

JACEK WOJTYSIAK

O MOŻLIWYCH STRATEGIACH TEOLOGA WOBEC NAUKI

1. UWAGI WSTĘPNE

W niniejszym tekście zaproponuję pewien podział stanowisk dotyczących stosunku teologii do nauki, a następnie omówię je, pokazując, jak w ich kontekście można interpretować fundamentalną tezę teologii – tezę o stworzeniu świata przez Boga. W szczególności zwrócę uwagę na kilka praktycznych trudności, przed którymi stoją teologowie postulujący zbliżenie teologii do nauki. Przy okazji oszacuję szanse „unaukowienia” („uempirycznienia”) filozoficznych pojęć przygodności i racjonalności przyrody. Zakończę pozytywnym akcentem, eksplikując ofertę, jaką teolog może złożyć ludziom nauki.

Przez naukę rozumiem tu nauki przyrodnicze; pomijam nauki humanistyczne (takie jak historia i teoria literatury), których zdobycze należą do warsztatu pracy niektórych dyscyplin teologicznych. Przez teologię rozumiem przede wszystkim uporządkowany wykład doktryny religii chrześcijańskiej, choć prezentowane tu analizy w zasadzie stosują się też (z niewielkimi zmianami) do teologii judaizmu oraz islamu. (Interesują mnie tu bowiem nie specyficzne treści doktryn teologicznych, lecz ich sam teistyczny fundament). Oczywiście, faktycznie istnieje wiele nauk (teorii) przyrodniczych oraz wiele teologii chrześcijańskich. Niniejsze uwagi mają więc charakter upraszczający i abstrakcyjny.

Prezentowany tekst – tekst ku czci śp. Księdza Profesora Józefa Turka – nawiązuje do tematyki wielokrotnie przez Niego podejmowanej. Tekst po-

Dr hab. JACEK WOJTYSIAK, prof. KUL – Katedra Teorii Poznania, Wydział Filozofii Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego Jana Pawła II; adres do korespondencji: Al. Raclawickie 14, 20-950 Lublin; e-mail: wojtys@kul.pl

wstał na podstawie referatu, wygłoszonego przeze mnie podczas konferencji „Czy teologii potrzebne są nauki przyrodnicze?” (Gródek, 9-10 VI 2006 r.), zorganizowanej przez Ośrodek Badań Interdyscyplinarnych Wydziału Filozoficznego PAT (dziś: UPJPII). W trakcie tej konferencji – oraz w drodze na nią i z niej – miałem przyjemność przedyskutować z Księdzem Profesorem wiele zagadnień z pogranicza kosmologii, filozofii i teologii. Do tych rozmów nieraz później wracaliśmy. Dyskusje z tak kompetentnym i życzliwym Rozmówcą nie tylko pomogły wypełnić mi niektóre luki mej wiedzy, lecz także zainspirowały mnie do dalszych poszukiwań, wyznaczając ich kierunek. Za te rozmowy – które przerwała przedwczesna i bolesna śmierć – będę zawsze Księdzu Profesorowi wdzięczny. Pozostanie On w mej pamięci jako pełen wiedzy i pasji uczony, jako autentycznej i głębokiej wiary kapłan oraz jako – po prostu – dobry człowiek...

2. PODZIAŁ STANOWISK

Znane są różne typologie możliwych lub faktycznych (stanowisk w sprawie) relacji: teologia (religia) – nauka. Na przykład: I.G. Barbour [1998, s. 77-105] omawia cztery (historycznie zastane) relacje: konflikt, niezależność, dialog, integracja; z kolei S. Wszolek [2004, s. 177-181] – za D. Lambertem – wskazuje na (wyróżnione w sposób bardziej teoretyczny) trzy relacje: integracja (konkordyzm), separacja (dyskordyzm), eksplikacja (wyartykułowanie); natomiast K. Jodkowski [2005, s. 83-103] – na tle bogatej literatury – odróżnia trzy teorie relacji: „teorię dwu ksiąg” (postulującą – faworyzującą naukę lub Biblię – integrację), „teologię opancerzonego bunkra” (opowiadającą się za separacją, np. w stylu NOMA) oraz koncepcję „przerywanego dyskordyzmu” (dopuszczającą oddziaływanie religii na naukę w ramach kontekstu odkrycia oraz akcentującą zmienność zgodności lub niezgodności trwałych dogmatów religii z ciągle wymieniającymi się hipotezami i teoriami nauki). Moja propozycja zmierza do uściślenia tych i podobnych typologii, a nawet do przekształcenia ich w podział logiczny. Jej kosztem jest jednak to, że dotyczy ona przede wszystkim pewnych „logicznych możliwości”, które w praktyce realizowane są w różny, nie zawsze konsekwentny, sposób. Pomimo to podejście takie może pomóc w uporządkowaniu omawianych tych zagadnień.

Przyjmijmy, że ‘*T*’ oznacza zbiór twierdzeń teologii (zwłaszcza teologii opartej na objawionej), a ‘*N*’ – zbiór aktualnych (i powszechnie akcepto-

wanych wśród uczonych) twierdzeń nauk przyrodniczych. Wtedy między T a N możliwe są (na mocy elementarnej logiki zbiorów) następujące stosunki: wykluczanie (rozłączność), krzyżowanie, nadrzędność/podrzędność (pomiędzy identyczność). Stosunkom tym w pewnym przybliżeniu odpowiadają następujące stanowiska w sprawie relacji teologii do nauki:

A. IZOLACJONIZM: nie istnieją wspólne twierdzenia należące do T oraz do N (lub: między twierdzeniami T i N nie zachodzą istotne związki logiczne, zwł. związki wynikania).

B. INTERAKCJONIZM: T oraz N posiadają część wspólną (lub: między niektórymi twierdzeniami T i N zachodzą istotne związki logiczne, zwłaszcza związki wynikania).

C. SUBORDYNACJONIZM: N zawiera się w T (subordynacjonizm teologiczny) lub na odwrót (subordynacjonizm naukowy); lub: twierdzenia N wynikają w jakiś sposób z twierdzeń T (np. są ich partykularyzacją) lub na odwrót.

3. STRATEGIE

Wyliczone stanowiska można traktować bądź jako (prawdziwe w opinii ich zwolenników) stwierdzenia, bądź jako programy uprawiania teologii. W tym drugim przypadku mamy do czynienia ze strategiami, jakie teologowie mogą przyjmować względem nauki. Określmy je bliżej.

A. IZOLACJONIZM. Teologowie akceptujący izolacjonizm przyjmują najczęściej którąś z następujących strategii:

I. A k o g n i t y w i z m: twierdzenia teologiczne nie są twierdzeniami w takim sensie, w jakim terminu *twierdzenie* używa się w nauce; raczej wyrażają one pewne postawy egzystencjalne lub moralne. Nie widać przeszkód, by przyjmować te postawy, akceptując jednocześnie określone twierdzenia naukowe. Przecież twierdzenia naukowe ani nie są postawami egzystencjalno-moralnymi, ani z nich takowe postawy nie „wynikają”.

II. K o n c e p c j a d w ó c h p r a w d: twierdzenia teologii i nauki pochodzą z różnych źródeł; jeśli zdarza się im mówić na (przynajmniej pozornie) ten sam temat, to między nimi może zachodzić sprzeczność; sprzeczność ta jednak nie narusza wartości poznawczej ani teologii, ani nauki. Innymi słowy: nawet jeśli między jakimś twierdzeniem należącym do zbioru T oraz

twierdzeniem należącym do zbioru N zachodzi sprzeczność, to oba twierdzenia są prawdziwe – pierwsze jako twierdzenie teologiczne, drugie zaś jako twierdzenie naukowe. Ujęcie takie nie razi w kontekście niektórych współczesnych teorii epistemologicznych, według których prawdziwość jest każdorazowo zrelatywizowana do języka, dyskursu, teorii itp.

