

# Kazimierz Kłósak

---

## Poznawalność istnienia Stwórczego Rozumu

---

Collectanea Theologica 26/3, 465-492

---

1955

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.

Tekst jest udostępniony do wykorzystania w ramach dozwolonego użytku.

KAZIMIERZ KLÓSAK

## POZNAWALNOŚĆ ISTNIENIA STWÓRCZEGO ROZUMU

I. Jedna z pięciu „dróg“, na której można, według św. Tomasza z Akwinu, dojść do przeświadczenia o istnieniu Boga, to „droga“ związana z założeniem celowego działania bytów materialnych pozbawionych poznania. Na tę „drogę“ składa się w *Sum. theol.*, I, qu. II, a. 3, następujące rozumowanie:

Stwierdzamy, że byty materialne, które są pozbawione poznania, dążą do pewnych celów, co jest widoczne z tego, że zawsze lub w większości wypadków działają w ten sam sposób, by zdobyć to, co dla nich jest najlepsze. Świadczy to, że nie przypadkowo (*non a casu*) dochodzą do pewnych celów, lecz że to dojście jest zamierzone (*ex intentione perveniunt ad finem*). Ponieważ tu chodzi o byty pozbawione poznania, wobec tego trzeba przyjąć, że dążą do pewnych celów tylko dzięki temu, że są skierowane do nich przez jestestwo obdarzone poznaniem, podobnie jak strzała zostaje skierowana do celu przez łucznika<sup>1</sup>). Istnieje więc jestestwo obdarzone po-

---

<sup>1</sup> W *Sum. c. Gent.*, lib. III, cap. XXIV, w taki bardziej szczegółowy sposób tłumaczył sobie św. Tomasz celowość działania bytów materialnych pozbawionych poznania: „Tendunt [naturalia corpora cognitione carentia] in finem sicut directa in finem a substantia intelligente, per modum quo sagitta tendit ad signum, directa a sagittante; sicut enim sagitta consequitur inclinationem ad signum sive ad finem determinatum ex impulsionem sagittantis, ita corpora naturalia consequuntur inclinationem in fines naturales ex moventibus naturalibus, ex quibus sortiuntur suas formas et virtutes et motus... Planum igitur fit quod ea etiam quae cognitione carent possunt operari propter finem, et appetere bonum naturali appetitu, et appetere... propriam perfectionem“ Zob. jeszcze *Sum. theol.*, I — II, qu. I, a. 2.

znaniem, które wszystkie rzeczy pozbawione poznania (*omnes res naturales*) skierowuje do pewnego celu. To jestestwo nazywamy Bogiem.

Podobne rozumowanie znajdujemy także u wielu neoscholastyków, np. u Ludwika Baura<sup>2)</sup>, u Macieja Sieniatyckiego<sup>3)</sup>, u Jana Steffesa<sup>4)</sup>, u Franciszka Sawickiego<sup>5)</sup>, u Józefa Donata, S. J.<sup>6)</sup>, u Józefa Mausbacha<sup>7)</sup>, u Piotra Descoqsa, S. J.<sup>8)</sup>, u Reginalda Garrigou-Lagrange'a, O. P.,<sup>9)</sup> i u Ignacego Różyckiego<sup>10)</sup>.

II. Przyjęcie rozumowania, jakie występuje u św. Tomasza w *Sum. theol.* i u wielu neoscholastyków, napotyka jednak na pewną zasadniczą trudność. Trudność ta dotyczy punktu wyjścia argumentacji, jakim jest założenie celowego działania bytów materialnych pozbawionych poznania rozumowego<sup>11)</sup>.

<sup>2</sup> *Metaphysik*<sup>2</sup>, München 1923, s. 465—471.

<sup>3</sup> *Problem istnienia Boga*, Poznań 1923, s. 123—151.

<sup>4</sup> *Religionsphilosophie*, München 1925, s. 163—174.

<sup>5</sup> *Die Gottesbeweise*, Paderbon 1926, s. 156—166.

<sup>6</sup> *Theodicea*<sup>5-6</sup>, Oeniponte 1929, n. 69, s. 50, 51.

<sup>7</sup> *Dasein und Wesen Gottes*, II. Bd., *Der teleologische Gottesbeweis*, Münster 1929.

<sup>8</sup> *Praelectiones theologiae naturalis*, t. I, Paris MCMXXXII, s. 320—443.

<sup>9</sup> *Dieu, son existence et sa nature*<sup>6</sup>, Paris MCMXXXIII, s. 314—338.

<sup>10</sup> *Dogmatyka*, ks. II: *Istnienie Boga*, skrypt autoryzowany, Kraków 1948, nry 561—597 b.

<sup>11</sup> Ferdynand Van Stenberghen sądzi, że w rozumowaniu św. Tomasza zbija tylko z tropu przesłanka mniejsza, w której występuje porównanie ze strzałą: „... en vertu de sa nature — pisze profesor lowański — la flèche n'est animée d'aucun mouvement et, à fortiori, d'aucun mouvement déterminé, sauf, si l'on veut, le mouvement de chute dû à la pesanteur; tandis que les êtres «naturels» ont précisément une nature déterminée et ne sauraient donc agir autrement que selon leur nature: une fois le rosier donné, il n'est pas surprenant qu'il produise des roses, il serait plutôt surprenant qu'il n'en produise pas. Ce qu'il faudrait établir, c'est que les êtres de la nature sont des êtres conditionnés; on peut le montrer, sans doute, par la considération de la finalité que trahit leur activité, mais à condition d'envisager cette finalité dans sa portée vraiment métaphysique, à la lumière générale de l'activité des êtres finies...” *Le problème philosophique de l'existence de Dieu*, *Revue philosophique de Louvain*, t. 45, 1947, s. 164.

Van Stenberghen nie dostrzega więc w rozumowaniu św. Tomasza trudności, na jaką wskazałem. Dla mnie natomiast nie istnieje trudność, o jakiej mówi profesor lowański. Św. Tomaszowi chodziło o podanie konkretnego przykładu na skierowanie do celu bytu pozbawionego poznania przez jestestwo wysłające, a do tego wystarczy przykład ze strzałą i łucznikiem.

Chcąc unaocznić wymienioną trudność zaczniemy nasze wywody od określenia celu.

1. Cel jest tym, dla czego coś się dzieje<sup>12</sup>). Chodzi więc przy celu o pewien plan, który, zarysowawszy się w porządku idealnym, staje się w porządku fizycznym źródłem akcji mobilizującej i koordynacyjnej w stosunku do czynników zdolnych do określonego działania. Tak pojęty cel, warunkujący to, co Juliusz Carles nazwał przyczynowością idei (*la causalité de l'idée*)<sup>13</sup>), może być, oczywiście, wysunięty tylko przez jestestwo obdarzone jakąś formą inteligencji. Wobec tego o bytach niezdolnych do żadnych przejawów inteligencji, przejawów wyrażających się głównie w ujmowaniu relacji między przedmiotami, moglibyśmy o tyle tylko powiedzieć, że w swym działaniu dążą do określonego celu, o ile byłyby przez kogoś myślącego za nie skierowane w jakiś sposób do tego celu<sup>14</sup>). Gdybyśmy chcieli tę myśl wyrazić w sposób wykluczający wszelki antropomorfizm, powiedzielibyśmy, że te byty nie dążą do żadnych celów, lecz są tylko przez jakiś podmiot myślący kierowane bezpośrednio lub pośrednio do określonych celów, bo dążyć do celu może, ściśle rzecz biorąc, ten tylko, kto, będąc zdolny do ujmowania relacji, może świadomie wysunąć cel dla swego działania<sup>15</sup>). Założywszy, że czynnikiem determinującym przez nadanie odpowiedniej na-

<sup>12</sup> Zob. m. i. św. Tomasza z Akwinu *In Metaphysicam Aristotelis commentaria cura et studio P. Fr. M.-R. Cathala, altera editio*, Taurini MCMXXXVI, lib. II, lect. IV, n. 316, Jana od św. Tomasza, O. P., *Cursus philosophicus thomisticus*, vol. II, Taurini MCMXXXIII, nova editio a P. Beato Reiser O. S. B. exarata, *Phil. nat. I. p.*, qu. XIII, a 1, s. 271a l i kard. D. J. Mercier a *Métaphysique générale ou ontologie*?, Louvain — Paris 1923, s. 485. Por. jeszcze Franciszka Grégoire, *Note sur la philosophie de l'organisme*, *Revue philosophique de Louvain*, t. 46, (1948), s. 293, 294.

<sup>13</sup> *Unité et vie. Esquisse d'une biophilosophie*. Paris 1946, s. 160.

<sup>14</sup> „Ea autem quae non habent cognitionem, non tendunt in finem, nisi directa ab aliquo cognoscente et intelligente, sicut sagitta a sagittante”. Sw. Tomasz z Akwinu, *Sum. theol.*, I, qu. II, a. 3.

