

Jean LADRIÈRE

## FILOZOFIA CHRZEŚCIJAŃSKA A NAUKA

## 1. Problem filozofii chrześcijańskiej

Aby odpowiedzialnie postawić pytanie o relację pomiędzy filozofią chrześcijańską a nauką, należy najpierw zastanowić się nad istotą, przedmiotem oraz zadaniami filozofii chrześcijańskiej. Prawdę mówiąc, zagadnienie takie było już rozpatrywane wielokrotnie, konieczne jednak będzie panowane jego rozważenie ze szczególnego punktu widzenia, jaki ma na względzie ten wykład.

Powiedzmy od razu, że punkt spotkania nauk — a zwłaszcza nauk przyrodniczych z filozofią chrześcijańską leży w kręgu zagadnień związanych z filozofią stworzenia. Ale nie idzie tu o rozwinięcie takiej filozofii, lecz jedynie o metodologiczne naświetlenie samego podejścia do problemu.

W okresie dwudziestolecia międzywojennego temat filozofii chrześcijańskiej był przedmiotem namiętnych dyskusji, zarówno w świecie katolickim, jak i — przynajmniej we Francji — w środowiskach znacznie szerszych; świadczy o tym chociażby sławna debata z 1931 roku we Francuskim Towarzystwie Filozoficznym. Można się z niej do dziś wiele nauczyć. Nie idzie nam jednak tutaj o ponowne rozważenie wszystkiego, lecz o przypomnienie samego tła dyskusji.

W każdym razie, z chrześcijańskiego punktu widzenia, znaczenie jakie Kościół tradycyjnie przywiązuje do filozofii, stawia wobec obowiązku refleksji intelektualnej i to nawet wtedy, gdy sądzi się — jak czyni to pewna liczba myślicieli chrześcijańskich — że nie istnieje filozofia specyficznie chrześcijańska. Dziś jest to, być może, kwestia mniej aktualna w tym sensie, że troska o duszpasterstwo jest powszechnie — i bez wątplenia słusznie — wyżej stawiana niż troska o spekulacje filozoficzne,

---

\*UWAGA: Tekst został zrekonstruowany przy pomocy środków automatycznych; możliwe są więc pewne błędy, których sygnalizacja jest mile widziana (obi@opoka.org). Tekst elektroniczny posiada odrębną numerację stron.

Przekład: M. Heller i D. Orlewicz.

choć i ta ostatnia pozostaje wciąż ważna, bo przecież właśnie duszpa-sterstwo wymaga udziału spekulatywnego wysiłku. W każdym razie jest to fakt, który myśl chrześcijańska musi brać pod uwagę. Powinna ona pytać: dlaczego właśnie ta troska? A pytanie to, tkwiące w samej istocie filozofii, czyni ją niezwykle ważną dla chrześcijan.

Jeżeli rozważać ten fakt z punktu widzenia zewnętrznego w stosunku do chrześcijaństwa — na przykład z punktu widzenia filozofii, która nie zamierza czerpać natchnienia z tradycji chrześcijańskiej — to całe zagadnienie ogranicza się tylko do ogólnej problematyki filozofii religii. I wtedy fenomen chrześcijański, w swym całokształcie, może interesować filozofa tylko jako filozofa religii.

Ale dla myśli, która chce pozostawać w wątku tradycji chrześcijańskiej i służyć wartościom właściwym chrześcijaństwu, problem musi być rozważany od wewnątrz. Musi on zostać potraktowany z takiego punktu widzenia, który nadaje refleksji już z góry określony kierunek i sens, a to dlatego, że myśl ta zakłada pewną koncepcję rozumu i określone związki między myślą racjonalną a rzeczywistością. Nie jest to filozoficzna metoda postępowania, ale pozwoli ona ocenić możliwości i zadania filozofii w perspektywie chrześcijańskiej. Dzięki tej metodzie można będzie ujawnić pewną interpretację rozumu i jego sytuacji. Jest to metoda teologiczna. Nieco upraszczając, można powiedzieć, że istnieją w tej dziedzinie dwie wielkie koncepcje, które zostały wypracowane i które niejednokrotnie ścierały się ze sobą w trakcie rozwoju myśli chrześcijańskiej.

Według jednej z tych koncepcji, istnieje pewien, wewnętrznie spójny, porządek naturalny, posiadający własne cele i własne środki konieczne do ich osiągnięcia. Porządek ten może zostać niejako wchłonięty przez porządek zbawienia i wtedy nabiera on nowego, wyższego sensu, który nakłada się na jego dotychczasowy, własny sens. Z chwilą gdy przyjmujemy tę interpretację, znajdujemy się w obrębie filozofii strukturalnej. Wówczas pojawia się problem: Jak należy pojmować wewnętrzną artykulację bytu naturalnego, jego spójność, trwałość, celowość, potencjalność, i to w taki sposób, by mogły być one wchłaniane przez porządek nadprzyrodzony? W tym wypadku zapewnienie możliwości otwierania się na nadprzyrodzoność jest tym specyficznym punktem widzenia, który zasługuje na określenie „filozofia chrześcijańska”.

