

Ludwik Wciórka

O tak zwanym argumencie biologicznym na istnienie Boga

Studia Philosophiae Christianae 28/2, 45-59

1992

Artykuł został zdigitalizowany i opracowany do udostępnienia w internecie przez Muzeum Historii Polski w ramach prac podejmowanych na rzecz zapewnienia otwartego, powszechnego i trwałego dostępu do polskiego dorobku naukowego i kulturalnego. Artykuł jest umieszczony w kolekcji cyfrowej bazhum.muzhp.pl, gromadzącej zawartość polskich czasopism humanistycznych i społecznych.

Tekst jest udostępniony do wykorzystania w ramach dozwolonego użytku.

LUDWIK WCIÓRKA

O TAK ZWANYM ARGUMENCIE BIOLOGICZNYM NA ISTNIENIE BOGA

Charakterystyka przyrodniczych argumentów na istnienie Boga. Z historii argumentu biologicznego. Przyrodnicze założenia argumentu biologicznego. Hipoteza abiogenezy a problem Pierwszej Przyczyny sprawczej pojawienia się życia. Od fenomenalizmu do metafizyki.

CHARAKTERYSTYKA PRZYRODNICZYCH ARGUMENTÓW NA ISTNIENIE BOGA

Tak zwany argument biologiczny na istnienie Boga opiera się na tezie o czasowym początku życia biologicznego na Ziemi. Z tego tytułu bywa on zaliczany do tej samej grupy argumentów, do której należą argumenty: ze wzrostu entropii we Wszechświecie oraz z ekspansji przestrzennej Wszechświata. Uzasadniając tezę o czasowym początku trwania Wszechświata wskazują one na istnienie Boga jako przyczyny to trwanie zapoczątkowującej.

Jednakże między argumentami ze wzrostu entropii oraz z ekspansji przestrzennej Wszechświata a argumentem biologicznym zachodzi dość istotna różnica. Dwa pierwsze wiążą się bowiem bezpośrednio z kwestią czasowego początku trwania Wszechświata jako całości, a dopiero wtórnie — istnienia Boga. Natomiast argument z początku życia biologicznego na Ziemi, zakładając już istnienie Wszechświata, odwołuje się do tego specyficznego momentu dziejów Ziemi, jakim było pojawienie się na niej życia biologicznego. Jednakże wspólne jest im to, że w punkcie wyjścia odwołują się do określonych hipotez funkcjonujących w obrębie — różnych zresztą — dziedzin przyrodoznawstwa. Z tego więc punktu widzenia słusznym wydawać się może nazywanie ich argumentami przyrodniczymi. Zasadność takiego ich określania budzi wszakże nie pozbawione racji zastrzeżenia natury metodologicznej.

Niniejsze uwagi koncentrujące się przede wszystkim na argumentacie z początku życia biologicznego na Ziemi, na jego przesłankach epistemologicznych, usiłują wyjaśnić, na ile uzasadnione są te zastrzeżenia.

Z HISTORII ARGUMENTU BIOLOGICZNEGO

W literaturze filozoficznej argument biologiczny przybiera zwykle następującą postać: geologia, paleontologia i paleobiologia dowodzą, że życie biologiczne na Ziemi miało swój początek. Pojawić się mogło w pewnym momencie albo drogą samordztwa, albo też rozwinęło się z zarodków drobnoustrojów przyniesionych na powierzchnię Ziemi z przestrzeni kosmicznej. Ponieważ żaden z tych wypadków nie zachodzi, przeto genezę życia na Ziemi wytłumaczyć można jedynie bezpośrednim, specjalnym działaniem istoty, która jest bytem a se, — „wobec tego Bóg istnieje”¹.

Na sformułowanie takiego argumentu niewątpliwy wpływ wywarły doświadczenia Ludwika Pasteura wykazujące, że aktualnie w przyrodzie nie występuje zjawisko samorodnego przechodzenia materii nieożywionej w materię ożywioną². W literaturze filozoficznej pojawił się też w drugiej połowie XIX wieku, w związku z dyskusjami dotyczącymi genezy życia. Znaleźć go można u takich autorów, jak Józef Hontheim³, Albert Farges⁴, Józef van der Meersch⁵, czy Józef Donat⁶, a w Polsce Maciej Sieniatycki⁷.

Z nowszych autorów wiele uwagi temu argumentowi poświęcili Claude Tresmontant⁸ oraz — w Polsce ks. Ignacy Różycki⁹ i ks. Kazimierz Kłósak¹⁰.

Spośród prezentowanych przez tych autorów ujęć argumentu biologicznego pewną oryginalnością wyróżniają się ujęcia

¹ K. Kłósak: *Z zagadnień filozoficznego poznania Boga*, Kraków 1979, t. I, 305.

² L. Pasteur: *Sur les corpuscules organisés qui existent dans l'atmosphère. Examen de la doctrine des générations spontanées*, Oeuvres de Pasteur, II, 395.

³ J. Hontheim: *Institutiones theodicaeae sive theologiae naturalis secundum principia S. Thomae Aquinatis*, Friburgii Brisgoviae 1893, 196—201.

