

ТМ	Г. XXXIII	Бр. 1	Стр. 279 - 295	Ниш	јануар - март	2009.
----	-----------	-------	----------------	-----	---------------	-------

UDK 2-141

Превод

Примљено: 27.12.2008.

Бертранд Расел

Велика Британија

## ДОКАЗИ БОЖЈЕГ ПОСТОЈАЊА

### Резиме

Онтолошки аргуменат, космолошки аргуменат, аргуменат вечитих истина и аргуменат преустановљене хармоније четири су врсте доказа божјег постојања које Расел препознаје у Лајбницовом учењу.

Стари Анселмов (онтолошки) доказ који полази од идеје Бога као „онога од чега ништа што би било веће не може да се појми” (aliquid quo nihil maius cogitari possit), настоји Лајбниц да учини „строжим”, показујући најпре да је Бог уопште могућ – овога пута као субјекат свих савршенстава, при чему је само постојање једно од њих.

Код космолошког аргумента имамо то да је Аристотелов непокретни покретач, као (пра)узрок свега постојећег у низу, допуњен овде чисто лајбницовским додатком: начелом довољног разлога.

Потом, Лајбницово разликовање случајних од вечитих истина „довршава” оба пута у божанском уму – узрок случајних ствари не може бити случајан и сам – те да, сазнајући, човек сазнаје не друго до Бога, будући да је овде esse = regere.

Најзад, у случају преустановљене хармоније, реч је о моћи унапред положеној у свакој од супстанција-монада која чини да ове сагласно одвијају своје делатности, а чије би друго име било – Бог.

**Кључне речи:** Онтолошки аргуменат, космолошки аргуменат, аргуменат вечитих истина, аргуменат преустановљене хармоније, начело довољног разлога, случајнеистине, вечите истине

Приспевам сада до најслабијег дела Лајбницевог философије, до оног препуног противуречности. Све што се у учењу које смо истражили чинило као произвољно, или имало потребе за даљим објашњењем, олако се тумачило прибегавањем Свемогућем Творцу. И не само неизбежне потешкоће, већ и оне које би могле бити избегнуте опстајале су, јер су садржавале аргументе на којима је Лајбницова ортодоксија волела да се ослања. Свака философија супстанције, можемо уопштено казати, била би или монизам, или мона-

дизам. Монизам је нужно пантеистички, док је монадизам, буде ли логички, такође нужно атеистички. Лајбниц је, међутим, држао да је свака философија која не установљује божје постојање, безвредна и не може се порицати да су поједине празнине у његовом систему попуњене позивањем на божанску моћ, доброту и мудрост. Истражимо сада који су то аргументи, на основу којих је овај резултат постигнут.

Има четири различита аргумента код Лајбница, чији је циљ да докажу божје постојање. Но, само је један, колико знам, измислио он сам и овај је управо најгори од свих. То су онтолошки аргуменат, космолошки аргуменат, аргуменат који долази од вечитих истина и аргуменат на основу преустановљене хармоније.

107. Онтолошки аргуменат, који је Декарт прилагодио пошавши од Анселма, Лајбниц није посебно користио, већ га је, управо, у његовој картезијанској форми, строго критиковао. У исто време, једино овај, као и аргуменат на основу вечитих истина, полазе од нужних премиса, па су они једини формално кадри да омогуће нужну последицу. И, наравно, итекако је битно показати да је божје постојање нужна истина, штавише, ако је то тако, онтолошки аргуменат мора бити у суштини тачан. Јер, буде ли противуречно у себи претпоставити да Бог не постоји, следи да је његово постојање део његове суштине и да, следствено томе, прво може бити изведено из другог. А то је, управо, оно и што настоји онтолошки аргуменат да оствари, па стога Лајбниц води рачуна да га у целости не одбаци.

Онтолошки аргуменат може бити изложен на више начина. У изворном облику, он поставља да Бог поседује сва савршенства, при чему је постојање једно од њих – наиме, било би свакако боље да добро постоји, него да не постоји. Стога је постојање део суштине Бога, а и претпоставити да најсавршеније биће не постоји, противуречно је у себи самоме. Исто тако, Бог може бити дефинисан, а да се не прибегне Добру, као најреалнијем бићу, или укупности свих реалности, када би и следило из његове суштине да постоји. На све те аргументе, пак, Лајбниц приговара да они не доказују да је идеја Бога могућа идеја. Они показују, допушта он, а то је тачно само о Богу, да буде ли овај могућ, он нужно постоји [нпр. G. V 419; (N. E. 504); G. VI 614; (D. 224); L. 242)]. Та је примедба упућена још Декарту, а на њу је овај дао одговор у *Одговорима на друге примедбе* на његове *Медитације*.<sup>1</sup> Лајбниц је без потешкоћа показао да је идеја Бога могућа. Његова могућност следи а постериори из постојања случајних ствари, јер је нужно биће биће по себи, па кад ово не би било могуће, ниједно друго биће не би било могуће [G. IV 406; (D. 137)]. Но, овај

<sup>1</sup> Видети *Les Oeuvres de Descartes*, изд. Cousin, том I с. 407, 440 и даље.

начин аргументације припада радије космолошком доказу. Могућност Бога следи *a priori* стога што не садржи он никаква ограничења, нити негације, па, дакле, ни противуречности [G. VI 614; (D. 224; L. 242)]. Тај је аргуменат како ваља изложен у спису који је Лајбниц послао Спинози у Хаг 1676 године, под насловом: „О постојању најсавршенијег бића”.<sup>2</sup> Садржај овога списка, упркос његовог раног датума, савршено се слаже са његовом каснијом философијом. Он се латио да докаже, на основу премиса које је увек допуштао, да је Бог могућ, служећи се притом онтолошким аргуменом да би доказао да је Бог стваран. Тако долази овде пре онтолошког аргумента оно расуђивање за које је он одувек веровао да је неопходно.