Według drugiej koncepcji istnieje tylko jeden porządek, który jako porządek historyczny, porządek zbawienia, przenika całą rzeczywistość. Rzecz jasna, opracowanie struktury i praw właściwych temu porządkowi jest zadaniem teologii. Niemniej jednak pojawia się tutaj także pewne zadanie i dla filozofii: idzie o zbadanie struktury doświadczenia histo-

rycznego. Pierwszeństwo w tych badaniach należy przyznać egzystencjalnemu punktowi widzenia, gdyż właśnie pojęcie istnienia (egzystencji) otwiera dostęp do porządku czysto historycznego. W historii istotną rolę odgrywa decyzja, a istnienie znajduje się właśnie w porządku decyzji. Z teologicznego punktu widzenia wszystko rozgrywa się wokół sensu Wcielenia, który należy ujmować w świetle odkupienia, czyli w świetle zbawienia: i wtedy sens ten rozumie się bądź jako przedłużenie porządku naturalnego, który nie posiadając pełnej trwałości, oczekuje niejako na wchłonięcie przez dzieło zbawienia, bądź jako fundament porządku stworzonego, który jest rzeczywistością tylko o tyle, o ile jest porządkiem historycznym.

Jeżeli pozostaniemy w ramach pierwszej perspektywy, otwierają się dwie możliwości. Porządek naturalny można pojmować nie tylko jako wewnętrznie spójny, lecz również jako autonomiczny, co prowadzi zwykle albo do monizmu, albo do monizmu zmieszanego z teizmem, czyli panteizmu. Porządek naturalny można też pojmować jako porządek podtrzymujący porządek nadprzyrodzony, a więc tak ukonstytuowany, że dopuszcza możliwość nadbudowy.

Jeżeli obierzemy ten drugi kierunek, nieuniknienie natkniemy się na problem ontologiczny: jak pojmować byt w taki sposób, by pozostawał on miejsce na interwencję, która umożliwiałaby historię? Interwencja taka leży w porządku zdarzenia. Należałoby więc wypracować ontologię zdarzenia, która — ukazując rzeczywistość podatną na wpisanie w porządek nadprzyrodzony — mogłaby posłużyć jako podstawa dla teologii i byłaby równocześnie w stanie zapewnić możliwość dyskursu historyczno-egzystencjalnego. (Chodziłoby o ukazanie, że istnieje w rzeczywistości wszystko to, co jest konieczne, by mógł w nią wtargnąć porządek decyzji, w którym rozgrywa się egzystencja i jej sens).

Przyjmujemy tutaj tę drugą koncepcję. Polega ona na rozumieniu filozofii chrześcijańskiej jako poszukiwania ontologii zdolnej stworzyć podstawę dla porządku zdarzenia.

## 2. Nauka z punktu widzenia filozofii chrześcijańskiej

Co może powiedzieć filozofia chrześcijańska na temat nauk? Najpierw należy wprowadzić rozróżnienie na nauki formalne, nauki przyrodnicze i nauki humanistyczne. Pozostawmy na boku nauki formalne, które z jednej strony odwołują się do struktury umysłu, a z drugiej strony do nauk przyrodniczych (o ile dostarczają informacji o racjonalnej strukturze rzeczywistości). Z kolei nauki humanistyczne rozważają fenomen ludzki o ile daje się on zobiektywizować, a więc o ile może on zostać uchwycony

jako przedmiot naturalny. Możemy się więc ograniczyć do rozważenia tylko nauk przyrodniczych, przyjmując ten termin w jak najszerszym znaczeniu.

Po sprecyzowaniu tego możliwe są dwie perspektywy. Po pierwsze, można sobie postawić pytanie, jaki powinien być wkład nauk do ukonstytuowania się wspomnianej wyżej ontologii? Wkład ten może być albo przez treść nauk, czyli przez wizję świata, jaką przedstawiają, albo przez działanie, tzn. o ile nauki wytwarzają pewną charakterystyczną aktywność umysłu. Po drugie, można zastanawiać się nad oceną nauki już w świetle takiej ontologii. Chodziłoby tu o rozpatrzenie sensu nauki jako ekspresji ludzkiej rzeczywistości w spotkaniu z przyrodą oraz o usytuowanie dyskursu naukowego z punktu widzenia odsłoniętego przez horyzont ontologiczny.

Druga perspektywa jest perspektywą bardziej klasyczną. Idzie w niej bowiem o problem stopnia wiedzy. Podejście to stara się przede wszystkim o ukazanie specyfiki i oryginalności płaszczyzny metafizycznej w stosunku do płaszczyzny naukowej. Milcząco zakłada się przy tym, że nauka nie sięga najbardziej istotnego poziomu rzeczywistości. Nauka posiada wartość, ale należy wyjaśnić, jak i dlaczego oraz na jakim poziomie ta wartość się znajduje. Wprowadza się zwykle pojęcie „podstawy” nauki i wykazuje, że jedynie w metafizyce nauka może znaleźć swoją podstawę. Przede wszystkim wyjaśnia się, co stanowi ową głęboką naturę rzeczywistości, którą badania naukowe zakładają (np. głęboka natura rzeczywistości materialnej lub ożywionej), oraz sposób jej funkcjonowania. Wyjaśnienie głębokiej natury różnych struktur rzeczywistości należałoby do metafizyki, natomiast nauka badałaby sposoby ich funkcjonowania.

