

# Rutowski, Tadeusz

---

## Abiogeneza w aspekcie filozoficznym w publikacjach ks. prof. dr. hab. Szczepana W. Ślagi

---

Studia Płockie 34, 169-181

---

2006

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](http://bazhum.muzhp.pl), gromadzącej zawartość polskich czasopism humanistycznych i społecznych oraz w kolekcji mazowieckich czasopism regionalnych [mazowsze.hist.pl](http://mazowsze.hist.pl).

Tekst jest udostępniony do wykorzystania w ramach dozwolonego użytku.

Ks. Tadeusz Rutowski

## ABIogeneza w aspekcie filozoficznym w publikacjach ks. prof. dr. hab. Szczepana W. Ślaga

### Wstęp

Abiogeneza – termin pochodzenia greckiego (*a-* – zaprzeczenie, *bios* – życie, *genesis* – pochodzenie) oznacza powstanie życia z nieożywionego substratu. Od dwudziestego wieku zaczęto się nimi posługiwać zamiast terminu *samoródtwo* i obecnie jest niemal powszechnie używany. Jeszcze do niedawna głównym problemem związanym z abiogenezą było pytanie, czy możliwe jest przejście materii nieożywionej w żywą? Dziś zastępuje się je innym pytaniem: w jaki sposób dokonuje się takie przekształcenie.<sup>1</sup>

Do czasu powstania nauk przyrodniczych problem abiogenezy był rozpatrywany na terenie filozofii i teologii; od czasów nowożytnych stał się on problemem, który próbuje rozwiązać biologia. Jeśli chce się jednak problematykę genezy życia rozpatrywać w sposób właściwy i całościowy, to trzeba nadal – obok aspektu przyrodniczego – uwzględniać aspekty filozoficzne, a nawet teologiczne. Takie też stanowisko reprezentował ks. prof. Szcz. Ślaga. W naszych wywodach ograniczymy się do aspektu filozoficznego i do kierunku neotomistycznego.

W jednej ze swych publikacji omawiany autor wzmiankuje, że prócz biologii problemem abiogenezy może zajmować się filozofia biologii, filozofia przyrody i filozofia bytu.<sup>2</sup> Następnie precyzuje: *Pierwsza z tych nauk zajmuje się [...] analizą logiczno-metodologiczną i epistemologiczną języka teorii abiogenezy, pojęć, twierdzeń, stosowanych sposobów wyjaśniania i weryfikowania stawianych hipotez. Filozofia przyrody zmierza do wyodrębnienia w przyrodniczym ujęciu abiogenezy*

<sup>1</sup> Por. Szcz. W. Ślaga, *Teoria abiogenezy*. W: *Zarys filozofii przyrody ożywionej*, pod red. Ks. Stanisława Mazierskiego, Lublin 1980, s. 225-227.

<sup>2</sup> Por. M. Heller, M. Lubański, Szcz. W. Ślaga, *Zagadnienia filozoficzne współczesnej nauki. Wstęp do filozofii przyrody*, Warszawa 1992, s. 378.

*implikowanych treści ontologicznych.* [...] Pełne jednak, w sensie ontycznym wyjaśnienie genezy życia uzyskuje się dopiero w filozofii bytu.<sup>3</sup>

Choć uważamy, że analizy logiczno-metodologiczne i epistemologiczne języka teorii abiogenezy są nadzwyczaj cenne, to jednak w naszych rozważaniach ograniczymy się do filozofii przyrody i filozofii bytu, próbując ukazać jak w tych dyscyplinach rozumie się termin *byt żyjący* oraz czy te dziedziny odpowiadają pozytywnie na pytanie o możliwości abiogenezy, ewentualnie do jakich konsekwencji prowadzą.

Przez filozofię przyrody jak i filozofię bytu rozumie się takie nauki, które badają świat realny od strony jego istnienia i istoty, dlatego też różnią się wyraźnie od filozofii biologii, która jest metanauką.<sup>4</sup>

Klasyyczna filozofia, zwana czasem metafizyką, jest nauką autonomiczną, niezależną od nauk przyrodniczych, a filozofia przyrody w punkcie wyjścia odwołuje się do wyników nauk przyrodniczych, do biologii, chemii, fizyki, choć te dane interpretuje teoriopoznawczo i ontologicznie.

Baza doświadczalna filozofii bytu jest uboga, gdyż ogranicza się do możliwie niepowątpiewalnego doświadczenia potocznego, które informuje nas o pluralizmie bytowym, o strukturze gatunkowo jednostkowej tych bytów (tworzą one zbiory bytów podobnych), oraz o ich zmienności. Dla tych faktów metafizyka szuka niesprzecznych wyjaśnień, a więc odpowiedzi na pytanie, jakie warunki ontyczne muszą być spełnione, aby nie popaść w absurd, w sprzeczność.<sup>5</sup> Filozofia bytu, opisując dostrzegalną różnicę między klasami bytów, akceptuje także różnicowanie między bytamiżywionymi i nieożywionymi.

Na terenie zarówno filozofii bytu jak i realistycznej filozofii przyrody uzasadnia się lub zakłada istnienie w świecie przyczynowości sprawczej, bez której problem abiogenezy byłby pozorny.

Na ogół przyjmuje się, że *przedmiotem filozofii przyrody w sensie ogólnym jest rzeczywistość materialna, na którą składają się byty materialne z ich ogólnymi własnościami i zmianami,*<sup>6</sup> a przedmiotem filozofii przyrody ożywionej jest *analiza filozoficzna podobieństw i różnic pomiędzy martwą i żywą materią, problem istoty i typów życia, zagadnienie adekwatnej genezy życia i jego ewolucyjnego rozwoju oraz problemy filozoficzne związane z naturą i pochodzeniem człowieka od strony somatycznej.*<sup>7</sup> A zatem jeżeli istnieją byty żyjące niematerialne, to filozof przyrody nie będzie się nimi zajmować, w przeciwieństwie do metafizyka i dlatego pojęcie bytu żyjącego w tych dwóch dziedzinach będzie różne.

