

ДЕБАТА О ЕГЗИСТЕНЦИЈИ БОГА*

**Бертранд Расел
и Фредерик Коплстон**

Апстракт: У овој познатој дебати о. Ф. Коулстон и сер Б. Расел су украјко расправљали о различитим аргументима за постојање Бога и супротивили своја гледишта.

Кључне речи: Бог, философија, метафизика, аргументи конзистентности, религиозно искуство, морални аргументи

Чувена дебата Фредерика Коплстона и Бертранда Расела о Божијој егзистенцији одржана 1948. године на радију ВВС

Бертранд Расел (на даље **Р**) и Фредерик Коплстон (на даље **К**)

К: С обзиром да ћемо расправљати о Божијој егзистенцији, претпостављам да би било добро доћи до неког договора који ће нам за ову прилику послужити, око тога шта ми подразумевамо под термином „Бог“. Претпостављам да подразумевамо Врховно, Лично Биће које је трансцендентно свету и Творца тог истог света. Хоћете ли се сложити, барем за ову прилику, са оваквим значењем термина „Бог“?

Р: Да, прихватам такву дефиницију.

К: Моја позиција је афирмативна, да такво Биће постоји актуално и да Његово постојање може бити доказано философским аргументима. Можда бисте Ви могли да ми кажете да ли је Ваша позиција агностичка или атеистичка. Заправо, да ли бисте рекли да непостојање Бога може бити доказано?

Р: Не, ја то не бих рекао. Моја позиција је агностичка.

К: Да ли бисте се сложили са мном да је проблем постојања Божијег, проблем од изузетно великог значаја? На пример, да ли бисте се сложили да ако Бог не постоји, људска бића и људска историја не би имала другу сврху до оне коју би сама за себе бирала, која би у пракси највероватније била она сврха коју би наметнули они који имају моћ да то учине?

* О. Фредерик Коплстон (1907–1994), римокатолички свештеник језуита, и сер Бертранд Расел (1872–1970), философ агностик, одржали су ову дебату на Трећем програму Би-Би-Си (**ВВС**) радија 28. јануара 1948. године (звучни запис се у архиви радија Би-Би-Си чува под називом *BBC Recording number T7324W*). Репринтована је у више издања, следећи је превод из књиге *Bertrand Russell On God and Religion*, приредио Al Seckel, Prometheus Books, New York 1986, 123–146.

Р: Оквирно говорећи, да, иако бих морао донекле ограничити Вашу задњу тврдњу.

К: Да ли бисте се сложили да ако не би било Бога, ако не би било апсолутног Бића, не би било апсолутних вредности? Заправо, да ли бисте прихватили да ако не би било апсолутног добра, да би то произвело релативирање вредности?

Р: Не, мислим да су та питања логички различита. Узмите, на пример *Principia Ethica* Ц. Е. Мура, где он тврди да постоји разлика између добра и зла, и да су ово дефинитивни концепти. Ипак, он не уводи појам Бога да би подржао ову дистинкцију.

К: Па, да оставимо ипак питање добра за касније, док не дођемо до моралног аргумента, а ја ћу прво дати метафизички аргумент. Волео бих да ставим акценат на метафизички аргумент базиран на Лајбницевој аргументу, из његовог дела *Контигентности*,¹ а онда касније можемо дискутовати о моралном аргументу. Даћу прво кратку верзију метафизичког аргумента, а онда да расправљамо о њему?

Р: Чини ми се да је то добар предлог.

Аргумент контингентности

К: Па, ради јасноће, поделићу аргумент у различите стадијуме. Пре свега, требало би да кажем да ми знамо, у крајњем случају, за нека бића у свету која не садрже у себи разлог свог сопственог постојања. На пример, ја сам зависио од својих родитеља, сада зависим од ваздуха, хране итд. Друго, реалан или замишљен свет у потпуности је скуп индивидуалних објеката, од којих ни један не садржи у себи разлог свог постојања. Не постоји ни један свет који је одвојен од објеката који га формирају, ништа више него што је људски род нешто друго од својих чланова. Према томе, рећи ћу да, пошто објекти или догађаји постоје, и пошто ни један објекат нашег искуства не садржи у себи разлог свог постојања, овај разлог, односно свеукупност објеката мора имати разлог свог постојања који јој је екстерналан. Тај разлог мора бити постојеће биће. Сада, ово биће је или разлог свог постојања, или није. Ако јесте, онда добро. Ако није, онда морамо наставити даље. Али, ако у овом случају наставимо овако до у бесконачност, онда не постоји разлог, ни објашњење постојања уопште. Према томе, рећи ћу да у намери да објаснимо постојање, морамо доћи до бића које у себи садржи разлог свог сопственог постојања, односно које не може да не постоји.

Р: То поставља изузетно много питања. Свеукупно, није лако знати одакле почети али мислим можда да је у одговору на Ваш аргумент најбоље поћи од питања о „нужном бићу“. Тврдим да реч „нужно“ може бити примењено са значењем једино у исказима.² Заправо може бити примењено једино у аналитичким исказима, односно

¹ Мисли се на његово дело: *Lettre à M. Coste de la nécessité et de la contingence* (Писмо г. Косту о нужности и случајности).

² Раселова теорија денотације представља учење по коме ни један од денотационих израза сам за себе, изолован, нема значење. На тај начин је Расел избегао проблем постојања речи које не денотирају ништа.

оним чије би негирање водило у контрадикцију. Могао бих признати „нужно биће“ једино ако би постојало биће чије би негирање било противречно. Желео бих да знам да ли прихватате Лајбницову поделу исказа на „истине ума“ и „чињеничке истине“³ где „нужно биће“ потпада под истину ума.

К: Па, засигурно нећу подржати Лајбницово учење о „истинама ума“ и „чињеничким истинама“, пошто ће се у његовој каснијој философији појавити тврђење да заправо постоје само истине разума. Изгледа да су за Лајбница чињеничке истине коначно сводиве на истине ума, односно на аналитичке исказе барем за Свезнајући Ум. Ја се не бих могао сложити са тим. Пре свега, то је потпуно неуспешно у сусрету са потребом искуства слободе. Не желим да подржавам целу Лајбницову философију. Употребих сам његов аргумент од контингентног до нужног бића, базирајући тај аргумент на принципу довољног разлога, једноставно зато што ми се чини да је то кратка и јасна формулација онога што је по мом мишљењу фундаменталан метафизички аргумент Божије егзистенције.

Р: Али, ја мислим да нужан исказ мора да буде аналитички исказ. Не видим да би ишта друго могао да значи. Уз то, аналитички исказ је увек комплексан и логички долази касније. „Ирационалне животиње су животиње“ је аналитички исказ; али исказ као што је: „ово је животиња“ не може никада бити аналитички. Заправо, сви искази који могу бити аналитички долазе касније у изграђивању исказа.