III. **Konceptja dwóch aspektów:** twierdzenia teologii i nauki dotyczą różnych aspektów (wymiarów) rzeczywistości, czyli są wobec siebie komplementarne. W razie pojawienia się literalnej sprzeczności między teologią a nauką należy tak przeformułować któreś z twierdzeń teologii (np. przez metaforyzację) lub nauki (np. przez kontekstualizację), by sprzeczność usunąć. Strategia ta odpowiada relacji, którą Barbour [1998, s. 90-92] nazywa dialogiem, charakteryzowanym jako „konsonans, lecz nie bezpośrednia implikacja”.¹ Strategia ta w praktyce polega na wykazywaniu, że twierdzenia T oraz twierdzenia N mówią o czymś innym, choć ich przedmioty graniczą ze sobą.

B. **INTERAKCJONIZM.** Teologowie-interakcjonisci akceptują średnio-wieczny podział na: twierdzenia uzyskane wyłącznie z Objawienia (*revelata*), twierdzenia uzyskane zarówno z objawienia, jak i z poznania przyrodzonego (*revelabilia*) oraz twierdzenia uzyskane wyłącznie z poznania przyrodzonego. Program interakcjonistyczny w stosunku do nauki Arystotelesowskiej realizował tomizm, a w stosunku do nauki nowożytnej – tzw. teologia Newtonowska. Upadek obu paradygmatów nauki spowodował także osłabienie skorelowanych z nimi teologii. Wydaje się, że dla współczesnej nauki rolę interakcjonistycznej teologii próbuje odgrywać teologia procesu. Zauważmy, że we wszystkich trzech przypadkach „pomostem” między teologią a nauką jest teologia naturalna (filozoficzna), która w różny sposób (lub w różnym stopniu) może wiązać się z nauką. Znamienny jest przy tym fakt, że – pomimo różnych poszukiwań – nie istnieje dziś teoria naukowa, która unifikowałaby wszystkie nauki (przyrodnicze). Fakt ten powinien mieć wpływ na sposób uprawiania interakcjonistycznej teologii².

¹ Można powiedzieć dalej, że izolacjonizm w mocniejszych (pierwszych dwóch) wersjach odpowiadałby Barbourowskiej niezależności (i Lambertowskiej separacji), interakcjonizm – integracji (konkordyzmowi doskonałemu), a subordynacjonizm naukowy – konfliktowi. Z kolei pierwsze dwie teorie z typologii Jodkowskiego odpowiadałyby (kolejno) trzeciej i drugiej odmianie izolacjonizmu; natomiast jego „przerywany dyskordyzm” jest częściowo zbieżny z pewną (diachroniczną i antyabsolutystyczną) wersją interakcjonizmu.

² W tych kwestiach interesujące uwagi podaje D.E. Schrader [2003a, s. 33-45; 2003b, s. 47-64].

Na pograniczu izolacjonizmu dwóch aspektów oraz interakcjonizmu umieściłbym, wyróżnione przez Wszołka [2004, s. 181], podejście eksplikacyjne. Określiłbym je następująco: nie istnieją wspólne twierdzenia teologii i nauki – twierdzenia te są wobec siebie komplementarne (jak w izolacjonizmie dwóch aspektów), istnieją natomiast wspólne dla obu dziedzin (lub powiązane ze sobą, w szczególności wzajemnie przekładalne) pojęcia. Ten drugi człon zbliża podejście ekspikacyjne do interakcjonizmu. Nie jest to jednak interakcjonizm twierdzeniowy (przedstawiony w poprzednim akapicie), lecz interakcjonizm konceptualny.

C. SUBORDYNACJONIZM. Subordynacjonizm dzieli się na teologiczny i naukowy. Teologiczny subordynacjonizm traktuje twierdzenia naukowe jako jakby egzemplifikacje twierdzeń teologicznych. Stanowisko to, znane w historii (np. gnoza?, heglizm?), nie ma chyba dzisiaj poważniejszych zwolenników. Inaczej jest z subordynacjonizmem naukowym, który traktuje twierdzenia teologiczne jako twierdzenia przednaukowe, zastąpione obecnie przez (dojrzałą) naukę. Tendencji tej ulegają ci teologowie (w ramach niektórych odmian teologii liberalnej lub „teologii śmierci Boga”), którzy zgadzają się np. na „psychologizację”, a następnie „naturalizację”, religii. Dzięki temu stają się naukowcami (niższej rangi), a starając się zachować dla współczesnego człowieka resztki religii, przyczyniają się do jej deprecjacji.

Korzystając z terminologii zaproponowanej przez Wszołka [2004, s. 179], można powiedzieć, że obie odmiany subordynacjonizmu są przypadkami zdegenerowanego konkordyzmu, w którym bądź religia „wchłania” naukę (fundamentalizm religijny), bądź nauka „wchłania” religię (scjentyzm).

4. TEZA KREACJONISTYCZNA

Fundamentalną tezę teologii (religii monoteistycznych) jest teza kreacjonistyczna (*K*): „Bóg stworzył świat”. Teologia chrześcijańska i żydowska czerpie ją z Objawienia (Rdz 1, 1)³. Jak w ramach omówionych strategii teolog może zinterpretować *K*? Odpowiadając na to pytanie, zobaczymy, jak przedstawione strategie funkcjonują w praktyce. Oto, co ich przedstawiciele mogliby powiedzieć o *K*.

³ Pomijam dyskusje, na ile teza ta wprost występuje w Księdze Rodzaju, a na ile jest z niej „wyinterpretowana”. Idea *creatio ex nihilo* pojawia się wyraźnie dopiero w (deuterokanonicznej) 2 Mch 7, 28.

A. I. Izolacjonizm akognitywistyczny. *K* jest wyrazem egzystencjalnej ufności: moje życie i cała rzeczywistość ma swą podstawę i porządek. Nauka nie może ani potwierdzić, ani obalić *K*.

A. II. Izolacjonizm dwóch prawd. *K* jest twierdzeniem teologicznym opartym wyłącznie na Objawieniu (lub czysto spekulatywnej filozofii). Być może zachodzi sprzeczność między *K* a naukowym naturalizmem. Pomimo to *K* jest prawdziwe w teologii, a naturalizm w nauce. Obie zaś dyscypliny są równorzędne, choć różne.

A. III. Izolacjonizm dwóch aspektów. Jak wyżej (A. II.), ale nie zachodzi sprzeczność między *K* a żadnym z twierdzeń nauki. Nauka nie wypowiada się na temat ostatecznego pochodzenia świata, stąd można akceptować zarazem *K* i wszystkie twierdzenia należące do nauki. Nawet hipotezy (na przykład) wiecznego (Wszech)świata, wiecznej próżni kwantowej lub wielu światów jest do pogodzenia z *K*: można przyjąć, że te „obiekty” są odwiecznie stwarzane przez Boga⁴. Sprzeczna z *K* byłaby tylko teza, że istnieje – różny od Boga – obiekt, który jest bytem koniecznym (nie może nie istnieć oraz istnieje sam z siebie) lub że istnienie Boga (lub: stworzenie przez Niego świata) jest niemożliwe⁵. Jest jednak wątpliwe, by teza taka stała się kiedykolwiek tezą naukową; zresztą trudno ją uzasadnić nawet na drodze czysto filozoficznej. Negatywne zadanie teologa (w stosunku do nauki) polega na wykazywaniu nienaukowości kandydatur na taką tezę, względnie na „zbijaniu” takiej tezy⁶. Z kolei zadanie pozytywne polega na eksplikacji *K* w języku kompatybilnym z językiem człowieka ukształtowanego przez współczesną naukę⁷. Na przykład: jak zauważa Barbour [1998,

⁴ Wielokrotnie – za św. Tomaszem – zwracał na to uwagę J. Turek [zob. np. 2005c, s. 55-58].

