

Stanisław Ziemiański

Nauki przyrodnicze a filozofia Boga

Studia Philosophiae Christianae 40/2, 107-121

2004

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.

STANISŁAW ZIEMIAŃSKI

Wydział Filozoficzny Wyższej Szkoły Filozoficzno-Pedagogicznej „Ignatianum”, Kraków

NAUKI PRZYRODNICZE A FILOZOFIA BOGA

1. Empiryzm zamknięty na Transcendencję.
2. Ani sama wiara, ani sama nauka.
3. Teodycea scjentystyczna.
4. Podsumowanie.

1. EMPIRYZM ZAMKNIĘTY NA TRANSCENDENCJĘ

Znana jest anegdota o dialogu cesarza Napoleona ze słynnym astronomem Laplacem. Przeczytawszy jego dzieło, cesarz miał zapytać, dlaczego nie ma tam wzmianki o Bogu. Odpowiedź Laplace'a brzmiała: „Sire, ta hipoteza nie była mi potrzebna”. Anegdota ta jest wyrazem poglądu, że nie ma miejsca dla wypowiedzi o Bogu w naukach empirycznych. Pogląd ten jest dość szeroko rozpowszechniony także wśród współczesnych metodologów. Koncepcja filozofii bez Boga wywodzi się w dużej mierze z empiryzmu J. Locke'a, D. Hume'a, I. Kanta i A. Comte'a.

Aby rozstrzygnąć zażarte spory między różnymi wyznaniem wywodzącymi się z Reformacji, Locke usiłował znaleźć kryterium lub źródło pewności wiedzy religijnej. Odrzucił przy tym kartezjańską teorię idei wrodzonych, które jakoby „Bóg wrył w naszych sercach”. Przyjął natomiast tezę, że cała nasza wiedza ma swe źródło w doświadczeniu zarówno zewnętrznym, jak i wewnętrznym. Wiara może się wprawdzie opierać na przesłankach czysto rozumowych lub na przesłankach objawionych przez Boga, lecz jedne i drugie opierają się ostatecznie na doświadczeniu. „Zdaniem Locke'a wiedza pewna i konieczna (a tylko taka jest coś warta) musi się opierać albo na doświadczeniu zmysłowym, albo na intuicji i dowodzie. Wedle takiego kryterium w religii chrześcijańskiej nie może być mowy o wiedzy *sensu stricto*, niczego nie możemy być tu-

taj pewni, bo świadectwo zmysłów nie sięga Boga, a wiedza demonstratywna w ogóle nie dotyczy istnienia, a jedynie stosunków między ideami (np. w matematyce)¹.

Jeszcze dalej poszedł Hume. Radykalna krytyka religii wynikała u niego z jego epistemologii. Hume wyciągnął ostateczne wnioski z postulatu Kartezjusza, że prawomocnym poznaniem jest tylko takie, które jest jasne i wyraźne. A ponieważ tylko poznanie zmysłowe zdaje się spełniać te dwa kryteria, uznał je za jedyne pewne i podstawowe źródło poznania. Z tego powodu za nienaukowe uważał takie pojęcia jak substancja i wpływ przyczynowy. Według Hume'a nie da się udowodnić istnienia substancji ani *a priori*, ani *a posteriori* i dlatego nazywa ją „niezrozumiałą chimera”. Podobnie podszedł do pojęcia przyczyny sprawczej. Według jego empirycystycznego ujęcia przyczyna sprawcza to takie zjawisko, jakie wywołuje w umyśle żywą ideę innego zjawiska. Konieczność związku przyczynowego powstaje dzięki nawykowi psychologicznemu łączenia dwóch percepcji członów stosunku przyczynowego. Nawyk ten to przymus, który przy pojawieniu się jednej impresji zwraca momentalnie naszą uwagę na ideę innego zjawiska². „Konieczność (pisze Hume (jest czymś, co istnieje w umyśle, nie zaś w rzeczach)³. W takiej koncepcji nie ma miejsca ani na metafizyczne twierdzenia o związkach koniecznych zachodzących w rzeczywistości, ani na użycie tego rodzaju związków do argumentacji za istnieniem Boga. Według Hume'a świat można pojąć jako jeden wielki organizm, ożywiony duszą. Może być także opisany jako samoporzadkujący się układ wprawiony w ruch dzięki siłom samej materii, np. dzięki sile ciężkości.

Podobnie antymetafizyczne stanowisko zajął I. Kant. Jego zdaniem metafizyka upadła jako pole walki nie kończących się sporów. Zobowiązywała się do poszerzenia ludzkiego poznania, wychodząc poza wszelkie granice możliwego doświadczenia⁴. Poznanie, według Kanta, to ogląd zmysłowy: „Tylko przez dane naoczne przedmiot jest dany⁵.

¹ J. Salamon, *Ćwiczenia umysłowe brytyjskich empiryków*, w: *Rozum i wiara mówią do mnie*, red. K. Mądel, Kraków 1999, 157.

² Zob. D. Hume, *Treatise of Human Nature*, t. I, cz. III, r. 14, ed. E. Rhys, I-II, London 1934-1940, 167. Por. A. Wawrzyniak, *Koncepcja stosunku przyczynowego według Dawida Hume'a*, *Roczniki Filozoficzne* 12(1964)1, 39-51.