Z punktu widzenia problemu, jaki nas interesuje, bardziej pożyteczny wydaje się wybór pierwszej perspektywy. Zróbmy błyskawiczny bilans osiągnięć nauki. Oczywiście bilans ten będzie wykraczać poza ścisłe dane naukowe, będzie nadawać im już określoną interpretację, wypracowaną przez spojrzenie filozoficzne, nie będące przecież czysto naukowym widzeniem świata, lecz punktem widzenia filozoficznym, choć jeszcze wyraźnie nieutematyzowanym.

Na początek zastanówmy się nad nauką pod kątem jej rozwoju. Pozostawmy na boku problemy czysto metodologiczne, aby skupić uwagę na aspekcie dynamicznym rozwoju nauki. Dynamikę nauki można traktować jako dynamikę umysłu. Należy jednak zdawać sobie sprawę z wewnętrznych wymagań istniejących w samym rozwoju naukowym. W procesie tworzenia nauki istnieje wieczna oscylacja pomiędzy teorią a doświadczeniem, a ich wzajemne oddziaływanie na siebie narzuca rozumowi specy-

ficzne skrępowanie. Teoria ma również swoje własne wymagania. Wyjaśniając postęp nauki należy pamiętać o tym, jaką rolę odgrywa inwencja. Przy opracowywaniu nowych koncepcji niewątpliwie interweniują struktury właściwe ludzkiemu rozumowi, struktury utrwalone, lub też — co wydaje się bardziej prawdopodobne — struktury wypracowane w procesie rozwoju świadomości. Przypuszcza się, że struktury umysłu przekształcają się i ulegają komplikacji właśnie w kontakcie z obiektywnymi wymaganiami, które pochodzą zarówno od danych doświadczenia, jak i od ograniczeń wiedzy teoretycznej. Dynamika umysłu nie jest czysto wewnętrzna; jest ona bowiem pochodną wzajemnego i ciągłego oddziaływania z zewnątrz; zewnątrz to posiada swoją własną obiektywność, wynikającą z obiektywności doświadczenia i teorii, które same w sobie odznaczają się już pewną dynamiką. Rozum kształtuje się dzięki oddziaływaniom ze stanami obiektywnymi, jakie sam wytworzył. Stany te są obiektywne nie tylko dlatego, że stanowią wytwory, które uniezależniły się od aktywności umysłu, lecz także dlatego, że noszą na sobie piętno wewnętrznych więzów właściwych naturze samego umysłu. Istota ludzka z pewnością zdolna jest do tworzenia, ale nie jest czystą twórczością. Umysł ludzki działa według pewnych reguł konstytutywnych, posiada jakąś naturę; nie chodzi jednak o naturę z góry zadaną, lecz taką, która odsłania się w tworzeniu samej siebie i przez tworzenie, w jakim się wyraża.

Rozważmy teraz naukę, biorąc pod uwagę jej zawartość. Przede wszystkim musimy zdać sobie sprawę z historyczności nauki i z faktu pewnej relatywności rozwiązań, jakie proponuje. W trakcie historycznego rozwoju nauki tworzone przez nią teorie ulegają zmianom, niektóre koncepcje przedawniają się, powstają nowe perspektywy i nowe problemy. Krótko mówiąc, obraz świata, tworzony przez naukę, nie jest stały, lecz podlega ewolucji. Zdajemy sobie sprawę, że szczególnie w obecnej sytuacji myśl naukowa znajduje się w fazie przejścia z tego stanu, który można by nazwać klasycznym modelem nauki, związanym z metafizyką opisu, do modelu nauki, znajdującego się w trakcie wypracowywania, w którym przedstawienie opisowe zaczyna zanikać i który coraz bardziej wiąże się z operacyjnymi możliwościami rozmaitych formalizmów. Jednocześnie jesteśmy świadkami dość radykalnego poddawania w wątpliwość wszystkich założeń, które leżały u podstaw nauki klasycznej, takich jak: radykalna separacja przyrody i umysłu, ostre rozdzielenie podmiotu i przedmiotu, postulat determinizmu. Po tych uwagach wypada stwierdzić, że wbrew względnej niestałości treści nauki, we współczesnej wizji naukowej ujawniają się pewne rysy ogólne. Nie są one konieczne zwią-

zane z taką lub inną teorią szczegółową, lecz przedstawiają raczej wynik pewnego dojrzewania samej naukowości.

(a) Wyjątkowo ważną rolę w różnych dziedzinach nauki odgrywa pojęcie struktury. Rola struktur uwidacznia się w skuteczności metod matematycznych, które implikują istnienie co najmniej częściowej zgodności wewnętrznego porządku przyrody z dziedziną formalnych konstrukcji. Nie są one tylko i wyłącznie obiektywizacją samoistnych struktur umysłu ludzkiego, lecz posiadają własną obiektywność, w której niemniej jednak wyraża się coś z operacyjnych możliwości samego umysłu.

