

## NAUKOWY OBRAZ ŚWIATA MATERIALNEGO A PROBLEM POZNANIA ISTNIENIA BOGA

Dokonując przeglądu współczesnych prądów i nurtów filozoficznych nie dostrzegamy, aby tendencja łączenia filozofii z poznaniem naukowym typu fizykalno-przyrodniczego była bardzo żywa. Wydaje się, że u klasycznych filozofów minął już okres zafascynowania nauką i szukania w niej pomocy w filozofowaniu<sup>1</sup>. Obserwuje się to nawet w środowiskach, gdzie pragnienie modernizacji filozofii klasycznej przez powiązanie jej z naukami szczegółowymi kilkadziesiąt lat temu było ogromnie żywe. Dziś szuka się tam innych sposobów unowocześnienia filozofii, na przykład przez powiązanie jej z metodą fenomenologiczną czy stylem filozofowania egzystencjalizmu<sup>2</sup>.

Wyjątek stanowi dzieło Teilharda de Chardin. Proponowana przez niego synteza naukowo-filozoficzna stanowi jednak pozycję tak wyjątkową i trudną do metodologicznego określenia, iż — mimo obecnego jej powodzenia — nie wydaje się, aby mogła zasadniczo wpłynąć na zmianę kierunku głównych nurtów klasycznej filozofii współczesnej<sup>3</sup>. Trzeba dodać, że w większości rozwijają się one po linii wytyczonej w najogólniejszych zarysach przez Descartesa, a więc po linii analizy poznania, myśli, świadomości, nie zaś realnego bytu, i dziedziczą właściwości filozofii kartezjańskiej: subiektywizm oraz brak bezpośredniego kontaktu poznawczego ze światem pozapodmiotowym. Nadto głównym przedmiotem zainteresowania filozofii współczesnej nie jest przyroda, świat materialny, kosmos. Interesuje się ona przede wszystkim człowiekiem, jego sytuacją egzystencjalną i jego przeżyciami.

Te tendencje czy „nastroje” filozofii współczesnej znajdują wyraz w dziedzinie już bardziej szczegółowej, ale fundamentalnej dla filozofii — w dziedzinie poznania istnienia Boga. Do człowieka współczesnego bardziej przemawiają drogi myśli, przeżyć wewnętrznych, a nawet wiary niż ukazywanie istnienia Boga w oparciu o refleksję nad światem materialnym, ujętym czy to ściśle filozoficznie czy naukowo.

Poza tym interesujące nas specjalnie zagadnienie stosunku naukowego obrazu świata do problemu poznania istnienia Boga, czy szerzej — sprawa stosunku filozofii do nauk szczegółowych, było w literaturze tak zagranicznej, jak i polskiej ostatnich dziesiątków lat wielokrotnie definitywnie rozwiązywane<sup>4</sup>. Wydawałoby się więc, że nie ma potrzeby do niego wracać. Uboczny

<sup>1</sup> Tendencja „naukowienia” filozofii poprzez łączenie jej z wynikami lub metodami nauk szczegółowych była szczególnie żywa na przełomie XIX i XX w., co tłumaczy się ówczesną ogólną atmosferą intelektualną (neopozytywizm, scjentyzm).

<sup>2</sup> O sytuacji obecnej i ewolucji w postawie myślowej przedstawicieli środowiska lowańskiego zob.: L. Apostel, *Współczesna filozofia belgijska. Problemy i tendencje*, „Ruch Filozoficzny”, 32 (1964), nr 2—4, s. 133—151.

<sup>3</sup> Coraz częściej pojawiają się krytyczne uwagi pod adresem dzieła i postawy myślowej Teilharda de Chardin. Zob. np. J. F. Donceel, *Teilhard de Chardin: Scientist or Philosopher*, „Intern. Philos. Qu.”, 5 (1965) 245—266; E. Gilson, *Trois leçons sur le Thomisme et sa situation présente*, „Seminarium”, nr 4 (1965) 682—737; J. Maritain, *Le paysan de la Garonne*, Paris 1966, C. E. Raven, *Teilhard de Chardin: scientist and Seer*, London 1962.

<sup>4</sup> Por. np. D. Dubarle, *Pensee scientifique et preuves traditionnelles de l'existence de Dieu*, [W:] *De la connaissance de Dieu*, Paris 1958, s. 35—112;

motyw zajęcia się taką problematyką stanowi fakt, że nawet uprawiający filozofię przyrody nie uporali się jeszcze ostatecznie ze sprawą stosunku tej dyscypliny do nauk szczegółowych<sup>5</sup>.

Powrót do tego typu zagadnień sprowokowała wydana w ubiegłym roku i szeroko reklamowana, zwłaszcza we Francji, książka znanego i bardzo płodnego autora francuskiego Claude Tresmontanta<sup>6</sup> pt. *Comment se pose aujourd'hui le problème de l'existence de Dieu*<sup>7</sup>. Sam tytuł książki, a jeszcze bardziej napis umieszczony na jej obwolicie: *Comment la connaissance scientifique de l'Univers a transformé le problème* — sugerują nowość, a nawet rewolucyjność ujęcia problemu poznania istnienia Boga właśnie poprzez powiązanie go z naukowym poznaniem świata.

Chociaż książka nie spełnia chyba sugerowanych nadziei, jest interesująca z trzech powodów: proponuje sugestywnie rozwiązanie problemu poznania istnienia Boga i w związku z tym jednocześnie podejmuje na nowo sprawę stosunku poznania filozoficznego do poznania naukowego oraz wydaje się być jeśli nie typowa, to znamienna dla tego rodzaju łączenia filozofii z naukami szczegółowymi. Dlatego też ona właśnie stała się materiałem i punktem wyjścia przy omawianiu zaanonsowanego w tytule problemu.

