

PROBLEM ZLA KOD SV. TOME AKVINSKOG, GOTTFRIEDA LEIBNIZA I DAVIDA HUMEA

Sočo, Matea

Master's thesis / Diplomski rad

2023

Degree Grantor / Ustanova koja je dodijelila akademski / stručni stupanj: **University of Split, Faculty of Humanities and Social Sciences, University of Split / Sveučilište u Splitu, Filozofski fakultet**

Permanent link / Trajna poveznica: <https://urn.nsk.hr/urn:nbn:hr:172:484108>

Rights / Prava: [In copyright](#)/[Zaštićeno autorskim pravom.](#)

Download date / Datum preuzimanja: **2025-03-10**

Repository / Repozitorij:

[Repository of Faculty of humanities and social sciences](#)



UNIVERSITY OF SPLIT



**SVEUČILIŠTE U SPLITU
FILOZOFSKI FAKULTET**

DIPLOMSKI RAD

**Problem zla kod sv. Tome Akvinskog, Gottfrieda Leibniza i
Davida Humea**

Matea Sočo

Split, prosinac 2023.

Odsjek: Odsjek za filozofiju

Studij: Diplomski studij talijanskog jezika i književosti i filozofije

Predmet: Etika

**PROBLEM ZLA KOD SV. TOME AKVINSKOG, GOTTFRIEDA LEIBNIZA I
DAVIDA HUMEA**

Studentica:

Matea Sočo

Mentor:

izv. prof. dr. sc. Bruno Ćurko

Split, prosinac 2023.

Sadržaj:

1. Uvod.....	1
2. Što je zlo i kako ga možemo razumijeti?	3
3. Pojam zla kod prethodnika sv. Tome Akvinskog.....	7
4. Sv. Toma Akvinski	12
4.1. O zlu u misli sv. Tome Akvinskog.....	13
4.1.1. Zlo u <i>Quaestiones disputatae de malo</i>	15
4.1.2. Zlo u <i>Summa theologiae</i>	20
4.1.3. Bog ili zlo – Bog i zlo?.....	23
5. Teodiceja i tipovi teodiceje.....	24
6. Gottfried Wilhelm Leibniz.....	27
6.1. Leibnizova filozofija u kontekstu njegovog vremena	28
6.2. Problem zla kod Leibniza	30
6.3. <i>Rasprave o teodiceji: o Božjoj dobroti, o slobodi čovjeka i podrijetlu zla</i>	31
7. David Hume	40
7.1. Hume i prosvjetiteljska tradicija.....	41
7.2. Hume o prirodnoj religiji i postojanju Boga.....	43
7.2.1. Prirodna religija u <i>Filozofskim ogledima o ljudskom razumijevanju</i>	43
7.2.2. <i>Dijalozi o prirodnoj religiji</i>	44
7.3. Hume i problem zla u <i>Dijalozima</i>	47
8. Zaključak	51
Literatura	54

1. Uvod

U ovom radu istražuje se problem zla kod tri značajna filozofska autora. Prvi od njih je sv. Toma Akvinski, crkveni učitelj, ali i jedan od najvažnijih srednjovjekovnih filozofa, Gottfrieda Wilhelma Leibniza, racionalističkog filozofa 17. stoljeća te jednog od važnijih filozofa zapadne tradicije i Davida Humea, ključne figure škotskog prosvjetiteljstva.

Od antičke filozofije postoje rasprave i spisi o zlu. Dakle, problem zla je kroz povijest filozofije bio u fokusu filozofskih promišljanja. U antici je pojam zla bio proučavan, ali više usput. No u srednjem vijeku, uz sv. Augustina i sv. Tomu Akvinskog, problem zla dolazi skoro pa u središte istraživanja.

Kako bi se lakše shvatilo poimanje zla kod sv. Tome Akvinskog u radu se donose različite teorije o pojmu zla koje su prethodile učenjima sv. Tome Akvinskog. Na taj način ukazati će se kako i koje koncepte Akvinski implementira od svojih prethodnika, ponajviše Aristotela i sv. Augustina, u svoje originalne interpretacije. Istražiti će se učenje o zlu kod sv. Tome Akvinskog u njegova dva značajna djela, *Quaestiones disputatae de malo* te *Summa theologiae*. U navedenim se djelima na sistematičan i pregledan način pristupa pojmu zla, njegovu objašnjenju, uzrocima zla te pomirdbe postojanja zla u svijetu i Boga. Sv. Toma zastupa ideju kako zlo proizlazi iz dobra; ako ne bi bilo zla, ne bi bilo ni dobra, a Bog je dobro, te zbog toga sv. Toma kaže da ako postoji zlo, postoji Bog.

Nužno je u ovom radu i objasniti četiri osnovna tipa teodiceje, odnosno, niz argumenata u korist Božje pravednosti, čiji naziv potječe od Gottfrieda Leibniza. To je svojevrsan uvod u prikaz Leibnizove ideje i teorija zla, naročito u njegovom djelu *Rasprave o teodiceji: o Božjoj dobroti, o slobodi čovjeka i podrijetlu zla*. Bliska veza između zla i pravde objašnjava Leibnizovu odluku da napiše svoju teodiceju, u kojoj želi dokazati Božju nevinost te pokušati riješiti problem zla. U svojoj teodiceji, Leibniz se bavi pitanjem zla u kontekstu tvrdnje da je Bog stvorio najbolji od svih mogućih svjetova, te tvrdi da zlo ima svoje mjesto u unaprijed određenom Božjem planu. Zlo je po Leibnizu neizbježni dio stvaranja svijeta te ga Leibniz vidi kao sredstvo koje doprinosi postizanju harmonije u svijetu. Leibnizova *Rasprava o teodiceji* predstavlja ključ u proučavanju odnosa između Boga, svijeta i zla.

U zadnjem dijelu rada predstaviti će se David Hume te njegova teorija o problemu zla u djelu *Dijalozi o prirodnoj religiji*, točnije u 10. i 11. odjeljku. Kako bi se u potpunosti

shvatilo Humeovo učenje o problemu zla, analizirati će se i se i prvih 9 odjeljaka, koji predstavljaju temelj za Humeove tvrdnje o zlu i Bogu. Hume kroz *Dijaloge* propituje kako pomiriti teističke attribute Boga, poput dobrote, savršenstva, moći, sa ljudskom patnjom i nesrećom. Ukazuje na teškoće s kojima se teizam suočava, posebice Božja pravda u odnosu na patnju koju ljudi proživljavaju.

Sv. Toma Akvinski, Gottfried Wilhelm Leibniz i David Hume, svaki na svoj način, pristupaju temi zla s dubokim filozofskim razmišljanjem i različitim teološkim perspektivama. Sv. Toma, kao srednjovjekovni teolog, razvija svoje razumijevanje zla shvaćajući ga kao nedostatak, *privaciju* dobra, po uzoru na sv. Augustina, te tvrdeći da zlo proizlazi iz dobra. Gottfried Leibniz, s druge strane, u *Raspravi o teodiceji*, pokušava pomiriti postojanje Boga sa prisutnošću zla tvrdnjom da živimo u najboljem mogućem svijetu, gdje zlo ima svoje mjesto u najharmoničnijem planu. David Hume, kao skeptik, izaziva konvencionalne teističke postavke o prirodi Boga, postavljajući pitanja o ljudskoj patnji i ograničenjima ljudskog uma u donošenju zaključaka o božanskim atributima. Kroz njihova djela, ova tri mislioca doprinose širem razumijevanju problema zla, postavljajući temelje za različite filozofske prisutpe razumijevanju božanske pravednosti i ljudske patnje u svijetu.

2. Što je zlo i kako ga možemo razumijeti?

Jasno nam je da zlo oduvijek postoji svuda oko nas, svakodnevno smo mu izloženi, bili mi svjesni toga ili ne. U današnjem svijetu pogotovo, s obzirom na svakodnevna događanja (ratovi, napadi, masovne pucnjave...) nemoguće je da postoji čovjek koji bi mogao poreći postojanje zla u svijetu. Nažalost, zlo je u svijetu sveprisutno, ma koliko mi negirali, ili željeli da tome nije tako.

Kroz povijest filozofije, pojam zla je uvijek na neki način „fascinirao“ mnoge filozofe, do te mjere da čak od antičke filozofije postoje spisi o zlu, pa sve do danas. No to uopće nije čudno, s obzirom na sve zločine, ratove i zbivanja tome slična koja su potakla mnoge filozofe da krenu istraživati odakle zlo u čovjeku, različite vrste zla u svijetu, razumijevanje zla i zlog djelovanja čovjeka. No, bitno je naglasiti da se o zlu pisalo i prije Krista, u staroj Mezopotamiji, što je vidljivo u *Epu o Gilgamešu*, kao što se zlo spominje i u *Starom zavjetu*.

Kako Svendsen navodi, „postoje četiri tradicionalna objašnjenja zla:

1. Čovjek je opsjednut ili zaveden zlom silom;
2. Čovjek je po prirodi predodređen za ponašanje koje zovemo zlim;
3. Čovjeka oblikuje okolina tako da čini zlodjela;
4. Čovjek je slobodan birati hoće li djelovati u skladu sa zlom.“¹

Što se tiče prvog objašnjenja, kako Svendsen kaže više se tiče vjere, nego filozofije.² Drugo objašnjenje tvrdi da je ljudska priroda inherentno sklona određenom tipu ponašanja koje možemo nazvati zlim, što znači da je zlo urođeno u ljudsku prirodu. Kod trećeg objašnjenja sasvim je jasno o čemu se radi, slično govori J. J. Rousseau:

„Prirodni čovjek je svijet za sebe; on je brojna jedinka, apsolutna cjelina, koja stoji u odnosu samo sama sa sobom ili s nečime sebi sličnim. Građanski čovjek je samo jedinka u obliku razlomka koja ovisi od nazivnika i čija je vrijednost u odnosu prema cjelini koju tvori društveno tijelo. One su društvene ustanove dobre koje najbolje znaju promijeniti čovjekovu prirodu, oduzeti mu njegovo apsolutno biće pa mu u zamjenu dati relativno (...).“³

Ovome Rousseau dodaje:

¹ Svendsen, L. Fr. H. (2006). *Filozofija zla*. Beograd: Geopoetika. str. 13

² Vidi više: Ibidem.

³ Rousseau, J.-J., (1979). *Emile or On education*. New York: Basic Books. str. 14

„Neka on nauči da je čovjek po prirodi dobar (...). Ali mu ne smije izbjeci ni to da društvo kvari i izopačuje ljude, neka nađe u njihovim predrasudama izvor svih njihovih mana. Uz poštovanje svakog pojedinca neka prezire gomilu.“⁴

Što se zadnjeg objašnjenja tiče, pitanje slobodne volje i sposobnosti čovjeka da bira između dobra i zla je jedna od ključnih tema u filozofiji. Dakle ljudi su slobodni i imaju mogućnost biranja kako će djelovati, uključujući i izbor da djeluju u skladu sa zlom, znači čovjek sam donosi odluku o svom djelovanju, bilo ono dobro ili zlo. U kontekstu slobodne volje veoma je bitna i moralna odgovornost koja pretpostavlja da ljudi imaju sposobnost svjesnog biranja između različitih mogućnosti djelovanja, te imaju odgovornost za posljedice svog odabira.⁵ Koncept slobodne volje se više veže uz moralno zlo, nego uz prirodno zlo, moral je osnova za shvaćanje zla, ali toga ćemo se dotaknuti kasnije, kod objašnjenja zla u sv. Tome Akvinskog.

Kod shvaćanja zla, bitna je i razlika aktivnog i pasivnog zla, odnosno zla koje se čini i ono koje se trpi.⁶ Iz same terminologije evidentno je, i mislim da bi se većina složila, da veću težinu ima aktivno zlo kao namjerno, svjesno i voljno činjenje nečega što se smatra zlim. Osoba svjesno djeluje s ciljem nanijeti štetu ili bol. Pasivno zlo se nameće kao suprotnost, gdje osoba ne djeluje, ne poduzima ništa kako bi spriječila štetu ili zločin. No ponekad granica između aktivnog i pasivnog zla može biti dosta mutna, te dosta ovisi o kontekstu.

Isto tako je važno za istaknuti da veliki utjecaj na našu koncepciju zla imaju masovni mediji, odnosno medijska stvarnost oko nas. Zlo je svuda oko nas te svi mi preko masovnih medija upijamo zlo u svijetu, obuzima nas čitanje članaka, gledanje raznih sadržaja na društvenim mrežama, što iz znatiželje, što iz potrebe da znamo što se događa oko nas.

Svendsen također navodi da „zlo nije samo jedan problem već veliki broj fenomena koji doprinose pogoršanju života, zlo samostalno ne postoji te je kao i dobro odnosni pojam.“⁷ Dakle, kada govorimo o dobru i zlu, govorimo da je nešto dobro ili zlo u odnosu na nešto drugo, ne samo po sebi. Kao što je već rečeno, zlo uključuje veliki broj fenomena, kao što su bolest, smrt, rat, terorizam i slično.⁸ Bitno je za nadodati da ono što se smatra dobrim u jednoj kulturi

⁴ Ibidem, str. 264

⁵ Vidi više: Mijić, J. (2020). Moralna odgovornost i znanstvena slika svijeta. *Filozofska istraživanja*, 40 (2), 313-328. <https://doi.org/10.21464/fi40207>

⁶ Vidi više: Svendsen, L. Fr. H. (2006). *Filozofija zla*, Beograd: Geopoetika. str. 24

⁷ Svendsen, L. Fr. H. (2006). *Filozofija zla*. Beograd: Geopoetika. str. 26-27

⁸ Vidi više: Ibidem.

ili društvu, može se smatrati zlim u drugom. Etički relativizam⁹ zagovara ovaj pristup, dakle pojmovi dobra i zla relativno ovise o kulturnim, društvenim i povijesnim kontekstima. Pojam dobra i zla varira od pojedinca do pojedinca, ovisno o njihovim uvjerenjima, vrijednostima i iskustvima. Također, u etičko-filozofskim raspravama imamo različite pristupe definiranja dobra i zla. Na primjer, kod deontologije dobri postupci su oni koji su u skladu sa univerzalnim moralnim pravilima, dok zli postupci odstupaju od istih.

Kada govorimo o pojmu zla i njegovu objašnjenju, neizostavno je spomenuti Boga jer je pitanje zla često povezano s teološkim pitanjima (teolozi traže načine kako objasniti zlo u svijetu ako postoji Bog koji je svemoćan i dobar) i problemom teodiceje, koji se bavi pitanjem kako pomiriti postojanje Boga sa zlom u svijetu. Postavlja se pitanje je li postojanje Boga spojivo sa zlom? Kroz povijest filozofije različita su objašnjenja Boga i zla u svijetu, mnogo je teorija o tome kako postojanje zla u svijetu utječe na našu koncepciju Boga kao Stvoritelja koji je, iako svemoćan, ipak stvorio svijet u kojem je čovjek ranjiv i zao, te podvojen na neki način u smislu toga kako će djelovati u određenoj situaciji. Ako Bog postoji kao Najviše Dobro, kako to da zlo, koje je sušta suprotnost dobru, postoji u svijetu? Mnogi filozofi iz ovoga zaključuju: zlo postoji, Boga nema.

No, sv. Toma Akvinski izlaže svojih pet puteva kojima dokazuje Božju opstojnost u svijetu, bez obzira na postojanje zla. Pet puteva sv. Tome Akvinskog važni su u kontekstu postojanja zla jer pružaju teološke argumente kojima se nastoji razumjeti odnos Boga i prisutnosti zla te zbog toga nude temelj za teodiceju, pitanje kako pomiriti postojanje Boga s postojanjem zla. Iako Akvinčevih pet puteva nisu izravno usmjereni na problem zla, čine njegovu teologiju i filozofiju koja pokušava racionalno opravdati vjerovanje u Boga kao uzroka bitka svih stvari i dobrote i bilo kojeg drugog savršenstva, kao nužnog bića te kao inteligentnog bića koji sve prirodne stvari usmjerava prema cilju.¹⁰

Za kraj ovog poglavlja, bitno je naglasiti poziciju koju Svendsen uzima, odnosno da „zlo nije prije svega teoretski, već praktični problem. Pitanje kako je zlo dospjelo u svijet, ima li vlastito biće ili ga samo treba shvatiti kao nedostatak, manje je važno od pitanja kako ga možemo

⁹ Etički (moralni relativizam) je stajalište koje tvrdi da su moralne procjene istinite ili lažne samo s obzirom na određeni perspektivni položaj, poput stajališta kulture ili povijesnog razdoblja, i da nijedno stajalište nije privilegirano nad drugima. Obuhvaća i tvrdnje da univerzalne moralne vrijednosti ne postoje, zajedničke svim društvima, te naglašava da bismo se trebali suzdržati od donošenja moralnih prosudbi o uvjerenjima karakterističnim za kulture koje nisu naše. (Vidi više: Moral relativism, *The Internet Encyclopedia of Philosophy*, ISSN 2161-0002, <https://iep.utm.edu/moral-re/>, 27/11/23)

¹⁰ Vidi više: Aquinas, T. (1947). *Summa theologiae*. I, q. 2, a. 3 Ohio: Benziger Bros.

spriječiti.“¹¹ Što se tiče njegovog gledišta, odnosi se na ideju da se pitanje zla nikako ne može promatrati samo teoretski i filozofski, već je zlo praktični izazov s kojim se ljudi suočavaju u stvarnom svijetu. Zlo se manifestira u konkretnim situacijama te zahtijeva djelovanje i rješenje. Ova perspektiva nam sugerira da teoretske analize o prirodi zla nisu dovoljne same po sebi i da je umjesto toga od velike važnosti razumijeti kako se zlo manifestira u stvarnosti i kako se na najbolji mogući način može suzbiti kroz adekvatne akcije i intervencije.

„Ne trebaju nam predstave o paklu izvan ovog svijeta, u nekoj drugoj dimenziji. (...) Ne trebaju nam ni predstave o vragu da bismo shvatili što je zao čovjek – među nama su gomile takvih ljudi. Zlo nije na jednom mjestu i u jednoj osobi, već ga izvjesne osobe na izvjesnim mjestima realiziraju veoma intenzivno u odnosu na ostale.“¹²

Proučavanje različitih objašnjenja zla otvara put razumijevanju kako se pojmovi dobra i zla kroz dugi period vremena različito interpretiraju. Kroz povijest, pitanje zla usko je povezano sa teološkim pitanjima, posebice u kontekstu postojanja Boga gdje teolozi i filozofi razvijaju teodiceje kako bi racionalno povezali postojanje Boga i zla. Konačno, suočavanje s problemom zla zahtijeva ne samo teorijsko razumijevanje, već i praktične korake prema rješenju konkretnih situacija, jer zlo nije apstraktni koncept, već se manifestira u stvarnim, konkretnim situacijama.

¹¹ Ibidem, str. 29

¹² Ibidem, str. 19-20

3. Pojam zla kod prethodnika sv. Tome Akvinskog

Pojam zla ima bogatu povijest u filozofiji, a njegova interpretacija evoluirala je kroz različita filozofska razdoblja. U antičkoj filozofiji pojam zla nije bio centralan kao što će postati u kasnijim filozofskim tradicijama, ali se istraživao u kontekstu moralnosti i etike.

O ideji postojanja zla u povijesti filozofije sv. Tomi Akvinskog prethodili su: Platon, Aristotel, Plotin, sv. Augustin te Pseudo-Dionizije.

Platon

Govor o zlu u Platonovoj filozofiji pojavljuje se pozadinski.¹³ U *Državi*, Platon se više fokusira na pitanje pravde i stvaranja pravednog društva, ali analizira zlo u kontekstu pravde. Prema njemu, pravedno društvo ima uređen sustav u kojem svaki pojedinac ima svoje mjesto i ulogu, što smanjuje mogućnost pojave zla. U *Državi*, Platon povezuje pojam pravde, odnosno nepravde sa dušom;¹⁴ zlo se često povezuje sa nesposobnošću prepoznavanja pravde. Kod njega postoji paralela između korijena moralnog zla i fizičke nesavršenosti. Po njemu, moralno zlo može se povezati sa prethodnim životom pojedinca, dok s druge strane fizičko zlo ima svoj uzrok u prvobitnom kaosu koji je prehodio uređenju svijeta. Zlo se shvaća kao odsutnost reda i proporcije. Također, Platon smatra da Bog ne može biti uzrok zla jer je dobar te da se za korijen zla treba tražiti drugi uzrok.¹⁵ Važno za nadodati jest da prema Platonu, „svijet ima dvije duše, jednu koja djeluje dobro i drugu koja djeluje zlo. (Platon, *Zakoni*) Dobra duša ima red i mjeru te usmjerava prema dobru, za razliku od zle duše koja dopušta nered. Zlo je naravna težnja stvari kojoj treba poticaj duše da bi se ta moć pokazala.“¹⁶

„Ono što uništava i potpuno se podudara sa zlom, dok se ono što spašava i koristi potpuno podudara s dobrim.“¹⁷

¹³ Vidi više: Platon. (2004). *Država*, VII, 4, 518 e. Indianapolis: Hackett Publishing Company, Inc.

¹⁴ Vidi više Ibidem., I, 24, 353 d.

¹⁵ Vidi više: Tadić, I. (2004). O zlu u misli sv. Tome Akvinskoga. *Crkva u svijetu*, 39 (1), 6-38. Preuzeto s <https://hrcak.srce.hr/38701>

¹⁶ Ibidem.

¹⁷ Platon. (2004). *Država*, X, 9, 608 e. Indianapolis: Hackett Publishing Company, Inc.