108. Аргументација је следећа. Сваки квалитет који је прост, или апсолутан, позитиван и недефинирљив, а који изражава свој предмет неограничено, представља савршенство. Сви такви квалитети могу бити предикати једног те истог субјекта. Јер, претпоставимо ли да су два од њих А и Б несагласни, њихова несагласност, по Лајбницу, не може бити доказана, а да ови не буду разрешиви; иначе, њихова природа не би улазила у расуђивање. Но оба су неразрешиви, а ни њихова несагласност не би могла, сматра Лајбниц, бити сазната *per se*. Отуда, А и Б, нису несагласни, па је такав један субјекат могућ. А пошто је постојање савршенство, овакав субјекат постоји.

Ово је свакако ваљано расуђивање, у мери у којој доказује да Бог, тако одређен, није противуречан у себи, а са аналитичком теоријом нужних ставова, било би то све што се захтева да би се доказало да је он могућ. Занимљив је, међутим, сам онтолошки аргуменат, садржан у тврђењу да пошто постојање представља савршенство, Бог постоји. Он зависи од чињенице да се постојање узима као предикат, што, иначе, Лајбниц сматра да је случај [G. V 339; (N. E. 401)]. Али, кад је реч о коначним стварима, признаје, велику разлику између постојања и свих других предиката. Једино егзистенцијални ставови нису аналитички. У сваком ставу у коме предикат није постојање, предикат се садржи у субјекту. Но, кад представља постојање, он се не садржи тако, сем у једном једином случају Бога. Лајбниц би, дакле, допустио оно што је Кант истицао, да су сто талира које ја тек замишљам управо једнака с сто талира који одиста постоје, јер је то садржано у синтетичкој природи тврђења о постојању. Кад то не би био случај, појам сто стварних талира разликовао би се од појма сто могућих талира; постојање би било садржано у појму, док би егзистенцијалан суд био аналитички. Али Лајбниц није морао да тврди уопште да је постојање предикат, пошто два субјекта, од

<sup>2</sup> G. VII 261 (N.E. 714). Видети и: Stein: *Leibniz und Spinoza*, Beilage I. Уп. Beilage VII, јануар 1678.

којих један поседује дати предикат, а други не, не могу ни на који начин бити потпуно једнаки. Он је, дакле, морао да приспе до Кантовог стајалишта да постојање не представља предикат и да непостојање Бога не може бити противуречно у себи.<sup>3</sup> Уместо тога, настојао је да премости јаз између случајних и нужних истина, то јест, између таквих које су егзистенцијалне и оних које то нису, путем нужног постојања Бога. Тај је покушај у основи свих његових аргумената, а посебно се јавља очигледним у случају космолошког аргумента, који ваља да управо истражимо.

109. Космолошки аргуменат је на први поглед уверљивији од онтолошког, али је мање философски од њега, док једну вишу уверљивост стиче управо на основу тога што прикрива оно што налаже сам. Његова је формална мана у томе што полази од коначног постојања као датог и, допуштајући да је оно случајно, закључује потом на постојање које није такво. Међутим, пошто је премиса случајна и закључак мора бити случајан. А то се може избећи само ако се истакне да је аргуменат аналитички, да се он креће од сложеног става до другог који је логички претпостављен у њему, као и да нужне истине могу бити садржане у случајним. Но, такав поступак није у правом смислу речи и доказ претпоставке. Ако тврђење А претпоставља тврђење В, нема сумње да ће ако А буде истинито, бити такво и В. Није, пак, могуће да има разлога да се допусти А, који не би били и разлози за В. Код Еуклида, на пример, ако се допусте ставови, мора да се допусте и аксиоме, док би било апсурдно узети ово као разлог постојања аксиома. Такав један аргуменат је у најбољем случају аргуменат ад хоминем, онда када је упућен ономе ко рђаво размишља. Ако неко хоће да допусти коначно постојање, ви га приморавате да допустите постојање Бога, но, тражи ли разлог за допуштање коначног постојања, нема других, буде ли космолошки аргуменат у важности, до оних који воде најпре до божјег постојања; а такви разлози, ако постоје, могу се наћи једино у онтолошком аргументу, што Лајбниц привидно и допушта, називајући овакав доказ аргументом а постериори [G. VI 614; (D. 224; L. 242)].

Космолошки аргуменат, онако како га Лајбниц износи, био би укратко у следећем. Постојећи свет је хипотетички, али не и апсолутно нужан. Пошто је он оно што јесте, следи да ће бити оно што ће бити. Али узрочност која повезује стање света са следећим стањем, не указује никада зашто постоји било који свет, а чак и ако претпоставимо вечитост његову, не можемо избећи нужност постојања из-

<sup>3</sup> Биће, очигледно, није реалан предикат, то јест, појам неке ствари који може бити придодат појму друге ствари. Оно је просто изношење (*positing*) неке ствари, или извесних одређења, по себи". (*Reine Vernunft*, изд. Hart. s. 409).

весног разлога читавог низа; иако свако стање произилази из претходног, никада нећемо наћи довољан разлог постојања било којих стања, уопште. Отуда, мора постојати неки онострани разлог ствари. Читава колекција коначних егзистената је случајна и стога захтева изврстан довољан разлог, но овај не може бити нађен унутар низа, јер је сваки члан његов случајан и захтева и сам неки довољан разлог. Отуда, довољан разлог свих контингентних ствари мора бити сам неконтингентан, али метафизички нужан. Штавише, разлог онога што постоји може бити изведен само из онога што постоји. Стога, метафизички нужан довољан разлог свих контингентних ствари, мора бити неки нужан егзистент, то јест, биће чија суштина налаже постојање, што, пак, може бити само Бог [G. VII 302; (D. 100; L. 337)].

