

Michał HELLER

PRZESTRZEŃ DIALOGU

- Tadeusz Sierotowicz, *Nauka a wiara — przestrzeń dialogu*, Rozprawy OBI, OBI — Kraków, Biblos — Tarnów, 1997, s. 308.

Książka ta ukazała się najpierw po włosku: *La casa nel mondo interpretato* (Specola Vaticana, Città del Vaticano — Centro di Studii Interdisciplinari, Cracovia, 1995); polski przekład, dokonany przez samego autora, jest dość znacznie rozszerzoną i ulepszoną wersją. Temat podjęty przez autora staje się zrozumiały po następującym historycznym wyjaśnieniu. Począwszy od roku 1987 Watykańskie Obserwatorium Astronomiczne przy współpracy z Center for Theology and the Natural Sciences (CTNS, z siedzibą w Berkeley), odpowiadając na apel papieża Jana Pawła II, zorganizowało cykl międzynarodowych konferencji poświęconych dialogowi pomiędzy teologią a naukami empirycznymi. Konferencje te odbywają się mniej więcej co dwa lata, są bardzo starannie przygotowywane i mają charakter badawczy. Materiały z tych konferencji ukazują się w postaci książek, z zainteresowaniem przyjmowanych przez świat nauki. Dotychczas ukazały się trzy tomy: *Physics, Philosophy and Theology* (red. R. J. Russell, W. R. Stoeger, G. Coyne, Vatican Observatory, 1988), *Quantum Cosmology and the Laws of Nature* (red. R. J. Russell, N. Murphy, C. J. Isham, Vatican Observatory, CTNS, 1993), *Chaos and Complexity* (red. R. J. Russell, N. Murphy, A. Peacocke, Vatican Observatory, CTNS, 1995). Dorobek zawarty w tych książkach jest tak znaczny, iż — mimo że cykl konferencji nie jest jeszcze zakończony — nasuwa się konieczność jego metodologicznej analizy. Właśnie tego zadania podjął się Tadeusz Sierotowicz w swojej monografii.

Od razu na wstępie należy zaznaczyć, iż nie jest to rozprawa z teologią. Zagadnienie stosunków pomiędzy teologią a naukami nie należy ani do

*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.

teologii, ani do nauki. Jak słusznie zauważa Sierotowicz, „zagadnienie relacji pomiędzy stwierdzeniami należącymi do różnych kontekstów poznania jest zagadnieniem epistemologicznym *par excellence*, tj. zagadnieniem dotyczącym natury poznania jako takiego” (s. 38). Nasuwa się pytanie: dlaczego raczej epistemologia niż filozofia nauki? Wystarczy przekartkować rozprawę, by się przekonać, że duża część analiz jest typowa dla filozofii nauki. Sierotowicz wyjaśnia, że redukowanie analiz jedynie do zakresu filozofii nauki „mogłoby prowadzić do przyjęcia poznania naukowego za uniwersalny model poznania, który byłby słuszny również w teologii” (s. 39), a to mogłoby spowodować na manowce całe przedsięwzięcie.

Innym „zagrożeniem” pracy o podobnym profilu mogłoby być ograniczenie się do analiz artykułów opublikowanych w omawianych tomach. I tego niebezpieczeństwa Sierotowicz uniknął. Można by nawet powiedzieć, że cykl watykańskich konferencji stał się dla niego jedynie okazją do potraktowania dialogu teologii z naukami w szerokim kontekście analiz epistemologicznych i filozoficzno–naukowych. Centralnym zagadnieniem rozprawy jest pytanie: jak możliwa jest konfrontacja teologii z naukami empirycznymi, skoro obydwie te typy poznania znajdują się na tak różnych płaszczyznach metodologicznych, językowych i epistemologicznych? Trzy wspomniane wyżej tomy stanowią dla Sierotowicza niejako materiał do „testowania” swoich rozwiązań.

Główna teza rozprawy stwierdza, że dialog pomiędzy teologią a naukami empirycznymi jest możliwy i metodologicznie „w porządku” pod warunkiem, że toczy się w „stosownej przestrzeni” lub, innymi słowy, w odpowiednim „kontekście pojęciowym” (s. 194). Sierotowicz pisze: „W mojej opinii takim kontekstem, lub przestrzenią dialogu jest to, co określa się mianem ogólnych wizji świata, w których tworzeniu uczestniczą — ‘na równych prawach’ — nauka, teologia, filozofia, poezja i sztuka. Chodzi tutaj o pewną konstrukcję pojęciową, w której różne jej ‘elementy’ połączone w sposób harmonijny, tworzyłyby rodzaj panoramy wyrażającej sposób, w jaki dana epoka widzi i interpretuje świat. Oczywiście taki ‘obraz świata’ jest zawsze owocem swego czasu” (s. 194). Historia uczy, że faktycznie relacje pomiędzy teologią a naukami zawsze „rozgrywały się” w tego rodzaju „przestrzeni dialogu”; idzie jedynie o to, by koncepcja „przestrzeni dialogu” przestała być mglistą ideą, lecz stała się sprawnym narzędziem metodologicznych analiz. Temu celowi służy cała reszta rozprawy.

