

Stanisław WSZOŁEK

W OBRONIE ARGUMENTU *GOD OF THE GAPS*

W telegraficznym skrócie argument *God of the gaps* można przedstawić w sposób następujący. Próbując poznać świat, raz po raz dochodzimy do granic naszych możliwości i stawiamy pytania, na które nie potrafimy udzielić odpowiedzi. Wówczas, mniej lub bardziej świadomie, przywołujemy Boga lub Coś, co jest Jego filozoficznym substytutem, by zatkać dziury naszej ignorancji.

Poniżej przedstawię kilka wersji takiego rozumowania, a następnie spróbuję bronić opinii, że logika argumentu *God of the gaps* tylko w nielicznych przypadkach zasługuje na całkowite potępienie — wtedy mianowicie, gdy towarzyszy jej fundacjonistyczna koncepcja teologii.

## 1. Początki argumentu

Początki myślenia według logiki argumentu „Boga od zapychania dziur” są trudne do ustalenia, ale nie możemy powiedzieć, by były tak stare, jak ludzka myśl religijna. Wprawdzie religia — jak uczą socjologowie — jest tak wiekowa jak ludzkość, więc pierwsze wyjaśnienia teologiczne można zrekonstruować w sposób obrazujący logikę omawianego argumentu, jednak przed pojawieniem się ideału wiedzy naukowej (opartej na logosie) trudno mówić o dziurach w wiedzy. Dostępne świadectwa jednoznacznie wskazują, że starożytni pojmowali świat jako rodzaj społeczności rządzonej przez bóstwa kierujące się na podobieństwo ludzi rozumem, wolą i uczuciami. Rządziły one naturą lub częścią jej wydzieloną częścią według własnej woli i upodobania. Każde zjawisko naturalne, czy to była niska pozycja Słońca w zimie, czy wylewy Nilu, zależało od pewnego zachowania Boga lub bogów. Podobnie traktowano sprawy ludzkie. Homer opowiada, na przykład, o zemście bogów na wygłodzonej załodze Odyseusza, która skradła i zjadła

---

\*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.

święte byki na Trynakrii<sup>1</sup>. Takich przykładów mamy dość dużo. Jest jasne, że w zaludnionych bogami opowieściach–wyjaśnieniach powstałych w świecie mitologicznym trudno doszukiwać się dziur w wiedzy, skoro w czasie ich powstawania nie było jeszcze wiedzy w sensie wyjaśnienia odwołującego się do naturalnych sił i przyczyn.

Inny, nie–mitologiczny sposób myślenia o świecie wyłonił się jednak dość wcześniej. Nowa idea, którą zawdzięczamy Grekom, miała wszystkie cechy rewolucji: zjawiska przyrody nie są wynikiem wolnych decyzji Boga czy bóstw, lecz rezultatem wewnętrznej konieczności rządzącej takim, a nie innym biegiem zjawisk naturalnych. Jońscy filozofowie przyrody położyli fundamenty pod przekonanie, że jedne zjawiska są powodowane przez inne zjawiska naturalne. Herodot, będący rzecznikiem greckiego ruchu intelektualnego, nie przywołuje żadnych bogów, gdy wyjaśnia wylewy Nilu, ale odwołuje się do etezyjskich wiatrów wiejących z północy. Ten styl myślenia rozwijał się bardzo szybko i wkrótce doprowadził do tego, co O. Pedersen nazwał „demitologizacją natury”<sup>2</sup>. Nie będziemy się tutaj rozwodzić nad tym ciekawym procesem. Wystarczy uświadomić sobie jego nieodzowność. Dopiero na gruncie idei, która dziś wydaje się nam oczywista, że zjawiska naturalne można wyjaśniać przez odwołanie się do innych zjawisk naturalnych, mogła rozwinąć się wiedza (nauka), i dopiero w jej kontekście można szukać śladów myślenia przywołującego Boga do zapchania dziur w naszej wiedzy. Kiedy już pojawił się ideał wiedzy wyjaśniającej jedne zjawiska naturalne przez odwołanie się do innych zjawisk, tropienie argumentacji zasłaniającej Bogiem dziury w ludzkiej wiedzy staje się celowe i interesujące.

Ślady takiej argumentacji są liczne; najjaskrawsze można spotkać w filozofii wyrosłej na marginesie teorii naukowych. W drugiej połowie XX wieku omawiany argument przeżywa swój renesans za sprawą tzw. filozofujących fizyków. Nazwa jest dość umowna, bo w gruncie rzeczy wspomnianymi „fizykami” są nie tylko fizycy, ale także biologowie, chemicy, astronomowie, kosmologowie etc. Chodzi o to, że w ostatnich dekadach uczeni z różnych specjalności zaczęli przejawiać ożywione zainteresowanie problematyką metafizyczną — jeśli pod tym terminem umieścimy, zgodnie z etymologią słowa, szeroką grupę zagadnień wykraczających poza fizykę (*physis*), tzn. poza przyrodę.