110. Тај је аргуменат подложен критици у смислу да ако разлог неке постојеће ствари може бити само друга постојећа ствар, тада онтолошки аргуменат не би могао да важи. „Јер се у вечитим стварима мора схватити да, чак и да нису имале оне узрок, постоји разлог који у стварима које истрајавају представља саму нужност, или суштину” (*ib.*). Дакле, само разлог контингентне ствари мора бити постојећа ствар. Али то може бити само у смислу да разлог контингентне ствари мора бити такав да наводи, али не принуђује, што је одиста сама суштина случајности. Отуда, пошто буде доказано нужно постојање Бога, свет контингентних ствари не може бити изведен из њега на нужан начин. Следи одатле да божанска хтења морају бити случајна, пошто она нужно остварују своје учинке и ако ови морају бити случајни, то може бити само стога што су хтења случајна. Сама хтења, дакле, налажу довољан разлог који наводи али не приморава. Овај, пак, почива у божанској доброти. Каже нам се да је Бог слободан да чини зло, али не чини он то. Но, и сама доброта Бога мора бити нужно претпостављена. Дакле, случајност егзистенцијалних ставова, у коначној анализи, почива на тврђењу да Бог не чини нужно добро (G. IV 438). Добри поступци Бога, у ствари, морају бити схваћени као збир посебних егзистената, од којих сваки садржи довољан разлог у својој доброти [G. VI 386; (D. 203); G. VII 409; (D. 274)]. Или, пак, можемо приписати њихове довољне разлоге његовој мудрости, то јест, његовом познавању добра које је, пак, познавање нужних ставова. Доброта Бога, каже Лајбниц, навела га је да пожели да сазда добро, мудрост га је упутила у оно што је најбоље, а његова моћ учинила кадрим да ово сазда (G. VI 167).

Али, вратимо се на космолошки аргуменат. Говорећи да је нужност света контингентних ствари и даље контингентна, те да мора имати она разлоге у неком метафизички нужном бићу, другачијем него што је он сам, Лајбниц настоји да изагна пантеизам, који се прикрада уз све аргументе у прилог Бога.

Могоа би он исто тако да каже да је свака коначно постојећа ствар условљена неком другом ствари, али да сам низ њихов, као целина, не може бити условљен никаквим стварима. Отуда би следело да његов довољан разлог није била постојећа ствар, па је, дакле, збир постојећих ствари метафизички нужан. Та га је форма аргумената, међутим, одвела у спинозизам. Она веома наликује облику који користи г. Бредли, а притајено се садржи у Лајбницовом аргументу. Његова је ваљаност несумњива, ако се допусти егзистенцијална теорија суда. Држати да нема истине, противуречно је у себи, јер буде ли такво тврђење истинито, нека би истина постојала. Ако се, тада, све истине састоје у ставовима о ономе што постоји, противуречно је у себи сматрати да ништа не постоји. Тако је постојање нечега метафизички нужно. Овај аргуменат, излаган, иначе, по читавој дужини прве књиге (глава II – IV Логике од Бредлија (Bradley), јавља се и у онтолошком и у космолошком доказу. Он подсећа једнако на лајбницовски доказ заснован на вечитим истинама, из којег ћемо разоткрити слично смисао који је он приписивао егзистенцијалној теорији судова.

111. Видели смо да је Лајбниц истине држао за хипотетичке, без изузетка. Оне не износе постојање својих субјеката. Могуће је шире од актуелног, док сви могући светови могу бити описани тек путем вечитих истина. Но, такво гледиште, које ми се чини да је савим ваљано, узнемирује Лајбница. Може се приметити, каже он, да су могућности, или суштине које претходе постојању, фикције. На то он одговара да нису фикције, већ да морају бити сагледане у духу Бога, као и вечите истине. Постојање актуелног низа ствари, наставља он, показује да његово тврђење није произвољно, јер разлог низа не може бити нађен у њему, већ мора бити сагледан у метафизичким нужностима, или вечитим истинама, док у исто време, разлог случајног егзистента мора и сам да постоји. Стога вечите истине мора да имају своје постојање у неком апсолутном, или метафизички нужном бићу, то јест, у Богу [G. VII 305; (D. 103; L. 343)]. Дакле, нејасне су идеје оне које представљају универзум, док су разговетне идеје, из којих се изводе нужне истине, представа Бога (N. E. 109; G. V 99). А божански је разум описан као област вечитих истина (G. VI 115; G. VII 311). Оне ствари у Богу које би, иначе, биле имагинарне, бивају остварене [G. VII 305; (D. 103; L. 343)]. Тако релације стичу своју реалност од највишег ума (G. V 210; N. E. 235)], то јест, из чињенице да постоје у божанском духу. Бог, по Лајбницу, не види само индивидуалне монаде и њихова различита стања, већ и релације између монада, а управо се у томе састоји реалност релација.<sup>4</sup> Дакле, у случају релација и вечитих истина, уопште, *esse = percipi*. Но, та перцепција мора бити перцепција Бога, а овај, после свега, поседује об-

<sup>4</sup> G. II 438. Уп. и *Монадологија*, §43.

јекат, иако је он унутрашњи [G. VI 614; (D. 225; L. 243)]. Тако наше сазнање вечитих истина, постаје сазнање Бога, пошто су ове истине део божанске природе. Управо стога, разумски духови, који сазнају вечите истине, каже се, одражавају не само универзум створених бића, већ и Бога.