<sup>15</sup> „To say — pisał Edmund Hittaker — that natural objects, though not endowed with consciousness, behave as if they were striving to accomplish some purpose, is, after all, only a naïve and picturesque way of saying that their behaviour is not lawless and haphazard, but is governed by definite rules...” *Space and Spirit*, London 1946, s. 129.

tury mógłby być dla całości bytów pozbawionych zdolności ujmowania relacyj tylko Bóg, dochodzimy do wniosku, że dla tych bytów moglibyśmy przyjąć celowe działanie a raczej skierowanie do celu *ab extrinseco* dopiero po udowodnieniu istnienia najmędrszego Boga Stwórcy. Przed przeprowadzeniem tego dowodu nie można wykazać, żeby w odniesieniu do przyrody, dla której obce są przejawy inteligencji, prawdziwą była zasada celowości, wyrażona przez autora *Summy Teologii* w słowach: „Wszelki czynnik działający działa dla jakiegoś celu“ (*Omne agens agit propter finem*)<sup>16</sup>). Nie możemy utrzymywać ze św. Tomaszem z Akwinu, że dowodem na to, iż byty materialne, pozbawione poznania, dążą do określonych celów, jest jeszcze przed stwierdzeniem istnienia Boga ta okoliczność, że zawsze lub w większości wypadków działają w ten sam sposób, by zdobyć to, co dla nich jest najlepsze (*quod semper aut frequentius eodem modo operantur, ut consequantur id quod est optimum*)<sup>17</sup>). Gdybyśmy nawet wyeliminowali tę dozę antropomorfizmu, jaka niewątpliwie występuje w uzasadnieniu danym przez myśliciela średniowiecznego, to i tak nie moglibyśmy utrzymywać, jak on utrzymywał w nieantropomorficznej części swego stanowiska, bo przed udowodnieniem istnienia Boga nie można wykluczyć ewentualności, że to, co przedstawia się nam jako celowe nastawienie dynamizmu przyrody bezrozumnej, jest w rzeczywistości tylko wynikiem działania ślepych przyczyn sprawczych, rezultatem działania takich na przykład czynników, jak dobór naturalny, dziedziczność.

2. Z tymi zastrzeżeniami nie wnoszę w zasadzie nic nowego, gdyż już Henryk Newman wyraził się w tym sensie w liście z dnia 13 kwietnia 1870, pisanym do dra Browlowa, że wierzy w celowość świata dlatego, iż w Boga wierzy, a nie dlatego wierzy w Boga, żeby w świecie dostrzegł

<sup>16</sup>) Zob. *Sum. theol.*, I, qu. XLIV, a. 4, I—II, qu. I, a. 2, qu. VI, a. 1, qu. IX, a. 1, qu. XII, a. 1 i 5, qu. XVII, a. 8, qu. XCIV, a. 2, qu. CIX, a. 6, II—II, qu. XLV, a. 1, ad. 1.

<sup>17</sup> Por. podobną argumentację w cyt. dziele kard. Merciera, n. 239, s. 486, 487, n. 242, s. 496.

objawy celowości<sup>18</sup>). Stanowisko przynajmniej częściowo zbliżone do tego, jakie zajął późniejszy kardynał angielski, znajdujemy także u Pawła Janeta<sup>19</sup>) a z neoscholastyków u H. Bouonpensiere, O. P.<sup>20</sup>), u M. de Munnyncka, O. P.<sup>21</sup>), u Teodora de Régnon, S. J.<sup>22</sup>), u Józefa

<sup>18</sup> „...Auf das Argument aus der Planmässigkeit — wyznaje Newman — habe ich kein Gewicht gelegt, weil ich für das neunzehnte Jahrhundert schreibe, das, soweit es durch seine Philosophen vertreten wird, Planmässigkeit nicht als erwiesen annimmt. Und um die Wahrheit zu sagen, wenn ich auch als erwiesen annimmt. Und um die Wahrheit zu vierzig Jahre lang die logische Kraft dieses Argumentes nicht einzusehen vermocht. Ich glaube an Planmässigkeit, weil ich an Gott glaube, nicht an Gott, weil ich Planmässigkeit sehe...” *Briefe aus der katholischen Zeit seines Lebens*. Übersetzung von Marie Knoepfler. Mainz, 1931. Bd. II., 197.

<sup>19</sup> „...si par fin on entend un but pour lequel une chose a été faite, ou vers lequel elle tend, — pisze Janet — il n'est pas évident par soi — même que la pierre ait un but, que le minéral en ait un. Sans doute, pour celui qui conçoit la nature comme l'oeuvre d'une providence, il sera certain que tout à été créé pour un but; et le caillou lui-même n'aura pas été fait en vain; mais alors le principe des causes finales n'est plus qu'un corollaire de la doctrine de la Providence: ce n'est pas un principe à priori, un principe nécessaire et universel, un principe premier. La doctrine d'une fin universelle des choses, conséquence de la doctrine de la Providence, ne peut donc pas être donnée comme évidente par soi”. *Les causes finales*<sup>2</sup>, Paris 1882, s. 7.

<sup>20</sup> Odmawiając wartości dowodowej psychologicznemu argumentowi na istnienie Boga, temu argumentowi, który bazuje na naturalnym dążeniu umysłu ludzkiego do najwyższej prawdy oraz na naturalnym dążeniu woli ludzkiej do najwyższego dobra, Bouonpensiere zaznacza, że przed udowodnieniem istnienia Stwórcy natury nie można mieć pewności, że wymienione dążności są celowe, tzn. że zwracają się do tego, co rzeczywiście istnieje. Zob. cyt. autora *Commentaria in I. P. Summae theologiae S. Thomae Aquinatis a qu. I. ad. qu. XXIII (de Deo Uno)*, Romae MCMII, nr 176, s. 131.

<sup>21</sup> O założeniu istnienia celowości zewnętrznej w obrębie ciał de Munnynck pisze: „Haec tamen suppositio rigorose probari non potest, et quidem respicitur ab omnibus qui Dei existentiam impugnant. Quapropter, etsi hanc suam negationem probari non possint, etsi non pauca phaenomena contrarium videntur exhibere prima fronte, supponi debet, argumentationis causa, omnia quae in mundo accidunt sequi ex rerum natura. Hoc autem posito, certe non refutatur finalitas in mundo. Deus enim dedit unicuique rei naturam propriam propter operationem correspondentem; haec autem certe Dei finis est. Verumtamen ex ipsa hac finalitate argumentum separatum pro existentia divina non possumus deducere; nam eam non cognoscimus nisi ex eo quod Deus creaverit mundum; atque proinde ad eam praesupponitur cognita existentia Dei.” *Praelectiones de Dei existentia*, Lovanii 1904, s. 61. O. de Munnynck sądzi, że przed udowodnieniem istnienia Boga można mówić tylko o takiej

Schwertschlagera<sup>23)</sup> i u Różyckiego<sup>24)</sup>. Autorzy ci utrzymywali, że przed udowodnieniem istnienia Boga Stwórcy, czy przed udowodnieniem działania Jego powszechnej Opatrzności nie można mieć pewności co do tego, iż wszystko, co istnieje i działa w naturze, istnieje i działa dla określonego celu. Zarówno więc Newman, jak Janet, Buonpensiere, de Munnynck, de Régnon i Różycki brali czy biorą pod uwagę w takim lub innym zakresie intuicje analogiczne do tych, jakimi u nas kierował się Smoluchowski, który, rozumując w zupełnie innym klimacie światopoglądowym, napisze: „Dzisiaj żaden przyrodnik nie uznaje celowości w przyrodzie, ponieważ nie można przyrody personifikować, jak gdyby istoty myślącej i planującej. Celowość byłaby zrozumiała tylko z punktu widzenia tych, którzy przyjmują hipotezę, że przyroda została stworzona przez istotę inteligentną, z planem i celem z góry ułożonym“<sup>25)</sup>. Chodzi tu o intuicje, jakich negatywne zastosowanie znajdujemy u takiego Aleksandra Oparina, który, pisząc o tworzeniu się w koacerwatach celowości organizacji charakterystycznej dla jestestw żyjących, posługuje się przy słowie celowość cudzy-

„celowości“, która wywodzi się „ex concursu plurium in unum, ex harmonia quadam quae excedit vires uniuscujusque agentis, quae casu accidere non potest nec explicari per interferentiam coecam variarum causarum“. Zob. w cyt. dziele s. 61, 62, 79-82. Chcąc mieć pełne wyobrażenie o stanowisku de Munnyncka musimy jeszcze wziąć pod uwagę jego krytykę argumentu na istnienie Boga *ex desiderio beatitudinis*, tę krytykę, która idzie zupełnie po linii wywodów Buonpensiere (dz. cyt., s. 86).

<sup>22)</sup> *La métaphysique des causes d'après St. Thomas et Albert le Grand*<sup>2</sup>, Paris 1906.

<sup>23)</sup> *Philosophie der Natur*<sup>2</sup>, Kempten, 1922, I. Abt. 276-284.

<sup>24)</sup> Dz. cyt., nr 575. Różycki stara się w cytowanym miejscu wykazać, że „nie podobna, przed udowodnieniem istnienia Boga, dowieść prawdziwości twierdzenia: »omne agens agit propter finem«. Nieco dalej, pod nrem 583, Różycki okaże się jednak mniej kategoriyczny, gdyż napisze tylko, że „przed udowodnieniem istnienia Rozumu Stwórczego jest... bardzo trudno... udowodnić prawdziwość zdania: »omne agens agit propter finem«.

<sup>25)</sup> *Przedmiot, zadanie, metoda oraz podział fizyki*, Pisma Mariana Smoluchowskiego z polecenia Polskiej Akademii Umiejętności zgromadzone i wydane przez Władysława Natanson'a, t. III, Kraków 1928. s. 166.

słowem <sup>26)</sup> niezawodnie dlatego, aby z racji swego filozoficznego stanowiska ateistycznego zaznaczyć, że o celowości może mówić tylko w sensie przenośnym.