Kim jest Tresmontant? Mówiąc najogólniej — filozofem chrześcijańskim, mieszczącym się zasadniczo w nurcie filozofii arystotelesowsko-tomistycznej (w najszerszym jej rozumieniu) z tym, że usiłuje stworzyć specjalną koncepcję filozofii chrześcijańskiej. Ma ambicję skorygowania Tomasza z Akwinu, którego wizje: filozoficzna i teologiczna, były związane z arystotelesowskim obrazem kosmosu, nie przez oddzielenie ich od poznania naukowego (poprzez wypracowanie swoistego przedmiotu filozofii i specyficznych metod), ale przez skonfrontowanie ich z poznaniem wszechświata, jakim dysponują współczesne nauki przyrodnicze. Dzisiejsze poznanie wszechświata, całkowicie różne od tego, jakim dysponowali Arystoteles czy Tomasz, nie tylko — zdaniem Tresmontanta — nie koliduje z zasadniczymi tezami filozofii tomistycznej, czy szerzej — chrześcijańskiej, ale je ustawia w nowej, lepszej perspektywie. Usiłuje okazać to właśnie na przykładzie problemu poznania istnienia Boga.

Autor zdaje sobie sprawę z trudności połączenia filozofii z naukami szczegółowymi. Sposób, w jaki stara się te trudności pokonać, tak określa: „Między Charybdą filozofii odseparowanej od rzeczywistości, którą odkrywają nauki,

Guérard des Lauriers, *Preuve de Dieu et savoir scientifique*, „Aquinas”, 1961, s. 129—145; M. A. Krąpiec, *Poznawalność Boga w naukach szczegółowych i w filozofii*, „Znak”, 11 (1959) 564—577; A. Metz, *Causalité scientifique et cause première*, „Archive de Phil.”, 24(1961)517—541; J. Linehan, *Modern science and the proof from motion of the existence of theistic God*, „Franciscan Studies”, 19(1959)128—141; F. van Steenberghen, *Sciences positives et existence de Dieu*, „Revue Philosophique de Louvain”, 57(1959)397—414.

<sup>5</sup> O różnych koncepcjach samej filozofii przyrody i o trudnościach z ustaleniem jej relacji do nauk szczegółowych zob.: A. G. van Melsen, *Filozofia przyrody*, t. S. Zalewski, Warszawa 1963, rozdz. I.

<sup>6</sup> Autor znany jest z wielu publikacji, z których najważniejsze: *La métaphysique du christianisme et la naissance de la philosophie chrétienne*, Paris 1961; *Les idées maîtresses de la métaphysique chrétienne*, Paris 1962, *La métaphysique du christianisme et la crise du XIII<sup>e</sup> siècle*, Paris 1964. Tresmontant wydał także poprzednio książkę poświęconą zagadnieniu poznania Boga: *Essai sur la connaissance de Dieu*, Paris 1959.

<sup>7</sup> C. Tresmontant, *Comment se pose aujourd'hui le problème de l'existence de Dieu*, Paris 1966, Ed. du Seuil, ss. 427.

a Scyllą analizy filozoficznej, ugruntowanej na teoriach naukowych, trzeba nam będzie żeglować i znajdować drogę”<sup>8</sup>.

Określenie nie grzeszy precyzyjnością. Ten brak precyzji co do samej koncepcji związku między poznaniem naukowym a poznaniem filozoficznym daje się zauważyć w całej książce Tresmontanta, chociaż w wielu miejscach usiłuje on bardziej uściślić tę relację.

Główna teza Tresmontanta sprowadza się do stwierdzenia, że analiza naukowa wszechświata nie wystarcza do rozwiązania wszystkich problemów, które stawia on ludzkiemu rozumowi. Właśnie poznanie naukowe świata, zrozumienie jego historii i genezy narzuca potrzebę przejścia do porządku metafizycznego. Zależność jest obustronna. Porządek metafizyczny nie wystarcza. Musi być ugruntowany na poznaniu faktów, a więc wchodzi tu w grę porządek naukowy. Związek analizy filozoficznej z poznaniem naukowym (specyficzny związek) gwarantuje jej realizm, którego brak w filozofii współczesnej Tresmontant tak często podkreśla, a który — jego zdaniem — jest spowodowany oddzieleniem filozofii od nauk realnych.

Jakiego typu ma to być związek? Nie można — twierdzi Tresmontant — opierać analiz filozoficznych na tym, co w dziedzinie naukowej wiedzy o świecie jest jeszcze przedmiotem dyskusji. Trzeba oprzeć się na tym, co absolutnie pewne, niepowątpiewalne. Wobec tego analiza filozoficzna nie powinna opierać się na teorii naukowej, lecz na rzeczywistości obiektywnej, suponowanej przez tę teorię. Rzeczywistość dana w doświadczeniu naukowym właściwie wystarczy do zbudowania filozofii. Rzeczywistość obiektywna jest szeroko wyjaśniana przez nauki realne. Otóż punktem wyjścia i podstawą do filozofowania jest sama rzeczywistość, odkrywana a nie wyjaśniana przez nauki. Analiza filozoficzna szuka ostatecznych implikacji tej właśnie rzeczywistości. Trzeba tu unikać dwu niebezpieczeństw: niedojrzałego oparcia się na jakiejś teorii naukowej oraz groźniejszego — zdaniem Tresmontanta — dla współczesności odwrócenia się od rzeczywistości odkrywanej przez naukę, całkowitego braku zainteresowania się naukami przyrodniczymi, filozofowania bez odniesienia do świata realnego, świata fizycznego z całą jego zawartością. „Filozofia współczesna — ubolewa Tresmontant — jest zupełnie oderwana od nauk fizycznych, chemicznych, biologicznych. Duża liczba filozofów, nawet wybitnych, nie interesuje się współczesną fizyką, biologią, biochemią. Filozofują jakby ponadczasowo, jak by żyli w czasach Descartesa czy Malebranche’a”<sup>9</sup>. Jest to — zdaniem autora — ukryty platonizm, przejawiający się brakiem zainteresowania treścią i historią wszechświata.