⁴ A. Farges: *Études philosophiques VII: L'idée du Dieu d'après la raison et la science*, Paris 1894, 90—93.

⁵ J. van der Meersch: *Tractatus de Deo uno et trino*, Brugis 1928, 66.

⁶ J. Donat: *Theodicea*, Oeniponte 1936⁹, 42—44.

⁷ M. Sieniatycki: *Problem istnienia Boga*, Poznań 1923, 69—84.

⁸ C. Tresmontant: *Comment se pose aujourd'hui le problème de l'existence de Dieu*, Paris 1966, 171—282.

⁹ I. Różycki: *Dogmatyka*, t. I, ks. II, Kraków 1948, nr 609—625.

¹⁰ K. Kłósak: *W poszukiwaniu Pierwszej Przyczyny*, cz. 1, Warszawa 1955, 109—233; tenże: *Z zagadnień filozoficznego poznania Boga*, 303—367, por. tamże przypis 1.

przede wszystkim Tresmontanta, Różyckiego oraz Klósaka. Ich sformułowaniom należy więc poświęcić więcej uwagi.

Tresmontant w swoich rozważaniach podejmuje przede wszystkim analizę koncepcji przyrodniczych dopatrujących się w pojawieniu się życia skutku naturalnych procesów zachodzących w przyrodzie nieożywionej. Wynikiem tej analizy jest odrzucenie zarówno hipotezy przypadku¹¹, jak i hipotezy naturalnej konieczności nieodłącznej od materii znajdującej się w ruchu¹². Konkluzja jaka z tej krytyki wynika sprowadza się do tezy, że żaden opis mniej czy więcej hipotetycznego procesu formowania się elementarnych struktur materialnych obdarzonych życiem nie jest jeszcze wskazaniem przyczyny adekwatnie wyjaśniającej jego genezę¹³. Tresmontant sądzi bowiem, że wraz z życiem pojawiło się w materii coś tak radykalnie nowego, że genezy tego *novum* nie można wytłumaczyć inaczej, jak tylko odwołując się do sprawczego działania Przyczyny Pierwszej¹⁴.

Inaczej niż Tresmontanta przedstawia się ujęcie Różyckiego. Koncentruje się on bowiem na zasadności tezy, iż życie organiczne na ziemi mogło powstać jedynie dzięki bezpośredniej interwencji bytu o nieskończonej mocy sprawczej, bytu, który jest źródłem wszystkiego co istnieje. Punktem wyjścia jego wywodów jest teza, iż w genezie życia musiała zaistnieć czasowa zbieżność między powstaniem pewnych związków organicznych charakteryzujących się chwiejną, specyficzną dla życia równowagą energetyczną, oraz powstaniem struktury żywej protoplazmy. Istnienie tych związków jest bowiem warunkowane istnieniem żywej protoplazmy posiadającej określoną strukturę. Spełnienie takiego warunku jest jednak możliwe tylko pod wpływem bezpośredniego działania Bożego. Bóg zatem musi istnieć.

Zauważyć jednak trzeba, że zarówno ujęcia Tresmontanta jak i Różyckiego odbiegają od tradycyjnych form argumentu biologicznego. Nie opierają się bowiem na analizach funkcyjnych w obrębie przyrodoznawstwa hipotez tłumaczących genezę życia na ziemi, lecz raczej wskazują na ich niewystarczalność. Postępowanie takie chroni ich wprawdzie przed zarzutem o sprowadzaniu tezy o istnieniu Boga do roli hipotezy

¹¹ C. Tresmontant, *dz. cyt.*, 214.

¹² *Tamże*, 234.

¹³ *Tamże*, 191.

¹⁴ *Tamże*, 194.

przyrodniczej, tego samego rzędu, co hipoteza kosmozoidów, czy hipoteza abiogenezy. Jednakże zaciera się przy tym cała specyfika argumentu z początku życia biologicznego na istnienie Boga. Uwypuklając bowiem niewystarczalność przyrodniczych hipotez dotyczących genezy życia Tresmontant i Różyci pomniejszają znaczenie czasowego początku pojawienia się życia w argumentacji uzasadniającej tezę o istnieniu Boga.

Odmienny w porównaniu z takim ujęciem charakter posiadają poświęcone temu argumentowi rozważania ks. Kazimierza Klósaka. Podejmował je dwukrotnie: po raz pierwszy w pracy na temat: *Początek życia organicznego, a zagadnienie istnienia Boga*, zamieszczonej w pierwszej części zbioru studiów zatytułowanej *W poszukiwaniu Pierwszej Przyczyny*¹⁵, po raz drugi natomiast w drugiej części pierwszego tomu pracy zatytułowanej *Z zagadnień filozoficznego poznania Boga*¹⁶.