³ *Treatise*, 165.

⁴ Por. I. Kant, *Krytyka czystego rozumu*, z niem. przełożył R. Ingarden, Warszawa 1957, t. I, A XIV, 12.

⁵ Tamże, A 399, 110.

Przez ogłód rozumie się wyłącznie poznanie zmysłowe. Zmysły zaś są zdolne tylko do poznania fenomenów, tzn. nie przedmiotu w sobie (*Ding an sich*), ale tylko, jak nam się jawi. Umysł próbuje wprawdzie przebić się przez zasłonę fenomenów, niestety bezskutecznie⁶. Idee duszy, świata i Boga mają charakter czysto regulatywny, ale wiedzy naszej nie poszerzają. Dalszą przeszkodą na drodze do Boga jest kantowska interpretacja stosunku przyczynowego, tak ważnego w teodycealnej argumentacji. Kant zalicza do treści stosunku przyczynowego regularność następowania zjawisk oraz zależność w powstawaniu jednego zjawiska od innego. Ta regularność nie ma jednak źródła po stronie przedmiotów, lecz po stronie poznającego podmiotu. Jest ona narzucana rzeczywistości zjawisk przez syntetyczne myślenie z jego podmiotowymi kategoriami. Oczekiwanie skutku jest, według Kanta, wyrazem wrodzonej konieczności myślenia, porządkującego prąd wrażeń zapelniających swą treścią przestrzeń i czas, stanowiące zresztą też formy zmysłowości. W podsumowaniu swojej „teologii” Kant mówi: „Twierdzę obecnie, że wszelkie próby czysto spekulatywnego stosowania rozumu (*Vernunft*) do teologii są całkiem bezpłodne i co do swego wewnętrznego uposażenia pozbawione wszelkiej wartości”⁷.

Także pozytywista A. Comte, idąc w ślady Hume’a i Kanta, ogranicza badania naukowe do ram doświadczenia. W ten sposób rezygnuje z poszukiwań ostatecznych przyczyn świata i dąży do wykrycia jednolitego prawa przyrody, tłumaczącego całość kosmosu. Zdaniem Comte’a we wszystkich naukach powinno się zdobywać wiedzę za pomocą obserwacji i eksperymentu i tej metodzie powinna się podporządkować także «zdrowa filozofia». Tę samą drogę polecał i praktykował H. Taine, idąc w ślady E. Condillaca, J. St. Milla i innych empirystów angielskich⁸. Stawiając za wzór innym naukom nauki przyrodnicze, Comte przyczynił się do powstania kierunku zwanego scjentyzmem. Najbardziej typowym przedstawicielem scjentyzmu był K. Pearson. W pracy pt.: *Grammar of Science* rozwinął on ideę nauki przyjętą w końcu XIX w. Według jego poglądów tylko w nauce przyrodniczej mamy wiedzę pewną.

⁶ Por. tamże, B XX, t. I, 33.

⁷ Tamże, A 636, t. II, 376.

⁸ Por. A Comte, *Metoda pozytywna w szesnastu wykładach*, skrócił E. Rigolage, tłum. z franc. W. Wojciechowska, Warszawa 1961, 15.

Ogranicza się ona do opisu faktów, a jej celem jest podniesienie poziomu życia ludzi. Nie zadaje ona pytania „dlaczego?” typowego dla metafizyki. Stąd też w nauce nie ma miejsca dla Transcendencji. Wiara w jakąkolwiek nadprzyrodzoność jest wobec tego przesądem.

Współczesną odmianą pozytywizmu jest neopozytywizm. I ten nurt sprowadza wszystkie źródła poznania do doświadczenia zmysłowego, wzbogaca jednak metodę naukową o logiczno-matematyczne techniki. Dlatego nosi też nazwy logicznego pozytywizmu lub logicznego empiryzmu. Do neopozytywistów można zaliczyć B. Russella, L. Wittgensteina oraz A. J. Ayera. Według Wittgensteina całość ludzkiej wiedzy zamyka się w granicach doświadczenia zmysłowego i dotyczy tylko tzw. «atomowych faktów». Dlatego bezsensowna jest metafizyka, usiłująca pytać o naturę, genezę i sens świata jako całości. Wittgenstein wywarł duży wpływ na Koło Wiedeńskie, którego przedstawiciele (M. Schlick, O. Neurath, R. Carnap i K. Popper) postulowali redukcję ludzkiego poznania do sądów ujmujących dane spostrzeżeniowe. Ich zdaniem wypowiedzi metafizyczne nie pełnią funkcji asertywnej, lecz tylko ekspresyjną, taką jak poezja czy muzyka. Tezy metafizyki klasycznej i teologii neopozytywizm uważa za pozbawione sensu, a nawet szkodliwe, ponieważ wprowadzają w życie iluzję.

