵⁵ Isto, str. 285.

Iz Vasiljevih eksplikacija vidljivo je da on prihvaća glavne Kantove postavke: nedopustivost primjene načela uzročnosti na neiskustvenoj razini, što je pak jedna od temeljnica kozmološkoga dokaza; neopravdano ograničavanje niza uzroka u iskustvenome svijetu, i to skokom na apsolutni nužni neempirijski uzrok; neutemeljeno zaključivanje iz pojma mogućnosti na postojanje apsolutno nužnoga bića (riječ je o klasičnoj argumentaciji ontološkoga dokaza).

Ključna je međutim razlika između Kanta i Vasilja u tome što se Vasilj ne slaže s Kantovim zaključkom kako je jednako znanstveno nemoguće dokazati kao i opovrći Božju egzistenciju. On smatra da je takav dokaz moguće izvesti, ali posve drukčijom metodologijom nego je to činila tradicionalna filozofija. Poradi toga je razvio vrlo složen dokazni postupak nastojeći dokazati da prvi uzrok, ako se pod njim misli na biće od sebe kao stvoritelja prirodnih bića u njihovu bitku, nije jednostavno neki prvi uzrok u nizu od više tvornih materijalnih uzroka, nego se bitno razlikuje od djelovanja prirodnih tvornih uzroka. Ta se razlika očituje u tome što on stvara prirodna bića u njihovu bitku, dok prirodni uzroci proizvode stvari u njihovoj fizičkoj stvarnosti iz bitka koji već postoji.⁵⁶ Po Vasiljevu mišljenju takav je dokaz moguće izvesti samo ako se potvrdi sistolna spoznaja da se djelovanje prirodnih bića ne može odijeliti od njihova bitka te ako se istinitom pokaže tvrdnja da je svaki niz od uzročno povezanih događaja u svome razvijanju konačan u vremenu. Uvođenjem, definiranjem i kombiniranjem načela protuslovlja i načela istovjetnosti na tri različite razine spoznaje (ontološkoj, povijesnoj, metafizičkoj) te pozivajući se na profizičko načelo uzročnosti, Vasilj dolazi do zaključka da je svako promjenljivo biće u njegovu bitku proizvelo biće od sebe.

Vasilj je bio uvjeren da je njegov dokazni postupak jedino moguć i ispravan te da je snaga njegovih argumenata neupitna. Opravdano se može reći da je Vasilj dosljedno i korektno izložio svoj dokaz. Međutim nameće se pitanje koliko je vrlo zahtjevno misaono putovanje kojim nas Vasilj vodi do konačna zaključka istinski odmak od tradicionalnih postupaka. Budući da nakana ovoga rada nije bila usporedba Vasiljeva dokaza i dokaza koje je on kritizirao, potrebno je reći barem to da je Vasiljev dokazni postupak daleko od apsolutne evidencije za kojom je težio.

⁵⁶ Usp. K. Vasilj, *Filozofija ljudskog duha*, str. 254.

Zaključak

Budući da Kvirin Vasilj smatra da je metafizika opravdana samo ako je sposobna znanstveno dokazati Božje postojanje, u ovome se radu pokušalo istražiti i sintetizirati njegovo promišljanje s tim u vezi. Vasilj najprije naglašava da svaki čovjek ima sposobnost oblikovati spontanu ideju o Bogu jer iz svijesti o vlastitoj krhkosti zaključuje da svoje postojanje mora zahvaliti nekome savršenom tvorcu. Za takav zaključak nije mu potrebna pomoć znanosti. No znanost može tu intuitivnu spoznaju pročitati te je logički opravdati. Vasiljevo je mišljenje da ta zadaća pripada metafizici. Međutim on smatra da to nije pošlo za rukom tradicionalnoj metafizici te stoga kritici podvrgava sve važnije tradicionalne dokaze za Božje postojanje nudeći na kraju vlastiti dokaz za koji drži da je potpuno evidentan i neosporiv.

Apriornim ili, kako ih on naziva, „idejnim“ dokazima Anselma Canterburyjskoga, Ivana Dunska Škota, Renéa Descartesa te Gottfrieda Leibniza predbacuje izvođenje logičkih posljedica iz zamišljanja najvećega bića, što nije ništa drugo doli kretanje u svijetu ideja. Tu je potpuno na tragu kritike koja potječe već od Anselmova suvremenika Gaunila koji u ontološkome dokazu vidi neopravdan prijelaz iz područja ideja u vanjsku stvarnost.

