

ПОЈАМ БЕСКОНАЧНОСТИ И ПРИНЦИП ДОВОЉНОГ РАЗЛОГА У ОКВИРУ КОСМОЛОШКОГ АРГУМЕНТА

Синиша Симић*
 Библиотека Српске
 Патријаршије,
 Београд

Апстракт: У овом раду разматраћу однос између појма бесконачности, односно бесконачног узрочно-последичног низа и принципа довољног разлога у оквиру разматрања увјерљивости космолошког аргумената. У дијелу освјетљавам историјски контекст видјећемо доста интересантних аргумената. Након што у раду прикажем неке од кључних момената тих аргумената, покушаћу да одбраним принцип довољног разлога од класичних приговора, након чега ћу одговорити на питање да ли космолошки аргуменат испуњава захтјеве принципа довољног разлога.

Кључне речи: аргуменат, вјечности свијета, бесконачности, принцип довољног разлога, постојање Бога.

1. Увод

Аргументи у прилог Божијег постојања представљају веома значајну тему у оквиру филозофије религије. Познате су три врсте доказа за постојање Бога: онтолошки, космолошки и телеолошки. Предмет истраживања у овом раду је космолошки доказ и с тим у вези појам бесконачног, као и принцип довољног разлога. Космолошки аргумент је *a posteriori* аргумент, због тога што доказује постојање Бога полазећи од чињенице да постоји универзум.

Циљ истраживања је покушај да се одговори на питање: да ли је космолошки аргумент довољно увјерљив да можемо да прихватимо његове логичке консеквенце?

Структура рада је следећа: у првом поглављу, представљам Аристотелово схватање кретања, као и идеју о вјечности свијета и немо-

* sinisa_simic@msn.com.

гућности постојања актуелне бесконачности. Такође, анализирам Аристотелове аргументе из његова два класична дјела: *Физике* и *Метафизике*. Потом, у другом дијелу излажем неколико примјера из средњовјековног периода са циљем да укратко илуструјем различите модификације космолошког аргумента. То чиним кроз приказ критике овог аргумента од стране представника двеју традиција: исламске и хришћанске, а то су: ал-Кинди и Тома Аквински. Ал Киндијеви аргументи су, у основи, у супротности са Аристотеловим схватањем, јер ал-Кинди тврди да свијет није вјечан. У трећем поглављу представљам модерног браниоца космолошког аргумента Кларка. Овај дио је битан да бисмо увидјели да се модерна (просветитељска) интерпретација космолошког аргумента разликује од ранијих по томе што се не позива на немогућност бесконачног регреса, као претходне верзије истог аргумента. Ипак, стављам акценат и на чињеницу да позивање ранијих аргумената на појмове контингентности и промјене – аргументу доприноси одређену метафизичку тежину, односно, те старије верзије космолошког аргумента су сложеније, јер више тврде (информативно) у односу на модерне интерпретације.

Након приказивања неколико интерпретација космолошког аргумента и формирања опште слике о начину на који браниоци космолошког аргумента доказују постојање крајњег узрока свега што постоји, односно Бога, у последњем дијелу ћу размотрити Лајбницов принцип довољног разлога. Принцип довољног разлога тврди да мора постојати узрок, разлог или објашњење сваке позитивне чињенице, односно свега што постоји. Другим ријечима, за сваку чињеницу F мора да постоји објашњење зашто је F случај (Melamed – Lin 2016). Мотивација је да покушам да прикажем два позната приговора принципу довољног разлога и да га одбраним. Овај принцип је веома значајан у контексту теме о космолошком аргументу. Он се имплицитно или експлицитно јавља у многим верзијама одбране космолошког аргумента, од којих сам неке у овом раду анализирао. С обзиром на то да се тим принципом свакодневно користимо, сматрам да немамо разлога да га не прихватимо и у овом конкретном случају. Наравно, потребно је направити разлику између принципа довољног разлога, као принципа мишљења, у односу на логичке законе. Принцип довољног разлога нема статус логичког закона и самим тим је лакше његову валидност довести у питање. Принцип довољног разлога представља метафизички принцип. Поред наведеног, сматрам да остали класични приговори принципу довољног разлога нису довољно увјерљиви, стога не успјевају да избаци из учестале употребе овај принцип, како у филозофском домену аргументације, тако и у свакодневној комуникацији. Сваки озбиљан

приговор, па и приговор овом метафизичком принципу, мора да буде спецификован; да конкретно укаже на то шта није с њим у реду. С тим у вези, чини ми се да приговори који се упућују принципу довољног разлога нису ни довољно спецификовани, нити конклузивни.

Мој став према приговорима који се упућују принципу довољног разлога може да се илуструје Остиновим захтјевом који гласи: „Метафизичарев трик се састоји у томе да пита: „Да ли је ово стварни сто?“ – (не спецификујући притом шта конкретно са столом није у реду да бисмо уопште посумњали у његово постојање) – „тако да се осјећам изгубљен како да докажем да је сто стваран“ (Austin 1961: 54–55).

Пошто приговоре принципу довољног разлога сматрам неуспјешним, настављам да га користим. С тим у вези, одбацујем проблем бесконачног регреса, пошто по принципу довољног разлога немамо узрок, разлог или објашњење зашто свијет јесте, умјесто да није.