Metodę, jaką stosuje Tresmontant w powiązaniu problemu istnienia Boga z nauką wiedzy o świecie, nazywa „metodą minimum”. Polega ona na tym, że z naukowego obrazu świata, z modeli wszechświata proponowanych przez współczesną naukę przyjmuje się jedynie to, co jest poza wszelkimi kontrowersjami, to, co jest uznawane powszechnie przez wszystkich uczonych zajmujących się tymi problemami. Stanowi to owo „minimum”, na którym mogą się oprzeć analiza i refleksja filozoficzna. Dla wydobycia tego minimum Tresmontant dokonuje przeglądu różnych modeli wszechświata proponowanych przez współczesną naukę, głównie kosmologię i kosmogonię.

Analiza przykładowo wymienionych modeli wszechświata (Couderca, Bon-

<sup>8</sup> Ibid., s. 11.

<sup>9</sup> Ibid., s. 47—48.

diego, Golda, Hoyle'a, Woroncowa, Weliaminowa) ujawnia kilka rzeczy ważnych dla filozofa: 1° rozbieżność ujęcia i tłumaczenia świata przez różnych naukowców, a więc stwierdza się, iż współcześnie istnieją różne sposoby naukowego wyjaśniania charakteru i genezy świata, 2° kosmologia współczesna zdesakralizowała świat odkrywając jego strukturę fizyczną i chemiczną, jego historię i genezę, 3° odkrycie genetycznego i ewolucyjnego charakteru świata nie stanowi jednak — jak sądzą niektórzy — końca dla metafizyki, 4° przeciwnie — współczesna kosmologia nie wyeliminowała problemów natury filozoficznej. Wszystkie projekty modeli wszechświata implikują — świadomie lub nie — pewne założenia filozoficzne, lub je świadomie eliminują, pozostawiając najważniejsze problemy nie wyjaśnione.

Co wobec tego w naukowym współczesnym poznaniu świata jest niepowątpiewalne, co mogłoby stać się punktem wyjścia analizy filozoficznej i co — według sugestii autora — prowadzi do konieczności przyjęcia istnienia Boga?

Otóż — zdaniem Tresmontanta — we wszystkich proponowanych hipotezach dwie rzeczy są absolutnie pewne: fakt istnienia świata (byt świata) oraz fakt rozwoju, ewolucji świata (świat jest w nieustannym staniu się rozmaicie rozumianym i wyjaśnianym). W procesie rozwoju niepowątpiewalne znowu są dwa zjawiska: pojawienie się bytów żyjących i pojawienie się bytu myślącego, człowieka. Fakty te stanowią dla Tresmontanta punkt wyjścia analizy filozoficznej. Pomija on problem początku czasowego świata, którego rozwiązanie nie jest niepowątpiewalne. Pewne jest natomiast, że wszechświat w tym czasie, który jest znany nauce (kilka miliardów lat) podlega nieustannej ewolucji. Powstają nowe formy, nowe coraz bardziej złożone struktury. Zastrzymując się więc na tym segmencie ewolucji kosmicznej, który jest dostępny poznaniu naukowemu, pozostawia Tresmontant poza obrębem zainteresowania wszystko inne, co było przedtem (czasowo).

Natomiast usiłuje jeszcze bardziej sprecyzować stosunek wyników badań naukowych do analizy filozoficznej. Nauki pozytywne i eksperymentalne odkrywają, jaka jest struktura wszechświata, jaka jest struktura materii, odkrywają prawa dynamiczne tej struktury, strukturę materii nieożywionej, jej organizację, prawa, które charakteryzują syntezę materii organicznej, strukturę i konstrukcję komórki, jej morfologię, wewnętrzny dynamizm, anatomię i fizjologię organizmów, modalności ewolucji biologicznej itp. Tego typu nauki nie zajmują się jednak problemem, który stanowi samo istnienie świata (racja istnienia świata), istnienie uniwersalnej ewolucji, jej ostateczne ukierunkowanie. A są to problemy, które stają przed ludzkim rozumem wówczas, gdy eksperymentalna praca naukowa jest, jeśli nie zakończona, to przynajmniej wystarczająco zaawansowana.

Nauki eksperymentalne wychodzą z danych realnych. Ale sam fakt ich istnienia, sam fakt istnienia świata badanego przez nauki stanowi problem. Nauki te wychodząc z tego faktu mają na celu poznanie, czym wszechświat jest, jaki jest, usiłują wyjaśnić treść wszechświata. Samo jego istnienie nie stanowi jednak przedmiotu badań naukowych. I tu — zdaniem Tresmontanta — jest miejsce na filozofię, metafizykę, która rzeczywistość daną w doświadczeniu, respektującym w pewnym sensie i doświadczenie naukowe, ma wyjaśnić aż do końca. Przykład takiej metafizyki ukazuje Tresmontant.

1. Problem istnienia świata. Pozytywnego rozwiązania proble-

mu istnienia Boga Tresmontant nie dokonuje wprost, poprzez analizę istnienia czy bytowości świata. Czyni to pośrednio poprzez krytykę i eliminację różnych stanowisk istniejących historycznie czy współcześnie wobec problemu ostatecznego wyjaśnienia istnienia świata. Wylicza stanowiska — jego zdaniem najbardziej charakterystyczne: istnieją metafizyki, które dążą do deprecjonowania istnienia świata — wszechświat jest czymś pozornym, snem, iluzją; dla wielu, zwłaszcza w środowiskach naukowych i technicznych, problem w ogóle nie powstaje — świat jest i sprawa skończona (trzeba interesować się strukturą i historią świata, sam byt świata nie stanowi problemu); istnienie świata jest problemem nierozwiązalnym (stanowisko Kanta uwarunkowane jego specyficzną koncepcją poznania); istnienie świata jest konieczne (nurty panteistyczne); świat istnieje sam z siebie, jest nie stworzony, wieczny (materializm marksistowski).

Dokonując pewnej systematyki wszystkie istniejące stanowiska, i to zarówno metafizyczne, jak i religijne, można ująć w trzy grupy: 1. doktryny panteistyczne, kosmologie panteistyczne, które przyjmują, że wszechświat jest nie stworzony, boski, sam jest Bytem Absolutnym lub jego przejawem, konieczną emanacją (niektóre systemy filozofii indyjskiej, presokraty, stoicy, Plotyn, Spinoza). 2. metafizyka stworzenia wywodząca się z żydowskiej myśli biblijnej, kontynuowana przez myśl żydowską, filozofię chrześcijańską i ortodoksyjną filozofię arabską, według której świat nie jest absolutem, nic z tego świata nie jest boskie. Świat istnieje realnie, ale jest ontologicznie niewystarczalny, zależy od innego bytu 3. filozofie nie uwzględniające żadnego absolutu, które w czystej formie należą do rzadkości (niektóre nurty filozofii indyjskiej, grecka tradycja atomistyczna z Leucypem i Demokrytem)<sup>10</sup>.

