

Tadeusz SIEROTOWICZ

Instytut Filozoficzny
BergamoNAUKA A WIARA — PRZESTRZEŃ DIALOGU.
POSTSCRIPTUM**1. UWAGI WSTĘPNE — O GENEZIE TEGO ARTYKUŁU**

Niniejszy artykuł jest podsumowaniem programu badawczego zainicjowanego w 1993 roku i zmierzającego do przynajmniej częściowej analizy zasad dialogu pomiędzy nauką i wiarą, przedstawionych w serii konferencji (określanych dalej zbiorowym mianem „konferencji watykańskich”) poświęconych tej tematyce i zorganizowanych przez Watykańskie Obserwatorium Astronomiczne (*Specola Vaticana*) oraz *Center for Theology and the Natural Sciences (CTNS; Berkeley, California)*. Wstępne wyniki tych badań, dotyczące trzech pierwszych konferencji tego cyklu, zostały przedstawione w mojej książce *Nauka a wiara — przestrzeń dialogu*¹. Po ukazaniu się tej książki (1997 rok) odbyły się trzy dalsze konferencje, które doprowadziły do końca zamierzoną refleksję poświęconą dialogowi pomiędzy nauką i wiarą w kontekście *bożego działania w świecie*. Dlatego też wydało mi się rzeczą naturalną ponowne spojrzenie na zasadnicze momenty przedstawionych w mojej książce refleksji, mając na względzie wyniki ba-

*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.

¹Zob. T. Sierotowicz, *Nauka a wiara — przestrzeń dialogu. Obrazy świata jako przestrzeń dialogu pomiędzy nauką i wiarą*, Tarnów: Biblos 1997.

dań zawarte w ostatnich trzech tomach cyklu, ażeby tym sposobem zamknąć mój program badawczy².

Zważywszy te okoliczności, niniejszy artykuł będzie miał następującą strukturę. Wpierw, w oparciu o esej pierwszy ze wspomnianej już książki, przedstawię wyniki analiz zawarte w tomach PPT, ChaC, QCosm, EMB, NAP i QM, koncentrując się na proponowanych — albo może lepiej: na de facto stosowanych — tam zasadach dialogu pomiędzy nauką i wiarą. Będzie więc to jakby powtórzenie i zarazem poszerzenie analiz zawartych w mojej książce. Następnie pozwolę sobie na sformułowanie kilku ogólnych myśli na temat dialogu interdyscyplinarnego pomiędzy nauką i wiarą na marginesie watykańskich konferencji.

2. KILKA SŁÓW O HISTORII PROBLEMU³

W roku 1987 minęło trzysta lat od daty publikacji epokowego dzieła Newtona *Philosophiae Naturalis Principia Mathematica*. Mając na względzie tę okoliczność, papież Jan Paweł II wyraził życzenie godnego uczczenia tej rocznicy. Ojcu Świętemu nie chodziło o rutynowe okolicznościowe spotkanie, lecz o takie zaznaczenie tej rocznicy, które jednocześnie byłoby istotnym wkładem do dyskusji dotyczącej dialogu pomiędzy dwoma kulturami: naukową i religijną. W grudniu 1986 roku, za pośrednictwem Sekretarza Stanu, papież zwrócił się do Watykańskiego Obserwatorium Astronomicznego w Castel Gandolfo z propozycją zorganizowania takiego właśnie spotkania w imieniu Stolicy Świętej.

Spotkanie to zostało przygotowane z wielką starannością i tak, by poszczególne referaty nie były jedynie głosami niezależnymi od siebie,

²**Uwaga:** w niniejszym artykule przyjęto następującą zasadę cytowania referatów z poszczególnych konferencji: nazwisko autora, skrót oznaczający tytuł tomu (zob. dodatek na końcu niniejszego artykułu), numer strony. Jeśli chodzi o spis treści tomów PPT, QCosm, ChaC i JPSR, zob. T. Sierotowicz, *Nauka a wiara...*, s. 236. Jeśli chodzi o spis treści pozostałych tomów zob. dodatek do niniejszego artykułu.

³Zob. T. Sierotowicz, *Nauka a wiara...*, ss. 17-37 oraz wprowadzenia do wszystkich, omawianych tutaj tomów.

lecz by były jednocześnie owocem dialogu pomiędzy ekspertami z różnych dziedzin poznania. W skład komitetu organizacyjnego, kierowanego przez dyrektora Obserwatorium Watykańskiego, ojca George'a Coyne'a, SJ, weszli: Michał Heller (Papieska Akademia Teologiczna w Krakowie), Arthur R. Peacocke (*Ian Ramsey Center*, Oxford), Robert J. Russell (*CTNS*) i William R. Stoeger, SJ (*Specola Vaticana*). Już na początku zostało postanowione, że konferencja będzie miała charakter badawczy (miał to być tydzień intensywnych studiów) oraz że weźmie w niej udział niewielka grupa specjalistów z zakresu nauki, filozofii i teologii. Tak więc jednym z pierwszych kryteriów uczestnictwa była kompetencja. Ale nie było to jedyne kryterium. Organizatorom chodziło bowiem o nadanie tej konferencji charakteru spotkania tak interdyscyplinarnego, jak i ekumenicznego. Aspekt ekumeniczny nie był trudny do osiągnięcia, nieco inaczej natomiast było z aspektem interdyscyplinarnym, a to z tej racji, że nie jest łatwo znaleźć uczonych, którzy byliby ekspertami w dwóch tak odległych od siebie dziedzinach, jak na przykład fizyka cząstek elementarnych i teologia. Niemniej jednak organizatorom konferencji udało się zaprosić grupę wybitnych ekspertów w zakresie jednej z dyscyplin wchodzących w program spotkania (to jest nauka, filozofia bądź teologia), dysponujących jednocześnie głęboką znajomością jednej z dwóch pozostałych.

Po całej serii spotkań i wstępnych ustaleń, został przygotowany spis tematów do dyskusji, jak również lista uczestników. Inna konferencja poświęcona „newtonowskiej rocznicy”, która odbyła się w maju 1987 roku w Krakowie⁴, dała komitetowi organizacyjnemu możliwość dalszego sprecyzowania projektu dotyczącego planowanego tygodnia studiów.

Kilka miesięcy przed planowanym terminem spotkania pomiędzy grupą zaproszonych naukowców krążyły wstępne wersje wszystkich, przygotowanych do wygłoszenia referatów. Dzięki temu konferencja, która odbyła się w Castel Gandolfo od 21 do 26 września 1987 roku

⁴Zob. G.V. Coyne, M. Heller, J. Życiński (red.), *Newton and the New Direction in Science*, Vatican City State: Vatican Observatory 1988.

i w której uczestniczyła grupa dwudziestu badaczy, nie ograniczyła się jedynie do prezentacji przygotowanych tekstów, lecz była spotkaniem uczonych, które miało charakter nowatorskiej i twórczej debaty dotyczącej relacji między naukami, filozofią i teologią.

Temat tej konferencji został sformułowany w następujący sposób: Nasze rozumienie Boga i przyrody: fizyka, filozofia i teologia. Zagadnienia podjęte podczas tego tygodnia studiów obejmowały m.in. relacje pomiędzy nauką i teologią, tak dzisiaj, jak i w przeszłości, racjonalność i metoda w nauce oraz w teologii, stworzenie w perspektywach fizyki współczesnej, filozofii i teologii, metodologiczny status realizmu w nauce i w teologii, znaczenie i rola metafor w teologii, niektóre kwestie o znaczeniu filozoficznym i teologicznym powstające w dziedzinach kosmologii współczesnej i mechaniki kwantowej (np. zasada antropiczna), waga i znaczenie teologii naturalnej w naszych czasach.

Książka, która ukazała się po tym spotkaniu (PPT), jak to już stało powiedziane, nie jest jedynie zbiorem referatów wygłoszonych podczas konferencji. Trzeba też tutaj dodać, iż PPT zawiera jeden z referatów wygłoszonych podczas innej konferencji, która odbyła się w Berkeley w styczniu 1988 roku i która była poświęcona teologii naturalnej. Spotkanie w Castel Gandolfo było w pewnym sensie punktem wyjścia do zorganizowania tej konferencji.

Powracając do konferencji w Castel Gandolfo należy wspomnieć, iż jej program przewidywał uroczystą audiencję papieską mającą uczcić rocznicę opublikowania epokowego dzieła I. Newtona. W trakcie tej audiencji papież Jan Paweł II wygłosił okolicznościowe przemówienie. Warto tu jednak zaznaczyć, iż dokument papieski opublikowany na wstępie tomu sprawozdań z konferencji (PPT) jest wynikiem późniejszych refleksji papieża, opartych m.in. na rezultatach uzyskanych podczas tej konferencji⁵.

⁵Tekst papieskiego posłania został opublikowany w „L'Osservatore Romano” (26.10.1988). Polski przekład tego dokumentu ukazał się w *Zagadnieniach Filozoficznych w Nauce* 12(1990), ss. 2-12 oraz w: T. Sierotowicz, *Nauka a wiara...*, ss.

PPT jest książką ze wszech miar pionierską, która raczej otwiera nowe perspektywy badawcze, niż oferuje gotowe rozwiązania. Nic zatem dziwnego, iż wrześniowe spotkanie sprzed prawie piętnastu laty, nie pozostało wydarzeniem jednorazowym. Oto bowiem z inicjatywy Watykańskiego Obserwatorium Astronomicznego i Kalifornijskiego Centrum do Badań nad Dialogiem Pomiędzy Teologią i Naukami Przyrodniczymi (CTNS) został przygotowany długofalowy program serii konferencji poświęconych systematycznym badaniom relacji pomiędzy nauką i teologią. Uczestnicy tych konferencji z jednej strony pragnęli dać istotny wkład do refleksji teologicznej inspirującej się badaniami współczesnej nauki, z drugiej zaś strony zamierzali oni poddać gruntownej analizie teologiczne i filozoficzne elementy obecne w badaniach teoretycznych podejmowanych w dziedzinie nauk przyrodniczych.

Konferencje watykańskie miały wspólny temat ogólny, tj. „działanie Boga w świecie” w perspektywie nauk przyrodniczych⁶, który to temat został poddany analizie w pięciu aspektach:

1. Kosmologia kwantowa i prawa natury.
2. Chaos, złożoność i samoorganizacja.
3. Ewolucja i biologia molekularna.
4. Neurobiologia i badania dotyczące mózgu.
5. Fizyka kwantowa i kwantowa teoria pola.

Konferencje te odbyły się, odpowiednio, w październiku 1991 roku w Castel Gandolfo (QCosm jest tomem sprawozdań z tej konferencji), we wrześniu 1993 roku w Berkeley (ChaC zawiera teksty referatów tamże wygłoszonych), w czerwcu 1996 roku, ponownie w Castel Gandolfo (tom zawierający referaty z tej konferencji będą cytował jako EMB), w czerwcu 1998 roku w Pasierbcu k/Limanowej (NAP) oraz w czerwcu 2000 roku w Castel Gandolfo (referaty z tego ostatniego spotkania zawarte są w tomie QM).

262-273. Wybór komentarzy dotyczących tego ważnego przemówienia papieskiego znajduje się w: JPSR.

⁶Przegląd różnych teorii dotyczących „działania Boga w świecie” można znaleźć we wprowadzeniach R. Russella do ChaC i do QM oraz w artykule J. Moltmanna w: ChaC.

