

Ryszard Kijowski

Zagadnienie relacji "problematyka Boga — przyrodoznawstwo" w ujęciu Josepha Meurersa

Studia Philosophiae Christianae 23/1, 97-132

1987

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.

RYSZARD KIJOWSKI

ZAGADNIENIE RELACJI „PROBLEMATYKA BOGA — PRZYRODOZNAWSTWO” W UJĘCIU JOSEPHA MEURERSA

Wstęp. 1. Problematyka filozoficznego poznania Boga w perspektywie współczesnego krytycznego myślenia i tzw. *apoche*. 2. Specyfika „pytania o Boga” w relacji do nauk przyrodniczych i do filozofii. 3. Koncepcja nauk przyrodniczych. 4. Nauki przyrodnicze a problematyka Boga. 5. Uwagi krytyczne w odniesieniu do poglądów z dziedziny teorii i metodologii nauk przyrodniczych oraz Filozofii Boga J. Meurersa.

Temat zapowiedziany tytułem artykułu precyzuję przy pomocy pytania: W jakim sensie można mówić o relacjach rzeczywiście zachodzących pomiędzy pytaniem o Boga a przyrodoznawstwem? Pytaniami pochodnymi w stosunku do tak sformułowanego pytania naczelnego, wyraźnie zmierzającymi do sprecyzowania sensu relacji „pytanie o Boga — nauki przyrodnicze”, byłyby następujące: a. W jakim sensie we wspomnianej relacji stoi wyrażenie „pytanie o Boga”? b. Jak pojmuje się przyrodoznawstwo i z jakiej racji wchodzi ono w relację do pytania o Boga?

Wejście w dyskusję z J. Meurersem w przedmiocie zawężonej co dopiero problematyki domaga się uprzednich uściśleń¹.

¹ Joseph Meurers, ur. 13.2.1909 w Kolonii, był kolejno profesorem filozofii przyrody w Bonn, astronomii we Wiedniu, jest honorowym profesorem filozofii w Salzburgu. Od roku 1957 jest wydawcą periodyku *Philosophia naturalis* (Archiv für Naturphilosophie und die philosophischen Grenzgebiete der exakten Wissenschaften und Wissenschaftsgeschichte) powstałego w roku 1950. Od roku 1966 jest dyrektorem międzynarodowego instytutu dla kontaktów nauk przyrodniczych i teologii Görresgesellschaft. Spośród wielu jego publikacji wymieniam znaczące w jego dorobku naukowym pozycje: *Wilhelm Diltheys Gedankenwelt und die Naturwissenschaft*, Berlin 1939 — *Das Weltbild im Umbruch der Zeit. Eine Studie zur Situation der exakten Wissenschaften*, Aschaffenburg 1958 — *Die Frage nach Gott und die Naturwissenschaft*, München 1962 — *Können wir von Gott wissen?*, Aschaffenburg 1965 — *Kleine Wissenschaftslehre*, Aschaffenburg 1970 — *Weltallforschung. Die Wissenschaft von den grossen Massen und Räumen*.

Opowiadam się za interpretacją myśli Meurersa jako jednej ciągłej całości, w której — przynajmniej od roku 1962² — trudno by było mówić o jakiejś ewolucji poglądów w przedmiocie referowanej problematyki; owszem dostrzega się w kolejnych publikacjach tegoż autora doprecyzowywanie i objaśnianie raz zajętego stanowiska. Stanowisko to określają dwie naczelné — wiodące niejako — idee: 1. Pytanie o Boga jest pytaniem swoistym, a odpowiedzi dawane na nie są nieadekwatnymi próbami rozwiązania zagadnienia nie wykluczając tzw. klasycznych dowodów na istnienie Boga; 2. teorię współczesnych nauk przyrodniczych precyzują dwa twierdzenia: po pierwsze nauka w ogóle jest częścią ogólniejszego usiłowania poznawczego człowieka; po wtóre współczesny swój kształt przyrodoznawstwo genetycznie w sposób świadomy wywodzi z myśli renesansowej, co można wyrazić w ten sposób, iż nauki przyrodnicze wówczas zaczęły naukowo badać przyrodę, gdy dokonano redukcji ich aspiracji poznawczych zawężając je do wycinka rzeczywistości i do badań jego uściślonego aspektu przy pomocy specyficznych narzędzi poznawczych.

Ze względu na zawężenie tematyki pomijam po większej części wywody Meurersa z najnowszej jego publikacji dotyczącej problematyki Boga³. To znaczy pomijam te jego rozważania, które koncentrują się na problematyce związanej z treścią przeżywania tajemnicy egzystencji ludzkiej i wyłaniających się z tej sytuacji nowych pytań a także dawanych na te pytania niepełnych odpowiedzi — tak zaprzeczających istnienie transcendencji w znaczeniu silnym jak i odpowiedzi potwierdzających to istnienie. Wspomniane co dopiero wywody autora stanowią niewątpliwie novum w szeroko pojętej problematyce teodycealnej, którą Meurers wciąż od nowa draży w przekonaniu, że zachowanie człowieka ciągle w jakiś sposób odnosi się do swoistej sytuacji niemożności pominięcia pytania o Boga; co więcej — to pytanie już jest w człowieku, nim on je w ogóle zauważy⁴. Dopytywanie się o Boga jest po prostu

Eine wissenschaftstheoretische Studie, Meisenheim am Glan 1971 — *Allgemeine Astronomie* 1972 — *Metaphysik und Wissenschaft. Eine philosophische Studie über naturwissenschaftliche Problemkreise der Gegenwart*, Darmstadt 1976 — *Kosmologie heute. Eine Einführung in ihre philosophischen und naturphilosophischen Problemkreise*, Darmstadt 1984 — *Gott — bist du?*, Erleben, Fragen, Antworten, Graz 1984.

² *Die Frage nach Gott und die Naturwissenschaft*, München 1962.

³ *Gott — bist du?*, Graz 1984.

⁴ Tamże, 11.

strukturą *humanum*, tzn. jest elementem składowym człowieka tak samo, jak jest nim myślenie, chcenie czy kochanie względnie nienawidzenie kogoś lub czegoś.

1. PROBLEMATYKA FILOZOFICZNEGO POZNANIA BOGA W PERSPEKTYWIE WSPÓŁCZESNEGO KRYTYCZNEGO MYŚLENIA I TZW. AOCHE

Zagadnienie „pytanie o Boga a nauki przyrodnicze” stoi w rozumieniu Josepha Meurersa w szerszym kontekście: naturalnego poznania Boga a współczesnego myślenia krytycznego, ukształtowanego przez filozofię nowożytną i współczesną, a zwłaszcza przez szczególny typ myślenia wypracowany i upowszechniony przez nauki matematyczno-przyrodnicze.

Kwestia naturalnego poznania Boga przy pomocy władz poznawczych, należących do naturalnego wyposażenia człowieka, stanowi problem egzystencji chrześcijańskiej. Sytuacja w płaszczyźnie intelektualnej w tym zakresie jest ta: wszelkie opinie na temat poznawalności lub niepoznawalności istnienia Boga zdominował pogląd I. Kanta, że dowodów na istnienie Boga *sensu stricto* — tzn. takich rozumowań, któreby z logiczną koniecznością bezwzględnie wymuszały przyjęcie tezy o istnieniu Boga jako wniosku tych rozumowań — nie ma. W argumentacji za istnieniem Boga chodzi o uzasadnienie wiary w Boga przed rozumem i o racjonalną zasadność teizmu; w tej płaszczyźnie i w odniesieniu do tak postawionego celu tradycyjna argumentacja za istnieniem Boga utraciła czy przynajmniej nie posiada dla współczesnego człowieka siły przekonania.

Nie da się jednak zaprzeczyć tego, że samo pytanie o Boga jest a. z punktu widzenia filozofii pytaniem intrygującym; b. widziane od strony egzystencji ludzkiej jest pytaniem najważniejszym choćby z tego powodu, że odpowiedź na nie w sposób zasadniczy wpływa na wybór określonego światopoglądu, a zatem odpowiednio ustawia sens i cel życia; c. szczególnie obecnie odczuwa się je niemal jako ciężar, gdyż *primo* nie jesteśmy w tak korzystnym położeniu w znaczeniu posiadania atmosfery duchowej, jaka przykładowo cechowała średniowiecze z jego wspólnotowym odniesieniem się do problematyki ostatecznej: współczesny człowiek nie może powoływać się na jakiś konsens społeczny pod tym względem, lecz każdy niemal indywidualnie musi rozprawić się sam z tą problematyką, indywidualnie stawiając sobie to pytanie o Boga i indywidualnie na nie odpowiadając, co każdego stawia automatycznie w sfe-

rze wolności pozytywnej pojętej jako odpowiedzialność. *Secundo*: pytanie o istnienie Boga znalazło się przeto w przestrzeni wolności ludzkiej w takim znaczeniu, iż nie ma w tym względzie żadnego nacisku społecznego, aby w ogóle pytać się o Boga a także, by nie potrzebować szukać odpowiedzi na nie w określonym kierunku. *Tertio*: współczesne społeczeństwa i dzisiejsza kultura szeroko pojęta milczą o Bogu, tzn. iż postępuje się, myśli, przemawia i pisze tak, jak gdyby w ogóle nie było miejsca na pytanie o Boga. Życie publiczne jest *de facto* areligijne, świeckie; Bóg jako faktor decydujący w uzasadnianiu i odniesieniu nie występuje w kwestiach politycznych, społecznych i kulturalnych tak, iż wspomniane dziedziny życia rozwijają się według czysto immanentnych praw i własnych modeli wiodących. Zsekularyzowane otoczenie posiada dla pytającego niejako podwójną uciążliwość, skoro mianowicie poza niemal całkowitym osamotnieniem w stawianiu pytania o istnienie Boga pojawia się również pokusa nie traktowania tego pytania na serio; realna postawa społeczna w tej kwestii zdaje się być taka, iż problematykę związaną z zagadnieniem Boga uważa się za pozbawioną sensu użytecznego, co w perspektywach kulturowo-społecznych równa się mniemaniu, iż sprawa już została negatywnie rozstrzygnięta. Szczególnie milczenie o Bogu w centralnych zakresach życia duchowego, w naukach szczegółowych i w filozofii, tzn. wyłączenie tej problematyki poza ich nawias, można by opisać w ten sposób, że myśl filozoficzna pomija argumentację za istnieniem Boga po linii rozwoju zainicjowanej przez wspomnianego I. Kanta. Kant mówiąc o dowodach za istnieniem Boga ma na myśli takie tylko dowody, które z logicznie zniewalającą koniecznością podobną do matematycznej uzasadniają istnienie Boga; i tylko tak pojęte dowody krytykuje Kant; nie wyklucza natomiast innego sposobu rozumowania w dochodzeniu do zaistnienia przeświadczenia o istnieniu Boga. Jednak powoływanie się na Kanta jako na tego, który podważył prawomocność rozumowania wyrażoną w tzw. dowodach na istnienie Boga, domaga się uściślających dopowiedzeń dla zrozumienia i właściwej oceny stanowiska przez niego zajętego. Jest faktem bezspornym, że w obrębie metafizyki, która miałyby być nauką, Kant nie widział możliwości, by przy pomocy czystego rozumu dowieść istnienia Boga nie mieszczącego się przecież w obrębie tzw. możliwego doświadczenia. W tej płaszczyźnie rozważań interesował go nadto problem, jak powinno wyglądać założenia i tok argumentacji

teodycealnej mogącej doprowadzić czysty rozum do przyjęcia tezy o istnieniu Boga. W perspektywie czystego rozumu Kant zdemaskował tradycyjne dowody za istnieniem Boga jako dowody pozorne, które jako takie wprawdzie wprowadzają w błąd, ale w żadnym wypadku nie okłamują⁵. Niezależnie od wskazania na „całego” Kanta, rozwiązującego w jakiś sposób problem poznania istnienia Boga w *Krytyce Praktycznego Rozumu* po linii *ratio essendi* prawd moralnych i realnej struktury osoby ludzkiej, należy zauważyć lapidarne zdanie właśnie z *Krytyki Czystego Rozumu* z zakończenia rozważań tzw. dialektyki transcendentalnej, iż — w płaszczyźnie czystego rozumu — nie da się również dowieść nieistnienia najwyższej istoty pojętej jako prazasada tego, co jest⁶. Kant niezależnie od przeświadczenia o istnieniu Boga interesował się po pierwsze tym, czy przy pomocy środków samego czystego rozumu można dojść do przeświadczenia o istnieniu Boga oraz, po drugie tym, jak powinien wyglądać przebieg takiego rozumowania, w wyniku którego dochodzi się do wspomnianego przeświadczenia⁷.