К: Узмите исказ „ако постоји контингентно биће, постоји и нужно биће“. Сматрам да овај исказ нужан исказ, с обзиром да је хипотетички исказан. Ако ћете сваки нужни исказ назвати и аналитичким исказом, онда, у намери да се избегну неспоразуми у терминологији – ја ћу се сложити да их назовемо аналитичким, иако их ја не сматрам за таутологије. Али исказ је нужан исказ само уз претпоставку да постоји контингентно биће. Да контингентно биће јесте заправо актуално постојеће мора бити откривено кроз искуство, и исказ да контингентно биће актуално постојеће засигурно није аналитички исказ, мада, усудићу се да тврдим да када једном ово сазнате, да постоји контингентно биће, нужно следи да постоји и нужно биће.

Р: Потешкоћа овог аргумента је у томе што ја не признајем идеју нужног бића и не признајем да има било каквог значења у називању других бића „контингентним“. Ове фразе за мене немају никаквог значења осим унутар логике коју ја одбацујем.

Тако је он посредно припремио пут за чувени Витгенштајнов став: „Не питајте за значење, питајте за употребу“. Заправо, сер Расел је тврдио како денотациони изрази не дају значење исказима, него је управо обрнуто. Упућујем на: Б. Расел, „О денотацији“ у *Огледи о језику и значењу*, приредили: А. Павковић и Ж. Лазовић, Филозофско друштво Србије, Београд 1992, 51–60.

³ За раног Лајбница (G. W. Leibniz 1646–1716) разлика између истина ума и чињеничких истина је у томе што не можемо замислити супротност истине ума. Чињеничке истине, у које спадају и искази егзистенције попут: „ова дебата је одржана 1948. године“, лако могу бити замишљене као нетачне. Ипак, касније, 1714. године у *Монадологији* Лајбниц са логичког прелази на метафизички план тврдећи како сваки субјекат интринсично садржи све предикате који икада могу бити везани за њега. Међутим, због ограничености људског разума, човек не може имати увид у све предикате који су својствени неком субјекту. По Лајбницу то може имати само Божански Ум. Колпстон ово не прихвата како ћемо и видети у следећој реченици.

К: Хоћете ли рећи да одбацујете ове термине зато што не одговарају ономе што се зове „модерна логика“?

Р: Заправо, ја не могу да нађем њихово значење. Чини ми се да је реч „нужно“ бескорисна реч када се примењује на ствари. Има смисла примењивати је само у аналитичким исказима.

К: Као прво, шта ви подразумевате под „модерном логиком“? Колико ја знам постоје донекле различити системи. Као друго, не би сви модерни логичари засигурно тврдили бесмисленост метафизике. Обојица знамо једног еминентног модерног мислиоца чије је познавање модерне логике било изузетно дубоко, али који засигурно није мислио да је метафизика потпуно бесмислена, или конкретније, да је проблем Бога без смисла. Заправо, чак и ако би сви модерни логичари тврдили да су метафизички термини бесмислени, то још увек не би значило да су они у праву. Становиште по коме су сви метафизички термини бесмислени ми се чини као становиште које је засновано на претпостављеној философији. Догматизована претпоставка која се налази у позадини тог становишта изгледа овако: „шта се не уклапа у моју машину, то не постоји или је бесмислено“; то је изражавање емоција. Ја заправо покушавам да покажем да било ко, када тврди да је појединачан систем модерне логике једини критеријум смисла и значења, заправо каже нешто што је претерано догматично; он догматски инсистира на томе да је део философије – цела философија. Поврх свега, „контингентно биће“ је биће које нема у себи комплетан разлог свог постојања, и то је оно што ја подразумевам под контингентним бићем. Ви знате, исто као и ја, да се постојање ни једнога од нас не може објаснити без реферисања на било шта или било кога изван нас, наших родитеља, на пример. „Нужно биће“ са друге стране значи биће које мора, и не може да не постоји. Можете рећи да не постоји такво биће, али ћете наћи да је тешко убедити ме да не разумете термине које ја употребљавам. Ако их не разумете, онда како можете рећи да такво биће не постоји, ако је то уопште оно што Ви кажете?

Р: Па, постоје ствари у које немам намеру да улазим због њихове обимности. Ја уопште не заговарам бесмисленост метафизике у потпуности. Говорим о бесмислености посебних, одређених термина, не на неком општем плану, него зато што, једноставно, нисам био у могућности да сагледам интерпретацију тих одређених термина. То није општа догма, то је нешто посебно. Али, ову ствар ћу оставити за сада. Рећи ћу да нас оно што сте рекли мало пре, чини ми се, враћа на питање онтолошког аргумента, да постоји биће чија есенција укључује егзистенцију, тако да је његова егзистенција аналитичка. Мени се чини да је ово немогуће, и то поставља питање шта неко подразумева под „егзистенцијом“. Мислим да за номинални субјекат никада не може бити у довољној мери тврђено да постоји, али може једино за дескриптивани субјекат. И то постојање, заправо, сасвим сигурно није предикат.

К: Верујем да хоћете да рећи како је граматички лоше, а и синтаксички лоше рећи на пример: „Т. С. Елиот постоји“. Требало би рећи: „он, аутор књиге *Убиство у кашеграли*, постоји“. Желите ли да кажете да исказ: „узрок света постоји“ нема значе-

ње? Можете рећи да свет нема узрок; али не успевам да схватим како можете рећи да исказ „узрок света постоји“ нема значење. Ставите га у упитни облик: „да ли свет има узрок?“, или „да ли узрок света постоји?“. Већина људи би разумела ово питање, иако се не би сложили око одговора на њега.

Р: Па, засигурно је да је питање: „да ли узрок света постоји?“ питање које има значење. Али ако кажеш: „да, Бог је узрок света“ ти онда користиш реч Бог као властиту именицу; онда исказ да Бог постоји неће имати значење; управо је то позиција коју ја заступа⁴. Управо ће због тога следити да не може бити аналитички исказ онај који каже да ово или оно постоји. На пример, претпоставимо да се узме као субјекат „постојећи округли квадрат“, изгледало би као аналитички исказ ако би се рекло: „постојећи округли квадрат постоји“, али он не постоји.

К: Не, не постоји. Ту се засигурно може рећи да не постоји, осим ако се нема нека претпостављена концепција термина постојање. Што се тиче фразе „постојећи округли квадрат“, рећи ћу да она нема никаквог значења.

Р: Потпуно се слажем. Онда ћу ја то исто рећи и у другом контексту, за фразу „нужно биће“.

К: Изгледа ми да се ту мимоилазимо. Рећи да је нужно биће – биће које мора да постоји или не може да не постоји, има за мене одређено значење. За вас оно нема никаквог значења.

Р: Па, мислим да се можемо мало задржати на овоме. Биће које мора постојати и које не може да не постоји, би засигурно, према Вашем мишљењу, било биће чија есенција укључује егзистенцију.

К: Да, биће чија је суштина да постоји. Али, не желим да расправљам о Божијој егзистенцији са позиције његове суштине, јер мислим да немамо никакву јасну представу о томе шта Божија суштина јесте. Мислим да морамо расправљати о Богу са становишта искуства која стичемо у свету.