⁵ Jak pisał jeden z popularyzatorów kosmologii i przeciwnik *K*: „Kosmos jest wszystkim, co jest lub kiedykolwiek było lub będzie” [cyt. za: BARBOUR 1998, s. 79].

⁶ Ks. Turek czynił to w odniesieniu do (filozoficzno-światopoglądowej interpretacji) modelu Hartlego-Hawkinga, „dopuszczającego powstanie świata z nicości bez Boga” [Turek 2005b, s. 298]. Według ks. Turka koncepcje tego typu (i) „pozostawiają jeszcze bardzo dużo do życzenia z punktu widzenia ich naukowego charakteru” [TUREK 2005b, s. 298]; (ii) „bezzasadnie przypisują wyraźnie filozoficzne treści terminom [...] funkcjonującym w ramach teorii przyrodniczych” [TUREK 2005b, s. 298], np. *nicość* u S. Hawkinga to „brak warunków początkowych” dla opisu (wyłonienia się) Wszechświata – a w filozofii to „brak jakiegokolwiek postaci bytu” [TUREK 2005c, s. 60, 64]; (iii) nie wyjaśniają, „w jaki sposób [zakładane przez nie jako istniejące] matematyczne prawa fizyki kwantowej mogły zostać urzeczywistnione i spowodować zaistnienie takiego właśnie, a nie innego Wszechświata” [TUREK 2005c, s. 64-65]. Spostrzeżenia te pozostają wciąż aktualne w kontekście dyskusji nad najnowszymi publikacjami Hawkinga. Por. też uwagi ks. Turka [1995, s. 177-179] w odniesieniu do teorii stanu stacjonarnego.

⁷ Ks. Turek [2008, s. 300] przyznałby pewnie, że takie zadanie starali się realizować zwolennicy „najłagodniejszej postaci kreacjonistycznej interpretacji Wielkiego Wybuchu”, wedle któ-

s. 305-328], eksplikacja *K* za pomocą klasycznego modelu monarchicznego jest dziś niewystarczająca; potrzebne są (głównie procesualistyczne) alternatywy, które wykorzystują pojęcia mające genezę w nauce. To drugie zadanie jest akcentowane w podejściu eksplikacyjnym (interakcjonizmie konceptualnym).

B. Interakcjonizm twierdzeniowy. *K* znamy z Objawienia, ale *K* możemy uzasadnić także w sposób przyrodzony. W uzasadnianiu *K* możemy korzystać z przesłanek zaczerpniętych z nauki. Przesłanki te mogą być zaczerpnięte z nauki wprost (np. hipoteza śmierci cieplnej Wszechświata, hipoteza „początku” Wszechświata w standardowym modelu kosmologicznym, fakt koincydencji kosmologicznych – hipoteza „delikatnego dostrojenia”), lub nie wprost (np. uporządkowanie świata według praw, przygodność „elementów” konstytuujących świat). Pierwsza możliwość uzależnia jednak argumentację od zmieniających się (powstających i upadających) hipotez i teorii naukowych, druga zaś naraża ją na zarzut swobodnego związku z nauką (czy wymienione przesłanki są uogólnieniami, założeniami czy interpretacjami twierdzeń nauki?).

C. I. Subordynacjonizm teologiczny. Wszystkie twierdzenia należące do nauki jakoś egzemplifikują *K* lub wynikają z *K*. Nauka to opis stworzenia od strony jego skutków, lub – innymi słowy – to jakby współczesna wersja pierwszego rozdziału Księgi Rodzaju.⁸

C. II. Subordynacjonizm naukowy. *K* jest twierdzeniem przednaukowym (mitologicznym), które zostało zastąpione przez twierdzenia naukowe dotyczące funkcjonowania świata (wyjaśnienie teistyczne zastąpiono lepszym wyjaśnieniem naturalistycznym). *K* pełniło kiedyś (a dla niektórych ludzi pełni nadal) funkcje psychologiczne: umożliwiało orientację w świecie oraz skłaniało do jego poznawania. Jeśli chcemy dziś zachować *K*, to tylko

rych „pojmowanie tego Wybuchu jako momentu stworzenia Wszechświata z nicości nie tylko pozostaje w pełnej zgodności z teologiczną prawdą o stworzeniu, ale stanowi ono swoiste dopełnienie tej prawdy w tym sensie, że ukazuje sposób, przejaw i zakres faktycznego urzeczywistnienia się Boskiego aktu stwórczego w odniesieniu do Wszechświata jako całości”. Teoria Wielkiego Wybuchu umożliwiła swego czasu (atrakcyjne, choć – jak się okazało – pochopne) „swoiste zobrazowanie tego, co teologia nazywa aktem stwórczym”, a tym samym dała „konkretny przykład możliwości pogodzenia ze sobą dwóch odmiennych [...] dziedzin poznawczych – naukowej i religijnej.” Por. dalej przypis 12.

⁸ Domyślam się, że takie podejście może być dziś dość powszechne wśród wierzących naukowców, ale w ramach szeroko rozumianego kontekstu odkrycia, a nie kontekstu uzasadnienia. Dosłownie rozumiany subordynacjonizm teologiczny jest zaś, jak wspomniałem wyżej, zjawiskiem rzadkim (może poza kręgami skrajnie fundamentalistycznymi).

jako symboliczny (typowy dla naszej kultury) wyraz tych – jakoś „wchłanianych” przez naukę – funkcji.

5. GŁÓWNA TRUDNOŚĆ INTERAKCJONIZMU

Współcześnie dość powszechnie krytykuje się izolacjonizm oraz subordynacjonizm, a za idealną strategię teologa uchodzi interakcjonizm. Warto jednak podkreślić, że interakcjonizm twierdzeniowy napotyka na poważne trudności. Niektóre z nich wspomniałem wyżej. Sądzę, że wszystkie one sprowadzają się do problemu „przejścia” od twierdzeń naukowych do twierdzeń teologicznych. Aby mogło się ono dokonać, pierwsze z nich wymagają daleko idącej interpretacji filozoficznej – tak daleko, że trudno je już nazwać naukowymi⁹. Być może – zgodnie z (bardziej realistyczną) strategią dwóch aspektów – lepiej pozostać na płaszczyźnie filozoficzno-teologicznej, w której twierdzenia filozoficzne traktuje się jako dopuszczalne (jedne z możliwych) interpretacje (hipo)tezy nauki. Jeśli ktoś chciałby pozostać przy interakcjonizmie, to byłby to co najwyżej interakcjonizm konceptualny.

Problem wspomnianego „przejścia” przedstawię na przykładzie dwóch sposobów filozoficznego (i powiązanego z nauką) uzasadniania *K*. Według pierwszego *K* jest najlepszym wyjaśnieniem przygodności przyrody. Według drugiego *K* jest najlepszym wyjaśnieniem jej racjonalności. Z kolei teza o przygodności lub racjonalności przyrody byłaby (w ujęciu interakcjonistycznym) tezą filozoficzną, która z jednej strony jest jakoś wyprowadzalna z nauki (lub nawet jest bezpośrednio w niej obecna), z drugiej zaś strony – będąc przesłanką w uzasadnieniu *K* – stanowi „bramę wejściową” do teologii. W tym sensie teza ta byłaby „wspólna” dla nauki i teologii lub pozwalałaby na interakcje między nimi¹⁰.