<sup>3</sup> Tamże, s. 378.

<sup>4</sup> Por. Szcz. W. Ślaga, Czym jest i czym powinna być filozofia biologii? W: Z zagadnień filozofii przyrodznawstwa i filozofii przyrody, pod red. M. Lubańskiego i Szcz. Ślaga. T. XIII, Warszawa 1991 s. 29.

<sup>5</sup> Por. M. A. Krąpiec, *Metafizyka*, Lublin 1978, s. 235-238.

<sup>6</sup> S. Mazierski, *Prolegomena do filozofii przyrody inspiracji arystotelesowsko-tomistycznej*, Lublin 1969, s. 112.

<sup>7</sup> *Zagadnienia filozoficzne...*, s. 298.

## 1. Pojęcie życia na terenie filozofii bytu

W początkowej fazie rozwoju myśli filozoficznej uważano, że każdy byt posiada życie, gdyż się porusza. Ten pogląd zwany hylozoizmem (*hyle* – materia, *zoe* – życie) był przyjmowany przez Talesa i współczesnych mu filozofów. Jednak już od czasów Arystotelesa niemal powszechnie zaczęto przyjmować, że istnieje wyraźna różnica między bytami nie posiadającymi życia, a bytami ożywionymi. Do tych ostatnich zaliczano rośliny, zwierzęta i ludzi. Rośliny posiadają życie wegetatywne, zwierzęta – zmysłowe (poznawcze i pożądcwe), ludzie zaś prócz wspomnianych form posiadają życie specyficznie ludzkie, duchowe, przejawiające się w różnych formach intelektualnego poznania i aktach wolitycznych np.: miłości. To, co ma odróżniać przyrodę żywą od martwej tomiści nazywają pobudliwością. Jak twierdzi ks. prof. M. A. Krąpiec: *Najbardziej typowy i [...] tłumaczący wszystkie zjawiska życia jest objaw pobudliwości, czyli ruchu od wewnątrz organizmu.*<sup>8</sup>

Ruch jednak, który wywodzi się od wewnątrz danego bytu nie zawsze jest oznaką życia. Tomiści zwracają uwagę na kierunek tego ruchu. Jeśli jest on ukierunkowany do wewnątrz – czyli jest ruchem immanentnym, to należy go traktować jako przejaw życia, jeśli jednak jest ukierunkowany na zewnątrz, to nie musi być przejawem życia. Przykładami czynności immanentnych, a więc życiowych, są: odżywianie, oddychanie, regeneracja organizmu, poznawanie za pomocą zmysłów, poznawanie intelektualne, a nawet rozmnażanie, gdyż jak pisze prof. Krąpiec: *Niekiedy immanencja czynności odnosi się do tego samego podmiotu w sensie specyficznym, gatunkowym, jak np.: przy rozmnażaniu się. [...] Ruch i czynności rozmnażania zaczęły się wprowadzić od różnych podmiotów indywidualnych i na różnych indywidualnie się skończyły. Nie mniej jednak jesteśmy w obrębie tego samego podmiotu gatunkowego. [...] Dlatego wsobność jest tylko gatunkowa.*<sup>9</sup>

U Profesora Krąpca znajdujemy też takie wypowiedzi jak: *Teoria tomistyczna uczy, iż życie polega na czynnościach immanentnych.*<sup>10</sup> *Czynności immanentne są właściwością ścisłą tylko istot żyjących. [...] Ruch immanentny, czyli wsobny jest właśnie taką właściwością, która przysługuje wszystkim żyjącym i tylko żyjącym; do ruchu wsobnego jako do ostatecznego źródła sprowadzają się wszystkie różnice między bytami żyjącymi i nie żyjącymi.*<sup>11</sup> *W najwyższym stopniu immanencję wykazuje dziedzina poznawcza, w której czynności poznawcze mają swe źródło w podmiocie [...] i w nim też znajdują swe ujęcie.*<sup>12</sup>

Znając podobne wypowiedzi neotomistów ks. prof. Ślaga podejmuje się uściślić określenie istoty życia.<sup>13</sup> W swych rozważaniach zwraca uwagę na to, że św.

<sup>8</sup> M. A. Krąpiec, *Byt materialny żyjący. Niektóre aspekty filozofii przyrody*. W: *Wprowadzenie do filozofii*, pod red. M. A. Krąpca i in., Lublin 1996, s. 234.

<sup>9</sup> Tamże, s. 248-248.

<sup>10</sup> Tamże, s. 249.

<sup>11</sup> Tamże, s. 250.

<sup>12</sup> Tamże, s. 250.

<sup>13</sup> Por. Szcz. W. Ślaga, *Próba uściślenia Tomaszowego określenia istoty życia*, *Studia Philosophiae Christianae* ATK 10 (1974) 2, s. 67-99.

Tomasz, a za nim metafizycy neotomistyczni, tworząc pojęcie życia nawiązują do potocznych poglądów, według których rośliny, zwierzęta i ludzie żyją. Akceptuje też pogląd, że istotę bytów żyjących możemy poznać przez analizę ich działań takich jak: odżywianie, oddychanie, wzrost, rozmnażanie czy też poznawanie. Za św. Tomaszem twierdzi również, że przedmioty, które nie muszą poruszać się same z siebie, i które nie działają na siebie, nie powinny być zaliczane do świata istot żyjących. Stąd akceptuje twierdzenie, że byt żyjący to taki, którego działanie pochodzi od niego samego (*ab intrinseco*) i jest skierowane ku niemu (*motus immanens*). Celem tego działania jest albo zachowanie danego bytu w doskonałości początkowej, albo doprowadzenie do jego rozwoju.