3. TEMATY PORUSZANE PODCZAS WATYKAŃSKICH KONFERENCJI

Referaty opublikowane w tomach PPT, QCosm, ChaC, EMB, NAP i QM odznaczają się szeroką perspektywą i bogactwem podejmowanych tematów, stąd też niełatwo usystematyzować omawiane tam kwestie. By dać ogólny ogłąd dyskusji dotyczącej dialogu pomiędzy nauką i teologią, której wyrazem są artykuły przedstawione podczas watykańskich konferencji, przedstawię wpieryw krótki przegląd najczęściej podejmowanych w nich tematów. Następnie zaś zaprezentuję próbę klasyfikacji tych zasad dialogu pomiędzy nauką i teologią, które były dyskutowane przez badaczy podczas omawianych tutaj konferencji.

Zacząć wypada od jednego z najczęściej powracających wątków, którym jest kwestia „metodologicznych” podobieństw istniejących pomiędzy nauką i teologią (np. Barbour w: PPT i Ellis w: QCosm). Ogólnie rzecz biorąc badacze starali się uchwycić i opisać ten rodzaj racjonalności, który znajduje się u podstaw refleksji tak naukowej, jak i teologicznej. Dla przykładu Olaf Pedersen (w: PPT) dostrzega podobieństwo pomiędzy nauką i teologią na bardzo głębokim poziomie podstawowego doświadczenia naukowego.

Zauważane podobieństwa pomiędzy nauką i teologią, zwłaszcza jeśli chodzi o pewne aspekty metody, nie mogą jednak przesłonić zasadniczych różnic istniejących pomiędzy tymi dziedzinami poznania. Okoliczność ta została wyraźnie podkreślona przez niektórych autorów. I tak Ian Barbour (w: PPT) ostrzega, iż zbytne zaufanie naukom może prowadzić do sytuacji, w której zostają pominięte niektóre podstawowe aspekty teologii, jak np. „doświadczenie odkupienia, uleczenie naszej niemocy [...] i wyrażenie nowej relacji z Bogiem i bliźnim”.

Tom EMB poszerza wspomniane wyżej tematy o roważania dotyczące granic poznania naukowego i różnych, najczęściej hierarchicznie „usytuowanych” względem siebie, kontekstów poznania. Wielu autorów podkreśla fakt istnienia granic metody naukowej (zob. np. Murphy I i II w: NAP, Davies, Ayala II, Wildman w: EMB, Ellis w: EMB i NAP, Birch w: EMB, Barbour w: NAP). Szczególnie jednoznaczna

jest tutaj opinia Ayali (Ayala II, w: EMB, 113), który stwierdza, iż o ile rewolucje związane z imionami Kopernika i Darwina włączyły w zakres refleksji naukowej takie kwestie jak konstytucja wszechświata i pochodzenie człowieka, o tyle istnieje jeden problem, który na zawsze pozostanie poza zasięgiem metody naukowej. Tym problemem jest kwestia początku wszechświata (*the origin of the universe*).

W mojej opinii ten nurt rozważań, pojawiający się bardzo wyraźnie w EMB, jest jednym z najważniejszych osiągnięć referatów prezentowanych w tym tomie. Trzeba dodać, iż ten nowy akcent ogólnych rozważań jest być może związany z tym, iż kwestia ewolucji biologicznej, rozważana w aspekcie bożego działania w świecie, ponownie postawiła przed badaczami takie kwestie jak celowość, plan stworzenia, pojęcie stworzonego współtwórcy, kierunkowość procesów przyrodniczych, itp. (zob. wstęp do eseju Dreesa w: EMB). Tematy te, poruszane już w poprzednich tomach, odnoszą się tutaj zwłaszcza do ewolucji człowieka i stawiają pytanie o możliwość całościowego opisu genezy i istnienia człowieka. W tym kontekście stają się zrozumiałe motywy, dla których kwestia granic kompetencji nauki (biologii), filozofii i teologii musiała zostać ponownie postawiona.

Tom EMB otwiera przesłanie papieża wygłoszone do członków Papieskiej Akademii Nauk dotyczące ewolucji człowieka (tekst ten jest opatrzony znakomitym komentarzem o. George'a Coyne'a w: EMB). W interesującym mnie tutaj kontekście szczególnie znaczące są następujące słowa papieża:

„W przypadku człowieka mamy [...] do czynienia z różnicą natury ontologicznej, można wręcz powiedzieć — ze skokiem tontologicznym. Czy jednak głosząc tezę o nieciągłości ontologicznej nie negujemy owej ciągłości fizycznej, która wydaje się stanowić nie przewodnią badań nad ewolucją, podejmowanych na płaszczyźnie fizyki i chemii? *Analiza metody stosowanej w różnych dziedzinach wie-*

*dzy pozwala pogodzić ze sobą dwie wizje, które mogłyby się wydawać całkowicie sprzeczne*⁷.

Słowa Ojca Świętego zwracają uwagę na fakt, iż konsekwentne rozróżnienia metodologiczne pozwolą na uniknięcie sprzeczności w różnych wizjach człowieka i o ile konteksty te zachowają szacunek do swych odrębnych metod i kompetencji, o tyle pozwolą na osiągnięcie harmonijnej wizji człowieka. Istotnie bowiem, papież nieco dalej dodaje: „doświadczenie poznania metafizycznego, samoświadomość i zdolność do refleksji, sumienia i wolności czy wreszcie doświadczenie estetyczne i religijne należą do sfery analiz i refleksji filozoficznej, podczas gdy teologia odkrywa ich sens ostateczny, zgodny z zamysłem Stwórcy”.

Niektóre podejścia podkreślają znaczenie realizmu jako swoistego „mostu” mogącego połączyć naukę i teologię. Nie brakuje tu jednak i krytyk, po części dających się wyjaśnić różnymi interpretacjami realizmu spotykanymi na gruncie filozofii. Realizm nie jest jedynym kandydatem zdolnym do podjęcia roli mediacji pomiędzy tymi dwoma dziedzinami poznania. Obok realizmu, w tym samym kontekście, często są dyskutowane pewne wersje naturalizmu (zob. np. bardzo interesujące ujęcie naturalizmu proponowane przez W. Dreesa w: EMB), ogólne obrazy świata i niektóre koncepcje metafizyczne dotyczące np. materii i przyczynowości. Pośród systemów filozoficznych najczęściej dyskutuje się w tym kontekście filozofię procesu A.N. Whiteheada⁸.

Trzeba tu też zasygnalizować dogłębne i krytyczne dyskusje dotyczące różnie pojętego redukcjonizmu prezentowane podczas konferencji watykańskich. Ogólnie rzecz biorąc, redukcjonizm (zwykle starannie odróżnia się redukcjonizm metodologiczny od ontologicznego) jest przedmiotem surowych krytyk, wyjąwszy stanowisko Arbiba (w: NAP), który proponuje pewną wersję „łagodnego” redukcjonizmu po-

⁷Jan Paweł II-II w: EMB, 6 (tłumaczenie polskie w: *Przestanie Ojca Świętego do członków Papieskiej Akademii Nauk*, „L'Osservatore Romano” — wydanie polskie, 1/1997, 19 — kursywa moja).

⁸Zob. Polkinghorne w: PPT i ChaC, Murphy w: ChaC, Isham w: PPT, McMullin w: QM, Heller w: QCosm, Edwards w: ChaC, Stoeger w: ChaC, Ellis w: ChaC, Peacocke II w: ChaC, Barbour w: EMB, Haught w: EMB, Clayton w: QM.

zostającego w związku z ogólnym stanowiskiem filozoficznym tego autora. Jako swoistą alternatywę wobec redukcjonizmu niektórzy autorowie proponują pojęcie *supervenience*, starające się zachować z jednej strony hierarchiczność różnych nauk, z drugiej zaś strony istniejące między nimi istotne zależności (zob. np. Meyering w: NAP oraz Murphy w EMB i Murphy II w: NAP).

Ostatni tom (QM) wnosi do dyskusji na temat realizmu nowe aspekty. Mechanika kwantowa bowiem postawiła w nowym świetle kwestię realizmu świata opisywanego przez teorie fizyczne. Dlatego też w referatach opublikowanych w tym tomie wiele miejsca poświęca się tym efektom kwantowym, które zmuszają do głębokiej rewizji potocznych opinii na temat konstytucji świata (chodzi tu o takie zagadnienia jak np.: efekt tunelowy, pomiar, determinizm-indeterminizm, przyczynowość, oddziaływanie zdarzeń na odległość — „nieseparabilność”, itp.; zob. np. Butterfield, Chiao, Cushing, Redhead, Shimony w: QM).

Mechanika kwantowa stawia z całą ostrością nie tylko kwestię realizmu w kontekście naukowego opisu świata, lecz także zagadnienie jego możliwej ontologii. Nic zatem dziwnego, iż to właśnie w tym tomie G.F.R. Ellis zaproponował złożoną ontologię, uwzględniającą tak osiągnięcia mechaniki kwantowej, jak i jego wizję bożego działania w przyrodzie (QM, zwłaszcza ss. 277-288), zaś W. Stoeger podjął próbę sformułowania zasad ontologicznej interpretacji teorii mechaniki kwantowej (QM, ss. 82-88, zob. też tekst Polkinghorne’a w: QM).

Uczestnicy watykańskich konferencji poddali niemal jednogłośnie krytyce pojęcie „Boga do wypełniania dziur” (w poznaniu, rzecz jasna — *God of the gaps*), tzn. takiego pojęcia Boga, które jest przywoływane kiedy tylko w nauce pojawia się jakiś nierozwiązalny problem. Ten typ łatwej apologetyki jest nie tylko nie do zaakceptowania z metodologicznego punktu widzenia, lecz także jest on niebezpieczny dla samej teologii. Należy tu jednak zwrócić uwagę na fakt, iż można wyróżnić różnego rodzaju „dziury” w poznaniu. M. Heller (w: ChaC) wyróżnia „dziury właściwe” (*genuine gaps*) i „dziury nieistotne” (*spurious gap*). Te drugie nie mają większego znaczenia ponieważ można

się spodziewać, iż wraz z postępem wiedzy naukowej poznania zostaną one „wypełnione” takimi czy innymi teoriami naukowymi. Natomiast te pierwsze stanowią rzeczywiste wyzwanie rzucone poznaniu, kwestionując całość tego poznania. M. Heller wyróżnia trzy typy „dziur” tego rodzaju: ontologiczną („dlaczego istnieje raczej coś, niż nic?”), epistemologiczną („dlaczego świat jest pojmovalny?”) i aksjologiczną (pytanie o sens i wartości tego co istnieje).

T. Tracy (w: ChaC oraz w: QM) wspomina natomiast o „dziurach w wyjaśnianiu” (*explanatory gaps*) i o „dziurach przyczynowych” (*causal gaps*). Z pierwszą „dziurą” mamy do czynienia kiedy „nie potrafimy dać pełnego opisu racji dostatecznej, niezbędnej dla zaistnienia danego zjawiska”. Drugi typ natomiast oznacza swoistą nieciągłość „w porządku, który zwykle jest określany mianem Przyczyny zjawisk; chodzi tutaj o sytuację w której dane zjawisko nie jest jednoznacznie określane przez inne, poprzedzające go zjawiska”. Rzecz jasna owe braki poznania naukowego, rozpatrywane na gruncie samej nauki, nie mogą być „wypełniane” działaniem Boga, mimo to wydaje się, pisze dalej Tracy, że na gruncie np. teologii chrześcijańskiej opis niektórych działań Boga w świecie wymaga uwzględnienia pewnego rodzaju nieciągłości.