Р: Да, у потпуности видим дистинкцију. Али у исто време, за биће са довољним знањем било би истинито рећи: „ево овог бића чија есенција укључује егзистенцију“.

К: Да, сигурно ако би ико видео Бога, он би знао да Бог постоји.

Р: Значи, ја да мислим како постоји биће чија есенција укључује егзистенцију иако ми не знамо шта је та есенција. Ми једино знамо да постоји такво биће.

К: Да, и требало би да додам да ми не знамо ту суштину *a priori*. Једино *a posteriori* кроз своје искуство света ми долазимо до сазнања о постојању тог бића. После

⁴ Расел посматра властите именице као денотационе исказе. Види белешку 2.

тога расправљамо о томе да ли есенција и егзистенција морају да буду идентичне. Ако Божија есенција и Божија егзистенција нису исто, онда би неки довољан разлог за ту егзистенцију морао да буде тражен иза Бога.

Р: Дакле, све се заправо окреће око овог питања довољног разлога, и морам рећи да нисте дефинисали „довољан разлог“ на начин на који бих ја то могао да разумем. Шта ви подразумевате под довољним разлогом? Ви не мислите – узрок?

К: Не нужно. Узрок је једна врста довољног разлога. Само контингентно биће може имати узрок. Бог је свој сопствени довољни разлог; и Он није узрок самог Себе. Под довољним разлогом у пуном смислу ја подразумевам адекватно објашњење за постојање одређеног бића.

Р: Али када је објашњење адекватно? Претпоставимо да ћу упалити ватру шибицом. Можете рећи да је адекватно објашњење тога како ћу да превучем шибицу преко једне стране кутије.

К: Па, то је за практичне сврхе – али теоретски је то само делимично објашњење. Адекватно објашњење мора бити на крају тотално објашњење, коме ништа друго не може бити додато.

Р: Онда једино могу рећи да тражите нешто што не може бити нађено, и што нико не би требало да очекује да нађе.

К: Рећи да нико до сада то није нашао је једно; рећи да нико то и не би требало да тражи, чини ми се да је то поприлично догматично.

Р: Па, не знам. Мислим, објашњење једне ствари је друга ствар која чини другу ствар овисном о опет некој другој ствари, и морали бисмо да обухватимо ову целу јадну шему у потпуности да бисмо урадили оно што ви захтевате од нас, а то је управо оно што ми не можемо.

К: Али, да ли ви хоћете да кажете да ми не можемо или да не би требало чак ни да поставимо питање о постојању ове целе јадне шеме ствари, или целог универзума?

Р: Да, ја не мислим да би то имало икаквог смисла. Мислим да је реч „универзум“ веома корисна реч у неким концепцијама, али мислим такође да она не представља ишта што би имало неког значења.

К: Ако је реч без значења, онда не може бити веома корисна. У сваком случају, не кажем да је универзум ишта друго од ствари које га сачињавају (то сам назначио у кратком сумирању доказа). Оно што ја радим је да ја тражим разлог, у овом случају узрок предмета – стварну или умишљену свеукупност која конституише оно што ми зовемо универзум. Ви хоћете рећи да је универзум или моја егзистенција ако хоћете, или било која друга егзистенција – неинтелигибилна.

Р: Прво, могу ли се поново дотаћи тврдње да реч уколико нема значења не може бити корисна. То звучи добро, али заправо није исправно. Узмите, рецимо, на пример речи као што су чланови *the* и *an*. Не можете показати ни на један предмет на који се те речи односе, али су оне веома корисне; ја исто тврдим и за универзум. Ипак, оставимо се тога сада. Ви сте питали да ли ја сматрам да је универзум неинтелигибилан? Не бих рекао неинтелигибилан јер мислим да то не даје објашњење. Интелигибилно је за мене нешто друго. Интелигибилност има везе са стварју по себи интрисично, а не са односима те ствари.

К: Па, моје становиште и јесте да је оно што ми зовемо универзумом неинтелигибилно, одвојено од егзистенције Бога. Видите, ја не верујем да бесконачни низ догађаја, односно хоризонтална серија да се тако изразим – ако таква бесконачност може бити доказана, да би била и у најмањем степену релевантна за одређену, дату ситуацију. Ако додајете чоколадице, добијате на крају чоколадице а не овцу. Ако додајете чоколадице до у бесконачност, онда претпостављам да ћете добити бесконачан број чоколадица. Тако ако додајете контингентна бића до у бесконачност, ви и даље имате контингентна бића, а не нужно биће. Бескрајни низ контингентних бића, по мом мишљењу, био би немоћан да буде узрок себи исто као што је за то немоћно једно контингентно биће. Међутим, ви ћете рећи да је нелегитимно поставити питање: „шта ће објаснити постојање било ког посебног предмета?“.

Р: У реду би било ако под објашњењем просто подразумевате налажење узрока за њега.

К: Па, зашто се заустављати на једном предмету? Зашто не би неко поставио питање о узроку постојања свих појединачних предмета?

Р: Зато што ја не видим разлог да се мисли да такав узрок постоји. Комплетан концепт узрока је онај који ми изводимо из наших опсервација појединачних ствари; не видим разлога уопште за претпоставку да свеукупност има икакав узрок.

К: Па, рећи да нема никаквог узрока није исто као и рећи да не би требало да га тражимо. Тврдња да нема никаквог узрока би требало да дође, ако уопште и дође тек на крају истраживања, а не на почетку. У сваком случају, ако тоталитет, свеукупност нема узрока онда по мом начину размишљања он мора бити узрок самом себи, а то ми се чини немогућим. Штавише, тврдња да је свет просто овде као одговор на питање претпоставља да то питање има значење.

Р: Не, не мора да буде свој сопствени узрок, оно што ја кажем је да концепт узрока није применљив на тоталитет.

К: Онда бисте се сложили са Сартром да је универзум оно што он назива „датост“.

Р: Па, реч „датост“ сугерише да то може бити и нешто друго. Ја бих рекао да је универзум просто овде и то је све.

К: Па, ја не видим како можете одбацити легитимност постављања питања како тоталитет или било шта друго долази овде у постојање. Зашто нешто а не ништа, то је питање. Чињеница да ми стичемо своје знање емпиријски, из појединачних узрока, не одбацује могућност питања шта је узрок тог низа догађаја. Ако је реч „узрок“ без значења, или ако би било показано да је Кантово гледиште⁵ исправно, питање би било нелегитимно, ту се слажем. Но, изгледа да Ви не сматрате „узрок“ за реч без значења, а претпостављам да нисте кантијанац.

Р: Могу илустровати оно што ми се чини да је Ваша грешка. Сваки човек који постоји има мајку, и чини ми се да је Ваш аргумент да према томе цела људска раса има мајку, а очигледно је да људска раса нема мајку – то је друга сфера логике.

К: Ја заправо не видим никакву сличност. Ако кажем: „сваки предмет има феноменски узрок према томе цео низ има феноменски узрок“, ту би била сличност, али ја не кажем то. Ја кажем да сваки предмет има свој феноменски узрок ако инсистирате на бесконачности низа – али низ феноменских узрока је недовољно објашњење тог низа. Према томе, низ нема феноменски узрок већ трансцендентни узрок.