---

<sup>1</sup>Homer, *Odyseja*, tł. J. Wittlin, Warszawa: PWN, 1931, XII, 371n.

<sup>2</sup>O. Pedersen, *Konflikt czy symbioza?*, tł. W. Skoczny, Tarnów: Biblos, 1997, s. 32n.  
Zob. Herodot, *Dzieje* II, 20.

## 2. Dwie wersje argumentu *God of the gaps*

Newtonowska nauka XVII-wieczna stanowi *locus classicus*, które należy pilnie studiować, w celu zrozumienia tej argumentacji. Wprawdzie sam Newton nie był tak entuzjastycznym jej zwolennikiem jak na przykład R. Boyle, ale skuteczność mechaniki stworzonej przez Newtona pozwala znakomicie zilustrować dyskutowane przez nas zagadnienie. Osiągnięcie Newtona było ze wszech miar godne podziwu. Po raz pierwszy w historii zjawiska na niebie i na ziemi zostały objęte jednym równaniem, które można było zapisać na pudełku od zapalek. Nic dziwnego, że mit twórcy mechaniki szybko rósł. Przy końcu XVIII wieku A. Pope napisał odtąd często przytaczane słowa:

*Nature and nature's laws lay hid in night:  
God said: Let Newton be! And all was light!*

Komentując te wersy I. Prigogine i I. Stengers nie zawahali się powiedzieć, że „w oczach XVIII-wiecznej Anglii Newton był ‘nowym Mojżeszem’, któremu zostały pokazane ‘tablice prawa’”<sup>3</sup>. System świata — jak nazywano teorię Newtona — przedstawiał się tak wspaniale, że jeno nieliczni zdolni byli dostrzec jego ograniczenia. Wśród nich pierwszym był sam przenikliwy twórca mechaniki klasycznej. Newton doskonale zdawał sobie sprawę z tego, że wyrażone w postaci równań różniczkowych prawa mechaniki nie mają „sensu fizycznego” dopóty, dopóki nie zostaną im zadane warunki początkowe. W *Principiach* czytamy: „[...] chociaż te ciała mogą w istocie poruszać się po swoich orbitach jedynie na mocy praw grawitacji, to jednak w żadnym wypadku nie mogły one uzyskać dzięki tym prawom początkowego położenia na orbitach”<sup>4</sup>. Zadanie początkowych położenia i prędkości dla równań ruchu nie było jedynym problemem. Skoro prawa mechaniki nie tylko nie są w stanie zadać sobie jakichkolwiek warunków początkowych, to tym bardziej warunków dobranych rozumnie. Tymczasem w świecie Newtona wyraźnie obowiązuje rozumna myśl, porządek i celowość. I jest tak pomimo licznych przeszkód i perturbacji, powodowanych, na przykład, przez komety odwiedzające układ słoneczny. Gdyby świat pozostawić bez ingeren-

<sup>3</sup>I. Prigogine, I. Stengers, *Order out of Chaos. Man's New Dialogue with Nature*, London: W. Heinemann, 1984, s. 27.

<sup>4</sup>I. Newton, *Mathematical Principles of Natural Philosophy and His System of the World*, tr. by A. Motte in 1729, rev. by F. Cajori, Berkeley, Los Angeles, London: University of California Press, 1962, s. 543.

cji z zewnątrz, to perturbacje te z czasem doprowadziłyby do „rozregulowania całego układu” i katastrofy. Wiemy, że jest inaczej. Tłumacząc ten stan rzeczy, Newton nie waha się przywołać Boga zadającego właściwe warunki początkowe równaniom ruchu i poprawiającego świat, ilekroć sytuacja tego wymaga.

W świetle tych wyjaśnień rozumiemy deklarację autora *Principiów* zawartą w liście do ucznia — R. Bentley’a: „Gdy pisałem Traktat o naszym Systemie, miałem przed oczyma takie Zasady, które mogłyby doprowadzić ludzi do wiary w Boga, i nic nie może mi sprawić większej radości, niż stwierdzenie ich przydatności do tego celu”<sup>5</sup>. Mamy tu wszystkie elementy argumentacji „Boga od zapychania dziur”. Wskazując na pewne cechy systemu planetarnego, które nie mogły być rezultatem „przyczyny czysto naturalnej”, „ślepej i przypadkowej”, Newton odwołuje się do „Inteligentnego Agensa” (s. 284). Mówiąc inaczej, jeśli zgodzimy się, że mechanika newtonowska opisuje świat, w którym żyjemy, to pewne cechy tego świata pozostają problematyczne i niezrozumiałe. Niezrozumiałość ta znika dopiero wtedy, gdy odwołamy się do poza-mechanicznej Przyczyny, czyli do interwencji Boga.

Słabość takiej argumentacji została szeroko omówiona. Rozwijająca się nauka stopniowo i skutecznie wypełniała Newtonowskie „dziury”, a Bóg-Łatacz stawał się powoli zbyteczny. Okazało się, że przypisywanie Bogu roli poprawiacza maszyny świata jest kiepskim sposobem uprawiania apologetyki. Nie ma potrzeby, by pozaświatowa Istota poprawiała co jakiś czas świat, skoro wystarczy poprawić samą mechanikę.