Zdaniem Tresmontanta historia filozofii nie zna filozofii koherentnej, zajmującej się światem realnym, która nie przyjmując żadnego absolutu odpowiada na problemy metafizyczne postawione przez istnienie świata realnego. Zupełne odrzucenie wszelkiego typu absolutu należy do rzadkości, a jeśli taka filozofia istnieje, to najczęściej zajmuje się ona innymi problemami niż istnienie świata<sup>11</sup>. Pozostają więc do wyboru dwie metafizyki: metafizyka panteistyczna i metafizyka stworzenia.

Metafizyka panteistyczna okazuje się sprzeczna w konfrontacji ze współczesną wiedzą o świecie<sup>12</sup>. Wszechświat nie jest bytem absolutnym i nic nie pozwala przypisywać mu atrybutów, jakie teologowie przypisują Bogu. A jednak świat istnieje i w myśl podstawowej zasady filozoficznej nie może pochodzić z niczego. Świat sam nie usprawiedliwia ostatecznie ani swego istnienia, ani swojej struktury, ani też rozwoju. Opierając się na zasadzie racji dostatecznej wiemy, że tylko byt może usprawiedliwić istnienie bytu. Na

<sup>10</sup> Trzeba dodać, że atomizm grecki nie był całkowicie ateistyczny, jego zwolennicy uznawali bowiem, że istnieją bogowie, choć nie zajmują się światem. Ocena filozofii indyjskiej jako ateistycznej jest także często wynikiem niewłaściwej interpretacji — jak na to zwraca uwagę nasz wybitny znawca filozofii indyjskiej — ks. prof. F. Tokarz. Por. np. W kwestii „teistycznych” i „ateistycznych” systemów indyjskich, „Roczniki Filoz.” 15 (1967) z. 1, s. 73—88.

<sup>11</sup> Por. choćby ateizm typu Sartre'a.

<sup>12</sup> Panteizm jest sprzeczny przede wszystkim z filozoficznym punktu widzenia. W jaki sposób wielość może pochodzić od jedności, a z bytu doskonałego bytu niedoskonałego? Teoria panteistyczne pozostają zwykle w niezgodzie z zasadą niesprzeczności.

tej drodze dochodzimy więc do stwierdzenia, że musi istnieć byt, różny od świata, który ostatecznie usprawiedliwia i tłumaczy jego istnienie. Ostatecznie więc pozostaje jako jedynie słuszna metafizyka — metafizyka stworzenia.

Metoda, jaką Tresmontant stosuje w okazywaniu istnienia Boga, nie polega więc ani na budowaniu zwartego systemu filozoficznego, w którym istnienie Boga byłoby nieodzownym elementem, ani na konstruowaniu ścisłego dowodu, ale na dość ogólnej, schematycznej krytyce innych stanowisk niż przyjęte w filozofii chrześcijańskiej (metafizyka stworzenia). Sposób ten on sam tak określa: „Dowód istnienia Boga powstaje przez metodyczną eliminację niemożliwych rozwiązań”<sup>13</sup>.

2. Fakt istnienia ewolucji. Tę samą metodę stosuje Tresmontant w odniesieniu do drugiego — jego zdaniem — niepowątpiewalnego faktu, jakiego filozofowi dostarczają współczesne nauki: faktu ewolucji wszechświata oraz faktu ewolucji materii w kierunku bytów żyjących i myślących (organizacja historyczna materii).

Nauka stwierdza, że wszechświat jest strukturą, strukturą ewolutywną, która nieustannie modyfikuje się poprzez powstawanie coraz nowych, bardziej złożonych struktur. Ewolutywna a jednocześnie koherentna struktura wszechświata stanowi dla ludzkiego rozumu problem, domagający się ostatecznego wyjaśnienia. Dlaczego istnieje raczej struktura niż niestruktura, ład i porządek a nie chaos?

Ewolucja — jak pokazują badania dotyczące historii i genezy świata — jest ukierunkowana. Ewolucje: kosmiczna, fizyczna, chemiczna i biologiczna, rozwijają się w kierunku powstania bytów o coraz bardziej złożonej strukturze, przebiegają w kierunku od bytów nieżyjących do żyjących i myślących. Szczególnie ważnymi momentami ogromnego procesu ewolucji jest pojawienie się życia i bytu myślącego.

Istnieje więc naukowo stwierdzony, niepowątpiewalny fakt, że w ciągu wieków — przynajmniej na naszej planecie — istnieje perfekcyjna organizacja materii. Nie wystarczy — jak czynią nauki eksperymentalne — opisać warunków, procesów modalności, przez które dokonuje się doskonaląca organizacja materii w byty ożywione i myślące. Powstaje tu problem czysto metafizyczny: fakt istnienia samej perfekcyjnej organizacji materii.

Autor rozpatruje różne hipotezy, usiłujące wyjaśnić fakt uniwersalnej ewolucji (atomizm filozoficzny, teorię przypadku, teorię konieczności praw naturalnych itd), uznając je za niewystarczające. W konkluzji stwierdza, iż materia, jaką znamy z fizyki, nie jest zdolna wyjaśnić pojawienia się życia, wytłumaczyć oryginalność i specyfikę organizmów żyjących. Wielkość elementów materialnych — atomowych czy molekularnych nie może wyjaśnić ich syntezy, jaką stanowią struktury samoistniejące, organizmy żyjące i ewoluujące. Nie można — opierając się na podstawowej zasadzie filozoficznej — czegoś wyższego tłumaczyć przez niższe, a większego przez mniejsze. Tylko Byt Żyjący może uzasadnić pojawienie się bytów żyjących.