W ogólności w trakcie konferencji watykańskich stwierdzić należy rosnące zainteresowanie różnymi aspektami zagadnienia „dziur w poznaniu”. Jednym z tych aspektów jest, jak sądzę, poszukiwanie tzw. „połączenia przyczynowego” (*the causal joint*) pomiędzy działaniem Boga w świecie i procesami naturalnymi. Poszukiwanie to dobrze komentuje tytuł eseju W. Dreesa w ChaC: *Gaps for God?* Niektórzy autorowie (np. G.F.R. Ellis) widzą możliwość zaistnienia *the causal joint* w kwantowych nieoznaczonościach (zob. niżej uwagi na temat podejścia N. Murphy), inni natomiast (zwłaszcza J. Polkinghorne) identyfikują owo „przyczynowe połączenie” z oddziaływaniem Boga na globalne własności świata (zob. np. Ellis i Murphy w: QCosm, ChaC, EMB i NAP, Polkinghorn w: QCosm, ChaC i w: QM, Peacocke w: EMB i NAP). N. Murphy pisze w swym eseju, iż „jednorodność natury jest dziełem Boga” w tym sensie, że „Bóg mógł stworzyć świat ma-

roskopowy zachowujący się w znacznie mniej regularny sposób, manipulując zdarzeniami na poziomie kwantowym” (Murphy w: ChaC, s. 348). Jeśli chodzi o sposoby „wpływania” Boga na ludzi, to Murphy stwierdza, iż „Bóg wpływa na świadomość ludzką stymulując neurony niemal tak, jak czyni to neurolog wywołujący pewne stany świadomości poprzez pobudzanie elektrycznością określonych części mózgu. Działanie Boga na system nerwowy nie jest oczywiście działaniem z zewnątrz, lecz odbywa się ono na podstawie pochodzącej od wewnątrz przyczynowości oddolnej (*bottom-up causation*). Oddziaływanie to może być odpowiedzialne za rodzące się w mózgu myśli; prawdopodobnie może też przyczynić się do powstania nowych koncepcji poprzez skoordynowane wywołanie kilku idei, pojęć czy obrazów z pamięci. Takim myśłom mogą też towarzyszyć określone emocje. Można zasugerować, iż połączenia fenomenów tego rodzaju, przynoszących ze sobą posłanie [...] pochodzące od Boga i skierowane do danej osoby, jest tym, co określa się mianem objawienia”⁹. W innym zaś miejscu Murphy dodaje: „jeśli Bóg ma cokolwiek do czynienia z ludźmi, to musi to zachodzić poprzez oddziaływanie z cielesnością człowieka, a ściślej biorąc, z jego mózgiem” (Murphy I w: NAP, iii). Idąc — być może — śladem tych niezwykle śmiałych wskazówek, Watts utożsamia cel dialogu pomiędzy nauką i wiarą z dokładnym sprecyzowaniem i opisaniem owego „oddziaływanie Boga z cielesnością człowieka”, to jest dokładny opis *the causal joint*, w dopiero co sprecyzowanym sensie (zob. Watts w: NAP, 346).

R. Russell w swym eseju zamykającym QM (Russell II w: QM) przedstawił swoisty przegląd podstawowych zasad metodologicznych, osiągnięć i dalszych perspektyw badawczych związanych z wyżej wymienionym podejściem do dialogu nauka-wiara. Osobiście uważam, że centralną kwestią tego podejścia winno stać się uzgodnienie takich stwierdzeń jak np. „boże działanie wymyka się nauce” (Russell

⁹Murphy w: ChaC, s. 349-350. Warto tu może jeszcze dodać, iż N. Murphy, proponując swoją wersję *the causal joint*, jednym pociągnięciem pióra rozwiązuje również i problem ukrytych parametrów: „to put it crudely, God is the hidden variable” (tamże, s. 342; na temat ukrytych parametrów zob. np. Peacocke II w: ChaC, ss. 279-281 oraz liczne referaty z QM).

I w: QM, s. XXV; Russell II w: QM, s. 294 i nast.) i „kolaps funkcji falowej jest nieodwracalnym punktem interakcji i bożego działania” (Russell I w: QM, s. XXVI, Russell II w: s. QM, 314). Uzgodnienie tego rodzaju sformułowań głoszonych w ramach tego samego programu badawczego wydaje mi się być ważniejsze nawet od dalszego pogłębiania tak rewelacyjnych intuicji, jak ta należąca do N. Murphy, według której „zmartwychwstanie Jezusa należy do całkowicie innej kategorii i nie może być określane mianem Ćcuduĭ, ponieważ zmartwychwstanie zdaje się być czymś więcej, niż tylko wpływaniem Boga na zdarzenia kwantowe” (Russell II w: QM, s. 315, przypis 76).

Przedstawiony wyżej wątek refleksji na temat bożego działania w świecie uważam osobiście za budzący największe wątpliwości. Pomijając już fakt, iż z metodologicznego punktu widzenia podejście to łamie bariery dzielące naukowy i teologiczny kontekst poznania¹⁰, jego zwolennicy grzeszą przeciw zasadzie, którą określiłbym mianem zasady ostrożności w dialogu pomiędzy nauką i teologią (PPd).

Zasada ta ma dwa aspekty. Pierwszy z nich, związany z ambiwalentnością wartości poznawczych, można sformułować jak następuje: każda interpretacja nauki wykraczająca poza zakres samej nauki (jej teorii, matematycznego formalizmu, itp.) w równym stopniu może potwierdzać, co przeczyć, być koherentna i spójna, albo sprzeczna i niespójna z teologią (zob. Clayton w: QM, s. 212). Jeśli chodzi o ten aspekt zasady PPd to za szczególnie ciekawy uważam tekst J. Wildmana (w: EMB). Wildman usiłuje dokonać przeglądu stanowisk dotyczących możliwych związków pomiędzy różnymi koncepcjami bożego działania w świecie a teoriami naukowymi (zob. zwłaszcza ss. 131 i 147). Jego własne konkluzje są raczej negatywne i zapowiada je cytata z Bultmana, który otwiera esej: „boże działanie ma miejsce tylko w rzeczywistości ludzkiej egzystencji i nie pozostawia żadnych śladów w historii i w przyrodzie”. Pod koniec eseju Wildman zauważa, iż z powodu nieprzewidywalnej „metafizycznej dwuznaczności pojęć i świata istnieje wielka przepaść pomiędzy tym, co jest możliwe dla bożego działania w świecie i tym, co istotnie może być wyjaśnione”

¹⁰Zob. T. Sierotowicz, *Nauka a wiara...*, ss. 160-229.

na podstawie takiej czy innej teorii bożego działania w świecie. Dla tego też zajęcie konkretnego stanowiska w tej kwestii z konieczności oznacza uprzednie przyjęcie określonych zasad teologicznych.

Drugi aspekt omawianej tutaj zasady jest w istocie rzeczą rodzajem imperatywu nakazującego częste konsultowanie opracowań dotyczących historii nauki, ażeby tym sposobem nie zapominać lekcji historii nauki, zwłaszcza jeśli chodzi o dialog nauka-wiara. W tomach zawierających referaty wygłoszone podczas watykańskich konferencji znajdują się dwa znakomite teksty dotyczące tego ostatniego aspektu PPD. Pierwszy z nich to pełen erudycji esej Michaela J. Buckleya (w: PPT), dotyczący źródeł współczesnego ateizmu (XVII-XVIII w.). Teologia chrześcijańska tych stuleci zapomniała o roli Objawienia i ograniczyła się do rozumowań natury wyłącznie filozoficznej, nie odwołując się przy tym do żadnego elementu specyficznie chrześcijańskiego. Apologetyka chrześcijańska, kiedy straciła z oczu centralną rolę Jezusa Chrystusa, zajęła się obroną niektórych teorii dotyczących wszechświata tak, jakby to właśnie te teorie dostarczały argumentów na rzecz Boga Objawienia. Skutki tego podejścia były raczej tragiczne (dla teologii i nie tylko).

Drugi tekst został napisany przez Ernana McMullina (w: QM). Na wstępie swego eseju McMullin zauważa, iż odwoływanie się do teorii naukowych w rozważaniach o charakterze teologicznym i filozoficznym z reguły opiera się na założeniu, iż teorie te — interpretowane w duchu realizmu — mówią coś na temat tego, jaki świat jest. Nie wszyscy jednak zdają się podzielać tego rodzaju założenie. Istotnie, teorie naukowe mogą też być interpretowane w kluczu antyrealistycznym, co prowadzi np. do fenomenalizmu w stylu A. Osjandera. Konstatując owe subtelnosci metodologiczne, McMullin uwypukla trudności związane z faktem, iż mechanika kwantowa posiada dwie różne ontologie. Nie jest to jednak sytuacja nowa w historii nauki. Oto bowiem astronomia przed i po Koperniku znalazła się w obliczu analogicznego problemu, który znalazł rozwiązanie w nowej teorii ruchu i oddziaływania ciał (Newton). Na rozstrzygnięcie tej kwestii potrzeba było kilku wieków. Aplikując tę lekcję historii do sytuacji mecha-

niki kwantowej, McMullin zauważa, iż „to, co jest aktywnym czynnikiem na najbardziej podstawowym poziomie wyjaśnienia ruchu jest niepomernie bardziej złożone i tajemnicze niż to, co sobie wyobrażały poprzednie pokolenia. Jeśli tak się rzeczy mają, to ileż bardziej złożony i tajemniczy winien być czynnik, który doprowadził do zaistnienia wszechświata wypełnionego galaktykami oraz do zaistnienia bytu, który może stawiać tego rodzaju pytania?” (QM, s. 78).

McMullin pisał o bycie zdolnym do stawiania pytań. Dialog pomiędzy nauką i wiarą znajduje swój uprzywilejowany punkt zbieżności w konstruowaniu współczesnej wizji osoby. Tak przynajmniej zauważa Nancy Murphy we wstępie do NAP i podkreśla, iż w gruncie rzeczy jest to jedyny temat tego tomu (zob. schemat na stronie xx). Istotnie, niektóre teksty prezentowane w NAP oferują zarys pewnej wizji osoby w świetle współczesnych nauk o mózgu. Oto jej zasadnicze elementy.

Mowa oraz pamięć wydają się być zasadniczymi „składnikami” tego pojęcia osoby (zob. Hagoort w: NAP, 45 i 56, Arbib I w: NAP, 77). Osoba, w ujęciu Arbiba, jest czymś na kształt encyklopedii gromadzącej wiele odrębnych i działających na różnych poziomach schematów służących człowiekowi do „interpretacji” sytuacji, w których może się on znaleźć (Arbib I w: NAP). Schemat (pojęcie wprowadzone przez Arbiba w ramach jego koncepcji funkcjonowania mózgu) oznacza funkcjonalną jednostkę mózgu, mogącej się składać, zależnie od stopnia jej złożoności, z innych jednostek działania, myśli i wrażeń. Każde nowe doświadczenie jest poddane próbie „wpisania” go w już istniejące schematy i może doprowadzić do wzbogacenia encyklopedii tychże schematów. Podejmowanie decyzji jest zaś w tym kontekście „ograniczonym w czasie procesem analogicznego rozumowania opartego na sieci przykładów, które — z powodu naszego ograniczonego doświadczenia — nie przedstawiają logicznie kompletnego i koherentnego systemu wniosków opartych na koherentnych i kompletnych aksjomatach” (Arbib I, w: NAP, 98). Brothers opisuje osobę jako rodzaj języka, którego gramatyka jest realizowana poprzez zachowanie się jednostki posługującej się tym językiem. Regułami tej gramatyki są takie zasady jak np. „jeden umysł, jedno ciało”, „jedna indywidu-

alność, jedna relacja umysł-ciało”. Język, o którym tutaj mowa zależy od kultury (wymiar społeczny osoby) i od mózgu (Brothers w: NAP, 74; zob. też Brothers i Wildman w: NAP). Nadto, jeśli chodzi o problem osoby, to trzeba dodać, że według niektórych badaczy mózg jest jej warunkiem koniecznym, jednakże tam, gdzie zaczyna się osobowy wymiar ludzkiego istnienia, tam też przebiega granica stosowalności nauk o mózgu (Brothers w: NAP, 74).