Р: То је тако под претпоставком да не само свака поједина ствар у свету, већ свет као целина мора имати узрок. За ту претпоставку ја не видим никаквог основа. Уколико ми дате основу за то, ја ћу Вас саслушати.

К: Па, низ догађаја је или узрокован или није. Ако је узрокован, онда очигледно мора постојати узрок ван самог низа догађаја. Уколико није узрокован, онда је довољан себи, а ако је довољан себи то је онда оно што ја називам – нужним. Низ не може бити нужан уколико је сваки члан тог низа контингентан, а ми смо се претходно сложили да свеукупност нема реалности одвојене од својих чланова, дакле низ онда не може бити нужан. Према томе, не може бити неузрокован, мора имати свој узрок. Желео бих само успут да приметим да тврдња: „свет је просто овде и необјашњив (несхваљив) је“ не може бити изведена из логичке анализе.

Р: Не желим да делујем арогантно, али мени се чини да могу достићи ствари за које ви кажете да су људском уму недостижне. Што се тиче ствари које немају узрока, физичари нас уверавају да индивидуалне квантне транзиције у атому немају узрока.

К: Па, питам се само да то није тек тренутна инферентност.

Р: Можда јесте, али то показује да ум физичара може то да достигне.

⁵ Кантов (Immanuel Kant 1724–1804) трансцендентални идеализам говори да идеју каузалитета не стичемо кроз искуство опажања света. Она конституише, као део „трансценденталног апарата“ могућност самог искуства као таквог. Тако он тврди: „Отуд став каузалног односа у следовању појава важи и пре свих предмета искуства (под условима сукцесије), јер он сам јесте основ могућности једног таквог искуства“. Види: И. Кант, *Критика чистог ума*, превод: Н. Поповић, Дерета, Београд 2003, 156. Следствено томе, Колпстон мисли да са таквог становишта не би било легитимно постављати питање о пореклу свега.

К: Да, слажем се. Неки научници, физичари су спремни да дозволе недетерминисаност на одређеном пољу. Али, већина научника није на то спремна.⁶ Конкретно, мислим на професора Дингла са Лондонског Универзитета који тврди да нам Хајзенбергов принцип неодређености говори нешто о успеху, односно неуспеху, тренутне теорије атома у упоредним опсервацијама, али не и за природу по себи, и многи физичари би се сложили са овим⁷. У сваком случају, не видим како физичари не могу да примене теорију у пракси, иако саму теорију прихватају. Не видим како наука може бити вођена другим претпоставкама осим претпоставком о реду и интелигибилности у природи. Физичар претпоставља, макар прећутно, да у истраживању природе и у тражењу узрока догађаја има неког смисла, баш као што детектив претпоставља да има неког смисла у тражењу узрока за убиство. Метафизичар претпоставља да има неког смисла у тражењу разлога и узрока феномена, и будући да нисам кантијанац ја сматрам да је метафизичар оправдан у својим претпоставкама баш као и физичар. Када Сартр на пример каже да је свет датост, мислим да није довољно размишљао о томе шта све тај термин имплицира.

Р: Мислим да овде има неких беспотребних проширивања; физичар тражи узроке, али то не значи да узроци свугде и постоје.⁸ Човек може тражити злато и без претпоставке да је оно свугде; ако нађе злато, то је одлично, а ако га не нађе, онда ћемо рећи да није имао довољно среће. Исто је истина и за физичара који тражи узроке. Што се тиче Сартра, ја не кажем да знам шта је он мислио, и не бих волео да учим како да га интерпретирам, али што се мене тиче, ја мислим да је тврђење да свет има своје објашњење погрешно. Не видим због чега би неко очекивао да га свет има, и мислим да је Ваше тврђење о томе шта научници мисле пренаглашено.

К: Па, мени се чини да научници праве такве претпоставке. Када научник експериментише да би сазнао одређену истину, иза експеримента лежи претпоставка да универзум није просто дисконтинуитиван. Постоји могућност налажења истине кроз експеримент. Може то да буде неуспешан експеримент или да не да очекиване резултате, али да било како постоји могућност долажења до истине кроз експеримент, он то претпоставља. Мени се чини да је то претпостављање постојања реда и интелигибилности у универзуму.

⁶ Ајнштајн (Albert Einstein 1879–1955) до краја свог живота није хтео да прихвати постојање случајности у универзуму. Услед *Deus sive natura* пантеистичког приступа, није могао да прихвати недетерминисаност физичке реалности на квантном нивоу, те је стога и одбацио Хајзенбергов принцип неодређености. Покушао је да постави Свеопшту теорију која би приказала предвидљивост свега у природи. Карактеристична је реченица коју је изговорио у чувеној јавној дебати са данским физичарем Нилсом Бором, која гласи: „God does not roll dice“.

⁷ С обзиром на годину одржавања ове дебате, ова тврдња је нетачна. Заправо, данас се из квантне физике извлаче многи закључци који имају последице на схватање природе као такве. Неки иду и даље па их употребљавају за доказивање одређених теолошких диктума. Види: Daniel Lazich i Kenneth R. Wade, „Како је наука открила стварање“, *Unus mundus* 11 (2003), 7–20.

⁸ Философско проширење ове тврдње можемо наћи код: Е. Сабато, *Појединац и Универзум*, превод: А. Манић, Градац, Чачак–Београд 2005, 8–15.

Р: Мислим да генерализујете и више него што је потребно. Несумњиво је да научник претпоставља да ће оваква врста ствари највероватније бити пронађена. Он не претпоставља да ће сигурно бити пронађена, а то је веома важно у модерној физици.

К: Па, ја мислим да он претпоставља, или је приморан да претпоставља бар прећутно у пракси. Може бити, да цитирам професора Халдена: „када запалим гас испод посуде, неки молекули воде ће одлетети кроз пару и не постоји могућност да сазнам који ће то бити“, али не следи нужно, осим у односу на наше знање, да идеја шансе мора бити уведена.

Р: Не следи – ако поверујемо у оно што каже. Он проналази поприлично много ствари, научник проналази поприлично много ствари које се дешавају у свету, ствари које су испрва почечи каузалног ланца – прве узроке које немају у себи сопствене узроке. Он не претпоставља да све има узрок.

К: Наравно, то је први узрок у одређеном, одабраном пољу. То је релативно први узрок.

Р: Ја не мислим да би он то тако рекао. Кад би постојао свет у коме би већина догађаја, али не сви, имали узроке, онда би он могао да одреди могућности и неизвесности претпостављајући да овај одређени случај за који сте заинтересовани вероватно има узрок. И са обзиром на то да у сваком случају нећете добити ништа друго осим вероватноће – то је довољно добро.

К: Може бити да се научник не нада да открије ишта друго до вероватноће, али у постављању питања, он претпоставља да питање објашњења има значење. Али, онда је Ваше генерално становиште, лорд Раселе, да је нелегитимно постављати питање о узроку света.

