

R y s z a r d   M o r d a r s k i

## Debata Bertranda Russella z Frederickiem Coplestonem na temat istnienia Boga

**Słowa kluczowe:** *argument kosmologiczny, ateizm, F. Copleston, debata na temat istnienia Boga, B. Russell, teizm, zasada racji dostatecznej*

### Wstęp

Problem istnienia Boga, a szerzej: zagadnienia związane z religią, interesowały Bertranda Russella już od wczesnej młodości. W autobiografii opisuje religijne rozterki, które przeżywał jako kilkunastoletni chłopiec.

W tym wieku rozpocząłem systematyczne badanie rzekomo rozumowych argumentów na korzyść podstawowych wierzeń chrześcijańskich. [...] Nabrałem przeświadczenia, że nie ma żadnego życia po śmierci, lecz nadal wierzyłem w Boga, gdyż argument o Pierwszej Przyczynie wydawał się nieodparty. Jednakże mając lat osiemnaście, na krótko przed wyjazdem do Cambridge, przeczytałem *Autobiografię* Milla, gdzie znalazłem zdanie, iż ojciec nauczył go, że nie sposób odpowiedzieć na pytanie „Kto stworzył Boga?”. To mnie skłoniło do odrzucenia argumentu o Pierwszej Przyczynie i stałem się ateistą (Russell 1996, s. 60–61).

W dalszej bogatej twórczości Russell napisał szereg prac odnoszących się do tych zagadnień w kontekście nauki, etyki, polityki, edukacji i wychowania, a nawet wpływu określonych wierzeń religijnych na życie rodzinne i seksualne człowieka<sup>1</sup>. Bronił w tych tekstach niemal niezmiennie stanowiska, do którego doszedł w okresie młodzieńczych rozważań nad Bogiem i religią.

---

Ryszard Mordarski, Uniwersytet Kazimierza Wielkiego w Bydgoszczy, Instytut Filozofii, ul. Ogińskiego 16, 85-092 Bydgoszcz; e-mail: ryszard.mordarski@gmail.com, ORCID: 0000-0003-2346-4572.

<sup>1</sup> Liczne wypowiedzi, artykuły, eseje i pamflety Russella poświęcone religii zostały wydane w dwóch poręcznych zbiorach: „*Why I Am Not a Christian*” and other essays on religion and

Stanowisko Russella w kwestii istnienia Boga jest warte uważnej refleksji z co najmniej dwóch powodów. Po pierwsze, Russell deklarował się jako absolutny racjonalista, kształtujący swoje poglądy w sposób wolny od uprzedzeń społecznych, uczuć osobistych czy niesprawdzonych dogmatów lub doktryn ideologicznych. Po drugie, aczkolwiek swoje stanowisko w kwestii istnienia Boga często określał jako agnostyczne, to jednak w praktyce nie zachowywał wyważonej postawy wstrzymującej się od sądu na tematy religijne, jak sugerowałoby pojęcie agnostycyzmu, lecz z zapalczywością zwalczał religię i formułował wyraźne zarzuty przeciwko istnieniu Boga. W eseju *Am I an Atheist or an Agnostic?* pisał:

Nigdy nie byłem całkowicie pewien, czy powinienem mówić „agnostyk”, czy może lepiej „ateista”. [...] Jako filozof, gdy przemawiam do czysto filozoficznego audytorium, mogę powiedzieć, że powinienem opisać siebie jako agnostyka, ponieważ nie sądzę, że istnieje konkluzywny argument, na podstawie którego można udowodnić, że Bóg nie istnieje. Z drugiej jednak strony, jeśli mam przekazać właściwe wyobrażenie wobec zwyczajnego człowieka z ulicy, to sądzę, że powinienem powiedzieć, że jestem ateistą, gdyż uważam, że nie mogę udowodnić, iż Bóg nie istnieje, ale powinienem również dodać, że nie mogę udowodnić, że nie istnieje bogowie homeryccy (Russell 1986, s. 85).

Należy podkreślić, że jeśli potraktujemy agnostycyzm Russella jako praktyczny ateizm, to jego poglądy w kwestii religii kształtowały świadomość elit intelektualnych nie tylko świata anglosaskiego, począwszy od końca I wojny światowej aż do jego śmierci w roku 1970. Można rzec, że stanowisko Russella w kwestiach religijnych stanowiło łącznik pomiędzy pozytywistycznie zorientowanym XIX-wiecznym ateizmem Th. Huxleya i J.S. Milla a takimi ateistami drugiej połowy XX wieku, jak J.L. Mackie, K. Nielsen, J.N. Findlay, Q. Smith, W.L. Rowe, A. Flew i inni. Do pewnego stopnia niektóre argumenty Russella, zwłaszcza dotyczące relacji nauki i religii oraz szkodliwości religii w życiu rodzinnym, społecznym i politycznym, odnaleźć można również w poglądach dzisiejszego „nowego ateizmu”.

Jednak zadanie, jakie stawiam sobie w niniejszym tekście, nie będzie polegało na całościowej rekonstrukcji poglądów Russella na kwestie religijne. Chciałbym skupić się jedynie na jego krytyce argumentu na istnienie Boga, a ściślej na krytyce, jaką sformułował wobec argumentu z przyczyny sprawczej. Co prawda poczynił on krótką wzmiankę na temat tego argumentu w eseju *Why I Am Not a Christian*, jednak wzmianka ta jest lapidarna i nie odnosi się szczegółowo do krytyki całego argumentu. Stąd też, chcąc się dowiedzieć, jakie zarzuty kierował Russell wobec argumentu z przyczyny spr-

---

*related subjects* (Russell 1957) i *Bertrand Russell on God and Religion* (Russell 1986). Oba zbiory zawierają odmienne teksty, za wyjątkiem jednego eseju *Why I Am Not a Christian* (tłumaczenie polskie: Russell 1956), i znakomicie się uzupełniają, dając całościowy obraz poglądów Russella na Boga i religię.

wczej, musimy sięgnąć do debaty, która odbyła się w brytyjskim programie radiowym w 1948 roku na ten temat. Adwersarzem Russella był jezuita Frederick Copleston, autor monumentalnego dziewięciotomowego podręcznika *Historii filozofii*.