Wspominając o koncepcji osoby, nie można nie poruszyć kwestii tego, czy nauka o mózgu sama z siebie wystarcza do pełnego opisu fenomenu osoby. Jest to jeden z najciekawszych wątków NAP, mający — z oczywistych względów — doniosłe konsekwencje, jeśli chodzi o filozoficzne refleksje dotyczące nie tylko człowieka, ale także i samego dialogu pomiędzy nauką i wiarą.

Uczestnicy watykańskich konferencji zdają się prezentować dwa różne stanowiska w tej kwestii (NAP). Jedni utrzymują, iż nauki o mózgu nie są tutaj wystarczające, tj. że znajomość zachodzących w mózgu procesów na poziomie synaps oraz na wyższych poziomach ich organizacji, nie jest wystarczająca do tego celu. Inni zaś twierdzą, iż — upraszczając — wiedza ta jest wystarczającą do zrozumienia fenomenu osoby. Zwolennicy pierwszego poglądu odwołują się często do koncepcji *supervenience* krytykując jednak klasyczną tezę o duszy i ciele (zob. np. Clayton, Green, Murphy i Peters w: NAP). Przykładem poglądu dającego się zakwalifikować do drugiej grupy jest to, co zostało określone w NAP mianem „credo Arbiba” (być może odpowiednikiem tego credo jest w EMB podejście określane mianem „design without designer” — „plan bez twórcy” — zob. Ayala II w: EMB, 101 i nast.). Mówiąc ogólnie, pogląd ten wyraża się w tezie, iż do wyczerpującego opisu biologicznych, indywidualnych i społecznych zachowań człowieka wystarczy opis tego, co zachodzi na płaszczyźnie różnych funkcji mózgu. Innymi słowy, fenomen człowieka może być pojęty w oparciu o „materializm”, jednakże nie w trywialnym sensie tego terminu, lecz w sensie „podstawowego kanonu metody naukowej”¹¹. Trzeba tu jeszcze dodać, iż według Arbiba — konsekwentnie

¹¹Zob. T. Sierotowicz, *Nauka i wiara...*, ss. 89 i nast.

zresztą z wyznawaniem przez niego credo — Bóg jest konstrukcją umysłu utworzoną także i pod wpływem kultury, dlatego też w ostatecznym rozrachunku Bóg nie jest niczym innym jak tylko „fizyczną własnością (stanem) mózgu” (Arbib I w: NAP, 81)¹².

Dopiero co zrelacjonowana kontrowersja jest podstawowa dla dialogu pomiędzy nauką i wiarą. Powrócę do tej kwestii w następnym paragrafie. W tym miejscu chciałbym tylko zacytować opinię (bardzo moim zdaniem dyskusyjną) Claytona, który utrzymuje, iż „jeśli teologia ma mieć jakiegokolwiek znaczenie dla tej debaty [dotyczącej koncepcji osoby i nauk o mózgu — przyp. mój], to wpieryw trzeba wykazać, iż w ludzkiej osobie jest coś, co nie może być ujęte, ani bezpośrednio, ani też pośrednio, przez nauki o mózgu” (Clayton w: NAP, 185).

Na zakończenie tego przeglądu tematów poruszanych podczas watykańskich konferencji, trzeba podkreślić rozwój idei prezentowanych przez poszczególnych autorów w trakcie kolejnych spotkań (zob. np. ujęcia Stoegera, Ellisa, Murphy, Russella). Jest to jeszcze jeden dowód na to, iż konferencje watykańskie były spotkaniami roboczymi, które istotnie przyczyniły się do postępu w pracach nad konkretnymi propozycjami dotyczącymi dialogu nauka-wiara. Stwierdzić też trzeba, iż w tomach z konferencji watykańskich coraz więcej miejsca poświęcano refleksji dotyczącej metodologicznych aspektów dialogu oraz krytycznej refleksji nad drogą przebytą podczas tych konferencji. Wiadać to w wielu opracowaniach, zwłaszcza począwszy od EMB (zob. np. Barbour, Wildman w: EMB, Clayton, Polkinghorne w: QM).

¹²Na wstępie wspomnianego eseju Arbib przytacza długą listę faktów wskazujących na możliwość istnienia jednoznacznego związku pomiędzy niektórymi aspektami działania umysłu i niektórymi aspektami osobowości człowieka (np. pamięć, emocje, samoświadomość, mowa) i neurofizjologicznymi procesami zachodzącymi w mózgu. Chodzi tu zwłaszcza o klinicznie udokumentowane przypadki, w których pewne uszkodzenia mózgu, albo działanie określonej substancji, prowadzą do zmian w zachowaniu człowieka i w sposobie działania jego umysłu.

4. DIALOG POMIĘDZY NAUKĄ I TEOLOGIĄ WEDŁUG WATYKAŃSKICH KONFERENCJI

Relacje pomiędzy nauką i teologią, w omawianych tutaj tomach, przedstawiane są z bardzo różnych punktów widzenia i trudno jest wyodrębnić dominującą czy paradygmatyczną interpretację dialogu pomiędzy nauką i wiarą. By dać ogólny przegląd zasad dotyczących tego dialogu, które można odnaleźć na kartach PPT, QCosm, ChaC, EMB, NAP i QM, przedstawię w pierw krótki wykaz podstawowych terminów używanych przez różnych autorów do opisu tego dialogu:

- oddziaływanie i współpraca (Jan Paweł II, Barbour);
- jedność i niezależność (Jan Paweł II);
- pogodzenie dwóch różnych wizji (Jan Paweł II);
- metafizyczna wieloznaczność (Wildman);
- współbrzmienie (E. McMullin);
- zgodność (W.N. Clarke, N. Murphy);
- zbieżność (Murphy);
- koherencja i postawa krytyczna (W.R. Stoeger);
- model współpracy (D. Tracy i N. Lash);
- hipotetyczne współbrzmienie (Ted Peters);
- różne języki (L. Gilkey, S. Happel);
- integracja (I. Barbour);
- konfirmacja/dyskonfirmacja (R. Russell, N. Murphy);
- konstruktywne oddziaływanie (R. Russell).
- metafizyka (teologia) konstruktywna (Ph. Clayton).

Celem precyzyjniejszego opisu zasad dialogu pomiędzy nauką i wiarą, chciałbym przypomnieć klasyczny artykuł Ernana McMullina rozważający relacje pomiędzy kosmologią i teologią¹³. W eseju tym McMullin zauważa, iż tak św. Augustyn, jak i Galileusz, dyskutowali dwie różne i wzajemnie wykluczające się zasady dotyczące dialogu pomiędzy nauką i teologią. Pierwsza z tych zasad to **zasada ważno-**

¹³E. McMullin, *How Should Cosmology Relate to Theology?* w: A.R. Peacocke (red.), *The Sciences and Theology in the Twentieth Century*, Notre Dame: University of Notre Dame Press 1981, ss. 17-57.

ści stwierdzająca istotne znaczenie twierdzeń teologicznych dla teorii kosmologicznych (przynajmniej w niektórych przypadkach). Druga zasada natomiast to **zasada neutralności** konstatająca, iż Pismo Święte przekazuje jedynie te prawdy, które są niezbędne do naszego zbawienia¹⁴. Według E. McMullina obie te zasady, *mutatis mutandis*, charakteryzują również i dzisiejsze dyskusje dotyczące dialogu pomiędzy nauką i teologią. Zasada ważności jest dzisiaj być może nieco bardziej zniuansowana i nie przedstawia Biblii jako najwyższego autorytetu w kontrowersjach naukowych. Mówi się raczej o „wzajemnym oddziaływaniu”, „zgodności”, „współbrzmieniu”, „koherencji”, itp., we wzajemnych relacjach pomiędzy nauką i teologią. Należy tu jednak podkreślić, iż zwykle bardzo trudno jest dociec co właściwie znaczą przytoczone wyżej sformułowania dotyczące dialogu między nauką i teologią.

Tak zasada ważności (oznaczana dalej jako: **PR**)¹⁵, jak i zasada neutralności (dalej cytowana jako: **PN**) są obecne w artykułach opublikowanych w tomach PPT, QCosm, ChaC, EMB, NAP i QM, jednak nie zawsze jest możliwe ich ściśle rozróżnienie.

Zasada ważności dotyczy raczej znaczenia teorii naukowych dla doktryn teologicznych, niż odwrotnie. W omawianych tutaj tomach wyróżnić można co najmniej osiem różnych sformułowań **PR**.

•**PRa**. Pierwsza wersja zasady **PR** jest reprezentowana przez jeden tylko referat (Tipler w: PPT). Jego autor neguje w istocie rzeczy samodzielny charakter całej tradycji teologicznej, tzn. neguje realne istnienie bytów, do których tradycja ta się odnosi. W zamian pro-

¹⁴Czyli jak mawiał kardynał Baroniusz: „intencją Ducha Świętego jest nauczyć nas, jak idzie się do nieba, a nie jak porusza się niebo” (cytat za: A. Adamski, *Galileusz-Kopernikanizm-Biblia*, Poznań: Bonami 1995, s. 112). Wspomniana książka Adamskiego zawiera wiele interesujących rozważań na temat relacji nauka-wiara u Galileusza wraz z polskim tłumaczeniem listu Galileusza do Wielkiej Księżnej Krystyny dotyczącego m.in. zasad interpretacji Biblii. Na ten temat zob. też rozdział 3 książki A. Fantolego *Galileusz. Po stronie kopernikanizmu i po stronie Kościoła*, Tarnów: Biblos 2002 oraz zasadę PPD.

¹⁵W referatach spotkać można dwa sformułowania **PR**: pozytywne i negatywne. Wersja negatywna krytykuje pojęcie *God of the gaps*, natomiast sformułowanie pozytywne określa zwykle pewien model związku pomiędzy nauką i wiarą.

ponuje on rodzaj teologii „fizycznej”, w której takie pojęcia jak np. „bóg”, „człowiek” czy „dusza”, zostają zinterpretowane w terminach pochodzących z zakresu współczesnej fizyki teoretycznej, kosmologii i informatyki (krytykę niektórych podejść dających się zaklasyfikować do tej grupy prezentuje G.F.R. Ellis w swym referacie w EMB). Ostatnio na włoskiej scenie intelektualnej pojawił się inny jeszcze przykład tego typu podejścia, w ramach którego matematyka okazuje się być jedyną prawdziwą religią, wszystkie zaś inne „religie” nie są niczym innym, jak tylko przesądem¹⁶.

Wspomniane już „credo Arbiba” może być też uznane — jak sądzę — za bardzo ostrożną i akceptowalną wersję tej zasady.

●**PRb.** Druga wersja zasady **PR**, uznając metodologiczną odrębność teologii rozumianej jako *fides quaerens intellectum*, patrzy na teologię poprzez okulary metodologii i ontologii nauki (ontologia nauki oznacza tutaj tzw. realizm krytyczny czy też strukturalny, często przywoływany w dyskusjach dotyczących dialogu pomiędzy nauką i teologią: Drees w: QCosm). Powyższe stwierdzenie oznacza, iż wzorce stosowane w trakcie przedstawiania i oceniania procedur używanych w teologii, konstruowane są w oparciu o metodologiczne analizy nauki oraz, że nauka jest w stanie eliminować i/albo inspirować takie czy inne teorie metafizyczne (zob. np. Polkinghorne w: QM, s. 188 i 190). Ten sposób widzenia teologii prowadzi często do sytuacji, w której nauka nie jest dla teologii partnerem dialogu, lecz raczej rodzajem pośrednika w wyrażaniu prawd teologicznych (Lash w: PPT). Nic zatem dziwnego, iż niektórzy badacze usiłują wskazać przypadki, w których nauka mogłaby przyczynić się do rozwiązania problemu teologicznego (Heller w: QCosm). Inną konsekwencją, równie niekorzystną dla teologii, są próby „skontaktowania” teologii z nauką celem dostarczenia doświadczalnych potwierdzeń dla określonych tez teologicznych¹⁷,

¹⁶Zob. P. Odifreddi, *Il Vangelo secondo la Scienza. Le religioni alla prova del nove*, Milano: Einaudi 1999.