Р: Да, то је моја позиција.

К: Ако је то питање које за Вас нема значења, наравно да је веома тешко да о томе расправљамо, зар не?

Р: Да, веома је тешко. Шта кажете, хоћемо ли прећи на неки други проблем?

Религиозно искуство

К: Хајдемо. Па, можда би било добро нешто рећи о религиозном искуству, а онда можемо прећи на морално искуство. Не сматрам религиозно искуство за стриктан доказ Божије егзистенције, тако да се карактер дискусије донекле мења, али мислим да је најбоље објашњење тог искуства управо постојање Бога. Под религиозним искуством не подразумевам просто осећање добра. Мислим да је то љубавна, али нејасна свесност о неком објекту који неодољиво подсећа онога који то искуси на трансцен-

дентно по себи, нешто што трансцендира све нормалне објекте искуства, нешто што не може бити приказано или концептуализовано, али за које је немогуће посумњати у његову реалност барем докле је то искуство у току. Тврдим да то не може бити без остатка и адекватно објашњено као субјективно. Ово актуално и просто искуство у било ком случају може бити најлакше објашњено под хипотезом постојања објективног узрока тог искуства.

Р: На тај аргумент ћу ја одговорити речима да је цео аргумент који полази од наших сопствених менталних стања ка ономе што је изван нас једна веома шкакљива ствар. Чак и тамо где сви признајемо његову валидност, осећамо да је то оправдано искључиво због људског концензуса. Ако је маса људи у соби и часовник је у соби сви они могу видети тај часовник. Казалке и часовник који сви они виде чине да они поверују да то није никаква халуцинација, док ова религиозна искуства заиста претендују на то да буду веома приватна.

К: Да, заиста. Ја говорим искључиво о исправним мистичним искуствима и сигурно у то не укључујем оно што се назива визијама. Мислим просто на искуство (и признајем да је то недефинисано) трансцендентног или оног што се чини да је трансцендентални објекат. Сећам се Јулијана Хакслија⁹ који је једном приликом рекао да је религиозно или мистично искуство исто тако реално као и заљубити се или уживати у поезији или уметности. Па, верујем да када уживамо у поезији или уметности уживамо у конкретним песмама и конкретној уметности, баш као што се заљубљујемо у неког а не ни у кога.

Р: Могу ли само овде да вас прекинем. То је увек без изузетка тако. Јапански романописци никада нису сматрали да су достигли успех уколико већи број реалних људи не би извршио самоубиство из љубави према имагинарном хероју.

К: Па, морам вам веровати на реч што се тиче тих ствари у Јапану. Драго ми је да кажем да ја нисам извршио самоубиство али сам начинио два најбитнија корака у животу под утицајем две биографије. Какогод, морам рећи да видим мало сличности између стварних утицаја ових књига на мене и правог мистичног искуства као што би неко са стране можда помислио да је има.

Р: Па, ми не сматрамо за Бога да је на истом нивоу као и ликови из књижевности. Признаћете да има дистинкције.

К: Наравно да хоћу. Но, оно што ја хоћу да кажем је да најбоље објашњење није, чини ми се, стриктно субјективистичко објашњење. Наравно, субјективистичко објашњење је могуће у случају неких људи код којих нема неке везе између искуства и живота, у случају обманутих људи или хипнотисаних и тако даље. Али, када неко има

⁹ Sir Julian Sorell Huxley (1887–1975), енглески ботаничар и хуманиста. Био је први директор организације UNESCO.

искуство чистог типа као Св. Фрања Асишки које резултира у преобиљу динамичне и креативне љубави, најбоље објашњење је, чини ми се, да је то искуство – искуство узроковано објективним и реалним узроком.

Р: Па, ја не тврдим догматски да нема Бога. Оно што ја тврдим је да ми не знамо да ли постоји. Могу узети оно што је забележено и наћи друге забележене ствари и видети да су многе ствари пријављене, а сигуран сам да Ви не бисте прихватили ствари о демонима и ђаволима и о чему све не – а ове ствари су пријављене у истом тону и истим убеђењем. А мистик ако је његова визија истинита може рећи да има демона, али ја не знам да њих има.

К: Али сигурно, у случају демона је било људи који су углавном говорили о визијама, појавама, анђелима и демонима итд. Но, ја искључујем визуалне појаве зато што мислим да оне могу бити објашњене одвојено од постојања објеката за који се тврди да је виђен.

Р: Али, зар не мислите да постоји и више него довољно забележених случајева људи који су веровали да су чули Сатану у својим срцима како им говори на исти начин на који мистици то приписују Богу – и сада не причам о екстерналним визијама, говорим о чисто менталном искуству. Изгледа да је то иста врста искуства као и мистично искуство Бога, и чини ми се да из онога што нам мистичари кажу не можете извући аргумент за Бога који не би био подједнако и аргумент за Сатану.

К: Потпуно се слажем, наравно да су људи замишљали или мислили да су видели или чули Сатану. Немам никакву жељу да негирам постојање Сатане. Ипак, не мислим да су људи тврдили да су имали искуство Сатане на потпуно исти начин на који су мистичари тврдили да су имали искуство Бога. Узмимо на пример некога ко није хришћанин – Плотина. Он признаје да је искуство понекад неизрециво, објекат је објекат љубави, и према томе не објекат који узрокује страх и гађење. Ефекат тог искуства је како бих рекао изнесен, односно мислим да је валидност изнесена у записима о животу Плотина. У сваком случају разумније је да претпоставимо да је имао такво искуство уколико прихватимо Порфиријев опис Плотина као љубазног и благе нарави.

Р: Чињеница да веровање има добар морални ефекат на човека није никакав доказ у корист његове истинитости.

К: Није, али уколико би заправо било могуће доказати да је управо веровање одговорно за добар ефекат на човеков живот, сматрао бих то као претпоставку у корист неке истине, у сваком случају на позитиван део тог веровања, а не на његову целокупну валидност. Ја користим особине живота као доказ у корист мистикове истинитости и разумности радије него као доказ истинитости његових веровања.

Р: Али, чак ни за то ја не мислим да је икакав доказ. Ја сам имао искуства која су значајно променила мој карактер. Тада сам мислио да је у сваком случају промена на

боље. Та искуства су била важна, али она нису укључивала постојање ичега ван мене, и да сам мислио да јесу, та чињеница да је целокупан ефекат био добар не би био доказ да сам у праву.

К: Не, али мислим да би добар ефекат потврдио Вашу истинитост при описивању искуства. Молим Вас запамтите да не кажем да би мистичке медитације или интерпретације искуства требало да буду имуне на расправу или критику.

Р: Очигледно је да карактер младог човека може бити, а често и јесте, под утицајем доброг читањем о неком великом човеку из историје, и може се десити да је тај велики човек из историје мит и да није постојао, али тај дечко је подједнако под утицајем доброг и да овај велики човек јесте постојао и да није. Било је таквих људи. Плутарх у своме делу *Славни ликови антике* као пример узима Ликурга који засигурно није постојао, али можете бити под јаки утицајем читајући о Ликургу и имајући утисак да је он постојао. Тада бисте били под утицајем објекта којег волите, али то би био непостојећи објекат.