Tresmontant ukazuje znowu poprzednio zaanonsowaną alternatywę. Trzeba — jego zdaniem — w tłumaczeniu filozoficznym faktu pojawienia się życia wybierać między metafizyką, która w sposób arbitralny przypisuje zdolności stwarzania materii i dywinizuje ją, a metafizyką uznającą rady-

<sup>13</sup> C. Tresmontant, *Comment*, s. 271.

kalną niewystarczalność świata materialnego, fizycznego. Tylko ta „metafizyka niewystarczalności”, którą autor przeciwstawia metafizyce panteistycznej („metafizyce wystarczalności”), wydaje mu się odpowiednim przedmiotem studiów i racjonalnej interpretacji. Materializm — jego zdaniem — jest zawsze pewnego rodzaju panteizmem, ponieważ przypisuje materii właściwości boskie: życie i myślenie.

I znów — podobnie jak poprzednio — drogą eliminacji niezadowolających czynch rozwiązań dochodzi Tresmontant do przyjęcia istnienia Bytu-Życia, tłumaczącego ostatecznie pojawienie się wszelkiego życia.

3. Fakt pojawienia się człowieka. W dziedzinie ewolucji biologicznej jedno jest pewne: gatunki żyjące ukazywały się sukcesywnie w ciągu wieków i według określonego porządku, który był porządkiem wzrastającej złożoności i doskonałości.

Dla wyjaśnienia ewolucji biologicznej konstruowano różne hipotezy z teorią Darwina i Lamarcka na czele. Ale czy te próby wyjaśnienia są wystarczające z filozoficznego punktu widzenia?

Jeśli się dokona opisu, w jaki sposób historycznie przebiegała ewolucja biologiczna, przez jakie procesy i przy współdziałaniu jakich czynników fizycznych, chemicznych, biologicznych, pozostaje do wyjaśnienia, dlaczego w ogóle dokonuje się ewolucja, a następnie co powoduje koordynację wszystkich elementów fizycznych, chemicznych itd.

Fakt rozwoju bytów żyjących w kierunku bytów świadomych pozostaje więc do filozoficznego wyjaśnienia. Ostatecznie domaga się przyjęcia istnienia Bytu, który jest Życiem i Myślą, który jedynie może wytłumaczyć dążność organizmów żyjących ku świadomości. Odrzucenie Jego istnienia prowadzi do sprzeczności na wszystkich płaszczyznach. Konkludując Tresmontant twierdzi: Tylko Byt może nieodwołalnie uzasadnić istnienie bytu, który nie jest absolutem; tylko Byt Żyjący może ostatecznie usprawiedliwić pojawienie się życia na ziemi; tylko Myśl może ostatecznie wytłumaczyć pojawienie się bytów myślących; tylko Inteligencja może wytłumaczyć istnienie bytów obdarzonych inteligencją.

Okazuje się więc, że we wszystkich dziedzinach i we wszystkich momentach historycznego rozwoju rzeczywistość taka, jaką znamy z doświadczenia, jest niezgodna do wytłumaczenia tego, czym jest, co zawiera i czym się staje. Nie może — w myśl najbardziej podstawowych zasad filozoficznych — byt pochodzić z niebytu, życie z nieżycia, a myśl z tego, co nie jest myślą. Filozoficzna analiza obiektywna i wierna prowadzi więc niezaprzeczalnie do poznania, że świat realny z tym wszystkim, co zawiera, zakłada istnienie Bytu w akcie, który jest Życiem i Myślą.

\*

Co sądzić o propozycji przedstawionej przez Tresmontanta? Jaką wartość epistemologiczną posiada ta próba połączenia, bardzo zresztą ogólnego i schematycznego, myśli naukowej i filozofii, a ściślej — myśli naukowej dotyczącej świata i chrześcijańskiej koncepcji poznania istnienia Boga i stworzenia? Jak ustosunkować się do jego koncepcji związku wyników naukowych z analizą filozoficzną?<sup>14</sup>

<sup>14</sup> Podobny sposób łączenia teorii ewolucji z problemem poznania istnienia Boga zawiera książka: O. A. Rabut, *Le problème de Dieu inscrit dans l'évolu-*

Trzeba przyznać, że Tresmontant posiada zdolność przedstawiania problemów w sposób interesujący, nawet frapujący. Porusza mnóstwo spraw z różnych dziedzin przyrodoznawstwa, dokonuje przeglądu różnorodnych ujęć i rozwiązań. Nic dziwnego, że pojawienie się książki wywołało głosy entuzjastyczne.

Po przeprowadzeniu jednak dokładniejszej analizy jego stanowiska nie wydaje się, aby dokonał dzieła zapowieranego w tytule książki. Trudno przyznać, że rozwiązuje on w sposób nowy, dotychczas nie spotykany, odwieczny problem uzasadnienia istnienia Boga w oparciu o naukowy obraz świata albo że naukowy obraz świata pozwala rzeczywiście dokonać wielkiego przewrotu w sposobie poznania Boga<sup>15</sup>. Przede wszystkim to, co pokazuje Tresmontant, trudno nazwać ściśle filozofią czy traktować jako system filozoficzny z precyzyjnie zdeterminowanym przedmiotem, celem i metodą analiz. Jego robotę można by określić jako ogólnoteoretyczne rozważanie, do którego dostarczą mu okazji ogólnie uznawane wyniki współczesnej nauki.

Wiąże się to chyba z jego ogólną koncepcją filozofii, która nie jest sięgającym ostatecznej struktury bytowej tłumaczeniem rzeczywistości, mającym wyróżniony przedmiot oraz metodę, ale korzystającą z rozmaitych rodzajów wiedzy refleksją nad różnorodnymi sprawami, między innymi i nad pewnymi ujęciami przyrodniczymi świata dostarczonymi przez współczesną naukę. Niektórzy takie ogólne rozważania nazywają filozofią. Nie jest to jednak filozofia w klasycznym sensie, to jest dająca poznanie konieczne i ogólne.