Punktem centralnym rozważań ks. Klósaka zaprezentowanych w pierwszej z wymienionych rozpraw jest pogląd, według którego nie posiadamy żadnych przrodniczych względnie filozoficznych racji przemawiających bezwzględnie przeciw możliwości samoródtwa „rozumianego jako spontaniczne i bezpośrednio powstawanie bezkomórkowej żywej protoplazmy z materii nieorganicznej, lub raczej z nieożywionych substancji organicznych”¹⁷. Argument zaś zwany biologicznym opiera się na tezie o dającym się czasowo określić początku życia, przy czym teza ta zakłada bezwzględną niemożliwość abiogenezy. Przyjmując zatem możliwość samorodnego pojawienia się życia ks. Klósak uważał, że argument biologiczny na istnienie Boga należy w sposób zasadniczy zmodyfikować. Punktem wzięcia tego argumentu nie może być czasowy początek życia biologicznego, lecz tylko przygodny charakter żyjących bytów organicznych. „... argument „biologiczny” — pisał — może okazać się przekonywający tylko wtedy, gdy pojmimy go jako ograniczony w swej bazie wyjściowej do żyjących bytów organicznych argument z przeważności rzeczy”¹⁸.

Takie też stanowisko zajmuje Klósak w swojej drugiej pracy podejmującej problematykę argumentu biologicznego, a mianowicie w studium *Z zagadnień filozoficznego poznania Boga*. Jednakże jest to stanowisko w porównaniu z poglądami reprezentowanymi w publikacji z roku 1956 zmodyfikowa-

¹⁵ Por. przypis 10.

¹⁶ Por. przypis 10

¹⁷ K. Klósak: *W poszukiwaniu Pierwszej Przyczyny*, cz. I, 6.

¹⁸ K. Klósak: *dz. cyt.*, 218.

ne i bardziej rozwinięte. Ta ostatnia uwaga dotyczy przede wszystkim bardziej rozwiniętej i pogłębionej analizy danych z zakresu geologii i geochemii, przemawiających za czasowym początkiem życia na ziemi. Jednakże teza o czasowym początku życia biologicznego, nawet najbardziej przekonywająco uzasadniona, nie musi jeszcze wskazywać na Boga jako jego przyczynę.

Pojawienie się życia można bowiem wyjaśniać odwołując się bądź to do hipotezy kosmicznych jego początków, bądź też do hipotezy samoródtwa. Jeśli przy tym za nieuzasadnioną rzeczowo uzna się pierwszą z nich, to nie można podobnie postąpić z drugą. Trudno bowiem za uzasadnioną uznać tezę jej przeciwną, głoszącą mianowicie bezwzględną niemożliwość samoródtwa¹⁹.

Wniosek do jakiego i w tej pracy ks. Klósak dochodzi można ostatecznie wyrazić w stwierdzeniu, że „argument „biologiczny” może okazać się przekonywającym tylko wtedy, gdy pojmemy go jako ograniczony w swej bazie wyjściowej do żyjących bytów organicznych argument z przygodności rzeczy”²⁰.

Wobec możliwości samoródtwa argument biologiczny trudno jest do utrzymania bez zasadniczej jego modyfikacji i oparcia go na przygodnym charakterze żyjących bytów organicznych.

Argument „biologiczny” istnienia Boga znajdował się w centrum zainteresowań poznawczych ks. Klósaka. W swoich dociekaniach krytycznych temu argumentowi poświęconych usiłował szeroko wykorzystać wyniki uzyskiwane w tej kwestii przez nauki przyrodnicze. Pod tym względem jego ujęcia różnią się zasadniczo nie tylko od ujęć Hontheima i Donata, lecz także od opracowań Tresmontanta czy Różyckiego.

Brakiem wszakże wyraźnie w dociekaniach ks. Klósaka widocznym jest nieobecność wyraźnie zarysowanej analizy dotyczącej odmienności statusu epistemologicznego i metodologicznego nauk przyrodniczych z jednej a filozofii z drugiej strony. Rozważania takie wydają się nieodzowne w odniesieniu do argumentu, który choć filozoficzny, opiera się na danych czerpanych z nauk przyrodniczych. Walor tego właśnie argumentu w znacznym stopniu zależy przecież od szczegółowych i uzasadnionych rozwiązań tej kwestii.

¹⁹ K. Klósak: *Z zagadnień filozoficznego poznania Boga*, 446.

²⁰ *Tamże*, 453.

PRZYRODNICZE ZAŁOŻENIA ARGUMENTU BIOLOGICZNEGO

Argument „biologiczny” opiera się na stwierdzeniu, że życie na ziemi ma swój początek. W jej dziejach istniał okres, w którym nie występowało na niej żadne życie biologiczne, po nim zaś nastąpił okres, w którym ono się pojawiło.

Dwa rozwiązania — pomijając historyczną hipotezę odwieczności — usiłują fenomen ten wyjaśnić: hipoteza kosmicznych początków życia oraz hipoteza abiogenezy. Oba uznaje się też za niewystarczające dla wyjaśnienia powstania życia. Wypada zatem omówić je w tym miejscu.

Hipoteza kosmicznych początków życia w historii nauki znana jest w dwu wersjach. Pierwszą z nich rozwinął Herman E. Richter (1808—1876). Według niego życie istniejąc odwiecznie gdzieś w przestrzeni kosmicznej, mogło w postaci mikroskopijnych zarodników przywędrować na ziemię, przyniesione na nią przez meteoryty. Zarodniki znalazły tutaj dogodny warunki i rozwinęły się zapoczątkowując proces powstawania i rozwoju coraz bardziej zróżnicowanych form roślinnych i zwierzęcych. Koncepcje Richtera podzielali też, mimo ich niezwykłości, uczeni tej miary co Hermann Helmolz (1821—1894) oraz William Thompson (Lord Kelvin 1824—1907).