К: Слажем се са Вама. Наравно да човек може бити под утицајем лика из књижевности. Без улажења у то шта тачно утиче на њега (ја бих рекао права вредност), мислим да су ситуације таквог човека и мистика другачије. На крају крајева, човек који је под утицајем Ликурга нема неодољиви утисак да има искуство на неки начин крајње, коначне реалности.

Р: Не мислим да сте у потпуности схватили поенту овога о историјским личностима – овим неисторијским личностима у историји. Ја не претпостављам оно што Ви зовете „ефекат разлога“. Ја претпостављам да је младић читајући о овој личности и верујући да је он стваран, у стању да га воли – што је веома лако да се деси, али ипак он воли фантома.

К: У једном смислу он воли фантома, и то је потпуно тачно, али у смислу да воли Х или У који не постоје. Али у исто време није фантом оно што младић воли; он опажа праву вредност; идеју коју он препознаје као објективно вредну, и то је оно што побуђује његову љубав.

Р: Па, у истом смислу смо то имали мало пре са ликовима из књижевности.

К: Да, у једном смислу човек воли фантома, што је потпуно тачно. У другом смислу он воли оно што опажа да је вредност.

Морални аргумент

Р: Али, зар Ви сада не кажете да је Бог оно што је добро или потпуни скуп онога што је добро – систем онога што је добро и према томе кад год млад човек воли било шта што је добро он воли заправо Бога. Да ли је то оно што ви желите да кажете, јер ако јесте, онда би требало мало на томе да се задржимо.

К: Не кажем, наравно, да је Бог потпуни скуп или систем онога што је добро у пантеистичком смислу. Ја нисам пантеиста, али мислим да свако добро на неки начин рефлектује Бога и исходи из Њега. У том смислу човек који воли оно што је заиста добро, воли Бога чак и ако се Богу не обраћа. Но, слажем се да валидност такве интерпретације човековог понашања очигледно зависи од познања егзистенције Бога.

Р: Да, а то је оно што би тек требало да буде доказано.

К: Управо тако, али ја сматрам метафизички аргумент ту као потпору, а ту се разилазимо.

Р: Видите, ја осећам да су неке ствари добре а неке лоше. Волим ствари које су добре, оне за које мислим да су добре, и мрзим ствари за које мислим да су лоше. Не видим да су неке ствари добре зато што учествују у Божанској доброти.

К: Да, али какво је Ваше оправдање за разликовање добра и зла, или како Ви видите дистинкцију између њих?

Р: Немам ништа више оправдања за разликовање добра и зла него за разликовање плавог и жутог. Шта је моје оправдање да разликујем плаво од жутог? Могу да видим да су различити.

К: То је одлично оправдање, слажем се. Разликујете плаво од жутог уз помоћ вида, а уз помоћ које способност разликујете добро од лошег?

Р: Уз помоћ својих осећања.

К: Путем осећања. Па, то је оно што сам питао. Мислите да добро и зло имају просто референцу са осећањима?

Р: Па, зашто један тип предмета изгледа жуто, а други изгледа плаво? Могу Вам мање–више дати одговор на то питање захваљујући физичарима, а зашто мислим да је једна ствар добра а друга лоша, вероватно постоји неке врсте одговор на то, али се није улазило у то на исти начин, тако да Вам га ја не могу дати.

К: Па, хајде да узмемо на пример заповедника Белзена.¹⁰ То се Вама чини као непожељним и злим, а и мени такође. Адолфу Хитлеру претпостављамо да је изгледало као нешто добро и пожељно, и претпостављам да морате признати да је оно што је за Хитлера било добро, да је за Вас зло.

Р: Па, ја не бих ишао тако далеко. Мислим, људи могу чинити грешке у томе као што могу и у другим стварима. Уколико имате жутицу видите ствари као да су жуте, иако нису жуте. Ви правите грешку.

¹⁰ Bergen-Belsen је концентрациони логор из Другог светског рата где је побијено око 50000 људи. Управник кампа је био Јозеф Крамер.

К: Да, неко може чинити грешке, али може ли се направити грешка ако је просто питање референце са осећањима или емоцијама? Сигурно да би Хитлер био једини судија о томе шта утиче на његове емоције.

Р: Било би потпуно исправно рећи да нешто утиче на његове емоције, али могу се рећи између осталог многе ствари поводом тога, да ако ова врста ствари има такав утицај на Хитлерове емоције, онда Хитлер има потпуно другачији утицај на моје емоције.

К: Засигурно. Онда, према Вашем гледишту, не постоји објективни критеријум изван емоција за осуђивање понашања заповедника Белзена.

Р: Ништа више него што има далтониста који треба да процењује боје. Зашто интелектуално осуђујемо далтонисту? Није ли то зато што он припада мањини?

К: Ја бих рекао зато што му недостаје оно што обично припада људској природи.

Р: Да, али да он припада већини, ми онда не бисмо то рекли.

К: Онда, Ви бисте рекли да нема критеријума изван осећања који би омогућио некоме да разликује понашање заповедника Белзена од, рецимо, сер Стафорда Крипса¹¹ или Кентерберијског надбискупа.

Р: Осећање је више поједностављено. Морате узети у обзир последице деловања и осећања према тим последицама. Видите, можете се расправљати око тога да су одређене врсте појава оне које ви волите, а друга врста су оне које не волите. Онда морате узети у обзир последице деловања. Можете слободно рећи да су последице деловања заповедника Белзена биле болне и непријатне.

К: И заиста су биле, слажем се, веома болне и непријатне свим људима у логору.

Р: Да, али не само људима у логору, него и онима који су били ван њега и размишљали о томе.

К: Да, савим тачно и онима који су размишљали о томе. Управо је ту моја поента. Ја то не одобравам и знам да Ви то не одобравате, али ја не видим на којој основи ви то не одобравате, јер на крају крајева, заповеднику Белзена су те радње биле веома пријатне.

Р: Да, али мени није ништа мање потребна основа у том случају, него у случају опажања боја. Има људи који мисле да је све жуто, има људи који болују од жутице, и ја се не слажем са овим људима. Не могу доказати да нису све ствари жуте, јер за то доказа немам, али већина се слаже са мном да нису све ствари жуте, и већина се слаже са мном да је заповедник Белзена чинио грешке.

¹¹ Sir Richard Stafford Cripps (1889–1952), британски политичар, лабуриста.

К: Па, да ли Ви прихватаете икакве моралне обавезе?

Р: Па, да бих одговорио на то требало би ми више времена. Практично говорећи – да. Теоретски говорећи требало би дефинисати „моралну обавезу“ веома опрезно.

К: Да ли мислите да реч „требати“ има просто емоционалну конотацију?