3. Nie chcąc więc w argumentacji za istnieniem Boga, ujętego pod aspektem Stwórczego Rozumu, popełnić błędu *petitionis principii*, nie będziemy w punkcie wyjścia naszych wywodów mówili o żadnych tendencjach finalistycznych w przyrodzie. Ale nie tylko przez wzgląd na logiczną poprawność nie zaczniemy naszego rozumowania od teleologicznej interpretacji dynamizmu przyrody. Nie zaczniemy od tej interpretacji także dlatego, że doświadczenie, które musi przecież stanowić bazę wyjściową naszej argumentacji, nie narzuca nam idei sfinalizowania procesów natury.

To ostatnie oświadczenie nie powinno nikogo dziwić, przynajmniej, gdy idzie o nieożywione byty materialne. Wszak nie tylko Smoluchowski twierdził, że „w przyrodzie martwej śladów celowości nie dostrzegamy”<sup>27)</sup>, ale i Różycki pisze w swym autoryzowanym skrypcie *Dogmatyka*, ks. II: *Istnienie Boga* (Kraków 1948, nr 583): „W działaniach przyrody martwej nie obserwujemy owej determinacji terażniejszości przez przyszłość, która jest właściwością celu; skutek jest w nich wypadkową energii działającej i warunków, w jakich się dokonuje zjawisko, czyli widoczna jest tylko przyczynowość sprawcza i determinacja przyszłości przez terażniejsze czynniki“. A nieco dalej w tym samym dziele (nr 598a) wymieniony teolog w ten sposób broni swego stanowiska: „Nawet prawo najmniejszego działania, *de la moindre action*, sformułowane przez Maupertuis, nie jest — wbrew Planckowi — objawem celowości; wszak zarówno przebieg jak i kres zjawiska jest zdeterminowany całkowicie przez położenie i warunki w punkcie wyjściowym; przyszłość zależy od terażniejszości, nie na odwrót. Promień światła przebiega na podstawie tego prawa najkrótszą drogę do celu, ale cel nie jest z góry

<sup>26)</sup> *Współczesne poglądy na pochodzenie życia*, przekład z ros. PJWR. 1949, s. 31.

<sup>27)</sup> L.c.



określony, niezależny od warunków; jest całkowicie zdeterminowany przez kierunek, w jakim promień został wysłany i przez układ sił grawitacyjnych na jego drodze, które według teorii względności mogą zakrzywić drogę światła. Istnieją zatem wyłącznie objawy przyczynowości sprawczej, a nie wiadać właściwości przyczynowości celowej<sup>28</sup>). „Jeżeli wiemy — pisze w innym miejscu swej pracy (nr 598) Różycki — że świat jest dziełem rozumnego Stwórcy, jest jasnym, że ład świata [bytów materialnych nieożywionych] jest zasadniczo celowym dziełem Jego rozumu; przed poznaniem istnienia Boga jednak nie potrafimy tego z pewnością udowodnić“.

Stanowisko podobne do tego, jakie zajął Różycki, znajdujemy także u Edmunda Whittakera w jego książce *Space and Spirit* (London 1946)<sup>29</sup>). W tym samym zasadniczo sensie wypowiedział się już dawniej de Munnynck w *Praelectiones de Dei existentia* (Lovanii 1904)<sup>30</sup>).

4. Gdy jednak idzie o biokosmos, to jest faktem, że wielu autorów broni jeszcze ciągle zdania, że obserwacja narzuca nam konieczność przyjęcia dla świata jestestw organicznych tak czy inaczej rozumianej teleologicznej interpretacji. Wymieńmy tylko Rolanda Dalbieza<sup>31</sup>), Bernarda Bavincka<sup>32</sup>, R. Ruyera<sup>33</sup>), H. Rouvière'a i Różyckiego. Ten

<sup>28</sup> A o to dwa inne teksty, w których Różycki egzemplifikuje swą myśl: „W spadaniu kamienia nie widać żadnego dążenia do jakiegoś ściśle określonego celu: jego pęd nie określa wcale czy poleci bliżej czy dalej; zależy to od czynników zewnętrznych, np. konfiguracji terenu”. Dz. cyt., nr 574.” [Kula ziemską] nie powstała według wszelkich danych jako skutek działania celowego, ale mocą sił ślepych; nie stanowi organicznej, istotnej całości, lecz jest dosłownie zlepkiem najróżnorodniejszych składników: rozmieszczenie i forma tych składników tłumaczy się wyłącznie wypadkową wielu ślepych sił sprawczych”. Tamże, nr 594.

<sup>29</sup> S. 128, 129.

<sup>30</sup> S. 61. De Munnynck rozciągnął swą tezę do wszystkich bytów pozbawionych poznania, a więc nie tylko do samej przyrody nieożywionej.

<sup>31</sup> *Le transformisme et la philosophie*, studium zamieszczone w pracy zbiorowej *Le transformisme* (Les cahiers de philosophie de la nature publiés par Remy Collin et Roland Dalbiez), Paris 1927, s. 178, 206-209, 210-215.

<sup>32</sup> *Die Hauptfragen der heutigen Naturphilosophie*, II Berlin 1928, s. 58-62.

<sup>33</sup> *Esquisse d'une philosophie de la structure*, Paris 1930, s. 330-341.

ostatni usiłuje dowieść istnienia celowości wsobnej, tj. celowości wynikającej ze struktury bytów żyjących, u roślin (m. in. w zjawisku asymilacji i regeneracji tkanek) a zwłaszcza w niektórych przynajmniej formach instynktownego działania zwierząt oraz w niektórych ich organach<sup>35</sup>). Autorowie zajmujący postawę mniej kategoryczną, jak L. Cuénot, E. H. Startling i C. Sherrington, przyznają idei finalizmu organicznego przynajmniej wartość heurystyczną.

Nie wydaje się wszakże, żeby stanowisko autorów pierwszej czy nawet drugiej grupy było przekonywujące. Nie widzę, jak by można było obalić to, co Emil B o u t r o u x pisał w *De la contingence des lois de la nature* (Paris<sup>5</sup> 1905): „...Idea celowości organicznej nie wypływa na pewno z doświadczenia. Doświadczenie ukazuje nam bez wątpienia organy pozostające w harmonii ze swymi funkcjami; ale ono nie uczy nas, czy organ został utworzony dla funkcji, czy funkcja jest po prostu rezultatem organu“<sup>36</sup>).

Chcąc nasz punkt widzenia bardziej sprecyzować, niż na to pozwala przytoczony tekst myśliciela francuskiego, wyjdziemy z założenia o charakterze metodologicznym, które wyraża myśl, że nie należy sięgać do bardziej skomplikowanej interpretacji jakiegoś stanu rzeczy, jeżeli wystarcza interpretacja prostsza. Otóż w odniesieniu do tego, co w organach anatomicznych przedstawia się pewnym umysłem jako urządzenie celowe, co w zjawiskach asymilacji i regeneracji u roślin i zwierząt a zwłaszcza w działaniu instynktownym zwierząt robi na niektórych wrażenie dążenia do celu, znacznie prostszą od interpretacji teleologicznej, zakładającej działanie rozumnego czynnika planującego, jest interpretacja zacieśniona do samych przyczyn sprawczych, która, gdy idzie o bliższe wytłumaczenie, odwołuje się do utrwalonych przez dobór naturalny i dziedziczność szczęśliwych samoadaptacji, urzeczy-

---

<sup>34</sup>) *Vie et finalité*<sup>2</sup>, Paris 1947, s. 51—143.

<sup>35</sup> Dz. cyt., nry 587—594e. Por. jeszcze wstępne uwagi Różyckiego poczynawszy od nru 569.

<sup>36</sup>) S. 81.

wistnionych w sposób częściowo lub całkowicie nieintencjonalny u odległych przodków. Wobec tego na tej prostszej interpretacji należy poprzestać, jeżeli ona jest w stanie dać zadawalające bliższe tłumaczenie. A wydaje się, że może tego dokonać. Wszak realizacja skomplikowanych struktur anatomicznych, pociągających swą naturą odpowiednią formę działania, ta realizacja, która dokonuje się etapami w czasie przy pomocy dobrze ustalonych, samych tylko przyczyn sprawczych, może robić na nas wrażenie realizacji celowej, choć różnica między „celowością“ wsobną tych struktur anatomicznych a rzeczywistym skierowaniem do celu przez byt myślący będzie dosłownie taka, jaka zachodziła np. między uzyskaną przez Gadda, Quinckego, Rumblera, Traubego czy Leduca sztuczną imitacją żywych jestestw i ich czynności a samymi tymi jestestwami. Sam Różycki zauważył<sup>37)</sup>, że „nie każdy... ład musi pochodzić z celowości“. A przecież nam chodzi o jeden z wypadków ładu urzeczywistnianego etapami w czasie. Za daleko się więc posuwa wymieniony co dopiero teolog, gdy twierdzi, że dlatego trzeba pojąć działanie instynktowne zwierząt jako dążenie do pewnego celu, bo nie można w pełni zrozumieć tego dążenia jak tylko przez odniesienie do określonego celu<sup>38)</sup>. Zapewne, że poszczególne ogniwa działania instynktownego łączą się w jedną dynamiczną całość i stają się w pełni zrozumiałe dopiero w związku z końcową czynnością, do której były przygotowaniem, ale do tego, żeby można było o tej końcowej czynności powiedzieć, iż ona była celem poczynañ zwierzęcia, musielibyśmy wiedzieć, że zwierzę zostało przez jakąś myślącą pierwszą przyczynę ukształtowane w swoim bycie gwoili spełniania tej czynności, a dopóki tego nie wiemy, nic nas nie upoważnia do tego, by w bliższym tłumaczeniu instynktownego zachowania się zwierzęcia wychodzić poza układ samych przy-

<sup>37)</sup> Dz. cyt., nr 578.