Aristotel

Što se tiče Aristotelove misli o zlu razmatrao je pitanje zla u nekoliko svojih djela, posebno u okviru svoje etike i političke filozofije. Ističe se njegova misao u *Nikomahovoj etici*, no njegova misao o zlu može se pronaći u *Raspravi o duši*, *Metafizici* i *Fizici*, ali u tim djelima ne iznosi izravno svoju teoriju zla, već kroz njegova razmatranja o duši, prirodi i temeljnim konceptima stvarnosti mogu se vidjeti utjecaji na njegovo razmišljanje o zlu.

Aristotel razlikuje fizičko zlo od moralnoga. Tvrdi da je fizičko zlo prisutno u tvari te ono proizlazi iz nedostatka oblika koji omogućuje tvari, koja je sposobna primiti različite oblike, da prijeđe u konkretan entitet.¹⁸ Po Aristotelu „počelo zla nije neka supstancija izvan tvari, ono ne postoji po sebi, zlo je akcident i pripada kategoriji kakvoće.“¹⁹

U *Nikomahovoj etici* razmatra pitanje zla u kontekstu moralne filozofije. Što se tiče moralnog zla, ono je posljedica ljudskih postupaka, njihove volje i izbora. Dakle, biti dobar ili zao čovjek ovisi o našem djelovanju. Temelj i načelo umjerenog ponašanja je razum koji djeluje ispravno, odnosno čovjek koji je umjeren. Korijen moralnog zla leži u ljudskoj volji i razumu.²⁰ U *Nikomahovoj etici* Aristotel „izlaže dvije komplementarne koncepcije zla – prvo kao suprotnost vrlini, drugo kao odsutstvo (privacija).“²¹ Kao što ćemo vidjeti u idućem poglavlju, pojam zla kao privacije, odsutstva dobra preuzeo je i sv. Toma Akvinski, stoga je vidljiv Aristotelov utjecaj na misao sv. Tome o zlu.

Dakako, bitno je i istaknuti da je govor o dobru i zlu povezan sa pojmom vrline, kao što je vidljivo u I.knjizi *Nikomahove etike*:

„A krepost se bavi čuvstvima i djelovanjima, u kojima je suvišak pogreška, kao i manjak, dok se sredina hvali i smatra uspjehom, što je značajka kreposti. Stoga je i krepost nekakva sredina, budući da teži onomu što je po sredini. Naime, griješiti se može svakovrsno (jer zlo je neograničeno, kako pitagorejci pretpostavljahu, dok je dobro ograničeno), a uspjeti samo jedno vrsno (zbog čega i jest jedno lako a drugo teško – lako je promašiti cilj, teško je pogoditi

¹⁸ Vidi više: Tadić, I. (2004). O zlu u misli sv. Tome Akvinskoga. *Crkva u svijetu*, 39 (1), 6-38. Preuzeto s <https://hrcak.srce.hr/38701>

¹⁹ Ibidem.

²⁰ Vidi više: Ibidem.

²¹ Kontos, P. (2018). Radical Evil in Aristotle's Ethics and Politics. In P. Kontos, *Evil in Aristotle*. str. 75-98. Cambridge: Cambridge University Press.

ga); dakle, i zbog toga suvišak i manjak značajka su poroka, a sredina kreposti. "Ljudi su dobri jednim načinom, zli svakovrsno"²²

Plotin

Plotin smatra kako je dobro temelj i mjerilo svega što postoji. U svijetu čistih ideja nema prostora za zlo, ono se može samo pojaviti u području nepostojanja. Opisuje zlo kao nedostatak mjere i kao nešto što je uvijek nedostatno u odnosu na postojanje koje je samo sebi dovoljno. Prema njegovu shvaćanju, tvar nema definirani oblik ili kvalitetu te se smatra prvom manifestacijom zla. Tijela su zla upravo iz razloga što su povezana s tvari, ali nisu prvo zlo. Plotin dijeli uvjerenje s Platonom da zlo, kao suprotnost dobru, nužno postoji. Isto tako, smatra da su zla nužna i da doprinose razvoju svijeta. Usporedno s Aristotelovom tvrdnjom u *Kategorijama*, tvrdi da je zlo najudaljenije od dobra. Dakle, zlo je, kao što je već i rečeno, suprotnost dobru u najizraženijem smislu. Plotin vjeruje da je dobro temelj svega što postoji, a zlo je najudaljenije od te osnove predstavljajući lišenost dobra.²³

Sv. Augustin

Razmišljajući o porijeklu zla, sv. Augustin dolazi do zaključka da prvo treba definirati što je zlo. Opisuje zlo kao ono što nanosi štetu i uništava biće. Štetiti nekome znači oduzeti mu neko dobro, a Bogu nije moguće nanijeti štetu jer je On nepromijenjiv.²⁴

Kvarljivost, koja je povezana sa zlom, ne postoji samostalno. Ona uvijek postoji u nekom biću koje kvari. Prema tome, zlo nije supstancija već je uvijek povezano s bićem koje ga nosi. Zlo ne postoji kao biće ali je prisutno u biću.²⁵

„I pitao sam se što je zlo, i otkrih da nije biće, nego da je izopačenost volje koja se od najvišeg bića, od tebe Boga, odvrtila k najnižim bićima, te odbacuje svoju nutrinu i nadimlje se željom za onim što je vani.“²⁶

²²Aristotel. (1988.). *Nikomahova etika*, 1106b24-35. Zagreb: Sveučilišna naklada Liber. str. 31-32

²³Vidi više: Tadić, I. (2004). O zlu u misli sv. Tome Akvinskoga. *Crkva u svijetu*, 39 (1), 6-38. Preuzeto s <https://hrcak.srce.hr/38701>

²⁴Vidi više: Augustin, S. A. (1973.). *Ispovijesti*. III. 8. 15. Zagreb: Kršćanska sadašnjost.

²⁵Vidi više: Tadić, I. (2004). O zlu u misli sv. Tome Akvinskoga. *Crkva u svijetu*, 39 (1), 6-38. Preuzeto s <https://hrcak.srce.hr/38701>

²⁶Augustin, S. A. (1973.). *Ispovijesti*. VII. 16. 22. Zagreb: Kršćanska sadašnjost.

Augustin razmišlja i o prirodi dobra te tvrdi da je sve raspadljivo dobro. Ako ne bi postojalo neko dobro, ne bi moglo doći do raspada jer u njemu ne bi bilo ničega što bi se moglo raspasti. Sve što se raspada gubi neko dobro, a ako bi se lišilo svakog dobra, uopće ga ne bi ni bilo.²⁷

Kao što je već rečeno, Augustin smatra da zlo nije biće, no i dalje se postavlja pitanje odakle zlo? (*unde malum?*). Kako stoji u VII. knjizi *Ispovijesti*:

„Bog je dobar i od svega toga mnogo i neizmjerljivo uzvišeniji. Pa ipak, jer je dobar, stvorio je dobra stvorenja. (...) Gdje je dakle zlo, odakle je i kojim se putem ovamo uvuklo? Što mu je korijen i što je sjeme njegovo? Ili ga uopće nema? Zašto se dakle bojimo i čuvamo onoga što ne postoji? (...) Dakle: ili postoji zlo kojega se bojimo, ili je zlo to što se bojimo. Odakle je dakle zlo, kad je sve ovo stvorio Bog, dobar Bog, dobar stvoritelj? Veće doduše i vrhovno dobro stvorilo je manja dobra, ali ipak je sve dobro: i Stvoritelj i stvorenja.“²⁸

Augustin zaključuje da sve što postoji ima svoje mjesto u Božjem stvaralačkom planu i stoga je dobro. Također ističe da ono što smo istraživali kao mogući izvor zla nije samostalna supstancija. Ako bi bilo takvo biće, ono bi bilo dobro. Umjesto toga, zlo je odsutnost dobra, nedostatak onoga što je dobro. Ova perspektiva naglašava kako je dobro temeljno za postojanje, a zlo proizlazi iz njegove odsutnosti.

Pseudo-Dionizije (Dionizije Aeropagita)

Pseudo-Dionizije imao je veliki utjecaj na poimanje zla u filozofiji sv. Tome Akvinskog što je „evidentno u Tominom djelu *Quaestiones disputatae de malo*, u kojem se često poziva na Pseudo-Dionizija, odnosno na njegovo djelo *De divinis nominibus*.“²⁹ Pseudo-Dionizije pristupa razmatranju zla prvenstveno iz teološke perspektive, posebice iz perspektive konkretnog zla personificiranog u liku đavla. Tvrdi da je Bog, koji je Dobro, tvorac svih bića te se stoga postavlja pitanje kako može postojati zlo i odakle ono dolazi, ako je sve što je stvoreno dobro?

„Postojanje samo po sebi jest dobro, i stvari su stoga dobre u mjeri u kojoj postoje. Budući da zlo konačno ne postoji, potpuno bi zlo bilo jednostavno

²⁷ Vidi više: Ibidem., VII. 12. 18.

²⁸ Vidi više: Ibidem., VII. 8. 7.

²⁹ Tadić, I. (2004). O zlu u misli sv. Tome Akvinskoga. *Crkva u svijetu*, 39 (1), 6-38. Preuzeto s <https://hrcak.srce.hr/38701>

nepostojeće, i stoga zlo u svijetu, gdje god postane potpuno uništava samo sebe i ono u čemu se nastani.³⁰

Prema njegovom razmatranju, zlo nije izvedeno iz dobra jer je značajka dobra čuvati i stvarati, dok s druge strane zlo razara i uništava.³¹ Važno je naglasiti da se sv. Toma Akvinski ne slaže s ovom tezom, te smatra da zlo proizlazi iz dobra. S druge strane, Dionizije, kao i većina filozofa, smatra da zlo nije biće, odnosno da samo po sebi ne postoji, već je prisutno u stvorenim bićima kao privacija dobra.³²

Svaki navedeni filozofi donose svoje jedinstvene perspektive o prirodi zla, od manjka reda do nedostatka dobra, pa sve do teološkog viđenja zla u kontekstu božanskih sila. Svi ovi filozofi zajedno oblikovali su intelektualnu pozadinu sv. Tome Akvinskog. Njihovi koncepti i teorije pridonijeli su razvoju njegove filozofske i teološke misli, koja je imala dugotrajan utjecaj kako na teologiju, tako i na filozofiju.

U sljedećem poglavlju vidjeti ćemo kako i na koji način su se njihove ideje manifestirale u djelima sv. Tome, te kako je sv. Toma implementirao njihove ideje u svoju misao o zlu.

³⁰ Aeropagita, P.-D. (1940). *On the Divine Names and the Mystical Theology*. London: Macmillan Publishers. str. 20

³¹ Vidi više: Ibidem.

³² Aeropagita, P.-D. (1940). *On the Divine Names and the Mystical Theology*. London: Macmillan Publishers. str. 109

4. Sv. Toma Akvinski

Sv. Toma Akvinski se, poput drugih velikih srednjovjekovnih mislioca, prije svega smatrao teologom. Utjecaj Akvinskog na misao 13. stoljeća bio je od velikog značaja i dugoročan. Uspon sveučilišta oblikovao je misaoni okvir 13.stoljeća, te se zbog toga smatra možda i najznačajnijim doprinosom zapadne kulture srednjega vijeka. Sveučilišta su pružala sustavno obrazovanje u različitim disciplinama, uključujući filozofiju i teologiju. Teologija je imala istaknutu ulogu na sveučilištima tog razdoblja, a filozofija se bavila pitanjima vjere, razuma i prirode.³³

Akvinčeva teologija i filozofija oblikovali su intelektualnu klimu tog razdoblja na više načina. Prvenstveno, Akvinski je uspio uskladiti kršćansku vjeru sa filozofskim razmišljanjem tvrdeći da su vjera i razum komplementarni. Igrao je ključnu ulogu u usklađivanju Aristotelove filozofije sa srednjovjekovnom filozofijom i teologijom. Osim što je pisao komentare na Aristotelova djela, često ga i citira. U Akvinčevim spisima „postoje mnogi implicitni elementi aristotelovske filozofije, koje je integrirao u vlastito razmišljanje. Iako je duboko slijedio Aristotelovu filozofiju, isto tako je slijedio i Aristotelov skeptičan stav prema teorijama prema teorijama povezanim s Platonom. Unatoč tome što je imao vrlo ograničen pristup Platonovim djelima, kao i drugi srednjovjekovni mislioci u zapadnoj Europi, Akvinski je bio pod značajnim utjecajem djela sv. Augustina i Pseudo-Dionizija te se kroz njihova djela dosta približio platonizmu.“³⁴

Što se tiče Akvinčevih djela, napisao je mnoga djela koja su obuhvaćala široki spektar tema iz filozofije, teologije i drugih znanstvenih disciplina. Njegov se opus može podijeliti u devet kategorija:

1. teološke sinteze (*Summa theologiae, Summa contra gentiles*)
2. komentari važnih filozofskih djela (*Komentar na Aristotelovu Nikomahovu etiku, Komentar na Pseudo-Dionizijev De divinis nominibus*)
3. biblijski komentari (*Komentar na knjigu o Jobu*)
4. osporena pitanja (*Quaestiones disputatae de malo, Quaestiones disputatae de veritate*)

³³ Vidi više: Kretzmann, N., & Stump, E. (1993). *The Cambridge Companion to Aquinas*. Cambridge: Cambridge University Press. str. 13-15.

³⁴Stump, E. (2003). *Aquinas*. London: Routledge. str. 1-2.

5. vjerska djela (*Liturgija Tijela Kristova*)
6. akademske propovijedi (*Beata gens*)
7. kratki filozofski traktati (*De Ente et Essentia*)
8. polemička djela (*De aeternitate mundi*)
9. pisma u kojima razmatra razne probleme (*De Regno*).³⁵

Što se tiče daljnje analize filozofije sv. Tome Akvinskog, najviše će se citirati i koristiti *Summa theologiae* te *Quaestiones disputatae de malo*, kao temelj Akvinčeve filozofije te cjelokupne misli o pojmu dobra, zla i Boga. *Summa theologiae* predstavlja Akvinčeva razmišljanja o svim pitanjima koja su ga zanimala: o prirodi Boga i stvorenog svijeta, o ljudskom djelovanju, o vrlinama te o Kristu, sakramentima i vječnom životu. *Quaestiones disputatae de malo*³⁶ s druge strane, predstavlja značajnu analizu prirode zla, razmatrajući kako se zlo može razumjeti u kontekstu teologije i filozofije.

4.1. O zlu u misli sv. Tome Akvinskog

Kao što je već prethodno izloženo, na misao sv. Tome o zlu utjecali su filozofi iz antike te sv. Augustin i Pseudo-Dionizije. Sv. Toma u svojim djelima u kojima se bavi problematikom zla analizira prirodu, uzroke te razumijevanje zla. Bitno je naglasiti da sv. Toma „pitanje zla ne razmatra samo u okviru pojma zla već u mnogo širem kontekstu Božjeg stvarateljskog djela i providonosnog upravljanja i tako dokazuje da činjenica postojanja zla nije održiv argument protiv Božjeg postojanja. Sv. Toma to dokazuje odmah na početku prvog dijela *Summa theologiae*“³⁷, te potkrepljuje to izlaganjem svojih pet puteva.

Tomina analiza zla u *Summa theologiae* i u *De malo* počinje pitanjem o tome što je zlo? Je li to nekakva narav ili stvorenje sa svojom naravi? Također se dotiče problematike zla u djelu *Summa contra gentiles* gdje izlaže šest argumenata koji se mogu sažeti u pet argumenata u *Summa theologiae* dok je čitava rasprava *De malo* posvećena analizi pojma zla. Prožeta je dubokom teološkom i filozofskom analizom zla u kojoj se sv. Toma pita zašto zlo postoji ako

³⁵ Preuzeto s: Thomas Aquinas, *The Internet Encyclopedia of Philosophy*, ISSN 2161-0002, <https://iep.utm.edu/thomas-aquinas/#SH1b>, 30.10.2023.

³⁶ Dalje u tekstu: *De malo*.

³⁷ Herman Duvel, M. i Gavrić, A. (2021). Toma Akvinski o odnosu dobra i zla u stvorenome svijetu. *Filozofska istraživanja*, 41 (2), 415-431. <https://doi.org/10.21464/fi41212>

je Bog dobar, kakva je priroda zla, kako se zlo manifestira u ljudskim djelima, odnosno kakvu ulogu ima slobodna volja.

Riječ *zlo* (lat. *malum*) danas se najčešće koristi kako bi označila ono što je zaista strašno i nepoželjno, posebno u kontekstu ljudskog ponašanja. U suvremenom jeziku riječ *zlo* često se koristi kao pridjev kako bi se opisale katastrofe i moralno nepoželjne pojave. Međutim za Akvinskog, riječ *malum* ima širi smisao od našeg pojma *zla*. U *De malo* nije zainteresiran samo za izrazito zle postupke, već se bavi onim što se može opisati kao „loše uopće“. *De malo* se bavi širim objašnjavanjem pojma *zla*, odnosno *malum*. Latinski *malum* može se prevesti kao „oštećenje“, „šteta“, „bol“, „nesreća“, „nedjelo“, a Akvinski se u djelu bavi svim ovim aspektima. *De malo* istražuje različite aspekte lošeg i nepoželjnog, uključujući i ljudsko ponašanje, ali i druge aspekte poput boli i patnje. Rasprava započinje općom analizom pojma *malum*, smatrajući ga oblikom manjkavosti ili neuspjeha.³⁸ Važno za nadodati jest da se „Akvinski ne bavi znanstvenim opisima i objašnjenjima uzroka pojedinih slučajeva zla. Umjesto toga, usredotočen je na zlo općenito. Pokušava razumijeti zlo kao dio svijeta stvorenog od Boga te se pita može li se smatrati da Bog uzrokuje zlo.“³⁹ Nadalje, *De malo* bavi se i prirodom grijeha, grijeh smatra moralnim zlom te klasificira različite vrste grijeha prema težini i prirodi. Vjeruje u Božje milosrđe jer je Bog, unatoč grijehu, uvijek spreman pružiti oprost onima koji se iskreno pokaju.

Sv. Toma Akvinski pristupa temi zla s težištem i na teološkom i filozofskom razumijevanju, koristeći argumente i koncepte iz Aristotelove filozofije, Augustinove teologije i filozofije Pseudo-Dionizija, ali isto tako implementira vlastite originalne ideje.

Što se tiče dublje analize njegove misli o pojmu zla, kroz iduća poglavlja će se analizirati temeljne ideje u *De malo* i *Summa theologiae*, gdje će se pokazati kako sv. Toma definira zlo te kako povezuje postojanje Boga i zlo.

³⁸Vidi više: Davies, B. (2003). Introduction. In T. Aquinas, *On evil* (pp. 3-55). New York: Oxford University Press. str. 14

³⁹Davies, B. (2003). Introduction. In T. Aquinas, *On evil* (pp. 3-55). New York: Oxford University Press. str. 14

4.1.1. Zlo u *Quaestiones disputatae de malo*

Quaestiones disputatae de malo sustavna je rasprava koja obuhvaća šesnaest pitanja i 101 članaka u kojima raspravlja: „o zlu općenito (q. 1.), o grijesima i njihovu uzroku (q. 2. i 3.), o istočnomu grijehu i njegovoj kazni (q. 4. i 5.), o čovjekovu izboru (q. 6.), o oprostivu grijehu (q. 7.) o glavnim porocima (q. 8.) o ispraznosti slave (q. 9.), o zavisti (q. 10.), o lijenosti (q. 11.), o srdžbi (q. 12.), o škrtosti (q.13.), o proždrljivosti (q. 14.), o raskalašenosti (q. 15.) i posljednje o đavlima (q. 16.).“⁴⁰

Nas ovdje prvenstveno zanima prvo pitanje te će se u nastavku prikazati analiza Akvinčevih misli o zlu općenito.

Zlo nije biće

„Svaka stvorena stvar je biće. Ali zlo je nešto stvoreno, kao što Is. 45:6-7 kaže: "Ja sam Gospodin, koji uzrokuje mir i stvara zlo." Dakle, zlo je biće.“⁴¹ No smatra li sv. Toma da je to tako? Sv. Toma zlo promatra pod vidom supstancije i pod vidom djelovanja. Zlo nije neka stvarna supstancija ili biće već lišenost nečega što bi trebalo biti prisutno. Na primjer, ako čovjek nema krila, to za njega nije zlo jer mu priroda ne obuhvaća posjedovanje krila. Zlo nije supstancija, nije biće, ono je lišenost ili privacija. Privacija nije neko zasebno biće već je vezana uz nositelja te privacije. Kada je riječ o zlu u djelovanju, ono se javlja kod onih koji djeluju iz vlastite slabosti.⁴² U *De malo*, Akvinski govori o zlu na dva načina: „kao subjekt koji je zao i kao samo zlo, koje je, shvaćeno na takav način, privacija dobra, a ne biće“⁴³ Sv. Toma dalje govori o tri evidentna razloga zašto zlo nije biće, već ga shvaćamo kao privaciju. Budući da prvi uzrok proizvodi posebna bića, univerzalno dobro proizvodi posebna dobra. To znači da je sve što postoji posebno dobro i samim svojim postojanjem ne može biti suprotno dobru. Kao rezultat toga, zlo vidi kao odsutnost ili privaciju određenog dobra, koje je povezano s tim određenim dobrom, a ne kao zasebno biće. Nadalje, tvrdi da se sve što je poželjno smatra dobrim. Kada bi zlo bilo biće, ono ne bi imalo nikakve želje niti bi bilo željeno. I treće slijedi tvrdnja da je samo postojanje poželjno, a ukoliko je poželjno smatra se dobrim. Budući da je zlo suprotno dobru slijedi da je suprotno i postojanju te se zbog toga ne može smatrati bićem.