112. Не могу да другачије опишем овај аргуменат, до као скандалозан. Најпре, меша он божје сазнање са истинама које Бог сазнаје – нејасноћа коју другде Лајбниц сасвим јасно излаже. „Суштине, каже он, могу на неки начин, бити појмљене без Бога ..., док истинска суштина Бога обухвата све остале, утолико што Бог не може бити савршено појмљен без њих” (D. 115; F. de C. 24). И поново: „Не може с више права бити казано да су Бог, као и ствари које сазнаје он, једно те исто, но што би био то дух и ствари које овај опажа” (D. 177; F. de C. 34). Овај последњи навод је аргуменат против Спинозе и, нема сумње, има он у виду само постојеће ствари. Но, ако истине могу бити исте као и сазнање које се има о њима, зашто то не би било тако кад су истине егзистенцијалне? Дакле, не можемо се тако ослободити претходног навода, пошто се он изричито односи на суштине, истичући истинит аргуменат, то јест, да Бог не може бити схваћен без суштина. Штавише, што сам већ и сугерисао, само постојање Бога, као што је доказано, има извесну основу, а та основа не може бити поистовећена са знањем које Бог има о њој. Лајбниц устрајно истиче да вечите истине не зависе, као што је мислио Декарт, од божанске воље. Има много разлога за то. На прво место, божја воља зависи од довољног разлога, који мора увек бити његова перцепција добра. Али то може само бити мотив божјег избора, ако је само добро независно од таквог избора. Бог не би могао да има никакав мотив да одлучи шта је то што би било проглашено као добро, сем да је нека могућа одлука била боља од друге, па тако западамо у порочан круг.<sup>5</sup> Штавише, божје постојање део је вечитих истина, па ко би се осмелио да изјави, тријумфално пита Лајбниц, да постојање Бога зависи од његове воље? (G. VII 310–1) Но, ко би се усудио, можемо да одговоримо, да каже да божје постојање зависи од његовог разума? Да ли би ико могао да подржава да је разлог Божјег постојања сазнање које има он о томе? Кад би то био случај, докази божјег постојања морали би прво да докажу да Бог зна за то, па да одиста закључи да је оно што зна, то јест, његово властито постојање истинито. Али мора бити јасно да његово властито постојање не зависи од сазнавања које има он о томе. Не може се подржавати нити да су обе ствари идентичне, јер његово знање обухвата много других ставова, а оно садржи, сем сазнања, атрибуте доброте и моћи. Дакле, његово по-

<sup>5</sup> G. VII 365 (D. 244), 379; IV 344.

стојање не може бити синоним за сазнање које има он о томе. А иста је ствар очигледна и о свим осталим истинама. Лајбниц подвлачи да је божје гледиште истинито, да је оно што он сазнаје истинито (нпр. G. IV 439), држећи очигледно да ово тврђење није таутолошко. Но, ако се подразумева под истином оно што Бог сазнаје, тврђење да је гледиште Бога истинито једнако је тврђењу да он сазнаје оно што сазнаје. Штавише, божје постојање се изводи из закона непротивуречности, од кога оно на тај начин зависи. Не можемо дакле, не начинивши порочан круг, да сматрамо да се тај закон једино дугује божјем сазнању њега самог. На исти начин, без закона идентитета, или закона непротивуречности, што и Лајбниц с правом износи [G. V 14; (D. 94; N. E. 14)], не би постојала никаква разлика између истине и заблуде. Дакле, без тог закона не би могло бити у већој мери истинитије, него што је лажно, то да Бог постоји. Отуда, иако постојање Бога може да зависи од закона непротивуречности, овај закон не може, са своје стране, да зависи од постојања Бога. Најзад, погледајмо сам смисао речи исказ. Лајбниц је морао да сматра да вечите истине постоје у божјем духу [G. VI 230; VII 305 (D. 103; L. 343)], па не можемо рећи да Бог подлеже вечитим истинама, јер су оне део саме његове природе, то јест, његовог разума. Али, сем тога, Лајбниц говори о њима као о унутрашњем објекту свога разума [G. VI 614; (D. 225; L. 243)], сугеришући тако путем речи објекат, оно што је речи унутрашњи намењено да порекне, а то је да су истине нешто различито од сазнања које се има о њима. А то је, обратимо ли мало пажње, очигледно. Јер, како нека вечита истина може да постоји? Закон непротивуречности, или став да два и два чине четири, или геометријске истине, све то, каже нам се, постоји у духу Бога. Али мора свакако бити јасно, обратимо ли пажњу на ту ствар, да ове истине нису ни на који начин подложне постојању и да би оно што једино постоји било знање које се има о њима. Не може се олако тврдити да проучавајући Еуклида, проучавамо ми психологију Бога. Ако бисмо казали, да бисмо побољшали ствар, да истине реално сачињавају божански разум и да, ако је то што их чини истинитим – пошто морамо увек да разликујемо између исказа и знања које се има о њему – следио би безбожан закључак да Бог не може да има сазнање. Истине су стања духа у Богу, а ми сазнајемо ове истине; али Бог не може да их сазнаје, пошто је сазнање различито од онога што се сазнаје.<sup>6</sup> Уопште узев, ако је истина нешто што постоји у неком духу, онда тај дух, као и онај који сазнаје ту истину, не могу

<sup>6</sup> Ту је примедбу Лајбниц изнео сам, у чланку писаном вероватно око 1680, против Декарта: "Декартов Бог, каже он, нема нити вољу, нити разум, пошто, по њему, нема он добро као предмет своје воље, нити, пак, истину као предмет разума." (G. IV 299).