Pytanie o istnieniu Boga — na które to pytanie współczesny człowiek usiłuje znaleźć odpowiedź w warunkach maksymalnego obciążenia materialistycznymi i ateistycznymi tendencjami kulturowo-społecznymi — znajduje najpierw odpowiedź w horyzoncie tzw. dowodów za istnieniem Boga, wypracowanymi przez tradycję z nakładem maximum wysiłku, pomysłowości i finezji intelektualnej. Według opinii większości filozofów scholastycznych dowody te stanowią niezawodną, naukowo zasadną drogę dojścia do przeświadczenia o istnieniu Boga. W dowodach tych chodzi bowiem o argumentację logicznie zniewalającą do akceptacji zarówno samego przebiegu rozumowania jak i wniosku, do którego argumentacja ta dochodzi. Oczywiście w jednym i w drugim wypadku, tj. w rozumowaniu i we wniosku, jest porównywalna do oczywistości matematycznej. Przeto każdy umysł uczciwie poszukujący prawdy i spełniający ku temu konieczne wymagania — przede wszystkim tych warunków, które wiążą się ze zrozumieniem samych etapów rozumowania wiodących do powstania przeświadczenia o istnieniu Boga — jest w stanie zaakceptować tezę „Bóg istnieje”. *Eo ipso* do wspomnianego wniosku

⁵ *Die Frage nach Gott und die Naturwissenschaft*, 110.

⁶ Por. tłumaczenie polskie Romana Ingardena t. II., Warszawa 1957, 381.

⁷ *Die Frage nach Gott und die Naturwissenschaft*, 102.

nie doszedłby ten tylko, kto nie posiada dostatecznego przygotowania intelektualnego, aby móc dostrzec poprawność relacji logicznych argumentacji teodycealnej. Dotyczy to również i tego, kto nie chce uznać Boga w znaczeniu normy zobowiązującej względnie w którego osobowości występują określone defekty intelektualne lub moralne.

Przeciwko tego rodzaju poglądom w przedmiocie uwarunkowań skuteczności tradycyjnej argumentacji za istnieniem Boga przemawia szereg okoliczności. Pierwszą z nich stanowi dziwna nieskuteczność czy wręcz brak siły przekonywującej tychże dowodów, co poświadczają zarówno współcześni filozofowie jak i ludzie nauki nie wykluczając nawet teologów. Nikomu z nich nie można przypisać braków w myśleniu filozoficznym, nie można także imputować braku tzw. dobrej woli w stosunku do uznania prawdy, gdy ta zostanie dowiedziona, ani też nie można odmówić im gotowości w stosunku do wyprowadzenia wniosków praktycznych, płynących z uznania istnienia Boga. Po wtóre: praktycznie rzecz biorąc cała pozakościelna filozofia nie tylko milczy o dowodach za istnieniem Boga, lecz uważa próby argumentacji za istnieniem Boga w formie tradycyjnych dowodów za intelektualnie przeważające. Powodów takiego stanu rzeczy należy się dopatrywać w tym 1. że niesposób pogodzić sprzeczności wynikającej z jednej strony z pretensji do obiektywnej, logiczno-koniecznej konsekwencji rozumowania teodycealnego, a z drugiej strony z nieskuteczności przekonywującej *de facto* wspomnianej argumentacji; na ostatni zwłaszcza moment był zwrócił uwagę M. Scheler⁸. Po trzecie właśnie w przekonaniu Schelera tradycyjne argumenty za istnieniem Boga nie są przecież ani trudne ani też skomplikowane. A zatem 2. dowody za istnieniem Boga są psychologicznie przekonywujące i skuteczne siłą tradycji w obrębie jednej wąskiej szkoły filozoficznej, chociaż z założenia i intencji skierowane są do wszystkich ludzi rozumnych.

W takim to kontekście stawia Meurers pytanie: dlaczego te usiłowania myślowe, jakimi są tradycyjne argumenty za istnieniem Boga, mając tak słabą siłę przebiccia intelektualnego, nie zaakceptowane, nie wywołują tym samym zaprzeczenia istnienia Boga Zanegowanie bowiem dowodów za istnieniem Boga wcale nie jest oznaką jakiegoś intelektualnego czy moralnego ograniczenia czy też zgoła wynikiem jakiejś niero-

⁸ *Vom Ewigen im Menschen*, Leipzig 1921, 573 n.

matematycznych, ani też nie są jednomyślni w tej sprawie, zumności. Filozofowie nie są zgodni ani co do tego, by ścisby ich oczywistość miała być tego rodzaju, iż zniewalałyby wprost do ich przyjęcia. Wynika z tego, że w tzw. naturalnym poznaniu Boga poruszamy się w obszarze granic naszych intelektualnych możliwości poznawczych.

Meurers dochodzi do następującego wniosku: dowody za istnieniem Boga w ich dyskursywno-logicznej formie klasycznej są pod pewnym względem rozumowaniem niewykończonym: one podciągają myśl aż do ostatecznego punktu dyskursu, który jest ostatnim punktem po linii wspomnianego rozumowania; nie stanowi on jednak rozwiązania całego problemu w postaci tezy „Bóg istnieje”. Meurers określa ten kres rozumowania „otwartością rzeczywistości”. Tymczasem dedukcja argumentacji teodycealnej wychodzi od punktu wyjścia jakim są dane bezpośrednie z obrębu świata widzialnego i poprzez dalsze człony rozumowania dochodzi do wniosku, jakim jest istnienie Boga. Stanowi to oczywistą niemożliwość i niepoprawność konkludowania, gdyż u kresu dedukcji może pojawić się tylko taka konkluzja, która pojęciowo jest uściślona, zawierającą w sobie treść kategorialną płaszczyny rozumowania i przeto możliwa jest do wyrażenia w terminach adekwatnych. Bóg zaś — przyjąwszy jego rzeczywiste istnienie — jest ponadkategorialny, niepojęty, a zatem również nie jest wyrażalny w słowach. Dedukcja jest niemożliwa bez ostrych pojęć i bez jednoznacznego następstwa tych pojęć. Z tego to powodu ścisły „dowód na istnienie Boga” nie jest możliwy. Tę niezadawalającą sytuację spostrzegł Sertillanges⁹, gdy kolejne konkluzje Tomaszowych *quinque viae* „et hoc omnes intelligunt — nominant, dicunt, dicimus — Deum” nazwał paradoksem, gdyż wspomniana konkluzja utożsamiająca docelowy punkt rozumowania w swej treści intelektualnej z Bogiem może tylko być rezultatem osobnego aktu personalnego afirmacji. Owa okoliczność, pozostawiająca sprawę tak dalece otwartą dla ostatecznego wniosku potwierdzającego lub zaprzeczającego istnienie Boga, jest miejscem zaczepienia między innymi również dla afektu antyfilozoficznego, wyrażającego się w tzw. *apoche*. Mając to na uwadze nie powinno się w odniesieniu do problematyki Boga, należącej do struktur osobowości ludzkiej, mówić o dowodach za istnieniem Boga¹⁰, lecz o drogach myśle-

⁹ *Der heilige Thomas von Aquin*, Hellerau 1928, 220 nn.

¹⁰ O dowodach mówimy wtedy, gdy cechą charakterystyczną jakiegoś rozumowania jest konieczność myślenia, logiczne wymuszenie konse-

nia, które od strony rzeczywistości transcendentnej w znaczeniu słabszym w stosunku do podmiotu rozumującego narzucają się, by intelektualnie móc dojść do przeświadczenia o istnieniu Boga¹¹.

A zatem tzw. dowody za istnieniem Boga są li tylko usiłowaniem intelektualnymi pretendującymi do tego, by być dowodami w ścisłym tego słowa znaczeniu. Są one wyrazem niepokoju myślenia napędzającego intelekt do ciągłego ponawiania prób argumentacji w kierunku stworzenia klarownej sytuacji w postaci wiążącej odpowiedzi na nurtujące pytanie o istnieniu lub nieistnieniu Boga. Związane genetycznie ze wspomnianym niepokojem pytanie o Boga nie jest problemem czysto intelektualnym — którym tylko można się zająć, ale nie trzeba tego zrobić koniecznie — lecz należąc do struktur człowieczeństwa sięgają głębin irracjonalnych osoby ludzkiej i tkwią w niej niezależnie od tego, czy zostają zauważone i ujawnione w płaszczyźnie intelektualnej. Czyli chodzi o to, że nie mamy tutaj do czynienia z pytaniem zwyczajnym, tzn. z tego rodzaju pytaniem, które może być postawione lub nie¹².

Z punktu widzenia historii myśli ludzkiej próby argumentacji za istnieniem Boga przedstawiają się jako ciągły i nieprzerwany szereg wciąż ponawianego i uzupełnianego wysiłku intelektualnego, podejmowanego w określonym kierunku. Z tego wypływa wniosek, że 1. istnieją tylko określone drogi, na których ów wysiłek intelektualny może być podejmowany, gdyż inaczej nie byłoby w nim ciągłości; 2. umysł po dziś dzień nie zdołał się jeszcze uporać z tym zagadnieniem. Gdyby się bowiem był z nim uporał, wówczas filozofia Boga tylko przekazywałaby raz pozyskane drogi myślenia związane z tym zagadnieniem. Argumentacja ta jest logicznie wiążącą manipulacją myślową w tym jednak tylko znaczeniu, że w odniesieniu do rzeczowej problematyki da się utworzyć tego rodzaju operacje intelektualne, które jako takie są logicznie poprawne. Nie oznacza to jednak w żadnym wypadku, że wywody dyskursywne rzeczywiście prowadzą do celu, jakim

kwencji czyli gdy mamy do czynienia z następstwem zdań, które każdy musi uznać, jeżeli nie chce się sprzeniewierzyć logicznym regułom myślenia.

¹¹ *Die Frage nach Gott und die Naturwissenschaft*, 164.

¹² I tak np. pytanie „w jaki sposób przyciągają się dwie planety?” można postawić względnie też można zaniechać jego postawienia, gdyż tego rodzaju pytanie nie wywiera na nas żadnego nacisku egzystencjalnego.

jest wykazanie istnienia Boga. Uściślając tę myśl należy powiedzieć, iż jest rzeczą możliwą w stosunku do pytania o Boga tak skonstruować odpowiedź, że w oparciu o bezpośrednie dane rzeczywistości da się zbudować logicznie poprawną argumentację w płaszczyźnie intelektualnej. Twierdzenie to oznacza jednak tylko tyle, że nie chodzi tutaj wyłącznie o problematykę, która rozplywałaby się w niekontrolowanych intelektualnie tendencjach, energiach i napięciach osoby ludzkiej. Nie jest to również problematyka należąca wyłącznie do wiary religijnej. Ponadto skonstruowane argumenty nie są tego rodzaju, by były w stanie zniewolić do przeświadczenia o istnieniu Boga, ale równocześnie nie są to żadne pomysły o znikomej tylko wartości merytorycznej, które dziś należałoby traktować raczej już tylko jako pomysł przebrzmiały, oceniany w kategoriach historycznych intelektualnych przedsięwzięć ludzkich¹³.

Klasyyczny wyraz znalazła owa argumentacja za istnieniem Boga w *quinque viae* Tomasza z Akwinu, przy czym nie należy pomijać twierdzenia, że owych pięć argumentów za istnieniem Boga stanowią w gruncie rzeczy jeden jedyny argument, w który zróżnicowanie wprowadza uwielokrotniony jedynie punkt wyjścia argumentacji. Zatem w argumentacji za istnieniem Boga mamy do czynienia z logicznie uprawnionymi manipulacjami myślowymi¹⁴. Oznacza to — w znaczeniu bezwzględnie nieobalalnego faktu — iż w przedmiocie zagadnienia Boga da się zbudować argumentację dotyczącą jego istnienia w oparciu o dane bezpośrednie rzeczywistości. Ta okoliczność z kolei wyraża następujący stan rzeczowy: zagadnienia Boga nie da się rozparcelować na irracjonalne tendencje, siły czy napięcia z obrębu osoby ludzkiej — jak już o tym była mowa — lecz chodzi tutaj o zagadnienie również intelektualne, rozważane w płaszczyźnie logiczno-dyskursywnej, której wniosek posiada określoną treść.

Jednak wszystkie drogi filozoficznej argumentacji za istnieniem Boga kończą się na wskazaniu paradoksalnej sytuacji w rzeczywistości nas otaczającej, polegającej na stwierdzeniu w niej rozwarcia albo „otwartości”, która to otwartość domaga się pojęciowego wypełnienia. Oznacza to, że drogi myślenia

¹³ *Gott-bist du?*, 169 nn.

¹⁴ Należy to tak rozumieć, że przy dyskutowanym zagadnieniu można zastosować takie operacje myślowe, które zgodne z regułami logiki tworzą argumentację; nie przesądza się jednak tego, czy wspomniane operacje myślowe *de facto* udowadniają istnienie Boga lub też nie.

prowadzącej do czy w kierunku Boga nie da się przejść do samego końca w tym znaczeniu, że kresem rozumowania byłby wniosek „istnieje Bóg”. Ponieważ rzeczywistości boskiej nie można ująć w pojęcie, ponieważ Bóg jest niepojmowalny i niewyrażalny, dlatego co najwyżej można formułować, kim Bóg nie jest. Nie jest elementem świata, ale nie można go też od świata odgraniczyć i w związku z tym nie można go też wyznaczyć na jakiś element z obrębu świata; nie jest również złożony z części, a zatem nie jest podzielony i nie jest mierzalny. Z tego wypływa wniosek, że Bóg nigdy nie może być przedmiotem nauk przyrodniczych, gdyż nie jest ujmowalny w kategoriach przyrodoznawstwa¹⁵.