P. S. Laplace, zwany niekiedy „Newtonem Francji”, poświęcił sporo czasu na wykazanie dynamicznej stabilności systemu słonecznego. Ostatecznie w 1796 roku w *Exposition du système du monde* otwarcie podjął problem Newtona. Jeśli dla twórcy mechaniki cały System wskazywał na Intelligentnego Agensa, to już dla Laplace’a wszystko, łącznie z genezą Systemu, mogło zostać wyjaśnione w naturalny sposób<sup>6</sup>. Rozwój nauki i pojawienie się idei, że system świata ma charakter autokorekcyjny, były tak charakterystyczne, że znalazły swą ilustrację w częściowo legendarnej wymianie zdań między Napoleonem i Laplacem. Historyczne badania wskazują, że Laplace’owi nie udało się odwieść Pierwszego Konsula od newtonowskiej teologii, mimo przekonujących argumentów, że „łańcuch naturalnych przyczyn wystarcza

---

<sup>5</sup> *Isaac Newton's Papers nad Letters on Natural Philosophy*, ed. by I. B. Cohen, Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1958, s. 280.

<sup>6</sup> P. S. Laplace, *Exposition de système du monde*, Paris: Bachelier, 1835, s. 464–469.

do wyjaśnienia powstania i zachowania tego cudownego systemu”. Późniejsze wersje znacznie uprościły przebieg dyskusji, wkładając w usta Laplace’a, odpowiadającego na pytanie: Kto jest autorem tego wszystkiego? — słowa: *Je n’aurais pas besoin de cette hypothèse-là*<sup>7</sup>. Słowa Laplace’a niekoniecznie należy traktować jako ateistyczne wyznanie wiary. Można je rozumieć jako podkreślenie metodologicznej tezy, że zasady mechaniki muszą być mechaniczne. Gdyby jednak — jak chcą niektórzy komentatorzy — zrozumieć te słowa jako naukowe potwierdzenie ateizmu, wówczas mielibyśmy do czynienia również z argumentacją *God of the gaps*, tyle że w odwrotnym kierunku — skoro nie ma dziur, to nie potrzebujemy Boga.

Tę wersję argumentu błyskotliwie omówił M. Heller na bliższym czasom współczesnym przykładzie związanym z aktualnie przyjmowanym standardowym modelem kosmologicznym. Historia powstania tego modelu, popularnie zwanego teorią Wielkiego Wybuchu, jest pasjonująca. A. Einstein, który w 1917 roku skonstruował swój pierwszy model kosmologiczny, najwyraźniej starał się uniknąć wszelkich warunków brzegowych, tzn. pragnął zbudować model zupełny i samozwarty, nie domagający się żadnych założeń spoza modelu. Zamysł ten, okupiony wprowadzeniem tzw. stałej kosmologicznej, powiódł się twórcy teorii względności tylko chwilowo. Statyczny model Wszechświata z zamkniętą przestrzenią wkrótce okazał się niestabilny i w pracach A. Friedmana i innych kosmologów został zastąpiony innymi modelami, które „wyjaśniały” odkryte w międzyczasie zjawisko ucieczki galaktyk, tzn. rozszerzania się Wszechświata. Idea ekspandującego Wszechświata od początku swego pojawienia się w klasycznej (tzn. nie-kwantowej) kosmologii budziła silne reakcje ze względu na występującą w modelach osobliwość. „W klasie modeli kosmologicznych, którą zdają się coraz bardziej potwierdzać przeprowadzane dziś przez astronomów obserwacje, nie możemy cofać się w nieskończoność, idąc wstecz za kolejnymi stanami Wszechświata. Istnieje pewien stan osobliwy: w równaniach opisujących model ujawnia się on jako punkt, w którym pewne funkcje zmierzają do nieskończoności; w interpretacji fizycznej jest chwilą startu kosmicznej ekspansji, momentem ‘wybuchu’ Wszechświata”<sup>8</sup>. Zauważmy, że „osobliwość” jest nazwą na oznaczenie dziury w naszej wiedzy. Dzisiejsza nauka nie zna metod, które po-

---

<sup>7</sup>R. Hahn, *Laplace and the Vanishing Role of God in the Physical Universe*, [w:] *The Analytic Spirit: Essays in the History of Science in Honor of Henry Guerlac*, ed. Hary Woolf, Ithaca: Cornell University Press, 1981, s. 85–86.