¹⁷Zob. np. Russell w: QCosm, Murphy w: QCosm i Ellis w QCosm. Dla przykładu, pisząc o różnych hipotezach dotyczących kreacji *ex nihilo*, R. Russell stwierdza, że teologia, przewidując nowe odkrycia, mogłaby przełamać swe zamknięte koło hermeneutyczne i wejść w kontakt z poznaniem empirycznym. W idealnej sytuacji — pisze

tak jakby teologii brakowało jej własnych argumentów i podstaw. Przykładem tego typu podejście jest też — moim zdaniem — metafizyka (teologia) konstruktywna Clayтона (w: QM). Jej istota sprowadza się do tego, iż po rozważeniu zbioru interpretacyjnych modeli z różnych dziedzin, podejmuje się próbę ustalenia tego, jakie metafizyczne (albo teologiczne) opcje są dopuszczalne przez część wspólną dziedzin rozmaitych modeli¹⁸.

•**PRc-PRf**. Wielu autorów zaczyna swoje rozważania od zasad typu: „współbrzmienie”, „zgodność” lub „zgodność hipotetyczna” i w następnym kroku, rezygnując z przyjmowania nauki jako swobodnego punktu odniesienia, usiłują oni stosować teorie naukowe w dziedzinie teologii w sposób bardzo ostrożny i wyważony. Można tutaj wyróżnić co najmniej dwa różne sformułowania zasady **PR**. Pierwsze z nich (**PRc**) odpowiada temu, co M. Heller określił w swym referacie (QCosm) jako neutralny komentarz w odniesieniu do matematycznych struktur danej teorii fizycznej (zob. np. Clayton w: NAP). Natomiast drugie sformułowanie (**PRd**) dotyczy kwestii argumentów za istnieniem Boga. Zasada ta dotyczy zatem klasycznej teologii naturalnej, w której m.in. szuka się argumentów za istnieniem Boga inspirowanych pięcioma drogami św. Tomasza z Akwinu. Dobry przykład tego rodzaju poszukiwań przedstawia esej N. Clarke’a (PPT; zob. też Clifford w: EMB i Shimony w: QM). Piąta i szósta wersje zasady **PR** przypominają nieco zasadę neutralności. Obie bowiem utrzymują, iż nauka prawdopodobnie nie ma zasadniczego wpływu na samą teologię, nie omieszkuje jednak wskazać tych specyficznych dziedzin, gdzie taki wpływ może mieć miejsce. Pierwsza z tych wersji (**PRe**) dostrzega takie miejsce dialogu bądź to w określonych koncepcjach filozoficznych, bądź to w ogólnych obrazach świata (*Weltanschauungen*), w których konstrukcji uczestniczą tak nauki, jak i teologia (Isham w:

dalej Russell — można by skonfrontować różne programy badawcze, tak teologiczne, jak i nieteologiczne, a następnie na podstawie metodologicznych kryteriów I. Lakatosa (jak np. przewidywanie nowych faktów, obecność hipotez *ad hoc*, itp.) ocenić, który z nich jest programem postępowym. Innym przykładem omawianej tutaj zasady **PRb** jest — jak sądzę — wspomniana już kwestia tzw. *the causal joint*.

¹⁸Na ten temat zob. T. Sierotowicz, *Nauka a wiara...*, ss. 164-170.

PPT i Heller w: QCosm, Edwards w: ChaC, Clarke w: QM). Druga wersja natomiast (**PRf**) dotyczy problemów powstałych w dziedzinie nauki (jak np. pojmowalność świata czy wybór takiego, a nie innego modelu racjonalności), które to problemy mogłyby być podjęte na gruncie teologii czy filozofii (zob. np. Polkinghorne w: PPT, Heller w: QCosm i ChaC, Peters w: QCosm). Nadto, jak zauważa Barbour (w: NAP, s. 249), „filozofowie i teologowie mogą zaoferować naukowcom szerszą wizję ich intelektualnej i osobistej pracy” oraz „zaprosić naukowców do przemyślenia filozoficznych założeń leżących u podstaw ich osądów dotyczących tego, jakie aspekty badanego zjawiska warto analizować albo jaki typ pojęć może się okazać w danej sytuacji przydatny”.

•**PRg**. Przedostatnia wersja zasady **PR** została w omawianych tomach zarysowana przez dwóch autorów: O. Pedersena i M. Hellera (oba teksty w PPT). Chodzi tutaj o projekt teologii nauki, której przedmiotem miałby być świat widziany jako dzieło Boga. Tym sposobem nauka (lub lepiej: niektóre jej wyniki) weszłyby w zakres ściśle teologicznej refleksji.

•**PRh**. Ostatnie sformułowanie zasady **PR** uwzględnia skrajną sytuację, w której punktem wyjścia i zarazem miarą oraz wzorcem poznania jest teologia (**PRh**). Wspominają o tej możliwości I. Barbour (PPT) i M. Heller (QCosm), lecz w omawianych tutaj tomach nie jest ona prezentowana. Należy jednak uwzględnić i tę możliwość nie tylko ze względów formalnych (klasyfikacja wyczerpująca), lecz także ze względów historycznych (por. np. pewne aspekty „sprawy” Galileusza).

•**PNa**. Zasada neutralności (**PN**) ma dwa sformułowania. Pierwsze z nich (**PNa**) stwierdza, iż teorie naukowe nie mają żadnego, lub nikłe, znaczenia dla teorii teologicznych (np. Soskice w: PPT, Happel w: QCosm i ChaC, Peacocke I w: ChaC, Wildman w: EMB, zob. też Tracy w: QM). Zasada ta często jest formułowana jako zasada epistemologiczna. Dla przykładu M. Hesse, idąc śladami E. Husserla, utrzymuje, że nauka nie obejmuje całej rzeczywistości oraz, że tak nauka, jak i teologia, mogą być uważane za interpretacje świata

o charakterze mitycznym. N. Lash natomiast, krytykując podejścia właściwe zasadzie **PRb**, interpretuje teologię jako refleksję bardziej normatywną niż opisową. W tym też sensie teologia zajmuje się raczej działaniami i decyzjami człowieka. Jest zatem konieczne takie podejście do dialogu, które interpretuje teologię jako refleksję różną od nauki, a nie jako refleksję podporządkowaną modelowi „empirycyzmu obserwacyjnego”¹⁹ charakteryzującemu nauki doświadczalne. Wydaje się, iż w tym samym kierunku zmiierzają rozważania W. Dreese (w: QCosm), który widzi w decyzjach etycznych i aksjologicznych zasadniczą dziedziną refleksji teologicznej. W. Alston (w: QCosm) zauważa, iż w przypadku dziedzin poznawczych tak istotnie różnych jak teologia i nauki doświadczalne, problemy których rozwiązania byłyby interesujące dla obu tych dziedzin, są raczej wyjątkiem, niż regułą. Neutralność nie przeszkadza jednak w tym, aby metafory i pojęcia „migrowały” z dziedziny nauki i przenikały do arsenału pojęciowego teologii. Proces ten mógłby przyczynić się do nowego sformułowania niektórych aspektów doktryny teologicznej oraz do zmiany postawy człowieka względem Wszechświata (zob. np. Edwards, Tracy i Barbour w: EMB, Chiao, Heller, Clarke oraz Polkinghorne w: QM). Nie wydaje się jednak, aby proces tego typu mógł w zasadniczy sposób przyczynić się do rozwiązywania problemów teologicznych.

•**PNb**. Drugie sformułowanie zasady neutralności (**PNb**), które dołączam tutaj jedynie ze względów formalnych, nie przewiduje żadnej możliwości oddziaływania (i dialogu) pomiędzy nauką i teologią.

•**PM**. Prócz zasad **PR** i **PN**, wyróżnić jeszcze można rodzaj zasady mieszanej (**PM**) dotyczącej dialogu. Mówiąc ogólnie, zasada ta stwierdza, iż w przypadku niektórych problemów mogących być przedmiotem dialogu pomiędzy nauką i teologią należy stosować zasadę ważności, w przypadku innych zaś, zasadę neutralności (Stoeger w: ChaC).

•**PPd**. Sformułowanie tej niezwykle ważnej — jak sądzę — zasady o charakterze metodologicznym, a może lepiej byłoby powiedzieć mądrościowym, nawiązuje m.in. do eseju McMullina (QM). McMul-

¹⁹*Spectatorial empiricism*; termin Nicholasa Lasha (zob. Lash w: PPT, s. 210).

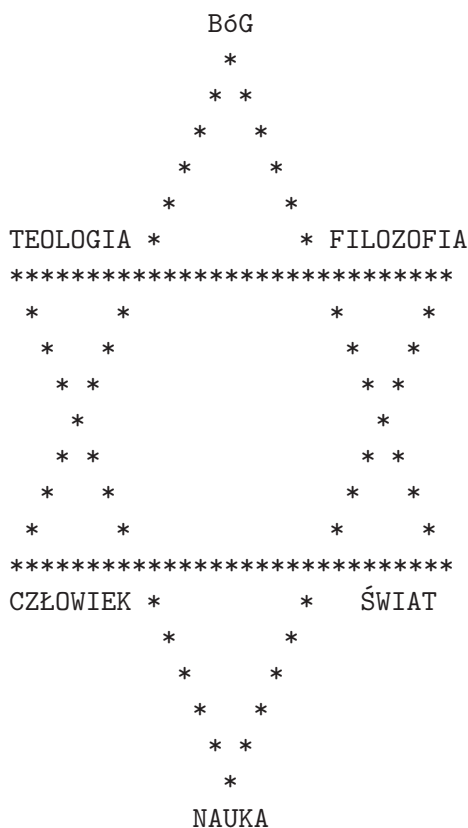
lin nie formułę wprost tej zasady, jednaże jest ona wyraźnie czytelna pomiędzy zdaniem jego tekstu. Równie wyraźnie widać polemiczny charakter eseju McMullina. Odnosi się wrażenie, iż obiektem polemiki są zwłaszcza te ujęcia, które usiłują zbyt jednoznacznie określić „miejsca” i „sposoby” bożego działania w świecie²⁰.

5. PODSUMOWANIE: KILKA LUŻNYCH UWAG

Czas podsumować dotychczasowe rozważania. Na wstępie pragnę prosić o wyrozumiałość Czytelnika, który dotarł do tego miejsca artykułu. Otóż podsumowanie to będzie miało charakter raczej przeglądu tytułów dzieł filozoficznych, które należałoby przeanalizować, ażeby napisać ten tekst jak się należy. Niechże zatem wyrozumiały Czytelnik przyjmie to podsumowanie jako zarys programu badawczego będącego w istocie rzeczy rodzajem wizji świata (jej podstawowe tezy to „epistemologiczna” wersja gwiazdy zbawienia Rosenzweiga oraz teistyczna wersja credo Arbiba), która pewnie nigdy nie zostanie należycie rozbudowana.

Jak się wydaje jednym z najistotniejszych warunków zaistnienia owocnego dialogu interdyscyplinarnego jest ściśle rozróżnienie metody (pomimo istniejących tutaj podobieństw i analogii) i przedmiotu badań właściwych teologii, nauce i filozofii. Na marginesie tego sformułowania chciałbym zaproponować pewną refleksję dotyczącą samego rozróżnienia tych kontekstów poznania.

²⁰ „Channel of communication” or „causal joint” between God and the physical world — jak powiedziałby G.F.R. Ellis (w: QM, s. 283).