Postawę związaną z takim wnioskiem przyjmują jednak nie tylko ci, którzy absolutyzują metody i rezultaty nauk przyrodniczych. *Apoche* jest krytyczną postawą człowieka, wpływającą z głębin ja ludzkiego — a nie tylko z jego sfery intelektualnej i dlatego też ta właśnie postawa nie jest obalalna. przy pomocy rozumowania logiczno-dyskursywnego czyli w sposób intelektualny, dokładniej: wpływa ona z niedowierzania w stosunku do bytu i wiąże się z tą okolicznością, że każde — choćby najściślejsze dowodzenie — domaga się, i to niezależnie od poprawności logicznej, osobistego przyzwolenia, a więc dodatkowego aktu niezależnego od sfery intelektualnej, logiczno-dyskursywnej. Jest to postawa niepodejmowania ryzyka, a przeto potrzeba nieustannego upewniania się i zabezpieczania przez wciąż ponawiane stawianie pytań i próbę dawania na nie odpowiedzi oraz eliminowania tego wszystkiego, co nie jest racjonalne w znaczeniu ścisłym. Gdyby w *apoche* chodziło tylko o postawę intelektualną pozostawienia jakiegoś zagadnienia otwartym, tzn. nie rozwiązany; albo gdyby w *apoche* nie zajmowano pozytywnego stanowiska w jakiejś kwestii ze względu na braki formalne w argumentacji logicznej lub ze względu na nieoczywistość osiągniętych rezultatów poznawczych, wówczas byłaby ona wyrazem zwyczajnego krytycyzmu.

Tymczasem jednak *apoche* nie formułuje żadnych kontrargumentów przeciwko stawianym tezom lub głoszonym poglądom, lecz stawia wciąż nowe pytania odsuwając od siebie obowiązek argumentacji, a domagając się od strony przeciwnej wciąż nakładającej się argumentacji dodatkowej¹⁶. Kon-

¹⁵ *Die Frage nach Gott und die Naturwissenschaft*, 294.

¹⁶ Tamże 128 nn.

sekwencją takiego stanu rzeczy jest wymawianie się od wypowiedzi na dany temat i wyrugowywanie takich pytań jako nie mających sensu, gdzie odpowiedź jednoznaczna wydaje się być niemożliwa. Jako postawa jest ona nieobalalna na sposób logiczny; można jedynie próbować odkryć jej istotę i wskazać na jej źródła. Można by ją scharakteryzować jako fenomen powstrzymywania się od myślenia czy jako hiperkrytyczne niedowierzanie zdolnościom poznawczym umysłu ludzkiego, jako postawę milczenia na przykład dzisiejszej filozofii w kwestii Boga¹⁷.

Apoche jest jednak inna w filozofii a inna w naukach przyrodniczych. W filozofii intelekt w swoim powstrzymywaniu się od wydawania wiążących sądów odwołuje się do czystej możliwości logicznej pojętej jako niesprzeczność, a pozostając w zakresie logicznej niesprzeczności alternatyw spiętrza postulaty wciąż nowego uzasadniania i dowodzenia swego stanowiska; zachodzi tutaj niebezpieczeństwo zradykalizowania niedowierzania w stosunku do bytu.

W naukach przyrodniczych owa postawa krytyczna polega na tym, że wykazuje się realno-ontologiczne możliwości innego stanowiska i przedkłada się konkretne kontrargumenty przeciwko przyjmowanym tezom łącznie z wykazywaniem ewidentnie możliwych kontrpozycji. Jako przykład *apoche* w naukach przyrodniczych Meurers przytacza krytyczne niedowierzanie w stosunku do przesuwania się widma galaktyk w kierunku czerwieni i Hubblesowską interpretację tego stanu rzeczy w odwołaniu się do efektu Dopplera jako ekspansję Wszechświata; jako kontrargumentację przytaczano a. możliwość innej interpretacji przesunięcia się widma galaktyk ku czerwieni, przy której odpadłby model ucieczki mgławic; b. matematycznie sformułowano teorię fizykalną — aczkolwiek po dziś dzień nie ma realnych racji przekonywujących, które byłyby w stanie podważyć tę teorię, to nie ma również danych mogących ją potwierdzić — która pokazuje, w jaki sposób przy odwołaniu się do danych realnych można by wyłumaczyć ów fenomen widmowy w sposób inny oraz na jakiej podstawie dałoby się tę alternatywę zweryfikować na materiale realnym¹⁸.

W stosunku do problematyki teodycealnej fenomen *apoche* czyli hiperkrytycznego zawieszenia sądu polega na:

¹⁷ Tamże 131 n.

¹⁸ Tamże, 189—191.

1. krytycznym niedowierzaniu w stosunku do możliwości poznawczych intelektu;
2. upewnianiu się w stosunku do przeprowadzonych rozumowań przez spiętrzanie nowych pytań;
3. dociekaniu tego, że zebrany materiał wyjściowy jest właściwy i kompletny, a wywód jest pod każdym względem poprawny, innymi słowy czy odpowiada postulatowi zupełności;
4. na pozytywnym przeświadczeniu postępowania w pełni pewnego¹⁹. Jeżeli ktoś drogę do Boga zamknie sobie poprzez *apocche*, to tej postawy nie da się intelektualnie podważyć²⁰, można mu jedynie zwrócić uwagę na implikacje typu redukcyjnego, jakie ta postawa w sobie zawiera.

2. SPECYFIKA „PYTANIA O BOGA” W RELACJI DO NAUK PRZYRODNICZYCH I DO FILOZOFII

Czy „pytanie o Boga” jest pytaniem tak szczególnego rodzaju, że niewystarczające są odpowiedzi zawarte w tradycyjnych dowodach na istnienie Boga wciąż modyfikowanych i ulepszanych?

Trzeba uznać zasługę Meurersa polegającą na dokonaniu analizy strukturalnej pytania o Boga i podobnych do niego innych pytań — np. pytania dotyczącego śmierci i egzystencji osoby ludzkiej po końcu życia cielesnego czy pytania o odpowiedzialność postępowania — jako pytań szczególnego typu, a różnych zarówno od pytań czysto intelektualnych jak i od pytań personalnych²¹. Meurers zaś podjął taką analizę w przeświadczeniu, że określony typ pytania i tym samym jego szczególne struktury rzutują na metodę, przy pomocy której należy rozwiązywać zagadnienie postawione w pytaniu. Ponieważ każde pytanie, tak co do swej genezy jak i w sposobie sformułowania, jest funkcją określonej sytuacji pytającej, dlatego nie pozostaje ono również bez wpływu na specyfikę odpowiedzi na nie.

Pytania intelektualne są pytaniami podpadającymi pod kategorię pytań naukowych, takich jak np. pytania matematyczne czy przyrodnicze, skierowanych do kantowskiego podmiotu transcendentualno-logicznego. Pytające pytania te dotyczą jakby po powierzchni jego osobowości nie przenikając do jego centrum. Z tego to powodu można pytania te stawiać albo

¹⁹ Tamże, 132.

²⁰ Tamże, 170.

²¹ Josef Schmucker, *Die primären Quellen des Gottesglaubens*, Freiburg i.B. 1967, 84.

też nie, bez jakiegokolwiek nacisku egzystencjalnego z tego powodu. W konsekwencji tego stanu rzeczy podmiot poznający dość łatwo przyjmuje rzeczową postawę poznawczą bez szczególnego zawężania czy zamazywania spojrzenia badającego na skutek afektu. Rozpatrywanie zagadnienia dokonuje się przede wszystkim w płaszczyźnie przedmiotowej przy użyciu ogólnie ważnych pojęć i reguł rozumowania. Tok rozumowania w rozwiązywaniu problemu jest ogólnie dostępny, a przynajmniej w przypadkach idealnych jest intersubiektywnie sprawdzalny.

Niemniej i pytania tego typu wymagają jakiegoś minimum decyzji i zaangażowania i to przy samym podjęciu ich jak i przy szukaniu odpowiedzi na nie.

Pytania natomiast czysto personalne dotyczą tylko poszczególnej osoby. Są to pytania tak dalece egzystencjalne, że są one wprost wymuszone na osobie. Tego rodzaju pytań nie można pominąć, nie można ich zdusić, gdyż wciąż od nowa się pojawiają. W szukaniu odpowiedzi na nie trzeba podjąć specyficzny sposób podejścia: zaproponowanie ogólnie ważnych rozwiązań na przykład naukowych, okazuje się nieadekwatne czy zgoła niewłaściwe, a niemal decydującą rolę przy znalezieniu oczekiwanej na nie odpowiedzi zdaje się odgrywać intuicja.

Okazuje się, że każde z tych pytań — w mniejszym lub większym stopniu — jest wprzęgnięte w biegun intelektualny i w nie całkiem ujaśniony biegun personalny.

Trzeci typ pytań stanowią pytania o swoistej jedności napięć, o dialektycznym układzie intelektualności i personalności. Odnaczają się momentem właściwym dla intelektualnych pytań o tyle, o ile tego rodzaju typ pytań da się rozpatrywać racjonalnie czyli iż argumentacja logiczno-dyskursywna jest podejściem zasadnym w rozwiązywaniu zawartej w nich problematyki albo też w wykazaniu jej bezsensowności. Lecz tego rodzaju pytania nie tylko domagają się jakiegoś minimum zaangażowania ze strony osoby, aby w ogóle je dojrzeć i nimi się zająć, ale wprost radykalnie dotyczą samej osobowości konkretnego „ja” w jej najgłębszych i ostatecznych interesach. Ich pierwszą cechą charakterystyczną jest to, że człowiek w żaden sposób nie może ich wyminąć czy je odepchnąć, gdyż narzucają się one bezwzględnie i nieusuwalnie — i to niezależnie od jakiejś określonej sytuacji — a próby ich zagłuszenia pozostają bezowocne. Po wtóre: sens tego, o co w tym pytaniu właściwie chodzi, jest znany przed jego dokładnym stematyzowaniem i zdefiniowaniem pojęć naczel-

nych tego pytania. Najprawdopodobniej pochodzi to stąd, że tak bezpośrednio i radykalnie nacierają one na bytowanie osoby, iż wszystko, co jest z tego rodzaju napięcia intelektualno-personalnego, jest zrozumiałe bez jakichkolwiek uwyraźnionych rozumowań. Po trzecie: to samo pytanie i odpowiedź na nie wiąże się nierozzerwalnie ze rdzeniem osobowości. Oznacza to a. iż próby ich rozwiązania czysto rozumowego — a zatem te, które w tym celu przesięberze naukowa intelektualność — ulegają wpływom podmiotowym i irracjonalnym; do tych ostatnich należy zaliczyć wszelkiego rodzaju afekty i wynikające z nich nastawienia, których nie da się ani racjonalnie objaśnić ani też ujaśnić; b. zależą one w szczególniejszy sposób od tego, co Meurers nazywa „uprzednią decyzją”, która ujawnia się w jeszcze przedrefleksyjnej postawie osoby uwarunkowanej wrodzoną dyspozycją ku podejmowaniu odpowiedzialności, a do istoty odpowiedzialności należy ta okoliczność, że jest się odpowiedzialnym przed kimś albo ze względu na coś — co jest równoznaczne z tym, że osoba jest zrelacjonowana do czegoś poza sobą i nie jest zrozumiała z siebie samej, przez co jest „egzystencją” czyli bytem nie samowystarczalnym w funkcjonowaniu swoich funkcji, lecz kimś ciągle niepokojnym; c. odpowiedzi udzielane na tego rodzaju pytania nigdy tych pytań nie zaspokajają, przeciwnie: rzecz ma się raczej w ten sposób, że pomimo odpowiedzi najbardziej intelektualnych pytania w dalszym ciągu pozostają jako otwarte, niepokojące ciągle myślenie w znaczeniu krążenia dookoła tych pytań. Powód tej sytuacji tkwi w tym, że tego rodzaju pytania o Boga i podobne do tegoż pytania inne tkwią w osobie będącej w nią niejako wpisane; egzystencjalnie naciskają na osobę ludzką, wytwarzają napięcie pomiędzy zaangażowanym wnętrzem osobowości a chłodną intelektualnością, z czego lub w wyniku czego powstaje „przestrzeń napięcia” domagająca się jakiegoś wypełnienia.