⁹ Problematyce „przejścia” od „faktów naukowych” do „faktów filozoficznych” ks. Turek poświęcił swą ostatnią opublikowaną książkę [2009]. Według niego „fakty filozoficzne” są uzyskiwane bądź przez „przemysłenie w kategoriach filozoficznych danych poznania [...], które przyrodnik ujmuje w postaci pojęć lub zdań empirycznych, tworząc tym samym fakty naukowe, bądź też na drodze bezpośrednich konfrontacji z faktami naukowymi już istniejących tez filozoficznych” [TUREK 2009, s. 35]. Tak rozumiane „fakty filozoficzne” podlegają dalszemu wyjaśnianiu w ramach filozofii, aczkolwiek „wybór któregoś z możliwych wyjaśnień filozoficznych wymaga trudnych i nie zawsze możliwych do jednoznacznego ustalenia procedur okazujących zasadną preferencję któregoś z nich” [TUREK 2009, s. 90].

¹⁰ Spośród głównych (a ważnych dla ontologii) cech Wszechświata, które zakłada współczesna kosmologia przyrodnicza, ks. Turek [2005b, s. 300] wymieniał (oprócz rzeczywistości) właśnie racjonalność (wyjściowo, jak się zdaje, co najmniej w sensie R_p – zob. niżej) i przygodność

Oba uzasadnienia *K* (w mniej lub bardziej rozwiniętej formie), „kontyngencyjne” i „racjonalistyczne”, znajdziemy na przykład w tekstach M. Hellera – wybitnego filozofa, który znaczną część swego dorobku poświęcił „budowaniu mostów” między teologią a nauką. Ponad dwadzieścia lat temu Heller [1984, s. 93] pisał:

[...] wszystko, co istnieje, jest stwarzane przez Boga. [...] bywamy wstrząśnięci wizją istnienia, którego nie było i które się zaczyna. [...] istnienie nasze i istnienie świata jest przygodą a nie oczywistością, pytaniem szukającym uzasadnienia a nie trywialnym stwierdzeniem.

Jednak dla cytowanego Autora – co zdaje się coraz mocniej podkreślać – ważniejsza od „drogi z przygodności” jest „droga z racjonalności”. Istotę tej drugiej „drogi” streszcza następująco [HELLER 1998, s. 171]:

Patrzac na naukę z perspektywy teologicznej, wydaje się, że najwyraźniejszym „śladem stworzenia” (w sensie teologicznym) jest *racjonalność świata*, czyli ta jego własność, dzięki której świat daje się racjonalnie badać.

Przyjrzyjmy się bliżej pojęciom przygodności i racjonalności oraz związanym z nimi uzasadnieniom *K*.

6. PRZYGODNOŚĆ

Choć pojęcie przygodności jest dość często używane przez filozofów, rzadko można spotkać jego eksplikację. Gdyby jej dokonano, wyróżniono by – jak sądzę – co najmniej trzy różne, choć powiązane ze sobą, pojęcia przygodności przyrody:

(P_E) Empiryczne pojęcie przygodności przyrody: przyroda jest przygodna – tzn. każda „część” przyrody oraz przyroda jako całość ma czasowy początek lub koniec.

(wyjściowo, jak się zdaje, co najmniej w sensie P_M – zob. niżej): ważne „[...] jest przypisanie badanemu przez kosmologię Wszechświatowi cechy matematyczności, racjonalności i w ogóle możliwości poznawania, czyli tego [...], co filozofia średniowieczna nazywała *intelligibilitas entis*. Bez tej obiektywnej własności Wszechświata trudno byłoby wyjaśnić [...] możliwość uprawiania nauki i zdobywania [...] adekwatnej wiedzy o świecie. [...] Inną ważną cechą ontologiczną Wszechświata [...] jest jego przygodny charakter. Ogromna różnorodność możliwych wszechświatów może wskazywać, że zaistnienie naszego Wszechświata wcale nie musiało być konieczne. Jeżeli więc mimo wszystko on zaistniał, to nie mogło dokonać się to jedynie z czysto wewnętrznych racji, lecz konieczna była jakaś racja względem niego zewnętrzna”.

(P_M) Modalne pojęcie przygodności przyrody: przyroda jest przygodna – tzn. każda „część” przyrody oraz przyroda jako całość mogłaby nie istnieć.

(P_O) Ontologiczne/metafizyczne pojęcie przygodności przyrody: przyroda jest przygodna – tzn. żadna „część” przyrody oraz przyroda jako całość nie posiada w sobie racji swego istnienia.

Nauka mogłaby co najwyżej stwierdzić wprost, że przyroda jest przygodna w sensie P_E. Jeśli z tego można wyprowadzić twierdzenie o przygodności przyrody w sensie P_M, a wreszcie w sensie P_O, to – przy obowiązywaniu zasady racji (dostatecznej) oraz wykluczeniu innych możliwości wyjaśnienia istnienia przygodnej przyrody – otrzymalibyśmy uzasadnienie dla *K* (o ile przyjmiemy, że świat, o którym mowa w *K*, zawiera przyrodę lub utożsamia się z nią). Rzecz w tym jednak, czy istnieje „przekład” wymienionych pojęć przygodności (od P_E poprzez P_M do P_O) oraz czy „dane” nauki wystarczają do stwierdzenia przygodności przyrody w sensie P_E. Zajmijmy się tę drugą kwestią.

Znany popularyzator kosmologii, P. Davies, w swej książce *Ostatnie trzy minuty* [1995] dobitnie ukazuje przygodność przyrody. Według niego wiedza naukowa pozwala nam spodziewać się, że zginie Ziemia i inne planety, Słońce i inne gwiazdy, a nawet czarne dziury i główne cząstki tworzące (zwykłą) materię. Co gorsza, jeśli „żyjemy w fałszywej próżni”, to w efekcie tunelowania kwantowego w każdej chwili mogłaby uwolnić się ogromna energia i „bąbel prawdziwej próżni” sprawiłby, że „cała materia nagle wyparowałaby” i nastąpiłby „natychmiastowy kres wszystkiego” [DAVIES 1995, s. 162]. Dodajmy, że Davies [1995, s. 35] zwraca uwagę także na przygodność świata od strony początku: „wedle niemal jednomyślnej opinii uczonych cały kosmos powstał od dziesięciu do dwudziestu miliardów lat temu”¹¹.

Z książki Daviesa, i podobnych publikacji, wyprowadzić można co najmniej trzy (wykorzystywane przez filozofów) argumenty na rzecz przygodności przyrody (w sensie P_E): argument ze standardowego modelu kosmologicznego, argument z hipotezy śmierci cieplnej Wszechświata, argu-

¹¹ Przywołana książka abstrahuje od problemu relacji: kosmologia (nauka) – teologia (religia). Sam Davies jednak (dzięki swym innym publikacjom) jest uznawany za zwolennika harmonijnej (współpracującej) autonomii obu dyscyplin. Zob. [McCONNELL 2002, s. 319-320]. Przy okazji, za C.S. McConnellem, zauważmy, że początkowo wśród teologów większe zainteresowanie wzbudzała biologiczna teoria ewolucji, a nie teorie kosmologiczne (jako zbyt abstrakcyjne i niezrozumiałe dla laików). Dopiero koncepcja Wielkiego Wybuchu i rozszerzającego się Wszechświata poważniej zainteresowały teologów.

ment z rozpadu lub przekształcania (konwersji) cząstek elementarnych. Pomijam tu metodologiczne i merytoryczne trudności tych argumentów – jak pokazują np. M. Heller i J. Życiński [1980, s. 193-236], w szerszym kontekście aktualnej wiedzy fizycznej konkluzje pierwszych dwóch są pochope (podobnie zresztą jak i ontologiczne konkluzje naturalistów). Chcę zwrócić tu tylko uwagę, że nawet gdyby konkluzje te były (w dopuszczalnym uproszczeniu) prawdziwe, pozwalają one na różne interpretacje filozoficzne.