На крају рада закључујем да космолошки аргумент успјешно одговара на захтјеве принципа довољног разлога. У закључку помињем само разлоге због којих поменуто питање сматрам интересантним у домену савремене науке. Такође, наводим одређена поља истраживања која потенцијално могу да дају додатни емпиријски и експериментални материјал којим ћемо моћи да поткрепимо или оповргнемо космолошки аргумент.

2. Аристотел о вјечности свијета и немогућности актуелне бесконачности

Колико нам је познато, у митско вријеме није било потребе доказивати постојање Бога, иако су људи имали утисак да је свијет испуњен боговима. У прилог томе је мисао која се приписује Талесу да је „свијет жив и пун демона“ (Диоген 2005: I, 27, 8), као и Хераклитова изрека да је „све пуно душа и демона“ (Диоген 2005: IX, 7, 296). Развојем филозофског и логичког мишљења, увидјело се шта је проблематично у митском резонувању о божанствима. Временом теологија престаје да буде пјесничко казивање о боговима и постаје важна филозофска дисциплина.

Аристотел је заслужан за логичку анализу питања о појму бесконачности, а средњовјековне верзије космолошког аргумента представљају одговор на ту његову анализу, стога почињем са Аристотеловим схватањем вјечности свијета и актуелне бесконачности.

Аристотел заступа став да је свијет вјечан у два значења: бесконачан је у прошлости и бесконачан је у својој будућности (*a parte post* и

a parte ante). Аргументе у прилог оваквом свом закључку, он излаже у неколико дјела, као што су *Физика*, *Метемафизика*, *О небу*, *О настајању и несћајању*. Ови аргументи се базирају на различитим појмовима, као што су природа материје, природа времена, појам могућности, природа кретања, просторна коначност свијета, итд. У овом раду, излажем укратко два његова аргумента, а то су: аргумент заснован на природи материје и аргумент заснован на природи кретања.

2.1. Аристотел о природи материје

Најприје, присјетимо се чувене античке изреке: *ex nihilo nihil fit*, дакле: из ничега не настаје ништа. Ако прихватимо ову изреку као истинит принцип поимања свијета (који је у античко доба био широко прихваћен), онда нам постаје јасно и очекивано да су антички мислиоци сматрали да је материја вјечна, а да свијет, као уређена цјелина, настаје *ex materia*. Илустроваћу примјером на шта тачно мислим са претходно реченим.

Дакле, ако је моје постојање једна позитивна чињеница, онда она узрок свог постојања дугује нечем другом, на примјер егзистенцији мојих родитеља, а моји родитељи дугују своје постојање својим родитељима, итд. На овај начин, добијамо један узрочно-последични низ односа који се простире у бесконачност. Значи, незамисливо је да нешто постоји, а да му не претходи нешто друго што постоји и узрочно дјелује на њега. Бесмислено је да кажем да ја постојим, а да моји родитељи не постоје и да никад нису постојали.

Имплицитна претпоставка која стоји иза оваквог анализирања постојања је да је материја супстрат сваког бића. Дакле, све што постоји, постоји од нечега, а не од ничега. Ако све што постоји, постоји од материје, онда и сама материја (а тиме и свијет као њена крајња инстанца), мора бити вјечна, јер ако није вјечна, морала би настати ни из чега што је управо супротно од онога што Аристотел заступа – *ex nihilo nihil fit*. Овакав закључак о природи материје један је од услова за општију и ширу аргументацију о тези да је свијет у цјелини вечан. О овој теми Аристотел заступа двије тезе: да је свијет вјечан и да је немогућа актуелна бесконачност. Шта тачно значи када кажемо да није могућа актуелна бесконачност? Чини ми се да ову Аристотелову идеју, која на први поглед дјелује као да противречи његовој првој идеји о вјечности свијета, треба разумјети у односу на његов појам потенцијалности. Наиме, свијет је потенцијално бесконачан, у смислу да постоји потенцијално много форми и сврха које могу да се актуализују. У стварности, те исте ствари су у конкретним формама

и оне нису бесконачне. Ако на овај начин разумијемо Аристотелову тезу о немогућности актуелне бесконачности, онда ми изгледа да је можемо прихватити заједно са његовом тезом о вјечности свијета, а да не упаднемо у замку противречних тврдњи.

Ипак, поједини критичари, попут Филипона, сматрали су поменуте Аристотелове тезе, о вјечности свијета и немогућности актуелне бесконачности, инконзистентним (Ђурић 2011: 148–158).

Вратимо се сада на примјер који сам изнео на почетку овог поглавља о мом постојању у односу на моје родитеље и о њиховом постојању у односу на њихове родитеље итд. Примјер говори о томе да континуирано вјечно постојање не постижемо као појединци, већ као врста. Тај аргумент, који сам овдје представио у слободнијој форми, заснован је на претпоставци о непромењивости врста коју Аристотел прихвата. Ова претпоставка просто тврди да постојање потомака нужно потврђује постојање предака. С обзиром да смо свјесни да јединке као такве нису вјечне и да су пропадљиве, можемо да кажемо да је врста вјечна у оном смислу да њено постојање свакако надилази трајање јединке, не у бројчаном смислу времена, већ као форма постојања (наравно, знамо да понекад одређене врсте нестану, изумру).