<sup>8</sup>M. Heller, *Kosmiczna przygoda Człowieka Mądrego*, Kraków: Wyd. Znak, 1994, s. 202–203.

zwolilyby wyznaczyć stany Wszechświata przed osobliwością. Co więcej, nie wiadomo, co miałyby oznaczać słowo „przed” w tym kontekście. W punkcie osobliwości znane i potwierdzone prawa fizyki załamują się. I tu właśnie pojawia się możliwość różnych interpretacji. Od momentu pojawienia się osobliwości, aż do dnia dzisiejszego nie brakuje uczonych, utożsamiających osobliwy stan Wszechświata ze stworzeniem *ex nihilo*. Znany fizyk Edmund Whittaker w latach 40. wyrażał wielokrotnie opinię, że nauka prowadzi do uznania doktryny Kościoła — „że Boga, pierwszą przyczynę i cel ostateczny wszystkich rzeczy, można z pewnością poznać z rzeczy stworzonych przez naturalne światło ludzkiego rozumu”<sup>9</sup>. Nietrudno dopatrzeć się w takim myśleniu klasycznego argumentu odwołującego się do Boga od zapychania dziur. Wszelako — i tu przechodzimy do zapowiedzianej, odwrotnej wersji tego samego rozumowania — punkt osobliwy nie jest czymś naturalnym w teorii fizycznej. Budując teorię, fizycy starają się tak ją sformułować, żeby uniknąć potrzeby przyjmowania zewnętrznych wobec niej założeń. Stąd też uczeni przyjęli z ulgą pracę J. Hartlego i S. Hawkinga pokazującą, jak usunąć z kwantowego modelu kosmologicznego osobliwość początkową. Usunięcie początkowej osobliwości, jeśli by było możliwe, stałoby się milowym krokiem na drodze do zbudowania modelu samowystarczalnego świata. Taką właśnie interpretację wspomnianej pracy zasugerował sam Hawking w popularnej książce *Krótką historia czasu*. Wyjaśnił w niej, że zabieg uprzestrzennienia czasu w erze kwantowej zaowocował eliminacją początkowej osobliwości. Fakt ten opatrzył filozoficznym komentarzem dotyczącym miejsca Pana Boga w świecie. „W miarę postępu nauki większość ludzi doszła do przekonania, że Bóg pozwała światu ewoluować zgodnie z określonym zbiorem praw i nie łamie tych praw, by ingerować w bieg wydarzeń. Prawa te nie mówią jednak, jak powinien wyglądać Wszechświat w chwili początkowej, zatem Bóg jest wciąż tym, kto nakręcił zegarek i wybrał sposób uruchomienia go. Tak długo, jak Wszechświat ma początek, można przypuszczać, że istnieje jego Stwórca. Ale jeżeli Wszechświat jest naprawdę samowystarczalny, nie ma żadnych granic ani brzegów, to nie ma też początku ani końca, po prostu istnieje. Gdzież jest wtedy miejsce dla Stwórcy?”<sup>10</sup> Pytanie zamykające przytoczony fragment — jak wynika

<sup>9</sup>Zob. E. T. Whittaker, *The Begining and the End of the World*, Oxford: Oxford University Press, 1942, s. 61–64. Przekład odnośnego fragmentu w: S. Wszolek, *Pytając o Boga*, Tarnów: Biblos, 1996, s. 61–64.

<sup>10</sup>S. W. Hawking, *Krótką historia czasu*, tł. P. Amsterdamski, Warszawa: Wyd. Alfa, 1990, s. 134.

z kontekstu i innych wypowiedzi autora — ma najprawdopodobniej charakter retoryczny. Hawking proponuje więc następujące rozumowanie. Dopóki w wyjaśnieniu naukowym są luki, dopóty zrozumiałe jest odwoływanie się do Stwórcy. Ale nauka uporaa się z najbardziej niewygodną luką w wiedzy jaką była osobliwość. Zatem Stwórca nie ma nic do zrobienia w świecie. Nie ma dziur, zatem nie ma Boga. Identyeczność tej argumentacji z poprzednią wychodzi na jaw, gdy tylko zapytamy: Jakiego Boga? Odpowiedź jest oczywista: Boga od zapychania dziur. Widać wyraźnie, że argumentacja ta jest tylko inną wersją poprzedniej. Obydwie przedstawiają bardzo kiepską teologię. Gdyby Bóg miał pełnić funkcję zatykania dziur w naszej wiedzy, byłby bez wątpienia zbyt cenny<sup>11</sup>.

### 3. Obecność argumentu w myśleniu filozoficznym

Skrótowe przedstawienie argumentacji *God of the gaps* na przykładzie interpretacji powstających na obrzeżach współczesnej nauki ma bezdyskusyjne plusy. Przede wszystkim w nauce, dzięki jej specyficznemu językowi matematycznemu, dobrze widać pęknięcia i dziury. Matematyczno-empiryczny charakter metody nauk przyrodniczych ujawnia odrębność i nie-naturalność dziur w wiedzy. Dlatego też wszelkie próby importu założeń z zewnątrz — z teologii — są widoczne i rażą swą dziwacnością. Czy to jednak oznacza, że przed wiekiem XVII nie mamy przykładów omawianej argumentacji? Dziś wiemy lepiej niż kiedykolwiek, że nauka nie narodziła się w XVI i XVII wieku z niczego. Myślenie określane mianem naukowego sięga swymi korzeniami starożytności, czasów, w których zaczęto wyjaśniać pewne zjawiska przy pomocy innych zjawisk, a więc okresu, w którym miał miejsce wyżej wspomniany proces demitologizacji przyrody. Jeśli się z tym zgodzimy, to rzeczą sensowną jest poszukiwanie nagannej argumentacji w myśli filozoficznej.