Rys. 1. Epistemologiczna wersja “gwiazdy zbawienia” F. Rosenzweiga

Tradycyjnie dokonuje się tego rozróżnienia — jako się rzekło — w oparciu o metodę i przedmiot badań. W mojej książce wspominam o koncepcji nauki jako dialogu doświadczalnym²¹. Sądzę, iż można poszerzyć tę wizję kontekstów poznania, opierając się na tezie uznającej za podstawową charakterystykę odróżniającą w kontekstach poznania nie tyle (albo może lepiej — nie tylko) przedmioty ich studiów i stosowne metody, lecz raczej byt będący ostatecznym „gwarantem” danego typu poznania. I tak, w nauce, takim gwarantem jest świat

²¹T. Sierotowicz, *Nauka i wiara...*, ss. 80 i nast.

przyrody, bowiem nauka może być widziana jako dialog doświadczalny, w którym podstawowe pytania są zadawane naturze i rozstrzygających odpowiedzi oczekuje się od świata natury (doświadczenie). W filozofii takim gwarantem jest rozum filozofa (zob. esej trzeci mojej książki), zaś w teologii — Bóg. Być może to właśnie ten aspekt teologii miał na myśli kardynał Baroniusz, kiedy twierdził, iż *Spiritali Sancto mentem fuisse nos docere quomodo ad coelum eatur, non quomodo coelum graditur*.²²

Fakt, iż nauka odwołuje się do wspólnego ludziom świata przyrody sprawia, iż jej twierdzenia mają uniwersalny (powszechnie akceptowalny — zob. powtarzalność doświadczeń) charakter, czego nie można powiedzieć o tezach filozofii czy teologii. Dobrze to ujmuje I.B. Singer konfrontujący postawę artysty (filozofa/teologa) i naukowca: „Artysta nie pretenduje do tworzenia zasad. Chce ukazywać indywidualność, interesuje go to, co wyjątkowe. Natomiast naukowiec, nawet jeśli uwielbia wyjątkowość, usiłuje ją pozbawić tej niepowtarzalności [...]. Gdyby Newton przekonał się, że siła przyciągania zadziałała tylko w przypadku jednego jabłka, przestałby się nim interesować [...]. Wszystko, co mówi i robi Raskolnikow, nie dotyczy innych morderców”²³.

Dialogicznie (jednakże nie w sensie nadawanym temu terminowi w ramach tzw. filozofii dialogu) pojęte konteksty poznania mają swoje wyraźnie określone cechy, z których przytoczę tutaj kilka, idąc w ślad za analizami P. Bergera²⁴. Każdy kontekst poznania wyróżnia się specyficznym „stylem poznania”, różnym od stylu poznania właściwego doświadczeniu potocznemu. Tezy i teorie należące do danego kontekstu poznania odznaczają się koherencją w graniach tego kontekstu. Nadto każdy kontekst poznania zdradza tendencję do uważania opisywanej przezeń rzeczywistości za coś bardzo wyjątkowego, tak że celem przejścia od rzeczywistości opisywanej przez jeden kontekst, do rzeczywistości opisywanej przez inny kontekst, należy odwołać się

²²Zob. wyżej przypis 14.

²³R. Burgin, *Rozmowy z I.B. Singerem*, Gdańsk: Wyd. Atext 1992, ss. 108-109.

²⁴Zob. np. P. Berger, *Homo ridens*, Bologna: il Mulino 1999, ss. 28 i nast.

do metafory Kierkegaarda określającej mianem „skoku” przejście od sceptycyzmu do wiary religijnej. Każdy kontekst charakteryzuje się też specyficznym sposobem samoświadomości i ujmowania czasu.

Powyższe uwagi na temat różnych kontekstów poznania mogą być ujęte syntetycznie za pośrednictwem epistemologicznej wersji gwiazdy zbawienia F. Rosenzweiga, uwzględniającej zasadnicze konteksty poznania oraz byty będące „ostatecznymi gwarantami” ich tez (zob. rys. 1) ²⁵.

Teza o istnieniu „triady” metafizycznej w poznaniu: „bóg-świat-człowiek” sięga co najmniej do czasów Ch. Wolffa (*Philosophia rationalis sive Logica*). To właśnie tutaj rodzi się podział refleksji metafizycznej na kosmologię (naukę), psychologię i teologię wyznaczające — według stwierdzenia Heideggera — przestrzeń zachodniej myśli. Jednakże w epistemologicznej wersji gwiazdy zbawienia chodzi nie tyle o przedmiot studiów, lecz o to kto — albo co — jest ostatecznym kryterium uznawania tez należących do danego kontekstu poznania. Historycznie rzecz biorąc wspomniane wyżej konteksty poznania ukształtowały się stopniowo. Wpierw, w okresie, który Jaspers określił epoką przełomu, filozofia oddzieliła się od teologii. Nastąpiło to w okresie czasu mniej więcej od VIII w. p.n.e. do II w. p.n.e., kiedy w Grecji byli aktywni Homer, potem Parmenides, Heraklit i Platon, w Palestynie działali prorocy Elias, Izajasz i Jeremiasz, w Persji Zaratustra, w Chinach Lao-tse, Konfucjusz, zaś w Indiach Budda. Drugi okres przełomowy to powstanie nowożytnych nauk doświadczalnych. Jaspers tak oto pisze na ten temat: „niezmierzona twórczość duchowa myśli filozoficznej i teologicznej, która trwa od niemal trzech tysiącleci, jest dla nas nie tylko przedmiotem podziwu. Zawiera bowiem prawdę, którą musimy sobie stale przyswajać i chronić przed zapomnieniem. Ale w całej naszej postawie myślowej, w uporządkowa-

²⁵F. Rosenzweig, *Der Stern der Erlösung*, Den Haag: Martinus Nijhoff Verlag 1976 (tłumaczenie polskie: *Gwiazda zbawienia*, Kraków: IW Znak 1999). Zob. T. Sierotowicz, *Nauka a wiara...*, ss. 127 i nast. Zob. też sformułowanie Ryszarda ze św. Wiktora, według którego można wyróżnić *triplex modus notitiae* oparty odpowiednio na: *experire, ratiocinare i credere*. Według tego autora *nihil... firmiter tenetur quam quod constanti fide apprehenditur* (*De Trin.* I, 1 i 2).

niu i strukturze naszego myślenia i poznawania, dokonała się zmiana, skutkiem której wszystko widzimy w nowym świetle. Doszło do niej dzięki wydarzeniu z ostatnich stuleci, które we wcześniejszych wiekach, także u Greków, miało tylko zarodkową formę. Wydarzeniem tym jest nowoczesna nauka²⁶.

Kończąc uwagi na temat epistemologicznej wersji gwiazdy zbawienia F. Rosenzweiga, chciałbym zwrócić uwagę na jeden jeszcze aspekt omawianej tutaj kwestii dotyczący roli i miejsca podmiotu w poznaniu. Otóż w przypadku zmatematyzowanych nauk doświadczalnych poznający podmiot został praktycznie „wyeliminowany”. Jak twierdził K. Popper, jest to poznanie bez podmiotu²⁷. Być może — a raczej na pewno — jest to cena za obiektywność i intersubiektywność poznania naukowego. Tego rodzaju „eliminacja” poznającego podmiotu nie dokonała się w dziedzinie poznania teologicznego. W filozofii próby zmierzające w kierunku tak rozumianego „unaukowienia” podejmowano. Symbolicznym potwierdzeniem tego stanu rzeczy jest koncepcja „ja-transcendentalnego” Husserla, mającego w sobie coś z logicznej uniwersalności pojęcia ogólnego. Dlatego też sądzę, iż o niepowtarzalności „ja” można mówić jedynie w aspekcie poznania teologicznego, w którym to poznanie Boga oznacza jednocześnie poznanie Miłości, to jest wzajemne wybranie i całkowite, wzajemne zaufanie. Miał więc rację Kierkegaard, który twierdził, iż człowiek istnieje jako jednostka tylko w obliczu Boga²⁸. Powróćmy jednak do

²⁶K. Jaspers, *Wiara filozoficzna wobec Objawienia*, Kraków: ZNAK 1999, 113.

²⁷Warto dodać, iż podobne sformułowania znajdujemy w niektórych pismach Galileusza. Być może to właśnie ten aspekt nauki miał na myśli Galileusz, pisząc w liście do Ingolego, iż „jeśli chodzi o sprawy przyrody, to autorytet wybitnych osobistości nie ma najmniejszego znaczenia”, tak że „przyroda śmieje się do rozpuku z rozkazów i dekretów monarchów, imperatorów oraz książąt i nie zmieniały na ich polecenie swych praw nawet na jotę” (zob. *Edycja Narodowa dzieł Galileusza* pod redakcją A. Favarego, Firenze 1929-39, vol. VI, 538).

²⁸Cytuję za: R. Habachi *U źródeł człowieczeństwa*, Warszawa: IW PAX 1969, s. 33. Koncepcja epistemologicznej wersji gwiazdy zbawienia nie byłaby kompletna bez zasygnalizowania kwestii motywów skłaniających konkretnego człowieka do jej — całościowej, lub częściowej — akceptacji. Mówiąc inaczej chodzi tutaj o kwestię motywów skłaniających człowieka do uznania zasadności dyskursów: naukowego,

głównego toku rozważań. Refleksja dotycząca różnic kontekstów poznania i ich granic, jasno i wyraźnie sformułowana, pojawia się w niektórych relacjach prezentowanych podczas konferencji watykańskich. W tym miejscu chciałbym jednakże poszerzyć nieco moją refleksję, cytując interesujący esej Stephena J. Goulda zatytułowany *Rocks of Ages*²⁹. Gould, krytykując wszelkie wersje synkretyzmu, głosi tezę, według której „każda sfera badań posiada własne reguły i zbiór dopuszczalnych pytań, ustala także własne kryteria osądu proponowanych rozwiązań. Wspomniane kryteria i procedury zaakceptowane celem rozwiązywania i dyskusowania poprawnie postawionych kwestii stanowią magisterium — albo też autorytet — dla poszczególnych dziedzin poznania” (s. 54). Pisząc o różnych sferach badań, Gould ma na myśli zwłaszcza naukę i teologię. Jeśli się weźmie pod uwagę cytowaną wyżej tezę o oddzielnych „magisteriach” nauki i teologii, to łatwo wyobrazić sobie, jakie jest stanowisko Goulda w kwestii dialogu. Można go zsyntetyzować w trzech punktach. Po pierwsze, wspomniane dwa magisteria mają istotne znaczenie — i równą w tym procesie godność — dla osiągnięcia pełni ludzkiej egzystencji. Następnie, magisteria te są odrębne i nie mają punktów wspólnych. Po trzecie zaś, dialog pomiędzy tymi magisteriami odbywa się w ramach niezwykle (historycznie rzecz biorąc) złożonego schematu wzajemnych oddziaływań i powinien mieć swoje własne miejsce, którym, według Goulda, jest „właściwy tylko człowiekowi obszar dyskursu” (s. 206).

Powyższe tezy Goulda znajdują — jak sądzę — swoją inspirację w głoszonej przez Galileusza tezie o autonomii nauki wobec autorytetu Pisma Świętego. W *Liście do Wielkiej Księżnej Krystyny* pisze on: „dyskusji o problemach naturalnych nie należałoby zaczynać od autorytatywnych miejsc w Piśmie Świętym, ale od rozumnych do-

filozoficznego i teologicznego. Na ten temat zob. mój artykuł „O cebuli i Wszelchwicie. Rozważania na temat filozoficznych interpretacji teorii fizycznych”, *Znak*, 11(1998), ss. 80-91 oraz T. Sierotowicz, *Nauka a wiara...*, s. 94, przypis 198.