⁴⁰Tadić, I. (2004). O zlu u misli sv. Tome Akvinskoga. *Crkva u svijetu*, 39 (1), 6-38. Preuzeto s <https://hrcak.srce.hr/38701>

⁴¹ Aquinas, S. T. (2003). *On Evil*. New York: Oxford University Press, Inc. str. 55

⁴² Vidi više: Tadić, I. (2004). O zlu u misli sv. Tome Akvinskoga. *Crkva u svijetu*, 39 (1), 6-38. Preuzeto s <https://hrcak.srce.hr/38701>

⁴³Aquinas, S. T. (2003). *On Evil*. New York: Oxford University Press, Inc. str. 58

Dakle, zlo nije biće, već subjekt kojeg zlo zadesi jest. Za daljnje objašnjenje sv. Toma navodi primjer sljepoće koja sama po sebi nije biće, ali subjekt koji sljepoća zadesi jest.⁴⁴ Iako sv. Toma tvrdi da je zlo nije biće te da je ono samo privacija dobra, u moralnim pitanjima zlo je suprotno dobru jer moralna pitanja ovise o volji, a predmet volje se smatra ili dobrim ili zlim.⁴⁵ Na kraju prvog članka, sv. Toma navodi:

“Zlo doista postoji u stvarima, iako kao privacija, a ne kao biće, te u konceptu kao nešto razumljivo, i tako možemo reći da je zlo konceptualno biće, a ne stvarno biće, budući da je zlo prisutno u umu, a ne stvarno biće. I u onoj mjeri u kojoj nazivamo neke stvari konceptualnim bićima, ta bića koja razum shvaća su dobra, s obzirom da je dobro razumjeti stvari.”⁴⁶

Dobro kao nositelj zla

Na početku ovog dijela sv. Toma citira Pseudo-Dionizija koji u *De divinis nominibus* govori da „zlo nije postojeće niti se nalazi u postojećim stvarima te tvrdi da je svaka postojeća stvar dobra; zlo ne postoji u dobru i stoga, zlo nije u postojećim stvarima, a upravo se zbog te činjenice čini da dobro nije nositelj zla.”⁴⁷ Sv. Toma smatra da Dionizije tvrdi da zlo nije nešto što ima vlastito pozitivno postojanje u subjektu, već je odsutnost dobra.⁴⁸

Možda se čini neprikladnim nazvati dobro nositeljem zla, budući da nazivamo dobro i zlo suprotnostima jedno ne može biti nositelj svoje suprotnosti. Međutim, ako se pažljivije promotri ova tvrdnja, prigovor da dobro nije nositelj zla gubi na težini. Ovdje se sv. Toma poziva na sv. Augustina koji u *Enchiridionu* kaže da „ako zlo postoji u dobru tada se ruši logičko pravilo koje tvrdi da suprotnosti ne mogu koegzistirati.”⁴⁹ Sv. Augustin „ističe da to pravilo ne vrijedi za dobro i njemu suprotno zlo, jer oni mogu zajedno postojati. Tvrdnja koju sv. Toma dokazuje glasi da zlo ne može postojati a da nije u dobru.”⁵⁰ Kako bi se dokazalo da zlo može postojati samo u dobru, sv. Toma govori o dobru na dva načina: kao apsolutno i kao pojedinačno dobro. Kada govorimo o dobru apsolutno, dobro ima najveći opseg. Što se tiče pojedinačnog dobra, tu za primjer sv. Toma navodi dobro oko ili dobrog čovjeka. Prethodno je već rečeno da je dobro ono što je poželjno, a poželjno je kao takvo dobro i cilj. I sve što ima potencijalnost za dobro,

⁴⁴Vidi više: Aquinas, S. T. (2003). *On Evil*. New York: Oxford University Press, Inc. str. 58-9

⁴⁵ Vidi više: *Ibidem*, str. 60.

⁴⁶ *Ibidem*, str. 62

⁴⁷*Ibidem*.

⁴⁸ Vidi više: *Ibidem*, str. 66

⁴⁹*Ibidem*, str. 63

⁵⁰ Tadić, I. (2004). O zlu u misli sv. Tome Akvinskoga. *Crkva u svijetu*, 39 (1), 6-38. Preuzeto s <https://hrcak.srce.hr/38701>

upravo iz činjenice da ima takvu potencijalnost, ima određenje prema dobru. Imati potencijalnost znači biti određen za stvarnu mogućnost. Stoga, sve što ima potencijalnost, iz same činjenice da je ima, ima prirodu dobra. Iz ovoga postaje evidentno da o dobru možemo ipak govoriti na tri načina: dva već prethodno navedena i treći način, gdje zovemo dobro sam subjekt u mjeri u kojoj ima potencijalnost za savršenstvom.⁵¹ A kao što je ranije rečeno, „zlo je lišavanje ili privacija savršenosti, a privacija je potencijalno biće (...), slijedi da zlo postoji u dobru.“⁵² No, što je s Bogom? Ako je Bog dobar, kako u Bogu onda može biti zlo? Sv. Toma objašnjava da zlo umanjuje dobro sastavljeno od subjekta i njegove vlastite savršenosti u mjeri u kojoj je savršenstvo uklonjeno, a subjekt ostaje. Ako postoji dobro koje je čista aktualnost, stvarna prisutnost koja nema mješavinu potencijalnosti (a Bog je takav) – ni u kakvom slučaju u takvom dobru ne može postojati zlo.⁵³

Općenito, ovaj argument je usredotočen na odnos potencijalnosti, dobra i zla. Zlo, kao privacija, nužno je povezano sa potencijalnošću i može postojati u potencijalnim bićima koja se smatraju dobrima. Budući da zlo ne može samostalno postojati, jer nije biće i nema bit, ono postoji u nekom subjektu, nositelju, a to znači neko dobro. Prema tome, svako zlo se nalazi u nekom dobru. Međutim, kada nešto postigne svoje odgovarajuće savršenstvo, u njemu ne može biti zla, i upravo je Bog takav, stanje čiste aktualnosti.

Dobro kao uzrok zla

Sv. Toma smatra da bilo koje zlo mora imati neki uzrok. No, ne radi se o uzroku po sebi (*per se*), već o uzorku stjecajem okolnosti (*per accidens*). On se slaže sa tvrdnjom sv. Augustina u *Enchiridionu* da zlo može jedino proizaći iz dobra. Tvrdi da je uzrok zla dobro na način na koji zlo može imati uzrok, a kao što je već naglašeno to je uzrok *per accidens*. Nadalje, sv. Toma predstavlja tri razloga zašto zlo ne može imati uzrok po sebi, intrinzični uzrok: prvo, intrinzični učinci su oni koje uzročnik namjerava, a zlo ne može biti željeno jer je suprotno prirodi dobra; ljudi čine zlo samo kada namjeravaju nešto što im se čini dobrim. Drugo, intrinzični učinci slični su svom uzroku na neki način, a budući da svaki uzrok djeluje u skladu s onim što je dobro, zlo kao takvo ne slični svom uzroku. I treće, intrinzični uzroci imaju fiksnu orijentaciju prema svom učinku, stoga zlo proizlazi iz zanemarivanja reda, ne iz njega.⁵⁴ Dakle, zlo ne može imati uzrok po sebi jer se pojavljuje kao privacija onoga što bi prirodno trebalo biti prisutno, a

⁵¹ Vidi više: Aquinas, S. T. (2003). *On Evil*. New York: Oxford University Press, Inc. str. 64-5

⁵² Ibidem, str. 65-6

⁵³ Vidi više: Ibidem.

⁵⁴ Vidi više: Ibidem, str. 70

nije. Sve što se pojavljuje izvan uređenosti prirode zahtijeva uzrok, a svako zlo ima uzrok *per accidens*. Suprotno tome, dobro može biti *per se* uzrok dobra, budući da takvi uzroci proizvode stvari slične sebi. Stoga, dobro je *per accidens* uzrok svakog zla.⁵⁵ Sv. Toma razlikuje dva načina na koja dobro uzrokuje zlo. Prvo, dobro je uzrok zla ukoliko je manjkavo, a drugo, kada djeluje stjecajem okolnosti, *per accidens*. Za prvi način daje primjer nakaznoga poroda, čiji je uzrok nesavršena sila u sjemenu. Ako bismo tražili uzrok nesavršenosti te sile u sjemenu, došli bismo do dobra koje je *per accidens* uzrok zla, ne zbog svoje nesavršenosti. Zlo u sjemenu nije uzrokovano nekim dobrom zbog njegove manjkavosti, već zbog njegove savršenosti. Drugo, Toma daje primjer vatre i vode kako bi ilustrirao djelovanje *per accidens*. Aktivna snaga vatre djeluje kao uzrok koji šteti vodi, što za vodu predstavlja zlo. No primarna svrha djelovanja vatre nije uništavanje vode, već unošenje vlastitog oblika u tvar, a s tim je nužno povezan nestanak vode.⁵⁶ I za volju se isto može reći da je uzrok zla na dva načina, isto kao i dobro, te slijedi da je uzrok zla ukoliko je manjkava i *per accidens*. Volja može *per accidens* biti uzrok zla ako se usmjerava prema predmetu koji je na neki način dobro, ali je povezan s nečim što je zlo, a kao manjkavo dobro je uzrok ukoliko u volji postoji određena manjkavost koja proizlazi iz prethodno manjkavog izbora, kojim se izabire nešto što je dobro, a zapravo je zlo.⁵⁷

Podjela zla na zlo moralne nepravde i zlo kazne

Sv. Toma tvrdi da „racionalna priroda ima poseban odnos prema dobru i zlu u usporedbi sa drugim stvorenjima. Priroda namjenjuje svako stvorenje za određeno dobro, dok intelektualna priroda putem svog uma shvaća univerzalnu prirodu dobra te ju pokreće svojom željom za traženjem dobra uopće.“⁵⁸ Zbog toga posebno dijelimo zlo koje je specifično za racionalna bića na zlo moralne nepravde i zlo kazne. Kako bismo razumijeli razliku između ove dvije vrste zla, prvo moramo podijeliti zlo kao što dijelimo dobro. Prema tome, imamo dvije vrste zla: jedna je u samom aktivnom uzroku, u mjeri u kojoj je uzrok lišen bilo kojeg preduvjeta za aktivnost (npr. sljepoća), a druga vrsta zla u samom manjkavom činu. Sv. Toma nastavlja dalje te tvrdi da i u intelektualnoj prirodi postoje dvije vrste zla. U takvoj vrsti prirode je jasno da poremećeni činovi volje imaju karakter moralne nepravde, jer se osoba okrivljuje i proglašava krivom zbog dobrovoljnog sudjelovanja u poremećenim činima. Također, racionalna bića trpe zlo kada im nedostaje bilo što nužno za dobru aktivnost, a takvo zlo se naziva kaznom.⁵⁹ Postoje tri

⁵⁵ Vidi više: Ibidem, str. 71

⁵⁶ Vidi više: Tadić, I. (2004). O zlu u misli sv. Tome Akvinskoga. *Crkva u svijetu*, 39 (1), 6-38. Preuzeto s <https://hrcak.srce.hr/38701>

⁵⁷ Vidi više: Ibidem.

⁵⁸ Aquinas, S. T. (2003). *On Evil*. New York: Oxford University Press, Inc. str. 77

⁵⁹ Ibidem.

karakteristike koje pripadaju prirodi kazne. Prvo, kazna mora imati odnos prema moralnoj krivnji, smatramo da je netko ispravno kažnjen ukoliko trpi zlo zbog nečega što je učinio. Druga karakteristika prirode kazne je da je suprotna volji onoga koji trpi kaznu, jer volja svakoga teži traženju vlastitog dobra, stoga je suprotno volji biti lišen vlastitog dobra. Valja istaknuti da je kazna suprotna volji na tri načina: suprotna je stvarnoj volji (kada netko svjesno prihvaća kaznu); suprotna uobičajenoj volji (kad se nešto ukrade osobi koja nije svjesna krađe) i kad je u suprotnosti s prirodnom sklonošću volje. I treća se karakteristika prirode kazne sastoji od toga da je podvrgnuta djelovanju, jer stvari koje se događaju suprotno nečijoj volji uzrokovane su vanjskim uzrokom. Taj učinak nazivamo podvrgavanje djelovanju, a ne uzrokovanje unutarnjim uzrokom, odnosno voljom.⁶⁰ S obzirom na dosad navedeno, po Akvinskom, kazna i krivnja se razlikuju na tri načina. Prvo, krivnja je povezana sa samom radnjom, a kazna pogađa uzrok radnje. Drugo, krivnja je dobrovoljna, dok je kazna suprotna volji osobe koja je podvrgnuta toj kazni. I finalno, krivnja uključuje aktivno djelovanje, dok je kazna pasivna.⁶¹

Je li kazna ili moralna nepravda ima više karaktera zla u svojoj prirodi?

Na prvi pogled ovo pitanje može izgledati jednostavno jer većina ljudi kaznu percipira kao tjelesnu ili osjetilnu bol, takve vrste kazni imaju manje zle prirode od moralne nepravde. No, postoje uvjerljivi argumenti koji pokazuju da moralna nepravda, apsolutno gledano ima više karaktera zla od kazne. Moralna nepravda, koja proizlazi iz lošeg djelovanja volje, ima veću prirodu zla od kazne. To je zbog toga što ono što uzrokuje da nešto bude takvo ima veću važnost od onoga što to ne može učiniti. Na primjer, osoba se ne smatra zlom zbog kazne koju trpi, već zbog moralne nepravde koja se manifestira u njenim djelima volje. Osim toga, zlo kazne je često posljedica lišenja nečega što bi volja mogla koristiti za dobru aktivnost. Stoga, moralna nepravda ima veću težinu jer direktno proizlazi iz ljudskih djelovanja i odluke volje. Drugi argument tvrdi da je veće zlo od kazne jer je udaljenija od Božje biti. Moralna nepravda je izravno suprotna ljubavi prema Bogu koja je temeljno savršenstvo volje. Zbog toga ne može potjecati od Boga, a Bog može dopustiti da se dobro ukloni od osobe koja nije dostojna, što ima obilježja kazne, kako bi očuvao red i pravednost. Stoga, iako Bog može biti uzrok kazne, nije uzrok moralne nepravde. Treći argument se temelji na ideji da zlo koje se uvodi kako bi se izbjeglo još veće zlo ima manje prirode zla od potencijalno većeg zla. Isti princip se primjenjuje na uvođenje kazne kako bi se spriječila moralna nepravda. I finalno, moralna nepravda koja uključuje djelovanje, ima veću prirodu zla od kazne, koja uključuje trpljenje. Ono što čini zlo

⁶⁰ Vidi više: Ibidem, str 77-8

⁶¹ Vidi više: Ibidem.

manifestira se kao zlo, dok ono što trpi ne pokazuje da je zlo, već da je na putu prema zlu. Dakle, zlo aktivnosti ima veću prirodu zla od podnošenja patnje, i stoga, moralna nepravda ima više prirode zla od kazne.⁶²

4.1.2. Zlo u *Summa theologiae*

Toma Akvinski u *Summa theologiae* razmatra prirodu zla iz različitih perspektiva, te koristi različite termine i koncepte kako bi objasnio prirodu zla. Pitanje o zlu postavlja se na samom početku prvoga dijela kao jedan od temeljnih prigovora za Božje postojanje. U drugom pitanju (podijeljenom u tri članka) u članku tri (*Postoji li Bog?*) bavi se dokazima Božje opstojnosti, odnosno predstavlja svojih poznatih pet puteva: dokaz iz kretanja, iz uzročnosti, iz kontigentnosti svijeta, iz stupnjeva savršenstva i iz svrhovitosti svijeta. Kratki odlomak u kojem iznosi dokaze možda predstavlja najpoznatiji niz argumenata za postojanje Boga koji je ikad napisan. Sv. Toma iznosi pet puteva kako bi pomirio Božje postojanje i postojanje zla u svijetu. Kako stoji u drugom pitanju:

„Čini se da Bog ne postoji; jer ako je jedna od dvije suprotnosti beskonačna, druga bi bila potpuno uništena. Ali riječ „Bog“ znači da je On beskonačna dobrota. Dakle, ako bi Bog postojao, ne bi bilo moguće otkriti zlo; ali zlo postoji u svijetu. Dakle, Bog ne postoji.“⁶³

Sv. Toma iznosi pet puteva kako bi pokazao da činjenica postojanja zla u svijetu nije održiv argument protiv Božjeg postojanja.

U pitanju 48 sv. Toma raspravlja o prirodi zla, je li ono prisutno u stvarima, uništava li zlo potpuno dobro, je li dobro predmet zla, dok u pitanju 49 u tri članka raspravlja o uzroku zla.

Sv. Toma tvrdi da dobro označava sve ono poželjno, a zlo predstavlja odsutnost, odnosno privaciju dobra. Zlo nema vlastitu bit niti prirodu. Prema njegovim riječima, zlo je suprotnost dobru, ali ne kao praznina prema obliku, već kao kontrast dobru zbog odsutnosti pravilnog reda. Sv. Toma nadalje objašnjava da zlo može djelovati samo u smislu korupcije dobra, što znači da zlo ne djeluje samo od sebe, već zbog nečega dobrog što je povezano s njim. Stoga, zlo ne posjeduje vlastitu bit niti može samo za sebe biti cilj djelovanja. Što se tiče prisutnosti zla u stvarima, ono se ne može shvatiti kao prisutnost nečega u stvarima na isti način kao što je prisutnost pozitivnih svojstava (kao što je već navedeno, zlo je privacija dobra), što znači da se

⁶²Vidi više: Ibidem, str. 83-4

⁶³Aquinas, T. (1947). *Summa theologica*. Ohio: Benziger Bros. str. 16

zlo javlja kad nešto ne doseže svoju dobrobit ili ne ispunjava očekivani standard. Da bi svijet bio savršen i potpun, nužno je da postoji raznolikost, uključujući i prisustvo stvari koje mogu izgubiti svoju dobrobit. Zbog toga, zlo se može pronaći u stvarima, a njegova prisutnost doprinosi postojanju određenih vrsta dobra. Svako stvarno biće je dobro jer posjeduje određenu formu koja ga čini aktualnim i stoga, subjekt zla je dobro.⁶⁴ Ali, dobro ne može biti subjekt zla na bilo koji način. Kao što je prethodno argumentirano zlo ne možemo nalaziti u stvarima na isti način kao i prisutnost pozitivnih svojstava. Sv. Toma razlikuje dva oblika odustnosti dobra: čistu negaciju i privaciju. Čista negacija obuhvaća ne-biće i odsutnost dobra koje biću ne pripada po prirodi. Međutim, ova vrsta negacije ne naziva se zlom, jer bi to značilo da bi sve što ne postoji ili što nemamo po prirodi odmah bilo zlo. Isključujući te mogućnosti, ostaje da se zlo može pojaviti u stvarima samo kao privacija, koja nije čista negacija već „negacija unutar subjekta“ i može se pojaviti u nekom dobru koje nije suprotno određenom zlu. Na taj način, u istom subjektu možemo istovremeno imati neko dobro i privaciju nekog drugog.⁶⁵ Postavlja se i pitanje može li zlo uništiti dobro? Sv. Toma smatra da zlo može umanjiti, ali nikako ne može potpuno uništiti dobro. Argumentira svoju tvrdnju tako da iznosi različite vrste dobra: dobro koje je suprotno zlu se u potpunosti uništava zlom (na primjer, vid se uništava sljepoćom); druga vrsta dobra nije potpuno uklonjena niti umanjena zlom, primjerice, dobro koje je predmet zla, dok se treća vrsta dobra umanjuje, ali nije potpuno uklonjena. Umanjenje ove vrste dobra ne odnosi se na količinu, već na intenzitet i kvalitete. Dobro ne može biti potpuno uklonjeno jer njegovo korijenje uvijek ostaje u biti subjekta.⁶⁶

Također, u 48. pitanju sv. Toma raspravlja o podjeli zla na zlo krivnje i kazne. Podjela zla na kaznu i krivnju prisutna je u racionalnim bićima, jer u bićima poput biljaka ili životinja nema ni krivnje ni kazne. Kod takvih bića zlo se odnosi na nedostatak oblika ili cjelovitosti koji je prirodan za tu vrstu bića, dok u racionalnih bića može proizlaziti iz nedostatka prikladnog djelovanja, što se smatra krivnjom. Ova vrsta zla posebno je prisutna u racionalnim bićima koja posjeduju volju, jer krivnja proizlazi iz svjesnog odabira koji je u suprotnosti sa moralnim standardima ili zakonima, dok kazna često proizlazi iz nečega što je u suprotnosti s voljom. Nakon podjele zla na krivnju i kaznu, sv. Toma se pita što predstavlja veće zlo? Argumenti koji sugeriraju da je kazna veće zlo uključuju argumente da kazna oduzima više dobra od subjekta nego što to čini krivnja. Međutim, sv. Toma tvrdi da je krivnja veće zlo od kazne iz dva razloga.