Ze względu na różnorodność czynności wsobnych, można mówić o różnych stopniach życia, a więc o życiu wegetatywnym, zmysłowym, intelektualnym, a nawet o życiu Boga, którego istotą jest istnienie i działanie. Jak podkreśla Ks. Ślaga zdolność wykonywania czynności wsobnych jest tylko przypadłością i domaga się istnienia podmiotu od którego by pochodziła.<sup>14</sup> W związku z tym Ks. Prof. pisze: *Czynności życiowe same w sobie nie są do pomyślenia bez odniesienia ich do substancji aktualnie istniejącej*,<sup>15</sup> oraz *W tomistycznej koncepcji życia podkreślony jest wyraźnie egzystencjalny charakter bytu uzdolnionego do wykonywania czynności witalnych*.<sup>16</sup> Trzeba także pamiętać, że byt życiowy ma tworzyć jedność substancjalną. *Skoro pojęcie życia jest ściśle zrelacjonowane do istnienia substancji wykazującej odpowiednio jakości ujawniające się poprzez wykonywanie ruchu wsobnego i działania na swoją korzyść, to organizm żywy musi być unum per se substantiale integrale, a w konsekwencji jednym indywiduum, nie zaś czymś jednym per accidens*.<sup>17</sup>

Jak wiemy jednak na terenie filozofii bytu istnienie traktuje się analogicznie i dlatego mówiąc o różnych formach istnienia, od najbardziej prymitywnych do formy najdoskonalszej, stosuje się tak zwaną analogię proporcjonalności właściwej, transcendentalną. Podkreśla się, że pojęcie bytu, w którym występuje element istnienia, przekracza wszelkie rodzaje i gatunki, a więc jest pojęciem transcendentnym i dlatego może być orzekane o absolutnie wszystkich bytach realnych, ale w sposób analogiczny.

Ks. Ślaga zauważa, że pojęcie życia jest także analogiczne, pisze bowiem: *Zarówno stosowane w określeniu życia pojęcie bytu, jak też [...] hierarchia aktów istnienia wskazują na to, że życie jest pojęciem analogicznym, różniącym się w zależności od tego, do jakiego przedmiotu czy kategorii bytu jest stosowane*.<sup>18</sup> Dlatego też twierdzi: *Pożyteczne byłoby na bazie metafizycznej teorii analogii bytu przeanalizować pojęcie życia i czynności życiowych*.<sup>19</sup>

Z tego też powodu niektórzy tomiści sugerują, żeby pojęcie bytu żyjącego traktować jako nowe transcendentalne, podobnie jak prawdę ontologiczną, dobro

<sup>14</sup> Por. tamże, s. 83.

<sup>15</sup> Tamże, s. 90.

<sup>16</sup> Tamże, s. 92.

<sup>17</sup> Tamże, s. 94.

<sup>18</sup> Tamże, s. 91.

<sup>19</sup> Tamże, s. 92.

ontologiczne czy piękno, a więc aby stosować je w sposób analogiczny do każdego bytu. W takim przypadku trzeba by było przyznać, że wszystko co istnieje, w jakiś sposób żyje. Życie, podobnie jak i istnienie, można by orzekać analogicznie o każdym bycie, i podobnie jak są różne stopnie istnienia (istnieje kamień, roślina, człowiek, Absolut), tak byłyby też różne stopnie życia. Taki pogląd zwany hylozoizmem głosił współcześnie nie tylko Teilhard de Chardin. Wspomnimy choćby tylko stanowisko R. T. Francoeura, który m. in. pisał: *Metafizyczna zasada proporcjonalności, czyli analogii, głosi, że wszelkie doskonałości ontologiczne, takie jak byt, jedność, prawda i dobro, są udziałem wszystkich bytów, w każdym występując w stopniu zależnym od szczebla jego egzystencji*. Jednakże – jak to ukazuje Donceel w swym podręczniku *Philosophical psychology* – zasada proporcjonalności ma głębsze znaczenie. Odnosi się nie tylko do transcendentálnych przymiotów bytu, lecz do wszystkich czystych doskonałości. Wszystkie byty pochodzą od Boga. Bóg jest duchem, świadomością, życiem, intelektem, miłością i wolnością. Otóż każda rzecz, która działa, tworzy skutki przypominające ją samą – omne ens agit simile sibi. Dlatego też wszystkie skutki Boga, wszystkie byty, muszą być w odpowiednim do nich samym stopniu; w swój własny sposób duchem, świadomością, życiem, intelektem, miłością i wolnością. Są to doskonałości ontologiczne implikowane przez zasadę proporcjonalności.<sup>20</sup>

Z tej też okazji powstają pytania, czy w takim razie atomu nie należy traktować jako bytu żyjącego? Czy wciąganie przez jądro atomu na swe orbity elektronów nie powinno być traktowane jako ruch pochodzący od wewnątrz i skierowany do wewnątrz? Czy działanie tworów cybernetycznych jak np.: działanie sztucznego psa, który może sam się ładować prądem elektrycznym, nie można nazwać ruchem immanentnym i pochodzącym od wewnątrz?

Tego rodzaju pytania nie są obce Ks. Profesorowi. Przytacza on bowiem wypowiedź J. Royce'a, według którego w *konfrontacji z obecnym stanem mikrofizyki oparcie życia na czynnościach wsobnych nastęrcza poważne trudności, gdyż np.: ruch elektronów wokół jądra można by uznać za ruch wsobny*.<sup>21</sup> Ks. Ślaga polemizuje jednak z tym poglądem. Uważa, że do mikrocząsteczek nie można stosować tomistycznego pojęcia substancji.<sup>22</sup> Twierdzi także, że błąd niektórych tomistów może polegać między innymi na tym, że o ile Tomasz traktował czynności wsobne jako przypadłości bytów żyjących, to niektórzy tomiści traktują je jako samą istotę życia.<sup>23</sup>

Idąc po tej linii należałoby się spodziewać, że Ks. Ślaga dlatego odmówiłby tworom cybernetycznym kategorii życia, ponieważ nie stanowią one jedności substancjalnej, a tylko jedność mechanicznego tworów, mówiąc językiem scholastyków – jedność *per accidens*. Mimo tych trudności Ks. Ślaga stoi na stanowisku, iż między bytami żywymi i nieożywionymi zachodzi różnica istotna, a nie tylko róż-

<sup>20</sup> R. T. Francoeur, *Horyzonty ewolucji*, Warszawa 1969, s. 115n.