Druga wersja kosmicznych początków życia znana jest jako hipoteza panspermii kosmicznej. Jej autorem był szwedzki uczony Svante Arrhenius (1859—1927). Podobnie jak Richter przyjmuje on, że życie istnieje w kosmosie odwiecznie, w postaci zarodników życiowych. Zarodniki te w przestrzeni kosmicznej mogą się swobodnie poruszać i przenosić z planety na planetę. Czynnikiem tę translukację umożliwiającym nie są wszakże meteoryty, jak chciał Richter, lecz ciśnienie spowodowane przez promienie świetlne. Pod jego wpływem niektóre z wielkiej liczby zarodników przedostawszy się na ziemię, dotąd życia pozbawioną, znalazły tu dogodny dla swego rozwoju warunki i zapoczątkowały proces, który doprowadził do powstania bogactwa zróżnicowanych form istot żywych²¹. Pojawienie się życia na ziemi nie jest więc czymś niezwykłym i wyjątkowym. W podobny sposób mogło ono powstać i rozwinąć się na każdej innej planecie, zarówno w obrębie naszej galaktyki, jak i poza nią.

Hipoteza Svante Arrheniusa, podobnie zresztą jak hipoteza Richtera, od momentu opublikowania była przedmiotem dys-

²¹ Svante Arrhenius: *Jak powstają światy*, tłum. L. Brunner, Łódź—Warszawa 1910, 185.

kusji i sporów. Wielokrotnie sprawdzana w ostatecznym rozrachunku została jednak odrzucona. Nie potwierdziło się podstawowe dla niej założenie o istnieniu w przestrzeni kosmicznej zarodników życia oraz o ich wędrówkach, przynajmniej w naszym układzie planetarnym. Nie odkryły ich ani bezpośrednio obserwacje prowadzone w czasie trwania załogowych wypraw kosmicznych, ani też badania pośrednie, dokonywane przez bezzałogowe sondy kosmiczne.

Jako jedyna w tej sytuacji hipoteza dotycząca początków życia na ziemi pozostała hipoteza abiogenezy. Zakłada ona, że życie pojawiło się na powierzchni ziemi w następstwie długiego procesu zmian jakim podlegały proste związki chemiczne spotykane w materii nieożywionej, który to proces doprowadził do wytworzenia się specyficznych struktur materialnych będących nośicielami elementarnych zjawisk życiowych. Proces taki mógł się dokonać tylko jeden raz w dziejach ziemi, a uwarunkowany był korzystnym dla jego realizacji układem czynników fizycznych i chemicznych. Jego powstanie nie jest jednak możliwe, bo samo pojawienie się życia, oraz dalszy jego rozwój spowodowały zbyt daleko posuniętą tego układu modyfikację. Takie ujęcie genezy życia na ziemi wiązało się więc z pogłębioną znajomością przyrody i praw rządzących zachodzącymi w niej procesami. Bazowało też na idei ewolucji jako zasadzie interpretacji zjawisk w obrębie przyrody zachodzących. Z tego więc względu hipoteza abiogenezy narzuca się przyrodnikowi jako najprostsze i zgodne z całościowo ujmowanym obrazem przyrody wytłumaczenie powstania życia na ziemi. Hipoteza kosmicznych początków życia taką prostotą i zgodnością z całościowym ujmowaniem przyrody nie może się legitymować.

Jeśli wszakże opinia uczonych zgodna jest, przynajmniej w zasadzie, w pozytywnej ocenie założeń hipotezy abiogenezy, to różnice zaczynają się między nimi rysować w opisie samego przebiegu tego procesu.

Najbardziej znanym jego ujęciem jest opracowanie autorstwa Aleksandra Oparina. Opublikował je w 1924 roku. Zasadniczą jego osnowę stanowi idea ewolucji związków węgla. Wytworem tej ewolucji są struktury białkowe stanowiące materialne podłoże zjawisk życiowych. Proponowane przez Oparina rozwiązanie kwestii powstania życia zaliczane bywa do grupy hipotez biochemicznych, podobnie jak rozwiązania J. B. S. Haldane'a, H. Bluma, B. Bernala i J. W. Pringle'a.

Innym od niego rozwiązaniem jest hipoteza fotochemiczna

rozwijana przez A. Dauvilliera i E. Desguina. Życie według nich powstało na drodze przemian dwutlenku węgla CO_2 , poprzez aldehyd mrówkowy, amoniak i związki węglowodoro-wo-azotowe. Istotną rolę w przemianach tych odegrały wyładowania elektryczne oraz promieniowanie kosmiczne. Życie, z tego punktu widzenia ujmując sprawę, uznać trzeba za skutek procesów fotochemicznych dokonujących się pierwotnie na poziomie molekularnym. Trzecią grupę hipotez w obrębie abiogennych ujęć powstania życia stanowią hipotezy fizyko-chemiczne. Ich punktem wyjścia są określone procesy fizyczne związane z życiem. Do tej grupy hipotez zalicza się przede wszystkim hipotezę cyjanową E. Pflügera (1875), nazywaną tak dlatego, że zakłada, iż pierwiastkiem, którego ewolucja doprowadziła do powstania życia był cyjan CN, oraz hipotezę azotową F. J. Allena (1899), według której pierwiastkiem, który ostatecznie dał początek życiu jest azot.