Пошто Аристотел не повезује закључак о вјечности природних врста са идејом о вјечности свијета, професор Ђурић у својој књизи даје приједлог могућег наставка аргументације: „Ако је услов за постојање те врсте постојање на одређени начин уређеног света, онда уколико врста има бесконачну прошлост, има је и свет“ (Ђурић 2015: 148–149).

2.2. Аристотел о природи кретања

Аристотел каже: „Будући се све *крећуће* мора покретати од нечега, нека је нешто које се креће у мјесту покретано од онога што је и само у кретању, и затим нек је то покретано од чега другог, које се само креће, те то од другог и увијек тако, онда мора постојати неко прво покретало, и не може се ићи у бесконачно“ (Аристотел 2006: 242а, 50).

Битно је нагласити да је Аристотелово разумијевање значења кретања знатно шире од нашег данашњег. Заправо, код Аристотела кретање има значење промјене у најширем смислу. Само кретање, посматрано код Аристотела у односу на категорију мјеста (као, промјене мјеста), односно, локално кретање, одговарало би нашем данашњем уобичајеном схватању кретања.

Декарт, рецимо, прихвата кретање искључиво као чин којим тијело прелази са једног мјеста на друго (Декарт 2009: 2, 24). Тома Аквински је у свом дјелу *Summa Theologica* (Aquinas 1920: I, q2, a3) понудио

своје разумијевање Аристотеловог појма кретања. По Томиној интерпретацији, изгледало би да када кажемо да се нешто креће, ми под тим подразумевамо да је оно и скуп карактеристика које тренутно има, али и скуп карактеристика које ће имати. Односно, у исто вријеме је и оно што је сад и оно што још није, тј. што ће бити. Значи, вода која се грије и која је тренутно достигла 45 степени, је заправо врућа, јер ако настави да се грије она ће достићи и степен кључања. Према томе, кретање је схваћено као модус у коме будућност припада садашњости, односно кретање је тренутно одсуство онога што ће бити. Међутим, овакво кретање није могуће према Аристотелу, ако не постоји способност да се мијења. Иако постоји то покретачко, ако оно није дјелотворно у смислу да посједује начело способно да мијења, онда никаква корист, јер кретања не би било.

Аргумент заснован на природи кретања (Ђурић 2015: 142–143) одговара на питање које Аристотел поставља на почетку VIII књиге *Физике*: да ли је кретање настало и да ли ће некада нестати. Као што је претходно речено, кретање је актуелизација онога што има способност кретања, односно онога што се може кретати. Пошто је чињеница да постоји кретање, онда постоје и ствари које могу да се крећу.

Ако би се прихватила теза да свијет настаје и почиње да се креће, онда би и настајање било нека врста кретања; па би апсолутном првом кретању претходило кретање настајања, што је противречно. Ако прихватимо другу тезу: да је свијет био у вјечном стању мировања прије почетка кретања, онда као што кретање има узрок, тако исто и стање мировања мора имати узрок. У том случају би узроковање стања мировања била нека врста кретања, које би претходило апсолутном првом кретању и опет смо дошли до противречности. Из обе тезе којима се тврди да постоји апсолутно прво кретање долази се до противречности. Према томе, не постоји апсолутно прво кретање. Дакле, кретање је вјечно. Пошто је кретање вјечно, а и материја вјечна, онда је и свијет вјечан, односно није настао.

Управо ова теза о свијету који није настао је проблематична за исламског мислиоца ал-Киндија и о томе говорим у следећем поглављу.

Из анализиране Аристотелове аргументације у прилог тези о вјечном свијету, можемо да увидимо двије имплицитне претпоставке које он прихвата. Прва је да он очигледно сматра да је свако кретање неслучајно. Другим ријечима, ништа се не креће случајно. Друга претпоставка је да Аристотел у оваквој аргументацији заснованој на природи кретања користи принцип довољног разлога. О том принципу детаљно говорим у 6. поглављу.

3. Ал-Киндијев космолошки аргумент

Ал-Киндијев аргумент је такозвани *kalām* космолошки аргумент. Ал-Кинди је исламски мислилац који брани космолошки аргумент, а уједно критикује Аристотелову тезу о вјечности свијета, сматрајући је инконзистентном (Ђурић 2011: 151–152) с тезом о немогућој актуелној бесконачности. С обзиром на то да је ал-Кинди исламски теолог и да жели представити монотеистичког Бога као узрока свијета, Аристотелова теза да свијет није настао, већ вјечно постоји, за њега је проблематична.

Његове премисе су следеће (Al-Kindi 2007: 19):

1. Сва тијела од којих ни једно није веће од другог су једнака.
2. Једнаке ствари су оне чије су димензије између њихових граница исте, и актуелно и потенцијално.
3. Оно што је коначно, није бесконачно.
4. Када је било које од тијела увећано додавањем другог тијела, оно постаје веће од њега и веће но што је било прије него што му је то тијело додато.
5. Када су било која два тијела коначне величине здружена, онда је и тијело које од њих настаје коначне величине, а то мора бити случај за било коју величину и за све што посједује величину.
6. Од било које двије хомогене ствари, оном мањом мјери се њена величина или њен дио.