<sup>21</sup> Szcz. W. Ślaga, *Próba uściślenia...*, s. 93.

<sup>22</sup> Zagadnienie możliwości stosowania do mikroświata pojęcia substancji podejmuje: J. Zyciński, *Relacyjna teoria substancji*, *Studia Philosophiae Christianae* ATK 23 (1987) 1, s. 53-74.

<sup>23</sup> Por., *Zagadnienia filozoficzne...*, s. 350.

nica stopnia. Takie stanowisko staje się jednak bardziej usprawiedliwione, jeżeli będziemy uwzględniać wyniki badań współczesnej biologii, a więc na terenie filozofii przyrody.

## 2. Pojęcie życia na terenie filozofii przyrody

Przedstawiciel egzystencjalnej filozofii bytu, nie wykraczając poza metody swojej filozofii, dochodzi do uzasadnionego wniosku, że istnieje Byt Konieczny, który posiada takie przymioty, jakie przypisujemy Bogu. W związku z tym poszukując definicji bytu żyjącego ma on prawo, a nawet obowiązek przyjmować tak ogólną definicję życia, która mogłaby być stosowana nie tylko do bytów materialnych, ale i do bytów niematerialnych, do Boga. Filozof przyrody znajduje się w innej sytuacji. Na terenie swojej dyscypliny w zasadzie nie podejmuje on problemu istnienia Boga osobowego. Mówimy w zasadzie, gdyż można znaleźć wyjątki. Mianowicie u wybitnego biologa i filozofa przyrody Piotra Teilharda de Chardin znajdujemy szereg argumentów przemawiających za tym, że fakt ewolucji dla swego ostatecznego wyjaśnienia postuluje zarówno nieśmiertelność człowieka jak i istnienie Boga osobowego.<sup>24</sup> Uważa się także, że z samym istnieniem filozofii przyrody jest związany problem racjonalności przyrody. Racjonalność przyrody także należy racjonalnie wyjaśnić.<sup>25</sup> Wielu zaś uważa, że tego rodzaju wyjaśnienie prowadzi do postulowania istnienia Boga.<sup>26</sup> Filozof przyrody może jednak ograniczyć swoje rozważania jedynie do poznania właściwości świata materialnego i wtedy filozoficzno przyrodnicze pojęcie życia będzie ściśle związane z pojęciem życia występującego u biologów. Takie pojęcie życia można stosować jedynie do istot poznawalnych zmysłami, do bytów materialnych.

W rozprawach Ks. Ślaga można znaleźć i tak zawężone pojęcie życia. Omawiając próby definicji życia proponowane przez biologów pisał: *Organizmu żywego nie można zdefiniować, a jedynie opisać w terminach jego specyficznych właściwości. Pod tym względem biologiczne ujęcie istoty ma charakter aproksymatywny względem rzeczywistości. Próby określenia życia przez wyliczenie specyficznych właściwości wspólnych organizmom żywym (np.: przemiana materii, wzrost, rozwój, rozmnażanie, dziedziczenie, pobudliwość itp.) wykazują ten zasadniczy brak, że de facto taka „definicja” nie obejmuje wszystkich organizmów, że te właściwości nie występują często wszystkie na raz, a jedynie niektóre, że wreszcie może nastąpić okresowy zanik niemal wszystkich (o ile znamy) czynności witalnych (stan anabiozy). Tego typu określenia są ciągle modyfikowane i uzupełniane.*<sup>27</sup> Mimo tych za-

<sup>24</sup> Por. K. Klószak, *Poznanie istnienia Boga z pozycji ewolucjonizmu* P. Teilharda de Chardin, W.: Granat, Teodycea, Lublin 1968, s. 262-272.

<sup>25</sup> Por. M. Heller, *Filozofia świata*, Kraków 1992, s. 174n.

<sup>26</sup> Por. Cl. Tresmontant, *Problem istnienia Boga*, Warszawa 1970, s. 272-395; Zob. też M. Heller – J. Życiński, *Drogi myślących*, Kraków 1983, s. 189, oraz K. Klószak, *Od dowodu teologicznego z Sum. Theol. I, Qu. II, a. 3, do dowodu nomologicznego na istnienie Boga*, W: *W poszukiwaniu pierwszej przyczyny. Cz. II*, Warszawa 1957, s. 71-98.

<sup>27</sup> Szcz. W. Ślaga, *Próba uściślenia...*, s. 68n.

strzeżeń Prof. Ślaga szukał specyficznych właściwości żywego organizmu, aby podać zadawalający jego opis. Do takich właściwości zaliczył stan stacjonarny i ekwiwalność. Pisał bowiem: *Pojęcie stanu stacjonarnego wyraża zdolność do utrzymywania stanu systemu jako całości we względnej stałości (równowadze dynamicznej), mimo ciągłego przepływu składników, a nawet podwyższania stopnia jego organizacji. Druga właściwość – ekwiwalność, określa zdolność systemu żywego do osiągnięcia stanu końcowego (właśnie stanu stacjonarnego, inaczej: homeostazy) na różnych drogach, przy różnych warunkach początkowych. W tym sensie mówi się, że organizm jest systemem celowościowo ukierunkowanym.*<sup>28</sup>

W związku z tym nasz Filozof do podstawowych własności życia zaliczał: samozachowawczość – realizująca się przez odżywianie, oddychanie; samoregulację – dzięki wykorzystaniu zasobu informacji oraz samoodtwarzanie. Opierając się na tych danych proponował, aby życie określić jako *ciągły i postępowy proces organizowania się całościowych, hierarchicznie uporządkowanych systemów względnie odosobnionych, obdarzonych zdolnością do samozachowania się, przebudowywania się w czasie zgodnie z własną informacją gatunkową, do rozwoju osobniczego i rodowego, rozmnażania i przystosowania się do otoczenia.*<sup>29</sup> Twierdził nawet, że w tym określeniu zawiera się zespół jakości i istotnych cech strukturalnych i funkcjonalnych, przysługujących łącznie wszystkim organizmom i wyłącznie im.<sup>30</sup>

Ks. Prof. Ślaga zdawał sobie sprawę z różnicy między językiem biologa a językiem filozofa przyrody, który używając nawet takich samych słów nadaje im inne znaczenie. Mimo to, uzasadniając swoje stanowisko twierdził, że istnieje możliwość filozoficznej, teoriopoznawczej i ontologicznej interpretacji danych przyrodniczych pozwalająca na przejście od tzw. faktów naukowych do faktów filozoficznych.