(b) Należy przyznać pewną słuszność redukcjonizmowi typu mechanistycznego, przynajmniej gdy rozumie się go w szerokim znaczeniu. Nie idzie tutaj o zredukowanie wszystkiego do mechaniki, lecz o systematyczne poszukiwanie wyjaśnień opartych na rozczłonkowywaniu badanego przedmiotu i na studiowaniu wzajemnych oddziaływań poszczególnych części na siebie. Mając na uwadze taki schemat wyjaśniania, w żadnym wypadku nie zakłada się, że wzajemne oddziaływania mają tylko charakter fizyczny. Tego rodzaju, szeroko rozumiany, mechanistyczny punkt widzenia okazał się szczególnie owocny przy badaniu struktury materii, jak również w różnych dziedzinach biologii; można by tu także wymienić ogólną teorię systemów oraz — w najogólniejszym znaczeniu — procedury modelowania. Mówiąc o tych procedurach, należałoby także wspomnieć o roli struktur.

(c) Ale ten zwrot ku mechanistycznemu sposobowi widzenia winien natychmiast zostać skorygowany. Punktem widzenia uzupełniającym, ale zgodnym z poprzednim, jest podkreślenie znaczenia organizacji i ujęcie rzeczywistości jako rozczłonkowanej na poziomy o wzrastającej złożoności. W przeciwieństwie do redukcjonizmu podejście takie bierze pod uwagę fenomen emergencji i usiłuje go wyjaśnić przy pomocy wzajemnych oddziaływań na różnych poziomach organizacji, które mogą ewentualnie powodować powstawanie zapętleń i nakładać się na siebie całego systemu sprzężeń zwrotnych. Można by nawet uznać, że redukcjonizm nie jest niczym innym jak tylko przeciwieństwem emergentyzmu.

(d) Poznanie naukowe dąży do ustalenia praw o charakterze uniwersalnym. Ta uniwersalność praw sugeruje jedność kosmosu i jedność wszystkich jego części. Pozwala również przypuszczać, że Wszechświat jest bytem organicznym. Przeciwieństwem prawidłowości nomologicznych jest wszystko to, co wynika ze szczególowości, wszystko to, co jest w porządku zdarzenia. Szczególowość jest w pewnym sensie dopełnieniem ogólności. Istnieją w przyrodzie liczne fenomeny przejściowe: przechodność faz, przekształcanie się form, pojawianie się nowych form. Po-

wstała niedawno „teoria katastrof” kładzie szczególny nacisk na wszelkie rozdarcia i nieciągłości, które oznaczają przechodzenie jednego typu morfologicznego w inny.

(e) Pojęcie procesu odgrywa coraz bardziej fundamentalną rolę. Na podłożu stabilnych konfiguracji odbywa się nieprzerwana gra wzajemnych oddziaływań. Przypomina to obraz oddziaływań elementarnych w fizyce rozumianych jako emisja i absorpcja cząstek. Z pewnością właśnie te oddziaływania zapewniają stabilność ciałom naturalnym, a przecież wydaje się, że możliwa jest ich interpretacja za pomocą zmiany, a więc procesu.

(f) W przyrodzie niewątpliwie istnieją obszerne klasy zjawisk podlegających ogólnym prawom, ale można także mówić o pewnych aspektach przyrody, które — jak się wydaje — nie podlegają kategorii praw, lecz należą do porządku czystych faktów. Można by tu powołać się na kosmologię i na fakt rozszerzania się Wszechświata. Można by tu powołać się również na jednokierunkowy charakter czasu. Do porządku faktów — i to faktów o najwyższym poziomie złożoności — należałoby prawdopodobnie zaliczyć także zjawisko ewolucji, które leży u podstaw całej domeny życia.

(g) Powyższe uwagi prowadzą do uświadomienia sobie ewolucyjnego charakteru przyrody. Wymiar ewolucyjny ma prawdopodobnie charakter jednokierunkowy. Nasuwa się pytanie, czy ewolucja — o ile ją znamy — będzie toczyć się nadal w obecnym tempie. Bez wątpienia pytanie to musi pozostać obecnie otwarte. Istnieje jednak z pewnością jakaś przenikająca wszystko „strzała czasu”. Ewolucyjny charakter przyrody winno się rozważać jako formę procesów naturalnych, o ile integrują się one w cząstkowych całościach i w całości uniwersalnej. Dotyczy to zarówno procesów fizycznych, jak i biologicznych.

Schemat ewolucyjny zawiera w sobie pewną dwoistość. Z jednej strony winien on być ujmowany w kategoriach rozpraszania, utraty złożoności, jednorodności i ujednolicenia. W takiej perspektywie mamy wzmagające się zwyrodnienie, wzrost degeneracji czyli utratę oryginalności: systemy ewoluują ku stanom coraz mniej szczegółowym, to znaczy ku stanom, które mogą zostać zrealizowane przez większą liczbę różnych rozkładów. Z drugiej strony ewolucja odpowiada procesowi budowania, wzrostowi organizacji i złożoności oraz nieustannie powiększającej się autonomii. Ewolucja widziana w tej perspektywie zmierza ku indywidualności i szczegółowości, ku temu, co oryginalne i jedyne.