Co łączyło i co dzieliło obu uczestników debaty na temat istnienia Boga? Obaj byli znakomicie wykształconymi filozofami, znającymi doskonale całość dziejów filozofii, co wykazali w późniejszym okresie, jako autorzy kompetentnych podręczników obejmujących historię filozofii od czasów starożytnych do współczesności. Różniła ich jednak metoda filozofowania oraz tradycja, z której czerpali inspiracje: Russell uważał się za filozofa analitycznego i był nie tylko czołowym przedstawicielem tego nurtu, ale również jednym z jego twórców; Copleston nawiązywał do tradycji klasycznego tomizmu, choć można go uważać za czołowego przedstawiciela tzw. neotomizmu, czyli nurtu nawiązującego do myśli św. Tomasza, ale nie w sposób doktrynerski, lecz raczej w kontekście odnowienia perspektywy metafizycznej w konfrontacji ze współczesnym podejściem neopozytywistycznym i wąsko rozumianym nurtem analitycznym, sięgającym zwłaszcza do analiz językowych. Wszystkie te różnice są doskonale widoczne w toku całej debaty. Copleston przedstawił trzy argumenty na istnienie Boga: 1) argument z przyczyny sprawczej, 2) argument z doświadczenia religijnego, 3) argument z moralności. Russell skupił się raczej na podważaniu tych argumentów, wskazywaniu słabości przyjmowanych założeń, które w jego przekonaniu prowadzą do niekonkluzywnych wniosków. Nie będziemy zatrzymywali się na argumentach drugim i trzecim, gdyż ich konstrukcja nie ma tak solidnej struktury metafizycznej jak argument pierwszy. Co więcej, można uznać, że jeżeli zaakceptujemy argument z przyczyny sprawczej, to pozostałe dwa argumenty będą tylko jego rozwinięciem w sferze doświadczenia wewnętrznego i moralności. Natomiast po odrzuceniu argumentu z przyczyny sprawczej możemy z dużym prawdopodobieństwem uznać, że argumenty z moralności i z doświadczenia religijnego okażą się nietrafne, wadliwe i niekonkluzywne. Wydaje się bowiem, że rozstrzygnięcie metafizyczne jest podstawowe, a argumenty z doświadczenia religijnego i istnienia obiektywnych wartości moralnych są jak gdyby dodane do refleksji metafizycznej i stanowią jedynie argumenty dodatkowe w większym, kumulatywnym argumentacie na istnienie Boga.

## 1. Sformułowanie argumentu z przyczyny sprawczej

Debata zaczyna się od ustalenia, o czym obaj adwersarze będą mówić: przedmiotem dyskusji ma być Bóg, czyli najwyższa istota osobowa, różna od świata (transcendentna wobec świata) i będąca stwórcą świata (przyczyną istnienia

świata). Copleston uważa, że taka istota istnieje i że można filozoficznie dowieść jej istnienia, a Russell określa swoje stanowisko jako agnostyczne, aczkolwiek nie różni się ono zasadniczo od stanowiska ateistycznego. Rozpoczynając debatę, Copleston przedstawia metafizyczny argument Leibniza z racji dostatecznej, który uważa za fundamentalny argument metafizyczny za istnieniem Boga. Argumentację Coplestona można przedstawić w następujących krokach:

1. W świecie znajdują się rzeczy, które nie posiadają w sobie racji swego istnienia.
2. Świat jest całością lub agregatem indywidualnych przedmiotów, z których żaden nie posiada w sobie racji swojego istnienia.
3. Skoro żaden przedmiot nie posiada w sobie racji swego istnienia, to całość składająca się z tych przedmiotów również nie posiada w sobie racji swego istnienia (z 1 i 2).
4. To, co nie posiada w sobie racji swego istnienia, musi posiadać rację zewnętrzną w stosunku do samego siebie.
5. Racją zewnętrzną musi być jakaś istniejąca istota.
6. Istota ta albo jest sama racją swego istnienia, albo nie jest (z 4 i 5).
7. Jeśli nie jest, to szukamy dalej owej racji, choć nie możemy posuwać się tu w nieskończoność, gdyż istnienie nie będzie miało żadnej racji (*reductio ad absurdum*).
8. Jeśli istota ta jest sama racją swojego istnienia, to wyjaśnia całe istnienie.
9. Istota, która zawiera w sobie rację swojego istnienia, to istota, która nie może nie istnieć (istota konieczna).
10. Bóg to istota, która posiada w sobie rację swojego istnienia.
11. Bóg istnieje (z 9 i 10).

Zanim przejdziemy do rozważenia zarzutów Russella wobec tego argumentu, zapytajmy najpierw, dlaczego Copleston przedstawił swój argument w wersji Leibnizjańskiej, a nie w sformułowaniu św. Tomasza, którego „druga droga” jest klasyczną wersją argumentu z przyczyny sprawczej. Wydaje się, że argument przedstawiony w *Summie teologicznej* zawiera niemal wszystkie intuicje obecne w argumencie Leibniza. Jest oparty na zdrowym rozsądku i na codziennym doświadczeniu, w którym postrzegamy, że rzeczy są uprzączynowane sprawczo oraz że istnieje liniowy porządek przyczyn sprawczych lub seria przyczyn sprawczych. Pewne rzeczy są przyczynami sprawczymi innych rzeczy i nic nie może być przyczyną sprawczą samej siebie, bo musiałoby być wcześniej od siebie, co jest niemożliwe. Toteż wszystko musi być uprzączynowane przez coś innego, a to tworzy serię lub łańcuch bytów wzajemnie uprzączynowanych. Nie może tu być regresu w nieskończoność, bo jeśli nie

ma pierwszej przyczyny, to nie ma pośredniej przyczyny i nie będzie skutku. W nieskończonej serii, bez pierwszej przyczyny, nie mogłoby nic zachodzić, więc taka seria jest niemożliwa. Drugim krokiem tego argumentu jest odrzucenie nieskończonego regresu przyczyn sprawczych jako ewentualnej alternatywy wobec pierwszej przyczyny. Tomasz odwołuje się do porządku przyczyn sprawczych, wskazując, że aktywność przyczynowa każdego elementu w serii jest taka sama jak ostatniego elementu, więc nie jest ważne, czy elementów w serii będzie dwa czy bardzo wiele. Gdyby jednak seria tworzyła ciąg *ad infinitum*, to taka seria byłaby bezsensowna i nie posiadałaby żadnej siły wyjaśniającej. Konkluzją argumentu jest stwierdzenie, że musimy przyjąć, iż istnieje nieuprzączynowana przyczyna, czyli taka przyczyna, która jest przyczyną pierwszą. Problem z tym argumentem może być dwojaki. Po pierwsze, nie mamy jasności, jaki charakter ma mieć ta nieuprzączynowana przyczyna, gdyż Tomasz nie pokazuje, że pierwsza przyczyna to osobowy, doskonały, nieskończony i wszechwiedzący Bóg. Po drugie, Tomasz nie pokazuje również, że istnieje tylko jedna pierwsza przyczyna, a nie tyle pierwszych przyczyn, ile jest serii lub łańcuchów przyczynowych do wyjaśnienia (Wippel 2002, s. 159–225).