Na opisaną powyżej sytuację zareagował w swej encyklice *Fides et ratio* Jan Paweł II. Stwierdził on, że „jednym z najbardziej znamienitych aspektów naszej obecnej kondycji jest «kryzys sensu». (...) Wielość teorii, które prześcigają się w próbach rozwiązania tego problemu, a także różne wizje i interpretacje świata i ludzkiego życia, pogłębiają tylko tę zasadniczą wątpliwość, która łatwo może się stać źródłem sceptycyzmu i obojętności albo też różnych form nihilizmu. (...) W konsekwencji duch ludzki zostaje często opanowany przez jakąś bliżej nie określoną formę myślenia, wiodącą do jeszcze większego zamknięcia się w sobie, w granicach własnej immanencji, bez żadnego odniesienia do transcendencji” (n. 81). „Potrzebna jest filozofia o zasięgu *prawdziwie metafizycznym*, to znaczy umiejąca wyjść poza dane doświadczalne, aby w swoim poszukiwaniu prawdy odkryć coś absolutnego, ostatecznego, fundamentalnego” (n. 83). Widać wyraźnie, że Papież postuluje właśnie takie poznanie, jakie odrzucali neopozytywiści. Mamy tu dwa konkurujące ze sobą programy. Który z nich jest słuszny i możliwy do zrealizo-

wania: minimalistyczny program scjentyzmu czy maksymalistyczny program metafizyki?

2. ANI SAMA WIARA, ANI SAMA NAUKA

Jednym z możliwych rozwiązań zarysowanego problemu może być ograniczenie się do samej wiary. Skoro bowiem sam rozum nie potrafi się wznieść ponad dane zmysłowe, to może należałoby się odwołać do objawienia w zastosowaniu do metafizyki i etyki. Tak właśnie uczynili fideiści, tacy jak: B. Pascal, D. Huet, H. Jacobi, S. Kierkegaard, a później L. E. M. Bautain. Ich zdaniem realne istnienie Boga jest poznawalne wyłącznie na drodze wiary. Bliski fideizmowi jest tradycjonalizm, który źródeł prawdy doszukuje się w tradycji, zarówno biblijnej, jak i wtórnej w objawieniu zespołowym. Do tradycjonalistów zaliczamy: R. de Lamennaisgo, J. De Maistre'a, L. De Bonalda i G. C. Ubaghsa (semitradycjonalizm). M. Błażek, słowski filozof, przyjmuje za swoje stanowisko fideistyczne, gdy pisze: „Podstawowe elementy wiedzy o świecie transcendentnym (który nie jest nienaukowy, jest tylko pozanaukowy), a szczególnie o właściwościach Boga, pochodzą z boskiego objawienia (Objawienia) oraz od ludzi obdarzonych specjalnymi charyzmatami”⁹.

Droga fideizmu i tradycjonalizmu okazała się jednak jeszcze niebezpieczniejsza niż droga pozytywizmu; lekarstwo gorsze od choroby. Pozytywiści doceniali przynajmniej doświadczenie, choć sceptycznie odnosili się do Transcendencji. Fideiści i tradycjoniści sprzyjali irracjonalizmowi, który nie doceniał wagi rozumu. Już Locke w punkcie wyjścia swoich rozważań skrytykował irracjonalną postawę fideistów, którzy zbyt dosłownie brali maksymę Tertuliana: *Credo, quia absurdum*¹⁰. Papież w encyklice *Fides et ratio* przestrzega przed fideizmem, czyli przed wiarą czysto uczuciową, pozbawioną rozumowej refleksji (n. 53). Papież, używając już w samym tytule encykliki słowa „wiara”, nie ma na myśli wąskiego znaczenia podmiotowego, w sensie takich czynności intelektualno-wolitywnych, jak: zaufanie pokładane w osobie prawego postępowania, czy też dobrowolne uznanie za prawdę tego, co ta osoba wyra-

⁹ M. Błażek, *Reflexions of Transcendancy in Material World*, w: *Studia Aloisiana*, Rocznika Teologicznej Szkoły Trnavskiej Uniwersytetu, Bratislava 2002, 39.

¹⁰ Por. J. Locke, *Rozważania dotyczące rozumu ludzkiego*, IV, 18, § 11, z ang. przeł. B. J. Gawęcki, Warszawa 1955, t. 2, 456.

za słowami lub innymi znakami. Bierze on to słowo w znaczeniu szerszym, które zawiera obok aktów wolnych i świadomych także element przedmiotowy, tj. treść Objawienia oraz to, co z niego wynika (n. 13).

Jak się przekonać, że ta treść jest obiektywna? Do tego jest potrzebna współpraca dwóch zasad metodologicznych: *auditus fidei* (posłuszeństwo wierze) oraz *intellectus fidei* (rozumienie wiary). W tej drugiej metodzie teologowie posługują się często terminami filozoficznymi. Czy mają w niej miejsce także terminy naukowo-przyrodnicze? Neopozytywiści twierdzą, że nie. Papież także nie mówi, że sama nauka ma za zadanie prowadzić ludzi do Boga. Jednak zachęca uczonych, „aby kontynuowali swoje wysiłki, nie tracąc nigdy z oczu horyzontu *mądrościowego*, w którym do zdobyczy naukowych i technicznych dołączają się także wartości filozoficzne i etyczne, będące charakterystycznym i nieodzownym wyrazem tożsamości osoby ludzkiej” (n. 106). Stwierdza, że „przedstawiciele nauk przyrodniczych są w pełni świadomi tego, że «poszukiwanie prawdy, nawet wówczas, gdy dotyczy ograniczonej rzeczywistości świata i człowieka, nigdy się nie kończy, zawsze odsyła ku czemuś, co jest ponad bezpośrednim przedmiotem badań, ku pytaniom otwierającym dostęp do Tajemnicy»” (n. 106)¹¹, Jak widać, ze słów Papieża, ani sama wiara, ani sama nauka nie wystarcza, by wyostać się z zakłętego kręgu empirii.