Powszechnie znana jest prawda, że nauki przyrodnicze zajmują się światem zjawisk, a filozofia – realnymi bytami. Ciągłe jednak dyskutuje się jeszcze problem możliwości przejścia od świata zjawisk do świata istniejącego niezależnie od podmiotu poznającego. Ks. Prof. Ślaga ideę przedmiotu i metody filozofii przyrody przejął od Ks. Prof. K. Kłósaka, który między innymi ukazywał, że zasadniczą formą rozumowania w filozofii przyrody jest rozumowanie redukcyjne, pozwalające na przejście od faktów naukowych do filozoficznych, a nie rozumowanie dedukcyjne, przy którym logiczne następstwa musiałyby posiadać taki sam charakter, jaki posiadają racje.<sup>31</sup> Należy przy tym pamiętać, że nauki przyrodnicze ujmują wszystko od strony zjawiskowej, a filozofia przyrody ujmuje przedmioty od strony ich wewnętrznej istoty i to tak dalece, że nawet gdy jest mowa w filozofii przyrody o określonych zjawiskach, uwzględnia się je w tej nauce nie dla nich samych, ale jako skutki takiej czy innej istoty.<sup>32</sup>

<sup>28</sup> Zagadnienia filozoficzne..., s. 321.

<sup>29</sup> Tamże, s. 323.

<sup>30</sup> Tamże, s. 323.

<sup>31</sup> Por. K. Kłósak, Aktualne kontrowersje w zakresie prolegomenów do filozofii przyrody, Zeszyty Naukowe Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego 3 (1960) 2, s. 28.

<sup>32</sup> Tamże, s. 28.



Upraszczając trochę sprawę można powiedzieć, że przedstawiciele tomistycznej koncepcji filozofii przyrody twierdzą, że przyrodnik zajmuje się stroną akcydentalną rzeczywistości, a filozof aspektem istotowym. Jednak poznanie istoty życia jest utrudnione, gdyż *jakkolwiek byśmy rozumieli i określali pojęcie „istoty”, faktem pozostaje, że nie mamy bezpośredniego oglądu istoty bytu (rzeczy, przedmiotu) i zdani jesteśmy na ujmowanie jedynie jej przejawów. Podobnie życie doświadczane przez nas nie odsłania nam nigdy swej prawdy wewnętrznej, swej najgłębszej natury, a jedynie pewne zewnętrzne przejawy, zdarzenia i stany zjawiskowe, na podstawie których możemy, ale już refleksyjnie, odkrywać i wnosić cokolwiek na temat jego istoty.*<sup>33</sup>

Ks. Prof. Ślaga zauważa także, że mówiąc o *istocie życia* można rozumieć to dwojako. Bądź w sensie empirycznym jako zespół cech istotnych określających dany obiekt, i w tym sensie biolog może także używać słowa *istota*, bądź w sensie ontycznym jako treść, forma istnienia danego bytu, o której wypowiada się filozof. W tym ostatnim ujęciu słowo *istota* nie ogranicza się jedynie do zbioru cech mierzalnych, ale i do elementów wykrywanych przez analizy myślowe, często przez argumentację nie wprost.<sup>34</sup>

W konsekwencji takich rozważań Ks. Prof. Ślaga w filozoficznym aspekcie określa *życie jako szczególnie, doskonalszy niż w bytach nieożywionych rodzaj istnienia przysługujący takiej substancji, która dzięki złożeniu z materii pierwszej i odpowiednio doskonałej, dostosowanej do niej formy substancjalnej jest uzdolniona do wykonywania wsobnych czynności życiowych.*<sup>35</sup>

O takiej koncepcji życia sądzi, że jest zbieżna z tendencjami współczesnej biologii, która pojmuje *życie jako proces samorozwoju i „samodoskonalenia”, a każdy organizm jako całościowo i hierarchicznie zorganizowany system.*<sup>36</sup>

Proponowane definicje życia, zarówno biologiczna jak i filozoficzna, nie są doskonałe. Jak już wspomnieliśmy poprzednio, istnieje możliwość wykazania, że w mikroświecie także czynności wsobne,<sup>37</sup> oraz że możemy postawić pytanie, czy arystotelesowskiego pojęcia formy substancjalnej nie da się zastąpić pojęciem informacji funkcjonującym w cybernetyce? Powstaje też pytanie, czy w pewnej mierze nie zaciera się granica między bytami żywymi i tworem cybernetycznymi, jeśli wszelkie maszyny, a nie tylko organizmy żywe są samoregulującymi się układami i jeżeli dostatecznie skomplikowane maszyny, liczące dziesiątki tysięcy elementów składowych, mogą się zreprodukować i osiągnąć coś w rodzaju ewolucyjnego udoskonalenia, jak twierdzi von Neumann.<sup>38</sup>

<sup>33</sup> Zagadnienia filozoficzne..., s. 319.

<sup>34</sup> Por. tamże, s. 326.

<sup>35</sup> Tamże, s. 351.

<sup>36</sup> Tamże, s. 351.

<sup>37</sup> Prof. Szcz. W. Ślaga chyba zdawał sobie z tego sprawę gdyż pisał: Pojęcie czynności wsobnych pozwala, przynajmniej w odniesieniu do makroświata, odróżnić w sposób wyraźny byty żywe od nieożywionych. Zagadnienia filozoficzne..., s. 315.

<sup>38</sup> Por. M. Choynowski, Założenia cybernetyki a zagadnienia biologii, Warszawa 1957, s. 9.