Hipotezy powyższe, w wyjaśnianiu genezy życia, uwzględniać muszą również warunki fizyczne i chemiczne panujące na ziemi w czasach, w których procesy prowadzące do pojawienia się życia zachodziły. Bez wiedzy o formowaniu się skorupy ziemskiej, bez znajomości procesów zachodzących w atmosferze ziemi wyjaśnienie fenomenu powstania życia nie byłoby możliwe. Hipoteza abiogenezy wykorzystuje więc dane nie tylko z zakresu fizyki i chemii, lecz z bardzo różnych dziedzin wiedzy: geologii, geochemii, ksmochemii i kosmogenezy. Ustalenia na tak szerokim materiale faktycznym oparte nabierają w ten sposób nowego wymiaru. Abiogeneza staje się hipotezą dotyczącą nie tylko powstania życia na ziemi, lecz hipotezą wyjaśniającą jego genezę w ogóle — gdziekolwiek ono miałyby się pojawić.

We współczesnej nauce posiada ponadto ten jeszcze znamienity rys, że poddaje się empirycznej weryfikacji. Z punktu widzenia metodologii nauk przyrodniczych jest on bardzo ważny. Z abiogenezy czyni bowiem coś więcej niż zwykłą spekulację na temat przyrody, mianowicie element naukowej interpretacji przyrody.

Metody tej weryfikacji idą w trzech kierunkach: paleobiochemicznym, kosmochemicznym i laboratoryjnym. Pierwszy z nich weryfikacja paleobiochemiczna opiera się na założeniu, że jeśli proces biogenezy rzeczywiście kiedyś w przyrodzie nastąpił, to jego ślady powinny się w jakiejś formie zachować we wczesnych pokładach geologicznych. Odkrycia z Onvervacht (Afryka Południowa), Fig-Tree (Transvaal w Afryce Południo-

wej), Bulawayo (Zimbabwe w Afryce), Soudan (Minnesota w Ameryce Północnej) potwierdzające występowanie w skałach pochodzących sprzed 3 miliardów lat takich związków organicznych jak aminokwasy, węglowodory i kwasy tłuszczowe, zdają się w każdym razie potwierdzać rzeczywistość zakładanego przez hipotezę abiogenezy procesu.

Weryfikacja kosmochemiczna wykorzystuje dane z zakresu ewolucji chemicznej i biochemicznej w kosmosie. Jej punktem wyjścia są analizy próbek gruntu księżycowego dostarczonego przez wyprawy na księżyc, oraz badania meteoroidów zwanych chondrytami węglistymi. Dokładne ich przebadanie, zwłaszcza chondrytu Murray (1950) i Murchison (1969) doprowadziło do odkrycia, że z 17 aminokwasów odkrytych w pierwszym z nich aż 11 nie występuje w znanych ziemskich białkach, a w drugim — na 14 wykrytych — nieznanymi w warunkach ziemskich jest osiem. Szczególne właściwości tych aminokwasów wskazują na ich pozaziemskie pochodzenie²². Ich odkrycie pozwala wyjaśnić przynajmniej niektóre wczesne fazy abiogenego tworzenia się związków organicznych w warunkach ziemskich, a ponadto dowodzi, że procesy, które doprowadziły do pojawienia się życia na ziemi mogą zachodzić również poza nią. Mając to na uwadze wolno zaryzykować twierdzenie, że ewolucja chemiczna i biochemiczna materii dokonuje się według tych samych praw, zarówno w warunkach ziemskich jak i pozaziemskich, a jej efekt w postaci życia musi się pojawić wszędzie tam, gdzie istnieją odpowiednie po temu warunki. Hipoteza abiogenezy w takim ujęciu staje się więc hipotezą wyjaśniającą nie tylko powstanie życia na ziemi, lecz życia w ogóle.

Weryfikacja laboratoryjna wreszcie zmierza do laboratoryjnego odtworzenia hipotetycznego procesu prowadzącego do pojawienia się życia.

Pierwsze próby takiej weryfikacji podjął w roku 1953 S. L. Kaller. Działając wyładowaniami elektrycznymi na mieszaninę metanu, amoniaku, wodoru i pary wodnej uzyskał on pewną ilość aminokwasów. Szczególne jednak zasługi w tej dziedzinie zdobył Sidney Fox, oraz współpracujący z nim zespół uczonych. Uzyskane przez nich wyniki są zdumiewająco zbież-

²² Yuen G., K. Kvenvolden: *Monocarboxylic acids in Murray and Murchison carbonaceous meteorites*, Nature 246 (1973) 301—302; także: Sz. W. Ślaga: *Zycie — Ewolucja*, w: M. Heller, M. Lubański, Sz. W. Ślaga: *Zagadnienia filozoficzne współczesnej nauki. Wstęp do filozofii przyrody*, Warszawa 1982², 386.

ne z ustaleniami paleobiochemii i kosmochemii. Razem z nimi weryfikują też hipotezę abiogennych początków życia.