Ponadto pamiętajmy, że argument kosmologiczny w wersji tomistycznej posiada taką strukturę, że argumentacja przebiega od świata do Boga, i wskazuje na Boga jako na konieczne dopełnienie lub ostateczne wyjaśnienie istnienia świata. Wychodzi on od istnienia świata, traktowanego jako fakt dany w doświadczeniu, oraz od dostrzeżenia takiej ogólnej cechy świata, jaką jest przyczynowość. Zakładając *contingentia mundi*, w konkluzji prowadzi do wskazania Boga jako nieuwarunkowanej przyczyny, która jest ostateczną racją aktywności przyczynowej w samym świecie (por. Rowe 1998; Mackie 1997, s. 105–123).

W odróżnieniu od tego, Leibniz przyjmuje zasadę racji dostatecznej, głoszącą, że nic nie dzieje się bez racji dostatecznej, wskazującej, dlaczego coś jest takie, a nie inne. Wynika z tego, że musi istnieć racja dostateczna świata jako całości: powód, dlaczego istnieje raczej coś niż nic. Każda rzecz w świecie jest przygodna i nie mogłaby istnieć, gdyby nie wystąpiły wcześniej inne rzeczy, które są jej przyczyną sprawczą. Świat, będąc zbiorem rzeczy przygodnych, jako całość jest przygodny, gdyż ciągi przyczynowe mogą w nim rozpościerać się w nieskończoność wstecz. Wówczas jednak każdy ciąg i każda seria przyczynowa, jakkolwiek daleko rozciągnięta i jakkolwiek długa, zawsze jest przygodna. A to domaga się racji dostatecznej pochodzącej spoza ciągu. Musi zatem istnieć racja dostateczna dla świata, będąca sama czymś innym i różnym od świata. Będzie to musiał być byt, który w sobie posiada rację swego istnienia, a zatem byt konieczny, czyli byt, który jest wolny od zarzutu przygodności.

Wobec problemu stawianego w taki sposób kierowano dwa zarzuty: 1. Skąd wiemy, że wszystko musi mieć rację dostateczną? 2. Jak może istnieć byt

konieczny, który mieści w sobie rację dostateczną swego istnienia? Jeśli nie odpowiemy zadowalająco na pyt. 2, to będzie to znaczyło, że rzeczy jako całość nie mogą mieć racji dostatecznej, a nie tylko, że nie wiemy, że muszą mieć taką rację<sup>2</sup>.

Można utrzymywać, że samo pojęcie istoty czegoś, która obejmuje istnienie, jest nieuprawnione, bo istnienie nie jest orzecznikiem, i wtedy powstrzymamy końcowy krok dowodu Leibniza, zmuszając go do wskazania, w jaki sposób coś może istnieć koniecznie i mieścić w sobie swą rację dostateczną, lub do zrezygnowania z poszukiwania racji dostatecznej świata jako całości. Ale można również przyjąć, że w pojęciu bytu, którego istota jest identyczna z istnieniem, nie ma niczego złego, utrzymując jednocześnie, że taki byt nie ma swojej realnej egzemplifikacji. Dowód wtedy pozostaje nienaruszony, choć nie jest konkluzywny. Istota, która obejmuje istnienie, to tylko pojęciowa możliwość i żadnemu takiemu bytowi nie uda się istnieć. Jeśli taki byt istnieje na mocy konieczności, to oczekujemy wyjaśnienia tej konieczności, ale istnienie tego bytu nie jest logicznie konieczne, gdyż nie istnieje on we wszystkich możliwych światach.

## 2. Czym jest konieczność

Można odpowiadać na powyższe zarzuty w ten sposób, że jeżeli coś istnieje przygodnie, to nie istniałoby, gdyby coś innego nie istniało koniecznie, bowiem istnieć koniecznie to nie istnieć w sposób przygodny. Copleston przyjmuje zatem, że prawdziwe są dwa następujące zdania:

1. Coś istnieje przygodnie wtedy i tylko wtedy, gdy mogłoby nie istnieć.
2. Coś istnieje koniecznie wtedy i tylko wtedy, gdy istnieje i nie może nie istnieć.

Russell zwraca jednak uwagę, że słowo „konieczny” może być odniesione sensownie tylko do zdań, a ściślej tylko do zdań analitycznych (czyli zdań, którym nie można zaprzeczyć bez popadania w sprzeczność). Poza zdaniami analitycznymi nie można mówić o konieczności. Toteż można dopuścić istnienie bytu koniecznego tylko pod warunkiem, że byłby to taki byt, którego istnieniu nie można zaprzeczyć bez popadania w sprzeczność. Ale gdy przyjmujemy, że nie jest logicznie niemożliwe, że byt konieczny mógłby nie istnieć, to zrozumiemy, że nie ma podstaw, by sądzić, że jest możliwe, iż coś miałoby

---

<sup>2</sup> W rzeczy samej krytyka argumentu kosmologicznego sformułowana przez Kanta sprowadza się do zarzutu 2 (por. Kant 1957, A 603/ B 631 – A 614/ B 642, s. 344–355).

istnieć koniecznie. W odpowiedzi Copleston przeformułowuje nieco swój argument, tak aby dostosować go do wymogów terminologicznych stawianych przez Russella. Zgadza się, aby zdanie: „Jeśli istnieje byt przygodny, to istnieje byt konieczny” uznać za analityczne, uważa jednak, że zdanie to jest konieczne tylko przy założeniu, że istnieje byt przygodny. Dodaje jednak, że stwierdzenie istnienia bytu przygodnego nie da się ustalić analitycznie, gdyż zdanie „Istnieje byt przygodny” nie jest analityczne. Nie mamy zatem innego wyjścia poza odkryciem istnienia bytu przygodnego na drodze doświadczenia. Stwierdziwszy jednak doświadczalnie, że istnieje byt przygodny, z koniecznością dojdziemy do wniosku, że istnieje byt konieczny. Russell odpowiada, że nie godzi się na takie postępowanie, i to nie dlatego, że nie akceptuje drogi empirycznej przy dochodzeniu do stwierdzenia istnienia bytu, lecz raczej dlatego, że skoro nie dopuszcza idei bytu koniecznego, to tym samym nie uważa, aby można było inne byty nazywać bytami przygodnymi.