Pomijając jednak wspomniane trudności należy przyznać słuszność Ks. Ślędze, który twierdzi, że zarówno biologia jak i filozofia przyrody ożywionej pozwalają w sposób uzasadniony uznać odrębność bytów żywych w stosunku do bytów nie przejawiających życia.<sup>39</sup>

Mówiąc o odrębności podkreśla, że już różnica rodzajowa i gatunkowa wyodrębnia spośród bytów materialnych byty żywe, a nie tylko różnica istotna. Nie rozstrzygając zatem czy między bytami ożywionymi i nieożywionymi zachodzi różnica istotna czy jakaś inna, spróbujmy odpowiedzieć na pytanie, czy abiogeneza w aspekcie filozoficznym jest możliwa.

### 3. Możliwość abiogenezy w aspekcie filozoficznym

Jak już zaznaczyliśmy, wypowiedzi filozofów mają dotyczyć bytów istniejących realnie, abiogenezę więc w aspekcie filozoficznym należy rozumieć jako powstawanie bytów ożywionych z nieożywionych. W pytaniu o abiogenezę znajdujemy zatem przynajmniej następujące filozoficzne założenia:

1. Uznanie istnienia okresu abiotycznego w dziejach Ziemi.
2. Uznanie, że w otaczającym nas świecie prócz bytów nieożywionych istnieją byty posiadające życie.
3. Przyjęcie, że w rzeczywistości zachodzi przyczynowość sprawcza, a więc że jedne byty mogą być przyczyną zaistnienia innych bytów.<sup>40</sup>

Ostatnią tezę znajdujemy zarówno na terenie metafizyki tomistycznej (wynika ona logicznie z zasady racji dostatecznej), jak i na terenie filozofii przyrody, która albo przyjmuje ją od metafizyki, albo postuluje ją, badając charakter zmienności bytów. Jeśli zaś chodzi o tezę pierwszą, to klasyczna filozofia bytu nie jest uprawniona do jej uznania, gdyż jest niezależna od nauk przyrodniczych, a podstawowe doświadczenia, na jakich opiera się metafizyka, nie dostarczają informacji na temat dziejów Ziemi. Zatem zagadnienie abiogenezy nie jest problemem czysto metafizycznym. Jeśli zaś metafizycy nim się zajmują, to jedynie dlatego, że filozofowie przyrody stawiają taki problem i wypada go rozpatrzyć w świetle pierwszych zasad filozofii bytu.

Filozof przyrody może natomiast uznać istnienie okresu abiotycznego w dziejach Ziemi, gdyż w punkcie wyjścia odwołuje się także do wyników nauk przyrodniczych, a jedynie te ostatnie mogą nam dostarczyć rzeczowych informacji o warunkach, jakie w przeszłości panowały na Ziemi. Problem więc abiogenezy w pierwszym rzędzie jest problemem przyrodniczym, chociaż faktycznie zaistniał także na płaszczyźnie teologicznej, choćby podczas interpretacji Księgi Rodzaju ze Starego Testamentu.

Badania przyrodnicze prowadzą do uzasadnionej tezy, że w historii Ziemi istniał okres abiotyczny, a następnie – około 3-4 miliardów lat temu – pojawiły się

<sup>39</sup> Por. Zagadnienia filozoficzne..., s. 314.

<sup>40</sup> Por. Zagadnienia filozoficzne..., s. 376; Zob. Zarys filozofii przyrody..., s. 235.

byty żyjące. W związku z tym przyrodnik ma prawo dochodzić, jak się to stało. Metody stosowane przez przyrodników postulują hipotezę powstania życia z bytów nieożywionych i stąd rodzi się pytanie, w jaki sposób dokonało się takie przekształcenie. Przyrodnik nie zastanawia się nad możliwością abiogenezy, gdyż ją postuluje. Jak pisze Ks. Ślaga: *hipoteza abiogennych początków życia organicznego narzuca się w płaszczyźnie przyrodniczej nie tylko jako możliwość, ale jako wprost konieczność logiczna*.<sup>41</sup> *Oraz Teoria abiogenezy narzuca się przyrodnikowi jako logicznie najprostsze [...] wytłumaczenie pojawienia się życia na Ziemi*.<sup>42</sup> Ale taką hipotezę w interpretacji realistycznej zakwestionowało pod koniec XIX wieku wielu filozofów nurtu tomistycznego, a i obecnie nadal można spotkać się z podobną krytyką.<sup>43</sup>

Jak pisze Ks. Ślaga: *U schyłku ubiegłego stulecia sformułowano tezę głoszącą absolutną, metafizyczną niemożliwość abiogenezy. W uzasadnieniu tej tezy większość neoscholastyków [...] powołuje się bądź na dane naukowe, które nie wskazały dotąd żadnego faktu samoródtwa, bądź też na racje filozoficzne, w tym głównie na zasadę przyczynowości, mówiąc o proporcjonalności skutku do swej przyczyny. Zgodnie z tymi racjami materia martwa nie mogła ani teraz, ani w przeszłości wytworzyć życia jako czegoś istotnie wyższego i doskonalszego od niej*.<sup>44</sup>

Ze wspomnianą krytyką możliwości abiogenezy skutecznie polemizuje Ks. Ślaga. Zwraca uwagę, że jeżeli nawet w obecnych warunkach nie stwierdzono konkretnego przypadku abiogenezy, to nie ma podstaw, aby na tej podstawie kwestionować jej możliwość. Nie istnieje bowiem poprawne rozumowanie, które by jedynie na podstawie braku stwierdzenia istnienia czegoś prowadziło do wniosku o niemożliwości danego faktu.<sup>45</sup> Nie istnieje też żaden zrozumiały sposób udowodnienia eksperymentalnie niemożliwości jakiegoś faktu. Dla stwierdzenia niemożliwości jakiegoś faktu trzeba by było przeprowadzić rozumowanie, w którym by się wykazało, że dany fakt prowadzi do sprzeczności, do absurdu, przynajmniej do niezgodności z prawdziwymi, pewnymi twierdzeniami np. z pierwszymi zasadami konkretnej filozofii. Właśnie taki dowód nie wprost próbowali przedstawić wspomniani neoscholastycy głosząc, że abiogeneza jest sprzeczna z zasadą przyczynowości. Skoro bowiem każdy skutek jest z konieczności proporcjonalny do swej przyczyny, to w takim razie materia martwa nie może wytworzyć życia, jako czegoś wyższego i doskonalszego od siebie.