System Arystotelesa reprezentujący pod wieloma względami szczytowe osiągnięcie nauki greckiej nadaje się do uwzględnienia jako pierwszy. Jak wiemy w *Fizyce* Stagiryta zajmuje się zagadnieniem ruchu i zmiany. W ostatniej, ósmej księdze kończy swe rozważania znanym dowodem istnienia Pierwszego Poruszyciela. „A zatem, skoro ruch musi być ciągły, powinien przeto istnieć pierwszy czynnik ruchu, nieruchomy, nawet akcydentalnie, jeżeli, jak to już zostało stwierdzone [...], istnieje w świecie rzeczy niustanny

---

<sup>11</sup>Zob. M. Heller, *The Abuse of Cosmology*, „Mercury” 26/6, November–December 1997, s. 20–21.

i niezniszczalny ruch, i jeżeli świat cały ma pozostać zamknięty w sobie i w tych samych granicach; jeżeli bowiem pierwsza zasada jest stała, również i świat musi być stały, jako stanowiący ciągłość z pierwszą zasadą”<sup>12</sup>. Pierwszy Poruszyciel potrzebny jest Arystotelesowi do wyjaśnienia ruchu. Jest on koniecznym elementem porządku naturalnego, fizycznego, mimo że sam jest nieruchomy i w związku z tym niematerialny. Wyjaśniając naturę poruszania, Stagiryta wprowadza wprawdzie kategorię pożądania i miłości, ale nadaje jej czysto intelektualny charakter. Dlatego pojawiające się tu i ówdzie odwołania do bogów troszczących się o ludzi należy odróżnić od Boga scharakteryzowanego jako czysta myśl wiecznie kontemplująca siebie. Taki Bóg jest zasadą, od której „zależne jest niebo i cała natura”. Wszechświat Arystotelesa jest więc samorzwany i możliwy do wyjaśnienia. Jeden z komentatorów, E. McMullin, nie zawahał się wyciągnąć daleko idących wniosków. „To jest naturalizm w swej najczystszej formie. Nie ma tu żadnego odwołania się do mocy podtrzymującej człowieka w istnieniu; nie ma do kogo się zwrócić z uwielbieniem lub modlitwą. [...] Jednym słowem, świat Arystotelesa pod wieloma względami przypomina świat wielu współczesnych naukowców”<sup>13</sup>.

Pamiętając o tym, że nie jest to jedyna możliwa interpretacja myśli wielkiego Greka, można uznać racje wspierające ten daleko idący wniosek. Wówczas jednak niezrozumiała jest opinia McMullina, który uważa, że stanowisko Descartesa było o wiele bardziej złożone. „[Kartezjusz] był zaniepokojony rosnącym sceptycyzmem epoki i uznał za konieczne oparcie swego systemu na dowodzie istnienia Boga. Wszelako dowód ten był metafizyczny; jego fizyka była starannie pomyślana jako samo-wystarczająca. Na początku, Bóg wprawia materię kosmiczną w ruch. Całkowita ilość nadanego ruchu pozostaje niezmienna, ale jego dystrybucja ciągle się zmienia. Wszystkie różnorodne struktury naturalne, od planet do organizmów, rozwijają się następnie zgodnie z prawami samej mechaniki. (Albo, przynajmniej, mogłyby się rozwijać w ten sposób; Kartezjusz rozsądnie zostawił sobie możliwość bardziej tradycyjnego wyjaśnienia świata przywołującego specjalną Bożą interwencję dla każdego rodzaju naturalnego.) Fizyka Descartesa nie zawiera żadnych podpórek dla teologii naturalnej. Nieprzerwane istnienie

<sup>12</sup>Arystoteles, *Fizyka*, VIII, 6, 259b, tł. K. Leśniak, [w:] *Arystoteles, Dzieła wszystkie*, t. 2, Warszawa: PWN, 1990, s. 187.

<sup>13</sup>E. McMullin, *Natural Science and belief in a Creator: Historical Notes*, [w:] R. J. Russell, W. R. Stoeger, G. V. Coyne, *Physics, Philosophy and Theology: A Common Quest for Understanding*, Vatican City State: Vatican Observatory, 1988, s. 55.