A jednak Papież wskazuje pewną drogę. Jest to droga filozofii, a ściślej metafizyki. Wyraża to następujący punkt encykliki: „Słowo Boże nieustannie odwołuje się do tego, co wykracza poza granice doświadczenia, a nawet ludzkiej myśli, ale ta «tajemnica» nie mogłaby być objawiona ani teologia nie mogłaby uczynić jej w pewien sposób zrozumiałą, gdyby ludzkie poznanie było ograniczone wyłącznie do świata doświadczeń zmysłowych. Dlatego metafizyka odgrywa szczególnie ważną rolę w poszukiwaniach teologicznych. Teologia pozbawiona wymiaru metafizycznego nie potrafiłaby wyjść poza analizę doświadczenia religijnego, a *intellectus fidei* nie mógłby z jej pomocą poprawnie wyrazić uniwersalnej i transcendentnej wartości prawdy objawionej” (n. 83).

¹¹ Papież cytuje swoje własne *Przemówienie z okazji 600-lecia Wydziału Teologicznego Uniwersytetu Jagiellońskiego* (8. VI. 1997).

3. TEODYCEA SCJENTYSTYCZNA

Z historii filozofii wiemy, że nie udały się próby stwierdzenia istnienia Boga na podstawie intuicji. Podejmowali je już starożytni, jak: Platon i Plotyn, a za nimi chrześcijański platonik, św. Augustyn. Twierdzi on, że intelektualne poznanie jest „intuicją, która nie jest niczym innym jak obecnością poznawanego przedmiotu w podmiocie: dusza w ten sposób poznaje siebie i Boga”¹². W Średniowieczu intuicjonizm odnowili św. Anzelm i św. Bonawentura. Szczególnie wiele dyskusji wzbudził projekt dowodzenia Boga, zwany ontologicznym lub *a simultaneo*, przedstawiony przez św. Anzelmą. Wychodził on z określenia Boga jako bytu, nad który nie można pomyśleć nic większego¹³. Dowód ten pojawiał się i później w różnych wariantach u Dunska Szkota, Kartezjusza, i Leibniza, a w czasach nam bliższych u K. Gödela. Wszystkie te próby były chybione, co wykazał św. Tomasz, rozważając problem analityczności sądów. Sąd: „Bóg istnieje” jest wprawdzie sam w sobie oczywisty, ale nie jest taki dla nas. Dlatego z analizy podmiotu, jakim jest Bóg, można wnioskować, jak mamy o Nim myśleć, ale nie możemy niczego stwierdzić o rzeczywistym Jego istnieniu¹⁴. Z tego powodu św. Tomasz zrezygnował z argumentu *a simultaneo*, a zaproponował argumenty *a posteriori*, tzn. wychodzące z doświadczenia. Zastosował w nich metodę rozumowania wyjaśniającego lub, inaczej mówiąc, redukcyjnego. Sprowadza ono skutek do takiej przyczyny, która istnienie tego skutku uniesprzecznia. Wychodzi więc z faktów pewnych, ale nie tłumaczących siebie i dlatego na mocy zasady racji dostatecznej wymagających czegoś innego, co jest tych faktów podstawą.

W związku z problemem przez nas poruszonym rodzą się w tym momencie dwa pytania: 1) Czy zasada racji dostatecznej pozwala na wzniesienie się ponad doświadczenie? 2) Czy w stwierdzeniu faktów można się obejść bez pomocy nauk przyrodniczych?

Pytanie 1) sprowadza się właściwie do pytania o możliwość i zasadność metafizyki. Jaką wartość mają takie zasady metafizyczne, jak zasada niesprzeczności, racji dostatecznej i inne pochodne? Z tym wiąże się problem, czy redukcja metafizyczna prowadzi do wniosków koniecznych czy tylko do prawdopodobnych? Wspomi-

¹² Cytowane za *I Sent.*, d. 3, qu. 4, a. 5, c.

¹³ Zob. *Proslogium*, II, 15, 14.

¹⁴ Por. *S. Th.* I, qu. 2, a. 1.

naliśmy już, że Hume, a za nim Kant odrzucili możliwość metafizyki. Zdaniem Kanta argumenty proponowane przez św. Tomasza są tworamami myślными, apriorycznymi, a jako takie nie różnią się od dowodu ontologicznego św. Anzelma. Zdawał sobie sprawę z tej trudności Akwinata. Tak ją przedstawia w *Contra gentiles*, I, 12: „Skoro zasady dowodzenia biorą swój początek z poznania zmysłowego, jak to wykazano w *Analitikach wtórych*, to wydaje się, że to, co wykracza poza wszelki zmysł i własności zmysłowe, jest niedowodliwe. Takim zaś jest zdanie, że istnieje Bóg. Jest więc ono niedowodliwe”¹⁵. Na te trudności można by odpowiedzieć następująco:

Realistyczna metafizyka drogą abstrakcji metafizycznej tworzy pojęcia transcendentalne, czyli o tak szerokim zakresie, że mieści się w nim wszystko, co istnieje. Pojęcia te są bardzo proste i ubogie w treść. Dzięki temu obejmują wszystko, choć w sposób analogiczny, jakby zamazany (*confuse*). Z tymi pojęciami wiążą się zasady transcendentalne. Są one ujmowane intuicyjnie jako konieczne. Tu jednak pojawia się nowy problem. B. Russell jako pozytywista uważa, że kategorię konieczności można stosować tylko do zdań, a nie do faktycznie istniejących przedmiotów. Jest to pogląd arbitralny. Słowo „konieczność” jest wieloznaczne. Inaczej rozumie się je w matematyce, w logice, a inaczej w fizyce i jeszcze inaczej w filozofii. Przy tym, jeśli traktuje się język jako narzędzie opisu obiektywnych stanów rzeczowych, to konieczność zdania, jeśli nie ma być czysto tautologiczna, winna odzwierciedlać konieczność bytową¹⁶. Związki konieczne między przedmiotami istniejącymi w świecie są niezbędnym warunkiem jego stabilności, stałości i porządku¹⁷.

Podstawowa trudność polega na tym, że do przeprowadzenia abstrakcji potrzebujemy zbiorów jednostek, z których wydobywamy myślne pojęcia, najpierw ogólne, a następnie transcendentalne. W pojęciu więc nie mamy niczego innego niż to, co zawierało się w bytach, z których zostało uzyskane. Czy wolno nam więc dokonać abstrakcji, sięgającej aż do pojęć transcendentalnych, skoro wśród bytów, z których wychodzimy w empirii, nie dostrzegamy Bytu ab-

¹⁵ *An. Post.*, I, 18; *S.Th.*, I, qu. 30.

¹⁶ Por. J. Życiński, *Pasja i filozofia*, w: M. Heller, J. Życiński, *Drogi myślących*, Kraków 1985, 53; S. Kamiński, *Możliwość prawd koniecznych*, w: S. Kamiński, *Pisma wybrane*, t. I, *Jak filozofować? Studia z metodologii filozofii klasycznej*, przyg. do druku T. Szubka, Lublin 1999, 106, 119.

¹⁷ Por. J. Życiński, *Teizm i filozofia analityczna*, t. 2, Kraków 1988, 216.

solutnego, z którym moglibyśmy porównać inne byty, aby znaleźć to, co wspólne im i Bogu, a odrzucić to, co własne? Odpowiedź wydaje się być taka: Dodanie Boga do próbki bytów, z których wywodzimy pojęcia oraz zasady transcendentalne, niczego w tych pojęciach i zasadach nie zmienia. Po dojściu do tak prostego pojęcia, jak *to, co jest*, nie jest ważne, jaka konkretna treść kryje się za tym, co oznaczamy zaimkiem *co*, ani co zawiera się w tym, co wyraża słowo *jest*. One są już tak ogólne, czyli zakresowo szerokie, że mieszczą w sobie potencjalnie wszystko. Ponadto pojęcia transcendentalne są analogiczne, tzn. odnoszą się do swoich podrzędników w sposób niedoskonale jednakowy. Można je więc ekstrapolować, nawet gdyby między poszczególnymi bytami były duże różnice stopnia istnienia. Już na podstawie hierarchii bytów przygodnych i ograniczonych możemy sformułować teorię analogii. Do zaistnienia analogii wystarczy, by wśród bytów, które bierzemy pod uwagę w punkcie wyjścia abstrakcji, były jakieś byty pozytywnie niematerialne, np. duchowa dusza ludzka, oraz precyzywnie niematerialne, tzn. takie, które ze swej definicji nie muszą być materialne, np. substancja, jakość, doskonałość, jedność¹⁸. W świecie znajdują się również byty należące do różnych kategorii, np. substancje i przypadłości. Ta różnorodność stopni w hierarchii bytów daje nam możliwość użycia analogicznego pojęcia bytu, pod które da się podciągnąć także Absolut, jeśli istnieje. Nie potrzebujemy więc do abstrakcji transcendentalnej brać wszelkie byty. Wystarczy ich odpowiednio duża próbka.

Wśród zasad metafizycznych najbardziej potrzebna w argumentacji za istnieniem Boga jest zasada racji dostatecznej. Aby pokazać jej wartość, posłużmy się rozumowaniem Willemsa, który usiłuje sprowadzić zaprzeczenie zasady racji dostatecznej do zasady niesprzeczności. Twierdzi on, że „gdyby coś nie posiadało racji istnienia, musiałoby równocześnie istnieć i nie istnieć”. Sformułowanie to wyjaśnia interesująco o. Jan K. Dorda SJ. Pyta on: „Co to jest racja istnienia? Jest to poprzednik implikacji, której następnikiem jest «istnieć». Spróbujmy zaprzeczyć istnieniu racji, tj. założmy jako poprzednik zero. Otóż prawdziwa jest implikacja: $0 \supset 1$ i $0 \supset 0$. Willems słusznie twierdzi, że zaprzeczenie racji po-

¹⁸ Zob. Tomasz z Akwinu, *In Boëthium, De Trinitate*, qu. 5, a. 4.