Standardowy model kosmologiczny. Załóżmy, że mamy epistemiczne prawo, by powiedzieć za Daviesem [1995, s. 40]:

[...] jesteśmy zmuszeni do przyjęcia wniosku, że wielki wybuch był absolutnym początkiem wszystkich wielkości fizycznych: przestrzeni, czasu, materii i energii. Nie ma sensu pytać (choć czyni tak wielu ludzi), co było przed wielkim wybuchem lub co go spowodowało. Nie było żadnego «przedtem».

Autor zdaje się twierdzić, że „nasz” Wszechświat ma „absolutny początek”, a więc nie jest fragmentem lub ciągiem dalszym jakiejś większej (fizycznej lub *quasi*-fizycznej) całości. Jednak mówienie o „absolutnym początku” Wszechświata ma sens, jeśli przyjmiemy absolutny (niezależny od niego) czas, na którym można oddzielić od siebie okres, w którym nie było nic fizycznego, oraz okres istnienia Wszechświata. Wiadomo jednak, że nie jest to jedyna filozoficzna koncepcja czasu. Na przykład: według relacyjnej koncepcji czasu, mówienie o nim ma sens tylko wtedy, gdy istnieją co najmniej dwa różne fizyczne stany lub zdarzenia. Wszechświat jednak (przy założeniu, że nie ma nic fizycznego poza nim) nie jest czymś, co można zestawić z różnym od niego obiektem fizycznym. Jeśli tak, to dla Wszechświata – i tu Davies niekonsekwentnie przechodzi do relacyjnej koncepcji czasu – „nie było żadnego «przedtem»”. W kontekście relacyjnej koncepcji czasu mówienie o (absolutnym) początku (lub jego braku) Wszechświata nie jest więc ani prawdziwe, ani fałszywe – jest bezsensowne. Jak pisał C.D. Broad, „powiedzieć, że świat miał początek, znaczy po prostu tyle, że pewne zdarzenie, które poprzedzało inne, nie było poprzedzone przez jakieś inne zdarzenie”¹².

¹² Cyt. za [MUNITZ 1974, s. 140]. Podobnie pisze na przykład M. Jubien [1998, s. 189]: „kiedy ludzie mówią, że Wielki Wybuch był przyczyną (lub początkiem) Wszechświata, to najbardziej naturalne (i życziwe) odczytanie tego twierdzenia, jest po prostu takie, że Wielki Wybuch był przyczyną (lub początkiem) reszty Wszechświata”. Z kolei J. Turek stwierdza, że „argumentacja [na rzecz przygodności przyrody oraz istnienia Boga] oparta na teorii Wielkiego Wybuchu”

Hipoteza śmierci cieplnej Wszechświata. Załóżmy, że znowu mamy epistemiczne prawo, by za Daviesem [1995, s. 34] powiedzieć:

Wszechświat [...] zmierza [...] nieuchronnie do cieplnej śmierci w przyszłości.

lub by roztaczać za nim [1995, s. 122] wizję współczesnej wersji XIX-wiecznej koncepcji „śmierci cieplnej”:

W odległej przyszłości wszechświat będzie zatem wypełniony niezwykle rozrzedzonym gazem fotonów i neutrin, zmieszanych ze znikającymi elektronami i pozytronami, powoli oddalającymi się od siebie. Z tego co wiemy, wynika, że nie nastąpi już żaden istotny proces fizyczny, żadne wydarzenie nie przerwie jałowej egzystencji wszechświata, którego historia dobiegła już kresu, lecz który ma przed sobą jeszcze wieczne życie, czy też może należałoby powiedzieć, wieczną śmierć.

Do koncepcji końca Wszechświata stosuje się ta sama trudność, przed którą stoi koncepcja jego początku. Warto jednak zwrócić tu uwagę na trudność dodatkową. Otóż Davies [1995, s. 122] nie mówi o absolutnej nicości, lecz o stanie „zimnej, ciemnej, pozbawionej wszelkich cech niemalności” – stanie, w którym właściwie nic się nie dzieje. Załóżmy że taki stan będzie kiedyś realnym stanem Wszechświata, a nie tylko idealną granicą, do której zmierza. Nie będzie to jednak absolutny koniec wszystkiego, co fizyczne, lecz absolutny koniec jakiegokolwiek (lub pewnego rodzaju) dziania się. Z pewnością byłby on przejawem przygodności przyrody, ale nie przygodności egzystencjalnej: przyroda istniałaby, lecz w stanie równowagi-stagnacji. Aby zaakceptować w tym kontekście tezę o końcu istnienia przyrody, trzeba by dodatkowo przyjąć, że działanie (ruch, proces itp.) jest kryterium istnienia: co nie działa, to nie istnieje lub nie może być stwierdzone jako istniejące.

jest chybiona, ponieważ (i) „kosmologia współczesna [...] nie dysponuje żadnymi zasadnymi podstawami do wypowiedzania się zarówno o tym, co dzieje [się] w samej osobliwości, jak i tym bardziej o tym, co działa się poza tą osobliwością” [TUREK 2008, s. 303]; (ii) „trudno uznać za słuszne [...] wykorzystywanie faktów naukowych w procedurach bezpośredniego uzasadniania tez filozoficzno-teologicznych” [TUREK 2008, s. 302]. Zauważmy jednak – co wykazują prace W.L. Craiga [2004, s. 116-129] oraz (ostrożnie) R. Swinburne’a [1996, s. 181-189] – że można próbować argumentacji na rzecz tezy, iż tradycyjnie temporalna i proteistyczna interpretacja teorii Wielkiego Wybuchu jest dopuszczalną, a nawet – w porównaniu z innymi – preferowaną interpretacją filozoficzną. Podejściu Craiga została poświęcona – przygotowywana pod kierunkiem ks. prof. Turka – rozprawa doktorska o. A. (F. S.) Nowaka.

Rozpad cząstek elementarnych. Z książki Davisa, jak i z niemal każdego podręcznika fizyki, można dowiedzieć się, że większość z blisko 400 (odmian) cząstek (i antycząstek) elementarnych – „ostatecznie” tworzących Wszechświat – to cząstki nietrwałe, których „średni czas życia” jest ogromnie krótki. Wymienia się tylko kilka (odmian) cząstek trwałych, jednak ich trwałość jest względna, gdyż i one, w ramach „zderzeń” lub podobnych procesów, mogą przekształcać się w inne cząstki. Zresztą nawet proton, według teorii wielkiej unifikacji, „powinien” (po niedostępnie dla nas długim czasie) w końcu (bez ich „pomocy”) rozpaść się. Jak pisze Davies [1995, s. 120]:

[...] proton może rozpaść się na pozytron i neutralny pion. Pion jest bardzo nietrwały i niemal natychmiast rozpada się na dwa fotony lub na parę elektron-pozytron. [...] Pozytron jest antycząstką elektronu, przeto gdy dochodzi do spotkania pozytronu z elektronem, następuje anihilacja, a uwolniona energia przybiera postać fotonów.

Czy może być lepsze naukowo-empiryczne potwierdzenie przygodności przyrody? Chyba nie. Pamiętać jednak należy, że używany przez fizyków termin *anihilacja* jest mylący. Już w cytowanym fragmencie jest wyraźnie napisane, że nie jest tak, iż po rozpadzie cząstki nie pozostaje absolutnie nic, lecz że np. „uwolniona energia przybiera postać fotonów”. Można tu mówić o kresie istnienia cząstki, można jednak równie dobrze mówić o jej przekształceniu w inną postać (nie posiadającej kresu) energii. Zresztą używanie języka „cząsteczkowego” (czy „izolacjonistyczno-substancjalistycznego”) jest znacznym uproszczeniem. Jak pisze filozof fizyki, M. Tempczyk [1991, s. 158]:

Obraz mikroobektów proponowany przez kwantową teorię pola różni się bardzo od klasycznego pojęcia ciała fizycznego, które było modelem ontologii widzącej substancję w bytach indywidualnych. Cząstka to właściwie rozmyty proces, złożony z pewnego jądra, otoczonego chmurą cząstek wirtualnych, nieustannie pojawiających się i znikających.