²⁹Odnoszę się do włoskiej edycji tego eseju: *I Pilastri del tempo*, Milano: il Saggiatore 2000.

świadczeń (*esperienze sensate*) i koniecznych dowodów (*dimostrazioni necessarie*)”³⁰.

Przedstawiona wyżej teza Goulda o niezależności magisteriów nauki i teologii (oraz — dodałbym — filozofii) prowadzi do jednej jeszcze, opisanej przez Goulda konsekwencji. Otóż nauka, na podstawie fundamentalnego kanonu swej metody³¹, może dojść do wyjaśnienia fenomenu człowieka i istnienia wszechświata bez konieczności odwoływania się do innych kontekstów poznania. Czyż nie pobrzemiewa tu nieco pompatyczne, ale — jak sądzę — ważne dla metody naukowej sformułowanie Galileusza ze wspomnianego wyżej Listu: „A kto chce ograniczyć ludzki geniusz? Kto chciałby twierdzić, że wszystko co jest na świecie postrzegalne zmysłami i poznawalne, zostało już zbadane i poznane?”³²

Podobna teza została zaproponowana przez Arbiba w tomie NAP i określona mianem „credo Arbiba”. Rzecz jasna credo Arbiba jest dyskusyjne i zostało przez niego sformułowane wraz z wyznaniem wiary w nieistnienie Boga. Sądzę jednak, iż credo to proponuje bardzo interesujący problem do rozważenia dla teologów chrześcijańskich (i nie tylko). Problem ten można tak sformułować: czy istnieje możliwość pogodzenia wiary w istnienie osobowego i w Trójcy Jedyne Boga Objawienia oraz stanowiska Arbiba (rozumianego tutaj — rzecz jasna — w sensie „credo Arbiba” bez tezy o nieistnieniu Boga — nazwijmy to stanowisko „teistyczną wersją credo Arbiba”). Jest to oczywiście problem należący do przestrzeni określanej w mojej książce mianem przestrzeni dialogu i wykraczający tym samym poza dziedzinę teologii i nauki. Osobiście jestem zdania, iż odpowiedź na postawione pytanie jest pozytywna, wymaga jednak przemyślenia pewnych, bynajmniej nie drugorzędnych kwestii, takich jak **wolność** człowieka (bo jeżeli nauka wyjaśni wszystko, to czy nie oznacza to, iż pozbawi ona człowieka wolnego wyboru?), możliwość **spotkania** Boga we wszech-

³⁰Tłumaczenie A. Adamskiego w: A. Adamski, *Galileusz...* s. 99-142. Na ten temat zob. też rozdział 3 książki A. Fantolego *Galileusz...*

³¹Zob. wyżej przypis 10.

³²Zob. A. Adamski, *Galileusz...*, s. 113.

świecie (= boże działanie w świecie i jego „dostrzegalność”), **wieczne istnienie** człowieka (bo jeżeli człowiek jest pojmovalny w sensie materializmu naukowego, to wówczas czy i co przetrwa po śmierci człowieka?).

W zarysowanej w NAP koncepcji osoby istotną rolę odgrywa teza dotycząca centralnego znaczenia mowy w konstytucji ludzkiego istnienia. Niezwykle interesującą aplikacją tej tezy jest obszerny esej Wildmana i Brothers proponujący neurofizjologiczno-semiotyczny model doświadczenia religijnego (w: NAP). Człowiek widziany w ramach tego modelu angażuje się i wkracza w wydarzenia świata poprzez symbole ewoluujące wraz z mózgiem, będące koniecznym warunkiem mowy. Stąd wynika teza o symbolicznym charakterze ludzkich doświadczeń, myśli i komunikacji. W tej perspektywie symbole stają się rodzajem znaków umożliwiających człowiekowi „zaangażowanie” się w realny świat, zaś tzw. semantyczna pamięć, zawierająca wiedzę dotyczącą słów i ich znaczeń, obiektów i ich wzajemnych relacji oraz ogólne informacje na temat świata, jest istotną, ewolucyjną zdobyczą rodzaju ludzkiego.

Dla uważnego badacza myśli Heideggera³³, Gadamera, Ricouera czy — szerzej — tradycji hermeneutycznej, powyższe sformułowania nie wydadzą się zbytnią nowością. Tym jednak co nowe, to wprowadzenie tych tez w obszar nauki o mózgu celem powiązania schematów pojęciowych myśli z procesami zachodzącymi na poziomie „materialnej” aktywności mózgu.

³³Zob. np. następujące sformułowania M. Heideggera: „Fundamentalnymi egzystencjalnymi, które konstytuują bycie Źtu otoŹ, otwartość bycia-w-świecie, są położenie i rozumienie” oraz „mowa jest egzystencjalnie tak samo pierwotna jak położenie i rozumienie” (M. Heidegger, *Bycie i czas*, Warszawa: PAN, ss. 227-228). Na temat języka, jego ontologii, roli w rozumieniu i interpretacji oraz w konstytucji świata człowieka zob. H.-G. Gadamer, *Wahrheit und Methode*, Tübingen: J.C.B. Mohr (Paul Siebeck) 1972 (tłumaczenie polskie: H.-G. Gadamer, *Prawda i metoda*, Kraków: Inter Esse 1993), a zwłaszcza rozdział trzeci trzeciej części dzieła, poświęcony językowi jako horyzontowi ontologii hermeneutycznej. Interesującym pogłębieniem proponowanej tutaj interpretacji wolności jako fenomenu mowy mogłaby być konfrontacja tejże teorii z koncepcją „trzeciego świata” K. Poppera oraz z jego ujęciem roli języka w zaistnieniu Świata 3 (zob. T. Sierotowicz, *Nauka a wiara...*, ss. 135-140).

Powróćmy jednak do modelu Wildmana i Brothers. Jeżeli nasze doświadczenia, myśli i sposoby komunikacji mają semiotyczny charakter, to wówczas nieunikniona staje się „metafizyczna wieloznaczność” przynajmniej części naszych myśli, doświadczeń i naszego zaangażowania w świat³⁴. W tej perspektywie staje się możliwa — jak sądzę — interpretacja **wolności** człowieka jako fenomenu mowy, to jest staje się możliwa semiotyczna wizja wolności człowieka, w której człowieka może angażować się w świat poprzez metafizycznie wieloznaczne strumienie symboli. Mówiąc krótko, symbol nie tylko daje do myślenia, lecz także otwiera przed człowiekiem właściwą mu przestrzeń wolności — wolności, która staje się w tym ujęciu wolnością wyboru znaczenia.

Fakt, iż fenomen mowy i jej zaistnienie można wyjaśnić zjawiskami czysto naukowymi, nie zmienia okoliczności, iż to właśnie mowa będąca „wytworem” mózgu otwiera człowieka na świat tego co Jaspers nazwałby szyfrem, a Wildman wieloznacznością metafizyczną, to jest otwiera człowieka na świat wolności. Dotyczy to zwłaszcza wolności człowieka wobec Boga — to jest wolności wobec jego SŁOWA. Bóg bowiem nawiedza i intryguje myśl oraz idee człowieka (Lévinas), a nie koniecznie atomy na poziomie kwantowym (nawet jeśli miałyby to być atomy naszego mózgu). Przedstawione wyżej argumenty upoważniają — jak sądzę — do przyjęcia teistycznej wersji credo Arbiba, które to credo nie prowadzi do nieuniknionego wniosku, iż jeśli uda się wyjaśnić „naukowo” zaistnienie myśli i samoświadomości człowieka, to wówczas człowiek zostanie pozbawiony najgłębszego wymiaru swej wolności, to jest wolności wobec Boga³⁵.

³⁴„Wydaje się, iż rzeczywistość może być dobrze opisana w ramach licznych, istotnie od siebie różnych, a nawet między sobą sprzecznych, systemów metafizycznych, zaś starające się zachować obiektywność analizy tych systemów nie pozwalają na dobrze umotywowaną decyzję wybierającą jeden z nich. Do tego właśnie sprowadza się znany problem metafizycznej wieloznaczności (*the famous problem of metaphysical ambiguity*)” (Wildman w: EMB, s. 142).

³⁵Wraz z Proustem można z ulgą odetchnąć — z ulgą „podobną do tej, jaką daje nam Kant, kiedy po najściślejszym dowodzie determinizmu stwierdza, iż ponad światem konieczności istnieje świat wolności” (M. Proust, *W poszukiwaniu straconego*

Jeżeli jednak wolność jest fenomenem mowy, to wówczas nie dziwnego, iż uprzywilejowanym miejscem **spotkania** z Bogiem jest SŁOWO. Przedstawiona koncepcja epistemologicznej wersji gwiazdy zbawienia jest ściśle zależna od dopiero co sformułowanej tezy. Interesującym „komentarzem” do tej tezy jest koncepcja *epistemic distance* — „dystansu ponawczego” — zaproponowana przez J. Hicka. Koncepcja ta wyraża fakt, iż Bóg jakby „ukrywa” się we wszechświecie, tzn. nie może on być doświadczany w sposób „dotykalny” i „powtarzalny”, jak to ma miejsce w przypadku zjawisk badanych przez nauki doświadczalne. Okoliczność ta może być uważana nie tylko za warunek możliwości semantycznie pojętej wolności człowieka, lecz także za warunek możliwości samej wiary. Pewną wersją koncepcji Hicka są następujące sformułowania S. Weil: „konieczność jest welonem Boga [...] Bóg powierzył wszystkie zjawiska, bez żadnego wyjątku, naturalnym mechanizmom świata [...] Bóg może być obecny w świecie stworzonym, tylko pod postacią nieobecności [...] Bóg nie jest wszechmocny jako Stwórca świata, ponieważ stworzenie jest abdykacją. Bóg jest natomiast wszechmocny w tym sensie, iż abdykacja ta jest Jego wyborem — zna On konsekwencje tego wyboru i akceptuje te konsekwencje”³⁶.

Koncepcja *epistemic distance* pojawia się w niektórych tekstach zaprezentowanych podczas konferencji watykańskich (np. Tracy w: EMB, s. 521, Ellis w: QCosm, s. 390). Myślę, że to samo chciał powiedzieć N. Lash, cytując w PPT stwierdzenie Hegla, iż „Bóg nie daje się obserwować” (PPT, s. 206) oraz Wildman cytując Bultmana („Boże działanie ma miejsce tylko w rzeczywistości ludzkiej egzy-

czasu. Strona *Guermantes*, Warszawa: PIW 1992, s. 445). Jest to jednak wolność, która mając semiotyczną naturę nie obawia się konieczności natury (zob. św. Augustyn, *De civ. Dei*, V, 10.1) i pozostaje bliska koncepcji wiary jako *cum assensione cogitare* (św. Augustyn, *De Praed. Sanct.*, c. 2,5; PL 10, 963)

³⁶S. Weil w rozprawie *La pesanteur et la grâce*; w: S. Weil, *Wybór pism* (przekład i opracowanie: Cz. Miłosz), Kraków: Wydawnictwo Znak, s. 67.

stencji i nie pozostawia żadnych śladów w historii i w przyrodzie”, Wildman w: EMB, 117)³⁷.

T. Tracy w swym eseju opublikowanym w EMB (ss. 521-522) wymienia trzy zasadnicze aspekty teodycei Hicka, które — jak sądzę — wskazują na szczególną bliskość koncepcji *epistemic distance* z semiotycznie pojętą prawdą. Pierwszy z nich to właśnie *epistemic distance*, ponieważ „człowiek potrzebuje Ęprzestrzeni pojęciowejĤ, w której może się on rozwijać, poddawać próbie swe cechy, uczyć się, popełniać błędy i wyciągać z nich wnioski i wzrastać jako byt poszukujący dobra”. Po drugie, kontynuuje Tracy, człowiek musi być wolny podejmując swe, mające moralne znaczenie decyzje i – po trzecie — otoczenie, w którym każdy człowiek tworzy „swą duszę” (*soul-making process*) musi być stabilne i nieosobowe, w przeciwnym razie, to jest gdyby otoczenie za każdym razem „naginało się” do potrzeb i pragnień człowieka, nigdy nie udałoby się mu uzyskać wiedzy o tym otoczeniu i działać w nim w konsekwentny sposób.