Zdaniem Sierotowicza, wśród rozmaitych „kontekstów poznania” dwa są szczególnie doniosłe. Tworzą je nauka i teologia. Wzajemne relacje tych dys-

cyplin „nie wyczerpują się w dialogu ‘bezpośrednim’”, lecz „jakby szukają swego dopełnienia w hipotetycznej przestrzeni dialogu” (s. 198).

Jak już wyżej wspomniałem, jest rzeczą zrozumiałą, że w analizach dotyczących warunków metodologicznie sensownego dialogu między teologią a naukami, nie może zabraknąć częstych nawiązań do różnych koncepcji z zakresu współczesnej filozofii nauki. Jest również rzeczą zrozumiałą, że nawiązania te muszą dotyczyć także teologii. Jak wiadomo H. Küng próbował zastosować do teologii metodologię rewolucji naukowych Kuhna, a N. Murphy ideę programów badawczych Lakatosa. Sierotowicz zdecydowanie preferuje w tym celu koncepcję tradycji badawczych Laudana; nie waha się nawet mówić wręcz o „teologicznych tradycjach badawczych”. Sądzę, że jest to ciekawa próba nie tylko usystematyzowania problemów związanych z dialogiem między teologią a naukami, lecz również wyciągnięcia wniosków co do metodologii samej teologii (por. ss. 117–124). Sugestie z tym związane (mam na myśli sugestie dotyczące metodologii teologii, co oczywiście jest wątkiem ubocznym rozprawy) z pewnością zasługują na dalsze rozwinięcie; tym bardziej, że Sierotowicz ograniczył się jedynie do raczej szkolnych uwag na ten temat.

Dobrze, że do swoich analiz Sierotowicz zaangażował Kołakowskiego pojęcie mitu (por. ss. 141 i nast.). Ciekawe, że dotychczas pojęcie to tak mało było wykorzystywane w teologii. Nawet pobieżne zapoznanie się z nim przekonuje, że odgrywa ono kluczową rolę w „przestrzeni dialogu” teologii i nauk.

Warto wreszcie podkreślić, że autor nie ogranicza się do czysto teoretycznych analiz, do których okazję stworzyła refleksja nad cyklem watykańskich konferencji. W końcowej części rozprawy formułuje on praktyczne wnioski pod adresem organizatorów tych konferencji — wniosków, jakie wynikają z przeprowadzonych analiz. Myślę, że organizatorzy powinni je poważnie rozważyć.

Przejdę teraz do kilku uwag krytycznych.

Sierotowicz w pewnym sensie absolutyzuje koncepcję rozwoju nauki Laudana. Jak wiadomo, w filozofii nauki toczą się ostre spory pomiędzy różnymi koncepcjami (Popper, Lakatos, Laudan, Feyerabend...). Nie sądzą, by którakolwiek z tych koncepcji miała monopol na słuszość. Rozwój nauki jest zbyt bogatym procesem, by się go dało wtłoczyć w jednoznaczne schematy. Różne koncepcje (oczywiście w różnym stopniu) ujmują pewne aspekty tego procesu (dotyczy to nawet anarchistycznych poglądów Feyerabenda). Autor ma prawo opowiadać się za jedną koncepcją bardziej niż za innymi, ale

uwzględnić, że rozprawa zyskałaby na szerokości spojrzenia, gdyby autor okazał się pod tym względem bardziej „ekumeniczny”. W jednym tylko miejscu autor poddaje bezpośredniej krytyce poglądy Laudana (ss. 175–176), a mianowicie jego redukcjonistyczną wizję teologii i metafizyki. W kilku innych miejscach wprowadza także własne retusze do jego koncepcji.

Nie należy jednak sądzić, że Sierotowicz swoje analizy ogranicza jedynie do poglądów Laudana. Przeciwnie, rozprawa jest pełna odniesień do wielu poglądów (Laudana Sierotowicz preferuje jedynie w partiach dotyczących ogólnej koncepcji nauki i jej rozwoju). Co więcej, niekiedy odnosi się wrażenie, że erudycję autor ceni bardziej niż „zapuszczenie się w głąb”.

W rozdziale o prawdzie (rozdz. 2.2.4.d) autor interesująco i nietypowo nawiązuje do poglądu Kołakowskiego, że Bóg jest gwarantem prawdy (s. 95 i nast.), ale dziwi fakt, że nigdzie nie ma nawiązania do słynnej definicji prawdy Tarskiego. To, że autor nie wspomina o toczącej się niedawno w Polsce dyskusji na temat prawdy, rozpętanej przez A. Groblera (por. „Znak” 1996 nr 496), jest usprawiedliwione jego przebywaniem za granicą od dłuższego czasu.

W sumie książka jest bardzo interesująca. Autor nie tylko wykonał pożyteczną pracę „na usługi” watykańskiego cyklu konferencji, ale zaproponował istotne *novum* w problematyce dialogu pomiędzy teologią a naukami empirycznymi. Jego koncepcja „przestrzeni dialogu” powinna wejść do stałego repertuaru metodologicznych narzędzi wykorzystywanych do analiz wzajemnych relacji teologii i nauk.

Michał Heller