Te i podobne spostrzeżenia doprowadzają Tempczyka [1991, s. 162] do ciekawej „konstrukcji filozoficznej”:

[...] najbardziej przydatna dla współczesnej fizyki jest filozofia opisująca świat jako dynamiczny proces, w którym nie ma żadnych fundamentalnych cegiełek. Tylko procesowi jako całości można przypisać bezwzględne istnienie, wszystko inne jest względnie wyodrębnioną jego częścią i w odpowiednich warunkach może

ulec przemianie lub rozbiciu. W procesie tym nie ma żadnych stałych barier, niezniszczalnych elementów, dobrze wyodrębnionych podukładów.

Zwróćmy uwagę, że w powyższej interpretacji „nie ma [...] niezniszczalnych elementów”, gdyż w gruncie rzeczy nie ma elementów (są one tylko względnie wyodrębniane) – jedyne, co bezwzględnie istnieje, to procesualna całość. Autor więc, choć dobitnie ukazuje przygodność przyrody, sugeruje jednocześnie – *nolens volens* – istnienie jakiegoś fizycznego, procesualnego *quasi*-absolutu.

Jak widać, teza o przygodności przyrody (w sensie określonym wyżej jako „empiryczny”) nie da się wyprowadzić z przywołanych tu teorii naukowych. Owszem, można te teorie zinterpretować jako „świadczenia” przygodności, jednak dopuszczalne są – a niekiedy nawet bardziej przekonujące – interpretacje odmienne. Pojęcie przygodności jest pojęciem filozoficznym i wykorzystywanie go w „budowaniu mostów” między nauką a teologią jest różnorako uwarunkowane lub uwikłane.

7. RACJONALNOŚĆ

Przejdźmy do pojęcia racjonalności. Wiadomo, że istnieje wiele pojęć racjonalności. Z interesującego nas punktu widzenia można wyróżnić następujące pojęcia racjonalności przyrody:

- (R_S) Słabe pojęcie racjonalności przyrody: przyroda jest racjonalna – tzn. przyroda daje się badać przez rozum ludzki.
- (R_P) Pośrednie pojęcie racjonalności przyrody: przyroda jest racjonalna – tzn. przyroda funkcjonuje według praw zapisywanych w języku matematyki.
- (R_M) Mocne pojęcie racjonalności przyrody: przyroda jest racjonalna – tzn. przyroda (lub jej znaczna część) funkcjonuje w sposób „korzystny” dla ludzi, dla organizmów żywych lub dla niej samej jako całości.

Zauważmy, że im mocniejszego (silniejszego) pojęcia racjonalności używamy w uzasadnieniu dla *K*, tym lepiej *K* jest uzasadnione. Im jednak mocniejszego pojęcia racjonalności używamy, tym więcej musimy podać – zaczerpniętych z nauki – przykładów jego egzemplifikacji. Przyjrzyjmy się bliżej tym zależnościom.

Racjonalność przyrody w sensie R_S wydaje się dość oczywistym faktem – dowodem na nią jest nie tyle jakaś teoria naukowa, ile sam fakt uprawiania nauki. Fakt ten jednak, z pewnością świadczący o możliwościach poznawczych ludzi, nie musi świadczyć o stworzeniu świata-przyrody przez Boga. Owszem, można przyjąć, że racjonalność w sensie R_S zakłada, jako swój ontologiczny warunek, racjonalność w sensie R_P . Jak pisze M. Heller [2002, s. 185]:

Wszecchświat daje się badać racjonalnie [...], a więc należy mu przypisać pewną cechę strukturalną [...], dzięki której Wszecchświat ulega racjonalnym metodom badania.

Z tego więc, że „Wszecchświat daje się badać” (racjonalność R_S), możemy wnosić, że „należy mu przypisać pewną cechę strukturalną”. Cechę tę zaś określa się najczęściej jako funkcjonowanie według (matematycznych) praw – racjonalność R_P . Ta druga jednak, strukturalna, racjonalność nie musi być rezultatem jakiegoś celowego zamysłu. Może być po prostu pewną immanentną własnością przyrody. Czy taką własnością może również być racjonalność w sensie R_M ? Tak, ale łatwiej się zgodzić, że Wszecchświat sam z siebie jest bezosobowym uporządkowanym układem lub regularnie funkcjonującym mechanizmem¹³, niż że sam z siebie działa na naszą korzyść. Racjonalność w sensie R_M nie tylko trudno wyjaśnić, ale także trudno dookreślić bez przyjęcia, kierującego się intencjami i celami, Boskiego Umysłu.

Powstaje jednak pytanie: czy dysponujemy wystarczającymi danymi naukowymi, które potwierdzają tezę, że przyroda jest racjonalna w sensie R_M ? Jak zauważa Schrader [2003a, s. 37-44], dla anglojęzycznych teologów naturalnych przełomu XVIII i XIX wieku, świetnie wykształconych w ówczesnej astronomii, anatomii i fizjologii, pozytywna odpowiedź na to pytanie była oczywistością. Wiadomo jednak, że wystarczyło upowszechnienie darwinizmu, by zdecydowanie zachwiać tym optymizmem. Z drugiej strony poważne nadzieje budzą współczesne ustalenia kosmologii dotyczące „koincydencji kosmologicznych”, bez których nie mogłoby powstać życie. Aczkolwiek, i w tym przypadku, nadzieję ostudza fakt, że od stwierdzeń nauki daleka droga do tez filozoficznych. Można bowiem powiedzieć, że „dane” nauki świadczą o tym, że Wszecchświat zachowuje się tak, jakby realizował wytyczony mu – korzystny dla nas – cel. Stąd już tylko krok do stwierdzenia, że:

¹³ Pomijam tu, na ile – w świetle współczesnej nauki – metafory te są dopuszczalne.

[...] siły, masy i z pewnością wiele innych czynników [...], zostały tak dobrane, aby uczynić rozwój życia możliwym. Były one wybrane przez Myśl lub przez bardziej abstrakcyjną Zasadę Kreatywną, która ma wystarczające powody, aby nazywać się ‘Bóg’. [LESLIE 1994, s. 29].

Wiadomo jednak, co podkreśla sam cytowany Autor¹⁴, że istnieją poważne naturalistyczne alternatywy dla tego podejścia. A dyskusja wciąż trwa. Choć odbywa się ona w kontekście nauki, jest w gruncie rzeczy dyskusją filozoficzną. Fakt ten komplikuje bardzo sytuację teologa-interakcjonisty.

Warto zwrócić uwagę, że przywołana wyżej argumentacja na rzecz mocnej racjonalności przyrody – a tym samym na rzecz istnienia Boga – szczególnie zajmowała śp. Księdza Profesora Józefa Turka w ostatniej fazie jego twórczości badawczej. W jednym ze swoich „późnych” artykułów pisał on:

Wydaje się, że w przypadku argumentu z celowości i przygodności Wszechświata proponowane wyjaśnienie teistyczne jawi się jako jedynie możliwe, ale za to okazanie na podstawie wiedzy naukowej, że Wszechświat jest w istocie celowy lub przygodny, napotyka na znacznie większe trudności i poważne zastrzeżenia. Nieco inaczej jest w przypadku argumentu z planu, racjonalności i matematyczności Wszechświata oraz subtelnego jego dostrojenia do życia. Samo przypisanie tych własności Wszechświatowi nie budzi tak znacznych oporów, ale za to teistyczne wyjaśnienie tych własności nie jawi się jako tak oczywiste i wyłączone. W konsekwencji tego konieczne jest okazanie, że wyjaśnienie to jest najlepsze z możliwych, gdyż tylko wtedy można uznać za słuszną tezę o istnieniu Boga. [TUREK 2008, s. 306-307].