W świetle powyższych uwag historia ludzkiego istnienia może być widziana jako proces tworzący duszę człowieka (*soul-making process*). Jednakże nasze istnienie, nasza identyczność obejmuje całość naszej osobowej historii, a nie tylko nasze „tu-i-teraz”. Jeżeli zaś najistotniejsze wydarzenie tej egzystencji, wolność, jest wydarzeniem mowy, to gdzie zakorzenia się ciągłość (**wieczne istnienie**) tej egzystencji?

Przed zarysowaniem odpowiedzi na ostatnie pytanie niniejszego eseju chciałbym przywołać rozróżnienie użyte przez Arbiba w jego tekście opublikowanym w NAP (Arbib I, w: NAP, s. 81). Otóż badacz ten wyróżnia mowę mózgu (*Brain talk*), mowę umysłu (*Mind talk*) i mowę ducha (*Spirit talk*). Mowa mózgu to mowa anatomii, neuro-

³⁷Warto tu może dodać, że doktryna *epistemic distance* nie jest czymś nowym w teologii. Dla przykładu pewne jej elementy można dostrzec w takim oto stwierdzeniu kardynała Bellarmina: *itaque scimus firmamentum esse, quod autem, et quale sit, postea sciemus quando super illud ascenderimus* („tymczasem wiemy, że niebo (=sfera niebieska) istnieje, ale jakie ono jest i czym ono jest, dowiemy się dopiero wtedy, jak się tam znajdziemy” (cytuje za: U. Baldini i G.V. Coyne, *The Louvain Lectures of Bellarmine and the Autograph Copy of His 1616 Declaration to Galileo*, w: *Studi Galileiani* (Cittř del Vaticano), I(1984)2, s. 15.

fizjologii i neurochemii — w skrócie mowa nauk o mózgu. Mowa umysłu to mowa intencji, działania, świadomości i odpowiedzialności. Mowa ducha natomiast może być widziana dwojako: albo jako pewien wariant mowy umysłu, albo jako mowa Boga to jest jako coś, co dotyczy zakorzenienia identyeczności człowieka w relacji z Bogiem.

W perspektywie proponowanej tutaj teistycznej wersji credo Arbiby mowa ducha winna być interpretowana w terminach zakorzenienia identyeczności człowieka w relacji z Bogiem. Jak to już wspominałem identyeczność człowieka obejmuje całość jego osobowej historii. W tej perspektywie Bóg jest tym, który „pamięta” historię każdego z nas, nadając tym samym naszemu istnieniu wieczność jego bożej pamięci. Być może zatem ma rację Proust, kiedy twierdzi, iż „rzeczywistość kształtuje się tylko w pamięci”³⁸ (co ja chętnie sformułowałbym jako „rzeczywistość kształtuje się tylko w pamięci Boga”). Wszak także i „Bóg ma pamięć, albo lepiej: Bóg może uchwycić czasowość i przemienić ją w wieczność” (Peters w: NAP, 323). Dlatego też jest możliwe, iż „zmartwychwstanie duszy po śmierci” daje się „pojąć jako zjawisko pamięci [bożej — przypis mój]”³⁹.

DODATEK

Skróty:

•**PPT** — Robert J. Russell, William R. Stoeger, S.J., George V. Coyne, S.J. (red.), *Physics, Philosophy and Theology. A Common Quest for Understanding*, Vatican City State: Vatican Observatory 1988.

•**QCosm** — Robert J. Russell, Nancey Murphy, Chris J. Isham (red.), *Quantum Cosmology and the Laws of Nature. Scientific Perspectives on Divine Action*, Vatican Observatory and The Center for Theology and the Natural Sciences: Vatican City State-Berkeley 1993.

³⁸M. Proust, *W poszukiwaniu straconego czasu. W stronę Swanna*, Warszawa: Prószyński i S-ka 2000, s. 188.

³⁹M. Proust, *W poszukiwaniu straconego czasu. Strona Guermantes*, Warszawa: PIW 1992, s. 80. Na ten temat zob. też: A.N. Whitehead, *Process and Reality*, New York-London: The Free Press 1978, ss. 342-351.

●**ChaC** — Robert J. Russell, Nancey Murphy, Arthur R. Peacocke (red.), *Chaos and Complexity. Scientific Perspective on Divine Action*, Vatican Observatory and The Center for Theology and the Natural Sciences: Vatican City State-Berkeley 1995.

●**EMB** — Robert J. Russell, William R. Stoeger, S.J., Francisco J. Ayala (red.), *Evolutionary and Molecular Biology. Scientific Prospective on Divine Action*, Vatican Observatory and The Center for Theology and the Natural Sciences: Vatican City State-Berkeley 1998.

●**NAP** — Robert J. Russell, Nancey Murphy, Theo C. Meyering, Michael A. Arbib (red.), *Neuroscience and the Person. Scientific Perspectives on Divine Action*, Vatican Observatory and The Center for Theology and the Natural Sciences: Vatican City State-Berkeley 1999.

●**QM** — Robert J. Russell, Philip Clayton, Kirk Wegter-McNelly, John Polkinghorne (red.), *Quantum Mechanics. Scientific Perspectives on Divine Action*, Vatican Observatory and The Center for Theology and the Natural Sciences: Vatican City State-Berkeley 2001.

●**JPSR** — Robert J. Russell, William R. Stoeger, S.J., George V. Coyne, S.J. (red.), *John Paul II on Science and Religion. Reflections on the New View from Rome*, Vatican City State: Vatican Observatory Publications 1990.

Alfabetyczny spis treści tomów: EMB, NAP I QM:

EMB:

Jan Paweł II, *Message to the Vatican Observatory Conference on Evolutionary and Molecular Biology. 28 June, 1996* (Jan Paweł II–I).

Jan Paweł II, *Message to the Pontifical Academy of Sciences. 22 October 1996* (Jan Paweł II–II).

Francisco J. Ayala, *The Evolution of Life. An Overview* (Ayala I).

Francisco J. Ayala, *Darwin's Devolution: Design Without Designer* (Ayala II).

Ian G. Barbour, *Five Models of God and Evolution*.

Charles Birch, *Neo-Darwinism, Self-organization, and Divine Action in Evolution*.

Camilo J. Cela-Conde, Gisele Marty, *Beyond Biological Evolution: Mind, Morals, and Culture*.

Camilo J. Cela-Conde, *The Hominid Evolutionary Journey: A Summary*.

Julian Chela-Fiores, *The Phenomenon of the Eucariotic Cell*.

Anne M. Clifford, *Darwin's Revolution in „the Origin of Species“: A Hermeneutical Study of the Movement from Natural Theology to Natural Selection*.

George V. Coyne, S.J., *Evolution and the Human Person: The Pope in Dialogue*.

Paul Davies, *Teleology Without Teleology: Purpose through Emergent Complexity*.

Willem B. Drees, *Evolutionary Naturalism and Religion*.

Denis Edward, *Original Sin and Saving Grace in Evolutionary Context*.

George F.R. Ellis, *The Thinking Underlying the New „Scientific“ World-views*.

John F. Haught, *Darwin's Gift to Theology*.

Philip Hefner, *Biocultural Evolution: A Clue to the Meaning of Nature*.

Nancey Murphy, *Supervenience and the Nonreducibility of Ethics to Biology*.

Arthur Peacocke, *Biological Evolution — A Positive Theological Appraisal*.

Robert John Russell, *Introduction* (Russell I).

Robert John Russell, *Special Providence and Genetic Mutation: A New Defense of Theistic Evolution* (Russell II).

Ted Peters, *Playing God with Our Evolutionary Future*.

William R. Stoeger, S.J., *The Immanent Directionality of the Evolutionary Process, and its Relationship to Teleology*.

Thomas F. Tracy, *Evolution, Divine Action, and the Problem of Evil*.

Wesley Wildman, *Evaluating the Teleological Argument for Divine Action*.

NAP:

Michael A. Arbib, *Towards a Neuroscience of the Person* (Arbib I).

Michael A. Arbib, *Crusoe's Brain: Of Solitude and Society* (Arbib II).

Ian G. Barbour, *Neuroscience, Artificial Intelligence, and Human Nature: Theological and Philosophical Reflections*.

Leslie A. Brothers, *A Neuroscientific Perspective on Human Sociality*.

Philip Clayton, *Neuroscience, the Person, and God: An Emergent Account*.

George F.R. Ellis, *Intimations of Transcendence: Relations of the Mind and God*.

Joel B. Green, *Restoring the Human Person: New Testament Voices for a Holistic and Social Anthropology*.

Peter Hagoort, *The Uniquely Human Capacity for Language Communication: From POPE to [po:p] in Half a Second*.

Stephen Happel, *The Soul and Neuroscience: Possibilities for Divine Action*.

Marc Jeannerod, *The Cognitive Way to Action* (Jeannerod I).

Marc Jeannerod, *Are there Limits to the Naturalization of Mental States?* (Jeannerod II).

Fergus Kerr, *The Modern Philosophy of Self in Recent Theology*.

Joseph E. LeDoux, *Emotions — A View through the Brain* (LeDoux I).

Joseph E. LeDoux, *Emotions: How I've Looked for Them in the Brain* (LeDoux II).

Theo C. Meyering, *Mind Matters: Physicalism and the Autonomy of the Person*.

Nancey Murphy, *Introduction* (Murphy I).

Nancey Murphy, *Supervenience and the Downward Efficacy of the Mental: A Nonreductive Physicalist Account of Human Action* (Murphy II).

Arthur Peacocke, *The Sound of Sheer Silence: How Does God Communicate with Humanity?*

Ted Peters, *Resurrection of the Very Embodied Soul?*

William R. Stoeger S.J., *The Mind-Brain Problem, the Laws of Nature, and Constitutive Relationships.*

Fraser Watts, *Cognitive Neuroscience and Religious Consciousness.*

Wesley J. Wildman, Leslie A. Brothers, *A Neuropsychological-Semiotic Model of Religious Experiences.*

QM:

Michael Berry, *Chaos and the Semiclassical Limit of Quantum Mechanics (Is the Moon There when Somebody Looks?).*

Jeremy Butterfield, *Some Worlds of Quantum Theory.*

Raymond Y. Chiao, *Quantum Nonlocalities: Experimental Evidence.*

Chris Clarke, *The Histories Interpretation of Quantum Theory and the Problem of Human/Divine Action.*

James T. Cushing, *Determinism Versus Indeterminism in Quantum Mechanics: A „Free” Choice.*

Philip Clayton, *Tracing the Lines: Constrains and Freedom in the Movement from Quantum Physics to Theology.*

G.F.R. Ellis, *Quantum Theory and the Macroscopic World.*

Michał Heller, *Generalizations: from Quantum Mechanics to God.*

Ernan McMullin, *Formalism and Ontology in Early Astronomy.*

John Polkinghorne, *Physical Processes, Quantum Events, and Divine Agency.*

Michael Redhead, *The Tangled Story of Nonlocality in Quantum Mechanics.*

Robert J. Russell, *Introduction (Russell I).*

Robert J. Russell, *Divine Action and Quantum Mechanics: A Fresh Assessment (Russell II).*

Abner Shimony, *The Reality of the Quantum World.*

William R. Stoeger, S.J., *Epistemological and Ontological Issues Arising from Quantum Theory*.

Thomas F. Tracy, *Creation, Providence, and Quantum Chance*.