### 3. Przyczynek nauki do ontologii zdarzenia

W naukowym opisie świata — jak przypomnieliśmy wyżej — istnieje wymiar zdarzenia (w postaci przechodniości, procesów organizacji, fenomenów znajdujących się w porządku faktu). Nie idzie tu oczywiście o zdarzenia w sensie wydarzeń historycznych. Należy w tym miejscu odwołać się do klasycznego już rozróżnienia między przyrodą i duchem. Zdarzenie, w mocnym znaczeniu tego słowa, jest spotkaniem, w którym występuje podwójna inicjatywa: propozycja z jednej strony i przyjęcie (lub odrzucenie) z drugiej. Zdarzenie w sensie ścisłym może zdarzyć się tylko tam, gdzie istnieje typ rzeczywistości zdolnej do proponowania i przyjmowania. Nie należy jednak zbyt rygorystycznie traktować tego rozróżnienia. Przyroda i duch istnieją we współdziałaniu. W człowieku rzeczywistość ducha wspiera się na materii (uwidacznia się to w roli ciała). Między tymi dwoma porządkami zachodzi więc prawdziwe oddziaływanie, sugerowane już zresztą przez samą hierarchiczną organizację przyrody. Dynamika ducha jest niczym innym jak punktem kulminacyjnym rozwoju materii momentem, w którym rozbłysła świadomość refleksyjna (związana z językiem). Prowadzi to do wniosku, że w sposobie, w jaki nauka opisuje przyrodę mieści się pewien przyczynek do zrozumienia zdarzeniowości. Podążając dalej w tym kierunku, można stwierdzić, co następuje:

(a) Skuteczność struktur matematycznych wskazuje, że istnieje pewien „logos” przyrody. Z drugiej jednak strony nieredukowalność zdarzenia (które, w tym co do tyczy rozwoju, przejawia się w doświadczeniu, a w tym, co dotyczy treści w faktyczności) wskazuje, że w przyrodzie jest jeszcze jakaś inna zasada, pozostająca w związku z ucieleśnianiem się formy. Stajemy więc wobec wewnętrznej dwoistości: istnieje w świecie, takim jakim każe nam go widzieć nauka, zasada odpowiadająca „logosowi” oraz zasada odpowiadająca funkcji podtrzymywania.

(b) Nauka ukazuje również, że w bycie istnieje aspekt stawania się i że jego rzeczywistość leży w porządku *fieri*. Wszczęświat nie jest ukończony, lecz nieustannie staje się. Można by w tym kontekście zacytować to wszystko, co odnosi się do pojęć organizacji i wzrostu złożoności. Można by także zacytować równoległe ideę emergencji: wzajemne oddziaływanie między elementami jednego poziomu pociągają za sobą możliwość skoku jakościowego, który powoduje ukazanie się nowej formy lub nowego, wyższego poziomu złożoności.

(c) Jeżeli istnieją aspekty świata podporządkowujące się ścisłym prawom, to istnieją również takie, które należą do porządku czystej indywidualności. W pewnym sensie przyroda ukazała istnienie indywidualności poza prawem. Jednakże oba te punkty widzenia dopełniają się; z tym, że



— jak się wydaje — ważniejszą rolę należy przyznać biegunowi indywidualności. Szczegółowość jest bardziej podstawowa; ogólność (wyrażająca się w prawach) to tylko warunek porządku i jedności. W każdym razie należy przyjąć pewną dwoistość prawa (ogólność) i faktu (szczegółowość). Ta postać dwoistości stanowi — na poziomie przyrody — manifestację bardziej fundamentalnej dwoistości, a mianowicie dwoistości struktury i zdarzenia.

Powyższe uwagi, rzecz jasna, nie mieszczą się jeszcze na poziomie ontologii. Stanowią one jedynie przypomnienie pewnych elementów naukowego obrazu świata, ale ukazują już, że obraz ten jest wyraźnie ukierunkowany przez ideę zdarzenia, które odgrywa tu rolę jakby inspiratora *a priori*. Te ogólne elementy wymagają interpretacji, to znaczy skonstruowania modelu zdolnego spójnie zdać sprawę z wszystkich aspektów badanej rzeczywistości. Oczywiście tego rodzaju interpretacja musi odpowiadać wymaganiom racjonalności, czyli musi ona zostać przedstawiona w takiej strukturze pojęciowej, która byłaby zdolna zapewnić spójność całości. Spójność oznacza nie tylko zgodność, lecz także i przede wszystkim odpowiedniość oraz komplementarność wszystkich aspektów, ich współ-przynależność czyli jednym słowem, organiczność rzeczywistości. Wszystko to, dzięki odpowiednim strukturom pojęciowym, winno ukazać się w jasności sensu.

Tutaj właśnie wkracza natchnienie chrześcijańskie; nadaje ono myśli właściwą sobie polaryzację czy też ukierunkowanie. Jest to propozycja interpretacji całej rzeczywistości z punktu widzenia pewnej „ekonomii” (ekonomii zbawienia). Właściwym dyskursem, w którym rozwija się ta interpretacja jest teologia. Ścisłe rzecz biorąc, ciągle więc jeszcze nie idzie o ontologię. Należy jednak zwrócić uwagę na dwie główne cechy myśli chrześcijańskiej: stworzenie i zbawienie. Chrześcijańska myśl o stworzeniu nie może być rozumiana jedynie w sensie ostatecznej przyczynowości sprawczej. Wyraża ona w sposób znacznie bardziej całościowy i zupełny równocześnie całkowitą inność (Boga od bytu stworzonego) i całkowitą zależność (bytu stworzonego od Boga), wyraża wewnętrzne dobro stworzenia, pojęcie istnienia jako daru, a tym samym ideę czci w zaufaniu i prawdzie. Chrześcijańska myśl o zbawieniu obejmuje nie tylko człowieka, ale przez niego cały kosmos, z którym człowiek stanowi organiczną jedność. We Wcieleniu Chrystus bierze na siebie Wszechświat i zbawia go. Rozważania te skupiają się na pojęciu eschatologii: całe stworzenie oczekuje pełni zbawienia, całe stworzenie zostało wezwane do pełnej integracji w porządku łaski, jaka nastąpi u kresu czasów.