Właśnie „argumentacji z subtelnych dostrożeń [do życia biologicznego] kosmicznych koincydencji” oraz problematyce pokrewnej J. Turek poświęcił (w znacznej mierze) swa ostatnią – niedokończoną i (dotąd) niewydaną – książkę [por. np. TUREK 2006, 2007]. W jego ujęciu argumentacja ta przebiega następująco:

1. Kosmicznym koincydencjom przysługuje cecha subtelności, polegająca na bardzo małym [...] prawdopodobieństwie [ich] zajścia [...].
2. Wyjaśnienie tego faktu [...] jest bardziej prawdopodobne w ramach hipotezy teistycznej niż naturalistycznej [...].
3. [...] należy przyjąć tezę teistyczną jako bardziej prawdopodobną [...], czyli [...] lepiej wyjaśniającą subtelność kosmicznych koincydencji. [...]. [TUREK 2008, s. 307-308].

¹⁴ Zresztą jego koncepcja Boga, co już uwidacznia powyższy cytat, nie jest czysto teistyczna, lecz swoiście neoplatońska.

Według omawianego Autora powyższa argumentacja – poparta rzetelnym materiałem naukowym – „daje pewne nadzieje na dalsze wzmacnianie swojej mocy dowodowej. Wymaga ona jednak [...] dalszych poszukiwań nowych, bardziej obiektywnych sposobów określania [...] prawdopodobieństwa” [TUREK 2008, s. 309]. Pamiętać przy tym należy, że ma ona tylko „prawdopodobnościowy, a nie całkowicie pewnościowy charakter”, a więc nie jest „w stanie zaoferować niezawodnego uzasadnienia tezy o istnieniu Boga” [TUREK 2008, s. 310]. Co więcej, jak już wspomniano, wyjściowe dane argumentu są uwikłane w kwestie wyboru i sformułowania ich adekwatnej filozoficznej interpretacji oraz wyjaśnienia. Jak widać, pojęcie racjonalności (zwłaszcza w sensie R_M) nie wydaje się – w omawianym kontekście – w znacznie lepszym położeniu niż pojęcie przygodności. Fakt ten nie przekreśla ich stosowania, choć nakłada na to stosowanie rozmaite ograniczenia.

8. TAJEMNICA

Zakończmy niniejsze rozważania akcentem pozytywnym. Dotąd pisałem o strategiach teologa wobec nauki lub o możliwościach uzasadniania niektórych („wejściowych”) tez teologicznych w odwołaniu do nauki. Warto jednak podejść do sprawy z drugiej strony i zapytać: czy, i ewentualnie co, religia (teologia) może dać ludziom nauki? Pozytywna odpowiedź na to pytanie mogłaby ukazać dwustronną (a nie tylko jednostronną) relację, a więc prawdziwą interakcję, między teologią a nauką.

Podczas nieoficjalnych rozmów toczonych w trakcie konferencji „Czy teologia potrzebuje nauk przyrodniczych?” (zob. wyżej: uwagi wstępne), padło pytanie: co skłania (wierzących lub poszukujących) uczonych (jako uczonych) do religii? Ks. prof. Michał Heller odpowiedział zgodnie ze swym doświadczeniem, że ani świadomość przygodności, ani nawet racjonalności, przyrody. Tym czymś jest poczucie Tajemnicy. Pojęciu Tajemnicy można nadać różny sens [por. HELLER 2002, s. 183-191]. Tutaj wyeksplikuję jeden z nich, który – być może – pozwala na pewną dopuszczalną rekonstrukcję „rozumowania” prowadzącego naukowców do wiary.

R. Ingarden [1987, s. 208-209], odróżniając różne pojęcia transcendencji, pisze m.in. o tzw. transcendencji pełni bytu. Polega ona (w uproszczeniu) na tym, że każdy przedmiot poznawany odznacza się nieskończoną ilością własności i „nie da się wyczerpać w żadnym [skończonym] poznawaniu”. Korzystając z tego pojęcia, można powiedzieć, że badacz odkrywa kolejne własności przyrody, ale – pomimo postępu badawczego – nie jest w stanie jej

poznawczo wyczerpać. Zawsze pozostaje dla niego coś jeszcze nieodkrytego lub – jak mówi Ingarden – „poznawczo niedostępnego”. Tak rozumiana transcendentja pełni bytu jest znakiem Tajemnicy badanej rzeczywistości, a może i jej Transcendencji w sensie używanym przez ontologów i teologów.

Tajemnica, o której tu mowa, nadaje także sakralny lub *quasi*-sakralny wymiar nauce. Jeśli nauki nie uprawia się tylko dla prywatnych lub społecznych korzyści, to stanowi ona specyficzną formę kontaktu z przerażającą nas, nieskończoną Rzeczywistością. Rzeczywistość ta jawi się w tym kontakcie jako nietykalna, gdyż nie chodzi w nim przede wszystkim o to, by coś zmieniać, lecz żeby owo coś „odczytać”. Co więcej, jak pokazują biografie wielkich badaczy, przerażająca nas Rzeczywistość budzi fascynację (a niekiedy i przerażenie), „wzywa” do dalszego badania, a wysiłek jej poznawania nadaje „wzniosły wymiar” naszemu życiu¹⁵.

Oczywiście można ograniczyć się do celebrowania nauki jako religii poprzez zaangażowane i bezinteresowne prowadzenie badań naukowych. Można jednak szukać pozanaukowego wyjaśnienia sakralnego fenomenu nauki. Ta druga postawa musi, wcześniej czy później, kończyć się uznaniem jakiejś postaci absolutu. Oczywiście można ów absolut utożsamiać z, ogromną i wszechogarniającą, całością fizycznej rzeczywistości. Można jednak traktować ją tylko jako nośnik „danych” lub „zadanych” nam informacji i problemów. A trudno, zgodnie ze zwykłą semantyką naszego języka, pojąć informacje i problemy bez Umysłu, który je przekazuje lub stawia. W tym miejscu otwiera się droga do uznania osobowego Boga jako Kogoś, kto „dialoguje” lub „gra” z nami podczas procesu naukowego poznania¹⁶.

Co więc może dać religia naukowcom jako naukowcom? Personalne wyjaśnienie lub „usensownienie” ich pracy, a także nadzieję, że ich badawczy trud nie pójdzie na marne i że w nadprzyrodzonej perspektywie dane im będzie rozpoznać to, co dotąd nierozpoznane, odkryć to, co nieodkryte – kontemplować „pełnię bytu”, ale już nie jako transcendentną, lecz jako odsłoniętą dla nas Tajemnicę.

¹⁵ Sformułowanie S. Weinberga. Na ten temat zob. [HELLER 2002, s. 189-190].

¹⁶ Na podstawie opracowań J. Turka jako znawcy filozoficznego zaplecza fizykalnych teorii A. Einsteina, można (z pewnymi zastrzeżeniami) wnioskować, że takie podejście (zabarwione akcentem na racjonalność typu R_p) było bliskie właśnie twórcy teorii względności. Jak pisał J. Turek [2005a, s. 280], według Einsteina „w Przyrodzie ujawnia się jakaś mądrość i rozum tak doskonały, iż w porównaniu z nim ludzkie myślenie jest czymś znikomym i nic nie znaczącym”. Doniosłości powyższej charakterystyki nie umniejsza – zaznaczany przez J. Turka w innych miejscach [np. 2002, s. 490-491] – fakt, że zawartość religii i „teologii” Einsteina nie została przez niego jednoznacznie dookreślona.