Z tego więc względu przyrodnik traktuje ją jako najprostsze wytłumaczenie pojawienia się życia na ziemi. Przemawiają za nią trzy przynajmniej racje: po pierwsze liczy się ona z ustaleniami poczynionymi przez badania geologiczne skorupy ziemskiej o wskazujących, że w przeszłości ziemi istniał okres, w którym życie na jej powierzchni nie występowało; po drugie, pojawienie się życia na ziemi traktuje jako efekt powolnego, długiego procesu; po trzecie, pozwala proces ten traktować za zgodny z ogólną regułą interpretacji zjawisk zachodzących w przyrodzie, mianowicie z regułą ich ewolucyjnego tłumaczenia. Z tego też względu przyrodnik hipotezę abiogenezy traktuje jako adekwatne i właściwe wyjaśnienie pojawienia się życia na ziemi.

HIPOTEZA ABIOGENEZY A PROBLEM PIERWSZEJ PRZYCZYNY SPRAWCZEJ POJAWIENIA SIĘ ŻYCIA

Szerokie omówienie hipotezy abiogenezy dokonane powyżej potrzebne było dla wyjaśnienia powodów, dla których przyrodnik ze sceptycyzmem odnosi się do argumentu na istnienie Boga opierającego się na początku czasowym życia biologicznego. Wyjaśnienia powstania życia będzie on szukał w hipotezie abiogenezy, a nie w koncepcji działania sprawczego Przyczyny Pierwszej. Takie jego stanowisko jest wyrazem żywnych przezeń przekonań odnośnie epistemologicznego i metodologicznego charakteru przyrodoznawstwa. Poznanie przyrodnicze, w obrębie którego sformułowana została hipoteza abiogenezy, jest bowiem poznaniem o charakterze fenomenalistycznym. Podstawowa zaś reguła metodologiczna obowiązująca w takim poznaniu nakazuje jeden zespół zjawisk tłumaczyć odwołaniem się do innego zespołu zjawisk, z którym pierwszy jest powiązany ogólnymi prawami przyrody.

Powolywanie się więc na działanie sprawcze Pierwszej Przyczyny, jako na czynnik wyjaśniający pojawienie się jakiegoś zespołu zjawisk w obrębie przyrody nie odpowiada charakterowi epistemologicznemu przyrodoznawstwa i obowiązującym w jego ramach postulatom metodologicznym. Dotyczy to również problematyki pochodzenia życia na ziemi. Jeśli pojawienie się życia potraktujemy jako fakt przyrodniczy, ustalony przy zastosowaniu właściwych dla przyrodoznawstwa zabiegów poznawczych, to jego wyjaśnienie musi również odpowiadać po-

stulatom metodologicznym w obrębie tegoż przyrodoznawstwa obowiązującym. Z tego zaś punktu widzenia ujmując sprawę hipotezy abiogenezy uznać trzeba za adekwatne, bo mieszczące w ramach przyrodniczego wyjaśniania zjawisk, wytłumaczenie pojawienia się życia na ziemi. Odwoływanie się do działania Pierwszej Przyczyny jako czynnika tłumaczącego powstanie życia trzeba zatem potraktować jako niezgodne z wymogami postępowania właściwego naukom przyrodniczym.

Nie można zatem uznać za uzasadnione wywodów ks. Klósa, sugerującego, że argument „biologiczny” istnienia Boga jest niewystarczający dlatego, że „...ani ze strony poznania przyrodniczego, ani ze strony poznania z zakresu filozofii przyrody nie zdołano wysunąć nic takiego, co by dowodziło bezwzględnej niemożliwości samorodztwa w znaczeniu ścisłym”²³. Argument biologiczny jest niewystarczający dlatego, że nie uwzględnia charakteru epistemologicznego i metodologicznego nauk przyrodniczych, w obrębie których problem abiogennych początków życia jest stawiany i rozwiązywany. Odwoływanie się do działania sprawczego Pierwszej Przyczyny ten epistemologiczny i metodologiczny charakter przyrodoznawstwa podważa, bo zakładając niewystarczalność przyrodniczego wyjaśnienia genezy życia, odwołuje się do czynnika pozazjawiskowego. Z tego więc względu argumentu „biologicznego” na istnienie Boga nie można uznać za uzasadniony nawet wówczas, gdyby okazać się miało, że hipoteza abiogennych początków życia na gruncie przyrodoznawstwa musi być zdecydowanie odrzucona. Jest jednak inny jeszcze powód, dla którego argument „biologiczny” na istnienie Boga poddać trzeba negatywnej ocenie. Powód ten wiąże się z wnioskowaniem, z jakim w tym argumencie mamy do czynienia. Przedstawia się on następująco: musimy uznać, że Bóg jako przyczyna sprawcza pojawienia się życia istnieje, ponieważ inne wyjaśnienia dotyczące genezy życia są niewystarczające. Takie ujęcie problematyki istnienia Boga sprowadza ją jednak do roli jednej z hipotez, takich chociażby, jak hipoteza abiogenezy, czy hipoteza kosmicznych początków życia, które na gruncie przyrodoznawstwa zostały sformułowane dla wyjaśnienia pochodzenia życia. Jednakże sprowadzenie tezy o istnieniu Boga do roli hipotezy przyrodniczej prowadzi do różnych wniosków.