Претпоставимо да постоји бесконачно тијело. Уколико одузмемо један дио од тог бесконачног тијела, оно што нам остане је коначно или бесконачно. Ако кажемо да је коначно, онда кад вратимо дио који смо узели добићемо опет коначно тијело, јер то слиједи из премисе 5. Дакле, тијело је прије узимања дијела било бесконачно, а након враћања дијела коначно; онда је то тијело и коначно и бесконачно, што је противречност.

Ако кажемо да је оно што остане након одузимања дијела бесконачно, онда какво ће бити тијело кад вратимо узети дио; веће него што је било прије враћања или једнако? Ако је веће, онда долазимо до новог проблема, а то је већа и мања бесконачност. Имајући у виду шесту премису рећи ћемо да је мања бесконачност једнака дијелу веће бесконачности.

Сада погледајмо другу премису и на основу ње закључујемо да мања бесконачност мора имати границе. Ако тијело има границе онда је оно коначно; дакле, мања бесконачност је коначна, што је противречно трећој премиси. Значи, ниједна бесконачност није већа од друге (Al-Kindi 2007: 19–20). Ако кажемо да је тијело исто након враћања узетог дијела, онда то противречи премиси 4.

Пошто противречне ствари не могу да постоје, онда не постоји бесконачно тијело. На тај начин се супротставља Аристотеловом схватању да је свијет вјечан у материјалном смислу.

С обзиром на то да је вријеме трајање свијета, онда је и вријеме коначно. Према томе, тијело, кретање и вријеме постоје заједно (Al-Kindi 2007: 21).

Ако погледамо споменути примјер у овом контексту, доћи ћемо до тога да је немогуће да ја постојим. Као што је горе било ријечи, мом постојању претходи постојање мојих родитеља, њиховом постојању претходи постојање њихових родитеља, итд. Такође, претпоставимо да је тај узрочно-последични низ бесконачан. Тренутак кад ја настајем означавао би тренутак када је бесконачност пређена, што је противречно. Ако је нешто бесконачно, онда то није могуће прећи.

Овде треба напоменути да је централно у ал-Киндијевом начину закључивања да постоји временски след каузалних секвенци гдје није могућ бесконачан временски регрес. У томе се овакав тип аргумента разликује од рецимо Лајбницевог који се базира на принципу довољног разлога, зато што је у *kalām* верзији аргумента битно питање природе времена.

За сада је ал-Кинди доказао да је свијет настао у једном моменту, даље доказује да га је један Бог створио. Пошто ал-Кинди претпоставља божанство као узрок настанка свијета, даље износи аргумент о постојању једног Бога насупрот мноштву богова, али то није релевантно за овај рад.

4. Космолошки аргумент Томе Аквинског

Један од најпознатијих схоластичких мислилаца свакако је Тома Аквински. Његови аргументи у прилог космолошком доказу садржани су у три од пет путева. (Aquinas 1920) Аквински полази од чињенице кретања. Кретање схвата, слично Аристотелу, у ширем смислу у односу на наше поимање кретања као промјене мјеста.

Аргумент изложен у првом путу могао би се приказати овако:

1. Ништа се не креће само од себе.
2. А се креће.
3. В је покретач од А.
4. С је покретач од В.
5. Низ покретача не може бити бесконачан.
6. Дакле, нужно постоји један непокретути покретач и то је Бог.

У другом путу је изложен аргумент који се тиче постојања, па ћу га формулисати уз помоћ већ помињаног примјера:

- Свако бивствујуће има свој ефицијентни узрок.
- Ја постојим.
- Ефицијентни узрок мог постојања су моји родитељи.
- Ефицијентни узрок постојања мојих родитеља су њихови родитељи.
-
-
- Ефицијентни узрок постојања ХУ су Адам и Ева.
- Ефицијентни узрок постојања Адама и Еве је свој властити узрок (*causa sui*), тј. Бог.

У овом аргументу Тома Аквински полази од нашег неопажана ситуације гдје би неко могао да буде узрок себи самом, па закључује да то и није могуће. Пошто је у првом аргументу одбацио бесконачни регрес, опет долази до закључка да Бог постоји. У наредном аргументу Тома прави дистинкцију између појмова контингентности и нужности, а могло би се представити овако:

1. Бића настају и нестају.
2. Оно што може да не буде једном, оно заиста и не постоји.
3. Дакле, бића заиста и не постоје.

Даља аргументација би могла да се интерпретира на следећи начин:

1. Оно што заиста и не постоји (бића) може почети да постоји само уз помоћ нечега што постоји.
2. Мора у стварности постојати нешто нужно.
3. То нужно узрок своје нужности прима или споља или не прима споља.
4. Примање нужности споља не може да иде у бесконачност.
5. Дакле, мора постојати неко по себи нужно биће и то је Бог.

Имплицитна претпоставка аргументације коју Аквински заступа је да све што постоји као контингентна бића чија егзистенција зависи од других бића, нужно треба да буде објашњено. Ово је централно упориште овакве врсте аргументације. Поред тога, аргументи Томе Аквинског у основи почивају на одбацивању бесконачног регреса.