#### 4. Struktura zdarzenia

Jeżeli chcemy poszukiwać interpretacji, zmierzającej w kierunku ontologii zdarzenia, to musimy najpierw postawić pytanie: co to jest zdarzenie? Nie możemy przy tym myśleć jedynie w kategoriach stawania się, przynajmniej jeżeli stawanie rozumiemy jako zmianę, jako ruch skierowany ku kresowi zgodnemu z wewnętrzną strukturą przyrody. Stawanie się, rozumiane w ten sposób, nie byłoby niczym innym, jak tylko rozwojem tego, co już jest dane. Jednakże zdarzenie, w ścisłym tego słowa znaczeniu, to pojawienie się czegoś nowego w perspektywie historycznej: zdarzenie otwiera nową przestrzeń realizacji, nadaje istnieniu nowy wymiar, a przeznaczeniu nowy sens. Próbując bliżej analizować strukturę zdarzenia, możemy wyróżnić następujące pary: przedtem i potem, ruch zmierzający do spotkania i niespodziane nadejście tego, co jest spotykane, ofiarowana propozycja i odpowiadająca jej decyzja, dar i akt przyjęcia daru, objawienie i gotowość na to, co się w nim ukazuje. Pojęcie zdarzenia jest trudne do zrozumienia, gdyż zdarzenie nie sprowadza się do zwykłego rozwinięcia się bytu już istniejącego; nie jest ono również dodatkiem, przybywającym do bytu z zewnątrz. Zdarzenie w swojej istocie dotyka istoty bytu. Aby to było możliwe, byt musi być ukonstytuowany w taki sposób, by mógł rzeczywiście przyjąć to, co przychodzi do niego w spotkaniu, by mógł przyjąć tę nadwyżkę, tę resztę, która mu się ofiaruje. W pewnym sensie byt zawiera już z góry możliwość tego, co nadchodzi w zdarzeniu, ale z drugiej strony to coś pozostaje wciąż jeszcze poza bytem. Zdarzenie znajduje się zawsze w porządku nieoczekiwanego. Byt spotykający zdarzenie musi niewątpliwie nosić w sobie coś to, co umożliwi spotkanie. Można by tu nawet użyć terminu „domaganie się”, ale pod warunkiem, że „domaganie się” nie będziemy rozumieć w znaczeniu konieczności. Chodzi o domaganie się w sensie oczekiwania, wezwania, ale wezwania skierowanego pod adresem rzeczywistości, która jest zdolna oddać się za darmo i w wolności.

Jakie sugestie mogłaby nam tu podsunąć naukowa wizja przyrody? Można by skorzystać z pojęcia architektury. Istotnie, nauka mówi, że świat składa się ze zorganizowanych systemów, będących jak gdyby zespołami architektonicznymi, mniej lub bardziej złożonymi i odznaczającymi się wyjątkową różnorodnością. Architekturę przyrody można interpretować w kategoriach organizmu. Układ staje się organizmem, gdy działa w nim zasada jednocząca, która zapewnia spójność wszystkich części. Należy zwrócić uwagę na fakt, że budowle natury są niejako włożone jedna w drugą. Stopnie organizacji nakładają się na siebie, zorganizowane systemy tworzą hierarchię, w której każdy wyższy system

opiera się na niższych, integrując je we własnym działaniu. Czy idea architektury nie sugeruje jeszcze czegoś więcej? Czyż nie ma w niej wskazówki, by spojrzeć na byt jako na wezwanie? Każdy poziom organizacji zawiera w sobie możliwość — ale nie konieczność — integracji w poziomie wyższym. Byt jest jednocześnie trwały i nietrwały, jest przeniknięty wewnętrznym napięciem, zawsze umożliwiającym natychmiastową metamorfozę. A metamorfoza ta nie jest jedynie spełnieniem się istoty, jest jej przewartościowaniem.