materii–ruchu może być wyjaśnione jedynie przy założeniu Stwórcy, ale argument prowadzący do przyjęcia tego założenia nie ma charakteru fizycznego. Żadne cechy świata naturalnego nie domagają się specjalnego odwołania do Boga, nie ma żadnych dziur, których nauka mechaniki nie mogłaby, w zasadzie, kiedyś usunąć<sup>14</sup>. Z tym rozumowaniem trudno się zgodzić. Zakłada ono wyraźnie oddzielenie fizyki Kartezjusza od jego metafizyki. Tymczasem na gruncie systemu Descartesa nie da się przeprowadzić takiego odróżnienia, gdyż fizyka autora *Zasad filozofii* jest ściśle powiązana z jego metafizyką. Jak wiadomo świat Kartezjański to świat wypełniony ciałami, których istotą jest rozciągłość. Jest on mechanizmem bezpośredniego kontaktu: zderzeń, tarć, zawirowań, w którym — rzecz jasna — nie może być próżni. Ale tu właśnie pojawia się trudność usprawiedliwienia takiego świata. Skoro jednym z podstawowych praw mechaniki, obowiązujących w świecie Kartezjusza jest prawo zderzeń, to jak wyjaśnić i uzasadnić ciągłość występującą w świecie. Zderzenie wprowadza przecięź nieciągłość w układ ciał przed i po zderzeniu, a w konsekwencji także nieciągłość czasu. Otóż na gruncie fizyki Kartezjusza jest to anomalia, luka w racjonalności, czyli autentyczna dziura w wiedzy, którą filozof wyjaśnia poprzez odwołanie się do Boga Stwórcy i zasady ciągłego stwarzania. Zasada ta ma, rzecz jasna, daleko idące konsekwencje. „Historia świata jest ciągiem różnych konfiguracji ciał. Przejście od jednej konfiguracji do drugiej jest rządzone prawem zderzeń. Ale luka w racjonalności znajduje się także na początku ciągu konfiguracji. Jak uzasadnić pierwszą konfigurację? Tu również Kartezjusz odwołuje się to twórczego aktu Boga<sup>15</sup>. Wydaje się, że jeśli patrzymy z tego punktu widzenia, to nie ma wielkiej różnicy między stanowiskiem Newtona, który Bogu zostawiał zadanie nadania warunków początkowych i naprawiania świata, a stanowiskiem Kartezjusza, który potrzebuje Pana Boga zarówno do wytłumaczenia pierwszej konfiguracji ciał, jak również do zrozumienia przejścia między kolejnymi konfiguracjami.

#### 4. Dziury autentyczne i nieautentyczne

Te przykłady powinny wystarczyć jako ilustracja tezy, że od momentu demitologizacji przyrody, tzn. od chwili, w której narodziła się myśl o możliwości naturalnego wyjaśnienia zjawisk przez przywołanie innych zjawisk, a nie bogów — od tej chwili wszystkie odwołania się do Boga przy wyja-

<sup>14</sup>Tamże, s. 63–64.

<sup>15</sup>M. Heller, *Filozofia świata*, Kraków: Wyd. Znak, 1992, s. 59.

śnianiowi świata mają postać mniej lub bardziej wyraźnego argumentu *God of the gaps*. Metodologiczna ocena tego argumentu nie budzi wątpliwości. Jest zawsze negatywna: zarówno wtedy, gdy ktoś Bogiem zatyka dziury w wiedzy, jak również wtedy, gdy ktoś z powodu braku dziur w wiedzy wnioskuje o nieobecności Boga. Rozumowanie to jest błędne tak z teologicznego, jak i z naukowego punktu widzenia. „Z teologicznego punktu widzenia redukuje ono Boga do wątpliwej zasady metodologicznej; z naukowego punktu widzenia gwałci natomiast regułę zakazującą wychodzenia poza zjawiska naturalne”<sup>16</sup>.

W tym momencie rodzi się jednak podejrzenie, że gdybyśmy poszli dalej tą drogą, to moglibyśmy dojść do metodologicznego zakazu jakiegokolwiek argumentowania o Bogu. Czy jednak musimy przyjąć wniosek, który zdaje się wynikać z powyższych wywodów, że wszelka argumentacja, nawet ściśle metafizyczna argumentacja wychodząca od przygodności świata i wnioskująca o Bycie Koniecznym, musi być uznana za metodologicznie ułomną?

Sprawa zasługuje na dokładniejsze zbadanie. Na pierwszy rzut oka argumentacja *stricte* metafizyczna, na przykład klasyczny argument z przygodności, zdaje się wpadać w pułapkę argumentu *God of the gaps*. Zauważmy bowiem, że w argumentacie *ex contingentia* dziurą jest sama przygodność świata. Z drugiej jednak strony jest jasne, że istnieje wyraźna różnica między argumentem z dziury w wiedzy a argumentem z przygodności. Mówiąc najprościej, dziury w naszej wiedzy łatwo jest zapchać, natomiast przygodność potraktowana jako dziura skutecznie opiera się wszelkiemu wypełnieniu. Wyjątkowość tej dziury polega bowiem na tym, że ma ona nie tylko charakter epistemiczny, ale również ontologiczny i aksjologiczny.