5. Кларков космолошки аргумент

Занимљиво је представити и модерни космолошки аргумент да бисмо уочили да модерне верзије у основи немају порицање бесконачности, као што је био случај са средњовјековним аргументима које сам приказао. Просветитељски мислиоци, као што су Лајбниц и Кларк, заступају специфичну врсту космолошког аргумента коју можемо назвати дедуктивном. Они утјемељују свој аргумент користећи се принципом довољног разлога.

Кларков аргумент (Clarke 1998) би изгледао овако:

Несумњиво је да свијет постоји. Све што постоји, ако је настало, захтјева узрок свог постојања. Самим тим је последица, која да нема узрока, не би ни била последица, односно не би ни постојала. Међутим, све што постоји, или је постојеће по нужности своје природе (и онда мора бити вјечно) или има узрок свог постојања. Према томе, или је одувјек постојало неко независно и непромјенљиво биће из кога потичу сва друга бића, или одувјек постоји бесконачни низ зависних и промјенљивих бића која потичу једна из других у бесконачној регресији. Сва бића не могу бити зависна. Дакле, постоји нужно биће (под тим термином Кларк подразумијева „по себи постојеће биће“).

Заступници космолошког аргумента премису која каже да не могу сва бића бити зависна бране на следећи начин:¹

- I Ако је свако биће зависно, онда се цјелина постојећих ствари састоји од бесконачне колекције зависних ствари.
- II Ако се цјелина постојећих ствари састоји од бесконачне колекције зависних ствари, онда и постојање те колекције мора бити објашњено (по принципу довољног разлога).
- III Ако постојање колекције има објашњење, онда оно мора бити или унутар колекције или изван колекције (у узрочном дјеловању неког бића).

¹ Формулација преузета са предавања проф. Владана Ђорђевића. Верзије ове формулације доступне на: <https://sites.ualberta.ca/~vladan/IstorijaIIa2012.html>.

IV Објашњење не може бити изван колекције, јер су по претпоставци сва бића укључена у колекцију.

V Објашњење не може бити унутар колекције, јер су сва бића зависна (ни-су нужна, и пошто ни један дио није нужен, онда није ни цјелина).

VI Дакле, нема објашњења колекције (закључак слиједи из III, IV и V).

VII Дакле, није тачно да се цјелина постојећих бића састоји од бесконачне колекције зависних бића (закључак слиједи из II и VI).

VIII Дакле, није тачно да је свако биће зависно (закључак слиједи из I и VII).

Дакле, мора да постоји нужно биће, које одувијек јесте, из кога све настаје. Иначе низ појединачних ствари би био без узрока (а у сваком сукцесивном стању није ни нужен), што би била немогућност.

Раселова критика Кларковог космолошког аргумента усмјерена је на премису II изложену горе у тексту. Појам узрока изводимо из посматрања појединачних ствари. За Расела свијет једноставно јесте, и нема потребе се питати за узрок цијелог свијета, цјелине. (Расел – Коплстон 2009: 115) Узрок имају појединачне ствари, али не мора да има и цјелина као таква. Приписивање цјелини својства која се могу приписати само дијеловима назива се грешка слагања (композиције). Расел је приговорио браниоцима космолошког аргумента да чине категоријалну грешку (приписивање цјелини својства дијелова из друге логичке сфере, конкретно: дијелови и свијет су двије различите логичке сфере; својства дијелова не могу се приписати свијету, у овом случају узрок, објашњење). С овим у вези, Расел наводи примјер који пореди са Кларковим аргументом, са којим се не слаже: ако сваки човјек има мајку, значи да човјечанство има мајку (ово тврдити је категоријална грешка).

Коплстон заузима став да свијет (цјелина) мора имати узрок: „...пошто објекти или последице постоје, а како ни један објекат искуства по себи не садржи унутар себе разлог свог постојања, та оправданост цјелине објеката мора имати спољашњи узрок по себи... морамо почети од бића које у себи садржи разлог свог сопственог постојања“ (Расел – Коплстон 2009: 110). Сматрам да Раселово приписивање категоријалне грешке браниоцима космолошког аргумента није оправдано, јер постојање цјелине је позитивна чињеница и као такво дужно је испунити захтјеве принципа довољног разлога (уколико покажемо да тај принцип заиста важи).

Покушаћу да покажем да немамо разлога да сумњамо у принцип довољног разлога, што ће ми помоћи да:

1. укажем на немогућност бесконачног регреса и
2. закључим да космолошки аргумент успјешно одговара на захтјеве принципа довољног разлога.

Видјели смо да се и Аристотелова аргументација ослања, поред принципа каузалитета, и на принцип довољног разлога.

6. Лајбницов космолошки аргумент

Лајбницов космолошки аргумент излажем у верзији коју нам је дао Стивен Дејвис:

1. Свака постојећа ствар објашњење свог постојања има или у нужности своје властите природе или у неком спољашњем узроку.
2. Ако универзум има неко објашњење за своје постојање, то објашњење је Бог.
3. Универзум је ствар која постоји.
4. Према томе, објашњење за постојање универзума јесте Бог (Бурић 2011: 164–165).

Лајбниц свој космолошки аргумент заснива на принципу довољног разлога, којег је придодео основним принципима мишљења: принципу идентитета, принципу непротивречности и принципу искључења трећег.