Najwięcej zastrzeżeń budzi ustalenie przez Tresmontanta sposobu korzystania z wyników nauk szczegółowych w refleksji filozoficznej. Robi to wrażenie czegoś ciągle nie dość sprecyzowanego. Pod względem metodologicznym nie przedstawił on przekonująco stosunku aparatury pojęciowej nauk szczegółowych i filozofii oraz nie uwzględnił sprawy swoistości poznania filozoficznego.

Zastrzeżenie budzi również metoda, którą posługuje się Tresmontant i którą określa jako „eliminację niemożliwych rozwiązań”. Eliminacja musi odbywać się zawsze według jakiejś określonej metody i na gruncie jakiegoś systemu wiedzy. Inaczej nie da się okazać ani zupełności alternatyw, ani nieobalalności wykluczenia. U Tresmontanta nie wiadomo, czy dokonuje się to w wiedzy naukowej czy metafizycznej i jakiej metafizyki. Jaka jest więc u niego podstawa eliminacji?

Ponadto fakt istnienia świata jest nam dany w doświadczeniu bezpośrednim. Nie ma więc potrzeby w tym przypadku uciekać się do pomocy nauk

*tion*, Paris 1963. Autor — może bardziej niż Tresmontant — zdaje sobie sprawę z „delikatności” problemu łączenia nauk szczegółowych z refleksją filozoficzną. Relacje między nimi tak ustala: nauka jest zdolna wyjaśnić powstawanie zjawisk i mechanizmy ich działania, nie pokazuje (i nie może pokazać), że zjawiska są poznawalne (mają sens dla umysłu). Toteż — zdaniem Rabut — refleksja nad ewoluującym kosmosem prowadzi do ukazania, że istnieje Bóg — źródło sensu będące Myślą-Wolnością Pierwszą, (*La source est creatrice de sens*).

<sup>15</sup> Sprawę tę w naszej literaturze o wiele szerzej i dokładniej opracował K. Kłószak: *W poszukiwaniu Pierwszej Przyczyny*, I—II, Warszawa 1955—57. Por. także J. A. O. Brien, *God und Evolution*, N. Y. 1961 oraz E. A. Milne, *Modern Cosmology and the Cristian Idea of God*, London 1952; J. Meurers, *Die Frage nach Gott und die Naturwissenschaft*, München 1962.



eksperymentalnych, które zresztą raczej zakładają istnienie świata. Stwierdzamy je nieustannie w naszym codziennym doświadczeniu, które jest wspólnym punktem wyjścia dla nauk realnych i dla filozofii realistycznej. Gdybyśmy jednak przyjęli za Tresmontantem, że wychodzimy w filozofii z faktu istnienia świata, to w jaki sposób moglibyśmy dojść do stwierdzenia ogólnie ważnej struktury wszechświata jako całości? Chyba tylko przez ekstrapolację, a to będzie już tylko hipoteza.

Teoria ewolucji jest rzeczywistość dość powszechnie przyjmowana. Nie można jej jednak uznać za pewnik, jeśli ma to być teza całkowicie uniwersalna. Nawet okres kilku miliardów lat trudno określić jako absolutnie znany. Też jest hipotezą. Przecież fakt ewolucji na pewnym odcinku tłumaczy się warunkami i okolicznościami tej samej natury co świat, tylko odpowiednio ułożonymi. Dopiero fakt absolutnie uniwersalnej ewolucji nie tłumaczyłby się w ten sposób. Ale stwierdzenie takiego faktu nie jest wynikiem nauk szczegółowych. Do niego można dojść jedynie przy pomocy metafizycznej analizy zmiany.

Tresmontant uważa więc, że wychodzi z faktów niepowątpiewalnych, a faktycznie opiera się na powszechnie przyjmowanych hipotezach. Można się z nim zgodzić co do dwu spraw: 1° naukowy obraz świata przez swą niewystarczalność prowokuje do rozważań natury metafizycznej, które jednak, aby były wiedzą metodologicznie usprawiedliwioną, muszą przebiegać od samego początku według odpowiedniej metody oraz 2° teoria ewolucji (fakt jej istnienia i ukierunkowanie) może służyć jako podstawa do sformułowania argumentu przemawiającego hipotetycznie za istnieniem Boga będącego Myślą organizującą. Może także posłużyć jako dobra egzemplifikacja prawdy o istnieniu Boga znanej skądinąd. Nie wydaje się jednak, aby stanowiła podstawę do samodzielnego okazania w sposób niepowątpiewalny, w oderwaniu od całościowej wizji filozoficznej świata, że istnieje Bóg, będący Życiem i Myślą.

\*

Stanowisko Tresmontanta nasuwa refleksje natury ogólniejszej. Powstaje problem, czy — a jeśli tak, w jakim stopniu — można, przestrzegając wymogów ogólnej metodologii nauk, łączyć naukowy obraz świata z problemem poznania istnienia Boga albo jeszcze szerzej — czy w ogóle istnieje metodologicznie usprawiedliwiona możliwość łączenia poznania filozoficznego z poznaniem w naukach szczegółowych (czy to poprzez korzystanie z wyników nauk szczegółowych czy ich metod).

Problem ten w naszej literaturze filozoficznej był stawiany i rozwiązywany, dlatego ograniczę się jedynie do przypomnienia i wskazania głównych punktów rozwiązania.

Odpowiedź jest zasadniczo negatywna. Przy wszelkich próbach łączenia filozofii, nie tylko zagadnienia poznania istnienia Boga, z wynikami czy metodami nauk szczegółowych napotyka się zawsze na trudności związane z epistemologiczną odrębnością przedmiotu, metody i granic tych dwu typów wiedzy: filozofii i nauk szczegółowych.

Dla wyjaśnienia słuszności takiego stanowiska trzeba sięgnąć do samej natury nauk szczegółowych i filozofii. Te pierwsze, czy to nauki przyrodnicze, czy humanistyczne, dotyczą tylko określonej dziedziny rzeczywistości, pewnego jej wycinka, pod adresem którego kierują określone pytania. Pytania

te wyznaczają punkt widzenia, z którego dana część rzeczywistości jest rozpatrywana. W wyniku tego powstaje ściśle sprecyzowany przedmiot danej nauki ujmowany i interpretowany przy pomocy pojęć, które kształtują się w rezultacie badań danej dziedziny i tylko jej dotyczą. Każda nauka posługuje się więc własną aparaturą pojęciową, wypracowuje też własne metody, które najlepiej służą do badania i wyjaśniania danego wycinka rzeczywistości, a nie są dostosowane do analizy rzeczywistości w innym aspekcie. Dobrze przecież wiemy, ile trudu wymaga jakiegokolwiek korzystanie z aparatury pojęciowej i metod biologii, matematyki, socjologii itp.