Р: Не, ја не мислим тако зато што, као што сам мало пре рекао, мора да се рачуна на последице деловања, и мислим да је исправно понашање оно које би највероватније дало највећу могућу равнотежу у унутарњим вредностима свих могућих деловања у одређеним околностима, и морате рачунати на могуће последице својих деловања у размишљању о томе шта је исправно.

К: Па, поменуо сам моралну обавезу зато што мислим да је то један од приступа питању егзистенције Бога. Огроман број људи прави, и одувек је правио, неку разлику између исправног и погрешног. Већина има неку свест о моралном закону и обавези у моралној сфери. Моје је мишљење да се опажање вредности и свесности о моралном закону и обавези најбоље објашњавају кроз хипотезу трансцендентне основе вредности и трансцендентног даваоца моралног закона. Сматрам под „даваоцем моралног закона“ арбитражног аутора моралног закона. Мислим да заправо модерни атеисти који су аргументовали на обрнут начин: „нема Бога, према томе нема апсолутних вредности и апсолутног закона“ радили то на сасвим логичан начин.

Р: Ја не волим реч апсолутан. Не мислим да постоји ишта апсолутно. Морални закон, на пример, је променљив. У једном периоду развоја људске расе, скоро сви су мислили да је канибализам дужност.

К: Па, ја не видим да су разлике у моралним судовима икакав конклузиван аргумент против универзалности моралних закона. Хајде да претпоставимо за тренутак да постоје апсолутне моралне вредности, чак и уз ту хипотезу било би очекивано да различите индивидуе и различите групе имају другачије увиде у те вредности.

Р: Склон сам да верујем да је „требати“, да су осећања која неко има у вези са „требати“, просто ехо онога што му је у детињству било речено од стране родитеља и дадиља.

К: Па, питам се да ли може у потпуности бити објашњена идеја „требати“ просто под условима родитеља и дадиља. Заиста не видим како то може бити пренесено некоме под другачијим условима него самоме себи. Чини се да ако постоји морални кодекс који је над људском савешћу, да ако је тај морални кодекс одвојен од постојања Бога онда је неинтелигибилан.

Р: Онда морате рећи још једну или две ствари. Или се Бог обраћа веома малом проценту човечанства, што би укључивало и Вас, или Он намерно говори ствари које нису истините када се обраћа савести примитивних људи.

К: Па, видите, ја не сугеришем да Бог заправо диктира моралне норме нечијој савести. Људске идеје садржаја моралног закона у потпуности зависе од образованости и окружења, и човек мора да употребљава свој разум у процењивању вредности тренутних моралних идеја сопствене социјалне групе. Ипак, могућност критиковања прихваћеног морала претпоставља да постоји један објективан стандард, и да постоји идеални морални ред, који се сам намеће (мислим на облигаторни карактер који може бити препознат). Мислим да је признавање оваквог идеалног моралног реда део признавања контингентности. То имплицира постојање стварног заснивања од стране Бога.

Р: Али, мени се чини да су одувек родитељи или неко њима сличан били они који су поставили моралне законе. Постоји пуно земаљских даваоца закона и то би објаснило зашто су људске савести тако зачуђујуће различите на различитим местима и у различитим временима.

К: То помаже да се објасне разлике у перципирању појединих моралних вредности које су другачије неизразиве. То би помогло да се објасне промене у сфери моралног закона и садржаја перципираног од стране ове или оне нације, ове или оне индивидуе. Али, форма онога што Кант зове категорички императив „требати“, ја заиста не видим како је могуће да може бити пренесено некоме од родитеља или старатеља зато што не постоје услови, које бих ја сада могао да видим, под којима би то могло да се објасни. Не може бити другачије објашњено него самим собом, јер ако једном дефинишемо то под другим условима него под самим собом, онда нам објашњење бежи. То није више морално „требати“. То је онда нешто друго.

Р: Па, ја мислим да је смисао тог „требати“ ефекат нечијег замишљеног неодобравања. То може бити Божије замишљено неодобравање, или нечије друго замишљено неодобравање. Мислим да је то оно што се мисли под „требати“.

К: Чини ми се да спољашњи обичаји, табуи и ствари те врсте могу најпростије бити објашњене просто кроз окружење и образовање, али чини ми се да све то припада материји закона, садржају. Идеју „требати“ као такву човеку никада не може пренети поглавица племена нити било ко други. Не постоје други услови у којима би се то могло пренети. Чини ми се да у потпуности...

Р: Али, ја не видим разлога да кажете тако нешто – мислим, сви ми знамо за условни рефлекс. Знамо да животиња, ако се редовно кажњава за одређено дело, после одређеног времена ће почети да се уздржава од тога. Не мислим да се животиње уздржавају говорећи у себи: „господар ће бити љут ако урадим то“. Животиња има осећај да то није ствар коју би требало да учини. То исто радимо и ми себи, то и ништа више.

К: Не видим разлога за претпоставку да животиња има савест или моралне дужности; и засигурно не посматрамо животињу као морално одговорну за дела непокорности. С друге стране, човек има свест о моралним вредностима и дужностима. Не видим разлога за претпоставку да неко може васпитавати све људе као што васпитава

животињу, и чак и да може не мислим да би сте Ви то радили. Ако је бихевиоризам тачан, онда нема објективне моралне дистинкције између, рецимо, цара Нерона и Св. Фрање Асишког. Не могу одолети утиску, лорд Раселе, да Ви сматрате понашање заповедника Белзена као морално неприхватљиво, и да се Ви не би ни под каквим околностима понашали тако, чак и ако бисте мислили или имали разлога да мислите да могућа равнотежа среће људског рода може бити повећана уколико би се неки људи третирали на гнусни начин.

Р: Не, ја не бих имитирао понашање бесног пса. Чињеница да ја то не бих урадио, заиста не подржава питање наше дистинкције.

К: Не, али да сте на утилитаристички начин објашњавали исправно и погрешно у оквиру последица, можда би то подржавало, и претпостављам да су неки од нациста који су били бољи људи подржавали то, иако је жалосно понашати се на овакав начин, ипак, балансирање на дуже време води већој срећи. Мислим да Ви тако нешто не бисте рекли, зар не? Мислим да бисте рекли да је таква врста дела погрешна, и по себи сасвим удаљена од тога да ли је општа срећа повећана или не. Онда, ако сте спремни да тако нешто кажете, онда мислим да у крајњем случају морате имати неки критеријум осећања. По мени, то признање би коначно резултирало у признању крајње основе вредности у Богу.

Р: Мислим да смо упали у забуну. Није директно осећање према чину оно по коме ја судим, већ пре осећање према последицама. Не могу да пронађем никакве околности у којима би таква врста понашања, као ова о којој сте говорили, чинила икакво добро. Не могу да замислим околности у којима би оне имале позитивне последице. Мислим да особе које верују у постојање таквих околности заваравују себе. Но, да постоје околности у којима би било позитивних последица, онда бих ја био приморан, додуше нерадо, да кажем: „па, ја не волим ове ствари, али морам да им се покоравам“, као што се покоравам казненом закону, иако се изузетно противим кажњавању.