Када говоримо о Лајбницовом принципу довољног разлога, онда ћемо рећи да се њиме тврди да за сваку чињеницу F мора да постоји објашњење зашто је F случај (Melamed – Lin 2016). Другим ријечима, за сваку позитивну чињеницу мора да постоји узрок, разлог или објашњење зашто она постоји, умјесто да не постоји. Чини се да у свакодневним околностима прихватамо принцип довољног разлога. На примјер, уколико се аутомобил у нашој гаражи упали сам од себе склони смо да се запитамо зашто се упалио, односно да тражимо некакво објашњење за то или уколико неко ко редовно долази на посао једног дана не дође, склони смо да и за то тражимо објашњење, односно да мислимо да мора постојати довољан разлог зашто су се наведени догађаји десили. Ипак, у свакодневним околностима много тога прихватамо, али уколико се то што прихватамо користи као научни или филозофски аргумент или премиса аргумента оправдано је питати имамо ли разлога за такво прихватање или имамо ли разлога да сумњамо у то што смо већ *де факто* прихватили.

Циљ ми је да покажем како, поред два убједљива аргумента против принципа довољног разлога, ипак немамо довољно разлога да сумњамо у њега.

Сматрам да постоје двије стратегије напада на принцип. Једна стратегија је усмјерена на то да не постоји објашњење за сваку чињеницу F , а друга да не мора (није нужно) да постоји објашњење за сваку чињеницу F . Они који нападају првом стратегијом позивају се на ре-

зултате из квантне механике, односно на то да постоје чињенице које немају објашњење. Поједностављено, Штерн-Герлахов експеримент показује да ће електрон који пролази кроз магнетно поље отићи нагоре или надоле, али не постоји начин да се утврди да ли ће бити једно или друго; другим ријечима, два квантно механичка система са потпуно истим интринсичним својствима могу да одреагују на два различита начина, односно изгледа да не постоји довољан разлог за то да ли ће електрон отићи нагоре или надоле (Pruss 2006: 160–161).

Они који принцип довољног разлога нападају другом стратегијом позивају се на могућност да нека чињеница F нема објашњење: замислимо је да се аутомобил у гаражи упалио без икаквог разлога, односно да не постоји објашњење зашто се упалио. За потребе овог рада неће бити неопходно да улазим у различите верзије ових напада и њихове детаље, општи нацрт биће довољан.

Моја одбрана овог принципа базираће се на двије ствари: а) на улози принципа довољног разлога у филозофским аргументима и на б) Остиновим увидима у тексту „Туђе свијести“ (Austin 1961: 44–85).

Као што смо видјели на почетку претпоставка да за сваку чињеницу мора да постоји објашњење је нешто од чега полазимо у закључивању. Ипак, то што од тога полазимо не значи да од тога треба да пођемо, односно да за то имам довољно добар разлог. Међутим, формулисање некаквог метафизичког принципа (односно принципа довољног разлога) требало би да оправда ту природну претпоставку, односно требало би да је учини несумњивом.

Вјерујем да је принцип довољног разлога формулисан по узору на логичке законе и принципе. Уколико је нека премиса логички закон, или, уколико је директно оправдана логичким законом, онда ту премису по правилу не доводимо у питање. Претпоставка да за сваку чињеницу мора постојати објашњење користи се као премиса у разним аргументима (Reichenbach 2013), као што је случај и са интерпретацијама космолошког аргумента које сам понудио, и у идеалном случају не бисмо је преиспитивали, јер је оправдана метафизичким законом. Међутим, видјели смо да је за разлику од логичких закона, принцип довољног разлога много лакше довести у питање, односно видјели смо двије критике које доводе у питање нужност и универзалност принципа довољног разлога.

Сматрам да ове критике, чак и ако су сасвим несумњиве, заправо не доводе у питање нашу премису у аргументу, односно претпоставку од које смо кренули. Сматрам да није неопходно да принцип довољног разлога има стриктно универзално и нужно важење како би оправдао нашу природну претпоставку и премису у неком аргументу. Заправо, мислим да је оспоравање премисе коју оправдава принцип довољног разлога по-

моћу двије критике које сам навео врло слично ономе што Остин назива „метафизичарев трик“: „Метафизичарев трик се састоји у томе да пита: ‘Да ли је ово стварни сто?’ – а да не спецификује или не одређује шта с њим може да не буде у реду, тако да се осјећам изгубљеним како да докажем да је сто стваран“ (Austin 1961: 54–55). Остин се на овом мјесту не бави принципом довољног разлога, али мислим да је указивање на то да принцип довољног разлога, стриктно говорећи, није принцип (односно да не важи нужно и универзално), заправо представља један метафизичарев трик и да не угрожава нашу премису.

Замислимо ситуацију у којој се аутомобил у гаражи упалио сам од себе (без очигледног разлога). Замислимо и особу А која се, природно, запитала који је узрок паљења аутомобила, односно која тражи објашњење зашто се аутомобил упалио. Замислимо и особу В која се чуди особи А због тога што тражи објашњење за изненадно паљење аутомобила. Особа А би могла да оправда то што тражи објашњење за паљење аутомобила реченицом: „Свака чињеница има објашњење“. Међутим, особа В није убјеђена и особи А узвраћа реченицом: „Али, замислимо је да не постоји објашњење за изненадно паљење аутомобила“ или „Али, принцип којим се руководиш не важи у квантној физици.“ Особа А, и скоро свако ко би се нашао на њеном мјесту, вјероватно не би била задовољна оспоравањем свог аргумента, напротив, вјероватно би мислила да се особа В шали са њом.