Pierwszym z nich jest stwierdzenie, że jak każda hipoteza w obrębie przyrodoznawstwa, również hipoteza Boga jako

²³ K. Klósa: *Z zagadnień filozoficznego poznania Boga*, 446.

Pierwszej i bezpośredniej Przyczyny pojawienia się życia musiałyby być odrzucona, gdyby miało się okazać, że fenomen powstania życia na ziemi można wyjaśnić prościej, w sposób bardziej wszechstronny w świetle odmiennej od niej hipotezy.

Drugi z tych wniosków wiąże się z potraktowaniem tezy o istnieniu Boga jako hipotetycznego założenia nieodzownego w naukowym tłumaczeniu pochodzenia życia. Jako hipoteza spełnia ona przede wszystkim rolę zasady porządkującej logicznie ustalone zdania dotyczące faktycznych zdarzeń i procesów zachodzących w przyrodzie. Nie musi jednak wyrażać przekonania o rzeczywistym istnieniu Boga.

To ostatnie stwierdzenie pod znakiem zapytania stawia jednak sensowność całej argumentacji „biologicznej” na istnienie Boga. Chodzi w niej bowiem o wykazanie, że Bóg rzeczywiście istnieje, a nie o potraktowanie Go jako zasady logicznie porządkującej zdania z zakresu poznania przyrodniczego.

Wszystkie te zastrzeżenia nie dowodzą jednak, że kwestia czasowego początku życia nie może być w ogóle punktem wyjścia w refleksji nad problematyką istnienia Boga. Dowodzą tego próby podjęte w tym zakresie przez wspomnianego już Tresmontanta²⁴. Wskazuje na to również ks. Kazimierz Klósak w swoich, omówionych wyżej, krytycznych analizach dotyczących argumentu „biologicznego” na istnienie Boga²⁵.

Propozycje takiego ujęcia argumentu nie mogą jednak opierać się na danych nauk przyrodniczych dotyczących biogenezy, lecz na ich filozoficznej analizie.

OD FENOMENALIZMU DO METAFIZYKI

Na takiej analizie opierają się też wywody wspomnianego wyżej Tresmontanta. Jego mianowicie zdaniem wszystkie przyrodnicze próby wyjaśnienia zagadnienia biogenezy ograniczają się do opisu samego procesu przejścia materii nieożywionej w materię ożywioną. Jednakże żaden taki opis nie stanowi adekwatnej odpowiedzi na pytanie o jego właściwą, z filozoficznego punktu widzenia, przyczynę. Wyjaśnia, jak proces ten przebiegał, ale nie tłumaczy dlaczego w ogóle zaistniał²⁶. Odmienność obu tych odpowiedzi wskazuje na dwa odrębne punkty widzenia, z których kwestie o początek życia należy

²⁴ C. Tresmontant, *dz. cyt.*, 280.

²⁵ K. Klósak: *W poszukiwaniu Pierwszej Przyczyny*, cz. I, 218—219; także: *Z zagadnień filozoficznego poznania Boga*, 453.

²⁶ C. Tresmontant, *dz. cyt.*, 180.

rozpatrywać. Nauki przyrodnicze ograniczają się w formułowanych przez siebie odpowiedziach do zjawiskowego tylko punktu widzenia. Wskazują na novum, jakie w rezultacie opisywanych przez nie procesów się pojawia. Dyskusja filozoficzna nad początkiem życia nie może jednak ograniczać się do tego tylko aspektu. Z życiem bowiem pojawiła się nowa jakościowo, wyższa forma bytu materii. Jego wyjaśnienie nie może więc poprzestać na wskazaniu jego zjawiskowych antecedensów. Mamy przecież tutaj do czynienia ze specyficznym pojmowanym przyrostem bytu, z rzeczywistym ontycznym „novum”, przeto jedynym jego wytłumaczeniem może być wskazanie ontycznych racji jego powstanie uzasadniających. Ujęty w aspekcie zjawiskowym proces abiogenezy można z ontycznego punktu widzenia interpretować w kategoriach filozoficznej koncepcji zmiany.

Zainicjowana przez Arystotelesa i rozwinięta później przez Tomasza z Akwinu ujmuje ona zmianę jako przejście bytu ze stanu możliwości do stanu aktu. Przejście takie jest jednak możliwe tylko pod dwoma istotnymi warunkami.

Po pierwsze — pod warunkiem, że w zmieniającym się bycie zachodzi rzeczywista różnica między stanem możliwości stanowiącym punkt wyjścia tej zmiany, a stanem aktu będącym jej kresem; po drugie — że musi istnieć jakiś różny od zmieniającego się byt, który swoim działaniem zmianę tę powoduje.