<sup>38)</sup> Zob. wywody Różyckiego w cyt. dziele pod nrami 583, 587d i 590a. Różycki w ten sposób uzasadnia celowość instynktów, w jaki Bavinck (dz. cyt., s. 61, 62) uzasadnił celowość pewnych organów u żywych jestestw.

czyn sprawczych, skierowujących mniej lub więcej świadomie jego aktywność do określonego celu <sup>39)</sup>.

Przez te wywody zbliżamy się do stanowiska profesora Wyższego Instytutu Filozoficznego w Louvain, Franciszka Grégoire'a, który jest zdania, że w dziedzinie nauk przyrodniczych lepiej jest nie posługiwać się terminem „celowość“ nawet wtedy, gdybyśmy mu przyznawali tylko wartość czysto heurystyczną. Według Grégoire'a tę samą w zasadzie rolę, co termin „celowość“, może spełnić przy badaniach naukowych mniej w pewnej mierze antropomorficzny w swej treści termin „użyteczność“ lub takie terminy, jak „koordynacja“, „subordynacja skoordynowana“, „adaptacja“, „organizacja“, „system“, „łożona zgodność“ i inne podobne terminy, przy których nie chodzi o wyrażenie łączności z zachowaniem jednostki lub gatunku, jaka występuje w osnowie pierwszego terminu. Dla uniknięcia nieporozumień Grégoire zaznacza, że przy tym pierwszym terminie, przy terminie „użyteczność“, nie chodzi mu o żadne „tłumaczenie“ naukowe, które zasadzałoby się na twierdzeniu, iż racją pojawienia się pewnych struktur i funkcji była ich przyszła użyteczność jako taka. Zdaniem Grégoire'a tego rodzaju tłumaczenie nie ma żadnego sensu w dziedzinie nauk przyrodniczych, w których szuka się wyłącznie przyczyn sprawczych. Termin „użyteczność“ może z punktu widzenia przyrodniczego wyrażać tylko tę myśl, że dana struktura albo funkcja sprzyja zachowaniu i rozradzaniu się organizmu <sup>40)</sup>.

Wydaje się, że lepiej jest postawić sprawę tak otwarcie, jak ją postawił Grégoire, niż mówić o celowości organicznej a pojmować ją jako harmonię zachodzącą między częściami

---

<sup>39)</sup> Tym naszym wywodom można by jednak zarzucić, że, uzasadniając tezę o braku podstaw do interpretacji teleologicznej biokosmosu w ramach poznania przyrodniczego, zesłaliśmy na tory konwencjonalizm i z m u. Chcąc wyjść poza ten konwencjonalizm musimy zwrócić uwagę na to, że wszystkie żyjące dziś jestestwa organiczne pojawiły się bezpośrednio w następstwie działania określonych sił przyrody, wśród których nie ma przecież żadnego rozumnego czynnika planującego i kierowniczego.

<sup>40)</sup> Zob. cyt. wyż. artykuł Grégoire'a, s. 294, 295, 321—327.

żywego organizmu lub między poszczególnymi żywymi jeststwami, jak to czyni Ruyer<sup>41</sup>), lub jako nieintencjonalną ścisłą adaptację do przyszłego zadania, jak proponuje Carles, który nazywa tak rozumianą celowość celowością „obiektywną“ dla odróżnienia jej od charakterystycznej dla człowieka celowości „intencjonalnej“<sup>42</sup>). Celowość oddzielona od czynnika intencjonalnego, o jakiej mówią Ruyer, Carles i inni jeszcze, jak Rouvière<sup>43</sup>), nie zasługuje na nazwę celowości.

5. Zagadnienie dotyczące tego, czy i przy jakich założeniach można podzielać teleologiczną interpretację przyrody, nie znalazło u nas należytego wyświetlenia w trakcie polemiki, jaka w latach 1888—1889 wywiązała się między Marianem Morawskim T. J., autorem książki *Celowość w naturze* (Kraków 1887), a Adamem Mahrburgiem. Obaj myśliciele zajęli stanowiska tak krańcowo przeciwstawne, że trudno było im zdobyć się na jakieś wzajemne, częściowe ustępstwa doktrynalne, jakie niewątpliwie były konieczne.

Morawski zarówno w swej książce, jak i w rozprawie drukowanej w r. 1889 w *Przeglądzie Powszechnym* (w numerze z marca) i w *Niwie* (nry 5, 7, 8)<sup>44</sup>), bronił tezy, że w przyrodzie nieożywionej i ożywionej objawia się szeregiem faktów — niezależnie od przeświadczenia o istnieniu Boga — idealny wpływ przyszłości na teraźniejszość. Mahrburg znów twierdził w pracy *Teoria celowości ze stanowiska naukowego* (Kraków 1888, Rozprawy wydziału historyczno-filozoficznego Akademii Umiejętności, t. XXII, s. 182—358)<sup>45</sup>).

<sup>41</sup> Dz. cyt., s. 330—341.

<sup>42</sup> Dz. cyt., s. 139.

<sup>43</sup> Dz. cyt., np. s. 70, 90.

<sup>44</sup> Rozprawę tę dołączył Morawski do drugiego i trzeciego wydania swej książki. Zob. w wyd. 3-cim z r. 1901 s. 255—304.

<sup>45</sup> Praca ta weszła do wydawnictw Akademii na wniosek Stefana Pawlickiego, ówczesnego referenta wydziału filozoficznego, który choć zupełnie nie zgadzał się ze stanowiskiem Mahrburga, to jednak liczył się z dużymi zaletami jego studium. Zob. Zyciorys, zamieszczony przez Władysława Spasowskiego w t. I. *Pism filozoficznych Adama Mahrburga*, Warszawa 1914, s. XXXII.

że dlatego nie możemy ze stanowiska naukowego<sup>46)</sup> podejmować teleologicznej interpretacji przyrody, bo „żadnych sposobów obiektywnego odróżniania zjawisk celowych od niecelowych nie posiadamy“<sup>47)</sup>, a w szczególności dlatego, że nie można bez antropomorfizmu, i to antropomorfizmu niekonsekwentnego, mówić o istnieniu transcendentnego w stosunku do przyrody rozumu boskiego, który byłby sprawcą jej sfinalizowania, skoro „żadne doświadczenie nie upoważnia nas bynajmniej do przypuszczenia możliwości umysłu czy rozumu niezależnego od substratu cielesnego, od mózgu żywego i w odpowiedni sposób odżywionego“<sup>48)</sup>.

A przecież dziś nie trudno dostrzec z pozycji bardziej krytycznych w obrębie filozofii chrześcijańskiej, że każdy z tych dwu autorów, zarówno Morawski jak i Mahrburg, częściowo miał słuszność a częściowo się mylił. Morawski słusznie bronił celowości przyrody, celowości wsobnej i odnośnej jestestw organicznych oraz samej tylko celowości odnośnej, jaką charakteryzuje świat nieorganiczny, ale nie widział jasno, że o obu rodzajach celowości można mówić dopiero na płaszczyźnie wywodów metafizycznych z tytułu *colorarium* przeświadczenia o istnieniu Stwórczego Rozumu Bożego, chociaż w pewnym momencie mocno zbliżył się do zajętego przez mnie stanowiska, gdy w pracy *Celowość w naturze*<sup>49)</sup> pisał językiem, który dla nas jest już dziś trochę chropowatym: „Cóż to znaczy: działanie celowe a bezwiedne? Jeśli poza takim działaczem stoi przyczyna rozumna, to ma sens: zega-

<sup>46)</sup> Przez naukę rozumiał Mahrburg, jak już zauważył Morawski (*Rozprawa z p. Mahrburgiem* w cyt. wyd. *Celowości w naturze*, s. 269) „nie tylko sam obserwację, ale i »najdalsze konsekwencje«, jakie rozum z obserwacji wyprowadzić może“. Do nauki zaliczał Mahrburg także i filozofię, „która od innych [nauk] tylko przedmiotem i metodą różni się może“ (*Teoria celowości ze stanowiska naukowego*, cyt. wyż. t. I, *Pism filozoficznych Adama Mahrburga*, s. 69). Swoje ujęcie nauki Mahrburg przedstawił najszerszej w artykule *Co to jest nauka?*, drukowanym w zesz. 1-szym *P r z e g l ą d u f i l o z o f i c z n e g o z r. 1897* (w *Pismach filozoficznych Adama Mahrburga* pod red. Spasowskiego, t. II, Warszawa 1914, s. 132—163).

<sup>47)</sup> S. 56.

<sup>48)</sup> S. 126, 127.

<sup>49)</sup> Wyd. 3-cie, Kraków 1901, s. 128, 129.

rek, lokomobila, parochód działają bezwiednie, a jednak celowo — bo ktoś celu świadomy działanie ich do tego celu nastroił. Nawet zwierzę może być sztuką wprowadzone do działania dla celów, których samo nie zna: jak się to dzieje w tresowaniu. Ale bez owej przyczyny dalszej, celu świadomej, działanie celowe a bezwiedne nie ma sensu, jest absurdem: gdyż na tym właśnie celowość działania zależy, że cel powoduje środki — a jeśli cel powoduje środki, to musi być pierwiej niż środki — nie może zaś być pierwiej w dziedzinie rzeczywistości, bo gdyby cel już był urzeczywistniony, nie potrzeba by środków — więc musi być w dziedzinie myśli. Znieście myśl, a nie ma zgoła celu, niecelowości — są tylko rezultaty“<sup>50)</sup>. Mahrburg miał znów słuszość o tyle, że jeżeli w dziedzinie nauki nie bierzemy pod uwagę istnienia Stwórczego Rozumu Bożego, to, rozumując ściśle i poprawnie, nie zdołamy dowieść celowości przyrody, nie będziemy mogli mówić o celowości jako fakcie stwierdzanym w przyrodzie przy pomocy odpowiedniego kryterium. Autor studium *Teoria celowości ze stanowiska naukowego* niepotrzebnie tylko zapędził się w krytykę najwyższego Rozumu twierdząc, że Jego pojęcie, nie daje się naukowo uzasadnić<sup>51)</sup>. Trudno nam nie podzielać w szerokim zakresie zastrzeżeń, jakie w tej kwestii wysunął pod adresem Mahrburga Morawski<sup>52)</sup>.