бити свесни исте истине. Пошто се једном допусти да постоји један и само један закон непротивуречности, који је исти за сваког ко га сазнаје, сам закон је онда нешто различито од читавог знања и не може да логички зависи од божјег духа. Сем ако је истина различита од божанског сазнања Бога, нема ничег што би Бог могао да сазна. Божји разум је сачињен од сазнања вечитих истина и кад би оне, са своје стране, биле сачињене од божјег сазнања, не би било никаквог начина да његово сазнање отпочне, нити било каквог разлога зашто зна оне ставове које зна, а не неке друге. Зато и вечите истине морају бити истините, независно од знања Бога и не могу, дакле, да служе као доказ његовог постојања. Чини се одиста да Лајбниц није никада одлучио да ли је божји разум колекција истина, или пак сазнање такве колекције. Прва алтернатива би га довела до Бога, готово тачно као и Спинозу, али не би оставила никакво место божанској вољи. Друга би оставила истину о ономе што Бог сазнаје независном од његовог сазнања, па, дакле, не би могла служити основом закључивања о постојању сазнања, или онога ко сазнаје.

113. Увидели смо, управо, недостатке садржане у Лајбницовом извођењу постојања Бога из вечитих истина. Хтео бих да појачам претходне аргументе, с неколико општих примедби о истини и сазнању, на које упућује овај доказ.

Уобичајено је гледиште, као што каже и Лајбниц, да вечите истине не би постојале, кад не би било никаквог разума, чак ни оног божанског (G. VI 226) (Уп. Спиноза, *Ethica II schol. 7*). Ово је гледиште подржано кантовским појмом да су *a priori* истине, на неки начин, дело духа, док их је хегелијанизам уздигао до ранга првог начела. Пошто би било противуречно у себи порицати сваку истину, постало је противуречно у себи порицати свако сазнање. А јер, по томе, ништа не може бити истинито, а да не буде сазнато, постало је нужно постулирати или једног личног Бога, или врсту универзалног пантеистичког Духа, из чије би природе истине вечито истицале, или еманирале. Оно што желим да истакнем јесте то да је Лајбницов доказ постојања Бога просто теолошка форма овог аргумента и да све што сам изнео против Лајбница, важи и против свих који истину виде зависном од сазнања. Ваља се подсетити, у вези са тим, да је сазнање сложен појам, сачињен од истине и веровања. Веровање је као психички феномен исто, било да је став у који се верује лажан, било истинит. Прва потешкоћа у вези са гледиштем о којем раправљам је, дакле, разликовање између истинитог и лажног веровања, између знања и заблуде. Друга потешкоћа је аналогна оној која се јавља ако се претпостави да истина да Бог постоји зависи од сазнања које Бог има о њој. Да ли је и исказ да истина зависи од сазнања истинит или лажан? Ако је лажан, ово становиште отпада; ако је, пак, истинит, како може бити сам зависан од сазнања? Учинити га, дакле, зави-

сним значило би изложити га порочном кругу, а не учинити га зависним, значи напустити ово становиште. Трећа потешкоћа је да сазнање није проста идеја и да ставови који је дефинишу мора да претходе ставу да сазнање постоји.

Становиште почива на истој основи као и космолошки доказ. Оно зависи од егзистенцијалне теорије суда, то јест, од теорије да се свака истина састоји од описа онога што постоји. Зависност истине од сазнања је, заиста, посебан случај егзистенцијалне теорије ставова и, као и та теорија, укључује крупну претпоставку да оно што не постоји не представља ништа, или је чак лишено смисла. Јер је истина очигледно нешто и мора, по тој теорији, бити повезна са постојањем. Но, сазнање (можда) постоји и, следствено томе, треба истину учинити својством сазнања. Тако се став да је дати исказ истинит, своди на став да је он сазнат и тако постаје он егзистенцијалан. Стога је Лајбниц у праву онда када уско повезује космолошки аргуменат и аргуменат на основу вечитих истина [нпр. G. VII 302–5; (D. 100–3; L. 317–343)]. Али се вара, тако ми се бар чини, кад тврди да истина зависи од постојања. А за некога ко је тврдио да је могуће шире него актуелно, ова теорија је посебно неодржива.

Противуречности у које је Лајбниц био уплетен својим веровањем у Бога су тако бројне и различите, да би требало дуго времена изложити их све. Једна коју сам управо поменуо, међутим, спада у најзначајније. Гледиште да актуелно није коекстензивно са могућим је, као што смо видели, сасвим суштинско лајбницовском учењу о случајности и слободи, као и његовом решењу проблема зла. То је гледиште порицала егзистенцијална теорија судова, од које зависе два Лајбницова доказа постојања Бога. Ако сваки исказ приписује предикат неком егзистенту, не можемо тада подржавати као последњу истину да је неегзистент могућ. Под тим можемо само сматрати да Бог, или неко други, верује да је он могућ и можемо тврдити, будемо ли доследни, да је ово веровање погрешно. Тако Лајбниц, уводећи Бога, запада у спинозистичку нужност: само је актуелно могуће, непостојеће је немогуће, док основа случајности ишчезава.

Други аспект спинозизма је такође неизбежан, ако се Бог схвати као неко ко има било какав утицај на монаде. То је веровање у само једну супстанцију. Међутим, пре но што развијемо ову противуречност, било би добро испитати доказ који је био Лајбницу омиљен, а који је измислио он сам, онај, наиме, заснован на преустановљеној хармонији.

114. Доказ заснован на преустановљеној хармонији је посебан облик такозваног физичко–теолошког доказа, познатог још и као аргуменат финалних узрока. То је аргуменат популарне теологије, уопште. Још неадекватнији од осталих, стекао је популарност коју нису они никада уживали. Свет је тако добро саграђен, каже нам се, да је

он морао да има неког крајње вештог архитекту. У Лајбницовом облику, аргуменат износи да је хармонија свих монада, могла да се успостави на основу заједничког узрока [нпр. G. IV 486; (D. 79; L. 316)]. То да су они сви синхронизовани, може се објаснити само помоћу Творца, који је предодредио њихову синхронизацију. Да видимо шта налаже ово учење?