Pierwszy z wymienionych warunków wskazuje na czynniki uniesprzeczniające zmianę po stronie samego poddanego jej bytu. Gdyby mianowicie nie zachodziła żadna rzeczywista różnica między stanem możliwości bytu a odpowiadającym mu stanem aktu, wówczas zmianę polegającą przecież na przejściu z możliwości do aktu, uznać by należało również za nierzeczywista. Zmieniający się byt realizował by wtedy wewnętrzną sprzeczność. Byłby bowiem czymś, czym jednocześnie nie mógłby być.

Drugi z wymienionych warunków zmiany wskazuje na zewnętrzne wobec zmieniającego się bytu czynniki, zmianę tę powodujące. Zgodnie bowiem z adagium „...nihil educitur de potentia in actum nisi per ens actu”, sam zmieniający się byt — o ile jest w stanie możliwości — nie może pod tym względem, pod którym jest w możliwości, być przyczyną swojego przejścia w stan aktu. Uznanie, że czyni to własną mocą równałoby się przekreśleniu rzeczywistej różnicy między umożliwiającym jego zmianę stanem możliwości i stanem aktu i tym samym podważałoby realność samej zmiany.

Stan aktu w porównaniu ze stanem możliwości jest, z ontycznego punktu widzenia, zawsze wyższym stanem bytu. Zmiana bytu z tego punktu widzenia ujmowana oznacza więc zawsze realny przyrost bytu²⁷. Jest bowiem przejściem bytu ze stanu pod względem ontycznym niższego, do stanu pod względem ontycznym wyższego. W związku z tym rodzi się pytanie o dostateczną, z bytowego punktu widzenia, rację takiego przejścia. Najprostsza, w tym względzie odpowiedź, sprowadza się do stwierdzenia, iż zmiana dokonuje się wyłącznie pod wpływem działania immanentnych światu, przyczyn skończonych. Mówiąc o ich skończoności mamy na uwadze ograniczoną aktualizację właściwego im sposobu bytowania oraz działania. Otóż działanie takich przyczyn nie może być uznane za ostateczną rację zmiany, jeśli jest ona rzeczywiście formą realnego przyrostu bytu. Uznając je bowiem za ostateczną rację realnego przyrostu bytu trzeba by zgodzić się, że mogą one udzielać sobie czegoś, czego same nie posiadają. Wprawdzie mogą one działać, a więc powodować zmiany w różnych od siebie bytach. Ale ponieważ są bytami tylko skończonymi, ich możliwość sprawczego działania wymaga aktualizacji przez jakiś różny od nich byt w akcie. Z tego przeto względu nie można ich uznać za ostateczną rację zmian utożsamiających się z realnym przyrostem bytu.

Adekwatną i jedyną racją uzasadniającą takie przejście jest sprawcze działanie nie tylko przyczyn skończonych, lecz również Przyczyny Nieskończonej, czyli takiej której byt i działanie nie jest ograniczone żadną domieszką możliwości. Stwierdzenie to nie oznacza, iż aktywność tej Przyczyny zastępuje działanie przyczyn skończonych immanentnych światu. Te ostatnie są realnymi przyczynami i we wszelkich procesach zmian ich sprawczy wpływ musi się zaznaczać. Jednakże są przyczynami skończonymi. Ich możliwość działania sprawczego, jeśli w ogóle ma dojść do skutku, musi być aktualizowana przez Przyczynę Nieskończoną. Innymi słowy, w działaniu przyczyn skończonych jest zawsze obecne działanie sprawcze Przyczyny Pierwszej. Ono to sprawia, że zmiana będąca formą bytowego wzrostu posiada swą dostateczną rację w działaniu przyczyn skończonych oraz w immanentnym tym przyczynom

²⁷ K. Rahner: *Die Hominisation als theologische Frage*, w: P. Overhage. K. Rahner: *Problem der Hominisation — über den biologischen Ursprung des Menschen*. *Questiones Disputatae*, Bd. 12/13, Freiburg br. wyd. 2, 64.

i transcendentnym wobec nich działaniu Przyczyny Nieskończonej. Dopiero w tej perspektywie ujmowany argument „biologiczny” istnienia Boga nabiera właściwego znaczenia. Początek życia biologicznego na ziemi, jeśli rzeczywiście kiedyś się dokonał, stanowił z filozoficznego punktu widzenia, przejście materii nieożywionej w materię ożywioną. Stanowił więc aktualizację zawartych w materii nieożywionej potencjalności. Aktualizacja taka była ewidentnym przejawem dokonującego się w każdej zmianie bytowego wzrostu. Ostateczną więc racją tej zmiany była immanentna przyczynom skończonym, w zmianę tę zaangażowanym, obecność działania Przyczyny Nieskończonej.

W takim zaś ujęciu argument z początku życia biologicznego można uznać bądź za pewną formę argumentu z ruchu, bądź też — jak to czynił ks. Kazimierz Kłósak²⁸ — interpretować go jako formę argumentu z przygodności.

²⁸ K. Kłósak: *Z zagadnień filozoficznego poznania Boga*, 453.