Uważano, że wspomnianą argumentację można porównać do uzasadniania na terenie fizyki niemożliwości *istnienia perpetuum mobile* pierwszego rodzaju, a więc że nie można zbudować takiej maszyny, która by bez pobierania energii z zewnątrz wykonywała ciągle jakąś pracę.

<sup>41</sup> Zarys filozofii przyrody..., s. 230.

<sup>42</sup> Zagadnienia filozoficzne..., s. 358.

<sup>43</sup> Por. M. A. Krapiec, Byt materialny żyjący..., s. 258nn.

<sup>44</sup> Zagadnienia filozoficzne..., s. 378.

<sup>45</sup> Por. Szcz. W. Ślaga, Za i przeciw teorii abiogenezy, *Studia Philosophiae Christianae* ATK 6 (1970) 1, s. 121.

W polemice Ks. Ślaga wykazywał, że teza o proporcjonalności skutku do przyczyny odnosi się jedynie do przyczyny głównej, a nie do przyczyn pośrednich, zwanych narzędziowymi. Jeżeli zatem przyjęłoby się istnienie Doskonałego Bytu Żyjącego jako głównej przyczyny sprawczej wszystkich bytów, a byty nieożywione traktowałoby się jako przyczyny pośrednie, narzędziowe, to można byłoby uznać proces abiogenego powstawania życia bez popadania w sprzeczność z zasadą przyczynowości, a pośrednio i z zasadą racji dostatecznej.<sup>46</sup> A więc poprawne rozwiązanie problemu abiogenezy prowadzi pośrednio do kreacjonizmu. Pamiętajmy, że na terenie klasycznej filozofii bytu, tzw. metafizyki egzystencjalnej, uzasadnia się istnienie Bytu Koniecznego, który posiada takie przymioty, jakie przypisuje się Bogu, a więc dla filozofa tomisty sprawa kreacjonizmu nie jest żadnym zaskoczeniem.

Powstaje jednak problem, jak rozumieć kreacjonizm. Ks. Ślaga widział możliwość trojkiej odpowiedzi.<sup>47</sup>

1. Bezpośrednie stworzenie przez Boga bytów żyjących bez pośrednictwa bytów nieożywionych.
2. Pośrednie działanie stwórcze poprzez siły, uzdolnienia którymi Bóg na początku wyposażył materię.
3. Bezpośrednie stworzenie życia poprzez łączne działanie Pierwszej Przyczyny wraz z przyczynami materialnymi – życie jest skutkiem równoczesnej sprawczości stwórczej i naturalnej.

Pierwszą odpowiedź Ks. Ślaga odrzuca jako nieracjonalną, gdyż prowadziłyby do tzw. fizykoteologii, o której M. Heller i J. Życiński pisali: *Traktowanie Boga jako przyczyny, zapoczątkowującej istnienie świata i potem ingerującej w jego historię, gdy sam świat nie może sobie poradzić z wyprodukowaniem nowej jakości, nabyt przypomina działalność ludzkiego rzemieślnika i minimalizuje rolę Stwórcy. Przyczynowość Boga nie jest przyczynowością rzemieślnika, który wytwarza nową rzecz i poprawia ją w razie potrzeby, lecz przyczynowością Stwórcy, który dla swojego stworzenia jest nieustannym źródłem istnienia. Istnienie, dawane przez Boga swojemu stworzeniu, nie tylko sprawia, że ono jest lecz że jest tym, czym jest, i że działa tak, jak działa.*<sup>48</sup>

Odpowiedź druga, która łączy ideę abiogenezy z kreacjonizmem pośrednim miała i ma nadal swoich zwolenników. W starożytności św. Augustyn interpretując Księgę Rodzaju przyjmuje, że Bóg obdarzył materię potencjalną mocą, dzięki której jest ona zdolna w pewnych warunkach wyprodukować istoty żywe mniej skomplikowane.<sup>49</sup> Współcześnie zaś Ks. K. Kłósak dowodząc, że teoria abiogenezy nie zawiera metafizycznej sprzeczności i niemożliwości pisał m. in., że istnieje możliwość, że *materia nieożywiona otrzymała od Boga transcendentnego*

<sup>46</sup> Por. tamże, s. 122nn. Zob. też Zagadnienia filozoficzne..., s. 379n.

<sup>47</sup> Por. Zagadnienia filozoficzne..., s. 380.

<sup>48</sup> M. Heller – J. Życiński, Dylematy ewolucji, Tarnów 1996, s. 158.

<sup>49</sup> Por. Ks. R. Zaniewski, Teorie o pochodzeniu i rozwoju życia a naturalizm chrześcijański, Londyn 1960, s. 53n.

w stosunku do przyrody swe uzdolnienie do wydania życia w pewnych warunkach swej ewolucji.<sup>50</sup>

Ks. Prof. Ślaga wysuwa pewne trudności w sprawie łączenia idei abiogenezy z kreacjonizmem pośrednim. Twierdził, że: *zwolennicy tego stanowiska nie zdołali określić, czym są te potencjalności witalne, czy wewnętrznym uzdolnieniem do wydania życia, czy zdolnością przyjęcia życia z zewnątrz. [...] Nadto przypisując Bogu sprawczość w odniesieniu do istnienia, a przyczynom materialnym wpływ na powstanie nowej formy substancjalnej, nie wyjaśnia się jedności ontycznej powstałego bytu żywego,*<sup>51</sup> stąd opowiada się za rozwiązaniem trzecim, według którego życie jest skutkiem równoczesnej sprawczości stwórczej i naturalnej. Odwołuje się przy tym do takich tomistów, jak A. D. Sertillanges czy K. Rahner, którzy twierdzą, że nawet powstanie człowieka, nie tylko życia, jest wynikiem ingerencji Bożej i ewolucji Kosmosu.<sup>52</sup> Według K. Rahnera np.: *Bóg jest transcendentną zasadą świata i działania stworzeń, a nie tylko jedną z przyczyn kategoryalnych. Działalność Boga względem rzeczywistości łączy się z równoczesnym bezpośrednim działaniem przyczyn wtórnych, którym udziela mocy sprawczej tak, że ich działania są zawsze aktywnym przekraczaniem siebie i stawianiem się czymś więcej.*<sup>53</sup> W takim ujęciu Ks. Ślaga ukazuje się jako zwolennik kreacjonizmu ewolucyjnego, według którego akt stwórczy dokonuje się nadal, a nie tylko jednorazowo w przeszłości.