Kada je riječ o aposteriornim dokazima za Božje postojanje, Vasilj najprije kritizira pet putova Tome Akvinskoga. Po njegovu mišljenju Akvinac u prvome putu polazi od načela gibanja shvaćena u Aristotelovu smislu koje se pak izravno sukobljava s načelom inercije što ga je otkrila moderna fizika. Predbacuje mu i neopravdanu primjenu načela uzročnosti u neiskustvenome svijetu. Drugi i treći Akvinčev dokaz Vasilj svodi na prvi jer se susreću s istim problemima i pokazuju iste slabosti. U četvrtome pak dokazu Vasilj prepoznaje modificirani ontološki dokaz, a za peti tvrdi da nema jače logičke vrijednosti od prethodna četiri. Slične zamjerke Vasilj upućuje i Lockeovu i Leibnizovu kozmološkom dokazu. Po njegovu mišljenju svima im je zajednički samovoljan skok iz fizike u metafiziku.

Kada je riječ o konvencionalnome dokazu iz općega uvjerenja čovječanstva, Vasilj ukazuje na činjenicu da je to uvjerenje tijekom povijesti u mnogočemu bilo pogrešno te mu se ne može selektivno priznavati sigurnost samo na nekim područjima. Što se eudajmonističkoga i deontološkoga dokaza tiče, Vasilj smatra da ne možemo apriori ništa znati o naravi i dubinama ljudskoga srca i njegovih težnja te kako čovjek može posjedovati neka sigurna čudoredna načela za svoje djelovanje neovisno o tome pretpostavlja li ili ne pretpostavlja nekoga apsolutnog zakonodavca.

Svoju kritiku svih dokaza Vasilj zaključuje tvrdnjom da je njihova slabost u tome što se služe samo rekognitivnim silogizmima koji načelno ne mogu proizvesti neku novu i izvornu spoznaju. On pak smatra da je dokaz moguće izvesti samo ako se potvrdi sistolna spoznaja da se djelovanje prirodnih bića ne može odijeliti od njihova bitka te ako se istinitom pokaže tvrdnja da je svaki niz od uzročno povezanih događaja u svome razvijanju konačan u vremenu. Uvođenjem, definiranjem i kombiniranjem načela protuslovlja i načela istovjetnosti na tri različite razine spoznaje (ontološkoj, povijesnoj, metafizičkoj) te pozivajući se na profizičko načelo uzročnosti, Vasilj dolazi do zaključka da je svako promjenljivo biće u njegovu bitku proizvelo biće od sebe.

U kritičkome se pak osvrtnu najprije ukazalo na to da Vasilj nije preispitao mogućnost drukčijega pristupa ontološkomu dokazu iako je već u njegovo vrijeme bilo vrlo ozbiljnih studija takve vrste. Što se aposteriornih dokaza tiče, uočilo se da su mnoge Vasiljeve kritike vrlo slične onima Immanuela Kanta. Naime i Kant i Vasilj smatraju da se načelo uzročnosti ne može primjenjivati na neiskustvenoj razini, što je pak jedna od temeljnica kozmološkoga dokaza. Također obojica ukazuju na neopravdano ograničavanje niza uzroka u iskustvenome svijetu, i to skokom na apsolutni nužni neempirijski uzrok. Na kraju, i jedan i drugi smatraju da je neutemeljeno zaključivanje iz pojma mogućnosti na postojanje apsolutno nužnoga bića.

Naposljetku se zaključilo da je Vasilj dosljedno i korektno izložio svoj dokaz. No ostalo je otvoreno pitanje koliko je zapravo uspio napraviti pomak u odnosu na dokaze koje je kritizirao. Budući da to nije bio predmet ovoga rada, zasigurno bi bilo vrijedno istražiti i to pitanje.

(IN)VALIDITY OF METAPHYSICS AS A SCIENCE: KVIRIN VASILJ ABOUT THE EVIDENCE OF GOD'S EXISTENCE

Abstract

The paper examines Kvirin Vasilj's opinion on the possibility of scientifically grounded theorizing about God and on giving evidence of his existence. According to Kvirin Vasilj, the meaningfulness and validity of metaphysics depends on this. Although he believes that in a way every person is in the possession of a spontaneous awareness of God, Vasilj thinks that it is possible to prove God's existence scientifically. Nevertheless, in none of the traditional proofs he recognizes the argumentational power that would lead the reason to the incontestable conclusion that God does exist because everybody makes use of only recognitive syllogisms that in principle cannot produce any new or original cognition. Vasilj believes that God's existence cannot be proved, unless you first prove the finality of the universe in time as well as the effectiveness of every being in their whole essence. Bearing this in mind, he develops a highly complex proof procedure in which the following terms play a special role: limitedness, historicity, mutual dependence and actual constitution of natural beings. However, having analyzed Vasilj's critiques, large similarities with Kant's critiques are noticed. As regards his evidence, we conclude that it is consistently and correctly presented, but also that his proof procedure is far from the absolute evidence that he was striving for.

Keywords: *Kvirin Vasilj; metaphysics; God; a priori evidence; a posteriori evidence; systolic cognition.*