Постоје, углавном, две функције које хришћански Бог мора да извршава, а то су да буде Провиђење и Творац. Лајбниц је прву од ових функција подвео под другу,<sup>7</sup> иако је често порицао да је учинио то. Бог је, каже он, непосредан предмет душе, кадар да непосредно делује на њу, мада привидно чини он то веома ретко [G. V 99; (N. E. 109)]. У том смислу се Лајбниц слаже с Малбраншовим учењем да ми све ствари видимо у Богу [G. VI 578; (D. 189)]. Али боље је ослободити се у целости непосредног утицаја Бога на свет, што је очигледно несагласно са Лајбницовом логиком. Сви разлози против узамног деловања супстанција су, видели смо, разлози који обезбеђују метафизичку нужност, па отуда и једнако против божјег деловања на свет. Претпоставићемо, дакле, да је Бог творац и да се његово провиђење показује само у чињеници саздавања најбољег могућег света.<sup>8</sup>

Кадгод Лајбниц губи из вида теолошке примедбе, он гледа на деловање Бога на свет као на такво које је у целости ограничено на стварање. Доброта Бога, каже, навела га је да пожели да сазда добро, мудрост му је указала на оно што је најбоље могуће, док га је његова моћ учинила кадрим да саздаје. Мудрост и доброта Бога одговарају, некако, сазнању и хтењу у нама, али је његова моћ посебан атрибут с којим саздата бића немају ништа сличног (G. VI 167). Божанска мудрост се састоји у његовом сазнању свих истина, нужних као и случајних. У мери у којој су истине нужне, знање које он има о њима, а које сачињава његов разум, претходи његовом хтењу; будући да су хтења одређена његовим сазнањем добра, док су сви истинити ставови о добру нужне истине. Лајбниц је уочио (нпр. G. IV 344) да хтења Бога не могу смисаоно бити означена као добра, сем ако добро није независно од њих, иако није уочио да божанске мисли нису могле бити смисаоно назване мудрошћу, сем ако истина није независна од њих. Тако се мудрост и доброта сустужу у стварању једног доброг света, јер се мудрост захтева да би се знало да је он добар. Али, моћ је нужна код његовог саздавања, а не одређења његове природе. И овде Лајбниц, чини се, избегава противуречности, захваљујући теорији случајних ставова. Сваки егзистенцијални став који се не тиче Бога, јесте случајан, па, дакле, иако се без позитивне противуречно-

<sup>7</sup> Видети примедбе Арноа, G. II 15.

<sup>8</sup> Нпр. G. VI 615 (D. 225; L. 244-5). Насупрот G. IV 515 (D. 125).

сти не може да претпостави да Бог утиче на природу ма које супстанције, може се ипак без противуречности да узме да узрокује постојање те супстанције. То је смисао у коме преустановљена хармонија потиче од Бога. Бог је изабрао да сазда монаде које је хармонизовао и мада се хармонија изводи из њихових природа, постојање монада које имају овакве природе дугује се божјој моћи.

115. У вези са тим аргументом, можемо приметити да ако је космолошки доказ ваљан, овај овде је сувишан. Ако се постојање Бога може да изведе из било којег коначног постојања, појединачна природа онога што постоји била би ирелевантна, или, барем, била од користи у случају каснијег емпиријског доказа божје доброте. Штавише, с Лајбницовим схватањем супстанције, јављају се многе потешкоће у вези са идејом саздавања супстанције. Овде он запада у противуречност са онтолошким аргументом, на који сада морам да се вратим.

Ако постојање може да припада божанској суштини – а за онтолошки доказ је нужно да буде тако – тада је постојање предикат Бога. Но, буде ли постојање предикат Бога, оно је предикат. Стога, кажемо ли да нешто постоји, постојање је предикат постојеће ствари. Све дотле је Лајбниц допуштао [G. V 339; (N. E. 401)] овакву аргументацију. Но, ако је постојање предикат, оно је део природе неке супстанције, док супстанција, већ тиме што је саздана, задобија нови предикат. Тако се подрива специјалан положај постојања као случајног и синтетичког предиката; ако све супстанције увек садрже све своје предикате, тада све супстанције садрже увек, или не садрже никада предикат постојања и Бог не може имати више моћи с обзиром на овај предикат, до на било који други. Додати предикат постојања, мора бити метафизички немогуће. Дакле, или је саздавање противуречно у себи, или, ако постојање не представља предикат, онтолошки аргумент не важи. Но, остали аргументи, као што је то истицао Кант, зависе сви од овог аргумента. Отуда, прихватимо ли то, морамо узимати Бога као једну супстанцију, као иманентног пантеистичког Бога, неспособног да саздаје. Или, ако се то одбаци, морамо допустити да све монаде постоје на нужан начин и да не зависе ни од каквог спољашњег узрока. Стога сам управо и казао (§ 106) да монизам мора бити пантеистички, а монадизам атеистички. И тако се дешава да Лајбниц кад год се Богом уопште бави озбиљно, запада нехотице у спинозистички пантеизам.