W ten sposób ocenimy wywody Morawskiego i Mahrburga, gdy w dziedzinie filozofii przyrody sensowność mówienia o skierowaniu do celu jestestw pozbawionych zdolności uformowania poznawczego relacji zwiążemy jako z *conditio sine qua non* z równoczesnym założeniem istnienia zewnętrznego w sto-

<sup>50)</sup> W swej *Rozprawie z Mahrburgiem* (s. 290) Morawski napisze, że w wysuniętym przez Mahrburga dowodzie przeciw celowości „zupełnie prawdziwą” jest przesłanka pierwsza, przesłanka wyrażająca myśl, że „ażeby była celowość w naturze, musiałby być jakiś najwyższy umysł, który by cele zamierzył i naturę do tych celów ustroił”. Ale, jeżeli Morawski był tego samego zdania co Mahrburg, to czy w dalszej konsekwencji nie mógł paralelnie do swej tezy metafizycznej przyjąć w planie naszego poznania, że wtedy tylko można ze sensem i bez antropomorfizmu mówić o celowości w przyrodzie, gdy się przyjmuje istnienie Stwórczego Rozumu będącego Bogiem?

<sup>51)</sup> Zob. w pracy Mahrburga s. 119—148.

<sup>52)</sup> *Rozprawa z Mahrburgiem*, s. 290-297.

sunku do tych jestestw kierowniczego rozumu sprawczego i gdy w planie poznania przyrodniczego, które ogranicza się do przyczyn bliższych tego, co znajdujemy w naturze, nie będziemy mówili o celowości tam, gdzie chodzi tylko o skierowanie do określonego kresu, wyznaczone automatycznie przez działanie samych ślepych przyczyn sprawczych. Nasza ocena merytorycznej strony polemiki, jaka miała miejsce między co dopiero wymienionymi autorami, została więc podyktowaną przez przyjętą przez nas definicję aspektu finalistycznego, jaki może przysługiwać jestestwom pozbawionym wszelkich przejawów inteligencji. Kto aspekt finalistyczny tych jestestw ujmuje tak szeroko, że pod jego pojęcie podciąga i to, co myśmy z jego treści wyłączyli, mianowicie, że wszystko w przyrodzie zdąża do określonego skutku, że każda czynność jest zawsze w swych celach zdeterminowana jednoznacznie, że ma w każdym wypadku charakter jednostkowy, indywidualny, ten inny sąd wyda o wywodach Morawskiego i Mahrburga przechylając się niezawodnie w całości na stronę pierwszego. Wydaje się jednak,<sup>55</sup> że takie szerokie rozumienie aspektu finalistycznego u jestestw, które nie kierują się żadną formą inteligencji, niczym nie jest usprawiedliwione. Przecież wypadek, w którym aktywność bezrozumnego czynnika działającego została skonk.etyzowana w jakimś sensie dzięki temu, że ów czynnik jest przez jakiś umysł zewnętrzny skierowany intencjonalnie do określonego celu, różni się w sposób bardzo zasadniczy od wypadku znacznie uboższego w swej osnowie bytowej, gdzie kierunek aktywności czynnika działającego został automatycznie wyznaczony przez specyficzne właściwości tego czynnika oraz warunków, w jakich działa bez żadnego udziału planującej myśli. W pierwszym wypadku mamy, mówiąc w sposób przenośny, determinowanie terażniejszości przez przyszłość<sup>53</sup>), w drugim natomiast wypadku chodzi o deter-

<sup>55</sup> Mahrburg słusznie twierdził (s. 28), że „w wyobrażeniu celowym przyszły skutek nie istnieje zgoła żadną cząstką realności swojej”. Nam jednak nie chodzi o istnienie w przedstawieniu „celowym” przyszłego skutku wziętego w swym bycie realnym, ale o pomyślenie określonego skutku jego przyszły skutek. Możemy więc powtórzyć słowa Janeta z *Les*



minowanie przyszłości przez terażniejszość, dokładniej, tego, co się aktualnie staje, przez to, co już należy do sfery realnego bytu aktualnego. Ponieważ czynniki najbardziej zasadnicze, czynniki determinujące, są w obu wypadkach istotnie różne — w pierwszym wypadku tym czynnikiem jest myśl, która w porządku idealnym ukazuje pewien cel, stający się w porządku fizycznym źródłem akcji mobilizującej i koordynacyjnej w stosunku do określonych przyczyn sprawczych, w drugim wypadku tym czynnikiem są ślepe siły sprawcze o takich czy innych właściwościach — dlatego pierwszy wypadek różni się w swej rzeczywistości gatunkowej w sposób istotny od drugiego wypadku a oba wypadki mają na szerszej płaszczyźnie tylko tyle wspólnego ze sobą, że chodzi w nich o formę narzucenia aktywności czynnika działającego charakteru jednostkowego, indywidualnego. Licząc się z istnieniem istotnej różnicy między obu wypadkami musimy powiedzieć, że jeżeli w pierwszym wypadku rzeczywiście stajemy przed aspektem finalistycznym, jaki może być udziałem jestestw pozbawionych zdolności poznawczego ujmowania relacyj, to w drugim wypadku mamy co innego niż taki aspekt. Nie może więc nas przekonać argumentacja, jaką św. Tomasz z Akwinu wysunął w *Summa Theologiae*, I. qu. XLIV. a. 4, i I—II, qu. I. a. 2, na poparcie tezy, że wszelki czynnik działający działa dla jakiegoś celu (*omne agens agit propter finem*), ta argumentacja, która buduje na tym, że jeżeliby wymieniony czynnik nie działał dla jakiegoś celu, to nie byłoby zdeterminowany do określonego skutku i nie dokonywałby raczej tego niż tamtego<sup>54</sup>). Zauważywszy, że do

---

*causes finales* (s. 59) o determinowaniu terażniejszości przez przyszłość tylko w sensie przenośnym tak, jak to robił w swym studium Mahrburg (s. 27). Odpowiedź, jaką Mahrburgowi dał Morawski (*Rozprawa z Mahrburgiem*, s. 258—260), nie zdaje się być dość zadawalającą.

<sup>54</sup>) W *Sum. theol.*, I, qu. XLIV, a. 4, św. Tomasz pisał: „... omne agens agit propter finem; alioquin ex actione agentis non magis sequeretur hoc quam illud, nisi in casu”. Tę myśl rozwinął szerzej autor średnio-wieczny w cytowanym dziele w I — II, qu. I, a. 2: „Agens... non movet nisi ex intentione finis; si enim agens non esset determinatum ad aliquem effectum, non magis ageret hoc quam illud. Ad hoc argo quod determinatum effectum producat, necesse est quod determinetur ad aliquid certum, quod habet rationem finis”.

tego, by aktywność czynnika działającego była skonkretyzowana w jakimś sensie, nie jest konieczne, żeby ten czynnik był sam przez się, czy przez kogo innego, skierowany intencjonalnie do jakiegoś celu, bo całkowicie mogą wystarczyć specyficzne właściwości tego czynnika oraz otaczających go warunków, trudno nie zauważyć, że myśliciel średniowieczny przeszedł w uzasadnianiu powszechnej wartości formuły zasady celowości na tory treści, którą byliśmy zmuszeni wyłączyć z osnowy pojęcia omawianego przez nas aspektu finalistycznego<sup>55</sup>).

III. W następstwie przedstawionych przez nas wywodów nie będziemy mówili na obecnym etapie naszego rozumowania ani o celowości przyrody nieożywionej, ani nawet o celowości przyrody ożywionej. Zamiast brać pod uwagę celowość przyrody, o której istnieniu na razie nie mamy prawa wypowiadać się w sensie twierdzącym, uwzględnimy tylko porządek, jaki występuje w przyrodzie i będziemy starali się odpowiedzieć na pytanie, czy dla ostatecznego wytłumaczenia istnienia tego porządku musimy założyć istnienie Stwórczego Rozumu a więc Boga? Rezygnując więc z argumentacji św. Tomasza z Akwinu ze *Summy Teologii* stanowiącej dowód teleologiczny na istnienie Boga, zbadamy, czy nie będziemy mogli nawiązać w pewnym sensie do innego dowodu tego myśliciela, do dowodu nomologicznego przedstawionego przezeń w *Summa contra Gentiles*, lib. I, cap. XIII, tego dowodu, którego logiczny bieg myśli można wyrazić w następujących słowach: Jeżeli w świecie stwierdzamy, że rzeczy o różnych naturach łączą się w jeden porządek, i to nie rzadko i nie przypadkiem, lecz zawsze lub w większości wypadków, i jeżeli jest niemożliwością, żeby rzeczy niezgodne i przeciwne sobie łączyły się w jeden porządek zawsze lub w większości wypadków, gdyby nie było bytu, który by nimi zarządzał narzucając im dążność do odpowied-

---

<sup>55</sup>) Również Różycki zauważył (dz. cyt., nr 575), że argument św. Tomasza ze *Sum. theol.*, I—II, qu. I, a. 2, „wymaga uzupełnienia, nie dowodzi bowiem, że determinacja przyczyny do sprawienia skutku, o której mówi, pochodzi właśnie od przyszłego skutku, czyli celu”.

nich celów, to musi istnieć byt, przez którego opatrność cały świat jest rządzony a który to byt nazywamy Bogiem <sup>56</sup>).