Specyfika pytania o Boga polega nie tylko na jego przynależności do tego typu pytań „dualnych”, personalno-intelektualnych, lecz ponadto dochodzi do niego to, że stanowi ono cały kompleks pytań bardziej szczegółowych, nad którymi dominuje jednak pytanie zasadnicze „czy Bóg istnieje?”, czyli na czoło wysuwa się zagadnienie istnienia Boga, a mniej problem jego istoty czyli intelektualnej treści pojęcia Boga. Stopień intensywności nacisku tej problematyki jest różny dla każdej osoby i zależy od stanu krytycznej świadomości będącej wynikiem albo naturalnych predyspozycji albo rozwinię-

tej aktywności naukowej. Czyli perspektywa istnienia Boga naciska na poszczególnego człowieka — stając się przez to naciskiem egzystencjalnym — i to właśnie przez to, iż zbliża się do niego jakaś możliwość, która bezpośrednio porusza jego własne bytowanie stawiając możliwość istnienia czegoś lub kogoś, skąd pochodzą nieobalalne normy ważne dla każdej dziedziny życia ludzkiego. Ten ostatni zwłaszcza moment tłumaczy uwrażliwienie dzisiejszego człowieka na pytanie o Boga. Współczesny bowiem człowiek dąży do nieskrępowanej wolności, tzn. do wolności od jakiegokolwiek zależności, i to jego dążenie przejawia się nie tylko w zajmowaniu instynktownej postawy obronnej w sprawie jego nieograniczonej wolności przed jej ewentualnym zagrożeniem od strony implikowanych treści o istnieniu Boga. Dowodem takiej negatywnej postawy wobec wspomnianej tezy o istnieniu Boga może być również i to, że współczesna filozofia i nauka nie akceptuje tradycyjnego stawiania problematyki Boga znanej przede wszystkim w związku z eksplikowaniem dowodów za jego istnieniem. I jeszcze jedną dość specyficzną okoliczność wypada zauważyć: filozofia współczesna niemal jednogłośnie opowiedziała się za zdaniem I. Kanta w przedmiocie waloru argumentatywności dowodów za istnieniem Boga. Oprócz tego notuje się w tej materii dość dziwną sytuację raczej niezauważaną przy innych problemach filozoficznych: otóż gdzie indziej co jakiś czas podejmuje się tematy znane, licząc się z góry z dość rozbieżnymi próbami ich rozwiązywania. Tymczasem tzw. dowody za istnieniem Boga mają dziwną na tym tle tendencję do jednoznacznej i obowiązującej powszechnie jednomyślności. Zatem nie bez podstaw może być podejrzenie, że na tę specyfikę wspomnianej argumentacji teodycealnej złożyło się raczej co innego, a nie tylko czysto naukowy rozwój tej problematyki; innymi słowy powód tych unifikujących tendencji nie może leżeć li tylko w płaszczyźnie intelektualnej.

Pytanie o Boga angażuje wszystkie bez wyjątku siły ducha i wewnętrzznego zaangażowania. Zajmowanie się tym pytaniem nie jest przedsięwzięciem łatwym i dlatego wymaga przede wszystkim wewnętrznej dyscypliny, a także nie tylko samej gotowości „do”, lecz prawdziwego i autentycznego — heglowskiego — „wysiłku pojęciowego”. Potrzeba również przygotowania psychicznego do uczciwego i w pełni odpowiedzialnego zajęcia się tym pytaniem, które polega na dosłownym zmuszeniu się do maksymalnego wyciszenia się; zdystansowania się od pośpiechu i chęci pozbycia się problemu w jakimś we-

wnętrznym rozproszeniu; wiedzy o niezbadanej dotąd w pełni ludzkiej jaźni nie poddającej się ostatecznemu ujaśnieniu; pamiętaniu o nacisku ze strony afektu, który wyraża się między innymi w zauważonej już *apoche*.

Racjonalna odpowiedź na pytanie o Boga nie jest pełną odpowiedzią na to pytanie wszystkich pytań: na drodze racjonalnej argumentacji za istnieniem Boga nie osiąga się tego idealnego celu, jaki jest w stanie osiągnąć dowód, tzn. przy pomocy pojęcia w pełni adekwatnego wypełnić tę „otwartość”, do której argumentacja za istnieniem Boga podprowadza. Zatem intelektualna argumentacja za istnieniem Boga nie jest jedyną możliwą ani też zasadną drogą dochodzenia do przeswiadczenia o istnieniu Boga.

W związku z tym Meurers konkluduje: nie mówmy o dowodach na istnienie Boga, lecz o jakichś drogach myślenia, które wprowadzie zasadzają się na danych bezpośrednich rzeczywistości nas otaczającej, lecz nikogo nie zniewalają do tego, by je podjąć i na ich podstawie rozbudować argumentację teodycealną. Już ten nie zniewalający moment — niezależnie od argumentatywnej wydolności dróg rozumowania w kierunku przeswiadczenia o istnieniu Boga — jest momentem godnym uwagi ze względu na wolność człowieka obecnie tak mocno podkreślaną.

Celem przyrodoznawstwa jest uzyskanie wiedzy o przyrodzie. Pomimo że nauki przyrodnicze nie ujmują wszystkich momentów i rysów przyrody, gdyż z założenia badają specyficzny przedmiot przy pomocy specyficznej metody i w związku z tym dochodzą również do specyficznych tylko rezultatów, pytanie o Boga ani faktycznie ani też od strony relacji ontycznych dostępnych naukom przyrodniczym w nich się nie pojawia. Problematyka Boga jest problematyką filozoficzną, jeżeli chciałoby się przyporządkować ją jednemu ze wspomnianych typów pytań.

Filozofia zaś w żadnym wypadku nie jest kontynuacją nauk przyrodniczych przy pomocy innych tylko środków, lecz postawą umysłu *sui generis*²². Wyraża się w takiej działalności intelektualnej, która zmierza do uświadomienia sytuacji duchowej, w jakiej nauki szczegółowe osiągają czy osiągnęły swoje rezultaty poznawcze, a jakie to jeszcze problemy pozostawiły „otwarte” w znaczeniu „wyzwalające dalsze pytania i domagające się innego rodzaju odpowiedzi”²³. Ponadto filozofia jest

²² *Metaphysik und Naturwissenschaft*, dz. cyt., VII.

²³ *Kosmologie heute*, dz. cyt., XI.

wykierunkowana na całość rzeczywistości lub na poznanie całościowe jakiegoś jej elementu i z tego powodu ujmuje przedmiot tak, jak nie ujmuje go żadna dyscyplina naukowa²⁴. Wobec tego „filozofię dałoby się opisać w ten sposób, iż wykorzystuje ona wszystkie możliwości kryjące się w duchu ludzkim w pełnym zakresie tych możliwości i zajmwszy krytyczną postawę staje naprzeciw zjawiskom wciąż na nowo zadając pytania, ciągle przemyśliwując próbuje uświadomić sobie drogi, po których się porusza i jaką to pozycję ona sama zajmuje... filozofia jest jedyną postawą myślenia, która czyni zadość postulatowi, by stawiane pytania i próby poszukiwań uczynić tak wszechstronnymi, jak tylko jest to możliwe”²⁵.

A zatem filozofia posiada wyjątkowy status w obrębie ludzkiego usiłowania poznawczego; nie odznacza się wprawdzie efektywnym pomnażaniem wglądów intelektualnych, lecz niemniej i w filozofii mówić można i mówić należy o postępie poznania co do doskonalenia sposobu patrzenia na rzeczywistość i co do coraz to bogatszego i bardziej zróżnicowanego stawiania pytań w odniesieniu do rzeczywistości, nie wyłączając człowieka. Dyscypliny naukowe dają wiedzę, przez co należy rozumieć ustalanie i usystematyzowanie treści doświadczeń, wyrażonych w konkretnych sądach naukowych o strukturach rzeczywistości osiąganych w usiłowaniach poznawczych. Treścią poznania natomiast jest ciągłość doświadczenia, jakie „robi” duch ludzki próbujący umysłowo ogarnąć, naświetlić, zgłębić i opanować rzeczywistość.

Filozoficznego usiłowania poznawczego nie należy określać od strony jego filozoficznych dokonań, lecz od strony jej pryncypialnych tendencji. W tym celu — dla odgraniczenia filozofii od nauk szczegółowych i z zamiarem ujęcia jej istotnych momentów — można by filozofię scharakteryzować przez opisanie tego, co filozof czyni.

Otóż w sposób specyficzny stawia on pytania — albo dokładniej rzecz ujmując — nie wątpiąc prymitywnie, destrukcyjnie stawia wszystko dosłownie „pod znak zapytania”. Odznacza się absolutnie krytyczną postawą myślową w tym znaczeniu, że niczego nie bierze jako czegoś samo przez się zrozumiałego, tzn. w stosunku do dosłownie wszystkiego dokonuje namysłu, próbuje analiz i porównań umysłowo-historycznych; „stawianie czegoś pod znak zapytania” jest bezwzględnie punktem

²⁴ *Kleine Wissenschaftslehre*, dz. cyt., 32.

²⁵ *Können wir von Gott wissen?*, dz. cyt., 43.

wyjścia każdej filozofii i to niezależnie od osiągniętych przez nią rezultatów.

Filozofia nie posiada jakiejś wyróżnionej metody; jej metodą jest stawianie pytań w stosunku do wszystkiego. Sens i źródło filozofii tkwi w tym, że w każdym ludzkim usiłowaniu poznawczym znajduje się impuls pytający, który jest jakby krytycznym sumieniem nauki w ogóle²⁶. Ta właśnie okoliczność stanowi o kontrapozycji filozofii w stosunku do nauki współczesnej. Ta bowiem kierując się specyficznymi metodami w badaniu szczególnych struktur rzeczywistości pozostawia na uboczu problematykę jej niedostępną, a mimo to domagającą się stawiania dalszych pytań — przeto to właśnie nie pozwala intelektowi dojść do spokoju, który chciałby być zorientowany w owej „otwartości”. Przez zwrócenie się to tejże otwartości myślenie staje się myśleniem filozoficznym. Otwartość oznacza możliwość dalszego badania i poznawczego zgłębiania przedmiotu. Albo inaczej: to, że każdy osiągnięty wgląd poznawczy, do którego doszła jakaś nauka szczegółowa, rodzi nowe pytania na wzór jaspersowskiego „szyfru” w tym znaczeniu, iż coś znanego wskazuje na coś dalszego jeszcze nie poznanego; iż coś jest zawarte już w odpowiedziach, ale nie zostało *explicite* rozwinięte i stematyzowane. Jednak z już osiągniętych rezultatów poznawczych wcale nie wynika, czym ta wspomniana otwartość jest i w jaki sposób jest ona ustrukturuwana, gdyż ten poziom rzeczywistości leży poza obrębem nauk szczegółowych. Umysł może w tym wypadku dociekać dalej, ale czy w ogóle będzie stawiał pytania dalsze, to zależy wyłącznie od jego decyzji; jakiegoś przymusu intelektualnego pod tym względem nie ma²⁷.

3. KONCEPCJA NAUK PRZYRODNICZYCH

Nauka współcześnie pojęta rozumie się jako stawianie zaważonych pytań przedmiotom rzeczywistym. Takie postępowanie jest właściwe zarówno naukom przyrodniczym jak i naukom humanistycznym²⁸. Jest to usiłowanie poznawcze stosujące specjalną metodę w stosunku do specyficznym ujmowanych przedmiotów²⁹. Naukę charakteryzuje posiadanie specyficznej metody³⁰. Metoda zaś jest świadomą postawą intelektu

²⁶ *Kleine Wissenschaftslehre*, dz. cyt., 46—52.

²⁷ *Gott-bist du?*, dz. cyt., 209—211.

²⁸ *Kleine Wissenschaftslehre*, 25.

²⁹ Tamże, 23.

³⁰ Tamże, 26, 28.

wobec rzeczywistości, a jako świadoma postawa intelektu jest tworem intelektu. Stosowanie metody w sposób świadomy do różnych ujmowanych przedmiotów, tzn. do różnych struktur ontycznych rzeczywistości, wyróżnia poszczególne dyscypliny naukowe. Nauk szczegółowych nie wyróżniają osiągnięte rezultaty, lecz stosowane metody, przy pomocy których osiąga się określone wyniki poznawcze³¹. Wynika z tego, że z samego punktu widzenia szczegółowej metody charakteryzującej nauki szczegółowe, dana dyscyplina naukowa nie ma dostępu do rzeczywistości jako całości, czyli że nauka szczegółowa nie ontologizuje swojego przedmiotu.

1. Współczesne przyrodoznawstwo wyróżnia stosowanie specyficznej metody do uszczegółowionego przedmiotu³², tzn. rozpatrywanego jako przedmiot pod szczególnym aspektem³³, a specyfika metody nauk przyrodniczych wyraża się w mierzeniu i w sposobie stawiania pytań pod kątem widzenia uzyskania owej mierzalności przedmiotów³⁴.

Już z takiego postawienia sprawy wynika, że współczesna nauka w ogóle, a przyrodoznawstwo w szczególności, nie jest w stanie wypowiedzieć się na temat Boga³⁵.