Wydaje się, że w tej części dyskusji, aby Copleston mógł obalić argumentację Russella, musiałyby pokazać, że słowo „konieczny” może być użyteczne w odniesieniu do rzeczy, poza obszarem zdań analitycznych. Natomiast Russell chce zasugerować nie tyle fakt niepoprawnego używania pojęć przez Coplestona, co raczej zanegować samą perspektywę metafizyczną, którą należałoby uwzględnić, aby zachować sposób sformułowania całego problemu przez Coplestona. Doprecyzowuje jednak, że nie utrzymuje, jakoby cała metafizyka była bezsensowna, lecz tylko że pewne szczególne terminy są bezsensowne, gdyż nie można znaleźć zrozumiałej interpretacji tych terminów. Sam Copleston zresztą od razu orientuje się w wadze zarzutu postawionego przez Russella, odpowiada bowiem, że nie godzi się na zabieg logicyzacji znacznych obszarów problematyki metafizycznej. Wskazuje, że nie wszyscy współcześni logicy godzą się na bezsensowność uprawiania metafizyki (np. A. Whitehead). Dodaje również, że nawet gdyby wszyscy współcześni logicy uważali, że pewne terminy metafizyczne są bezsensowne, to nie wynika z tego, że mają rację. Nie jest przecież uprawnione redukowanie szerokich obszarów filozofii do tego, co uznają za filozofię współcześni logicy. Przekonanie takie wydaje się bowiem być już oparte na pewnej filozofii i kryje się za nim postawa dogmatyczna, wykluczająca niektóre koncepcje filozofii przez uznanie ich za złą filozofię lub nie-filozofię. Jeśli jednak odejmiemy od zbyt wąskiego rozumienia filozofii proponowanego przez Russella, to możemy całkiem racjonalnie przyjmować taką definicję „bytu przygodnego”, która określa tym terminem byt, który nie ma w sobie całkowitej racji swego istnienia. Aby zatem wyjaśnić jego istnienie, trzeba odnieść się do czegoś z zewnątrz. Można oczywiście powiedzieć, że nie ma takiego bytu, ale nie można twierdzić, że się nie rozumie tych terminów.

### 3. Deskrypcja vs. imię własne

Kolejną kwestią, którą podejmują obaj interlokutorzy, jest ustalenie, w jakim dokładnie sensie posługujemy się samym słowem „Bóg”. Russell próbuje wprowadzić swoją teorię deskrypcji, która rozróżniała deskrypcje określone i imiona własne. Imieniem własnym, czyli odniesieniem referencjalnym, byłoby takie użycie nazwy „Bóg”, które odnosi się do jakiejś realnej rzeczy lub bytu. Russell twierdzi, że pytanie „Czy istnieje przyczyna świata?” ma sens, ale odpowiedź „Bóg jest przyczyną świata” zawiera słowo „Bóg” jako imię własne, co każe uznać, że „Bóg istnieje”, a to ostatnie nie jest wypowiedzią sensowną. Dlatego postuluje, aby nazwy „Bóg” używać jako deskrypcji, czyli nazwy kwalifikującej domniemane własności jakiegoś jednostkowego bytu, co do istnienia którego nie musimy zakładać, że rzeczywiście istnieje. Dlatego twierdzi, że jeżeli przyjęlibyśmy istnienie bytu, którego istota obejmuje istnienie, to jego istnienie byłoby wyrażane zdaniem analitycznym. Wydaje mu się to niemożliwe, bo przecież istnienie nie może być orzecznikiem, gdyż tylko o przedmiocie opisanym można powiedzieć, że istnieje, ale nie o nazwanym. Copleston replikuje, że nie jest złą gramatyką powiedzenie, że „T.S. Eliot istnieje” i nie trzeba przekładać tego zdania i przechodzić do zdania opisowego „On, autor *Mordu w katedrze*, istnieje”, aby zrozumieć poprzednie zdanie. Podobnie gdy powiemy „Przyczyna świata istnieje”, to rozumiemy to zdanie nawet wtedy, gdy sądzimy, że świat nie ma żadnej przyczyny. Krótko mówiąc, powiedzenie, że coś istnieje, nie jest nigdy zdaniem analitycznym. Odpowiedź Coplestona sformułowana jest początkowo w duchu analitycznych rozróżnień Russella. Copleston uważa bowiem, że aby stwierdzić, czy coś istnieje, trzeba mieć pojęcie, czym jest istnienie. Powiedzenie, że byt konieczny jest bytem, który musi istnieć i nie może nie istnieć, ma ściśle określony sens, który rozumiemy analitycznie. Byt konieczny jest to bowiem taki byt, którego istota zawiera istnienie. Copleston dopowiada jednak już w duchu filozofii realistycznej, że nie chce dowodzić Boga, wychodząc od Jego istoty, bo możemy mieć problemy z uzyskaniem jasnej intuicji Boskiej istoty. Gdyby ktoś widział Boga, to mógłby być pewnym, że Bóg musi istnieć. Ale w obecnej sytuacji trzeba w argumentacji rozpocząć od istniejącego świata. Tylko *a posteriori*, poprzez doświadczenie świata, możemy poznać istnienie Boga. I dopiero wówczas można dowieść, że w Bogu istota jest identyczna z istnieniem, bo inaczej trzeba by było znaleźć jakąś rację dostateczną dla istnienia Boga, która byłaby poza Nim. Krótko mówiąc, Copleston uznaje rozróżnienie na deskrypcje i imiona własne tylko w początkowej części argumentacji za istnieniem Boga, ponieważ zgadza się, że warunki prawdziwości jakiegoś zdania trzeba określić analitycznie. Aby jednak ustalić, czy jakiś sąd jest tylko deskrypcją, czy też może być uznany za imię własne i posiadać odniesienie



referencjalne, musimy odwołać się do jakiejś rzeczywistości i wyjść poza samą logiczną analizę pojęć.