1. Były próby wykazania konieczności założenia o istnieniu Stwórczego Rozumu przez odwołanie się do rachunku prawdopodobieństwa. Starano się dowieść, że wobec nieskończenie wielu możliwych kombinacji elementów składających się na wszechświat prawdopodobieństwo czysto przypadkowego urzeczywistnienia się obecnego porządku natury jest równe zeru i że dlatego musi się przyjąć u podstaw wymienionego porządku istnienie i działanie Inteligencji Bożej. Tego rodzaju rozumowanie znajdujemy np. u Sieniatyckiego <sup>57</sup>) lub u Rouvière'a <sup>58</sup>). Wydaje się jednak, że nie zdołano przez odwołanie się do rachunku prawdopodobieństwa dowieść skutecznie, że u podstaw obecnego porządku natury występuje Stwórczy Rozum. Jak na to zwrócił uwagę Różycki <sup>59</sup>), który nawiązuje do tych samych intuicji, jakie w innych celach wykorzystał już Descoqs <sup>60</sup>), wtedy tylko możemy myśleć o praktycznym zastosowaniu rachunku prawdopodobieństwa, gdy znamy liczbę konkretnych ewentualności i gdy wszystkie wchodzące

<sup>56</sup>) Św. Tomasz na dwu różnych drogach dochodził do przeświadczenia o istnieniu najwyższego Rozumu kierowniczego. W *Sum. theol.* wziął za podstawę teleologiczną interpretację przyrody bezrozumnej, ale w *Sum. c. Gent.* posłużył mu za bazę wyjściową porządek, jaki panuje w świecie materialnym. Nie jest prawdą, co Stefan G i l s o n pisze w *Le thomisme* (wyd. 5-e, Paris 1947, s. 112), że św. Tomasz argumentuje w obu *Summach* dokładnie w ten sam sposób a tylko w *Summie Teologii* precyzuje, iż Opatrzność zarządzająca światem, która skierowuje wszystkie rzeczy do ich celów, jest rozumem. Myśliciel dominikański nie tylko w *Sum. c. Gent.* poszedł po linii argumentu nomologicznego. Ten argument przedstawił także i to we formie jak najprostszej w *Opusculum XXXIII: Expositio super Symbolo Apostolorum scilicet Credo in Deum* (*Opuscula omnia collecta cura et studio Petri M a n d o n n e t O. P.*, t. IV., Parisiis 1927, s. 351, 352), które to *opusculum* należy co najmniej do *reportata*, jak utrzymywał B a r t ł o m i e j z K a p u i. (Zob. Marcina G r a b m a n n a *Die Werke des Hl. Thomas von Aquin, Beiträge zur Geschichte der Philosophie und Theologie des Mittelalters*, Bd. XXII, Heft 1-2, Münster i. W. 1931, s. 288).

<sup>57</sup>) Dz. cyt., s. 139—141.

<sup>58</sup>) Dz. cyt., s. 44—47.

<sup>59</sup>) Dz. cyt., nr 582, 582 a i b.

<sup>60</sup>) *Institutiones metaphysicae generalis*, t. I, Paris MCMXXV, s. 513, 514; *Praelectiones theologiae naturalis*, t. I, s. 383—391.

w grę ewentualności są jednakowo możliwe. Tymczasem, kiedy idzie o otaczający nas świat materialny, ani nie wiemy, twierdzi Różycki, ile jest w tym świecie dopuszczalnych ewentualności, ani też nie możemy powiedzieć, żeby w nim wszystkie ewentualności były jednakowo możliwe. Stąd też, jak pisze co dopiero wymieniony myśliciel<sup>61)</sup>, „matematyczny rachunek prawdopodobieństwa nie może mieć... żadnego zastosowania dla udowodnienia, że świat, w którym żyjemy, nie jest dziełem przypadku, lecz dziełem Myśli Stwórczej“.

2. A jednak nawet wtedy, gdy wywody za istnieniem tej Myśli, oparte na rachunku prawdopodobieństwa, uznamy za nieprzekonywujące, wielu zapewne będzie podzielało zdanie, że obecny porządek natury może znaleźć swe ostateczne wytłumaczenie tylko w założeniu istnienia owej Myśli. Mam tu na uwadze porządek, jaki występuje w biokosmosie, ten porządek, który statycznie wyraża się istnieniem niezwykle nieraz skomplikowanych struktur anatomicznych tak doskonale zaakomodowanych do pełnienia różnorodnych czynności witalnych, a który dynamicznie znajduje swój wyraz w ściśle określonym następstwie praktycznie niezliczonych reakcji chemicznych, jakie zachodzą w żywej protoplazmie przekształcając ją w dłużej lub krócej utrzymujące się układy dynamiczne. Gdy bowiem idzie o przyrodę nieożywioną, to już Różycki zauważył, że „nie znamy dowodu skutecznego, który by wykluczał możliwość powstania ładu w budowie świata pod działaniem ślepych, przypadkowych sił“<sup>62)</sup>. „Astronomiczna kosmogonia nowoczesna — pisał wymieniony myśliciel — zdołała przy pomocy »ślepych sił« i praw fizycznych wytłumaczyć wiele szczegółów budowy świata materialnego. Zachodzi dlatego prawdopodobieństwo, że nie wyjaśnione dzisiaj problemy będą w przyszłości, z rozwojem wiedzy, w ten sam sposób wyjaśnione. Z drugiej strony nie widać żadnego skutecznego dowodu na to, że np. nachylenie osi ziemskiej w stosunku do ekliptyki nie jest dziełem »ślepych sił« fizycznych,

<sup>61)</sup> Dz. cyt., nr 582.

<sup>62)</sup> Tamże, nr 598.

lecz musi być rozmyślnym dziełem rozumu; dowodu takiego nie widać, mimo, że nachylenie to powoduje na ziemi zmianę pór roku, a przez to sprawia, że ziemia może być w większej części przez człowieka zamieszkałą<sup>63)</sup>. Wprawdzie, gdy weźmiemy pod uwagę cechę niekonieczności, jaka przysługuje siłom przyrody nieożywionej, tym siłom, których wyrazem jest panujący w jej obrębie porządek, będzie się narzucało jako coś niezbędnego założenie istnienia Bytu koniecznego wziętego głównie pod aspektem Stwórczego Rozumu, jeżeli wymieniony porządek miałby stać się dla nas ostatecznie zrozumiały, ale gdybyśmy podjęli odpowiednie wywody prowadzące do takiego zrozumienia, przeszlibyśmy już na tory argumentu z przygodności rzeczy.

Takie przejście nie jest konieczne, gdy za punkt wyjścia naszej argumentacji weźmiemy porządek, jaki jest właściwy dla biokosmosu. Rozumowanie, do którego w tym wypadku się zwracamy, jest prostsze i łatwiej może być uznane za

---

<sup>63)</sup> Tamże, nr 598b. Por. jeszcze w tym samym dziele uwagę pod numerem 570 oraz wywody Donata, wysunięte w jego *Kosmologii* (ed. 9a et 10a, Oeniponte 1936), s. 329—331 (Th. 29: *Nulla ratio philosophica obstat, quominus formatio mundi proxime causis naturalibus tribuatur, immo Deo valde convensiens id apparet. Terrae autem formatio certe viribus naturalibus proxime effecta est*).

Stanowisko podobnie krytyczne jak Różycki zajął w stosunku do argumentu za istnieniem Boga opartego na porządku, jaki występuje w obrębie przyrody nieożywionej, Van Steenberghe, który pisał w artykule *La physique moderne et l'existence de Dieu* (*Revue philosophique de Louvain*, t. 46, 1948, s. 388): „Pourquoi les lois qui président à l'évolution du cosmos ne s'expliquent — elles pas suffisamment par la nature des éléments qui les composent? L'ordre cosmique actuel, qui a eu un commencement, n'a-t-il pas fait suite à ordre antérieur dont nous n'avons aucune idée? A supposer que l'ordre cosmique révèle une Intelligence, est-ce une Intelligence créatrice ou seulement ordonnatrice? Peut — il exister d'autres mondes que la nôtre, relevant de Causes premières étrangères à la nôtre? Quel est le rapport du monde des esprits (humains ou autres, s'il en existe) vis-à-vis de l'Intelligence qui explique les cosmos?“. Te wywody zwraca Van Steenberghe przeciw Whittakerowi, który w cyt. wyż. dziele, s. 129-131, utrzymywał, że skoro matematyczne prawa odnoszące się do przyrody nieożywionej mogą być ujmowane wyłącznie przez myśl, dlatego nie postępujemy nierozumnie, gdy, celem znalezienia podstawy dla tych praw, wnioskujemy na istnienie jednego, transcendentnego w stosunku do świata Umysłu organizatorskiego, będącego Bogiem.

pewne. Bo jeżeli nikt, będący przy zdrowych zmysłach, nie będzie twierdził, że odnaleziony na przykład posąg marmurowy, który przedstawia jakąś piękną postać ludzką, jest dziełem ślepych sił przyrody a nie (w ostatecznej instancji) rozumu artysty, to chyba trudno powiedzieć, że nieprawidłowo rozumuje ten, kto schodząc w dziedzinie metafizyki szczegółowej na tory śmiałej analogii utrzymuje, że niezwykle złożony porządek, jaki występuje w biokosmosie, ten porządek, jaki dzieła sztuki usiłują tylko w pewnym zakresie odtworzyć, wywodzi się ze Stwórczej Myśli, będącej Bogiem. Wszak bez istnienia tej Myśli mielibyśmy skutek nie pozostający w żadnej proporcji do swych przyczyn, jakimi miałyby być ślepe siły przyrody, skutek, który nie posiadałby dla swej realizacji ostatecznej racji tłumaczącej.