Особа В у примјеру је метафизичар који спроводи свој трик. Међутим, ријетко ко би се сложио да је особа В заиста довела у питање аргумент особе А. Особа В у једној ствари ипак јесте у праву – принцип довољног разлога заиста није несумњив, односно нема несумњивост логичких закона. Уколико смо принцип довољног разлога употријебили као премису у неком аргументу, онда заиста увијек постоји могућност да смо погријешили. Међутим, сама логичка могућност није довољна да угрози нашу премису. Ипак, пошто принцип довољног разлога, у строгом смислу ријечи, није принцип, премису је могуће довести у питање, али не помоћу пуке могућности или неког изолованог примјера из недовољно истражене области, већ спецификованом сумњом. Пошто се поменути принципом руководимо у свакодневном животу и ту нас сасвим добро, без изузетка служи, не постоји неки одређени разлог зашто бисмо у њега сумњали; дакле, да сумња у принцип довољног разлога не би била само метафизичарев трик, онда онај ко тај принцип доводи у питање мора да има неки основ или добар разлог зашто сумња у њега у конкретном случају када је он употребљен као премиса аргумента. Дакле, уколико смо у некој премиси претпоставили да свака чињеница има објашњење, то смо урадили са добрим разлогом, јер нас принцип довољног разлога сасвим добро служи у уобичајеним околно-

стима; уколико неко жели да оспори нашу премису неће бити довољно да укаже на могућност да тај принцип не важи, већ да на неки начин покаже зашто у том конкретном случају не важи када нас иначе тако добро служи. Терет доказивања је на ономе ко напада, не на ономе ко се користи принципом довољног разлога. Дакле, прихватимо принцип довољног разлога као критеријум помоћу кога ћемо у закључку увидјети шта увјерљивије одговара на његове захтјеве: космолошки аргумент или прихватање бесконачног регреса.

7. Закључак

Након што сам, ради општег увида, понудио неколико интерпретација космолошког аргумента, који у основи почивају на начелу довољног разлога, а потом покушао да одбравам поменуто начело од класичних приговора, прихватио сам га као принцип којим се несумњиво руководимо не само у свакодневном животу, већ и у филозофским аргументима. Такође, видјели смо и статус бесконачности у аргументима. Код Томе Аквинског немогућност бесконачног регреса је једна од премиса у аргументу, али ни гдје не наводи зашто је немогуће прихватити бесконачни регрес. Већ сам споменуо дио из дјела *О вјечности свијета* гдје се види Томина позиција да Бог може да ради само оно што је логички могуће; па према томе и стварање свијета може бити вјечно, односно могуће је да Бог вјечно ствара свијет. Тома такво становиште износи сматрајући да то не би било јеретичко учење, али ипак у том истом дјелу наводи да је према католичкој вјери свијет створен у једном моменту, односно да није вјечан. У аргументима дјелује да је ту претпоставку прихватио без довођења у питање.

У модерним аргументима космолошког доказа видимо да није напад усмјерен на немогућност бесконачности, већ је акценат стављен на недостатак објашњења бесконачне цјелине зависних бића, што је захтјев принципа довољног разлога.

Ако поред тог принципа претпоставимо бесконачни регрес (на пример у већ познатом примјеру зависности од родитеља), доћи ћемо до свијета као цјелине за коју не можемо рећи зашто постоји умјесто да не постоји; односно не одговара на питања која поставља принцип довољног разлога. принуђени смо одбацити бесконачни регрес. У следећем кораку послужимо се премисама космолошког аргумента и уочимо да космолошки аргумент успјешно одговара на захтјеве принципа довољног разлога; колико увјерљиво одговара, није тема овог рада. Као што је већ евидентно, у овом раду сам показао да је космолошки аргумент убједљив онолико колико и принцип довољног разлога, на коме аргумент почива.

Савремено бављење овим питањем почиње седамдесетих година прошлог вијека интересовањем америчког филозофа Крејга. Значајно је примјетити разлику у односу на средњовјековне и модерне аргументе космолошког доказа, као и новине које нам доноси дуга расправа између теистички оријентисаног филозофа Крејга и Смита чије је становиште атеистичко (Ђурић 2012: 81–97).

Оба филозофа прихватају тезу бигбенг (BigBang), али се разилазе у анализи узрока. То је новина у односу на раније космолошке аргументе. Наиме, Крејг у свом аргументу настоји да:

1. докаже да је свијет коначан (видимо да је проблем бесконачности присутан и у савременим формама космолошког аргумента);
2. да свијет није настао сам од себе и
3. да је узрок свијета монотеистички Бог, за шта износи додатне аргументе.

Значи, Бог је узрок бигбенга. Управо та Крејгова фаза је мета Смитовог напада. Смитова теза, такође, претпоставља бигбенг теорију. Међутим, Смит се служи абдуктивним закључивањем и прихвата хипотезу која садржи више познатих, а мање нових својстава. Супротставио је двије хипотезе:

1. нула-димензионална тачка је узрок бигбенга;
2. монотеистички Бог је узрок бигбенга.