W tym momencie dyskusja kieruje się wprost ku zagadnieniu racji dostatecznej i problemowi wyjaśnienia. Russell prosi Coplestona o precyzyjne zdefiniowanie dwóch kwestii: po pierwsze, aby mieć jasność, czym jest przyczyna, trzeba podać właściwe rozumienie tego, czym jest „racja dostateczna”; i po drugie, prowadzi to do bardziej ogólnej kwestii, mianowicie właściwego zrozumienia problemu wyjaśnienia. Russell zastanawia się, jakie warunki należy podać, aby uznać, że wyjaśnienie czegoś jest odpowiednie i satysfakcjonujące intelektualnie. Czy na przykład potarcie zapalniczki o pudełko jest wystarczającym wyjaśnieniem powstania ognia? W odpowiedzi na pytanie pierwsze Copleston niuansuje zagadnienie „racji dostatecznej”, wskazując, że przyczyna jest rodzajem racji dostatecznej dla bytów przygodnych, natomiast Bóg jest swoją własną racją dostateczną, ale nie jest swą własną przyczyną. Racja dostateczna jest zatem odpowiednim sposobem służącym wyjaśnieniu istnienia jakiegoś bytu przygodnego. Natomiast odnosząc się do przykładu Russella ilustrującego problem wyjaśnienia, Copleston odpowiada, że nie jest to dobry przykład, gdyż ukazuje on tylko, czym jest wyjaśnienie praktyczne. Inaczej jest wtedy, gdy chcemy podać wyjaśnienie teoretyczne, które byłoby wyjaśnieniem całkowitym i ostatecznym, do którego nie można nic dodać. Russell replikuje ze sceptycyzmem, że są to idealistyczne wymogi stawiane przed wyjaśnieniem, zmierzające w praktyce do poszukiwania czegoś, co jest nieosiągalne i czego nie można oczekiwać. Copleston trafnie zauważa jednak, że czymś innym jest powiedzieć, że ktoś czegoś nie znalazł, a inną sprawą (dogmatyczną) jest powiedzenie, że się nie powinno tego szukać. Przecież – dodaje – możemy i wolno nam podnieść sprawę istnienia całości tego układu rzeczy, który jest wszechświatem.

Ponadto Russell podnosi kwestię, skąd wiemy, że wszystko musi mieć rację dostateczną. Nie wiemy *a priori*, że zasada racji dostatecznej jest prawdziwa. Leibniz sądził, że wiemy to z doświadczenia świata i z wiedzy o zachowaniach ludzkich. Nasze zaufanie do tej zasady to wyraz uzurpowania sobie, że rzeczy powinny być całkowicie zrozumiałe. Odrzucając tę zasadę, nie musimy twierdzić, że rzeczy są całkowicie niezrozumiałe, i zakładać, że podważa to praktykę postępowania naukowego. Konkretnie wyjaśnienia faktów w świecie mogą mieć idealizującą zasadę podobną do racji dostatecznej, ale tylko jako postulat regulatywny postępowania naukowego. Czy nie domagamy się tu istnienia jakiejś absolutnej celowości wszystkiego, co istnieje? Przecież to nie przeczy, by ludzie osiągnęli swoje własne cele życiowe, a nawet by pytali: „Jaki jest ostateczny cel świata jako całości?”, choć na to pytanie nie ma żadnej sensownej odpowiedzi.

Russell dodaje, że zasada racji dostatecznej sięga dalej niż zasada, że każde zdarzenie ma swoją uprzednią rację dostateczną, czyli że jest zdeterminowane

przez zdarzenie wcześniejsze. I takie ciągi mogą wybiegać nieskończenie daleko w przeszłość, a ciąg jako całość nie będzie miał ostatecznego wyjaśnienia. Leibniz, mówiąc o racji dostatecznej, domaga się konieczności „absolutnej” lub „metafizycznej” dla wyjaśnienia ciągu przyczynowego. Jest to tylko arbitralne przekonanie, że istnieje ostateczne wyjaśnienie wszystkiego; dostarcza ono intelektualnej satysfakcji, że mamy jedno zgrabne wyjaśnienie, jednak świat może się nie stosować do naszych oczekiwań. Może to być bezpodstawne roszczenie, aby naszemu codziennemu doświadczeniu, w poszukiwaniu przyczyn zdarzeń, nadać jakąś formę deterministyczną, która wyjaśni coś ostatecznie.

#### 4. Co to jest wszechświat i czy całość ma przyczynę

W tym momencie dyskusja przechodzi do dwóch połączonych wzajemnie zagadnień: najpierw obaj interlokutorzy próbują ustalić wspólną definicję terminu „wszechświat”, a następnie przechodzą do zagadnienia, czy całość wszystkiego, co istnieje, może mieć swoją przyczynę.

Russell, ukonkretniając problem wyjaśnienia, wskazuje, że słowo „wszechświat” w ostateczności nie odnosi się do niczego, co ma znaczenie, choć jest wygodne praktycznie. Przypomina, że są słowa wygodne i użyteczne, np. *the* lub *than*, choć nie odnoszą się do żadnego obiektu, więc są bezsensowne; i to samo można powiedzieć o słowie „wszechświat”. Copleston replikuje, że jeśli słowo jest bezsensowne, to nie może być wygodne. Precyzuje swoją poprzednią wypowiedź, proponując zawężoną definicję „wszechświata”. Powiada, że wszechświat nie jest czymś różnym od obiektów, które go tworzą. Szukamy zatem racji lub przyczyny dla obiektów, których całość tworzy to, co nazywamy wszechświatem.

I w tym kontekście kieruje w stronę Russella pytanie: czyżby istnienie wszechświata było niezrozumiałe? Zmusza to Russella do poprawienia wcześniejszego zarzutu na temat bezsensowności używania pojęć tak pojemnych jak „wszechświat”. Precyzuje, że wszechświat nie tyle jest niezrozumiały, co bez wyjaśnienia. Zrozumiałość odnosi się bowiem tylko do samej rzeczy wewnętrznie, a nie do jej zewnętrznych odniesień. Copleston do pewnego stopnia zgadza się z Russellem, gdyż uważa, że to, co nazywamy wszechświatem, jest wewnętrznie niezrozumiałe, jeżeli nie uwzględnimy istnienia Boga. Bierze się to z tego, że nieskończona seria zdarzeń – seria horyzontalna – gdy dodajemy do niej byty przygodne w nieskończoność, to zawsze otrzymujemy tylko kolejne byty przygodne. A taka seria jest tak samo niezdolna do bycia przyczyną samej siebie jak jeden byt przygodny. Nie można jednak zabronić stawiania pytań o wyjaśnienie istnienia jakiegoś poszczególnego obiektu. Ale gdy już postawimy takie pytanie, to pojawia się kolejne: dlaczego by

więc zatrzymać się na jednym obiekcie, a nie pytać o przyczynę wszystkich poszczególnych obiektów?