Nie chodzi mi tu o żadne, wynikające z subiektywistycznego potraktowania zagadnienia przyczynowości, odrywanie rozumu od przyrody i o wznoszenie go ponad nią. Jest to przecież wypadek, przy którym istota ludzka znająca z doświadczenia, do jakich dzieł niezbędny jest rozum, rozpoznaje tylko w przyrodzie obiektywne ślady działania transcendentnego w stosunku do tej przyrody Rozumu Stwórczego. O istnieniu tego Rozumu może twierdzić nawet ten, kto porządek, jaki panuje w obrębie biokosmosu, tłumaczy bezpośrednio własnymi siłami przyrody, kto więc porządek charakterystyczny dla organicznych bytów żyjących wyprowadza bezpośrednio z samej przyrody, a nie „ze świadomości, z rozumu, z logiki“. Wszak nawet przy takim ujęciu, za którym trudno dziś się nie opowiedzieć zważywszy dynamiczny charakter wszelkiej rzeczywistości fizycznej, trzeba dla ostatecznego wytłumaczenia porządku występującego w biokosmosie sięgnąć poza siły przyrody. Bo jeżeli dla wymienionego porządku nie znajdujemy określającej myśli w siłach przyrody, które stanowią ślepo działający dynamizm, to w takim razie nie pozostaje nam nic innego jak założyć, że ta myśl istnieje jako coś transcendentnego w stosunku do przyrody. Ponieważ cały świat materialny stanowi jedność funkcjonalną, dlatego

ta myśl musi być myślą jednego jestestwa. Tej myśli nie podobna pojąć inaczej jak Myśl Stwórczą a więc jako Boga, który powołał do istnienia przyrodę z takimi właśnie siłami, że ich przejawem mógł stać się porządek właściwy dla biokosmosu. Ponieważ założenie istnienia Boga, ujętego pod aspektem Stwórczej myśli, jest jedynym założeniem, które obiektywnie może dać pełne, ostateczne wytłumaczenie dla porządku istniejącego w obrębie przyrody ożywionej, dlatego jeżeli ktoś tylko opowiada się za realistyczną teorią pojęć, może powiedzieć, że Bóg jako Stwórcza Myśl rzeczywiście istnieje.

3. Ta moja argumentacja posiada jednak pewną słabą stronę związaną z tym, że naturę ożywioną uwzględniłem wyłącznie w stadium jej obecnego zróżnicowania. Trudno nie zapytać się, czy moja teza o istnieniu Stwórczego Rozumu nie jest tylko funkcją mojej sztucznej, ahistorycznej postawy umysłowej, mego ograniczenia się do jednorazowego przekroju biokosmosu ogromnie skomplikowanego w chwili obecnej? Żeby więc przedstawiona co dopiero argumentacja mogła stać się w pełni skuteczną, żeby nie budziła żadnych wątpliwości, musielibyśmy ją uzupełnić biorąc pod uwagę całość ewolucyjnego procesu natury ożywionej od jego najprostszych zaczątków do stanu jego obecnego zróżnicowania, tego procesu w którym nic nie pojawia się jak jakiś *deus ex machina*, lecz w którym każdy późniejszy etap rozwojowy wiąże się genetycznie z etapami wcześniejszymi.

Wydaje się jednak, że za istnieniem Stwórczego Rozumu musielibyśmy się opowiedzieć nawet wtedy, gdy, rezygnując z tego historycznego ujęcia biokosmosu, ograniczylibyśmy się do uwzględnienia jego najbardziej prymitywnych początków. Bo jeżeli tyle trzeba było wysiłku myśli ludzkiej, by na drodze laboratoryjnej otrzymać martwe związki organiczne, wśród których możemy już wymienić ciała zbliżone pod względem swojej budowy do białek (A. N. B a c h), względnie nawet ciała będące bardzo prostymi związkami białkowymi (S. B r e s l e r), jeżeli synteza złożonego białka naturalnego jest jeszcze

ciągle kwestią czasu, kwestią wyjścia poza dotychczasowy etap wiedzy, na jakim poznaliśmy dopiero typ budowy drobiny białkowej, to, że ta drobina jest zbudowana z łańcuchów wielopeptydowych i heterocyklicznych pierścieni dwuketonopiperazynowych (teoria heterocyklicznej budowy białek), ale tyle mamy do zrobienia, gdy idzie o wyjaśnienie struktury białka naturalnego, to jakoś trudno uwierzyć, żeby przyroda bezrozumna mogła w pewnych warunkach wydać z siebie najprostszą, ale żywą substancję bezkomórkową bez żadnego, nawet pośredniego udziału jakiegoś transcendentnego w stosunku do niej Rozumu. Musimy jednak przyznać, że istnienie tego Rozumu staje się dla nas bardziej oczywiste, gdy, podchodząc do zagadnienia historycznie, bierzemy pod uwagę całość powiązanego ze sobą przyczynowo ewolucyjnego procesu natury

4. Na jakiej podstawie wychodząc z porządku, jaki występuje w biokosmosie, wysuwam tezę o istnieniu Stwórczego Rozumu będącego Bogiem?

Punktem wyjścia moich wywodów jest piętno rozumu, z namię racjonalności, jakie w takiej czy innej mierze spoczywa na dziełach przyrody ożywionej. To piętno rozumu, to znamię racjonalności, którego w żadnym zakresie nie umiał dostrzec Mahrburg uważając je za „najelementarniejsze złudzenie“<sup>64</sup>), biorę w tym samym znaczeniu, w jakim się mówi o tego rodzaju cesze w dziełach ludzkich. Utrzymujemy przecież, że piętno rozumu, znamię racjonalności wyraża się na przykład w dziełach sztuki dostosowaniem bryły marmuru do określonej wizji artystycznej, a w dziełach użytkowych nadaniem im takich właściwości, żeby były zdolne do zamierzonego przez człowieka funkcjonowania. Otóż analogiczne promieniowanie rozumu daje się dostrzec w biokosmosie przejawiając się w nim realizacją więcej lub mniej skomplikowanych struktur stanowiących całości jakościowo odrębne

---

<sup>64</sup>) Studium cyt. wyż., s. 90. — Mahrburg dlatego utrzymywał, że świat zewnętrzny nie jest „ani racjonalnym, ani nieracjonalnym” (s. 93), bo przez racjonalność rozumiał tylko „formalną konsekwencję rozumowań naszych, formalną ich zgodność z przepisami logiki” (s. 69; cf. s. 82, 89).



i wyższe w porównaniu z tym, co znajdujemy w ramach materii nieożywionej, struktur dostosowanych w swych organach do pełnienia funkcji witalnych, które również stanowią wyższy jakościowo poziom w porównaniu z przejawami czynnościowymi, jakie są prostym następstwem właściwości materii martwej. Gdy przy argumentacji za istnieniem Stwórczego Rozumu odwołuję się do porządku właściwego przyrodzie ożywionej, biorę ten porządek za bazę wyjściową rozumowania o tyle, o ile jest on przejawem logosu. Obecność tego logosu daje mi dojrzeć zestawienie żywych organizmów z dziełami sztuki, czy z dziełami użytkowymi człowieka, o których z doświadczenia wiemy, że są wyrazem czynnika intencjonalnego.

Nie sędzę, żeby przypisywanie tworam biokosmosu cechy racjonalności było zejściem na tory antropomorfizmu, bo w tym samym sensie mówię tu o żywych organizmach, że są w charakterystycznym dla nich porządku przejawem rozumu, w jakim się mówi, że dobrze funkcjonujący zegarek jest wyrazem rozumu. Chodzi mi więc o stałą i regularną relację zachodzącą w ramach przyrody ożywionej między pewną organizacją a jej skutkiem, o tę relację, jaką w jej składnikach emiprycznych może dostrzec nawet zwierzę, ale której dogłębny sens może odczytać tylko istota rozumna — człowiek, bo z jestestw na ziemi jedynie człowiek wie w drodze wnioskowania przez analogię, że tego rodzaju relacja wywodzi się ze scalającej aktywności idei. Nie trudno zauważyć, że istnienie branej obecnie pod uwagę cechy racjonalności biokosmosu można stwierdzić jeszcze przed dojściem do przeświadczenia o istnieniu Stwórczego Rozumu, będącego Bogiem. Nie ma więc w argumentacji dowodu nomologicznego błędu *petitionis principii*.

Nie wydaje mi się także, że bym był zbyt pochłpny w doszukiwaniu się na płaszczyźnie doświadczenia cechy racjonalności w otaczającym nas świecie. Sędzę, że oceniając rzeczy z punktu widzenia przyrodniczego, nie musimy uważać każdy porządek za przejaw rozumu. Pewna prawidłowość może prze-

cięż zachodzić w planie działania przyczyn bliższych w następstwie posiadania określonych cech. Może to być nawet prawidłowość bardzo złożona. Samo to, że daje się ona wyrazić w formułach matematycznych, które są dostępne tylko dla myśli, jeszcze nie dowodzi, że genetycznie wywodzi się ona z jakiegoś rozumu. Nawiązując do krytycznych uwag Różyckiego<sup>65)</sup> nie mówię na razie o przejawianiu się jakiejś myśli w przyrodzie nieożywionej. Piętna rozumu, znamienia racjonalności dopatruję się na płaszczyźnie doświadczenia tylko w porządku, jaki charakteryzuje przyrodę ożywioną, o której mogę powiedzieć to samo, co przy wyprzedzającej dowód istnienia Boga teleologicznej interpretacji napisał Morawski o całej naturze, że ona w swych dziełach postępuje „logicznie i racjonalnie“<sup>66)</sup>.