Ale logika i matematyka jako dyscypliny formalne, dotyczące jakby najogólniejszych aspektów rzeczywistości, dają się stosować w innych naukach, zwłaszcza mających na celu ujęcie relacji ilościowych czy formalnych względnie innych, lecz im odpowiednio przyporządkowanych. Inaczej przedstawia się sprawa z przeszczepianiem pojęć w dziedzinach wiedzy realnej bardzo odległych od siebie. Przedmiot każdej nauki szczegółowej stanowi określona dziedzina bytów czy kategoria rzeczywistości. Ich aparatura pojęciowa jest również typu kategoryjnego (dotyczy tylko przedmiotów w tym aspekcie) i aby móc stosować ją do innej dziedziny, musi zachodzić między nimi wspólność czy odpowiedniość modelu semantycznego.

Tymczasem filozofia bytu dotyczy wszystkiego, ale jedynie pod kątem, że to istnieje. Jej przedmiot jest ponadkategorialny. Filozofia jest bowiem najogólniejszą teorią bytu, teorią istnieniowej strony rzeczywistości, mającą za zadanie jej ostateczne wyjaśnienie.

Taki przedmiot badania wyznacza od razu charakter aparatury pojęciowej i naturę metod metafizycznego poznania. Pojęcia filozofii bytu dotyczą całej rzeczywistości w specjalnym aspekcie. Są to pojęcia najbardziej powszechne z tym jednak, że jest to powszechność pierwotna, wyznaczona przedmiotem formalnym i materialnym filozofii, a nie powszechność, która mogłaby być rezultatem dodawania przedmiotów poszczególnych nauk i sumowaniem zakresów ich pojęć. Niepowtarzalną właściwością zasadniczych pojęć filozofii bytu jest to, że nie abstrahują od konkretnego istnienia rzeczy, wobec tego są to pojęcia tak specyficzne, że mówi się tu raczej o sądach niż pojęciach w ścisłym sensie. Są to tzw. pojęcia transcendentalne (byt, rzecz, coś, jedno, dobro, prawda). Powstają one w wyniku specjalnych, dość skomplikowanych zabiegów poznawczych<sup>16</sup>.

Z przedstawionej najbardziej pobieżnie charakterystyki pojęć właściwych naukom szczegółowym i filozofii bytu jasno wynika, że nie ma podstaw do łączenia jednych z drugimi czy wzajemnej przekładalności. Dotyczy to nie tylko pojęć, ale także i metod, jakimi posługują się obydwu rodzaje wiedzy, a zwłaszcza charakteru wyjaśniania w metafizyce i w innych naukach<sup>17</sup>.

Celem każdej nauki szczegółowej jest wyjaśnienie zjawisk w granicach wyznaczonych pytaniem naukotwórczym typu „jak się rzeczy mają”. Toteż przedmiot wyjaśniany i wyjaśniający znajdują się zwykle na płaszczyźnie

<sup>16</sup> Zob. w tej sprawie: M. A. Krąpiec, *Transcendentalia i universalia*, „Roczniki Filozoficzne”, 10(1962), z. 1, s. 5—39.

<sup>17</sup> Szerzej i dokładniej o stosunku poznania filozoficznego do poznania w naukach szczegółowych zob.: St. Kamiński — M. A. Krąpiec, *Z teorii i metodologii metafizyki*, Lublin 1962; A. Stępień, *Poznanie filozoficzne a poznanie w innych naukach*, „Znak”, 11(1959)551—563. O wyjaśnianiu w naukach szczegółowych i w metafizyce — St. Kamiński, *Wyjaśnianie w metafizyce*, „Roczniki Filozoficzne”, 14(1966), z. 1, s. 43—70.

tych samych zjawisk. Zresztą na przekroczenie wyznaczonej przedmiotem nauki dziedziny nie pozwalają ani pytanie, ani metody. Gdyby — nie przestrzegając wymogów metodologicznych — dokonywano tego, to otrzyma się mało usprawiedliwioną ekstrapolację.

Podstawowym pytaniem naukotwórczym w filozofii bytu jest pytanie: „dlaczego w ogóle istnieją przedmioty”. Aspekt transcendentálny i charakter postawionego pytania wyznaczają naturę wyjaśniania, które ma prawo, szukając ostatecznych racji tłumaczących istnienie bytów i nie znajdując ich w granicach świata materialnego, przekroczyć go oraz stwierdzić konieczność przyjęcia istnienia Absolutu jako ostatecznej racji istnienia bytów niekoniecznych, bytów o istnieniu utracalnym. Jest to więc wyjaśnianie *transcendentálne* (wyjaśnianie w naukach szczegółowych można by nazwać kategoriałnym). Żadna z nauk szczegółowych nie może stosować takiego typu wyjaśniania i odwrotnie — metody żadnej z nich nie dostarczą narzędzi czy wzorów dla wyjaśniania transcendentálnego.

Gdy chodzi więc o granice poznania nauk szczegółowych i filozofii, to pierwsze mogą dotyczyć jedynie zjawisk świata materialnego i wytworów człowieka, a tylko filozofia ma prawo przekroczyć świat materialny i to dokonuje się jedynie w sposób *negatywny*, tzn. stwierdza się niewystarczalność, pochodność świata materialnego. Jedynie więc filozofia bytu jest metodycznie uprawniona do stawiania i rozwiązywania problemu istnienia Boga, który to problem jest w samej swojej naturze *niezależny* od naukowego obrazu świata. Inna sprawa, że historycznie łączono fizykałny i filozoficzny obraz świata, co tłumaczy się jednak ówczesnym stanem wiedzy i refleksji metodologicznej<sup>18</sup>.