ciąga za sobą nieodróżnialność następnika: równie dobrze jest nim 1 i 0. Nieściśle się wyraził Willems mówiąc, że być bez racji oznacza nie być; być bez racji oznacza bezpośrednio nieodróżnialność bytu od niebytu na mocy tautologii logicznej: $\{(\sim p \supset q), (\sim p \supset \sim q)\} \equiv \{\sim p \equiv (q, \sim q)\}$. Otóż zasada sprzeczności bezpośrednio oznacza, że fałszem jest nieodróżnialność bytu od niebytu. Wskutek powyższej tautologii, kto przyjmuje dla bytu brak racji istnienia, tym samym przyjmuje nierozróżnialność «istnieć» od «nie istnieć», czyli zaprzecza zasadzie sprzeczności: $\sim(q, \sim q)$ ¹⁹. Mógłby ktoś powiedzieć, że rozumowanie to ma walor tylko logiczny. Nie całkiem. Prawidłowe formuły logiczne, zwane tautologiami, można w najrozmaitszy sposób interpretować, szukać dla nich modeli i zastosowań. Więzy formalne w systemie logiki są niezależne od wartości podstawianych za zmienne. Jedną z interpretacji logiki jest interpretacja ontologiczna, w której poprzednik implikacji odpowiada przyczynie, a następnik odpowiada skutkowi. Jak formuła logiczna odnosi się do jakichkolwiek, byle konsekwentnych, podstawień, tak i zasada racji dostatecznej w sformułowaniu ontologicznym odnosi się do wszelkich bytów skutkowych. A ponieważ zarówno pojęcia transcendentalne, jak związane z nimi zasady, są intuicyjnie proste i oczywiste, wyjaśnianie dokonywane na ich podstawie jest pewne i konieczne, nie dopuszczając innej hipotezy, tzn. nie jest tylko prawdopodobne.

Co do pytania 2) zdania filozofów są podzielone. Np. S. Kamiński jest ostrożny, gdy idzie o odwoływanie się do nauk przyrodniczych w teodycei. Stwierdza on, że według tendencji wywodzących się ze scjentyzmu pozytywistycznego „wyniki grubej, prymitywnej obserwacji nie mogą dziś wystarczyć do podjęcia badań metafizycznych, skoro nauka, nie zmieniając jakościowo tych wyników, dokonuje ich krytycznej korektury, koniecznego opracowania rozumowego”²⁰. Uważa, że z wielką ostrożnością należy podchodzić do obrazu świata, jaki daje teoria naukowa, „natomiast nic w zasadzie nie przeszkadza, aby wyprecyzowane w nauce dane o faktach, bez porównania trafniejsze i dokładniejsze niż dane potocznego do-

¹⁹ J. K. Dorda, *Studium o przyczynowości sprawczej z zastosowaniami w kosmologii i w teodycei*, przejrzał i wstępem poprzedził S. Ziemiański, Kraków 2001, 84.

²⁰ S. Kamiński, *Wyjaśnianie w metafizyce. (Uwagi wprowadzające)*, Roczniki Filozoficzne 14(1966)1, 59.

świadczenia stały się podstawą jeśli nie rozstrzygnięć w metafizyce, to przedmiotowym punktem jej dociekań²¹.

Podobnie ostrożne jest stanowisko S. Kowalczyka. Pisze on: „Jest sprawą ewidentną, że istnienie Boga nie jest faktem, empirycznie stwierdzalnym. Nie jest ono prawem przyrodniczym czy fizykalną hipotezą. Absolut jest bytem duchowym i transcendentnym. Jego probacja przekracza więc ramy nauk przyrodniczych. W tym aspekcie można powiedzieć, że nauki przyrodnicze «milczą» o Bogu, tzn. nie są w stanie samodzielnie ani uzasadnić Jego istnienia, ani też tej prawdy obalić. Nauki szczegółowe interesują się zjawiskowym aspektem materialnego świata, stosując metody obserwacji wizualnej i eksperymentu. Teorie przyrodnicze są dość fluktuacyjne, dlatego nie dają solidnej podstawy dla metafizyki. To wszystko nakazuje ostrożność w ocenie waloru argumentów «fizykalnych», (...). Niewskazane jest zatarcie różnic metodologicznych dzielących metafizykę i nauki szczegółowe, lecz szkodliwa jest także ich izolacja. Współczesne teorie fizykalne mogą służyć jako punkt wyjścia, «oczyszczanie przedpola», a wielokrotnie mogą również odgrywać rolę ilustracyjną przy wyjaśnianiu tez metafizycznych²².

Biorąc pod uwagę te wypowiedzi, można z pewnym zastrzeżeniem odpowiedzieć na pytanie 2) negatywnie: w filozofii nie można się obejść bez sięgania po pomoc do nauk przyrodniczych, tzn. nie wystarczy doświadczenie potoczne, przednaukowe. Nauki przyrodnicze bowiem:

- dają nam bardziej precyzyjny obraz świata;
- demaskują przesady i wyjaśniają nieporozumienia;
- pozwalają głębiej wnikać w rzeczywistość;
- w określonych granicach dają nam pewność.