W tej sytuacji Russell musi posłużyć się inną definicją przyczyny, aby uratować swoją argumentację. Powiada zatem, że pojęcie przyczyny jest wzięte z obserwacji poszczególnych rzeczy i nie ma sensu zakładać, że całość ma jakąkolwiek przyczynę. Replika Coplestona na tak skrajny kontyngentyzm jest podobna do poprzedniej, gdy poddawał krytyce niemożliwość istnienia bytu przygodnego. Zwraca on uwagę, że utrzymywać, iż nie ma żadnej przyczyny, to nie to samo, co utrzymywać, że nie powinniśmy szukać przyczyny. Sąd o braku przyczyny powinien się zjawić na końcu poszukiwania, a nie na początku. W każdym razie, jeśli całość nie ma przyczyny zewnętrznej, to musi być przyczyną samej siebie, a to wydaje się niemożliwe. Ponadto, gdy na pytanie o istnienie świata odpowiadamy, że świat po prostu jest, to już tym samym zakładamy, że pytanie ma sens. Natomiast na sugestię Russella, że świat nie musi być swą własną przyczyną, bo pojęcie przyczyny nie odnosi się do całości, Copleston odpowiada, że być może jakieś części lub fragmenty świata są przygodne, jednak wnioskowanie o przygodności całości z przygodności tylko jakiejś części świata jest nieuprawnione. Pytanie o przyczynę całej serii jest uogólnieniem pytania o przyczynę poszczególnych przypadków – a o przyczynowości poszczególnych przypadków zdobywamy wiedzę drogą doświadczenia. Słowo „przyczyna” nie może być bezsensowne, jak twierdził Kant. Powiedzenie, że „świat po prostu jest i jest niewyjaśnialny” może nie wytrzymać analizy logicznej.

Wyobraźmy sobie, że istnieje tylko jedna elementarna cząstka materii, jedno nieruchome, niepodzielne ziarenko, zamrożone w bezruchu i otoczone zewsząd nicością (choć gdy mówimy o „otoczeniu nicością”, to wyrażamy się metaforycznie, bo nicość nie jest żadną otuliną, lecz w sensie ścisłym niebytem, czymś, co nie istnieje). Już samo istnienie tej jednej drobinki sprawia, że powstaje pytanie, skąd się wzięła, dlaczego istnieje, a więc prowadzi do klasycznego pytania Leibniza: „Dlaczego istnieje raczej coś niż nic?”. Bierze się to z tego, że nawet istnienie jednej nieruchomej i niepodzielnej cząsteczki domaga się wyjaśnienia; wskazania racji jej zaistnienia. Każde istnienie jest bowiem czymś, a to jest coś radykalnie różnego od nicości i nieistnienia. Można oczywiście odpowiedzieć: nie wiem, skąd się wzięła ta elementarna cząsteczka, i nie potrafię wskazać żadnej racji jej istnienia. Ale taka odpowiedź jest czymś innym niż stwierdzenie, że nie wolno pytać, dlaczego ona istnieje. To, że nie potrafimy czegoś w pełni wyjaśnić, wskazuje na to, że jednak jest coś do wyjaśnienia; natomiast to, że nie możemy pytać o wyjaśnienie czegoś, oznacza rezygnację z wyjaśnienia, jakiś restrykcyjny zakaz intelektualny, który przeradza się w dogmatyczną formułę: „Zabrania się pytać!”. Dla osoby takiej jak Russell, która sama siebie etykietowała mianem „racjonalisty”, postawa taka wydaje się głęboko irracjonalna.

W tej części dyskusji widzimy, że podstawowa różnica między stanowiskami obu dyskutantów sprowadza się do rozstrzygnięcia, czy wystarczy uznać z Russellem, że wszechświat po prostu jest nam dany i to nam wystarczy, czy też powinniśmy pytać wraz z Coplestonem, czy być może da się znaleźć jakieś ostateczne wyjaśnienie istnienia wszechświata. Pogląd ateistyczny i teistyczny wyraźnie rozchodzą się w tej kwestii i wymagają zasadniczo rozstrzygnięcia, czy jedno z najbardziej podstawowych pytań filozofii, czyli pytanie o ostateczny fundament, źródło istnienia, *arche*, jest pytaniem sensownym, czy nie.

Russell uważa, że istnieje zasadniczy błąd w myśleniu Coplestona: nie można rozumować w ten sposób, że skoro każdy człowiek ma matkę, to wynika z tego, że rasa ludzka ma matkę, gdyż jest to przecież inna płaszczyzna logiczna. Ale Copleston odrzuca ten zarzut: twierdzi, że jedną rzeczą jest zakładać, że skoro każdy obiekt ma zjawiskową przyczynę, to istnieje zjawiskowa przyczyna całej serii obiektów, a inną, że każdy obiekt ma zjawiskową przyczynę i że seria ta jest nieskończona, oraz że nieskończona seria zjawiskowych przyczyn nie jest wystarczającym wyjaśnieniem. Stwierdza, że nie przyjmuje tego pierwszego, ale wyłącznie to drugie. I wyjaśnia: seria zdarzeń albo ma przyczynę, albo nie ma przyczyny. Jeśli ma przyczynę, to musi ona znajdować się poza serią, a jeśli nie ma przyczyny, to jest wystarczająca dla samej siebie, czyli jest konieczna. Ale – jak się wydaje – nie może być konieczna, gdyż każdy jej człon jest przygodny, a całość nie jest żadną rzeczywistością w oderwaniu od swych członów. Dlatego nie może nie mieć przyczyny i musi mieć przyczynę. Russell ponownie odpowiada z wyraźnym sceptycyzmem, że stanowisko Coplestona oznacza ostatecznie przyjęcie, że nie tylko poszczególne byty, ale też cały świat musi mieć przyczynę, a on nie widzi podstaw, aby to przyjąć.