⁶⁴ Vidi više: Ibidem., str. 366-70

⁶⁵ Vidi više: Herman Duvel, M. i Gavrić, A. (2021). Toma Akvinski o odnosu dobra i zla u stvorenome svijetu. *Filozofska istraživanja*, 41 (2), 415-431. <https://doi.org/10.21464/fi41212>

⁶⁶ Vidi više: Aquinas, T. (1947). *Summa theologiae*. Ohio: Benziger Bros., str. 366-70

Prvo, krivnja čini čovjeka zlim, dok kazna ne čini. Drugo, krivnja ima više zla u sebi jer je suprotstavljena ispunjenju Božje volje i božanskoj ljubavi, dok kazna samo oduzima dobro stvorenja. Krivnja također ima prirodu zla jer dovodi do iskvarenosti u djelovanju volje, dok kazna predstavlja privremeni nedostatak dobra. Drugim riječima, kazna je ono što Bog dopušta kako bi se spriječila krivnja, stoga je krivnja veće zlo.⁶⁷

Što se tiče uzroka zla, u 49. pitanju raspravlja o tom pitanju u tri članka: dobro kao uzrok zla, može li Bog biti uzrok zla i postoji li neko najviše zlo kao uzrok svih zala?

Dobro može biti uzrok zla jer zlo proizlazi iz nedostatka dobra koje je prirodno i svojstveno stvari. Svako odstupanje od svoje prirodne urednosti zahtijeva neki uzrok koji ga izaziva. U prirodnim stvarima, zlo se javlja zbog defekta u nekom principu djelovanja, dok se u voljnim stvarima javlja zbog nedostatka u dobroj volji. Međutim, uzrok zla je uvijek slučajan (*per accidens*) i ne proizlazi direktno iz dobra, već iz drugih faktora ili okolnosti. Stoga, dobro može biti uzrok zla, ali samo na neizravan način i stjecajem okolnosti, odnosno slučajno. U drugom pitanju raspravlja o Bogu kao uzroku zla. Po sv. Tomi, Bog nije izravan uzrok zla koje proizlazi iz pogrešnog djelovanja. Razlog tome je što u Bogu nema nedostataka, On je savršen. Stoga, takvo zlo se ne može pripisati Bogu. Međutim, Bog je uzrok zla koje proizlazi iz propasti nekih stvari, jer je on uzrok dobra koji proizlazi iz reda svijeta, i to se događa i u prirodnim i voljnim stvarima. I u trećem pitanju se raspravlja o ideji postojanje najvišeg zla koje bi bilo uzrok svih drugih zala. Sv. Toma se protivi toj ideji iz nekoliko ključnih razloga. Prvo, tvrdi da princip dobra nužno mora biti dobar sam po sebi, dok ništa ne može biti nužno loše.⁶⁸

„Kao što je već pokazano, svako biće, po svojoj prirodi, jest dobro (Q[5], A[3]; i zlo može jedino postojati unutar dobra, kao u svom subjektu (Q[48], A[3]).“⁶⁹

Drugo, naglašava da prvi princip dobra obuhvaća u sebi svako dobro, dok ne može postojati vrhovno zlo koje bi u potpunosti uništilo dobro. To znači da, iako zlo može umanjiti dobro, nikada ga potpuno ne može uništiti. I treće, ističe da je sama priroda zla suprotna ideji postojanja prvog principa zla. Svako zlo uvijek proizlazi iz nekog oblika dobra, budući da je zlo uvijek uzrokovano dobrim. Zaključak je taj da ne postoji prvi princip zla, neko najviše zlo, kao što postoji prvi princip dobra.⁷⁰

⁶⁷ Vidi više: Ibidem., str. 372-4

⁶⁸ Vidi više: Ibidem., 374-6

⁶⁹ Ibidem., str. 378

⁷⁰ Ibidem., str. 378-9

4.1.3. Bog ili zlo – Bog i zlo?

Vidjeli smo da sv. Toma u svojim raspravama zlo ne promatra samo ontološki već i u odnosu prema Bogu i kao što je već izloženo na početku *Summa theologiae* spominje zlo kao jedan od razloga osporavanja Božje opstojnosti. Akvinski Boga promatra kao biće samo po sebi dobro, ne kao određenu vrstu dobra unutar razumljivog svijeta te je po njemu Božja dobrota temelj za postojanje svega što se može smatrati da ima bitak. Božja dobrota ne ovisi o Njegovu činu stvaranja, jer je On dobar sam po sebi.⁷¹ Pa kako onda postoji zlo, kao suprotnost dobru ako postoji Bog kao beskonačna dobrota? Vidjeli smo da je zabluda zaključiti da Boga nema ako zlo postoji te da bi tu zabludu riješio izložio je svojih poznatih pet putova.

Prema sv. Tomi, zlo postoji u mjeri u kojoj stvarima nedostaje dobrota koja im je svojstvena te za razliku od dobra, koje se može povezati s postojanjem, zlu nedostaje bitak. Dobrota je stvorena od Boga i proizlazi iz njegovog djelovanja kao Stvoritelja. Sve stvari posjeduju dobro u mjeri u kojoj posjeduju bitak. Postojanje (*esse*) je ključni učinak Boga kao Stvoritelja, koji nije dio prirodne stvarnosti niti je podložan njenim zakonitostima. On je uzrok postojanja svega materijalnog i prolaznog.⁷² A rečeno je već prethodno da je Bog najviše dobro, a tvrdnja „Bog je dobar“ ne znači samo da Bog stvara dobre stvari, jer Bog stvara slobodno, već kažemo da i dobrota stvorenja proizlazi od Boga i odražava njegovo stvaralačko djelovanje u njima.⁷³ A što se tiče Božjeg udjela u zlu, Bog nema nikakvog udjela u zlu. On je vrhovno dobro i potpuno je lišen zloće. Bog ne može željeti zlo i sve što čini je dobro, stoga mu se zlo ne može pripisati. Unatoč tome što Bog upravlja svime i nema nikakvih nedostataka, njegovo djelovanje ne isključuje doprinos drugih uzorka – nedostaci u rezultatima nastaju zbog nedostataka u drugim aktivnim uzrocima.⁷⁴

„Ako postoji zlo, postoji Bog. Naime zla ne bi bilo kad ne bi bilo poretka dobra: zlo se sastoji u njegovu lišenju. No tog poretka ne bi bilo kad ne bi bilo Boga. Tako Bog ostaje utemeljitelj svekolike zbilje. (...) zlo je, dakle Bog postoji.“⁷⁵

⁷¹ Vidi više: Davies, B. (2011). *Thomas Aquinas on God and Evil*. New York: Oxford University Press, Inc. str.114-5

⁷² Vidi više: Ibidem.

⁷³ Vidi više: Ibidem, str. 116-7

⁷⁴ Vidi više: Tadić, I. (2004). O zlu u misli sv. Tome Akvinskoga. *Crkva u svijetu*, 39 (1), 6-38. Preuzeto s <https://hrcak.srce.hr/38701>

⁷⁵ Ibidem.

5. Teodiceja i tipovi teodiceje

Riječ teodiceja (grč. *theos* „bog“ i *dikē* „pravednost“) doslovno znači opravdavanje Boga, no zapravo teodiceja predstavlja niz pomno skovanih argumenata u korist Božje pravednosti. Riječ teodiceja potječe od Leibniza i odnosi se na aspekt religijske apologetike⁷⁶ s dubokim korijenima, dakle obično je povezana sa kršćanskom filozofijom, no korijeni joj se mogu pronaći čak i u starogrčkoj filozofiji.⁷⁷

Termin teodiceja može se odnositi na dva povezana, ali ne identična diskursa. S jedne strane, označava obranu Boga od optužbi zbog postojanja zla u svijetu, dok s druge strane obuhvaća doktrinu božanske pravde. Iako se oba diskursa bave istim pitanjima, događaju se u različitim kontekstima i zauzimaju različite perspektive. Teodiceja nije nastala istodobno s pojavom mitološkog ili vjerskog vjerovanja, niti se poklapa s pojavom zla u svijetu. Zapravo, teodiceja je nastala s prvim optužbama ljudi protiv božanske pravde zbog prisutnosti zla, te onda predstavlja apologetski odgovor na optužbe upućene Bogu zbog zla u svijetu. Teodiceja, u tradicionalnom smislu tog pojma, brani Boga od optužbi za nepravednost, uvijek imajući na umu da prisutnost zla u svijetu stvorenog od strane pravednog i dobrog Boga predstavlja aspekt tajne. Kada teodiceja zauzme oblik racionalnog argumenta, naziva se filozofska teodiceja, koja se sastoji u obrani božanske pravde kroz filozofsku argumentaciju. Leibniz nije bio prvi koji je krenuo tim putem, no Leibnizova teodiceja se smatra jednim od najjasnijih i najelaboriranijih primjera filozofske teodiceje.⁷⁸

Kada govorimo o tipovima teodiceje, postoje četiri osnovna argumenta (tipa). Važno je napomenuti da se razni tipovi teodiceje često javljaju zajedno, kombinirani u argumentima, no svakako ćemo ukratko pojasniti svaki tip zasebno.

Četiri osnovna tipa teodiceje su: teodiceja privacije, teodiceja slobodne volje, teodiceja Božje odgovornosti (irenejska teodiceja) i teodiceja cjeline.

⁷⁶ U kršćanskoj teologiji, disciplina kojoj je cilj obrana vjere. Apologetika teži za opravdavanjem vjere na temelju razuma te želi pokazati vjerodostojnost vjere. (apologetika. *Hrvatska enciklopedija, mrežno izdanje*. Leksikografski zavod Miroslav Krleža, 2021. <http://www.enciklopedija.hr/Natuknica.aspx?ID=3342>, (11/12/23))

⁷⁷ Vidi više: Svendsen, L. Fr. H. (2006). *Filozofija zla*. Beograd: Geopoetika. str. 41

⁷⁸ Vidi više: Poma, A. (2013). *The Impossibility and Necessity of Theodicy; The "Essais" of Leibniz*. Dordrecht : Springer. str. 3-9.

Teodiceju privacije prvi je sistematski formulirao neoplatoničar Plotin u svojoj osmoj knjizi I. eneade. Plotin tvrdi je Jedno najviši oblik postojanja te da se stvaranje odvija tako da Jedno isijava kao što svjetlost isijava iz Sunca, a on to isijavanje naziva emanacijom. Emanacija stvara sva bića, od najviših duhovnih do najnižih materijalnih. Jedno je dobro, no što se više udaljavamo od njega, to se više približavamo zlu, pa tako materija predstavlja čisto zlo. Iako može izgledati čudno da zlo uopće postoji u svijetu koji je stvoren emanacijom iz dobra, Plotin objašnjava da zlo nema vlastito biće – ono je jednostavno nedostatak dobra. Taj nedostatak je nužan jer u procesu emanacije mora postojati posljednji korak, materija, koja po sebi ne posjeduje ništa dobro. Plotinov odgovor onima koji se žale na zlo u svijetu jest da ne razumiju da u optimalno dobrom svijetu nužno mora postojati zlo, te da je zlo samo odustnost dobra i da, prema tome, nema vlastitu stvarnost. Svijet mora sadržavati nesavršenosti različitih stupnjeva.⁷⁹

Teorija privacije bi nam do sada trebala biti dobro poznata i poprilično jasna, s obzirom da i sv. Augustin i sv. Toma Akvinski zauzimaju ovu poziciju. Podsjetimo se ukratko: sv. Augustin tvrdi da je zlo samo odsustvo dobra i da nema biće. Ništa po svojoj prirodi nije zlo, priroda je dobra, ali se može iskvartiti i postati zla. Ovu teoriju preuzima sv. Toma Akvinski koji kaže da nijedno biće nije zlo po sebi, te da se zlo sastoji od nebića. Prema Akvinskom, zlo se ne bi trebalo shvatiti kao opći nedostatak (čovjek nije zao zato što nema krila, jer krila nisu u ljudskoj prirodi; ako ptica nema krila – to je nedostatak, zlo). Iako se zlo shvaća kao odsustvo dobra, to se odsustvo može promatrati kao dobrovoljno odbacivanje dobra od strane čovjeka. Sv. Augustin i sv. Toma tvrde da je čovjek izabrao svoje nesavršenstvo te se tako udaljio od Boga. Teodiceja privacije bavi se isključivo ontološkim statusom zla i ne postavlja pitanje je li cjelina dobra. Argument privacije nije dovoljan kao obrana božje dobrote i svemoći jer počiva na pretpostavci da je sve što je Bog stvorio dobro i da se ne može kriviti za nešto što nije stvorio.⁸⁰

Teodiceju slobodne volje prvi izlaže Platon u *Državi*. U II. knjizi *Države* piše da bogovi nisu krivi za zlo te da se uzrok zla mora tražiti na drugom mjestu. Kasnije ovu tezu produbljuje tvrdnjom da krivica za zlo pripada onome tko bira, a ne bogu. Sv. Augustin nadograđuje ovu ideju i piše da zla djela proizlaze iz zle volje, ali da sama zla volja nema unaprijed određen uzrok. Ističe da je grijeh iskvarena volja koja se okreće od Boga prema nečemu nižem; zlo nije ono prema čemu se volja okreće, već samo okretanje od Boga. Prema sv. Tomi Akvinskom, moralno zlo u potpunosti proizlazi iz slobodne volje čovjeka. Iako se može reći da bi svijet bio bolji bez čovjekove sposobnosti da griješi, sv. Toma tvrdi da bi svijet bio nesavršen ako čovjek

⁷⁹ Vidi više: Svendsen, L. Fr. H. (2006). *Filozofija zla*. Beograd: Geopoetika. str. 44

⁸⁰ Vidi više: Ibidem. str. 44-46

ne bi imao sposobnost činiti greške. No važno je napomenuti da je samo mogućnost činjenja zla nužna za savršenstvo svijeta, a ne stvarni grijesi. Stoga je čovjek odgovoran za svoje stvarne grijehe. Argument slobodne volje ipak objašnjava samo moralno, ne i prirodno zlo. Sv. Toma tvrdi da je Bog odgovoran za prirodno zlo, ali da to zapravo nije zlo – ljudima se čini da je to zlo zbog ograničene moći spoznaje.⁸¹

Teodiceja (djelomične) Božje odgovornosti ili irenejska teodiceja nazvana je po svetom Ireneju Lionskom. U irenejskoj teodiceji zlo se može pripisati Bogu. Bog je stvorio čovjeka, ne u potpunosti savršenog, i smjestio ga u svijet koji čine i dobro i zlo kako bi čovjek ostvario svoje savršenstvo. Ova perspektiva oštro se razlikuje od augustinske tradicije, prema kojoj je čovjek zlo izabrao svojom slobodnom voljom. Augustin vjeruje da je čovjek stvoren savršen, ali je poklekao. U irenejskoj perspektivi, čovjek nije stvoren savršen, ali teži perfekciji. Ovaj tip teodiceje zagovara i John Hick, koji tvrdi da se zla u svijetu mogu smatrati opravdanima ako gledamo na svijet kao božji proizvod u kojem ljudi kroz svoje slobodne izbore mogu proći duhovni rast koji će ih pripremiti za spasenje. No postoje i brojni razlozi zašto se ova teodiceja možda i ne čini zadovoljavajućom, između ostaloga to je patnja, koju ljudi podnose, zbog raznih situacija, bila ta patnja nanescena od strane drugih ljudi, bile u pitanju razne bolesti. Ta patnja bi se trebala promatrati kao patnja koju je Bog odredio za duhovno zdravlje pojedinca.⁸²

Osnovna teza teodiceje cjeline jest da nije sve zlo što se tako čini, samo moramo promatrati iz pravog kuta. Sv. Augustin tvrdi da Bog može upotrijebiti ljudsko zlo u dobre svrhe, te da sve što postoji ima svoje mjesto u cjelini i stoga je dobro. Što se tiče patnje, ona se može smatrati kaznom za ljudske grijehe a „s obzirom da su svi ljudi grešnici, svi zaslužuju biti kažnjeni“.⁸³ Sv. Toma, kao što je već spomenuto, piše da bi potpuno isključivanje zla iz naše stvarnosti dovelo i do nestanka mnogih dobara. Dakle, ključno je ne potpuno eliminirati zlo, već urediti svako zlo koje se događa prema nekom dobru. Svijet bez zla bio bi manje savršen jer bi bio bez čovjeka koji donosi odluke, ponekad čineći zlo. Gottfried Wilhelm Leibniz iznosi najcjelovitiju teodiceju cjeline. Iako možda nije svaki pojedinačni događaj dobar, tvrdi da je svijet kao cjelina najbolji od svih mogućih svjetova i da ne možemo kriviti Boga za zlo.⁸⁴

⁸¹ Vidi više: Ibidem., str. 46-49

⁸² Vidi više: Ibidem., str. 50-54

⁸³ Vidi više: Ibidem. str. 54

⁸⁴ Vidi više: Ibidem., str 54-60

6. Gottfried Wilhelm Leibniz

Gottfried Wilhelm Leibniz nedvojbeno je jedan od najvažnijih filozofa zapadne tradicije. Većina njegovih djela, kako dugih tako i kratkih, ostala su neobjavljena za vrijeme njegovog života i tek su se postupno počela pojavljivati nakon njegove smrti, no mnogi tekstovi do danas ostaju neobjavljeni. Unatoč fragmentiranom karakteru njegovih djela, Leibniz je izuzetno sistematičan filozof; njegove ideje u logici, metafizici, teologiji i temeljima fizike čine uglavnom koherentnu cjelinu. Unatoč kompleksnosti mnogih njegovih teorija i argumenata, temeljna tema njegove filozofije zapravo je veoma jednostavna i proizlazi iz neoplatonizma: svemir je harmonična zbirka stvari koje odražavaju kvalitete Boga, svog Stvoritelja. Ta ideja je možda najbolje izražena u *Raspravi o metafizici* (1686.).⁸⁵

Nijedan događaj možda nije važniji za razumijevanje Leibnizova života od Tridesetogodišnjeg rata (1618 – 48) koji je razorio njegovu rodnu Njemačku, a s druge strane pomogao je oblikovati njegovu doživotnu predanost „studijama mira“. Tijekom svoje karijere Leibniz se posvetio pokušajima pomirenja različitih grupa – političkih, vjerskih i filozofskih – koje su bile ideološki podijeljene. Leibniz je možda bio posljednji veliki renesansni čovjek koji je, osim što je bio filozof, bio je i izuzetan matematičar i fizičar, a također je dao značajne doprinose područjima poput povijesti, prava, politike i diplomacije.⁸⁶

Što se Leibnizove pisane ostavštine tiče, napisao je mnogo toga, ali veliki broj njegovih djela ostaje neobjavljen do danas. Njegova djela obuhvaćaju veoma širok spektar tema, uključujući filozofiju, matematiku, fiziku, teologiju i razna druga područja. Neka od njegovih najznačajnijih djela su: *Rasprava o metafizici* (*Discours de métaphysique*, 1686), *Novi sustav prirode i povezivanje supstancija kao i spoj između duše i tijela* (*Système nouveau de la nature et de la communication des substances, aussi bien que de l'union qu'il y a entre l'âme et le corps*, 1695), *Nove rasprave o ljudskom razumu* (*Nouveaux essais sur l'entendement humain*, 1704), *Rasprave o teodiceji: o Božjoj dobroti, o slobodi čovjeka i podrijetlu zla* (*Essais de Theodicée: sur la bonté de Dieu, la liberté de l'homme et l'origine du mal*, 1710), *Monadologija* (*Monadologie*, 1714), *Umni principi prirode i milosti* (*Principes de la nature et de la grâce*,

⁸⁵ Vidi više: Jolley, N. (2005). Leibniz. New York: Routledge. str. 1-2

⁸⁶ Vidi više: Ibidem., str. 14

fondés en raison, 1714).⁸⁷ Ovo su samo neka od većih Leibnizovih djela, pisao je također brojne eseje, pisma i rukopise o različitim temama. Njegova djela imaju utjecaj u različitim područjima filozofije i drugih disciplina. *Rasprava o teodiceji*⁸⁸ predstavlja jednu od glavnih osnova Leibnizove reputacije u 18. stoljeću. Drugo djelo koje je oblikovalo Leibnizov ugled bila je *Monadologija*, napisana samo nekoliko godina kasnije, a objavljena nakon njegove smrti. *Monadologija* i *Umni principi prirode i milosti* mogu se smatrati najboljim prezentacijama idealističke metafizike kojoj se Leibniz posvetio.⁸⁹

Evidentno je da je Leibnizov rad ostavio trajan utjecaj na različite discipline, od filozofije do matematike. Njegove ideje i teorije i danas su predmet proučavanja i rasprava, a njegov doprinos ostaje inspiracija za sve one koji se bave istraživanjem i razmišljanjem o temeljnim pitanjima ljudskog znanja i stvarnosti.

6.1. Leibnizova filozofija u kontekstu njegovog vremena

Prije nego krenemo u dublju analizu *Rasprave o teodiceji* i Leibnizovog poimanja zla u svijetu, ukratko će se predstaviti temeljni koncepti Leibnizove filozofije kako bi se lakše shvatila njegova teorija zla. Kao što je već spomenuto, Leibnizova filozofija obuhvaća različite discipline, od matematike do etike, od teologije do znanosti, pružajući široki spektar doprinosa različitim područjima znanosti.

Različiti filozofi, uključujući Bertranda Russella, pružili su različite interpretacije Leibnizovih misli. Russell je tvrdio da Leibnizova filozofija proizlazi iz njegovih logičkih istraživanja, smatrajući da su njegova monadologija i teodiceja temeljene na logičkim premisama. S druge strane, Wilhelm Windelband vidio je Leibniza kao preteču Kanta, tvrdeći da je Leibniz nagovijestio ideju o dubljem jedinstvu razuma i osjetila. Treba napomenuti da se u Leibnizovo vrijeme metafizika smatrala nekorisnom, no Leibniz je vjerovao u unapređenje metafizike te ju je pokušao pomiriti sa fizikom. Tadašnje shvaćanje metafizike bilo je oblikovano skolastičkom tradicijom koja nije prepoznavala pojedinačno, prolazno biće kao predmet metafizičkih rasprava. Leibnizov ogroman doprinos metafizici je istraživanje individualnosti na metafizičkoj

⁸⁷ Leibniz, G. W., *Hrvatska enciklopedija, mrežno izdanje*. Leksikografski zavod Miroslav Krleža, 2021. <<http://www.enciklopedija.hr/Natuknica.aspx?ID=35902>>. 9.11.2023.