W związku z tą obserwacją M. Heller proponuje odróżnienie autentycznych dziur od tymczasowych dziur nieautentycznych. Stawia tezę, że wszystkie dziury są nieautentyczne za wyjątkiem trzech, które na końcu i tak okazują się jedną dziurą:

„Najpierw jest dziura ontologiczna. Jej sens zawarty jest w pytaniu: Dlaczego istnieje raczej coś niż nic? Jest to pytanie o istnienie. Nawet gdybyśmy mieli jedyną teorię wszystkiego (niektórzy fizycy obiecują, że będziemy ją mieli w niezbyt odległej przyszłości), pozostanie otwarte pytanie, kto lub co ‘dało zapłon istnienia matematycznym strukturom’, by zmienić for-

<sup>16</sup>M. Heller, *The Abuse of Cosmology*, s. 20.

malnie spójną teorię w teorię modelującą rzeczywisty wszechświat.

Następnie jest dziura epistemologiczna: Dlaczego świat jest zrozumiały? [...] To prawdziwa dziura. Nauka zakłada intelligibilność świata, ale jej nie wyjaśnia. Filozofia nauki może co najwyżej uzasadnić nietrywialny charakter tego pytania, lecz pozostaje bezsilna wobec kolejnego Dlaczego?

Z teologicznego punktu widzenia obydwie dziury, ontologiczna i epistemologiczna, zlewają się w jedną: wszystko co istnieje jest racjonalne, i tylko to, co racjonalne może istnieć. Źródło istnienia jest równocześnie źródłem racjonalności.

Podaję, że istnieje jeszcze trzecia autentyczna dziura; nazwałbym ją dziurą aksjologiczną — jest ona związana z sensem i wartością wszystkiego, co istnieje. Jeśli wszechświat jest jakoś przesiąknięty sensem i wartością, to pozostają one niewidzialne dla metody naukowej, i w tym sensie tworzą rzeczywistą dziurę dla nauki i jej filozofii. Ale i tutaj, jeśli przyjmemy teologiczny punkt widzenia, jestem skłonny sądzić, że dziura aksjologiczna nie odróżnia się od dwu pozostałych: źródła istnienia, racjonalności i wartości są te same<sup>17</sup>.

Jasność tej wypowiedzi nie budzi wątpliwości. Można wszakże przypuszczać, że nieautentyczne dziury pojawiają się tak często, gdyż zawsze są jakoś powiązane z autentycznymi, atrakcyjność i nieustanne odradzanie się pierwszych, są odbiciem nieusuwalności drugich. Jeśli to przypuszczenie jest słuszne, to przestępcze argumenty wypełniające Bogiem luki w wiedzy odgrywają jednak w naszym intelektualnym życiu pewną rolę, którą warto podkreślić.

## 5. Użyteczność dziur

By nie siać nieporozumień, musimy być uważni. Napiętnowane sposoby argumentowania pozostają takimi, gdy je rozważamy jako argumenty albo „dowody” na istnienie Pana Boga. Wszelako użyte w innym charakterze — jako *itineraria mentis* — mogą się okazać i *de facto* często okazują się

---

<sup>17</sup>M. Heller, *Chaos, Probability, and the Comprehensibility of the World*, [w:] R. J. Russell, N. Murphy, A. R. Peacocke (eds), *Chaos and Complexity. Scientific Perspectives on Divine Action*, Berkeley, California: Vatican Observatory Publications and CTNS, 1995, s. 120–121.

użyteczne. Weźmy pod uwagę osławioną fizyko–teologię. Argumenty jej najwybitniejszych przedstawicieli przedstawiane są dziś jako jaskrawy przykład niedozwolonego myślenia. Wyjęte z kontekstu, sformułowane w postaci argumentu uzasadniającego wiarę w Stwórcę rodzą oczywiście pytania. Jednakże większość z nich — bez względu na intencje ożywiające ich autorów — można zinterpretować zupełnie inaczej. Kiedy Bentley pytał Newtona, jak rozumieć system świata, aby okazał się użyteczny teologicznie, niekoniecznie szukał dowodów na istnienie Stwórcy. Być może szukał jedynie sposobu uzgodnienia swej wiary w Stwórcę z aktualną nauką. Jeśli zaś ta nauka pozwalała mu zobaczyć świat w sposób ułatwiający tę wiarę, to trudno mu z tego powodu robić wyrzuty. Sam Newton, na przykład, nadawał swej sile grawitacji wiele interpretacji, z których żadnej nie chciał wykluczać. Wykluczał natomiast zdecydowanie interpretację traktującą grawitację jako wewnętrzną siłę materii — z powodu swego woluntaryzmu teologicznego. Jeszcze ciekawsze jest to, że w ten sposób jego filozofię mogli wykorzystywać zarówno teiści, jak i deiści. Bez wątpienia i jedni, i drudzy nadużywali argumentu „Boga od zapychania dziur”<sup>18</sup>. Uświadomienie sobie tego faktu, zwłaszcza gdy dotyczy bezpośrednich uczestników teologicznej debaty, okazuje się bardzo użyteczne. Pozwala bowiem na umieszczenie zagadnienia w szerszym kontekście, ułatwiającym wyzbycie się kilku przesądów i ułatwiającym zajęcie stanowiska wobec Tego, który nie jest ani Bogiem naszej ignorancji, ani jej rzekomego braku.