Nauki przyrodnicze są przydatne w argumentacji za istnieniem Boga, zwłaszcza gdy idzie o przesłanki dotyczące faktów. Wiedza potoczna, zawierająca wiele błędów, nie wystarczy. Znajomość praw fizyki pozwala na dobór odpowiednich przykładów.

Zastrzeżenie zaś jest następujące: Błędem byłoby ujmowanie faktów przyrodniczych z punktu widzenia zjawiskowego, charakterystycznego dla tych nauk. Nie argumentuje się za istnieniem Boga

²¹ Tamże, 60.

²² S. Kowalczyk, *Filozofia Boga*, Lublin 1993, 181.

ani z matematyki, o ile jest systemem formalnym, ani z fizyki, o ile pozostaje na płaszczyźnie fenomenów. Dla potrzeb argumentacji filozoficznej trzeba te fakty odpowiednio zinterpretować, tj. ufilozoficznie. Spojrzeć na nie należy od strony ich istnienia, a nie tylko od strony ich struktury matematycznej. Trzeba zbadać, czy są to tylko modele teoretyczne, czy przeciwnie, odpowiada im coś w rzeczywistości. Np. czy atomy to tylko element teorii, czy faktycznie istniejące byty. Teodyceę korzystającą z tak zreinterpretowanych faktów przyrodniczych można nazwać teodyceą scjentystyczną. W tego typu teodycei wolno stosować tzw. filtr eksplikacyjny, dzięki któremu odsiewa się wyjaśnienia nieadekwatne²³. W. Dembski, a za nim P. Bylica występują przeciw zarzutowi *God of gaps*, czyli nieprawnego uciekania się do Boga w celu wyjaśniania zjawisk przyrody. Uważają oni, że na podstawie zasady racji dostatecznej trzeba szukać w ogóle jakiegoś wyjaśnienia faktów, które same w sobie są wyjątkowe. Jeśli nie można go znaleźć w samej przyrodzie, należy wyjść w poszukiwaniu racji poza przyrodę. Nawet cuda są o tyle dowodem boskości, o ile bierze się pod uwagę ową zasadę oraz filtr eksplikacyjny, odsiewający hipotezy błędne i nie wystarczające. W przeciwnym razie pozostałyby zjawiskiem nie wyjaśnionym, a nawet niewyjaśnialnym.

Nie potrzeba natomiast się uciekać do hipotezy Boga tam, gdzie można znaleźć wyjaśnienie wewnątrz przyrody, stąd zacytowana na początku odpowiedź Laplace'a. Są jednak fakty takie, jak przygodne powiązanie elementów w bytach, uporządkowanie energii we wszechświecie, naturalne układy rozwojowe i funkcjonalne, naturalne tendencje w człowieku, dla których nie ma adekwatnych wyjaśnień w tym świecie. Wziąwszy pod uwagę zasadę pomostową, jaką jest zasada racji dostatecznej, wskazują one na istnienie Boga jako pierwszej przyczyny.

4. PODSUMOWANIE

B. Russell pisał w 1927 r.: „Kant pograżył świat filozoficzny w zamęcie i tajemnicę, z których teraz zaczyna się on zaledwie wynurzać. Kant cieszy się sławą największego filozofa czasów nowożytnych”.

²³ Wyrażenie „filtr eksplikacyjny” wprowadził William Dembski (W. Dembski, *Intelligent Design. The ridge Between Science and Theology*, Downers Grove, Illinois 1999). Zob. P. Bylica, *Testowalność teorii inteligentnego projektu*, *Filozofia Nauki* 11(2003)2, 41-49.

nych, dla mnie był on po prostu nieszczęściem”²⁴. Z tego nieszczęścia świat się powoli podnosi. Pojawiają się głosy, że kantyzm już się przeżył. H. G. Hubbeling stwierdza: „Długo uważało się, że Kant ostatecznie zniweczył dowody na istnienie Boga. (...) A tymczasem w naszych czasach, kiedy kładzie się wielki nacisk na precyzję w dowodzeniu i argumentacji, przeżywamy w zaskoczeniu renesans dowodów na istnienie Boga”²⁵. W takim to kontekście Papież Jan Paweł II nawołuje do powrotu do metafizyki. Papież widzi, „że potrzebna jest filozofia o zasięgu *prawdziwie metafizycznym*, to znaczy umiejąca wyjść poza dane doświadczalne, aby w swoim poszukiwaniu prawdy odkryć coś absolutnego. (...) Pragnę jedynie stwierdzić, że rzeczywistość i prawda wykraczają poza granice tego, co faktyczne i empiryczne; chcę też wystąpić w obronie ludzkiej zdolności do poznania tego wymiaru transcendentnego i metafizycznego w sposób prawdziwy i pełny, choć niedoskonały i analogiczny. (...) Nie można zatrzymać się na samym doświadczeniu; także wówczas gdy wyraża ono i ujawnia wewnętrzność człowieka i jego duchowość, refleksja racjonalna winna docierać do poziomu istoty duchowej i do fundamentu, który jest jej podłożem” (n. 83).

Aby pragnienie Papieża nie było próżne, staraliśmy się w obecnym tekście nakreślić drogi do celu, jaki przyświeca metafizyce: wydobyć się z granic immanencji i otworzyć się na Transcendencję. Nauki przyrodnicze nie są tu może nieodzowne, ale mogą spełniać ważną rolę pomocniczą, pozwalając łatwiej odczytywać ślady Boga w księdze przyrody.