Кандидати у обе хипотезе посједују својства вјечности, неузрокованости... али када је ријеч о новим својствима онда кандидату из прве хипотезе додају се:

1. бити специјално непротегнута тачка и
2. бити у стању узроковати да простор и вријеме почну да постоје;

док Богу се приписује више нових својстава: бити особа, бити свезнајући, свемоћан, савршено добар... С обзиром на то да првој хипотези приписујемо мање нових својстава, Смит је сматра конзервативнијом; стога, убједљивијом.

Овим смо видјели да данашњи браниоци космолошког аргумента имају пред собом један нови задатак који је у складу са достигнућима савремене теорије и науке, а то је да, поред доказивања коначности свијета и узрочно-последичних веза, посвете доста пажње доказивању да је тај узрок искључиво монотеистички Бог.

И за крај бих интерпретирао Алана Сандица² чувеног астронома: проналазим да је мало вјероватно да такав ред долази из хаоса; мора да постоји некакав принцип организације; у супротном, могли бисмо да се запитамо: зашто постоји нешто умјесто ништа? Од Ајнштајновог и Хабловог открића да се космос шири, све до људи као што су Хокинг, Елис и Пенроуз, мијења се научна парадигма. Данас је општеприхваћено да и вријеме и простор имају свој коначан почетак који кореспондира са поријеклом материје и енергије.

Другим ријечима, космолошки аргумент добија на значају у оквирима данашњих космолошких истраживања. Тек нам предстоји вријеме у којем ћемо можда добити емпиријску потврду, ако не доказа за постојање Бога, онда барем за разумијевање настанка свијета и поријекла феномена као што су материја, вријеме, кретање и простор – основних појмова од којих је почела античка филозофија, као покушај да се сазна природа и свијет око нас.

* * *

Литература:

- Аквински, Т. (2005): *О вјечности свијета*, Загреб: Глобус..
- Аристотел (2006): *Физика*, Београд: Паидеиа.
- Аристотел (2007): *Метафизика*, Београд: Паидеиа.
- Диоген, Л. (2005): *Животи и мишљење истакнутих филозофа*, Београд: Дерета.
- Ђурић, Д. (2011): *Постојање Бога*, Београд: Завод за уџбенике – Српско филозофско друштво.
- Ђурић, Д. (2015): *Вечности светиа у антициви и раном средњем веку*, Београд: Српско филозофско друштво.
- Ђурић, Д. (2012): „Космолошки аргумент за атеизам – Крејгова и Смитова интерпретација бигбенг космологије“, *Theoria* (2012/3), Београд: Српско филозофско друштво, стр. 81–97.
- Расел – Коплстон (2009): „Дебата о егзистенцији Бога [превод са енглеског језика и коментари: Лазар Николић]“, *Толошки поједели XLII*, Београд: Свети Архијерејски Синод Српске Православне Цркве, стр. 109–128.
- Al-Kindi (2007): „Classical Arabic Philosophy – An Anthology of Sources“, IntRes: https://www.ums1.edu/~philo/People/Faculty/McGinnis%20Works/Hackett%20Final%20proofs/CAP_complete.pdf (посећено 3. августа 2018. г.).
- Austin, J. L. (1961): *Philosophical Papers*, Oxford: Clarendon Press, 54–55.

² Видјети: <https://www.allaboutscience.org/cosmological-arguments.htm>.

- Aquinas, T. (1920): *The Summa Theologica*, Translated by Fathers of the English Dominican Province.
- Clarke, S. (1998): *A demonstration of the Being and Attributes of God and Other Writings*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Melamed, Y., Lin, M. (2016): „Principle of Sufficient Reason“, IntRes: <https://plato.stanford.edu/entries/sufficient-reason/#WhatSuffReas> (посећено 1. августа 2018. г.).
- Pruss, R. A. (2006): *The Principle of Sufficient Reason*, Cambridge, Cambridge University Press
- Reichenbach, B. (2013): „Cosmological Argument, 3.1, IntRes: <http://plato.stanford.edu/archives/spr2013/entries/cosmological-argument/> (посећено 25. јула 2018. г.).

Примљено: 17. 1. 2019.
Исправљено: 28. 1. 2019.
Одобрено: 12. 4. 2019.

THE NOTION OF INFINITY AND PRINCIPLE OF SUFFICIENT REASON REGARDING COSMOLOGICAL ARGUMENT

Siniša Simić

Library of the Serbian Patriarchate
sinisa_simic@msn.com

Summary: *In this paper I will discuss the notion of infinity (that is, the notion of infinite causal series) and the principle of sufficient reason, to determine the plausibility of cosmological argument. The problem of infinity started with Philoponus' critique of Aristotle's theses of the eternity of the world and impossibility of actual infinity. In a section about historical context I will present few interesting arguments. After I discuss some crucial points of these arguments, I will try to defend the principle of sufficient reason from classical objections, and then answer the question 'Does the cosmological argument fulfill the requirements of the principle of sufficient reason?'. I think that we are witnessing the growth of cosmological argument due to theoretical and scientific improvements, and significant cosmological researches of today.*

Key words: *argument, eternity of the world, infinity, the principle of sufficient reason, the existence of God.*