⁸⁸ Dalje u tekstu: *Teodiceja*.

⁸⁹Vidi više: Jolley, N. (2005). Leibniz. New York: Routledge. str. 28

razini, gdje ono individualno zauzima središnju ulogu u shvaćanju supstancijalnoga karaktera stvarnosti.⁹⁰

Jedan od ključnih izazova novovjekovne filozofije, uključujući i Leibnizovu, leži u problemu supstancije, koju različiti autori tumače na različite načine. Descartes, na primjer, dijeli supstanciju na *res extensa* i *res cogitans*, dok je Spinoza definira kao jedinstvenu, cjelovitu supstanciju nazvanu Bog ili priroda, kritizirajući Descartesov dualizam supstancije. Leibniz, s druge strane, razumijeva pojam supstancije na više načina, dijeleći ih na jednostavne i složene, što naglašava u *Monadologiji*. Što su to monade za Leibniza? Monade su, po njemu, duhovna bića koja čine osnovu stvarnosti, jednostavne supstancije koje su uzrok same po sebi i djeluju unutar unaprijed postavljene prestabilirane harmonije. Monade su oslobođene kauzalnosti, odnosno pokreće ih unutarnja svrha i nemaju ni dijelove ni oblik. Svaka monada je jedinstvena, čime doprinosi raznolikosti prirode. Leibniz vjeruje da je Bog stvorio svijet na način da monade djeluju u skladu s unaprijed postavljenim planom i pritom ne utječe na druge monade. Ovaj ključni koncept u Leibnizovoj filozofiji naziva se prestabilirana harmonija i pruža filozofski okvir u kojem svaka monada slijedi unaprijed postavljeni sklad, rezultirajući u savršenom skladu u svijetu, koji Leibniz opisuje kao najbolji od svih mogućih svjetova. Ideja o najboljem od svih mogućih svjetova dalje se razvija u *Teodiceji* te oblikuje Leibnizovo shvaćanje teodiceje, problema zla u svijetu i Boga kao Stvoritelja.⁹¹

Leibniz je bio izuzetno važan filozof 17. i 18. stoljeća, a njegova filozofija odražavala je ključne znanstvene, filozofske i društvene promjene tog doba. Živio je u vremenu gdje su matematički pristupi prirodi postajali sveprisutni, a isto tako ogroman je bio i naglasak na znanosti. Leibnizova filozofija bila je duboko ukorijenjena u teističkim uvjerenjima, što je posebno vidljivo u njegovoj *Teodiceji*, gdje je pokušao riješiti problem zla u svijetu i objasniti postojanje Boga usprkos postojanju zla.

⁹⁰ Vidi više: Vujkov, G. (2019). Lajbincov projekat Monadologije. *Čemu*, XV (26), 66-81. Preuzeto s <https://hrcak.srce.hr/232433>

⁹¹ Vidi više: Ibidem. (Vidi također: Copleston, F. C. (1994). *A History of Philosophy: Volume IV: Modern Philosophy: From Descartes to Leibniz*. New York: Doubleday. str. 295-319, 325-327)

6.2. Problem zla kod Leibniza

Način na koji Leibniz pristupa problemu zla je originalan te je eksplicitno povezan sa temom pravde. Ne bismo se trebali pitati „Zašto zlo postoji?“ ili već poznato tradicionalno pitanje „Odakle zlo?“ već „Tko je odgovoran za zlo?“. Leibniz, s pravnog gledišta, smatra da je nepravda da zlo postoji u svijetu. Patnje, nedaće i činjenica da postoje zli ljudi na svijetu ne bi predstavljalo problem da se sve patnje i nedaće događaju zlim ljudima. Na taj način zlo bi bilo lako opravdano jer bi bila priroda kazna za njihove grijehе. No veoma je jasno da to nije tako i da se dobrim ljudima događaju strašne stvari.⁹²

U Leibnizovo vrijeme problem zla postao je izuzetno važan zbog Znanstvene revolucije. Nova znanstvena slika svijeta uvjerila je ljude da promatraju svemir kao ogromni i složeni mehanizam podložan zakonima fizike. No kad su ljudi razmišljali o moralnom svijetu, primijetili su kaos; u našem svijetu mala djeca umiru od strašnih bolesti. Upravo zbog toga su trijumfi Znanstvene revolucije pridonijeli naglašavanju problema zla.⁹³

Bliska veza između zla i pravde objašnjava Leibnizovu odluku da napiše teodiceju, želeći pružiti doktrinu božanske pravde kao rješenje problema zla. Njegova teodiceja ima za cilj dokazati Božju nevinost i svetost te otkriti pravila Njegovog djelovanja prema stvorenjima u svijetu.⁹⁴ Možda ključ razumijevanja Leibnizove teodiceje leži u prepoznavanju da se sastoji od najmanje dva različita koraka. Prvi korak u obrani Božjeg karaktera od optužbe za nepravdu sastoji se u tvrdnji da je Bog stvorio najbolji od svih mogućih svjetova, odnosno da je Bog obavio najbolji mogući posao. Drugi korak uključuje obranu prethodne tvrdnje zbog očiglednih prigovora. Kritičari poput Voltaira prigovarati će da stvarni svijet sigurno ne može biti najbolji mogući svijet s obzirom na različite oblike zla koje sadrži; prema kritičarima, sigurno su zamislivi drugi, bolji svjetovi od onoga u kojem živimo. Za Leibniza stvarni svijet nije samo najbolji mogući svijet u relativnom, već u apsolutnom smislu.⁹⁵ Leibniz u svojoj teodiceji brani ideju da je Bog stvorio najbolji od svih mogućih svjetova, ne tvrdeći da je svijet apsolutno savršen. Suprotstavlja se Spinozi, koji tvrdi da je svijet identičan s Bogom i apsolutno savršen. Leibniz priznaje određeni stupanj nesavršenstva u svijetu kako bi očuvao njegovu ontološku

⁹²Vidi više: Rateau, P. (2018). The Problem of Evil and the Justice of God. u M. R. Antognazza, *The Oxford Handbook of Leibniz* (pp. 100-115). New York: Oxford University Press. str. 100-101

⁹³ Vidi više: Jolley, N. (2005). *Leibniz*. New York: Routledge. str. 157

⁹⁴Vidi više: Rateau, P. (2018). The Problem of Evil and the Justice of God. u M. R. Antognazza, *The Oxford Handbook of Leibniz* (pp. 100-115). New York: Oxford University Press. str. 101

⁹⁵Vidi više: Jolley, N. (2005). *Leibniz*. New York: Routledge. str. 159

različnost od Boga. Suprotstavlja se također i Malebrancheu, koji tvrdi da Bog bira najbolji svijet uz određene uvjete. Leibniz naglašava da jednostavnost i plodnost zakona nisu sporedna ograničenja na Božju maksimizaciju savršenstva, već su ključni kriteriji za procjenu mogućih svjetova. Time Leibniz pokušava očuvati tezu da Bog stvara najbolji od svih mogućih svjetova na apsolutan, a ne samo na relativan način. Leibniz smatra da je najbolji mogući svijet onaj koji postiže optimalnu ravnotežu između moralne i fizičke savršenosti. Ovaj koncept primjenjuje i na kriterije fizičke savršenosti, tvrdeći da najbolji svijet istovremeno posjeduje najjednostavnije teorije i najbogatiji niz fenomena. Drugi mogući svjetovi mogu biti bogatiji fenomenima, ali mogu imati više kompliciranih zakona. S druge strane, svjetovi s jednostavnijim zakonima mogu biti dosadniji i monotoniji. Ovaj pristup omogućuje razumijevanje Leibnizove perspektive na pitanje najboljeg mogućeg svijeta.⁹⁶ U *Teodiceji*, pitanje zla se često postavlja u obliku pitanja „Kako Bog može dopustiti zlo?“ ili „Kako bi Bog mogao stvoriti svijet u kojem postoji zlo?“, no u stvarnosti Leibniz na kraju prelazi s tog pitanja na drugo – „Kako zlo može biti sastavni dio najboljeg od svih mogućih svjetova?“ Odgovor na prvo pitanje, zapravo, ovisi o odgovoru na drugo: Bog može, čak i mora, u skladu sa svojom dobrotom, mudrošću i pravdom, dopustiti zlo jer je ono neodvojiv dio najboljeg od svih mogućih svjetova.⁹⁷

Leibniz se u svojoj teodiceji bavi pitanjem zla u kontekstu tvrdnje da je Bog stvorio najbolji od svih mogućih svjetova. Iako i sam priznaje postojanje zla, Leibniz tvrdi da je svijet optimalan i najbolji koji se može zamisliti. Ključno pitanje je kako Bog može dopustiti zlo, a Leibniz tumači da zlo ima svoje mjesto u unaprijed određenom planu Božje providnosti. Zlo se tako smatra neizbježnim dijelom stvaranja svijeta te se vidi kao sredstvo koje doprinosi postizanju najveće moguće ravnoteže i harmonije u svijetu. U konačnici, Leibniz doista pokušava pomiriti postojanje zla s Božjom savršenosti tvrdnjom da je svijet, unatoč nesavršenstvima, najbolji mogući svijet.

6.3. Rasprave o teodiceji: o Božjoj dobroti, o slobodi čovjeka i podrijetlu zla

Leibnizova *Teodiceja* predstavlja njegovo filozofsko istraživanje koje se bavi pitanjem postojanja zla u svijetu te pokušava uskladiti tu problematiku s vjerovanjem u svemogućnost i dobroćudnost Boga. Kroz analizu najboljeg mogućeg svijeta, razlikovanja između različitih oblika zla te ideju sklada, Leibniz gradi svoju teodiceju kako bi argumentirao da je ovaj svijet

⁹⁶ Vidi više: Ibidem., str. 159-161, 165

⁹⁷ Poma, A. (2013). *The Impossibility and Necessity of Theodicy; The "Essais" of Leibniz*. Dordrecht: Springer. str. 182

optimalan izraz Božje dobrote. *Teodiceja* predstavlja ključ u proučavanju odnosa između Boga, zla i svijeta.

U predgovoru *Teodiceje* Leibniz piše:

„Kada je riječ o porijeklu zla u vezi s Bogom, nudim obranu Njegovih savršenstava koja će uzivisiti ne manje Njegovu svetost, Njegovu pravednost i Njegovo dobročinstvo od Njegove veličanstvenosti, Njegove moći i Njegove neovisnosti. Pokazujem kako je moguće da sve ovisi o Bogu, da On surađuje u svim djelima stvorenja, čak, ako želite, neprestano stvara ta stvorenja, a ipak ne bude autor grijeha. Ovdje također dokazujem kako bi trebalo razumijeti privativnu prirodu zla. Štoviše, objašnjavam kako zlo ima izvor koji nije Božja volja, te da je stoga ispravno reći o moralnom zlu da ga Bog ne želi, već jednostavno dopušta. Najvažnije od svega, međutim, pokazujem da je bilo moguće Bogu dopustiti grijeh i nesreću, pa čak i surađivati u tome i poticati to, a da pri tome ne narušava Njegovu svetost i Njegovu vrhunsku dobrotu: iako je, općenito govoreći, mogao izbjeći sve te nedaće.“⁹⁸

U *Teodiceji* Leibniz postavlja pitanje odakle dolazi zlo, točnije u odjeljku 20:

„Pitanje koje se postavlja prvo je, odakle dolazi zlo? *Si Deus est, unde malum? Si non est, unde bonum?* Stari filozofi su pripisivali uzrok zla materiji, koju su smatrali nestvorenim i neovisnom o Bogu: ali mi, koji izvodimo svo postojanje iz Boga, gdje ćemo pronaći uzrok zla? Odgovor je da ga treba tražiti u idealnoj prirodi stvorenja, koliko god je ta priroda sadržana u vječnim istinama koje su u razumijevanju Boga, neovisno o njegovoj volji.“⁹⁹

Ako sve proizlazi iz Boga, onda zlo samo po sebi mora imati svoj uzrok u Njemu, i to na način koji ga ne čini krivim. Rješenje Leibniz pronalazi u božanskom razumijevanju, jedinoj sposobnosti kojom Bog ne može biti optužen budući da nije autor biti i vječnih istina. Istovremeno, ovaj izvor je usko povezan sa stvorenjem, smještajući ga unutar njegove biti. Ovaj koncept omogućava objašnjenje postojanja zla unutar svijeta dok se istovremeno održava nevinost i svetost Boga. Leibniz je razvio teoriju moralne i fizičke suradnje koja opravdava Boga tako da grijeh pripisuje isključivo volji i djelovanju grješnika. U objašnjenju porijekla zla, Leibniz tvrdi da se odgovornost za zlo može pripisati prirodi stvari, nad kojom Bog nema kontrolu. Na taj način, Bog ostaje nevin u pogledu svoje mudrosti, dobrote i svemogućnosti.

⁹⁸ Leibniz, G. W. (2005). *Theodicy: Essays on the Goodness of God, the Freedom of Man and the Origin of Evil*. Illinois: Open Court. str. 61

⁹⁹ Ibidem., par. 20

Bez obzira na sve, zlo se uvijek pripisuje čovjeku, bilo njegovoj prirodi, slobodi ili postojanoj nesavršenosti. Zlo dakle proizlazi iz stvorenja, čovjeka, promatranog u stanju čiste mogućnosti. Njegovo porijeklo izravno je povezano sa statusom stvorenja kao stvorenja, a ograničenje je inherentno i konstitutivno za prirodu stvorenja. Ova inherentna ograničenja čine stvorenje individualnim, ali istovremeno predstavljaju izvor nesavršenstva koje stvorenje nosi u sebi. U *Causa Dei* Leibniz piše da je osnova zla nužna, dok je njegovo ostvarivanje tek slučajno, odnosno, nužno je da zlo bude moguće, ali njegovo stvarno pojavljivanje je tek slučajnost. Leibniz tvrdi da je podrijetlo zla vječno, postojano u Božjem razumijevanju uz Božju volju. Zlo, kao ideja, neovisno je o Božjoj volji. Bog ne može ukloniti zlo iz prirode stvari, isto kao što ne može mijenjati matematičke istine. U osnovi, postojanje zla je neodvojivi aspekt najboljeg mogućeg svijeta.¹⁰⁰

Da bismo zaista razumjeli Leibnizov pogled na problematiku zla, važno je uzeti u obzir tradiciju s kojom se izričito identificirao, a to je zapadno-kršćanska tradicija teodiceje koja potječe od sv. Augustina i sv. Tome Akvinskog. Ključna točka zapadno-kršćanske tradicije je poimanje zla kao *privatio boni*, odnosno kao privacije dobra koje bi, barem u nekom smislu trebalo biti prisutno. Prema sv. Augustinu, zlo se shvaća kao nedostatak ili manjak bivanja,^a Leibniz je naslijedio ovu perspektivu, tvrdeći da je zlo vječno kao i Bog, jer je ideja zla sadržana u Božjem razumijevanju. Ovaj nedostatak nije posljedica Božje volje, već je inherentan u ograničenju stvorenja. Ovo shvaćanje nužnosti ograničenja omogućava Leibnizu opravdanje Božje dobrote i mudrosti, dok istovremeno prebacuje odgovornost za zlo na prirodu stvari.¹⁰¹

„(...) ali, ispravno rečeno, formalni karakter zla nema djelatni uzrok, jer se sastoji od privacije, kako ćemo vidjeti, točnije, u onome što djelatni uzrok ne donosi. Zato su skolastičari običavali nazivati uzrok zla nedostatnim; (...) ovdje treba razmotriti istinu otkako ju je sv. Augustin izjavio, a to je da je zlo privacija, dok Božje djelovanje teži pozitivnom; Bog je uzrok savršenstva u prirodi i djelovanju stvorenja, ali ograničenje receptivnosti stvorenje uzrok je nedostataka u njegovu djelovanju.“¹⁰²

Jedan od ključnih trenutaka Leibnizove *Teodiceje* je njegova podjela zla na tri vrste, metafizičko, fizičko i moralno što izražava u odjeljku 21:

¹⁰⁰Vidi više: Rateau, P. (2019). *Leibniz on the Problem of Evil*. New York: Oxford University Press. str. 245-247

¹⁰¹ Vidi više: Latzer, M. (1994). Leibniz's Conception of Metaphysical Evil. *Journal of the History of Ideas*, 1-15.

¹⁰² Leibniz, G. W. (2005). *Theodicy: Essays on the Goodness of God, the Freedom of Man and the Origin of Evil*. Illinois: Open Court. par. 20, 29

„Zlo se može shvatiti metafizički, fizički i moralno. Metafizičko zlo sastoji se od čiste nesavršenosti, fizičko zlo od patnje, a moralno zlo od grijeha. Iako fizičko i moralno zlo nisu nužni, dovoljno je da budu mogući prema vječnim istinama.“¹⁰³

Prva vrsta zla, metafizičko zlo, trenutno ne izaziva dilemu u Leibnizovoj teodiceji. Ono predstavlja tek nedostatak apsolutne savršenosti koji proizlazi iz same prirode bilo kojeg svijeta koji bi Bog mogao stvoriti. Međutim, druga dva oblika zla – fizičko (patnja) i moralno (grieh) nalaze se u složenijem položaju jer ne proizlaze jednostavno iz same prirode stvaranja, kao što je to slučaj s metafizičkim zlom. Prisutnost fizičkog i moralnog zla stoga zahtijeva poseban tretman, ali na neki način takva zla su manje problematična nego što se čine.¹⁰⁴

Ovdje je veoma važno naglasiti koncept antecedente i konsekventne (posljedične) Božje volje. U kontekstu Leibnizove teodiceje, ova dva koncepta se koriste kako bi se odgovorilo na pitanje zašto bi Bog dopustio postojanje zla u svijetu.

Antecedentno Bog želi svako dobro i odbija svako zlo, dok konsekventno želi najbolje, što podrazumijeva odbacivanje određenih dobara i dopuštanje određenih zala. Konsekventna volja proizlazi iz sukoba i usklađivanja svih antecedentnih volja kako bi se stvorila najbolja moguća cjelina. Stoga je zlo, zbog konsekventne volje, uvijek povezano s dobrom. Božji odnos prema zlu varira ovisno o vrsti zla. Ponekad Bog može i treba željeti fizičko zlo, poput patnje, kao kaznu za grijeh i kao sredstvo postizanja određenih ciljeva, sprječavanja većih zala ili ostvarivanje većih dobara. Ključna je činjenica da Bog nikada ne želi zlo samo po sebi. Patnja koju Bog želi, a ne samo dopušta, ima relativan karakter, bilo kao legitimna kazna prema zakonima pravde, ili kao pozitivno sredstvo koje pridonosi fizičkom i moralnom savršenstvu, ili omogućuje izbjegavanje većih zala. Iako patnja predstavlja zlo za onoga tko je doživljava, u određenim okolnostima može postati ono što Leibniz naziva „pomoćnim dobrom“, uzimajući u obzir pravne, moralne i metafizičke aspekte. To pokazuje da patnja može imati relativnu vrijednost i postati legitimni objekt Božje posljedične volje.¹⁰⁵

„U općem smislu, volja se može opisati kao sklonost da se nešto čini proporcionalno dobru koje sadržava. Ova volja naziva se antecedentnom kada je odvojena i razmatra svako dobro zasebno u svojstvu dobra. U tom smislu možemo reći da Bog teži svakom dobru kao dobrom, i to antecedentnom voljom. (...) Potpuni i nesumnjivi uspjeh pripada samo konsekventnoj volji, kako je nazvana. (...) Sada ova konsekventna volja, konačna

¹⁰³ Ibidem., par. 21

¹⁰⁴ Vidi više: Jolley, N. (2005). *Leibniz*. New York: Routledge. str. 166-168

¹⁰⁵ Rateau, P. (2018). The Problem of Evil and the Justice of God. In M. R. Antognazza, *The Oxford Handbook of Leibniz* (pp. 100-115). New York: Oxford University Press. str.111

i odlučujuća, proizlazi iz sukoba svih antecedentnih volja, onih koje teže dobru, baš kao i onih koje odbijaju zlo.“¹⁰⁶

U nastavku će se detaljnije opisati svaka od navedene tri vrste zla, počevši od fizičkog zla, odnosno patnje.

Leibnizova teodiceja, bez sumnje, pokazuje manje zanimanja za fizičke patnje u usporedbi s moralnim zlom. Ovo je izuzetno problematično za suvremenu osjetljivost koja se često više fokusira na nepravdu fizičkog stradanja. Ova naglašenost se zapravo može tumačiti kao svojstvena kulturna osjetljivost koju Leibniz dijeli s kršćanskom tradicijom. Pristupajući Leibnizovoj *Teodiceji* razlika u pristupu ovim dvjema vrstama zla je evidentna. Čak štoviše, najžešće kritike upućene teodiceji često proizlaze iz optužbi za nedostatak osjetljivosti prema patnjama. No svakako, bitno je za istaknuti da Leibniz patnju prepoznaje kao konkretan i stvaran problem, ali njegova teodiceja pruža jednostavno konceptualno opravdanje zašto se ona ne može pripisati Bogu.¹⁰⁷ Kao što je već prethodno rečeno, patnja se nekada može shvatiti i kao pomoćno dobro. Može imati pozitivan karakter i pridonijeti ostvarenju većih dobara.