THE RELATION BETWEEN SCIENCES AND PHILOSOPHY OF GOD

Summary

Among contemporary methodologists, the most popular concept of philosophy is the one taking its origin from empirism of J. Locke, D. Hume, I. Kant and A. Comte. Locke said that the only source of knowledge is experience. Hume was convinced that it is impossible to prove, neither *a priori* nor *a posteriori*, the existence

²⁴ B. Russell, *An Outline of Philosophy*, London 1927, 83.

²⁵ H. Hubbeling, *Einführung in die Religionsphilosophie*, Göttingen 1981, 77. Zob. też: A. Beards, *Creator and Causality: A Critique of Pre-Critical Objections*, *The Thomist* 53(1989)4, 573-586.

of God, because in this conception there is no place for metaphysical statements about necessary nexuses in order to prove the existence of God. I. Kant took a similar anti-metaphysical attitude to the question of causal nexus. Kant like Hume, limiting his concern to empiricism, has obstructed the way which lets to pass from phenomena to other, non-empirical realities. Likewise, a positivist A. Comte, following the traces of Hume and Kant, has limited scientific research to the empirical domain alone. The modern form of positivism is neo-positivism. This stream also reduces all possible sources of knowledge to the sense perceptions. Neo-positivists consider metaphysical and theological theses as deprived of sense, what is more, as harmful, because of illusions they promote in every-day life. Pope John Paul II reacted to this situation in his encyclical *Fides et ratio*. He sees „the need for a philosophy of *genuinely metaphysical range*, capable that is, of transcending empirical data in order to attain something absolute, ultimate and foundational in its search for truth” (n. 83). It is clear that the Pope postulates just this kind of knowledge, which has been rejected by neo-positivists. We now have to deal with two competitive programs: the minimal program proposed by scientists and maximal one, proposed by the Pope.

One of possible solutions of the dilemma can be a declaration in favor of faith alone. Fideists and traditionalists have expressed such a declaration. Unfortunately, the fideist's and traditionalist's way proved to be worse than the neo-positivist's one. The Pope in his encyclical *Fides et ratio* warns against fideism, i. e. against merely affective faith, voided of rational reflection (n. 53). As we can infer from the Pope's words, neither faith alone, nor science alone suffices to get out from the enchanted circle of empiricism. And yet the Pope shows a way. It is the way of philosophy, better – of metaphysics.

We know from the history of philosophy that no attempt has succeeded to prove the existence of God *a priori* or by intuition alone. Equally controversial was the ontological argument named *a simultaneo* formulated by St. Anselm. This is why St. Thomas favored arguments *a posteriori*, i. e. arguments proceeding from experience. The starting-point of these arguments is certain and evident facts, which need further explanation. Taking into account the principle of sufficient reason we must look for another fact which is the fundament of the former ones. Two questions arise in connection with this method of arguing and the main theme of the paper: 1) Does the principle of sufficient reason allow us to ascend from sense experience to the transcendent reality? 2) Is it possible to do without natural science when affirming empirical facts?

The first question reduces the problem to possibility and rationality of metaphysics. A related problem is: does the metaphysical reduction lead to necessary conclusions or merely to probable ones? One can solve this difficulty in the follo-

wing way: The transcendental concepts in realistic metaphysics have such large extension that they are related to everything that exists. They are analogous at that, i. e. they are related to their subordinates in an imperfectly same way. The diversity of grades in the hierarchy of beings permits to form an analogous concept of being which contains in its extension all contingent beings as well as the absolute Being.

The principle of sufficient reason is, among the metaphysical principles, the most indispensable for the proof of God's existence. To be without reason means directly indiscernibility of being and non-being, which is expressed in the logical tautology: $\{(\sim p \supset q) \cdot (\sim p \supset \sim q)\} \equiv \{\sim p \equiv (q \cdot \sim q)\}$. Well, the principle of non-contradiction signifies directly that indiscernibility of being and non-being is false. Thanks to the above logical tautology, whoever denies a reason of existence for a being, must thereby admit the indiscernibility of „to be” and „not to be”, and that is equivalent to denying the principle of non-contradiction: $\sim(q \cdot \sim q)$. Thus God is necessary and first reason of all contingent beings.

The answer to the second question is „no”. Philosophers cannot do without the help of natural sciences. We recur to natural sciences, because they provide more precise world view, uncover superstitions and dissipate misconceptions, enable more profound insight into reality, give us certainty within certain bounds. The natural sciences help us to prove God's existence, especially when we formulate premises affirming facts. However, in order to use empirical facts in a philosophical prove, one should reinterpret them, i. e. take them in the ontological form. One must consider them as really existent, and not merely as having some definite mathematical structure. Theodicy, which uses scientific facts reinterpreted in this manner, can be named a scientific theodicy. In this type of approach, it is convenient to apply so-called explicative filter, which makes it possible to sift away all the erroneous or inadequate explications. The principle of sufficient reason compels to look for an explication of facts, which are in themselves inexplicable. If no reason is found in nature, one is constraint to admit a reason outside, in a transcendent reality.