Na koniec podkreślmy: teolog nie potrzebuje nauk przyrodniczych. Raczej jest tak, że aktualna sytuacja epistemiczna i kulturowa zmusza go do, mniejszej lub większej, interakcji z nauką. Wchodząc w tę interakcję, teolog powinien jednak pamiętać, co ma do zaoferowania ludziom nauki oraz że uzasadnienie tej oferty – choć dokonuje się w kontekście nauki – znajduje się ostatecznie na płaszczyźnie filozofii. A co z niedoskonałościami owego uzasadnienia? Śp. Ksiądz Profesor Józef Turek wyjaśniał je następująco:

Gdyby [...] istnienie Boga można było uzasadnić z obiektywną koniecznością, tak jak np. że $2 + 2 = 4$, to nie byłaby to wiara, lecz wiedza, którą człowiek musiałby z konieczności przyjąć, a więc nie miałby pełnej swobody jej wyboru. Ponadto uprzywilejowanymi byłiby wszyscy znający tego rodzaju argumentację, która z pewnością nie jest czymś darmowym i łatwo dostępnym, lecz wymaga bardzo wielu wysiłków i osobistych zabiegów poznawczych. [TUREK 2008, s. 310-311].

REFERENCJE

- BARBOUR I.G. [1998], *Religion and Science. Historical and Contemporary Issues*, London: SCM Press Ltd.
- CRAIG W.L. [2004], *The Cosmological Argument*, [w:] P. COPAN and P.K. MOSER (eds.), *The Rationality of Theism*, London and New York: Routledge, s. 112-131.
- DAVIES P. [1995], *Ostatnie trzy minuty. O ostatecznym losie Wszechświata*, przeł. P. Amsterdamski, Warszawa: Wydawnictwo CIS – Oficyna Wydawnicza MOST.
- HELLER M., ŻYCIŃSKI J. [1980], *Wszechświat i filozofia. Szkice z filozofii i historii nauki*, Kraków: Polskie Towarzystwo Teologiczne.
- HELLER M. [1984], *Usprawiedliwienie Wszechświata*, Kraków: Znak.
- HELLER M. [1998], *Czy fizyka jest nauką humanistyczną?*, Tarnów: Biblos.
- HELLER M. [2002], *Sens życia i sens Wszechświata. Studia z teologii współczesnej*, Tarnów: Biblos.
- INGARDEN R. [1987], *Spór o istnienie świata*, t. II: *Ontologia formalna*, cz. 1: *Forma i istota*, przyg. D. Gierulanka, wyd. III, Warszawa: PWN.
- JODKOWSKI K. [2005], *NOMA, cudy i filtr eksplanacyjny*, „Roczniki Filozoficzne” 53, nr 2, s. 83-103.
- JUBIEN M. [1998], *Contemporary Metaphysics*, Malden–Oxford: Blackwell Publishers.
- LESLIE J. [1994], *Przejawy delikatnego dostrojenia*, przeł. W. Maciejewski, „Zagadnienia Filozoficzne w Nauce” XVI, s. 27-62.
- MCCONNELL C.S. [2002], *Twentieth-Century Cosmologies*, [w:] G.B. FERNGREN (ed.), *Science and Religion. A Historical Introduction*, Baltimore–London: The Johns Hopkins University Press, s. 314-321.
- MUNITZ M.K. [1974], *The Mystery of Existence. An Essay in Philosophical Cosmology*, New York: New York University Press.
- SCHRADER D.E. [2003a], *Newton i teologia naturalna*, przeł. A. Lekka-Kowalik i S. Kowalik, „Roczniki Filozoficzne” 51, nr 2, s. 33-45.
- SCHRADER D.E. [2003b], *Teologia w czasach braku jedności nauki*, przeł. A. Lekka-Kowalik i S. Kowalik, „Roczniki Filozoficzne” 51, nr 2, s. 47-64.

- SWINBURNE R. [1996], *The Beginning of the Universe and of Time*, „Canadian Journal of Philosophy” 26, No. 2, s. 169-189.
- TEMPCZYK M. [1991], *Fizyka a świat realny. Elementy filozofii fizyki*, Warszawa: PWN.
- TUREK J. [1995], *Wszechświat dynamiczny. Rewolucja naukowa w kosmologii*, Lublin: RW KUL.
- TUREK J. [2002], *Metafilozofia Alberta Einsteina*, „Roczniki Filozoficzne” 50, nr 1, s. 459-496.
- TUREK J. [2005a], *Albert Einstein o wzajemnych związkach nauki i filozofii*, „Roczniki Filozoficzne” 53, nr 1, s. 263-308.
- TUREK J. [2005b], *Filozofia kosmologii – zarys problematyki*, „Roczniki Filozoficzne” 53, nr 2, s. 269-308.
- TUREK J. [2005c], *Nauczanie filozofii w kontekście współczesnej kosmologii przyrodniczej – problematyka czasowego początku Wszechświata*, [w:] P. JAROSZYŃSKI, P. TARASIEWICZ, I. CHŁODNA (red.), *Filozofia i edukacja*, Lublin: Fundacja „Lubelska Szkoła Filozofii Chrześcijańskiej”, s. 55-65.
- TUREK J. [2006], *Wyjaśnianie antropiczne w kosmologii*, „Roczniki Filozoficzne” 54, nr 2, s. 267-298.
- TUREK J. [2007], *Możliwości teistycznych preferencji w filozoficznych wyjaśnieniach kosmicznych koincydencji*, [w:] I.S. LEDWON [i in.] (red.), *Scio cui credidi. Księga pamiątkowa ku czci Księdza Profesora Ruseckiego w 65. rocznicę urodzin*, Lublin: Wydawnictwo KUL, s. 1261-1273.
- TUREK J. [2008], *Kosmologiczny kontekst formułowanych wspólnie argumentów teistycznych*, „Roczniki Filozoficzne” 56, nr 1, s.295-313.
- TUREK J. [2009], *Filozoficzne interpretacje faktów naukowych*, Lublin: Wydawnictwo KUL.
- WSZOŁEK S. [2004], *Wprowadzenie do filozofii religii*, Kraków: WAM.

ON THE POSSIBLE THEOLOGIAN'S STRATEGIES FOR SCIENCE

Summary

In my paper – the paper in memory and honour of Rev. Professor Józef Turek – I describe the following strategies that can be developed by the theologian for his discussion with the natural sciences: (i) isolationism – theology avoids any connections with science; (ii) interactionism – theology searches for some points in common with science; (iii) subordinationism – theology becomes the part of science. Next I explain how the representatives of these strategies try to interpret the fundamental thesis of theism ‘God created the world (from nothing)’. I also argue that if you prefer interactionism you must find a conceptual bridge between theology and science. The philosophical content of this bridge can be constituted by the concepts of contingency, rationality and mystery which are critically analysed in the last parts of the paper.

Summarised by Jacek Wojtysiak

Słowa kluczowe: nauka, religia, teologia, filozofia, interakcjonizm, kreacjonizm, racjonalność, przygodność.

Key words: science, religion, theology, philosophy, interactionism, creationism, rationality, contingency.

Information about Author: Prof. JACEK WOJTYSIAK, Ph.D. – Department of Theory of Knowledge, Faculty of Philosophy, The John Paul II Catholic University of Lublin; address for correspondence: Al. Raławickie 14, PL 20-950 Lublin; e-mail: wojtys@kul.pl