„Što se tiče zla, Bog uopće ne želi moralno zlo, a fizičko zlo ili patnju apsolutno ne želi. Tako nema apsolutne predodređenosti za osudu; i za fizičko zlo možemo reći da ga Bog često želi kao kaznu zbog krivnje, a često i kao sredstvo, tj. da spriječi veća zla ili da postigne veće dobro. Kazna služi i za popravak i za primjer. Zlo često služi da nam poboljša okus za dobro; ponekad također pridonosi većem savršenstvu onoga tko ga trpi.“¹⁰⁸

Leibnizova obrana protiv pripisivanja fizičkog zla Bogu prvenstveno se temelji na njegovom shvaćanju fizičkog zla kao posljedice moralnog zla. Bog je, dakle, dopustio fizičko zlo neizravno, dopuštanjem moralnog zla koje mu je izvor. U odjeljku 155 Leibniz navodi:

„Dakle, nije Bog uzrok moralnog zla: ali on je uzrok fizičkog zla, tj. kazne za moralno zlo. I ta kazna, daleko od toga da je nespojiva sa izuzetno dobrim principom, nužno proizlazi iz jednog od njegovih svojstava, pravde, koja nije manje bitna od njegove dobrote.“¹⁰⁹

¹⁰⁶ Leibniz, G. W. (2005). *Theodicy: Essays on the Goodness of God, the Freedom of Man and the Origin of Evil*. Illinois: Open Court. par. 22

¹⁰⁷ Vidi više: Poma, A. (2013). *The Impossibility and Necessity of Theodicy; The "Essais" of Leibniz*. Dordrecht: Springer. str. 170-171

¹⁰⁸ Leibniz, G. W. (2005). *Theodicy: Essays on the Goodness of God, the Freedom of Man and the Origin of Evil*. Illinois: Open Court. par. 23

¹⁰⁹ *Ibidem.*, par. 155

Na taj način, koncept patnje kao kazne ne dovodi u pitanje božansku pravednost; naprotiv, služi kao njezin argument. Iako je koncept patnje kao kazne za grijeh nesiguran, s obzirom da nije potpuno dokazan, Leibniz se više oslanja na tradicionalno tumačenje nego na racionalne argumente. Ipak, naglašava da ovakav pristup, izvodeći zlo kazne iz krivnje, ne podliježe prigovorima i pomaže objasniti najveće fizičko zlo, a to je prokletstvo.

U *Teodiceji* se ističe kompleksnost Boga u odnosu na zlo, kako fizičko, tako i moralno. Tvrdi da Bog sudjeluje u moralnom zlu (grijehu) kao i u patnji. On također naglašava ljudsku odgovornost i sudjelovanje u zlu, što čini pojedinca podložnim krivnji i kazni. Iako se suočava s teškoćama u objašnjavanju Božje suradnje u grijehu, kao što je već rečeno, tvrdi da je to nužno za očuvanju Božje pravde i da se moralno zlo ne može pripisati Bogu.

Moralno zlo ili grijeh predstavlja poseban slučaj za Leibniza. Bog nikako ne može željeti moralno zlo, jer bi to bilo u suprotnosti s njegovim savršenstvom. Grijeh ne može nikada postati neko pomoćno dobro. Iako je Bog mogao spriječiti grijeh, nije to učinio – spriječiti grijeh značilo bi proturječiti njegovoj savršenoj mudrosti i dobroti. Zapravo, tvrdi se da bi Bog počinio grijeh da nije dopustio grijeh, stvarajući time najbolji mogući svijet. Prema Leibnizu, najveće zlo ne proizlazi iz zla koje čine stvorenja, već iz zla koje bi Bog učinio da je spriječio grijeh. Upravo o tome Leibniz govori u 129. odjeljku u *Teodiceji*:

„Ako bi Bog odabrao ono što apsolutno i u svakom pogledu ne bi bilo najbolje, to bi bilo veće zlo od svih pojedinačnih zala koje bi mogao spriječiti. Takav pogrešan izbor uništio bi njegovu mudrost i dobrotu.“¹¹⁰

U 24. odjeljku Leibniz govori da unatoč tome što se moralno zlo može često koristiti kao sredstvo za postizanje dobra ili sprječavanje drugog zla, to ga ne čini prihvatljivim objektom Božje volje. Moralno zlo se može samo dopustiti u onoj mjeri u kojoj se smatra posljedicom neke neizbježne dužnosti. U idućem odjeljku, Leibniz tvrdi da Bog dopušta grijeh kako bi stvorio najbolji mogući svijet. U kontekstu Božje mudrosti, dobrote i savršenstva, dopuštanje grijeha postaje nužan korak radi ostvarenja najvišeg dobra. Dok Bog želi sve dobro, dopušta moralno zlo kao neizbježan element povezan s postizanjem najboljeg cilja. Dakle, konsekventna ili posljedična Božja volja, koja uključuje grijeh, ima isključivo dopuštajući karakter. Ističe važnost činjenice da je moralno zlo toliko veliko samo zato što predstavlja izvor fizičkih zala.¹¹¹ Leibniz smatra da dopuštanje fizičkog ili moralnog zla ne proizlazi iz nužnosti

¹¹⁰ Ibidem., par. 129

¹¹¹ Vidi više: Ibidem., par. 24, 25, 26

izbora manjeg zla, već je rezultat stvaranja najboljeg mogućeg svijeta, unatoč pojavi zla u tom savršenom dijelu; u konačnici se i moralno i fizičko zlo, unatoč svojoj pojavi, uklapaju u Božji plan stvaranja najboljeg mogućeg svijeta. Što se tiče izvora moralnog zla, već je naglašeno da je to zapravo fizičko zlo, no isto tako moralno zlo je rezultat djelovanja pojedinca.¹¹²

Vjerojatno najzanimljiviji dio Leibnizove *Teodiceje* predstavlja koncept metafizičkog zla. Već je spomenuto da Leibniz u 21. odjeljku definira metafizičko zlo kao čistu nesavršenost, ali njegovo shvaćanje metafizičkog zla nigdje nije izravno izraženo.

Metafizičko zlo obuhvaća nesavršenstva općenito, bez obzira na prirodu stvorenja, bilo da su racionalna ili neracionalna. Ima široko značenje i može se shvatiti na dva načina. S jedne strane, odnosi se na sve vrste bića, uključujući, kako je već rečeno, živa i neživa. Primjeri takvog zla u prirodnom svijetu su čudovišta, poremećaji i nepravilnosti u prirodi. S druge strane, ono uključuje moralno i fizičko zlo kao posebna nesavršenstva. Kada se promatra kao općeniti pojam, metafizičko zlo obuhvaća različite oblike zla, uključujući izvornu ograničenost stvorenja, grijeh u svim oblicima, patnju kao kaznu ili iskušenje, nesavršenstva u prirodi i slično. Metafizičko zlo se prikazuje kao odsutnost dobra koje bi biće trebalo posjedovati.¹¹³

U *Teodiceji* su reference na metafizičko zlo vrlo kratke, no u odjeljku 263 Leibniz kaže:

„Razmatrajući metafizičko dobro i zlo koje je prisutno u svim stvarima, bilo da su obdarene ili lišene inteligencije, i koje bi, uzete u takvom smislu, uključivale fizičko i moralno dobro, moramo reći da je svijet, takav kakav jest, najbolji od svih.“¹¹⁴

Leibniz smatra da su metafizičko zlo i dobro kategorije koje obuhvaćaju nesavršenstva i savršenstva uopće, a uključuju i savršenstva i nesavršenstva neživih stvari. Metafizičko dobro i zlo obuhvaćaju posjedovanje i uskraćivanje savršenstva u stvorenjima. Kategorija metafizičkog zla uključuje moralna i fizička zla koja se uzimaju metafizički, kao specifične vrste nesavršenstava. Fizičko zlo je povezano sa sviješću o nesavršenstvu i odnosi se samo na živa bića koja su sposobna za osjet. Moralno zlo odnosi se samo na propuste racionalnih bića, bića koja su podložna nagradi i kazni. Ipak, zlo je uvijek metafizičko zlo čak i kad se taj izraz koristi za označavanje nesavršenstava koja pogađaju nežive stvari te onih koja pogađaju živa i racionalna bića, ali koja nisu u kategorijama fizičkog i moralnog zla. Što se tiče nesavršenstava koja se smatraju metafizičkim zlom, Leibniz nije toliko izravan, ali prema primjerima i

¹¹² Vidi više: Ibidem., par. 130, 241

¹¹³ Vidi više: Rateau, P. (2019). *Leibniz on the Problem of Evil*. New York: Oxford University Press. str. 254-255

¹¹⁴ Leibniz, G. W. (2005). *Theodicy: Essays on the Goodness of God, the Freedom of Man and the Origin of Evil*. Illinois: Open Court. par. 263

upućivanjima na „grozote“ koje daje u *Teodiceji*, točnije u odjeljku 241, metafizičko zlo je prisutno kada živo biće pati od nekakvih nepravilnosti, oštećenja¹¹⁵:

„Pitanje fizičkog zla, odnosno podrijetla patnji, ima zajedničkih poteškoća s pitanjima podrijetla metafizičkog zla, primjeri koji se nalaze u grozotama i drugim očitim nepravilnostima svemira. No, treba vjerovati da čak patnje i grozote čine dio reda.“¹¹⁶

U odjeljcima 241 do 249 *Teodiceje*, Leibniz raspravlja o metafizičkom zlu, uključujući očigledne neredne svemira, poput potresa i kometa. Ti primjeri označavaju nesavršenstva u odnosu na ideal reda ili zakonitosti. No, Leibnizova tvrdnja u *Raspravi o metafizici* da „Bog ne čini ništa što nije u skladu s redom. Stoga, ono što se smatra izvanrednim odnosi se samo na neki posebni poredak koji je uspostavljen među stvorenjima. Naime, sve se podređuje univerzalnom poretku. To je toliko istinito da ne samo da se ništa apsolutno nepravilno ne događa u svijetu, već se čak ni ne može zamisliti takvo što“¹¹⁷ izaziva pitanje o podrijetlu fizičkog i metafizičkog zla, koji uključuju nered u svemiru. Leibniz u *Raspravi o metafizici* naglašava da je Bog stvorio svemir prema najboljem mogućem redu, a fizičko zlo i grozote čine dio tog reda. Opisuje metafizičko zlo kao prisutno u narušavanju savršenstva, uključujući moralno i fizičko zlo. Leibniz povezuje red i savršenstvo tvrdeći da su fizička i metafizička zla dijelom univerzalnog poretku. Univerzalni poredak predstavlja zakon najboljega, koji uključuje sve koncepte stvorenja u svijetu.¹¹⁸

Leibniz opisuje metafizičko zlo kao „jednostavnu nesavršenost“ koja se odnosi na osnovnu razinu nepravilnosti u bićima koja nemaju razum. Ova vrsta nesavršenosti prisutna je kod svih bića, kao što je već naglašeno. S druge strane, moralno i fizičko zlo, koja su složenija i specifičnija, karakteristična su isključivo za duhovna bića poput ljudi. Leibniz naglašava da, iako sva zla imaju ontološki temelj, moralno i fizičko zlo ne mogu se potpuno svesti na jednostavno metafizičko zlo, budući da uključuju dodatne karakteristike i kompleksnije odnose. Leibniz se suočava sa značajnim izazovom u razlikovanju između tri vrste dobra i zla. Metafizičko dobro i zlo definiraju se stupnjevima savršenosti, fizičko dobro i zlo uključuju strasti povezane s pravdom u nagradi i kazni, a moralno dobro i zlo odnose se na postupke s

¹¹⁵ Vidi više: Latzer, M. (1994). Leibniz's Conception of Metaphysical Evil. *Journal of the History of Ideas*, 1-15.

¹¹⁶ Leibniz, G. W. (2005). *Theodicy: Essays on the Goodness of God, the Freedom of Man and the Origin of Evil*. Illinois: Open Court. par. 241

¹¹⁷ Leibniz, G. W. (2020). *Discourse on Metaphysics*. Oxford: Oxford University Press. par. 6

¹¹⁸ Vidi više: Latzer, M. (1994). Leibniz's Conception of Metaphysical Evil. *Journal of the History of Ideas*, 1-15. i Leibniz, G. W. (2020). *Discourse on Metaphysics*. Oxford: Oxford University Press. par. 6

etičkim značenjem. Poteškoća nastaje u pokušaju izračuna dobara i zala prema ovim kategorijama, budući da stavlja različita savršenstva i nesavršenstva, koja su različita i pripadaju različitim bićima na istu razinu. Koncept metafizičkog zla, namijenjen da ujedini razumijevanje zla, postaje problematičan. S jedne strane, metafizičko zlo je najopćenitiji izraz zla, ono pravilno i temeljno zlo, sama bit zla, a istovremeno je i izvorna nesavršenost stvorenja. U vezi s moralnim i fizičkim zlom, ono im je rod, moralno i fizičko zlo su njegove vrste, a isto tako im je i uzrok, budući da je metafizičko zlo izvor svih zala.¹¹⁹

Prema Leibnizu, navedene tri vrste zla koje opisuje u *Teodiceji* proizlaze iz ograničenja stvorenih bića, slobodne volje razumskih bića te fizičkih patnji i nesreća. Sva ta zla smještena su u najbolji mogući svijet koji vodi do sveopće harmonije, čime se odražava ideja da je svijet stvoren prema Božjem najboljem planu. Iako može izgledati da u svijetu postoji nepotrebna patnja ili zlo, Leibniz tvrdi da je to sve dio Božjeg bespriješkornog plana. Bog, kao beskonačno mudro i savršeno biće, ima razlog dopustiti postojanje ova tri oblika zla u svijetu. U konačnici, Leibniz prikazuje da Bog usklađuje sve pojedinosti svijeta kako bi ostvario najviše dobro za sva stvorena bića i iako mi ne možemo uvijek shvatiti razloge Božjih odluka, svijet je dizajniran s najvišim stupnjem reda i svrhe.

¹¹⁹ Vidi više: Rateau, P. (2019). *Leibniz on the Problem of Evil*. New York: Oxford University Press. str. 256-257

7. David Hume

David Hume, škotski filozof i ključna figura prosvjetiteljstva, ostvario je značajan doprinos empirizmu i skepticizmu. Rođen u Edinburghu, Humeovo rano obrazovanje obilježila su kratka razdoblja na Sveučilištu u Edinburghu i Sveučilištu u Oxfordu. Njegov „javni“ život kao filozofa i intelektualca započeo je objavljivanjem prvih dvaju dijelova *Rasprave o ljudskoj prirodi* (*A Treatise of Human Nature*, I-III, 1739-40) s trećim dijelom objavljenim godinu kasnije. Iako njegovo djelo tada nije privuklo veliku pažnju, Humeov pristup filozofiji bio je revolucionaran. Hume usvaja empirijski pristup proučavanju ljudske prirode, ali sa značajno različitim rezultatima od svojih suvremenika poput Lockeja i Hutchesona. Tijekom života Hume je objavio različita djela, koja su privukla više pažnje od *Rasprave*, uključujući političke eseje, društvene komentare te reformulaciju svojih ideja iz *Rasprave* u dvije poznate knjige, *Filozofski ogledi o ljudskom razumijevanju* (*Philosophical Essays Concerning Human Understanding*, 1748) te *Istraživanje o načelima morala* (*An Enquiry Concerning the Principles of Morals*, 1751). Njegovi argumenti doveli su ga do optužbi za skepticizam, ateizam i moralnu korupciju, no takva stajališta često su rezultat nesporazuma i pojednostavljivanja. Njegovi *Dijalozi o prirodnoj religiji* (*Dialogues Concerning Natural Religion*, 1799), iako kontroverzni za života, danas se smatraju izuzetno vrijednima, a Humeova filozofija izaziva interes suvremenih filozofa koji proučavaju njegov utjecaj na područje spoznaje, religije, morala, ekonomije i politike.¹²⁰

U povijesti zapadne filozofije, njegova djela, posebice *Rasprava o ljudskoj prirodi*, predstavljaju vrhunac empirizma i sentimentalizma, označavajući prekretnicu u epistemološkim raspravama o autoritetu ljudskog razuma. Također, Hume je ključna figura u usponu naturalizma u filozofiji. Poznat je i kao snažan skeptik, a kritike njegova skepticizma, posebno od strane Kanta rezultirale su značajnim promjenama u metafizici i epistemologiji. Pokušaj pomirenja Humeova skepticizma s naturalizmom izaziva goleme rasprave u proučavanju Humea. Njegov ključni doprinos leži u argumentu da nemamo sigurno znanje o uzročnim odnosima te da pretpostavljena „nužna veza“ zapravo proizlazi iz vjerojatne povezanosti i osjećaja. Humeova analiza uzročnosti ilustrira snagu njegovog razmišljanja,

¹²⁰ Vidi više Radcliffe, E. S. (2008). Introduction. In E. S. Radcliffe, *A Companion to Hume* (1-19). Oxford: Blackwell Publishing.

kombinirajući skeptički pristup s naturalističkom analizom ljudske psihologije strukturiranom prema njegovim empirijskim uvjerenjima.¹²¹

Hume predstavlja jednu od najvažnijih figura prosvjetiteljskog doba, što će se prikazati u idućem poglavlju. Istraživao je temeljna pitanja o ljudskoj spoznaji, skeptički pristupajući klasičnim filozofskim pitanjima te ističući da ljudska spoznaja proizlazi iz iskustva te je time postavio temelje empirizma. Izrazito je važan kako u moralnoj filozofiji, tako i u politici i ekonomiji.

7.1. Hume i prosvjetiteljska tradicija

Hume je bio izuzetan filozof Škotskog prosvjetiteljstva. Kada govorimo o Škotskom prosvjetiteljstvu, nailazimo na jedan problem, a to je nesigurnost u vezi s povezanošću s jedne strane Škotskog prosvjetiteljstva, a s druge strane onoga što se označava kao autoritativno prosvjetiteljstvo, a to je ono francuskih filozofa, koje se najčešće prepoznaje kao glavni utjecaj na moderni svijet. Škotsko prosvjetiteljstvo, s druge strane, često se prikazuje kao tek sporedni fenomen. Naime, ono se više ne smatra zanemarenim, ali dugo zanemarivanje ostavilo je svoje posljedice. Hume se priznaje kao izuzetan filozof, ali postoji neslaganje oko toga kako tumačiti njegovu filozofiju ako se ne uzme u obzir njezin kontekst. Problem nije među stručnjacima za Humeovu filozofiju, već u svakodnevnoj praksi koja često Humeovu filozofiju povezuje s ograničenim suvremenim problemima, izoliranim od njezinog mjesta u širem intelektualnom pokretu. U istom kontekstu, Prosvjetiteljstvo se često vrednuje kao usmjereno prema društvenoj teoriji i napretku, a ne prema „problemima filozofije“. Rezultat je da se Hume i Prosvjetiteljstvo čine povezanim samo slučajem povijesti. No, ovo gledište ovisi o određenim stereotipima. Prvi sugerira da je filozofija suštinski epistemologija i metafizika. Prema toj podjeli, tvorci moderne filozofije dijele se na racionaliste i empiriste, suprotstavljene škole razmišljanja koje se razlikuju u pitanju izvora, prirode i opsega naših znanja. Drugi stereotip opisuje Prosvjetiteljstvo kao konstruktivan pokret, početak, izvor gotovo svega što se smatra modernim: znanstveno orijentirano društvo, demokratsko u formi i predano ideji napretka putem tehnoloških inovacija. Dakle, iako su Humeova filozofija i Prosvjetiteljstvo suvremeni,

¹²¹Vidi više: Frykholm, E. (2014). David Hume. In A. Garret, *The Routledge Companion to Eighteenth Century Philosophy* (787-800). Oxford: Routledge.

ova dva stereotipa ipak sugeriraju različitost među njima, da su zapravo „različiti entiteti“. Ipak ovi stereotipi su varljivi. Prvi od njih se temelji na selektivnom tumačenju Humeovog rada, fokusirajući se samo na *Raspravu o ljudskoj prirodi*, zanemarujući njegova kasnija djela. Drugi stereotip ignorira filozofske korijene klasičnih pogleda Prosvjetiteljstva. Humeova filozofija nije isključivo epistemologija i metafizika, već se širi na pitanje racionalnih moći. Moderne analitičke filozofske interpretacije Humea često su usmjerene isključivo prema *Raspravi* (posebice I knjizi) zanemarujući kasnija djela, često percipirana kao manje važna.¹²²

Još jedan izazov u povezivanju Humea s kontekstom Prosvjetiteljstva proizlazi iz neuspjeha u prepoznavanju intelektualnih korijena Francuskog Prosvjetiteljstva. Ključni predstavnici ovog pokreta smatrali su da primjenjuju intelektualne inovacije, uključujući epistemološke, modernih filozofa na društvenu stvarnost. Sebe su doživljavali kao društvene kritičare koji proširuju revolucionarne promjene u znanstvenoj doktrini. Inspirirani engleskim filozofima poput Bacona, Newtona i Lockeja, smatrali su ih uzorima. Voltaire je postavio temelje Francuskog Prosvjetiteljstva u svojim *Pismima o Engleskoj*, uspoređujući slobodu u Engleskoj sa feudalnim sustavom Francuske. D'Alembert, nastavlja s istom temom te ističe značaj engleskih filozofa i znanstvenika u povijesti intelektualnog napretka. Dakle, možemo povezati Francusko Prosvjetiteljstvo sa engleskom prirodnom znanostima, posebice sa Baconom, Lockeom i Newtonom. Znanstvena revolucija naglašava potrebu za kritičkom metodom, vraća ljudsko znanje iz oblaka metafizičkih spekulacija na čvrsto tlo empirijskog promatranja. Ovdje valja napomenuti i shvaćanje Razuma. Filozofi se često pozivaju na razum koji postaje način upućivanja na novi znanstveni pogled. Kroz ovo shvaćanje Razuma povezuje se Prosvjetiteljstvo i engleska filozofija. Što se tiče Humeovog stajališta o razumu, on ga promatra kao „roba strasti“. Također, naglašava njegovu povezanost s procesima poput asocijacija i vjerovanja te ograničenost na osjetilne percepcije, a tradicionalne moći razuma svode se na neintelektualne moći.¹²³

Humeova filozofija doista reflektira ključne ideje prosvjetiteljstva, uključujući empirizam, kritičko razmišljanje, naglasak na znanosti i racionalnosti. Hume je zagovarao empirijski pristup spoznaji, tvrdeći da sve naše ideje proizlaze iz iskustva, a ne iz apriori načela. Ovo je usko povezano s prosvjetiteljskim naglaskom na znanost kao ključnom sredstvu za stjecanja znanja o svijetu. Iako nije bio radikalni revolucionar, njegove ideje su doprinijele

¹²² Vidi više: Buckle, S. (2008). Hume in the Enlightenment Tradition. In E. S. Radcliffe, *A Companion to Hume* (21-39). Oxford: Blackwell Publishing.