116. Неке од ових пантеистичких последица вреди да буду забележене: „Све је у Богу, каже Лајбниц, као што је место у ономе што је стављено” (D. 178; F. de C. 38). Али је место у његовом систему прости атрибут онога што је стављено, па би ствари требало да буду прости атрибути Бога. „Само је Бог, каже нам у Монадологији ... суп-

станција изворно проста, чије су све саздате, или изведене монаде производи настали такорећи непрекидним исијавањем истине, из момента у момент” [G. VI 614; (D. 225; L. 243)]. Следећи навод из Расправе о метафизици, могао је готово да напише Спиноза. „Саздате супстанције зависе од Бога који их чува и чак без престанка производи на начин еманације, као што ми саздајемо своје мисли. Јер Бог ... увиђа све аспекте света на све могуће начине; резултат сваког виђења универзума, оствареног с извесног места, јесте супстанција, која одражава универзум сагласно том становишту, ако нађе Бог да је добро да учини своју мисао ефективном и сазда ту супстанцију. И као што је гледиште Бога увек истинито и наше су перцепције такође то; наши су судови наши и они нас варају” (G. IV 439). Чудимо се, каква промена наступа онда када Бог „учини своју мисао ефективном”.<sup>9</sup> Изгледало би да збир свих супстанција мора бити неразликујући од Бога и отуда идентичан њему, а то је истински *credo* сваког пантеизма.<sup>10</sup> Лајбниц приспева једном сасвим близу учења да је свака детерминација негација, иако се чини да није био свестан да би га то довело до спинозизма. Аргументат се односи на нужност да у свакој монади постоји примитивна сила, чијом се модификацијом јавља изведена сила. Да није првичних ентелехија, каже он, „постојале би модификације, без икаквог субјекта; јер оно што је чисто пасивно, не би могло да има активне модификације; пошто модификација, далеко од тога да делује било које савршенство, може бити само променљиво ограничење или лимитација, па, дакле, не може да премаше савршенство субјекта” (G. III 67) (курзив мој). Лајбниц, чак, признаје (G. II 67) да је његово тврђење о мноштвености супстанција радије произвољно. „Ако је појам супстанције, у својој генеричкој одредби, каже он, једино применљив на најпростију или првобитну супстанцију, он сам биће супстанција. У вашој је моћи, наставља он, да тако буде схваћена реч супстанција, да и Бог сам буде супстанција, док би остале супстанције биле називане другачије. Но, више волим да потражим појам који одговара другим стварима и слаже се с уобичаје-

<sup>9</sup> Упоредити следећи навод из истог дела (G. IV 453): "Па ипак не делим ја мишљење неких спретних философа, који, чине се, држе да су саме наше идеје у Богу, а не у нама. По моме мишљењу, до тога долази зато што нису они довољно проучили оно што смо управо објаснили овде у вези са супстанцијама, нити, пак, сав обим и независност наше душе, што чини да она обухвата све што јој се догађа, као и да изрази Бога, а са њиме и сва могућа и актуелна бића, као што последица изражава свој узрок. А осим тога и није схватљиво како бих ја могао да мислим путем идеја неког другог.

<sup>10</sup> Истина, на следећој страни нас Лајбниц уверава да Бог види универзум не само као што га виде саздате супстанције, већ и на сасвим другачији начин. Но, то и даље чини све саздате супстанције неразликујућим од извесног дела Бога - гледиште, ништа мање пантеистичко од другог.

ном употребом, по чему би се ви, он и ја сматрали супстанцијама. Не можете порећи да је то легитимно, а буде ли успело, и корисно”.

Види се, дакле, јасно кад расправљамо о Богу, како дубок јаз постоји између њега, примитивне супстанције и монада, или сазданих супстанција. Но кад се Лајбниц бави монадама, ваља Бога спустити с највишег места које му придаје пантеизам, а барем два пута Лајбниц говори о њему као о монади међу монадама (G. III 636; VII 502). Та два навода би морала, верујем, да буду сматрана као погрешке. Уобичајени изрази за означавање Бога су проста, примитивна супстанција или, примитивна јединица. У два навода где је Бог назван монадом, то се не износи на непосредан начин. У једном, каже нам се да су “монаде, осим примитивне, подложне трпљењу” (G. III 636). Други је непосреднији. „Монада, или проста супстанција, садржи у својој генеричкој дефиницији перцепцију и апетицију и представља било примитивну супстанцију, било Бога, у коме је последњи разлог ствари, или је, пак, деривативна, то јест, саздана монада” (G. VII 502). Да треба посматрати ова два навода као погрешке, то је вероватно услед чињенице да се (колико знам), не налазе други такви. То се чини још вероватнијим услед чињенице да се традиционалан израз монас, монадум, колико могу да откријем, не среће нигде. Употребљено га је Бруно, од којег се обично мислило да је Лајбниц позајмио реч монада. Чини се да је то навело Хегела<sup>11</sup> да претпостави да се и Лајбниц служио тим изразом, док каснији писци, изузев Ердмана (в. *Geschichte*, т. II 2, с. 62), као да су брзоплето допустили да је Хегел био у праву, кад је реч о таквој претпоставци. Дакле, боље је не узимати Лајбницовог Бога као једну међу осталим монадама, пошто, у посебном случају, монаде чине непрекидан низ, па, очигледно, нема такве која би се бесконачно мало разликовала од Бога.

Можемо сада сумирати противуречности на које је Лајбниц био наведен у својој теологији. Онтолошки аргуменат, који је једини кадар да докаже да је постојање Бога нужна истина, несагласан је са јединственом позицијом која се, када је реч о коначним стварима, приписује овде постојању. Лајбницова философија коначног и случајног, ако је ваљана, налаже Кантову позицију да постојање не додаје ништа природи онога што постоји, то јест, да постојање није прости предикат међу предикатима. Буде ли то тако, постојање не може да представља део ниједне суштине, па онтолошки аргуменат отпада. Космички аргуменат зависи од егзистенцијалистичке теорије суда, која је несагласна са Лајбницовим одвајањем могућег од актуелног. Суштинско је у његовој теорији случајности да је нешто непостојеће могуће, а то није егзистенцијалан суд. Доказ који полази

<sup>11</sup> На пример, у својој историји философије, *Werke*, том XVI, сс. 418, 422, као и у мањој *Logici*, *Werke*, т. V, с. 365. По свој прилици, Лајбниц је реч *монада* позајмио од свог пријатеља Ван Хелмонта. Видети Stein: *Leibniz und Spinoza*.