Oznacza to równocześnie, że samo przyłożenie miary mierzenia jest ingerencją w przedmiot w znaczeniu pierwotnym jako to, co jest bezpośrednio dane: od chwili, w której intelekt poznawczo zbliża się do tego, co jest pierwotnie dane przykładając doń metodę, nie mamy już do czynienia z tym, co pierwotnie dane, lecz z przedmiotem formalnym albo inaczej z naukowym widzeniem tego, co dane³⁶. Innymi słowy przedmioty z obrębu przyrody z chwilą przyłożenia do nich specyficznych metod stają się całkiem inne³⁷ i konsekwentnie dla nauk szczegółowych nie może być tzw. czystych faktów³⁸.

2. Nauki przyrodnicze, wliczając w to nauki biologiczne, charakteryzują metody fizyko-chemiczne.

3. Metody typizują przedmiot³⁹. Metodami szczególnymi przyrodoznawstwa są metody mierzenia. Przyrodoznawstwo, aczkolwiek nie wyłącznie, jest w najwyższym stopniu nauką mie-

³¹ *Metaphysik und Naturwissenschaft*, dz. cyt., 34.

³² Tamże, 13.

³³ Tamże, 38.

³⁴ Tamże, 104.

³⁵ *Gott—bist du?*, 208.

³⁶ *Kleine Wissenschaftslehre*, 37.

³⁷ *Metaphysik und Naturwissenschaft*, 106.

³⁸ Tamże, 105.

³⁹ *Kleine Wissenschaftslehre*, 37.

rzącą. Opis w naukach przyrodniczych jest tylko ustalaniem tego, co właściwie należy wyjaśnić⁴⁰. Tam, gdzie przyrodoznawstwo nie mierzy, tam jego rezultaty są mało przydatne i nie przekonywujące. Wyrazem mierzenia, tzn. próby aktualizowania możliwości wykrywania relacji liczbowych w rzeczywistości, jest coraz to dalej postępujące zmatematyzowanie nauk przyrodniczych.

4. Przedmioty posiadają struktury mierzalne; ten ich moment ontyczny umożliwia samo przyrodoznawstwo jako naukę w znaczeniu wiedzy o określonym aspekcie rzeczywistości, łącznie z jej sukcesami. Przyjęcie owych struktur mierzalnych jest założeniem przyrodoznawstwa w znaczeniu „meta ta fizyka” w ścisłym tego słowa znaczeniu.

5. Typ stosowanej metody warunkuje typ osiąganych rezultatów poznawczych. Jeżeli się mierzy, to rezultatem mierzenia mogą być tylko pomiary albo relacje mierzalne. Sądy nauk przyrodniczych dotyczą aspektu ilościowego rzeczywistości.

Niemniej w rzeczywistości nie ma czystych struktur mierzalnych; są to zawsze struktury jakiegoś nosiciela, a zatem podmiot owych struktur musi mieć jakiś wpływ na same struktury. Jednocześnie ów podmiot nie jest ujmowalny przy pomocy metod mierzalnych, stosowanych w przyrodoznawstwie. I ta właśnie okoliczność wprowadza swego rodzaju dwiistość w wypowiedzi nauk przyrodniczych; ta niespójność ma również miejsce obecnie w wykładzie nauk przyrodniczych i to pomimo tego, że się o niej *nominatim* nie wspomina.

6. W swoich początkach przyrodoznawstwo w dzisiejszym rozumieniu zaczęło się od nieznanego przedtem samoograniczenia się w stawianiu pytań w stosunku do przedmiotu poznania; i tylko na tej drodze stało się możliwe przyrodoznawstwo takie, jakie jest ono dzisiaj, tzn. w ograniczonym traktowaniu rzeczywistości zacieśnionym do mierzenia. W takim ograniczeniu się przyrodoznawstwo widzi własne zadanie w badaniu rzeczywistości.

7. Przedmiotem nauk przyrodniczych nie jest zatem przyroda jako taka, lecz struktury mierzalne przyrody czyli posługując się terminologią M. Heideggera⁴¹, jest nią matematyczna projekcja przyrody z tym tylko zastrzeżeniem w odniesieniu do nosiciela struktur, które to zastrzeżenie wchodzi w samą problematykę przedmiotu.

⁴⁰ Tamże, 35.

⁴¹ *Sein und Zeit*, Tübingen¹² 1972, 362 nn.

8. W jakim znaczeniu nauki przyrodnicze są naukami ścisłymi? Ścisłość nie oznacza tutaj tego, że rezultaty poznawcze osiągnięte w naukach przyrodniczych przy pomocy im właściwych metod są szczególnie pewne i tak precyzyjne, że można je matematycznie wyrazić; lecz znaczy to tylko tyle, iż są one w stanie podać wielkość interwału błędu i niedokładności, jaką obarczony jest dany rezultat mierzenia⁴².

9. Jest faktem historycznym, że przyrodoznawstwo może stać się i faktycznie staje się czy stało się *scientia fraudans*. Skrótowno można to twierdzenie wyrazić w ten sposób, iż „nauka może popaść w funkcjonalizm metody”⁴³. Oznacza to, że ze względu na okoliczności uboczne — precyzję samej metody, spektakularne rezultaty osiągnięte, możliwości technicznego zastosowania, niekończące się zgłębianie rzeczywistości w swoim zakresie⁴⁴ — prowadzi to do absolutyzacji jednego tylko typu metody⁴⁵. Nauka posiada charakter dialektyczny: wprowadza w błąd przez to, iż w jej wypowiedziach naukowych nie uwyrażnia się momentu, że wypowiedzi te są rezultatami zastosowania specyficznych metod w stosunku do specyficznych przedmiotów oraz iż w skutek takiego zabiegu pozostawiono odłogiem wszystkie te przedmioty lub ich struktury, których nie da się ująć przy pomocy owych specyficznych metod.

10. Wobec tego nie można wyciągnąć takiego wniosku, jakoby jakiś przedmiot był dostępny i dał się ująć wyłącznie przy pomocy jednej tylko metody choćby skądinąd dobrze sprawdzonej oraz by był wyczerpująco poznawczo wyeksplorowany przy jej pomocy, a równocześnie został poznawczo ujęty całościowo⁴⁶.

Usiłowanie poznawcze, które ma swój wyraz w nauce, nie jest jedynym możliwym podejściem poznawczym ducha ludzkiego. Refleksja, rozważanie, rozumowanie właściwe na przykład filozofii są intelektualnym podejściem historycznie starszym od sposobu poznania rzeczywistości, właściwego naukom przyrodniczym, stosującym specyficzne metody do specyficznie ujmowanych przedmiotów.

11. Żadna z nauk szczegółowych, a zatem dotyczy to rów-

⁴² *Gott—bist du?*, 206.

⁴³ Tamże, 214.

⁴⁴ Meurers, *Wissen nährt Nichtwissen. Naturforschung heute*, Osnabrück 1972, 32 nn.

⁴⁵ *Können wir von Gott wissen?*, dz. cyt., 28—31.

⁴⁶ *Kleine Wissenschaftlehre*, 42.

niez i przyrodoznawstwa, po dziś dzień nie doszła na bazie swoich metod w prowadzonych badaniach do końca swoich badań w znaczeniu poznawczego wyczerpania przedmiotu. Nauki szczegółowe ciągle prowadzą do tzw. kwestii otwartych czyli pozostawiają pytania nierozwiązane czy bez odpowiedzi; chodzi tutaj o tego rodzaju pytania, które wylaniają się ze wspomnianej „otwartości”.

12. Pomimo to można powiedzieć, że powiedzenie Heideggera, iż „nauka nie myśli, lecz tylko liczy względnie mierzy”⁴⁷, staje się jeżeli nie usprawiedliwione, to przynajmniej zrozumiałe. Każda dyscyplina naukowa niesie z sobą niebezpieczeństwo intelektualnej jednostronności związane z specyfiką określonej metody; np. fizyk gotów uważać za realne to, co ujmuje przy pomocy metod nauk fizykalnych⁴⁸.

13. W obrębie samych nauk przyrodniczych, że względu na rozwój tychże nauk jak również ze względu na ich dalsze postępy, konieczność refleksji nad rezultatami i metodami nauk przyrodniczych stała się sprawą nie tyle nie do uniknięcia, ile raczej palącą. Wadliwie rozumieją sposoby myślenia stosowane w naukach przyrodniczych nie tylko sami przyrodnicy, ale i filozofowie⁴⁹.

⁴⁷ *Gelassenheit*, Pfullingen⁵ 1977, 12 n.

⁴⁸ Meurers, *Die Sehnsucht nach dem verlorenen Weltbild. Verlockung und Gefahr der Thesen Teilhard de Chardins*, München 1963, 123 n.

⁴⁹ Zbadaniu niewidocznych uwarunkowań i tendencji przyrodoznawstwa poświęcona jest praca pt. *Das Weltbild im Umbruch der Zeit*, Aschaffenburg² 1962, wydanie 1. 1958, w której autor odkrywa najpierw sprzężenie zwrotne w relacji „nauka — obraz świata” wyrażone w ogólno-umysłowym paradygmacie unaukowienia i kultu nauki (*scientia viator*); następnie w ześliżnięciu się w czysty funkcjonalizm metody naukowej, czego następstwem jest zanikanie rzeczywistości we współczesnym przyrodoznawstwie i swoiste wprowadzanie w błąd w kwestii poznania rzeczywistości przez wyłączenie i ekstrapolację metod nauk szczegółowych. Odpowiada to współczesnym oczekiwaniom i świadomości, iż nauka jest tym sposobem poznania, który zda się być powołanym dla zaproponowania nowego obrazu świata.

Problemowi zafascynowania osiągnięciami poznawczymi rzeczywistości nas otaczającej od strony nauk przyrodniczych — i w związku z tym rozpoznaniu niepokonalnej dla wielu przeszkody w podejmowaniu poszukiwań racji ostatecznej i przejściu z płaszczyzny wiedzy o własnym bytowaniu do wiedzy o transcendencji filozoficznego i religijnego ja ludzkiego — a potrzebie myślenia refleksyjnego dostrzegająco-wchodzącego w kontakt poznawczy z tzw. otwartością i przygodnością rzeczywistości poświęcona jest praca pt. *Können wir von Gott wissen? Eine Studie über Gott-Suchen und Welt-Erkennen*, Aschaffenburg 1965.

Związki zachodzące pomiędzy filozofią a przyrodoznawstwem bada w pracy pt. *Metaphysik und Naturwissenschaft. Eine philosophische Studie über naturwissenschaftliche Problemkreise der Gegenwart*, Dar-

Zrekapitulujmy: celem przyrodoznawstwa jest uzyskanie wiedzy o przyrodzie. Jednak przyrodoznawstwo nie ujmuje wszystkich momentów i rysów przyrody, np. nie ujmuje momentu piękna przyrody, czyli niektóre momenty przyrodnicze wyraźnie bierze w nawias. Uzasadnienie tego zabiegu tkwi w kącie patrzenia na przyrodę oraz w sposobie, w jaki przyrodoznawstwo zajmuje się przyrodą czyli łączy się to z metodą przyrodoznawstwa. Metoda zaś przyrodoznawstwa polega przede wszystkim na analizie i mierzeniu przedmiotów, a na niczym więcej⁵⁰. Mierzenie rozumie przyrodoznawstwo następująco: elementy przyrody są *realiter* podzielone i tę ich podzielność wykorzystuje się faktycznie zwracając uwagę na relacje mierzalne, zachodzące pomiędzy wspomnianymi elementami.

Niemniej przyrodoznawstwo również opisuje, analizuje, odkrywa jakości. Faktu nie da się zmierzyć, lecz fakt się jedynie ustala, dokładnie stwierdza, wskazuje na jego powiązania i opisuje się to, co jest czyli czyni się to, co jest właściwe wszystkim naukom: dokonuje się uteraźniejszenia przedmiotu. Już sam opis przedmiotu, np. ożywionego, nastrocza jednak określone trudności tak, iż trzeba się zapytać, czy — jeżeli byt ożywiony ma zostać wyczerpująco poznany i wszechstronnie opisany — można wykluczyć np. spojrzenie finalistyczne. Tam, gdzie przyrodoznawstwo oddała się od relacji mierzalnych, a gdzie wchodzi w nie jakość, tam zaczyna się zakłopotanie przyrodoznawstwa. Przykładem może być kwestia siły przyciągania będąca przedmiotem prawa Newtona. Czym właściwie owa siła przyciągania jest, dlaczego dwa ciała się w ogóle przyciągają, tego przyrodoznawstwo nie jest w stanie wyjaśnić i tutaj ma ono do czynienia z problemem nierozwiązanym sięgającym w sferę filozofii. Ponadto widać wyraźnie, iż nim się coś mierzy, to to, co się mierzy już być musi, gdyż zawsze mamy mierzenie czegoś, a zatem musi być przedmiot o strukturach mierzalnych.