#### 4. Uwagi końcowe

Na zakończenie naszych rozważań dodajmy, że u niektórych współczesnych metafizyków znajdujemy poglądy korespondujące z kreacjonizmem ewolucyjnym. Mamy na myśli E. Stein oraz Z. J. Zdybicką. Ta ostatnia, zastanawiając się nad motywem powołania do istnienia przez Byt Konieczny bytów przygodnych, dochodzi do wniosku, że ostatecznym celem zaistnienia świata bytów niekoniecznych jest sam Absolut jako Pełnia Dobra, a zatem cała rzeczywistość dąży do swego *praźródła*.<sup>54</sup> Ponieważ jednak z bytem osobowym mogą łączyć się w pełni tylko osoby poprzez poznanie i miłość, stąd należy postulować powstanie człowieka (koresponduje z tym zasada antropiczna) i przyjąć, że cały świat jest jeszcze dziełem niedokończonym, że ciągle ewoluuje, że jest w drodze, że dzieło stwarzania świata trwa nadal. Ten obraz jeszcze niedokończonego świata pozwala zrozumieć braki i występujące w nim zło. Również taki pogląd jest zgodny z Pismem Świętym, a szczególnie z tym, co mówi św. Paweł w liście do Rzymian 8,22: *Wiemy bowiem, że aż po chwilę obecną jeden jęk przenika wszelkie stworzenie i że cierpi ono bóle porodu.*

<sup>50</sup> K. Kłósak, *Z zagadnień filozoficznego poznania Boga*, Kraków 1973, s. 444.

<sup>51</sup> *Zagadnienia filozoficzne...*, s. 51. Zob. też Szcz. W. Ślaga, *Geneza i stworzenie życia w światopoglądzie chrześcijańskim*, W: *W kierunku chrześcijańskiej kultury*, pod red. B. Bejze, Warszawa 1978, s. 407-420.

<sup>52</sup> Por. J. M. Dołęga, *Kreacjonizm i ewolucjonizm*, Warszawa 1988, s. 56nn.

<sup>53</sup> *Zagadnienia filozoficzne...*, s. 382.

<sup>54</sup> Por. Z. J. Zdybicka, *Partycypacja bytu*, Lublin 1972, s. 167-171. Zob. też E. Stein, *Byt konieczny a byt wieczny*, Poznań 1995, s. 329-331.

## SUMMARY

Professor Szczepan Ślaga in his publications very often tried to undertake the problem of genesis of life. He understood that the answer to this question depends mostly on interpretation of the word life. There is quite different meaning of the word *life* for a biologist and for a philosopher. Even within these groups there is no consent.

Professor Ślaga acknowledged that the biological aspect of life has an approximative character in regard to reality and it should be completed with a philosophical reflection.

Existentialism, materialism and thomism differ in their solutions.

The author treated the problem of essence of life on a philosophical platform of St. Thomas's teaching. Both of them accepted that every life being has a substantial unity and is capable to act from inside (*ab intrinseco*) and is directed to inside (*operatio immanens*). For example: breathing, feeding, thinking, willing...

Since there are different ways of acting, so we have different forms of life. That is why philosophical meaning of the word *life* is analogical and it can be applied in analogy of just proportionality.

Such understanding of life seems to be too wide, because it creates hard questions, such as: Is the universe in total a life being? Is the action in atom core a sign of life? Should we treat cybernetic machines as life beings? If so, we have to accept hylozoism – that all matter possesses life and the problem of abiogenesis does not exist.

In view of such consequences professor Szczepan Ślaga, taking into account the results of biological experiments, states that there is an essential difference between animated and unanimated beings, and not only the difference of grade.

In his publications he is an advocate of abiogenesis in philosophical term and effectively discusses the thomists' idea (*especially those in the first half of 20<sup>th</sup> century*) who refused to accept the possibility of life's genesis from unanimated beings, as a contradictory statement with the rule of just proportionality and in regard to effect and reason. More perfect beings can not be created by those who exist on lower level of existence.

Professor Ślaga justly states that accepting as a main reason existence of Absolute, a perfect and living being, there is no contradiction for an unanimated beings to exist as an animated beings, though a less perfect beings than the Absolute.

„Na dzisiejszej scenie, w progu XXI w., występują sposoby postępowania się właściwe wszystkim etapom rozwoju komunikacyjnej infrastruktury: powiększa się i zmienia repertuar znaków nośników, kanałów, przekaźników. Nowe możliwości zasięgu społecznej komunikacji oraz udział konfliktów politycznych, analitycznych, czytników przestępczości. Komunikacja społeczna jako forma towarzyszy współczesnym społeczeństwom, jest ich swobodą wykładającą, jest rozstrzaśnięciem, na którym – przy całej gamie poglądów, stanowisk, opinii – ludzie porozumiewają się ze sobą mniej lub bardziej skutecznie; próbują zrozumieć swoje problemy, swój świat i czas, swoje problemy – od prostych banalnych po skomplikowane, wstrząsające – i znajdują odpowiedzi lokujące się między głębokim pesymizmem, pesymizmem teoretycznym nadzieją”

A. Giddens, *Sociologia*, Wydawnictwo PWN, Warszawa 2004, s. 474.

M. Hopfinger, *Sztuka i komunikacja: sygnały zmian całej kultury*, w: *Nowe media w komunikacji społecznej XX wieku. Antologia*, red. M. Hopfinger, Oficyna Naukowa, Warszawa 2002, s. 457-458.