¹²³ Vidi više: Ibidem.

prosvjetiteljskom duhu, potičući kritičko razmišljanje, podržavajući znanost i naglašavajući važnost empirijskog iskustva u stjecanju znanja.

7.2. Hume o prirodnoj religiji i postojanju Boga

Prirodna religija obuhvaća vjerska uvjerenja koja se mogu temeljiti na razumu, dok se prirodna teologija bavi formuliranjem razloga koji podržavaju ta uvjerenja. Razlika između prirodne religije i otkrivene religije, koja se temelji na božanskim otkrivenjima ima dugu povijest. Sv. Toma Akvinski tvrdi da ljudski razum sam ne može potvrditi sve doktrine vjere, dok su neki kasniji teolozi bili skeptični prema mogućnostima prirodne teologije zbog oslabljenosti ljudske prirode. Hume, suočen s dominantnim uvjerenjem da moralnost i dobrobit društva ovise o vjerskim uvjerenjima, oprezno je pristupao raspravama o religiji. Koristio je stilističke i retoričke tehnike, poput pisanja u obliku dijaloga, te je time pokušao uskladiti svoj skepticizam o prirodnoj religiji s ortodoksnim vjerskim uvjerenjima. U razdoblju kada je uvjerenje u vezi između moralnosti i vjere bilo snažno, Humeova djela narušavaju taj program. U svojoj moralnoj filozofiji tvrdi da temelj moralnosti leži u ljudskoj prirodi, a ne božanskoj, te da je etika povezana s ljudskim osjećajima i društvenim institucijama. U istraživanju prirodne religije, Hume prekida vezu između filozofije i vjere, tvrdeći da filozofija ne daje razloge vjerovati u postojanje providonosnog Boga.¹²⁴

Upravo o prirodnoj religiji i Bogu Hume piše u 11. odjeljku *Filozofskih ogleđa o ljudskom razumijevanju* te u *Dijalogima prirodne religije*. U nastavku će se pobliže prikazati njegova ideja o Bogu i prirodnoj religiji u ova dva djela, počevši sa 11. odjeljkom *Filozofskih ogleđa*.

7.2.1. Prirodna religija u *Filozofskim ogleđima o ljudskom razumijevanju*

U odjeljku 11, Hume je razmatrao pitanje je li moguće donositi zaključke o prirodi Boga, posebice u vezi s moralnim svojstvima, poput dobrote i pravednosti, koristeći *argument iz plana*. Argument iz plana bio je preferirani argument u prirodnoj teologiji u Humeovo doba. To je a posteriori argument temeljen na značajkama svemira, kako na onima koje su otvorene promatranju, tako i na onima koje otkriva znanost. Njegova ovisnost o znanstvenim otkrićima

¹²⁴ Vidi više: Bell, M. (2008). Hume on the Nature and Existence of God. In E. S. Radcliffe, *A Companion to Hume* (338-353). Oxford: Blackwell Publishing.

činila ga je posebno popularnim u Humeovo vrijeme. Newtonovi zakoni gibanja i optička otkrića ukazuju na visoki red i uređenost svemira, što je bilo ključno za argument iz plana. Svemir nije kaotičan, već je precizno uređen, a mnogi dijelovi svemira pokazuju svrhovitost. Dakle, ovi dokazi podržavaju argument da postoji Bog koji je stvorio svemir i taj Bog mora biti vrlo moćan, mudar i inteligentan. Ova ideja je bila temelj argumenta iz plana. Ukratko, argument iz plana koristio je uređenost, red i svrhovitost u prirodi kao dokaze za postojanje Boga kao tvorca svemira.¹²⁵

U odjeljku 11. *Filozofskih ogleđa o ljudskom razumijevanju*, Hume kaže da je argument iz plana „glavni ili jedini argument za božansko postojanje izveden uz reda prirode“.¹²⁶ Sve što se može zaključiti iz reda prirode je da, njezin uzrok, Bog, ima takve attribute kao što su moć i inteligencija samo u mjeri potrebnoj za objašnjenje učinaka iz kojih se zaključuje na uzrok, kako Hume navodi „kada izvodimo bilo koji poseban uzrok iz učinka, moramo prilagoditi jedno drugome i nikada nam nije dopušteno pripisivati uzroku bilo kakve kvalitete osim onih koje su točno dovoljne za proizvodnju učinka.“¹²⁷

No Hume se isto tako protivio uporabi argumenta iz plana za povezivanje moralnih svojstava s Bogom te je osporio pokušaj određivanja karakteristika Stvoritelja putem argumenta iz plana, tvrdeći da nije dopušteno obdariti Stvoritelja različitim svojstvima, uključujući moralnost. Dakle, Hume odbacuje ideju povezivanja moralnih svojstava Boga s argumentom iz plana osporavajući neopravdano zaključivanje iz učinka na uzrok i inzistirajući na potrebi iskustvene potpore.¹²⁸

7.2.2. *Dijalozi o prirodnoj religiji*

*Dijalozi o prirodnoj religiji*¹²⁹ jedno su od najutjecajnijih djela u filozofiji religije te najvještijih primjera filozofskog dijaloga od Platona. Tema *Dijaloga* je prirodna religija, odnosno vjersko uvjerenje, osjećaj i praksa utemeljeni na dokazima neovisnim o nadnaravnom uvjerenju. *Dijalozi* su razgovor između tri lika, Kleanta, Demeja i Filona, čiji se razgovor prisluškuje. Unatoč upotrebi grčkih imena likova, kontekst je rano 18. stoljeće te rasprava o mogućnosti

¹²⁵ Vidi više: Ibidem. i Tarrant, J. (2014). Hume's Fundamental Problem of Evil. *Philosophy*, 603-620

¹²⁶ Hume, D. (1963). *Enquiries Concerning the Human Understanding and Concerning the Principles of Morals*. Oxford: Oxford University Press. str. 135

¹²⁷ Ibidem., str. 136

¹²⁸ Vidi više: Tarrant, J. (2014). Hume's Fundamental Problem of Evil. *Philosophy*, 603-620

¹²⁹ Dalje u tekstu: *Dijalozi*.

prirodne religije. Sva tri lika tvrde da je postojanje Boga očito; međutim, Filon skeptik i Demej, ortodoksni teist, ističu da je priroda Boga nerazumljiva, dok Kleant, empirijski teist, odbacuje njihov skepticizam kao pretjeran. On predlaže argument temeljen na sistematskom redu u prirodi – općenito poznat kao *argument iz plana* – kako bi potvrdio postojanje Boga. Hume preko Filona iznosi niz snažnih kritika Kleantovom argumentu sve do kraja *Dijaloga*. Čak se najkontroverznijim problemom *Dijaloga* smatra shvaćanje Filonovog prihvaćanja argumenta iz plana u 12., zaključnom odjeljku.¹³⁰

U prvom dijelu, Demej zagovara vjerovanje utemeljeno na vjeri u otkrivena religijska učenja, te smatra da su filozofski argumenti o prirodi Boga slabi zbog ograničenja ljudskog uma. S druge strane, Filon predstavlja Humeov umjereni skepticizam, naglašavajući da su svakodnevna uvjerenja često rezultat iskustva, unatoč tome što razum ne može riješiti skeptičke sumnje. Filon se ne suprotstavlja vjeri, već ističe da su spekulacije o moćima univerzalnog duha izvan dosega naših sposobnosti. Nasuprot tome, Kleant iskazuje optimizam u vezi s mogućnošću donošenja zaključaka o prirodi Boga temeljenih na iskustvu svijeta i znanstvenom razumijevanju. Odbacuje Demejevu vjeru i Filonov skepticizam. Nadalje, Demej koristi biblijski jezik kako bi izrazio ortodoksni kršćanski stav o Bogu, dok Filon osporava smisao takvog jezika. Kleant vidi Filona kao skeptičnog fideista, koji kombinira tradicionalni teizam sa skepticizmom o sposobnosti ljudskog razuma. Prema njemu, takav pretjerani skepticizam nije u skladu s prihvaćanjem otkrića u prirodnoj filozofiji. Kleant u drugom dijelu argumentira da znanost prikazuje svijet kao veliki stroj s međusobno prilagođenim dijelovima, tvrdeći da je autor prirode sličan umu čovjeka. Od drugog do osmog dijela, Filon pruža niz kritika na Kleantov prethodni argument, zasnovan na Humeovoj filozofiji. Ključna kritika proizlazi iz Humeove teorije uzročnog zaključivanja već naznačenog u 11. odjeljku *Filozofskih ogleđa o ljudskom razumijevanju* (nemamo iskustvo izvan ovog svemira na temelju kojeg bismo mogli donositi zaključke o prirodi uzroka koji bi mogao biti izvan svemira). Kleant se, kao što je već naznačeno, oslanja na analogiju između svijeta i strojeva, ističući red, pravilnost i prilagodbu struktura kao znakove plana. Filon tvrdi da ovi znakovi ne predstavljaju dokaz plana, već su samo iskustveni rezultat prisutnih principa.¹³¹

¹³⁰ Vidi više: Coleman, D. (2007). Introduction. u D. Hume, *Dialogues Concerning Natural Religion and Other Writings* (11-40). Cambridge: Cambridge University Press.

¹³¹ Vidi više: Bell, M. (2008). Hume on the Nature and Existence of God. In E. S. Radcliffe, *A Companion to Hume* (338-353). Oxford: Blackwell Publishing.

Kasnije, Kleant predstavlja Demeja kao mistika zbog naglaska na neshvatljivosti božanstva, dok Demej Kleanta naziva antropomorfistom zbog predstavljanja Boga sličnog ljudskom umu.

„Čini mi se čudnim da ti Demej, koji si tako iskren što se tiče vjere, i dalje tvrdiš misterioznu, neshvatljivu prirodu božanstva, i tako ustraješ, tvrdeći s toliko upornosti da on nema nikakvu sličnost s ljudskim bićima. (...) Tko bi mogao zamisliti, odgovorio je Demej, da će Kleant (...) pobiti svoje protivnike davši im nadimak i posegnuti za uvredama umjesto za razumijevanjem? Ili on ne primijećuje da se ove teme mogu lako osporiti i da je antropomorfist jednako uvredljiv izraz, kao i epitet mistika? U stvarnosti, Kleante, razmotri što tvrdiš kad predstavljaš božanstvo sličnim ljudskom umu i razumijevanju.“¹³²

Ovaj dio je zapravo koristan za opisivanje različitih pristupa razumijevanju božanskog uma. Filon se slaže s Demejom protiv antropomorfizma, te je, do određene mjere spreman sebe opisati kao mistika, iako se njegovo shvaćanje razlikuje od Demejevog. Kasnije, Filon nastavlja neslaganje s Kleantom, koji koristi načelo da slični uzroci proizvode slične učinke kako bi potvrdio da prirodni svijet pokazuje plan koji zahtijeva um. U 6. dijelu¹³³, Filon ističe apsolutnu neshvatljivost božanske prirode i naglašava mistiku kojoj smo obavezni zbog našeg ograničenog iskustva. Naposljetku, dok Demej sugerira u 9. dijelu¹³⁴ da se argumentom a priori može utemeljiti istina o božanskoj prirodi, Kleant ga podsjeća na Filonovu prethodnu tvrdnju o nemogućnosti bilo koje činjenice putem takvog argumenta.¹³⁵ Dakle, Demej zagovara klasični kozmološki argument: sve što postoji mora imati uzrok ili razlog postojanja. Ako bismo pratili beskrajni niz uzroka i posljedica, to ne bi imalo konačni uzrok, što je besmisleno. Stoga Demej zaključuje da mora postojati nužno postojeće biće, odnosno Bog, koji nosi razlog svog postojanja u sebi.¹³⁶

¹³² Hume, D. (2007). *Dialogues concerning Natural Religion and Other Writings*. Cambridge: Cambridge University Press. (4.2; 158-59)

¹³³ Vidi više: Ibidem. (6.6; 172)

¹³⁴ Vidi više: Ibidem. (9.5; 189)

¹³⁵ Vidi više: Pitson, T. (2008). The Miseries of Life: Hume and the Problem of Evil. *Hume Studies*, 89-114.

¹³⁶ Hume, D. (2007). *Dialogues concerning Natural Religion and Other Writings*. Cambridge: Cambridge University Press. (9.5; 189)

7.3. Hume i problem zla u *Dijalogima*

Prethodna poglavlja *Dijaloga* postavljaju temelje i pripremaju pozadinu za daljnje istraživanje problema zla u 10. i 11. odjeljku u kojima Filon, Demej i Kleant razmatraju kako zlo može koegzistirati s postojanjem dobrog i moćnog Boga.

Demej i Filon započinju raspravu u 10. odjeljku *Dijaloga* istražujući opsežni raspon i raznolikost zla u svijetu, kako moralnog tako i fizičkog. S druge strane, Kleant nevoljko priznaje stvarnost zla iako se nada da ono nije toliko često u svijetu kao što to tvrde Demej i Filon, koji koriste stvarnost ljudske nesreće kao dodatni argument protiv Kleantova antropomorfizma i pripisivanja moralnih atributa Bogu.¹³⁷

„I je li moguće, Kleante, reče Filon, da nakon svih razmišljanja (o zlu), možeš i dalje ustrajati u svom antropomorfizmu i tvrditi da su moralni atributi božanstva (...) iste prirode kao i ove vrline kod ljudskih bića? Njegovu moć smatramo beskrajnom: sve što on želi se izvršava: ali ni čovjek ni bilo koje drugo biće nije sretno: stoga, on ne želi njihovu sreću. Njegova mudrost je beskrajna: nikada ne griješi birajući sredstva za bilo koji cilj: ali tijek prirode ne teži ljudskoj ili životinjskoj sreći: stoga, nije uspostavljen u tu svrhu. (...) U kojem smislu, njegova dobrohotnost i milosrđe podsjećaju na dobrohotnost i milosrđe ljudi?“¹³⁸

Kontekst je dalje postavljen starim Epikurovim pitanjem o pomirenju postojanja Boga s pojavom zla.

„Je li (Bog) voljan spriječiti zlo, ali nije sposoban? Tada je nemoćan. Je li sposoban, ali nije voljan? Tada je zloban. Je li sposoban i voljan? Odakle onda dolazi zlo?“¹³⁹

Demej se poziva na providnost božanstva kao rješenje Epikurovih dilema, a Kleant tvrdi da se ideja božanske dobrohotnosti može podržati samo poricanjem nesreće i zloće ljudi. Filon i Kleant slažu se s teškoćama odgovaranja na Epikurovo pitanje, ali Hume prepoznaje teodiceje koje pokušavaju odgovoriti na ta pitanja, spominjući Leibnizovu *Teodiceju*.¹⁴⁰

¹³⁷ Vidi više: Solon, T., & Wertz, S. (1970). Hume's Argument From Evil. *The Southwestern Journal of Philosophy*, 198-206.

¹³⁸ Ibidem. (10. 24; 198)

¹³⁹ Ibidem. (10. 25. 198)

¹⁴⁰ Vidi više: Pitson, T. (2008). The Miseries of Life: Hume and the Problem of Evil. *Hume Studies*, 89-114.

Filonovi daljnji argumenti sugeriraju da možemo zamisliti načine na koje vrhovno biće može organizirati stvari kako bi učinilo ovaj svijet sretnijim, a da pritom ne ugrozi zakone univerzuma. Kleant se, prema Filonovu tumačenju slaže s njim, prihvaćajući da bi dokaz ljudske nesreće ili pokvarenosti označio kraj svih religija. Time se ističe prijetnja pripisivanja moralnih atributa (poput dobrohotnosti) božanstvu, te se naglašava snaga epikurejskog argumenta.¹⁴¹ Dok se Demej oslanja na ideju života nakon smrti kao vrijeme kada će zla ovog života biti ispravljena Božjom providnošću, Kleant to odbacuje kao hipotezu bez podrške očitim fenomenima te tvrdi da ljudska patnja zapravo nije relevantna za ocjenu božanske pravde. No, Filon tvrdi da bi čak i mala količina nesreće bila dovoljna da ospori postojanje savršeno dobrohotnog božanstva.¹⁴²

Na kraju 10. odjeljka, Filon ne poriče potpuno postojanje Boga, već postavlja pitanje temelja teističkog argumenta, smatrajući ga slabim. Ističe se njegova namjera da ne odbaci Boga, već da ispita temelje teističkog argumenta kao neuvjerljive.

„Zašto uopće postoji patnja u svijetu? Sigurno ne slučajno. Iz nekog razloga onda. Je li to iz božanske namjere? Ali on je potpuno dobrohotan. Je li to suprotno njegovoj namjeri? Ali on je svemoguć. Ništa ne može uzdrmati ovo razmišljanje (...) osim ako tvrdimo da ovo premašuje svaku ljudsku sposobnost i da naša zajednička mjerila istine i laži nisu primjenjiva na njih. (...) No, bit ću zadovoljan povlačenjem ove tvrdnje. Priznat ću da je bol ili patnja u čovjeku usklađena s beskrajnom moći i dobrotom u božanstvu, čak i prema vašem shvaćanju tih atributa.“¹⁴³

Nadalje, u 11. odjeljku, Filon odgovara na Kleantov prijedlog da se prirodno i moralno zlo može pomiriti s božanstvom shvaćenim kao dobrohotnim i moćnim, pod uvjetom „da je autor prirode konačno savršen, iako daleko nadmašuje čovječanstvo, može se dati zadovoljavajuće objašnjenje prirodnog i moralnog zla, te svaki nepovoljni fenomen može biti objašnjen i usklađen. Tako se može odabrati manje zlo kako bi se izbjeglo veće.“¹⁴⁴ Dalje, Filon priznaje mogućnost rješenja problema gledanja na svijet s njegovim očitim patnjama kao djelo

¹⁴¹ Vidi više: Hume, D. (2007). *Dialogues concerning Natural Religion and Other Writings*. Cambridge: Cambridge University Press. (10. 26; 198 i 10. 28; 199)

¹⁴² Vidi više: Pitson, T. (2008). The Miseries of Life: Hume and the Problem of Evil. *Hume Studies*, 89-114. (Vidi i: Hume, D. (2007). *Dialogues concerning Natural Religion and Other Writings*. Cambridge: Cambridge University Press. (10. 30; 200)

¹⁴³ Vidi više: Ibidem. (10. 34; 201 i 10. 35; 201)

¹⁴⁴ Ibidem. (11.1; 203)

uzvišenog bića iz 10. odjeljka (10. 34; 201) te tvrdi da možda stoga postoje dobri razlozi zašto Bog ne intervenira kako bi spriječio patnju ali „iako samo pretpostavljanje da takvi razlozi postoje može biti dovoljno da sačuva zaključak o božanskim atributima, sigurno ne može biti dovoljno da se taj zaključak uspostavi“.¹⁴⁵ Ako bi se dobrota božanstva mogla utvrditi a priori, tada bi prirodno zlo na neki nepoznati način moglo biti pomirljivo s tom pozicijom. Filon naglašava da naše iskustvo patnje, iako kompatibilno s ovim pretpostavljenim atributom božanstva, ne može dokazati postojanje Boga. To ukazuje na njegovu osnovnu zabrinutost – problem zla u vezi s pokušajem uspostavljanje argumenta a posteriori za postojanje Boga koji bi imao attribute usporedive s ljudskim umom i inteligencijom. Drugim riječima, Filon se brine zbog posljedica ljudske patnje u okviru pokušaja da se argumentom a posteriori potvrdi postojanje Boga čije se attribute može usporediti s onima ljudskog uma.¹⁴⁶

Bitno je napomenuti da se u 11. odjeljku spominje razlika između moralnog i prirodnog zla. Premda eksplicitan opis te razlike nije ponuđen, čini se da prirodno zlo uključuje patnju, dok moralno zlo proizlazi iz ljudske zloće. Filon tvrdi da oba tipa zla proizlaze iz određenog nedostatka ljudske prirode. Iako je više fokusiran na prirodno zlo, tvrdi da se isti principi koji vrijede za prirodno zlo mogu primijeniti i na moralno, s obzirom da obje vrste zla proizlaze iz nedostatka ljudske prirode te mogu biti ispravljena od strane moćnog stvoritelja. Unatoč što Hume u *Dijalogima* izravno ne razmatra pitanje moralnog zla, njegova analiza uzročnosti i volje ukazuje na teškoće u teističkim odgovorima koji se oslanjaju na slobodnu volju (npr. sv. Toma Akvinski tvrdi da moralno zlo u potpunosti proizlazi iz slobodne volje čovjeka (teodiceja slobodne volje); te tvrdi da bi svijet bio nesavršen da čovjek ne čini greške). Humeov pristup sugerira njegovu sklonost prema kritici teističkih odgovora na problem zla i kritiku pojma slobodne volje koji bi opravdao postojanje zla u svijetu. Što se tiče prirodnog zla, Filon identificira četiri okolnosti koje dovode do njega: pojava boli u životinjskom stvaranju, opće zakone prirode koje izlažu ljude nesretnim događajima, raspodjelu moći između bića te netočnu izradu principa mehanizma prirode. O zajedničkom djelovanju ovih četiriju okolnosti ovisi sve ili najveći dio prirodnog zla. Filon tvrdi da bi moćan stvoritelj mogao spriječiti zla te da se ona lako mogu ispraviti; isto tako tvrdi da bi stvoritelj mogao ispraviti i moralno zlo, s obzirom da isti principi vrijede za obje vrste zla.¹⁴⁷

¹⁴⁵ Hume, D. (2007). *Dialogues concerning Natural Religion and Other Writings*. Cambridge: Cambridge University Press. (11. 8; 207)

¹⁴⁶ Vidi više: Pitson, T. (2008). The Miseries of Life: Hume and the Problem of Evil. *Hume Studies*, 89-114.