Закључне речи

К: Па, можда је време да сумирам своју позицију. Расправљао сам о две ствари. Прво, да постојање Бога може бити философски доказано, и то метафизичким аргументом. Друго, да једино постојање Бога може дати смисао људском моралном и религиозном искуству. Лично, мислим да Ваш начин посматрања људских моралних судова неизбежно води у контрадикцију између оног што захтевају Ваша теорија и Ваши сопствени спонтани судови. Штавише, Ваша теорија објашњења моралних дужности није објашњење. Што се тиче метафизичког аргумента, ми смо наочиглед сагласни да се оно што ми називамо светом састоји од контингентних бића, то јест од бића која немају своје сопствено постојање. Ви кажете да низ догађаја нема потребе за објашњењем. Ја кажем да ако нужно биће не би постојало, биће које мора да постоји и које не може да не постоји, ништа не би постојало. Бесконечност низа контингентних бића, чак и ако би била доказана, била би ирелевантна. Нешто постоји; према томе, мора да постоји нешто што има обзира према овој чињеници, биће које је изван низа кон-

тигентних бића. Да сте ово признали могли смо да дискутујемо да ли је ово биће персонално, добро, итд. О ономе што јесмо причали, да ли има или нема нужно бића, ја мислим да се ту слажем са већином класичних философа. Ви тврдите да су постојећа бића просто овде, и да ја немам оправдања за постављање питања објашњења њиховог постојања. Волео бих да истакнем да такву позицију логичка анализа не може да подржи јер она изражава философију која је и сама у потрази за доказима. Мислим да смо се мимоишли зато што су наша схватања философије радикално различита. Чини ми се да оно што ја зовем делом философије, Ви зовете целокупном философијом. Чини ми се, ако ми опростите што ћу тако рећи, да поред Вашег система логике – оног што Ви зовете модерном логиком насупрот застарелој логици (тенденциозан придев), Ви подржавате философију коју логичка анализа не може да подржи. Након свега, проблем Божијег постојања је егзистенцијалан проблем где се логичка анализа не бави директно са проблемима егзистенције. Према томе, чини ми се, говорити да су термини који су укључени у један скуп термина бесмислени само зато што нису адекватни са терминима који се користе у другом скупу проблема, јесте исто што и претпоставити од почетка природу и садржину философије, а то је по себи философски чин који захтева оправдање.

Р: Па, волео бих да кажем пар речи којима бих сумирао свој став. Прво, што се тиче метафизичког аргумента: ја не признајем конотације таквих термина као што су „контингентност“ или могућност објашњења у смислу о. Коплстона. Мислим да реч контингентно неизбежно сугерише могућност нечега да просто нема оно што можемо назвати акцеденталним карактером, да просто буде овде, и не мислим да је то тачно осим у каузалном смислу. Можете понекад дати каузално објашњење једне ствари као да је она последица једне друге, али то је просто реферисање једне ствари на неку другу и ту нема – по мом мишљењу – објашњења ичега у смислу о. Коплстона, нити има смисла називати стварима „контингентним“ зато што нема ичега другог што би оне могле да буду. То је оно што имам да кажем о томе, али волео бих да кажем пар речи о оптужбама о. Коплстона да ја сматрам логику за целокупну философију. То је ван сваке сумње нетачно. Ја уопште не сматрам логику за целу философију. Мислим да је логика есенцијални део философије и логика мора бити коришћена у философији, и у томе мислим да смо Ви и ја сложни. Када је логика коју Ви користите била нова – у Аристотелово време мора да се подигла велика прашина око ње. Аристотел је направио поприлично буке око те логике. Данас је постала стара и уважена, и не морате да правите толику буку због ње. Логика у коју ја верујем је у поређењу са овом нова и због тога морам да имитирам Аристотела у дизању узбуне око ње, али ја не мислим да је то целокупна философија – ни у ком случају. Мислим да је важан део философије, и кад кажем то, ја не налазим значење ове или оне речи, то је позиција детаља заснованог на оном што сам пронашао о значењу неке речи из разговора о њој. То није општи став да су све речи које се користе у метафизици бесмислица, или било шта слично што ја уопште не подржавам. Што се тиче моралног аргумента, ја заиста налазим да кад неко студира антропологију или историју, налази људе који мисле да је њихова морална дужност да изведу дело за које ја мислим да је гнусно, и према томе, засигурно не могу приписати Божанско порекло садржини те моралне дужности, на шта ме о. Коплстон није ни терао. Мислим да чак и форма моралне дужности, када узима облик уживања

у једењу свог сопственог оца и шта све не, не представља ништа лепо и племенито (те према томе, не могу приписати божанско порекло овом смислу моралних дужности), већ мислим да им се пре може приписати штошта друго.¹²

превод са енглеског и коментари:
Лазар Николић

DEBATE ON THE EXISTENCE OF GOD

**Bertrand Russell v.
Fr. Frederick Copleston**

Summary: This famous Debate of Fr. Copleston and Bertrand Russell on the Existence of God was a Third Programme broadcast of the British Broadcasting Corporation (BBC Radio) in 1948. In this famous debate, Fr. Copleston and sir B. Russel briefly discussed on various arguments concerning the existence of God by opposing their points of view.

Key words: God, philosophy, metaphysics, argument from contingency, religious experience, moral argument

¹² Иако је ова дебата изазовнија философски него богословски, она нам на одличан начин показује снажну повезаност Западне философије и теологије. Наиме, вишевековно богословствовање Западних писаца у метафизичком кључу који је наслеђен из прехришћанске Грчке мисли, довео је, унеколико до „немогућности раздвајања теологије и философије“. Античка метафизика је формирана у философији паганске средине. Ту је божански принцип, иако узвишен, ипак иманентан свету јер је под утицајем његових закона и његове неотклоњиве нужности. Покушај да се таквом апаратуром античке метафизике објасни Трансцендентно Биће довео је у крајњем до савремене ненаклоности теологији у ширим круговима интелигенције. Нераздвојива повезаност метафизике и теологије на Западу је резултирала чињеницом да је свако напуштање метафизике уједно и напуштање идеје о Врховном Бићу. Тај процес је започео Декартом, а кулминирао у узвику Ничеа: „Бог је мртав“. Види: Mario Ruggenini, *Odsutni Bog*, превод: М. Фридл, Деметра, Загреб 2005, 63–65. С тог аспекта је разумљиво размимоилажење Коплстона и Расела јер потоњи одбацује традиционалну метафизику као такву. Исток се није суочио са оваквом врстом проблема захваљујући темељном преформулисању (преумљењу *μετάφυσica*) грчког начина размишљања. На томе можемо захвалити Светим Оцима Кападокије како то емфатично истиче митрополит пергамски Јован Зизјулас. Види: Ј. Зизјулас, „Допринос Кападокије Хришћанској мисли“ у *Православна Теологија*, уредник: Р. Биговић, Богословски Факултет СПЦ, Београд 1995. Блискост оваког окретања ка Личности(ма) а не Бићу Божијем са неким савременим егзистенцијалистичким правцима захтева тематизацију посебне врсте и обима.