## 5. Ku ontologii zdarzeniowości

Wszystkie te rozważania dostarczają nam tylko pewnych sugestii. By je należyte uzasadnić, potrzeba odpowiedniej metody. Można by tu myśleć o uzasadnieniu retrospektywnym. Odkrywamy w przyrodzie pewne analogie, które pomagają nam wyobrazić sobie porządek czy-sto ludzki jako porządek historyczny, a porządek historyczny jest nam znany już wcześniej. Uzasadnienie sugestii, wypływających z interpretacji przyrody, przez wiedzę o rzeczywistości, jaką już posiadamy (nawet gdy rzeczywistość rozumie się dzięki tym sugestiom), jest dokładnie odwrotne od tego, co zamierzaliśmy uczynić, to znaczy odczytać przyrodę z punktu widzenia historii, a nie wychodzić z obrazu przyrody dawanym przez naukę po to, by lepiej zrozumieć historię. Jeżeli chcemy naprawdę mówić o wkładzie nauki do zrozumienia porządku zdarzenia, należy rozpocząć od naukowej wizji świata, takiej jaką przedstawia się ona sama w sobie. Czy to jednak wystarczy? Wydaje się, że nie. Trzeba najpierw ująć przyrodę w wymiarze historii i istnienia. Dyskusje na temat związków pomiędzy fizyką a psychizmem idą również w tym kierunku. Pomocne mogą tu być dociekania oparte na teorii ewolucji, która ukazuje jak różne systemy nakładają się na siebie, przy czym każdy system jest jakby podłożem systemów, w których jest integrowany. Istota ludzka odpowiada najwyższemu znanemu poziomowi integracji. Można by tu również analizować fenomeny znajdujące się na styku biofizyki i umysłowości, w szczególności fenomen języka. Opierając się na tych i innych podobnych danych, można będzie lepiej zrozumieć przyrodę i istnienie. Ale przy pomocy jakiej metody? Jaka metoda może nas doprowadzić do właściwego wykorzystania sugestii dostarczanych przez naukę?

Nauka opisuje widzialną rzeczywistość i, co więcej pozwala ją zrozumieć za pośrednictwem formalizmu i redukcji mechanistycznej (dzięki zabiegowi, który nazywa się modelowaniem). Ale z drugiej strony, nauka prowadzi do pytań, na razie jeszcze nierozwiązanych, które mają charakter meta-naukowy. Na przykład pytanie o sens rozróżnienia ogół-

nego prawa i jednostkowego faktu, czy też pytanie o wyjaśnienie istoty emergencji. (W sprawie emergencji wiele teorii naukowych ma coś do powiedzenia: termodynamika procesów nieodwracalnych, teoria katastrof, teoria informacji. Dając nam coraz ściślej i coraz bardziej subtelne narzędzia analizy, teorie te zmuszają nas do coraz bardziej precyzyjnego stawiania pytań). Nauka jest świadoma tych pytań. Usiłuje ona również podjąć je przy pomocy własnych środków. Bez wątpienia, jedną z charakterystycznych cech aktualnej nauki jest fakt, że stara się ona poruszać problemy, które można by, w pewnym sensie, uważać za „metanaukowe”.

Pytania odnoszące się do ontologii w ścisłym sensie nie leżą jedynie na przedłużeniu badań naukowych, zakładają one wcześniejsze ustalenie odpowiedniego wymiaru zadawania pytań. Wymiar ten określa, na przykład, idea całościowości, czy idea zasady (*arche* — to, z czego rzeczywistość staje się w swojej istocie i dzięki czemu może być rozumiana), czy też idea podłoża (to, na czym wspiera się rzeczywistość zjawiskowa; coś uprzednio założone, coś zawarte w tym, co dane). Taki wymiar zadawania pytań pozwala domyślać się struktur konstytutywnych w porządku istoty, w porządku rozumianym zresztą nie w sposób czysto statyczny, lecz w porządku przenikniętym dynamiką stawania się. Jednakże stawanie się, właściwe temu porządkowi, nie jest dosłownie rozumianym pojawieniem się nowości; jest jedynie stawaniem się istoty, jest zmianą dokonywającą się zgodnie z pewnym finalizmem, który wyraża wewnętrzne wymagania wpisane w istotę. Aby jednak zrozumieć zdarzenie, trzeba zmianę pojmować w sensie najbardziej radykalnym. W tym celu trzeba usytuować się w wymiarze, który pozwoliłby myśli wyjść poza porządek istoty. Taki wymiar może być jedynie punktem spełnienia samego zdarzenia, wynika on bowiem ostatecznie z tego, co się zdarza (w ścisłym znaczeniu tego słowa): punkt ten rozjaśnia drogę, po której prowadzi. Wymiar, właściwy do rozumienia zdarzenia, nie może być czymś, co już jest, ściśle mówiąc, nie może to być ani zasada, ani podłoże, ani całościowość. Jest to rzeczywistość mająca nadejść (*eschaton*), która ma oczywiście związek z terażniejszością, w pewien sposób działa już w terażniejszości, ale nie jako wpisana w strukturę bytu, jakby była jego *telos*, lecz jako zapowiedź, przeczucie, obietnica nowej rzeczywistości.

Ale jak można odczytać rzeczywistość dokonywającą się w wymiarze obietnicy? Obietnica związana jest ze słowem, spełnia się w nim i przez nie. Słowo oznajmia coś odmiennego niż to, co dane, uchwycone, na co można liczyć. Zapowiedź jest rzeczywistością składową bytu, do którego się odnosi, przemienia go, sprawia, że byt wydobywa się z niespójności, w jakiej znajdował się dotychczas, nadaje mu spójność tego, co obiecanie.

Aby móc spowodować taką przemianę w bycie, słowo nie może być względem niego zewnętrzne. Musi być w pewien sposób wewnętrznie w bycie, którego dotyczy. Słowo wydobywa byt z głębi samego bytu, utrzymuje go w sile i nadaje mu spójność. Wymiar obietnicy jest obietnicą słowa, zwiastującego i nadającego spójność swojej zapowiedzi.