## 5. Argumenty naukowe

W tym miejscu dyskusja przechodzi na obszar współczesnej nauki, a dokładniej fizyki współczesnej, gdzie w sposób nieklasyczny formułuje się problematykę przyczyny. Russell twierdzi bowiem, że może pojąć coś, co nie ma przyczyny, i odwołuje się do współczesnej fizyki, wskazując na istnienie indeterminizmu na poziomie kwantowym. Jeśli uznamy nawet ten wniosek za tymczasowy, to pozostaje jednak faktem, że fizycy mogą pojąć coś, co nie ma przyczyny. Dodaje, że tu jest dobry przykład nieuzasadnionego rozciągnięcia problematyki przyczyny na wszystko, co istnieje: to, że ktoś szuka przyczyn, nie oznacza, że przyczyny są wszędzie. Wraca zatem do swojego poprzedniego stanowiska, że pojęcie świata mającego wyjaśnienie jest nieporozumieniem, gdyż pomija wnioski płynące ze współczesnej fizyki, głoszące, iż nie należy oczekiwać, że świat ma wyjaśnienie. Zmusza to Coplestona do przejścia z płaszczyzny

metafizycznej na płaszczyznę dyskusji naukowej, co nie jest wygodne dla metafizyka, ale konieczne dla kogoś, kto uznaje, że doświadczenie świata jest punktem wyjścia w argumentacji za istnieniem pierwszej przyczyny. Początkowo Copleston usiłuje uporządkować metodologicznie kwestię odnoszenia się do argumentów naukowych. Wskazuje, że zasada nieoznaczoności Heisenberga mówi nie tyle o naturze samej w sobie, co raczej o łączeniu wniosków z obserwacji w teorii naukowej. Nauka nie miałaby żadnych podstaw, gdyby odrzucić ideę porządku i zrozumiałości natury – fizyk co najmniej milcząco poszukuje przyczyny zdarzeń. I to samo robi metafizyk, gdy szuka przyczyny lub racji. Ponadto Copleston podkreśla, że naukowcy czynią to założenie w swej pracy badawczej, bo poszukując prawdy o świecie, zakładają, że wszechświat nie jest nieciągły. Trzeba przyjąć ideę uporządkowanego i zrozumiałego świata, aby wykonywać pracę badawczą w celu poszukiwania prawdy na drodze eksperymentalnej. Naukowiec musi to założyć *implicite* przynajmniej w praktyce; przypadek może wystąpić w naszej niepełnej wiedzy o świecie, ale nie w samej naturze. Gdyby nawet nie otrzymał nic więcej niż prawdopodobieństwa, to badając, zakłada, że kwestia wyjaśnienia ma znaczenie.

Wydaje się, że ta odpowiedź podważa ogólną tezę Russella, która brzmi, że jest rzeczą niedozwoloną pytać o przyczynę świata. Toteż niuansuje on swoje stanowisko i powiada, że naukowiec zakłada, że ten porządek jest możliwy do odkrycia, i często go odkrywa, ale nie zakłada, że porządek zostanie odkryty zawsze (tak jest, zdaniem Russella, we współczesnej fizyce). Naukowiec odkrywa wiele rzeczy, które zachodzą w świecie i które mają swoje przyczyny, ale te przyczyny mogą nie mieć swych przyczyn, i naukowiec nie zakłada, że wszystko ma przyczynę. W świecie, w którym większość zdarzeń ma przyczynę, ale nie wszystkie, można nakreślić prawdopodobieństwa, które zdarzenia mają przyczynę.

Russell podkreśla, że takie jest jego stanowisko. W rzeczywistości uniemożliwia to dalszą dyskusję, bo skoro coś nie ma dla kogoś znaczenia, to trudno kontynuować wymianę poglądów. Z perspektywy czasu rodzi się jednak pytanie, w jaki sposób Russell, tak lubujący się w odwoływaniu się do argumentów zaczerpniętych z nauki, odniósłby się do innej wersji argumentu kosmologicznego, tzw. „argumentu typu Kalām”<sup>3</sup>, który rozwijany jest ostatnio przez Williama Lane Craiga. W argumencie tym racje za przygodnością świata jako całości zaczerpnięte są częściowo ze współczesnej nauki, a mianowicie z przyjęcia teorii Wielkiego Wybuchu, wskazującego na początek powstania wszechświata z osobliwości<sup>4</sup>. W argumencie tym, aby uchronić się

<sup>3</sup> Kalām to średniowieczna teologia muzułmańska, odpowiednik chrześcijańskiej scholastyki.

<sup>4</sup> Pierwsze sformułowanie argumentu wzorowanego na Kalām przedstawił W.L. Craig w książce *The Kalām Cosmological Argument* (Craig 1979). Rozwijał go następnie w szeregu

przed zarzutem powszechnego kontyngentyzmu (wszystko, co istnieje, jest przygodne), postuluje się istnienie co najmniej jednego bytu koniecznego. Co prawda intuicje konieczności, jakie kryją się za tą argumentacją, nie tyle odwołują się do pierwszej przyczyny, która jest transcendentna wobec świata, co raczej nawiązują do problemu kauzalności ukrytej w samym zagadnieniu pierwotnej osobliwości.

## 6. Konkluzja

Wydaje się, że w toku debaty Russell stawiał zbyt wysokie kryteria dla przyjęcia istnienia Boga; nie zadowalało go, że istnienie Boga jest najlepszym sposobem racjonalnego wyjaśnienia świata. Szukał pewności. Dlatego w pracy *What Is an Agnostic?* na pytanie, jaki rodzaj świadectwa mógłby go przekonać, że Bóg istnieje, odpowiadał:

Myszę, że gdybym usłyszał głos z nieba przepowiadający wszystko, co miało mi się przydarzyć w ciągu następnych dwudziestu czterech godzin, w tym zdarzenia, które wydawałyby się wysoce nieprawdopodobne, i gdyby wszystkie te wydarzenia miały miejsce, być może mógłbym być przynajmniej przekonany o istnieniu jakiejś nadprzyrodzonej (*superhuman*) inteligencji (Russell 1986, s. 82).