Przyrodoznawstwo tym się wyróżnia od innych nauk, iż posiada właściwą sobie metodę polegającą na mierzeniu: oznacza to, że bezpośrednio poznanie przyrodnicze sięga tylko tak daleko, jak dalece rzeczywistość może być mierzona, a mierzona

mstadt 1976. Uwagę swoją ześrodkowuje na tych problemach nauk przyrodniczych, które domagają się naświetlenia od strony metafizyki, a tradycyjnie są przedmiotem filozofii przyrody, jak np. zagadnienie ruchu, czasu, przetrzeźni, materii, energii i praw przyrody, ewolucji życia, zagadnienie swoistości bytów z zakresu przyrody w ogóle.

⁵⁰ *Die Frage nach Gott und die Naturwissenschaft*, 177.

może być tylko tak daleko, jak daleko sięgają jej struktury mierzalne. Oznacza to również, że to, co nie jest strukturą mierzalną, jest poza bezpośrednim zasięgiem poznawczym przyrodoznawstwa. Dlatego też trzeba zwracać uwagę na to, co w sądach nauk przyrodniczych jest stwierdzeniem prostego faktu, a gdzie rozpoczyna się wypowiedź fizykalna odnosząca się do relacji mierzenia. Przedmiot, którego nie da się mierzyć, nie jest przedmiotem nauk przyrodniczych⁵¹. Wynika z tego, że nauk przyrodniczych nie można po prostu uważać za nauki o przyrodzie, lecz tylko jako zespół nauk o strukturach mierzalnych rzeczywistości.

Uprawiać nauki przyrodnicze można li tylko przy założeniu zaufania do bytu z jego beczasowo ważnymi prawami; w żaden sposób nie da się wykazać, że coś, co mierzono wczoraj będzie można mierzyć i dziś i w przyszłości.

4. NAUKI PRZYRODNICZE A PROBLEMATYKA BOGA

Szczególnie nad tym usiłowaniem myślowym, które przejawia się w tzw. dowodzeniu istnienia Boga — podobnie zresztą jak nad każdym innym usiłowaniem poznawczym — rozpościera się „cień nauk przyrodniczych”. Stan ten datuje się od tej chwili, gdy nauki przyrodnicze w sposób determinujący zawążyły nad duchowym rozwojem Zachodu: wszędzie usiłuje się naśladować ścisłość i zwartość postępowania poznawczego, właściwego naukom przyrodniczym. Tymczasem wiadomo, że owa pewność czy ścisłość i zwartość właściwa przyrodoznawstwu zależy po pierwsze od miary zaufania do bytu, po drugie zwartość i ciągłość postępu w poznaniu dana jest tam tylko, gdzie poznanie właściwe naukom przyrodniczym dotyczy ściśle rzecz biorąc struktur mierzalnych rzeczywistości. Pomimo tych ewidentnych ograniczeń potrzeba wysokiego stopnia postawy krytycznej w znaczeniu wyważonej powściągliwości w stosunku do ograniczonego stosowania metod jak i zreflektowania się w stosunku do osiągniętych rezultatów poznawczych, by nie dać się intelektualnie zniewolić poznaniu właściwemu naukom przyrodniczym i przy tym zachować dystans w stosunku do poznania właściwego przyrodoznawstwu oraz w stosunku do osiągniętych czy osiągniętych w nim wyników.

Niesposób zniwelować nacisku, jaki nauki przyrodnicze wywierają na intelekt; ich osiągnięcia w dziedzinie poznania są tak ogromne, imponujące i spektakularne, iż swoim naciskiem

⁵¹ Tamże, 184, 186.

przenikają aż w sam rdzeń osobowy człowieka, tzn. do jego racjonalnie już nieujasniającej głębi, gdzie powoli pod wpływem zauważonych okoliczności zaczyna kształtować się myśl i przekonanie, iż właściwie nie ma czy nie powinno być pytania, na które właśnie nauki przyrodnicze nie potrafiłyby dać odpowiedzi; jeżeli zaś odpowiedzi dać nie są w stanie, to oznaczać to może, że pytanie jest źle postawione.

Mimo tej swoistości atmosfery wokół nauk przyrodniczych i dominującej roli poznania właściwego tym naukom, to mając na względzie intelektualną trzeźwość i powściągliwość myślenia racjonalnego trzeba pamiętać, że „przyrodoznawstwo nie jest nauką o przyrodzie, lecz o strukturach mierzalnych rzeczywistości w tym sensie, iż jest ona podzielna na części, które jedne od drugich da się odizolować i wymienić; iż typ takiego poznania w sposób konieczny jest uwarunkowany typem metod stosowanych; iż przez metody mierzenia uzyskuje się poznanie w stosunku do relacji mierzalnych, a metody fizyko-chemiczne mogą dać tylko rezultaty fizyko-chemiczne i to niezależnie od okoliczności jakiej to konstytucji może być przedmiot, do którego stosuje się te metody...”⁵².

Drogi prowadzące do poznania Boga domagają się u kresu właściwego im rozumowania, którym jest swoista „otwartość”, aby tę otwartość kresu intelektualnie „wypełnić”. Innymi słowy w sposób czysto intelektualny drogi tej nie da się nigdy przemierzyć aż do końca w znaczeniu definitywnego zamknięcia sprawy. Bóg bowiem „nigdy nie może być przedmiotem nauk przyrodniczych, gdyż w pojęciowych formułach o Bogu neguje się to wszystko, co stanowi moment charakterystyczny przedmiotów nauk przyrodniczych: mierzalność, podzielność, możliwość odgraniczenia jednej części od drugiej, ich wymienialność. Bóg przeto — skoro jego pojęcie tak tylko można sformułować — nie może być przedmiotem przyrodoznawstwa. Konsekwentnie, podobnie jak piękno przyrody, z zasady nie może się mieścić w wypowiedziach nauk przyrodniczych i to obojętnie czy on istnieje czy też nie istnieje. Nawet gdyby Boga nie było, przyrodoznawstwo nie byłoby w stanie tego udowodnić. Oznacza to, że pytanie o Boga jest zupełnie innego rodzaju pytaniem niż są nim pytania z zakresu przyrodoznawstwa: od strony struktury pytań i od strony struktury przedmiotów nie ma żadnej relacji intelektualno-rzeczowej zachodzącej pomiędzy pytaniem o Boga a pytaniem

⁵² Tamże, 193.

z zakresu przyrodoznawstwa i z tego punktu widzenia temat analiz „problematyka Boga i przyrodoznawstwo” jest fałszywie postawiony”⁵³.

Niemniej od strony głębin ja ludzkiego pojawia się wciąż nowy impuls, aby szukać właśnie w przyrodoznawstwie ostatecznego rozwiązania i odpowiedzi na pytanie o Boga. Jednak w płaszczyźnie czysto intelektualnej nie ma żadnego bezpośredniego związku pomiędzy pytaniem o Boga a samym przyrodoznawstwem; pytanie bowiem o Boga w płaszczyźnie jego intelektualności jest pytaniem filozoficznym⁵⁴.

Zachodzi jednak jakiś związek natury historyczno-duchowej w tym łączeniu różnych przeciw dziedzin. Przyrodoznawstwo niejako samo z siebie ciągle postępuje naprzód i dociera do coraz głębszych rozpoznań rzeczywistości, a mimo wszystko zarówno jego przedmiot w swych strukturach jak i możliwości zastosowania metody zdają się być niewyczerpalne i nieskończone. Przy tym jest jeszcze moment fascynujący przyrodoznawstwa: metodyka przyrodnicza posiada rys niemal mechanicznego dokonywania się samo przez się, jakby rezultaty wyrzucała samoczynnie, co stwarza wrażenie jej perfekcji i podsuwa podmiotom poznającym nie tylko ewentualność, ale wręcz intelektualnie zmusza do uważania jej za metodę jedynie przydatną do rozwiązywania wszelkiej bez wyjątku problematyki, a zatem i pozaprzyrodniczej. Można tutaj mówić o swoistego rodzaju przymusie psychicznym powstałym wtórnie w związku ze skutecznością metody nauk przyrodniczych, dającym się opisać następująco: skoro przyrodoznawstwo tak głęboko wnika w rzeczywistość, a ponadto metodyka nauk przyrodniczych wydaje się odznaczać nieograniczoną funkcjonalną, to przyrodoznawstwo musiałoby być w stanie rozwiązywać zawiłości związane z problematyką Boga. Meurers opisze i nazwie to zjawisko „zafascynowaniem sytuacją przyzwyczajania się do postępu poznawczego”: podążaniem za tym tylko, co się docieklivosti badania samo niejako otwiera; jakby automatycznym wyrzucaniem rezultatów poznawczych; podejrzywaniem o fałsz i błąd tam, gdzie tak właśnie — jak to wyżej nazwano — się nie dzieje; postępowaniem bez zdawania sobie sprawy z tego, że rzeczywistość może być inna i zachowywać się inaczej niż mniemają nauki przyrodnicze.

Wynikiem tego jest swoiste widzenie i tworzenie się kultu nauki, która tym samym staje się nauką wprowadzającą w

⁵³ Tamże, 194.

błąd, *scientia fraudans*. Na czym to polega? Za Van Steenberghenem⁵⁴ możemy mówić o *déformation professionnelle*, o rodzaju zmanierowania, jakie pociąga za sobą studium nauk przyrodniczych, manifestującą się w braku samokrytyki w stosunku do rezultatów własnych badań, w jednostronności sądów, w zaniżaniu oceny tzw. wartości wyższych. Według Meurersa zaś *primo* nie dostrzega się już tego, że ma się do czynienia z określonym tylko wycinkiem rzeczywistości, a nie ponadto, tzn. w wypadku nauk przyrodniczych: wyłącznie ze strukturą mierzalną rzeczywistości; *secundo* świadomie lub nieświadomie wytwarza się postawa w obrębie poszukiwań, że to, czego się nie spotyka w obrębie badanej przez siebie rzeczywistości i przy stosowaniu danych metod, to w ogóle nie istnieje. W związku z tym sam badacz ulega fascynacji określonego rodzaju poznawania charakteryzującego się przede wszystkim funkcjonalnością metody. Wytwarza się trend niemyślenia o ewentualnych głębszych związkach i połączeniach w obrębie rzeczywistości badanej i ztraca się wyczerlenie a także pewną otwartość wobec relacji rzeczywistych co konsekwentnie pociąga za sobą unikanie stawiania tzw. pytań ostatecznych czyli wytwarza się niezdolność zauważania problematyki szerszej, gdyż akt i sposób poznawania stają się czymś ważniejszym od treści poznania. Wspomniana funkcjonalność metod nauk przyrodniczych jest doskonałym środkiem do unikania nacisku egzystencjalnego. Z biegiem czasu wytwarza się przekonanie, że przedmiot, w stosunku do którego nie stawia się już żadnych pytań, w ogóle już nie daje się poznać głębiej albo o ile się takie pytania mimo wszystko pojawiają, to powinno się dać rozwiązać przy pomocy metod tzw. nauk wiodących.

A zatem moment wprowadzania w błąd ze strony jakiegś nauki szczególnie skutecznej polega na tym, że funkcjonalizm metody doprowadza do powolnego wytwarzania się takiej sytuacji, iż zaczyna niknąć z pola widzenia uczony, a na jego miejsce pojawia się badacz stojący w przedsiębiorczości badania, w której to szczególnej postaci aktywności naukowej liczy się funkcjonalna użyteczność metody naukowej w jakiegś ciągłości ciągłego rozwiązywania problemów. Zjawiskiem niejako ubocznym tej wytworzonej sytuacji jest powolne usypianie świadomości krytycznej nie tylko w stosunku do czynnoś-

⁵⁴ Tamże, 230.

⁵⁵ *Dieu caché*, Louvain 1961, 349.

ci dokonywanych przez siebie, ale przede wszystkim w stosunku do tej okoliczności, że nie dostrzega się już pytań dalszych, a zwłaszcza takich, które przekraczają zakres przedmiotowy podejmowanych przez siebie badań.

Rezultat tych rozważań jest zatem taki:

1. Przyrodoznawstwo jako zespół nauk empiriometrycznych nie posiada żadnych powiązań z szeroko pojętą problematyką teodycealną. Od strony tych struktur i relacji ontologicznych, którymi się zajmuje, a także ze względu na metody, którymi się posługując do owych struktur i relacji dociera, nie może się powołać na takie dane bezpośrednie, które pozwoliłyby w sposób metodologicznie poprawny sformułować zagadnienie Boga.
2. W wypadku pozytywnej odpowiedzi na pytanie o istnienie Boga — w nawiązaniu do stwierdzenia powyższego — nie może być mowy o żadnym konflikcie z naukami przyrodniczymi.