Z jaką strukturą mamy tu do czynienia? Aby odpowiedzieć na to pytanie, trzeba oprzeć się na analogii i analizie języka. Słowo — ukazując to, co jest „już tutaj” — może wykorzystywać jedynie środki dostarczane przez język, którego rola w tym wypadku jest oczywiście niezmiernie doniosła. Ale słowo jest zdolne wypowiadać to, co jeszcze nieznanne. Wypowiadając się, słowo nadaje postać znaczeniu, rysuje ślad, który utrwała się i wkracza w trwanie. Słowo istnieje tylko w jednej chwili, ale przedłuża swoje istnienie, trwając w postaci śladu. Istnieje więc w słowie to, co jest „już tutaj”, a jednocześnie to, co pozostaje nieznanne. „Już tutaj” jest samym słowem, w jego utrwalonej formie; przedstawia ono to, co zostało ukonstytuowane w aktach uprzedzających słowo. Można powiedzieć, że słowo jako własna możliwość (w „już tutaj”) poprzedza samo siebie. W momencie, gdy się wypowiada, urzeczywistnia ono w sobie tę możliwość i jednocześnie pozwala — samo przez się — przeczuwać to, co ma zostać jeszcze powiedziane. W pewien sposób nosi ono w sobie gwarancję sensu, który nie może ani zawieść, ani zostać zniszczony. Przez samo wypowiedzenie siebie słowo gwarantuje, że jego sensowność jest całkowicie wiarygodna, że nosi na sobie znamię niezniszczalności. Na tym właśnie polega istota obietnicy.

Wymiarem obietnicy jest „jeszcze nie-znane”, „coś więcej niż jest”, „nadmiar”. Ale równocześnie obietnica jest jeszcze nie-obecnością tego nadmiaru, który został poświadczony, ale dotychczas nie uprzedmiotowiony. W obietnicy to, co zapowiedziane, jest dane jako zapewnienie, nadające fundament rzeczywistości, która ma dopiero nadejść, chociaż już w pewien sposób istnieje.

Wszystko, co można powiedzieć na temat struktury obietnicy jako wymiaru, daje się streścić w stwierdzeniu, że wymiarem obietnicy — wymiarem słowa jako obietnicy — jest wymiar wspaniałomyślności. Przypomina się tu dobrze znana maksyma: *bonum est diffusivum sui*. Byt jest dobry w swej istocie, a jego dobro polega przede wszystkim na wewnętrznym dążeniu do udzielania się. Ale zgodnie z tą formułą byt należy raczej pojmować jako źródło, pełnię, która pomnaża się w dawaniu. Jednakże myśląc o zdarzeniu, należałoby widzieć dar nie tyle u jego źródła (choć oczywiście wymiar początku powinien również być brany pod uwagę), ile raczej jako to, co ma nadejść; jako to, co zawsze wyprzedza, jako to, co

oznajmia się niezawodnie w niewyczerpywalności, pozostającej zawsze jeszcze do odkrycia.

Można tutaj uciec się do idei horyzontu, ponieważ właśnie horyzont jest tą nieosiągalną linią, będącą zawsze po tamtej stronie tego, co dane i rzucającą wyzwanie nieznanemu. Horyzont ma jednak określone granice, pomimo swej nieokreśloności jawi się jako zamknięty. Należy raczej — by użyć innej metafory przestrzennej — powołać się na obraz wznoszącej się nieustannie ścieżki, wznoszącej się począwszy od bez-dna, od nieokreśloności. Niewątpliwie można pojmować horyzont jako niewyczerpywalną przyszłość, ale należy go rozumieć nie jako dany, nie jako fakt, lecz przeciwnie jako coś, co staje się nieustannie. Byt widziany w takiej perspektywie nie jest czymś już istniejącym, lecz czymś nie przestającym się ustanawiać w przestrzeni otwartej przez obietnicę. Byt jest nieustannym przechodzeniem, a jego przejściem jest właśnie zdarzenie. Rozumiane w wymiarze obietnicy, ujmowane jako rzeczywistość w swej całościowości, w swojej najbardziej intymnej tkance — oto jest zdarzenie!

Pozostaje do zrozumienia, jaki jest warunek, by tak rozumiany wymiar, tak określony byt, był w ogóle możliwy. Zbliżyamy się tutaj do klasycznego zagadnienia przygodności: jeżeli istnieje celowość, jeżeli byt nie może dawać się sobie samemu, lecz odkrywa się zawsze jako już sobie dany, jak wobec tego można utrzymywać, że byt jest swoją własną obietnicą, nadmiarem wzywającym go nieustannie poza własne granice? Pytanie to prowadzi do refleksji nad wewnętrzną strukturą bytu, nad obecnością w nim Słowa ustanawiającego, która jest samą trwałością bytu. Refleksja ta prowadzi z kolei do myśli o stworzeniu, ukazuje możliwość „ekonomii”, to znaczy porządku czysto zdarzeniowego, w którym zostaje zakwestionowany sens bytu skończonego i w którym byt ten zostaje wezwany do wznoszenia się ponad własną ograniczoność. I tu właśnie ontologia zdarzenia kładzie podwaliny pod teologię zbawienia.

Jean Ladrière  
Université Catholique de Louvain  
Leuven-la-Neuve