Pierwotność, odrębność i zasadnicza niesprowadzalność poznania właściwego naukom szczegółowym i filozofii bytu obejmują ich wszystkie etapy: punkt wyjścia, sposób formowania pojęć, wyniki oraz granice poznania.

Jest to stanowisko czysto teoretyczne, uwzględniające wymagania współczesnej metodologii nauk i co do filozofii, i co do innego typu poznania. Wiadomo jednak, że w praktyce biologowie, fizycy, astrofizycy o zainteresowaniach filozoficznych czy religijnych dokonują metodologicznie nie usprawiedliwionej ekstrapolacji wyników lub metod swych badań, stawiają i rozstrzygają — pozytywnie czy negatywnie — problem istnienia Boga. Dla wielu osób są to argumenty bardziej przemawiające niż racje ściśle filozoficzne. Często też filozofowie mają ochotę uwzględnić wyniki nauk przyrodniczych czy posługiwać się ich metodami, co — ich zdaniem — zwiększa wartość epistemologiczną rozwiązania problemu. Wówczas jest to nie tyle klasyczna filozofia, co swobodne filozofowanie typu właśnie zaprezentowanego przez Tresmontanta. Może ono spełniać pewną funkcję praktyczną, co nie zmienia przyjętego tu stanowiska o zasadniczej odrębności, niesprowadzalności poznania filozoficznego i naukowego oraz o filozoficznym (w klasycznym sensie) charakterze problemu istnienia Boga.

Najczęstszym terenem nieporozumień między filozofami i fizykami czy filozofami fizykującymi lub fizykami filozofującymi jest tzw. pierwsza droga

<sup>18</sup> Nie wydaje mi się, aby sama literalna analiza tekstów Tomasza, zawierających tzw. dowody na istnienie Boga, była drogą do właściwej ich interpretacji czy właściwego ustawienia problemu Boga w tomizmie. Trzeba go raczej rozważać w kontekście całego systemu filozofii bytu, inspirowanej przez Tomasza.

św. Tomasza — dowód z ruchu<sup>19</sup>. Nieporozumienie dotyczy podstawowego w dowodzie terminu ruchu. Wielu myślicieli interpretuje go w znaczeniu fizykalnym i całe zagadnienie istnienia Boga wiąże w ten sposób ze współczesną fizyką.

W myśl tego, co powiedziano poprzednio, jest to stanowisko z metodologicznego punktu widzenia błędne. Błąd ten popełniał Arystoteles, powtarzał za nim do pewnego stopnia Tomasz z Akwinu, ale obecny stan refleksji epistemologicznej powinien nas od niego ustrzec. Zwłaszcza może to sprawić uważna interpretacja tekstów Tomasza (i kontekstów), a przede wszystkim zrozumienie miejsca problemu Boga w filozofii bytu. Problem ten nie jest nieodłącznie związany z jakąś teorią cząstkową, co do której można by dyskutować, czy to jest teoria filozoficzna, fizykalna, czy jeszcze jakaś inna. Nie może być też rozwiązany przez analizę podawanych historycznie dowodów. Problem istnienia Boga jest centralnym, fundamentalnym (nie wprost ale jako podstawa wyjaśniająca), najgłębszym problemem całej filozofii bytu, nieodłącznie związanym z analizą struktury bytu zmiennego, złożonego (przede wszystkim z istoty i transcendentnego w stosunku do istoty istnienia). Występujące w filozofii pojęcie ruchu (lepiej — zmiany) jest pojęciem transcendentnym (obejmuje wszystkie byty, a nie pewne kategorie, jak to ma miejsce w fizyce, ale jedynie pod względem istnienia w ogóle). Tylko takie pojęcie zmiany pozwala na postawienie pytania o rację ruchu (zmiany) i prowadzi do stwierdzenia istnienia racji zmiany, co do swej najgłębszej natury odrębnej od bytów podległych zmianie. A przecież wszelki ruch, zmiana, ewolucja, jakie są przedmiotem badania nauk przyrodniczych tłumaczą się warunkami i czynnikami tej samej natury.

Dyskusja poprawna i owocna nad dowodem z ruchu czy jakimkolwiek innym musi zawsze sięgać samych podstaw, a więc natury filozofii i natury nauk szczegółowych. Bez tego byłaby ona tylko ślizganiem się po zewnętrznych płaszczyznach sprawy.

#### L'IMAGE SCIENTIFIQUE DU MONDE MATÉRIEL ET LE PROBLÈME DE LA CONNAISSANCE DE L'EXISTENCE DE DIEU

Le postulat de lier la philosophie avec les sciences naturelles et physiques, en particulier de lier le problème de la connaissance de l'existence de Dieu avec l'image scientifique du monde reste toujours une question ouverte.

Récemment il fut repris par C. Tresmontant dans son livre: *Comment se pose aujourd'hui le problème de l'existence de Dieu*, Paris, 1966. Ce livre fournit des matériaux et fut un prétexte à une nouvelle analyse du problème signalé dans le titre de cet article. On constate pourtant que malgré toutes les tentatives de lier la connaissance philosophique, donc aussi le problème de la connaissance de l'existence de Dieu avec les notions, les résultats ou les méthodes des sciences, on se heurte toujours aux obstacles difficiles à franchir et qui sont liés avec la particularité de l'objet, du but, de la méthode et des limites de chacun de ces deux types de connaissance: la philosophie et les sciences. Le problème de l'existence de Dieu reste donc une question strictement philosophique. C'est seulement dans la métaphysique qui se sert de ses propres notions (transcendantes) et de sa propre manière d'explication que peuvent se poser et résoudre les problèmes de l'existence de la raison d'être finale et absolue.

<sup>19</sup> Znana jest dyskusja między M. A. Krąpcem a K. Kłóskiem dotycząca interpretacji dowodu kinetycznego, prowadzona przed kilkunastu laty. Por. także: R. Masi, *De prima via*, [W:] *De Deo in philosophia S. Thomae et in hodierna philosophia*, vol. I, Roma 1965, s. 3—37.