Wobec takich konkluzji może być zaskakującym rozumowanie Meurersa, które zdaje się ustawiać relację „problematyka Boga — nauki przyrodnicze” w zupełnie innym świetle. Otóż wiadomo, że centralnym i w ostateczności rozstrzygającym momentem wszystkich argumentów za istnieniem Boga — niezależnie od ustosunkowania się do nich — jest okoliczność, że wszystkie tzw. ostatnie przyczyny z zakresu przyrody, jej ostatnie elementy materialne i świat jako całość okazują się być bytami przygodnymi czyli względnymi tak w swym istnieniu jak i w swej istocie. Sprawą do rozstrzygnięcia pozostaje, czy możliwe jest wykazanie przygodności świata jako całości. Sprawa jest o tyle istotna, gdyż przekonanie o kauzalnej zwartości i spójności świata jest aksjomatem człowieka działającego przede wszystkim w sferze naukowej.

Meurers jest zdania, że nauki szczegółowe — a zatem i przyrodoznawstwo — odsłaniają przygodność rzeczywistości. Przygodność w tej płaszczyźnie oznacza tylko tyle, że mamy do czynienia z bytem, który w swej faktyczności nie jest ani sam logicznie konieczny w znaczeniu, iż musi być bezwzględnie takim jakim jest ani też jego struktury byłyby zrozumiałe przez odwołanie się do jego własnych elementów konstytutywnych. Zatem każdy przedmiot z obrębu przyrody, nie będąc zrozumiałym z siebie, domaga się wyjaśnienia przez odwołanie się do innego przedmiotu, ten z kolei do następnego i tak w nieskończoność. Od strony fenomenalnej owa przygodność rzeczywistości jest niepowątpiewalna. Nie chodzi tutaj o przygodność względną tylko, tzn. taką, którą dałoby się wyjaśnić przez odwołanie się do czegoś innego tego samego

porządku; chodzi o przygodność absolutną w tym znaczeniu, że każde wyjaśnienie takiego a nie innego stanu bytu dokonuje się przez kolejne odwoływanie się i sprowadzanie do innego stanu bez perspektywy możliwości sprowadzenia pełni i mnogości rzeczywistości do stanu bezwzględnie już koniecznego⁵⁶. Im głębiej poznawczo wnikamy w struktury rzeczywistości, tym bardziej wspomniana fenomenalność przygodności staje się niepowątpiewalna. Pomimo niewątpliwie głębokiego rozjaśnienia struktur rzeczywistości⁵⁷ w dalszym ciągu domagają się one wyjaśnienia. np. czym jest elektryczność, czym jest materia w sensie fizykalnym, dlaczego przeciwne ładunki elektryczne się przyciągają i inne⁵⁸. Są to wszystkie pytania, które jeszcze należą do szczegółowych dziedzin nauk przyrodniczych, gdyż takie na przykład pytanie o przyczynę siły ciężenia jest pytaniem jeszcze na wskroś fizykalnym pytaniem; należy to stwierdzić niezależnie od okoliczności, iż po większej części fizycy tego rodzaju pytań unikają. Mimo wszystko zagadnienie przygodności rzeczywistości przekracza metody nauk szczegółowych, gdyż samej treści przygodności nie da się ująć przy pomocy tychże metod szczegółowych⁵⁹.

Jest to z jednej strony pośrednie potwierdzenie istnienia dziedzin rzeczywistości, w stosunku do których totalnie zawodzi nauka szczegółowa z jej uszczegółowionymi metodami⁶⁰, a zamiar pokrycia rzeczywistości siatką poznawczą właściwą naukom szczegółowym staje się iluzją⁶¹.

Z drugiej strony oznacza to otwarcie drogi do pozytywnej odpowiedzi na pytanie o istnienie Boga. Tego stwierdzenia nie należy oczywiście odczytywać jako już udowodnienia istnienia Boga po linii właściwej naukom szczegółowym albo rozumieć je w ten sposób, że w zagadnieniu istnienia czy nieistnienia Boga właściwie możliwy jest tylko pierwszy człon alternatywy, lecz „... jest to stwierdzenie faktu, jak dziś wgląda stosunek pozytywnej odpowiedzi na pytanie o Boga w jej relacji do nauk przyrodniczych. Czy faktycznie (na to pytanie) udzieli się odpowiedzi pozytywnej albo też czy (ktoś) zdecyduje się na odpowiedź negatywną, to już sprawa niezależna od powyższego faktu w jego faktyczności. Z tym tylko

⁵⁶ *Die Frage nach Gott und die Naturwissenschaft*, dz. cyt., 272.

⁵⁷ Tamże, 274 n.

⁵⁸ Tamże, 273.

⁵⁹ Tamże, 277 n.

⁶⁰ Tamże, 280.

⁶¹ Tamże, 288.

(zastrzeżeniem), że sprawa ma się tak, iż jeżeli udzieli się odpowiedzi negatywnej, to tym samym nie eliminuje się (wcale) owego faktu; (lecz przeciwnie) odpowiedzi takiej udziela się wbrew niemu”⁶².

5. UWAGI KRYTYCZNE W ODNIESIENIU DO POGŁADÓW Z DZIEDZINY TEORII I METODOLOGII NAUK PRZYRODNICZYCH I FILOZOFII BOGA J. MEURERSA

Przemyślenia Meurersa zostały podjęte w literaturze teodycealnej⁶³, a w polskim piśmiennictwie z Filozofii Boga odnotowano jego nazwisko⁶⁴.

Krytyczne ustosunkowanie się do poglądów Meurersa winno być siłą rzeczy wielopłaszczyznowe i to ze względu na szereg problemów poruszanych przez niego w cytowanych pozycjach z dziedziny Filozofii Boga. Tak bezwzględna i całościowa ocena twórczości Meurersa — w prezentowanym tutaj kontekście i przy zachowaniu perspektywy — jaką znaleźć można w recenzji jego ostatniej książki u Edmunda Runggaldier SJ, jest — być może — nie tyle krzywdząca, ile zbyt ogólnikowa⁶⁵. Zarzucił on bowiem autorowi, że nie może chodzić w jego badaniach o filozoficznie pogłębianą próbę rozważenia problematyki Boga, lecz wywody jego są wyrazem jedynie specyficznego sposobu, dokładniej: egzystencjalistycznego, rozprawienia się z tym zagadnieniem. Również i drugi zarzut tam postawiony, iż interpretacja wewnętrznej struktury tomistycznych dowodów za istnieniem Boga jest dziwnie specyficzna — np. Meurers ma pojmować ruch w sensie fizykalnym, a nie w rozumieniu metafizycznym po linii teorii aktu i możliwości — pozostawiam jako zauważony, ale nie podjęty do dalszej dyskusji⁶⁶. Za to uwagę Seilera, że właśnie u Meurersa

⁶² Tamże, 282. Por. też wypowiedź M. Bubera, *Nachlese*, Heidelberg 1966, 130, gdzie mówiąc na temat filozoficznego i religijnego światopoglądu stwierdzi „...erlaubt und aufgegeben ist dem Wissenschaftler der Hinblick auf seine Grenze...”

⁶³ Przede wszystkim J. Seiler, *Das Dasein Gottes als Denkaufgabe. Darlegung und Bewertung der Gottesbeweise*, Luzern 1965, J. Schmucker, *Die primären Quellen des Gottesglaubens*, Freiburg i.B. 1967; H. Ogiermann, *Sein zu Gott. Die philosophische Gottesfrage*, München 1974; J. Fellermeier, *Die Philosophie auf dem Weg zu Gott*, München 1975.

⁶⁴ K. Klószak, *Z zagadnień filozoficznego poznania Boga* t. 1. Kraków 1979, 21; St. Kowalczyk, *Filozofia Boga*, Lublin 1980, 193, 196.

⁶⁵ *ZfkTh* 107, 1985, 3—4, 452—453.

⁶⁶ Por. K. Klószak, *Warianty argumentacji kinetycznej za istnieniem Boga*, w: *Analecta Cracoviensia* XVII, 1985, 21—96.

podpada zacieśnianie pojęcia przyrodoznawstwa *de facto* do fizyki klasycznej i współczesnej z wyłączeniem nauk biologicznych można uznać za trafną z tą tylko poprawką, że nie można mówić u Meurersa o całkowitym pomijaniu nauk biologicznych, ile raczej zastanawiająca jest niesymetryczność w odwoływaniu się do danych z tego zakresu przyrodoznawstwa⁶⁷. Natomiast zarzut Runggaldiera, że Meurersowska teoria nauk nie ma nic wspólnego ze współczesną dyskusją z zakresu teorii i metodologii nauk należałoby odnotować jako zarzut zasadny. Wydaje się bowiem, że mamy u Meurersa do czynienia z instrumentalno-rzemieślniczą wizją uprawiania nauk, na co wskazywałyby takie jego wyrażenia jak to, że metodyka nauk przyrodniczych posiada rys „dokonywania się samo przez się” jakby rezultaty wyrzucała⁶⁸. Trudno wytłumaczyć Meurersowi prefilozoficzne intuicje określające warunki racjonalności naukowej podzielanej przez niego. Jest faktem bezspornym, że opowiada się za określonym paradygmatem nauk przyrodniczych, którego treść starano się wyżej przedstawić. Ocena jego stopnia świadomości epistemologicznej odrębności czy specyfiki poznania przyrodniczego nie wchodzi w rachubę⁶⁹, gdyż Meurers z góry uprzedza, że nikt tak dobrze nie może znać sposobów uprawiania danej nauki, co sam ją uprawiający zwłaszcza wtedy, gdy może odwołać się do własnej praktyki badawczej⁷⁰. Zakres poznania w obrębie szczegółowych nauk o przyrodzie, tak jak go widzi Meurers, da się określić przy pomocy teorii empiriologicznej, opisananej przez K. Klósa⁷¹. Nauki przyrodnicze nie wychodzą zatem we właściwym sobie poznaniu przyrody poza sferę zjawisk (przedmiotów specyficznie pojętych) i wiążących je relacji, gdyż takie tylko poznanie przyrody jest dostępne dla ich szczegółowych metod badawczych. W stosunku do tak radykalnych stwierdzeń, że „nauka w dzisiejszym tego słowa znaczeniu jest to to, co jako usiłowanie poznawcze ducha ludzkiego w stosunku do wycinka rzeczywistości przy pomocy specyficznych metod bywa uprawiane przez katedry, instytuty, wydziały szkół wyższych”⁷² wypada wskazać na poglądy teoretyków nauki, którzy — ze względu na daleko idące rozbieżności co do teorii nauk w ogó-

⁶⁷ Seiler, dz. cyt., 292 n.

⁶⁸ Por. J. Życiński, *Teizm a filozofia analityczna*, Kraków 1985, 141.

⁶⁹ Tamże, 126—141.

⁷⁰ Tamże, 136.

⁷¹ *Z teorii i metodologii filozofii przyrody*, Poznań 1980, 14—22.

⁷² Meurers, *Kleine Wissenschaftslehre*, dz. cyt., 23 oraz tenże, *Können wir von Gott wissen?*, dz. cyt., 40.

le — dopatrują się możliwości zasadnej teorii nauki tylko po linii rekonstrukcji historii uprawiana nauki⁷³.

Nie tylko w stosunku do cytowanego dzieła z roku 1962 tyczy się stwierdzenie Seilera, iż wyeksponowuje się tutaj stronę psychologiczną problematyki Boga, dokładniej mówiąc: stronę psychologiczną poszukiwanie odpowiedzi na pytanie „czy Bóg istnieje?”⁷⁴ Przecież Meurers kilkakrotnie powtarza, iż ani afirmacja ani też negacja Boga nie pozwalają człowiekowi dojść do spokoju. Wydaje się, że w tym wypadku właśnie Seiler ma rację, gdy domaga się rozróżnienia — pomimo podobieństwa — pomiędzy niepokojem wierzącego opowiadającego się za istnieniem Boga a stanem niezakończonej odpowiedzi na to pytanie u ateisty: oba stany, pomimo niewątpliwych podobieństw, nie są w istocie porównywalne ze sobą. Wierzący odpowiadając na pytanie o istnienie Boga pozytywnie odpowiada na pytanie o genezę i sens bytu, chociaż to opowiedzenie się za istnieniem Boga wcale nie znaczy, że się tę kwestię raz na zawsze rozwiązało. U niewierzącego natomiast uniknięcie, niezalutwienie czy próba wyparcia nacisku egzystencjalnego jest w istocie rzeczy negacją istnienia Boga.

Dokładne wykorzystanie sugestii meurersowskich nie zwalnia Seilera od krytyki⁷⁵. Ponieważ, jak to już zaznaczono, Meurers przeakcentowuje zbyt element psychologiczny w problematyce Boga, dlatego też wedle jego poglądów związek zachodzący pomiędzy przyrodoznawstwem a pytaniem o Boga może zaistnieć tylko w płaszczyźnie osoby. Meurers przecież częściej nawraca do sformułowania, że problem Boga stoi w polu napięć osobowości i intelektualności, przy czym momenty te widzi jako dwa tylko względnie zależne od siebie bieguny. Wydaje się, że może to być najwyżej model obrazujący, ale nie argument dowodzący tezy, że pomiędzy pytaniem o Boga a przyrodoznawstwem brak jakichkolwiek związków ontologicznych⁷⁶. Przecież nie przyrodoznawstwo stawia pytanie o Boga, lecz filozofujący człowiek, który posiłkując się określonymi rezultatami nauk przyrodniczych, stawia pytania

⁷³ Por. Erhard Oeser, *Wissenschaft und Information*, Wien 1976 nn. t. 1. *Wissenschaftstheorie und empirische Wissenschaftsforschung*; t. 2. *Erkenntnis als Informationsprozess*; t. 3. *Struktur und Dynamik erfahrungswissenschaftlicher Systeme*; t. 4. *Wissenschaftstheorie als Rekonstruktion der Wissenschaftsgeschichte*.