Popatrzmy bowiem na tę kwestię jeszcze z innej strony. W chrześcijańskiej apologetyce wyróżnione miejsce zajmuje kwestia cudów. Każdy cud można potraktować jako lukę w naszej wiedzy, a ściślej rzecz ujmując — jako religijną „przykrywkę” dla ignorancji. Jest rzeczą charakterystyczną, że dopiero po rewolucji naukowej myśliciele zaczęli silniej podkreślać problemy uzgodnienia cudów z tzw. prawami natury. Deizm, panteizm i agnostycyzm można potraktować jako różne odpowiedzi na trudności zrozumienia Bożego działania w świecie. Co więcej, biblijna koncepcja cudu jako znaku zyskała na znaczeniu w teologii w związku z tymi samymi trudnościami. Rzecz w tym, że zarówno teologowie, jak i filozofowie rzadko dostrzegali założenie, generujące wyżej wspomniane trudności, a charakterystyczne dla pewnej koncepcji wiedzy, którą przyjęło się określać mianem fundacjonizmu. Fundacjonizm głosi, że wszystkie roszczenia poznawcze są rozstrzygalne przez odwołanie się do wyróżnionej klasy twierdzeń pewnych i niepodważalnych.

---

<sup>18</sup>Por. J. H. Brooke, *Science and Religion. Some Historical Perspectives*, Cambridge: University Press, 1991, s. 145.

Dla naszych celów nie ma znaczenia, czy te wyróżnione twierdzenia są wynikami doświadczeń, prawdami rozumowymi, czy prawdami objawionymi. Teologię także można uprawiać wedle fundacjonistycznego wzorca. Fundacjonistyczna koncepcja teologii przejawia się m. in. niedocenieniem tzw. teologii negatywnej. Kwestia, czy zachodnie chrześcijaństwo rzeczywiście hołdowało takiej koncepcji teologii, pozostaje — rzecz jasna — otwarta. Wszelako warto zauważyć, że karmiący się teologią negatywną Kościół Wschodni, w przeciwieństwie do Kościoła Zachodniego, nigdy dotychczas nie odczuł poważnie konfliktu nauka–wiara.

W świetle fundacjonistycznej koncepcji teologii omawiane argumenty mają zawsze charakter „przestępczy”. Z tego punktu widzenia nawet zaproponowane przez M. Hellera odróżnienie dziur autentycznych i nieautentycznych zdaje się podzielać los Popperowskiego kryterium falsyfikacji. Jak Popper przy pomocy swego kryterium nie był w stanie stwierdzić, czy zaproponowana teoria jest naukowa, czy też nie jest (bo falsyfikacja faktyczna jest praktycznie niemożliwa!), tak Heller przypuszczalnie nie jest w stanie ocenić, czy omawiane zjawisko, niezrozumiałe na tle aktualnie dostępnej wiedzy, jest wyrazem dziury autentycznej, czy nie jest. Rzecz w tym, że Hellerowi wcale nie chodzi o taką ocenę. Odróżnienie dziur autentycznych od nieautentycznych pełni pożyteczną rolę metodologiczną (kolejne podobieństwo do Popperowskiego kryterium!). Teologia jest przecież skazana na argumentację Boga od zapychania dziur. Gdyby w odsłanianym przez nas naturalnym porządku rzeczy nie pojawiały się dziury, nie byłoby możliwe zadanie pytania o Stwórcę świata. Z metodologicznego punktu widzenia, ponieważ większość dziur w wiedzy ma zawsze tymczasowy charakter, rozróżnienie to nakazuje ostrożność. Mówi też coś o sposobie uprawiania teologii, która z definicji próbuje mówić o Bogu ukrytym. Jeśli ktoś ma fundacjonistyczną koncepcję teologii, i stara się dokładnie wyjaśnić, powiedzmy, działanie Boże w świecie, ten niechybnie napotka problemy, które wielu ludzi doprowadziły albo do deizmu, albo do panteizmu, albo wreszcie do agnostycyzmu. Gdy jednak ten sam człowiek odejdzie od takiej koncepcji teologii, preferując tę jej odmianę, którą średniowieczni określali mianem *via negativa*, wówczas dziury w naszej wiedzy okażą się w wielu wypadkach niegroźne. Kto przyjmuje Boga, Który–całkowicie–wykracza–poza, ten nawet dziś, w kontekście współczesnej nauki, bez przeszkód może wierzyć w Stwórcę świata, w którym od czasu do czasu (jeśli nie ciągle!) mają miejsce zdarzenia niezrozumiałe dla współczesnej nauki. Dziury w naszej wiedzy słusznie nie mogą pełnić roli furtki dla wiary. Wszelako wzrost wiedzy, a więc zasklepianie dziur tymcza-

sowych — jak wielu przytomnie zauważyło — zwyczajnie wiąże się z pojawianiem się nowych dziur, również tymczasowych i nieautentycznych, które jednak skłaniają do zadawania pytań odsłaniających nieusuwalny charakter dziur autentycznych.