¹⁴⁷ Vidi više: Ibidem. (Vidi i: Hume, D. (2007). *Dialogues concerning Natural Religion and Other Writings*. Cambridge: Cambridge University Press. (11. 6; 206, 11.7; 206, 11.9; 208, 11.11; 210, 11. 12; 210)

U 10. i 11. odjeljku Filon razmatra problem zla u kontekstu Kleantovih teističkih argumenata. U 10. odjeljku koristi argumente kako bi ukazao na problem neusklađenosti između svijeta s patnjom i Kleantove predodžbe o dobroti i moći Božanstva. No u 11. odjeljku se bavi Kleantovom hipotezom o konačnom dobrostivom Božanstvu te sugerira da je hipoteza ravnodušnosti (zlo ne ukazuje nužno na zlo Božje prirode, već može rezultirati iz nekog većeg dobra koje ne shvaćamo) prema svijetu možda najvjerojatnija. Ova hipoteza pokušava objasniti mješavinu dobra i zla u svijetu te Filon zaključuje da je izvorni uzrok ravnodušan prema ovim suprotstavljenim načelima. Objašnjenje nesklada u Filonovom stavu jest to da on prihvaća određene hipoteze ovisno o raspoloživim dokazima.¹⁴⁸

Filon se kroz skeptički pristup teizmu fokusira na problem zla i patnje u svijetu, a Hume, kroz Filona, sugerira da je teško ili nemoguće uskladiti sveprisutno zlo sa moćnim Bogom. Filon ističe nedostatak uvjerljivih teističkih argumenata koji bi riješili problem zla, dovodeći time u pitanje valjanost teističkih tvrdnji o Božjim atributima.

¹⁴⁸ Vidi više: Ibidem.

8. Zaključak

Sv. Toma Akvinski, Gottfried Wilhelm Leibniz i David Hume, iako s različitim filozofskim pristupima bave se pitanjem zla u svijetu. Sv. Toma Akvinski, prvenstveno srednjovjekovni teolog pa onda i filozof, razvio je svoje viđenje zla u sklopu svoje filozofije, te o zlu opširnije pisao u svojim djelima *Quaestiones disputatae de malo* i *Summa theologiae*. Veliki utjecaj na misao sv. Tome imali su njegovi prethodnici, a ponajviše sv. Augustin i Aristotel što je vidljivo u oba navedena djela, koristeći koncepte i argumente iz Aristotelove filozofije te Augustinove teologije te ih implementira u vlastite ideje. U svojim djelima analizira prirodu i uzroke zla, te njegovo razumijevanje. Veoma važno za naglasiti je Akvinčevo shvaćanje zla kao *privacije* dobra, a ne kao stvarnog bića, koncepta kojeg preuzima od sv. Augustina, te na taj način utječe na formiranje ideje zla kod Gottfrieda Leibniza. Isto tako, sv. Toma razlikuje dvije vrste zla, s jedne strane fizičko zlo, koje se odnosi na prirodne nesreće i patnje, te moralno zlo, koje proizlazi iz ljudskih postupaka. Akvinski tvrdi da je ljudska sloboda dar od Boga, ali da je njena zloupotreba uzrok moralnog zla.

Gottfried Wilhelm Leibniz, racionalistički filozof 17. stoljeća, jedan je od najvažnijih filozofa zapadne tradicije. Njegova djela obuhvaćaju široki spektar tema i disciplina, od matematike do filozofije. Njegova filozofija je duboko ukorijenjena u teističkim uvjerenjima, što je vidljivo u njegovoj *Teodiceji* gdje pokušava riješiti problem zla i postojanje Boga usprkos zlu. Također, razvija teoriju najboljeg od svih mogućih svjetova, te prema njemu, Bog, kao savršeno dobro biće stvara najbolji mogući svijet. Kao što je već prethodno navedeno, i mnogo puta kroz tijek ovog rada, Leibniz tumači zlo kao *privaciju* dobra te tvrdi da je ovaj svijet, unatoč prisutnosti zla, najbolji koji je mogao biti stvoren. Leibnizov optimizam proizlazi iz vjerovanja da Bog, s neograničenom moći i mudrošću, ima razloge dopustiti određene oblike zla kako bi postigao veće dobro. Zlo se, po Leibnizu smatra neizbježnim dijelom stvaranja svijeta te se vidi kao sredstvo koje doprinosi postizanju najveće moguće ravnoteže i harmonije u svijetu. Za razliku od sv. Tome, Leibniz razlikuje tri vrste zla: metafizičko, fizičko i moralno, te kaže da se metafizičko zlo sastoji od čiste nesavršenosti, fizičko od patnje te moralno od grijeha. Metafizičko zlo je specifično jer obuhvaća nesavršenstva općenito, bez obzira na prirodu stvaranja, bilo da su ona racionalna ili ne. Prema Leibnizu, navedene tri vrste zla proizlaze iz ograničenja stvorenih bića, slobodne volje razumskih bića te fizičkih patnji i nesreća, a sva ta zla su smještena u najbolji mogući svijet stvoren prema Božjem najboljem planu.

David Hume, ključna figura prosvjetiteljstva te poznat po svom skepticizmu, pristupa pitanju zla iz druge perspektive, u odnosu na sv. Tomu i Leibniza. Hume kroz svoje *Dijaloge o prirodnoj religiji* propituje kako pomiriti tradicionalne teističke attribute Boga, poput beskrajne moći, mudrosti i dobrohotnosti, sa stvarnim iskustvom ljudske patnje. On sugerira da iz iskustva ne možemo izvesti zaključke o Božjim atributima te postavlja pitanje valjanosti teističkih argumenata. Također, u objašnjenju zla, razlikuje fizičko i moralno zlo, gdje fizičko zlo opisuje kao patnju, dok po njemu moralno zlo proizlazi iz ljudske zloće te oba tipa zla proizlaze iz određenog nedostatka ljudske prirode. U *Dijalogima*, Hume je više fokusiran na prirodno zlo i njegovo objašnjenje, no tvrdi da se isti principi koji vrijede za prirodno zlo mogu primijeniti i na moralno. Veoma važno za istaknuti je Humeovo ukazivanje na teškoće u teističkim odgovorima koji se oslanjaju na slobodnu volju za objašnjenje moralnog zla (sv. Toma Akvinski). Ukazuje na dileme s kojima se teizam suočava, posebno u odnosu na pitanje Božje pravde u odnosu na ljudsku patnju. Hume prepoznaje da se problem zla može zaobići ako imamo razloge za vjerovanje u postojanje svemoćnog i dobrog Boga, no ipak, sa filozofskog stajališta, Hume sugerira da teizam ima ograničenu utemeljenost ako se oslanja na iskustvo kao dokaz o Božjoj prirodi.

Kao što je već navedeno, sva tri autora imaju različite perspektive i pristupe pitanju zla u svijetu. Što se pristupa zlu tiče sv. Toma razlikuje dvije vrste zla, te moralno zlo povezuje sa slobodnom voljom, što Hume smatra teškoćom, jer po njemu moralno zlo proizlazi iz ljudske zloće, te nema nikakve poveznice sa slobodnom voljom. Za sv. Tomu, slobodna volja je dar od Boga, dok Leibniz tvrdi da ljudi imaju slobodnu volju, ali Bog, s unaprijed određenim najboljim svijetom, zna kako će ta slobodna volja biti iskorištena. Hume, s druge strane, propituje koncept slobodne volje i dovodi u pitanje kako uskladiti ljudsku slobodu s Božjom dobrohotnošću. Leibnizova teorija najboljeg od svih mogućih svjetova, tvrdi da je ovaj svijet unatoč prisutnosti zla, najbolji koji je mogao biti stvoren, no Hume se kako uskladiti tradicionalne teističke attribute Boga (moć, dobrotu...) sa ljudskom patnjom, izražavajući sumnju u valjanost teističkih argumenata.

Vidljivo je da se kod trojice navedenih autora, sukobljava optimizam sa skepticizmom. S jedne strane imamo sv. Tomu Akvinskog, koji nudi optimistički pogled, vjerujući da Bog, kao izvor dobra, dopušta zlo kako bi ostvario veće dobro. Na istom tragu, Gottfried Leibniz smatra da je ovaj svijet najbolji mogući, unatoč zlu koje postoji u njemu, jer ga je stvorio savršeno dobar Bog. David Hume, s druge strane, skeptičan prema tradicionalnim teističkim argumentima izražava sumnju u valjanost teističkih tvrdnji koje proizlaze iz iskustva i prirodnog poretka.

Hume se neprestano pita kako uskladiti ljudsku patnju i nesreću sa Božjim atributima dobrote, moći i mudrosti.

Ove tri filozofske perspektive nude različite odgovore na pitanje zla u svijetu, od optimističkog viđenja svijeta kao najboljeg mogućeg do skeptičkog propitivanja temeljnih teističkih uvjerenja. Razlike u shvaćanju problema zla kod ova tri filozofa ogledaju se u teološkim, optimističkim i skeptičkim perspektivama. Dok Akvinski usmjerava pozornost na slobodu volje, Leibniz traži harmoniju u svijetu, a Hume postavlja izazove tradicionalnim teističkim uvjerenjima. Evidentno je da njihova djela koja raspravljaju o tematici zla doprinose bogatstvu rasprave o prirodi zla u filozofiji, s obzirom na detalje i opširnost u objašnjavanju osnovnih ideja koje zastupaju.

Literatura

1. Aeropagita, P.-D. (1940). *On the Divine Names and the Mystical Theology*. London: Macmillan Publishers .
2. Antognazza, M. R. (2018). *The Oxford Handbook of Leibniz*. New York: Oxford University Press.
3. Aquinas, S. T. (2003). *On Evil* . New York: Oxford University Press, Inc.
4. Aquinas, T. (1947). *Summa theologiae*. Ohio: Benziger Bros.
5. Apologetika. *Hrvatska enciklopedija, mrežno izdanje*. Leksikografski zavod Miroslav Krleža, 2021. <http://www.enciklopedija.hr/Natuknica.aspx?ID=3342>, 11/12/23
6. Aristotel. (1988.). *Nikomahova etika*. Zagreb: Sveučilišna naklada Liber.
7. Augustin, S. A. (1973.). *Ispovijesti*. Zagreb: Kršćanska sadašnjost.
8. Bell, M. (2008). Hume on the Nature and Existence of God. In E. S. Radcliffe, *A Companion to Hume* (p. 338-353). Oxford: Blackwell Publishing .
9. Buckle, S. (2008). Hume in the Enlightenment Tradition. In E. S. Radcliffe, *A Companion to Hume* (p. 21-39). Oxford: Blackwell Publishing.
10. Coleman, D. (2007). Introduction. In D. Hume, *Dialogues Concerning Natural Religion and Other Writings* (p. 11-40). Cambridge: Cambridge University Press.
11. Copleston, F. C. (1994). *A History of Philosophy: Volume IV: Modern Philosophy: From Descartes to Leibniz*. New York: Doubleday.
12. Davies, B. (2003). Introduction. In T. Aquinas, *On evil* (p. 3-55). New York: Oxford University Press.
13. Davies, B. (2011). *Thomas Aquinas on God and Evil*. New York: Oxford University Press, Inc.
14. Frykholm, E. (2014). David Hume. In A. Garret, *The Routledge Companion to Eighteenth Century Philosophy* (p. 787-800). Oxford: Routledge.
15. Herman Duvel, M. i Gavrić, A. (2021). Toma Akvinski o odnosu dobra i zla u stvorenome svijetu. *Filozofska istraživanja*, 41 (2), 415-431. <https://doi.org/10.21464/fi41212>

16. Hume, D. (1963). *Enquiries Concerning the Human Understanding and Concerning the Principles of Morals*. Oxford: Oxford University Press.
17. Hume, D. (2007). *Dialogues concerning Natural Religion and Other Writings*. Cambridge: Cambridge University Press.
18. Jolley, N. (2005). *Leibniz*. New York: Routledge.
19. Kontos, P. (2018). Radical Evil in Aristotle's Ethics and Politics. In P. Kontos, *Evil in Aristotle* (p. 75-98). Cambridge: Cambridge University Press.
20. Kretzmann, N., & Stump, E. (1993). *The Cambridge Companion to Aquinas*. Cambridge: Cambridge University Press.
21. Latzer, M. (1994). Leibniz's Conception of Metaphysical Evil. *Journal of the History of Ideas*, 1-15.
22. Leibniz, G. W. (2005). *Theodicy: Essays on the Goodness of God, the Freedom of Man and the Origin of*
23. Leibniz, G. W. (2020). *Discourse on Metaphysics*. Oxford: Oxford University Press.
24. McCluskey, C. (2017). Evil as Privation. In C. McCluskey, *Thomas Aquinas on Moral Wrongdoing* (p. 36-73). Cambridge: Cambridge University Press.
25. Mijić, J. (2020). Moralna odgovornost i znanstvena slika svijeta. *Filozofska istraživanja*, 40 (2), 313-328. <https://doi.org/10.21464/fi40207>
26. Moral relativism, *The Internet Encyclopedia of Philosophy*, ISSN 2161-0002, <https://iep.utm.edu/moral-re/>, 27/11/23
27. Norman Kretzmann, E. S. (1993). *The Cambridge Companion to Aquinas*. Cambridge: Cambridge University Press.
28. Pitson, T. (2008). The Miseries of Life: Hume and the Problem of Evil . *Hume Studies*, 89-114.
29. Platon. (2004). *Država*. Indianapolis: Hackett Publishing Company, Inc. .
30. Poma, A. (2013). *The Impossibility and Necessity of Theodicy; The "Essais" of Leibniz*. Dordrecht : Springer .

31. Radcliffe, E. S. (2008). Introduction. In E. S. Radcliffe, *A Companion to Hume* (p. 1-19). Oxford: Blackwell Publishing.
32. Rateau, P. (2018). The Problem of Evil and the Justice of God. In M. R. Antognazza, *The Oxford Handbook of Leibniz* (p. 100-115). New York: Oxford University Press.
33. Rateau, P. (2019). *Leibniz on the Problem of Evil*. New York: Oxford University Press.
34. Rousseau, J.-J. (1979). *Emile or On education*. New York: Basic Books.
35. Solon, T., & Wertz, S. (1970). Hume's Argument From Evil. *The Southwestern Journal of Philosophy*, 198-206.
36. Stump, E. (2003). *Acquinas*. London: Routledge.
37. Svendsen, L. F. (2006). *Filozofija zla*. Beograd: Geopoetika.
38. Tadić, I. (2004). O zlu u misli sv. Tome Akvinskoga. *Crkva u svijetu*, 39 (1), 6-38. Preuzeto s <https://hrcak.srce.hr/38701>
39. Tarrant, J. (2014). Hume's Fundamental Problem of Evil. *Philosophy*, 603-620.
40. Thomas Aquinas, *The Internet Encyclopedia of Philosophy*, ISSN 2161-0002, <https://iep.utm.edu/thomas-aquinas/#SH1b>, 30.10.2023.
41. Vujkov, G. (2019). Lajbincov projekat Monadologije. *Čemu*, XV (26), 66-81. Preuzeto s <https://hrcak.srce.hr/232433>

Sažetak

U ovom radu istražuje se problem zla kod tri važna filozofa: sv. Toma Akvinskog, Gottfrieda Wilhelma Leibniza i Davida Humea. Filozofi pristupaju ovoj temi s različitim filozofskim perspektivama i teološkim uvjerenjima. Sv. Toma Akvinski, srednjovjekovni teolog, razmatra zlo kao nedostatak dobra i tvrdi da moralno zlo proizlazi iz slobodne volje ljudi. Gottfried Leibniz, u svojoj „Teodiceji“, pokušava pomiriti postojanje Boga s prisutnošću zla tvrdeći da živimo u najboljem mogućem svijetu gdje zlo ima svoje mjesto u harmoničnom planu. David Hume, skeptik, izaziva konvencionalne teističke postavke o prirodi Boga, postavljajući pitanja o ljudskoj patnji i ograničenjima ljudskog uma. Kroz analizu njihovih djela, ovaj rad nastoji prikazati raznolikost pristupa problemu zla u filozofiji, čime doprinose širem razumijevanju božanske pravednosti i ljudske patnje u svijetu.

Ključne riječi: zlo, dobro, sv.Toma Akvinski, teodiceja, Gottfried Wilhelm Leibniz, Bog, David Hume

Abstract

In this paper, the problem of evil is explored through the perspectives of three significant philosophers: St. Thomas Aquinas, Gottfried Wilhelm Leibniz, and David Hume. These philosophers approach the topic with diverse philosophical perspectives and theological beliefs. St. Thomas Aquinas, a medieval theologian, considers evil as a deficiency of good and argues that it arises from the free will of humans. Leibniz, in his "Theodicy," attempts to reconcile the existence of God with the presence of evil by asserting that we live in the best of all possible worlds where evil has its place in a harmonious plan. Hume, a skeptic, challenges conventional theistic notions about the nature of God, posing questions about human suffering and the limitations of the human mind. Through the analysis of their works, this paper seeks to illustrate the diversity of approaches to the problem of evil in philosophy, contributing to a broader understanding of divine justice and human suffering in the world.

Key words: evil, good, St. Thomas Aquinas, theodicy, Gottfried Wilhelm Leibniz, God, David Hume

Obrazac A.Č.

SVEUČILIŠTE U SPLITU
FILOZOFSKI FAKULTET

IZJAVA O AKADEMSKOJ ČESTITOSTI

kojom ja Matea Sočo, kao pristupnik/pristupnica za stjecanje zvanja magistra/magistrice talijanskog jezika i književnosti i filozofije, izjavljujem da je ovaj diplomski rad rezultat isključivo mojega vlastitoga rada, da se temelji na mojim istraživanjima i oslanja na objavljenu literaturu kao što to pokazuju korištene bilješke i bibliografija. Izjavljujem da niti jedan dio diplomskoga rada nije napisan na nedopušten način, odnosno da nije prepisan iz necitiranoga rada, pa tako ne krši ničija autorska prava. Također izjavljujem da nijedan dio ovoga diplomskoga rada nije iskorišten za koji drugi rad pri bilo kojoj drugoj visokoškolskoj, znanstvenoj ili radnoj ustanovi.

Split, 18. 12. 2023.

Potpis



Izjava o pohrani i objavi ocjenskog rada
(završnog/diplomskog/specijalističkog/doktorskog rada - podertajte odgovarajuće)

Student/ica: Matea Sočo

Naslov rada: Problem zla kod sv. Tome Akvinskog,
Gottfrieda Wilhelma Leibniza i Davida Humea

Znanstveno područje i polje: Humanističke znanosti, Filozofija

Vrsta rada: Diplomski rad

Mentor/ica rada (ime i prezime, akad. stupanj i zvanje):
Bruno Ćurko, izv. prof. dr. sc.

Komentor/ica rada (ime i prezime, akad. stupanj i zvanje):
/

Članovi povjerenstva (ime i prezime, akad. stupanj i zvanje):
Hrvoje Relja, prof. dr. sc.
Marko Jakić, doc. dr. sc.

Ovom izjavom potvrđujem da sam autor/autorica predanog ocjenskog rada (završnog/diplomskog/specijalističkog/doktorskog rada - zaokružite odgovarajuće) i da sadržaj njegove elektroničke inačice u potpunosti odgovara sadržaju obranjenog i nakon obrane uredenog rada.

Kao autor izjavljujem da se slažem da se moj ocjenski rad, bez naknade, trajno javno objavi u otvorenom pristupu u Digitalnom repozitoriju Filozofskoga fakulteta Sveučilišta u Splitu i repozitoriju Nacionalne i sveučilišne knjižnice u Zagrebu (u skladu s odredbama Zakona o visokom obrazovanju i znanstvenoj djelatnosti (NN br. 119/22)).

Split, 18. 12. 2023.

Potpis studenta/studentice: /M Sočo

Napomena:

U slučaju potrebe ograničavanja pristupa ocjenskom radu sukladno odredbama Zakona o autorskom pravu i srodnim pravima (111/21), podnosi se obrazloženi zahtjev dekanici Filozofskog fakulteta u Splitu.