⁷⁴ Dz. cyt., 277.

⁷⁵ Tamże, 287—314.

⁷⁶ Meurers, *Die Frage nach Gott und die Naturwissenschaft*, 215.

bardziej zasadnicze, bo w oparciu o dane uściślone spojrzeniem przyrodoznawstwa. Najprawdopodobniej zachodzi błąd w dysjunkcji zupełnej, jeśli się twierdzi: ponieważ nauki przyrodnicze nie interesują się zagadnieniem Boga i milczą o nim z powodów metodologicznych⁷⁷, to pytanie o Boga zawsze może powstawać tylko w głębinach osobowości ludzkiej. Nie należy jednak przeoczyć i tego, że gdzie indziej Meurers powie wprost, że pytanie o Boga rozpatrywane w kategoriach intelektualności jest pytaniem filozoficznym⁷⁸.

Czy przyrodoznawstwo może mieć jakiś udział w argumentacji za istnieniem Boga? Odpowiedź na to pytanie brzmi w ten sposób, iż należy sobie zdać sprawę z jednej okoliczności: przynajmniej niektóre próby takiej argumentacji polegają na przemyśleniu do końca danych doświadczenia zewnętrznego, a zatem danych z obrębu przyrody. Przyroda stanowi punkt wyjścia, a Bóg rezultat końcowy, wniosek takich rozumowań. Filozof w takich wypadkach wychodzi od danych, które były czy są przedmiotem badań przyrodniczych, niezależnie od filozoficznej transformacji tych danych. W takich wypadkach można mówić tylko o dowodach za istnieniem Boga podbudowanych przez nauki przyrodnicze, tzn. o takich, które opierają się na podstawach przyrodoznawczo upewnionych, a w rozumowaniu filozoficznym doprowadzają argumentację filozoficzną do zakończenia. Czysto naukowo-przyrodnicze dowody za istnieniem Boga uważa się za niemożliwe; nauki przyrodnicze nie stawiają sobie za cel dać absolutnie ostateczne wyjaśnienia danych z obrębu świata materialnego. W oparciu o swoje metody zmierzają do wyjaśnienia fenomenów przy pomocy praw przyrody i teorii, by z kolei z nich wydedukować fenomeny; nie operują przy tym metafizyczną zasadą przyczynowości i pojęciami metafizycznymi. Nie oznacza to, by nauki przyrodnicze nie posiadały znaczenia dla naturalnego poznania Boga. Po pierwsze: na podstawie znajomości rezultatów nauk przyrodniczych można uzyskać jakieś całościowe spojrzenie na tzw. pytania resztkowe⁷⁹ jeszcze nierozwiązane czy też można dojrzeć problemy, których niesposób rozwiązać w po-

⁷⁷ Tamże, 218, 224, 235.

⁷⁸ Tamże, 230.

⁷⁹ Por. Nicolai Hartmann, *Einführung in die Philosophie*, Osnabrück b.r.w., 67 nn.; R. Kijowski, *Teoria i metodologia filozofii przyrody w ujęciu Nicolai Hartmanna*, *Studia Philosophiae Christianae* 7, 1971, 2, 81 nn.; A. J. Buch, *Begrenztes Problemendenken. Zur Ausschaltung der Gottesfrage in der Metaphysik*, w: (wyd. A. J. Buch) Nicolai Hartmann 1882—1982, Bonn 1982, 97—112.

stępowaniu właściwym naukom przyrodniczym. Tylko dzięki naukom przyrodniczym mamy jako takie rozeznanie co do rozmiarów świata materialnego tak w zakresie makrokosmosu jak i mikrokosmosu. Stąd to pytania „skąd” i „po co” czerpią swoją niepokojącą uciążliwość.

Po drugie pozytywny przyczynek nauk przyrodniczych do problemu poznania istnienia Boga polega na jasnym i pewnym zabezpieczeniu punktów wyjścia niektórych argumentów teodycealnych: chodzi o wyjaśnienie danych empirycznych i o eksplikację momentu ich wskazywania poza siebie. Jest to praca wstępna do właściwej argumentacji za istnieniem Boga⁸⁰.

Przeciwko wysuwanego twierdzeniu, że rezultaty nauk przyrodniczych mają charakter prowizoryczny, należy zauważyć, iż oprócz niewątpliwie hipotetycznych przypuszczeń dochodzą one jednak do bezsprzecznie pewnego poznania, a postęp w nich polega na uściśleniu rezultatów, a nie na rezygnacji z nich⁸¹. Ze znajomości danych nauk przyrodniczych nie można po prostu zrezygnować przy przeprowadzeniu argumentacji za istnieniem Boga i przy jej zrozumieniu, a także przy właściwym ocenianiu argumentacji wątpliwej lub zgoła błędnej⁸².

Oczywiście należy podkreślić to, że pytanie o istnienie Boga leży poza tematyką nauk przyrodniczych wyznaczoną nie tylko przez im właściwą metodykę poznania naukowego⁸³, ale także z tego powodu, że Bóg jest tym *totaliter aliter* w stosunku do samej przyrody, tzn. jest kimś w czasoprzestrzeni nieuchwytnym⁸⁴. Lecz mimo wszystko przyrodoznawstwo wskazuje drogę do Boga; gdyż jego metodologiczny ateizm jest ateizmem „zatroskanym” o ład i sens przyrody⁸⁵; uwikłany jest w niedostatek własnych zdolności umożliwiających mu dokonanie doskonałego opisu przyrody, co wskazuje na granice i możliwości spekulatywnego poszerzenia i własnego podejścia⁸⁶.

⁸⁰ Seiler, dz. cyt., 298, 300.

⁸¹ Podkreślił to również Meurers w *Die Frage nach Gott und die Naturwissenschaft*, dz. cyt., 236, 280.

⁸² Seiler, dz. cyt., 298.

⁸³ Tamże, 300.

⁸⁴ F. Rauh, *Die Frage nach Gott in der heutigen Naturwissenschaft*, w: B. Casper (Hrsg.), *Des Menschen Frage nach Gott*, Donauwörth 1976, 66.

⁸⁵ K. Rahner, *Dokumente der Paulus-Gesellschaft II*, München 1962, 131 n.

⁸⁶ Por. H. Porsche, *Grenzen naturwissenschaftlicher Erkenntnis. Eine Kritik der mathematisch-physikalischen Methode*, Stimmen der Zeit 10, 1980, 662—674; N. A. Luyten, *Gotteserkenntnis und naturwissen-*

Owszem przyznać trzeba, że Meurers rozpoznał, wyraźnie postawił problem i tematycznie oraz przekonywująco rozpracował swoistość pytania o Boga jako szczególny typ pytań filozoficznych, które już jako pytania uderzają głęboko i egzystencjalnie osobę czy zgoła naciskają na nią tak, iż można o tych pytaniach mówić jako o pewnego rodzaju elementach strukturalnych osoby. Przy takim ich ujmowaniu zarówno w samym pojawianiu się tych pytań jak i przy ich eksplikacji oraz przy próbie udzielenia na nie odpowiedzi w sposób nieunikniony i w znacznym stopniu jest się wystawionym na wpływ nie zawsze dobrze rozpoznanych tendencji i sił pozaracjonalnych. Meurers nie ukazał jednak wyraźnej granicy pomiędzy uprawnioną krytyczną postawą badawczą jako nieodzownego warunku każdego poznania naukowego a przesadnym hiperkrytycznym ubezpieczaniem się przed ewentualnością błędu. Jego twierdzenia odnoszące się do problemu odrzucenia argumentacji za istnieniem Boga przez filozofię współczesną są często jednostronne, a niekiedy zgoła podważalne i wymagające korektur. Nie można na przykład przeciwstawienia się tezie utożsamiania logicznej możliwości nieistnienia świata z jego realną przygodnością interpretować jako wyraz analizowanej przez Meurersa *apoche*⁸⁷. Przecież jest to postulat i założenie każdego poznania naukowego, by od założenia poczynając wszystkie przesłanki były w sposób logicznie poprawny dowiedzione, a całe rozumowanie było przejrzyste i logicznie spójne po to, by mogło być intersubiektywnie sprawdzone. Taka postawa krytyczna jest funkcją normalnej krytyki naukowej jako część składowa metodyki dojścia do poznania pewnego.

Na marginesie dyskutowanej tutaj relacji „problematyka Boga — przyrodoznawstwo” otwiera się przynajmniej możliwość postawienia skromnego pytania: Jeżeli przyrodoznawstwo jest empiryczną, tematycznie zredukowaną i metodycznie abstrakcyjną nauką o przyrodzie, objaśniającą jedne dane empiryczne przez inne dane empiryczne, to czy trzeba się wyrzec bogatszego, pierwotniejszego i bardziej konkretnego pojęcia rzeczywistości przyrodniczej na korzyść abstrakcji czy też — i w związku z teodycealnym powiązaniem problematyki przy-

schaftliches Denken, w: *Führt ein Weg zu Gott?*, München 1972, 163; S. N. Bosshard, *Erschafft die Welt sich selbst? Die Selbstorganisation von Natur und Mensch aus naturwissenschaftlicher, philosophischer und theologischer Sicht*, Freiburg i.Br. 1985, 191—211.

⁸⁷ Por. J. Hessen, *Das Kausalprinzip*, Augsburg 1928.

rodoznawczej w tym zakresie, jak o tym tutaj była mowa — należałoby krytycznie prześwietlać abstrakcję nauk przyrodniczych?⁸⁸

DIE BEZIEHUNG DER FRAGE NACH GOTT ZU DEN NATURWISSENSCHAFTEN IN DER SICHT VON JOSEPH MEURERS

(Zusammenfassung)

Es wird versucht einerseits die Komplexität der Gottesfrage zu erörtern und andererseits diese Frage in ihrer Beziehung zu den Naturwissenschaften zu untersuchen. Dabei handelt es sich um die Fassung dieser Problematik, wie sie ihre Darstellung im Denken des Herausgebers der „*Philosophia Naturalis*“, Joseph Meurers, erfahren hat.

Die dargelegte Untersuchung bewegt sich in folgenden Schritten:
1. Die philosophische Problematik einer Gotteserkenntnis wird im Licht des gegenwärtigen kritischen Denkens gesehen und dabei auch das von Meurers eigens hervorgehobene Problem der Apoche oder der Denzentziehung behandelt.

2. Es wird die Spezifik der Frage nach Gott untersucht und ihre Intellektualität in die Beziehung zu den Naturwissenschaften und zur Philosophie hervorgehoben.

3. Man strebt eine Zusammenschau der Meurersschen Ansichten im Bezug auf eine Theorie und Methodologie der Naturwissenschaften an. Dabei zeigt sich, daß die Naturwissenschaften einen spezifischen Gegenstand mit spezifischen Methoden erkennbar machen wollen und im Grunde genommen eine Maß-Wissenschaft darstellen.

4. Nach Erörterung dessen, was Naturwissenschaften sind und anstreben, und nach einer vorhergegangenen Untersuchung der Eigenart der Gottesfrage wird die Möglichkeit erfragt, ob die Naturwissenschaften einem Beitrag zur Lösung der Gottesfrage leisten können und wie dieser ev. Beitrag näherhin zu beurteilen sei.

5. In der kritischen Würdigung der Erkenntnisse von J. Meurers im Horizont der philosophischen Gotteslehre wird sein Verdienst in der Analyse der Situation des modernen Menschen vor der Gottesfrage und das Aufdecken des Strukturgefüges der Gottesfrage selbst gewürdigt, doch sein Radikalisieren einer Theorie und Methodologie der Naturwissenschaften im Meurersschen Verständnis kritisiert. Dabei wird nicht vergessen, daß es sich hier auch um den Ausdruck einer Wissenschaftstheorie handeln kann, die nur möglich als Rekonstruktion der Wissenschaftsgeschichte angesehen wird. Was die Beziehung „Gottesfrage — Naturwissenschaften“ anbelangt, so wird in diesem Teil des Aufsatzes davon ausgegangen, daß nicht unbedingt unmittelbare Beziehungen der Naturwissenschaften zur Gottesfrage auch positive Relationen sind und nur thematisiert werden sollten.

⁸⁸ A. Anzenbacher, *Die Naturwissenschaft zwischen ontologischer und transzendentaler Reflexion*, *Theologie und Philosophie* 60, 1985, 43—59.