5. Nie może ulegać wątpliwości, że opowiadając się za istnieniem Stwórczego Rozumu, który jeden może stanowić ostateczne wytłumaczenie dla właściwej porządkowi biokosmosu cechy racjonalności, nie pojmuję sprawczego działania tego Rozumu w jakiś sposób przesadny, który by przekreślał udział czynników wtórnych. Gdy idzie o bezpośrednią przyczynę tego, co się dzieje od samych początków w biokosmosie, to jest nią nie żaden rozum, lecz ślepe siły przyrody. Jest to dziś oczywiste dla każdego umysłu o elementarnym nawet wykształceniu przyrodniczym. Żeby jednak porządek, jaki występuje w ramach przyrody ożywionej, stał się dla nas w całej pełni i ostatecznie zrozumiałym, założyłem, że urzeczywistniające bezpośrednio ten porządek siły natury wywodzą się z akcji stwórczej najwyższego Rozumu.

Zapewne, że temu kto sądzi, iż intuicje przyrodnicze wyczerpują w poznawalności otaczającą nas naturę, może się wydawać, że odwołanie się do samych praw przyrody daje pełne i ostateczne wytłumaczenie porządku właściwego światu jestestw organicznych. Kto jednak dostrzegł, że intuicje przyrodnicze dają tylko częściowe, niepełne poznanie natury, temu

<sup>65)</sup> Dz. cyt., nr 598, 598b.

<sup>66)</sup> *Rozprawa z Mahrburgiem*, s. 276.

nie trudno będzie przyjąć na pewnym poziomie kultury filozoficznej, że tylko przy założeniu Stwórczego Rozumu porządek występujący w biokosmosie staje się dla nas w pełni zrozumiały, bo prawa przyrody mogą dać dla tego porządku tylko bliższe wytłumaczenie.

Idąc po linii przedstawionych tu wywodów, można w ostatnim etapie dojść do przeświadczenia o powszechnej przyczynowości sprawczej Stwórczego Rozumu, nie ograniczającego się w swym działaniu do kręgu jestestw organicznych. Chodzi tu o przeświadczenie, że każdy byt w otaczającym nas świecie pozostaje dla naszego rozumu tak długo czymś ostatecznie zagadkowym i irracjonalnym mimo całej posiadanej o nim wiedzy przyrodniczej, jak długo nie odniesiemy go do określającej go bez reszty w jego istnieniu i właściwościach pierwszej i całkowicie niezależnej Myśli Stwórczej. Na drogę do tego przeświadczenia wszedł już w pewnej mierze Anaksagoras, ale ten joński filozof z Kladzomenai nie rozumiał jeszcze między innymi tego, że ponadświatowy Rozum jest Rozumem Stwórczym. Dla niego ten Rozum był tylko czynnikiem organizatorskim w stosunku do nieskończonej liczby elementów istniejących od wieków.

#### RÉSUMÉ.

#### DE LA VOIE QUI CONDUIT À LA CONNAISSANCE DE L'EXISTENCE DE LA RAISON GRÉATRICE.

L'acceptation de la preuve téléologique de l'existence de Dieu donnée par saint Thomas d'Aquin dans sa Somme théologique, I, qu. II, a. 3, fait l'objet d'une certaine difficulté de principe. Celle-ci concerne le point de départ de l'argumentation que constitue le principe de la finalité chez les êtres dépourvus de connaissance intellectuelle. Si l'on admet que qui dit fin dit plan, lequel une fois élaboré dans l'ordre des idées donne naissance, dans l'ordre physique, à l'action mobilisatrice et coordonnante quant aux facteurs capables d'action déterminée, il faut accepter que la fin ainsi conçue ne peut être que l'oeuvre d'un être doué d'une certaine intelligence. Conséquemment, il faut se contenter d'affirmer des êtres incapables de toute manifestation d'intelligence, manifestation qui s'exprime surtout par la perception des rapports entre les objets, qu'ils ne tendent dans leur activité vers une fin déterminée qu'autant qu'un être qui pense pour eux les oriente d'une manière quel-

conque vers le but en question. Pour exprimer cette pensée d'une manière qui exclut tout anthropomorphisme, disons que ces êtres ne tendent vers aucune fin mais qu'ils sont uniquement orientés vers leur fin, directement ou médiatement, par un sujet pensant. Ne peut en effet, au sens strict, tendre vers un but que l'être qui, capable de saisir les rapports entre les objets, est sciemment à même de marquer une fin à son action. Si l'on admet que le facteur déterminant en dotant les êtres d'une nature appropriée, ne saurait être, pour l'ensemble des êtres dépourvus de la faculté de percevoir les rapports entre les objets, que Dieu lui-même, l'on arrive à la conclusion que l'on ne saurait accepter l'action finaliste de ces êtres ou plutôt leur orientation vers un but *ab extrinseco*, qu'une fois prouvé l'existence de Dieu Créateur Raison suprême. Voilà pourquoi, afin d'éviter dans notre argumentation en faveur de l'existence de Dieu, l'erreur d'une pétition de principe, nous passons sous silence, au début même de notre argumentation, les tendances finalistes dans la nature.

Ce n'est pas uniquement par souci de logique que nous ne commençons point notre raisonnement par l'interprétation téléologique du dynamisme de la nature. C'est également parce que l'expérience, qui doit absolument constituer le point de départ de notre argumentation, ne nous impose pas l'idée de la finalisation des processus naturels.

Cette dernière déclaration ne doit étonner personne, tout au moins quiconque a en vue les êtres inanimés, matériels. Marian Smoluchowski n'est pas le seul en effet à affirmer que „dans la nature morte nous ne découvrons nulle trace de finalité”. L'abbé Ignace Różycki écrit dans son manuel „Dogmatyka”, livre II: L'existence de Dieu (Cracovie 1948, n. 583): „Nous n'observons point dans l'activité de la nature morte cette détermination du présent par le futur qui est le propre de la fin. L'effet est en elle la résultante de l'énergie agissante, ainsi que des conditions dans lesquelles se produit le phénomène. Autrement dit, sont seules perçues la causalité efficiente et la détermination du futur par les facteurs présents”. C'est un point de vue semblable à celui exposé par l'abbé Różycki que nous trouvons chez Edmond Whittaker dans son livre „Space and Spirit” (Londres 1948, p. 128, 129).

Toutefois, en ce qui concerne le biocosmos, c'est un fait que de nombreux auteurs défendent encore le point de vue d'après lequel l'observation nous oblige absolument à accepter, pour le monde des êtres organiques, l'interprétation téléologique entendue d'une façon ou d'une autre. Et l'on ne voit pas bien ce que l'on peut rétorquer à Émile Boutroux affirmant dans son livre „De la contingence des lois de la nature”: „...l'idée de la finalité organique ne résulte certainement pas de l'expérience. Celle-ci nous montre sans doute des organes en harmonie avec leurs fonctions; mais elle ne nous apprend pas si l'organe a été créé en vue de la fonction, ou si la fonction est simplement le résultat de l'organe”.

Pour être logiques et fidèles aux réserves ci-dessus exposées, nous ne sortons pas dans notre argumentation en faveur de l'existence de la Raison créatrice ni de la finalité de la nature morte, ni même de celle de la nature animée. Au lieu d'envisager la finalité de la nature, sur l'existence de laquelle nous n'avons point pour l'instant, le droit de nous prononcer d'une manière affirmative, nous ne tenons compte que de l'ordre que nous constatons dans la nature et nous efforçons de prouver que le fait de cet ordre ne s'explique en fin de compte que par l'affir-

mation de l'existence de la Raison Créatrice, c'est-à-dire de Dieu. L'ordre en question est celui qui règne dans le biocosmos. Cet ordre s'exprime statiquement par l'existence de structures anatomiques parfois extraordinairement compliquées, parfaitement adaptées à l'accomplissement des diverses fonctions vitales. Dynamiquement, il trouve son expression dans la succession strictement déterminée des réactions chimiques pratiquement innombrables qui se produisent dans le protoplasma vivant qu'ils transforment en systèmes dynamiques. Pour ce qui concerne la nature morte, l'abbé Rózycki fait avec raison remarquer que „nous ne connaissons pas de preuve efficace qui exclût la possibilité de la naissance de l'ordre dans la formation du monde sous l'action de forces aveugles, contingentes“. Il est vrai que si nous envisageons le caractère de la contingence propre aux forces de la nature morte, à ces forces dont l'expression est l'ordre qui règne dans les limites de celle-ci, nous sommes obligés d'accepter comme une nécessité absolue, l'existence de l'Être nécessaire vu surtout sous son aspect de Raison Créatrice, si l'ordre en question devait nous devenir finalement compréhensible; mais si nous nous mettions à la recherche d'arguments adéquats et menant à pareil raisonnement, nous en viendrons à l'argument de la contingence des choses. Semblable transition n'est pas indispensable lorsque l'on prend pour point de départ de la discussion l'ordre propre au biocosmos. Le raisonnement auquel nous faisons appel en l'occurrence est, de plus, plus simple et peut être plus aisément reconnu comme certain.