од вечитих истина, узима да истина ставова следи из чињенице да су оне вероватне – гледиште само по себи у целости погрешно и које, штавише, чини потпуно произвољним избор ставова, у које би Бог имао да верује. Он зависи такође од егзистенцијалистичке теорије суда, пошто је његова основа да истина, будући као таква непостојећа, није ништа *per se*, већ да мора бити просто својство истинитих веровања – гледиште чија је циркуларност очигледна сама по себи. Једнако тако, аргуменат који полази од престабилиране хармоније, налаже Творца, док је саздавање супстанција могуће само ако постојање не буде предикат. Али, у том случају, божје постојање не може бити аналитички став и морало би, по Лајбницовој логици, бити случајно. Онтолошки аргуменат биће неоснован, а само постојање Бога, будући случајно, мора имати довољан разлог, који наводи а не присиљава. Но, ако би се захтевало, могли бисмо исто тако да допустимо престабилирану хармонију као последњу чињеницу, пошто је претпоставка постојања Бога недовољна да то објасни.

117. Чини се да неколико речи ваља казати о божјој доброту. Већина философа изгледа претпоставља, буду ли могли да установе божје постојање, да његова доброта следи на нужан начин. Управо стога, иако Лајбниц у неким наводима износи неку врсту доказа у прилог нечега што би се, у извесном метафизичком смислу, могло назвати савршенство Бога, он нигде не улаже труда да докаже његову доброту. У доказу који се приписује Спинози, видели смо да се савршенство дефинише као квантитет који је једноставан и апсолутан, позитиван и недефинирљив, а изражава свој предмет без граница (G. VII 261). Чини се да је Лајбниц пристао уз ову дефиницију савршенства. Овако он каже у Монодологији [§§ 40, 41; G. VI 613; (D. 223; L. 239)]: „Можемо сматрати да ова највиша супстанција, као уникална, универзална и нужна, нема ничег изван себе што би од ње било независно, а пошто је проста последица могућег бића, мора бити неспособна за ограничења, као што мора и да садржи управо онолико реалности, колико је то могуће. Одатле следи да је Бог апсолутно савршен, а да савршенство није ништа друго до величина позитивне реалности узете у дословном смислу, остављајући по страни границу, или ограничења у стварима која их садрже. А тамо где нема граница, у Богу, савршенство је апсолутно бескрајно”.<sup>12</sup> Но, савршенство схваћено у том смислу, иако се чини да повлачи бескрајну доброту Бога, налаже исто тако, сем ако се не заступа чисто лишав-

<sup>12</sup> Чини се да је у томе и етички смисао савршенства за Лајбница. Уп. G. VII 303 (D. 101; L. 340): "Између бесконачних комбинација могућих и и могућих низова, постоји један путем којег највише суштине, или могућности бива преведено у постојање". Или, пак: G. VII 305 (D. 103; L. 342). Но, обоје су разликовани на следећој страни, где се морално савршенство јавља као врста метафизичког савршенства.

јуће гледиште о злу, његову бескрајну злобу. Да би то избегао, Лајбниц као и већина оптимиста, тврди да је зло ограничење. Бог је, каже он, бескрајан а ђаво ограничен. Добро иде до у бескрај, док зло има границе. Дакле, божје савршенство налаже бескрајну доброту, али не и бескрајну злобу. Да је Лајбниц допустио да је злоба позитиван предикат, не би могао он да одржи своју дефиницију Бога, или учење о аналитичким судовима. Јер не би онда добро и зло узајамно противуречили једно другом, већ би били очигледно противуречни као божански предикати. Стога је он тврдио – иако без аргумената ма које врсте – да је злоба у суштини коначна. Али ме то доводи до његове етике, чијим ћу разматрањем ово дело привести до краја.

#### Скраћенице

- G. *Die philosophischen Schriften von G. W. Leibniz*, Berlin, 1875–90.  
 G. M. *Leibnizens mathematische Schriften*, Halle 1850–63.  
 F. de C. *Réfutation inédite de Spinoza par Leibniz*, Paris 1854.  
 D. *The Philosophical Works of Leibniz*, New Haven, 1890.  
 L. *Leibniz: The Monadology and Other Philosophical Writings*, Oxford 1898.  
 N. E. *New Essays Concerning Human Understanding by Gottfried Wilhelm Leibniz*, New York and London, 1896.

Са енглеског језика превео Милан Тасић

Bertrand Russell, Great Britany

## PROOFS OF THE EXISTENCE OF GOD

### Summary

The ontological argument, the cosmological argument, the argument of eternal truths and the argument of pre-established harmony are four types of evidence of God's existence recognized by Russell in Leibniz's learning.

The old (ontological) proof of Anselm proceeding from the idea of God as „that of which nothing that would be greater cannot be conceived” (aliquid quo nihil maius cogitari possit), Leibniz tends to do „stricter one”, first indicating that God is possible at all – this time as a subject of all perfectness, where the existence itself is only one of them.

In the cosmological argument we have that Aristotle's unmoved mover, as the (original)–cause of all existing in the series, here is updated by a properly Leibniz's addition: the principle of sufficient reason.

Next Leibniz's distinction of contingent from eternal truths „ends” both times



in divine mind – for the cause of contingent things cannot be contingent itself – so that, in knowing, one knows not else than God, here being esse = percipi.

Finally, in the case of pre-established harmony it's a matter of a power laid down in advance into each of the substance-monad making them to „unfold” their activities and whose other name would be – God.

**Key Words:** Ontological Argument, Cosmological Argument, Argument of Eternal Truths, Argument of Pre-established Harmony, Principle of Sufficient Reason, Contingent Truths, Eternal Truths