Warto zauważyć, że gdyby nawet takie zdarzenie zaszło, to Russell twierdzi, że nie spowodowałyby to, iż przyjąłby istnienie Boga, lecz uznałby tylko, że istnieje jakaś ponadludzka inteligencja. Wskazuje to tylko, że nigdy nie można mieć pewności w kwestii istnienia Boga. Przypomniał o tym ostatnio Peter van Inwagen, odwołując się do św. Tomasza. Otóż, gdyby nawet gwiazdy na niebie ułożyły się w napis „Jestem, Który Jestem” (biblijne imię Boga), to i tak nie byłby to dla sceptyka wystarczający argument za istnieniem Boga. Mógłby on uznać ten fakt za dzieło mniejszej istoty niż Bóg. Krótko mówiąc, Inwagen przekonuje, że nie istnieje taki znak, który musiałby zostać uznany „za dzieło koniecznej, wszechobecnej i wszechmocnej istoty” (van Inwagen 2014, s. 236). Bowiem każdy znak, nawet najbardziej spektakularny, może być uznany za dzieło istoty ograniczonej, skończonej i immanentnej, nawet gdyby jej moc była znacznie wyższa od naszej. Nie da się zatem w sposób rozstrzygający udowodnić sceptykowi, że jakieś działanie w świecie jest dziełem istoty nieskończonej, będącej pierwszą zasadą lub pierwszą przyczyną wszystkiego, co istnieje.

---

prac, z których warta uwagi jest m.in. *Theism, Atheism, and Big Bang Cosmology* (Craig, Smith 1993). Szczegółową debatę na temat wartości tego argumentu można znaleźć w *The Kalām Cosmological Argument. Scientific Evidence for the Beginning of the Universe* (Copan, Craig 2018).

Ponadto pamiętajmy, że obrońca teizmu, taki jak Copleston, mógł w dyskusji bronić tezy o słabszej mocy modalnej niż sceptyk czy ateista, którym był Russell. Teiście chodzi bowiem ostatecznie o pokazanie możliwości istnienia Boga, a nie o asertoryczne stwierdzenie Jego nieistnienia, tak jak ateiście. Do wykazania zaś możliwości wystarczy tylko pokazać, że nie da się wykluczyć jakiegś hipotezy, możliwości, sytuacji, które czynią spójnym to, co ateista uznaje za sprzeczność. Russell ze swej strony musiałby zatem dowodzić czegoś więcej, niż tylko reaktywnie krytykować posunięcia Coplestona. Musiałby pokazać również, że powinniśmy je wykluczyć, czyli musiałby wykonać zadanie trudniejsze, które polega na wykazaniu, że w rozumowaniu Coplestona zachodzi faktycznie sprzeczność.

Zapytajmy na koniec, jakie rozstrzygnięcie przyniosła debata Russella z Coplestonem. W debacie tej nie było zwycięzcy, bo nie mogło być, gdyż aby któryś z interlokutorów mógł mówić o przekonaniu drugiego, musiałaby nastąpić konwersja z jednej koncepcji filozofii na drugą. Czy dzisiejszemu czytelnikowi pozostaje zatem uznanie, z niejakim brakiem satysfakcji, że trzeba uznać niewspółmierność systemów i pogodzić się z tym, że nie uda się znaleźć rozstrzygnięć nawet na płaszczyźnie metafizycznej? Wydaje się, że nie, gdyż patrząc z wyższej perspektywy, można dostrzec, który z uczestników przyjmował lepsze intuicje filozoficzne i akceptował lepszą perspektywę metafizyczną. Ponadto po uważnym prześledzeniu argumentów padających w tej debacie wyносimy na pewno mocne przekonanie, że był to spór XX-wiecznych gigantów reprezentujących dwie konkurencyjne wizje uprawiania filozofii: klasyczną i analityczną. Z tej perspektywy debata okazuje się pouczająca, prowadzona na najwyższym poziomie, ujawniająca różnice pomiędzy perspektywami filozoficznymi oraz podstawowe założenia, z których wychodzili obaj interlokutorzy.

## Bibliografia

- Copan P., Craig W.L. (red.) (2018), *The Kalām Cosmological Argument. Scientific Evidence for the Beginning of the Universe*, New York: Bloomsbury Academic.
- Craig W.L. (1979), *The Kalām Cosmological Argument*, London: The Macmillan Press.
- Craig W.L., Smith Q. (1993), *Theism, Atheism, and Big Bang Cosmology*, Oxford: Clarendon Press.
- Kant I. (1957), *Krytyka czystego rozumu*, przeł. R. Ingarden, t. II, Warszawa: Państwowe Wydawnictwo Naukowe.
- Mackie J.L. (1997), *Cud teizmu. Argumenty za istnieniem Boga i przeciw istnieniu Boga*, przeł. B. Chwedeńczuk, Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Pruss A.R. (2006), *The Principle of Sufficient Reason. A Reassessment*, Cambridge: Cambridge University Press.

- Rowe W.L. (1998), *The Cosmological Argument*, New York: Fortham University Press.
- Russell B. (1956), *Dlaczego nie jestem chrześcijaninem*, przeł. A. Kurlandzka, Warszawa: Książka i Wiedza.
- Russell B. (1957), „*Why I Am Not a Christian*” and other essays on religion and related subjects, red. P. Edwards, New York: Simon & Schuster.
- Russell B. (1986), *Bertrand Russell on God and Religion*, red. A. Seckel, New York: Prometheus Books.
- Russell B. (1996), *Autobiografia 1872–1914*, przeł. B. Zieliński, Warszawa: Czytelnik.
- Van Inwagen P. (2014), *Problem zła*, przeł. R. Mordarski, Bydgoszcz: Wydawnictwo Uniwersytetu Kazimierza Wielkiego.
- Wippel J.F. (2002), *The Five Ways*, w: B. Davies (red.), *Thomas Aquinas. Contemporary Philosophical Perspectives*, Oxford: Oxford University Press, s. 159–225.

R y s z a r d   M o r d a r s k i

### **The debate between Bertrand Russell and Frederick Copleston about the existence of God**

**Keywords:** *atheism, F. Copleston, cosmological argument, debate about the existence of God, principle of sufficient reason, B. Russell, theism*

This article discusses the main points in the Bertrand Russell and Frederick Copleston's debate about the existence of God. Copleston defended the cosmological argument based on a sufficient reason and argued against radical contingency in explaining the origin of the world. During the debate, the understanding of necessity was discussed, whether the word 'God' is a proper name or a description, whether the universe as a whole can have a cause, and the arguments about the origin of the world formulated in modern physics. The whole debate is an excellent example of the difference between a theist and an atheist with regard to Leibnizian type of the cosmological argument.