

Uniwersytet Łódzki
Wydział Filozoficzno-Historyczny
Instytut Filozofii

mgr Andrzej Zabołotny

**Teologiczne konsekwencje naturalizmu metodologicznego
w nauce
na przykładzie prac Michała Hellera**

Rozprawa doktorska napisana pod kierunkiem
prof. dr. hab. Ryszarda Kleszcza

Łódź 2024

Spis treści

Wstęp	3
I. Relacje naturalizm – nadnaturalizm obecnie i w historii	15
Ustalenia terminologiczne	15
Przykłady historyczne – wprowadzenie	25
Presokratycy	25
Platon	28
Arystoteles	30
Epikur	34
Plotyn	36
Augustyn	37
Wczesne średniowiecze, szkoła w Chartres	41
Tomasz z Akwinu	44
Galileusz	46
Kartezjusz	51
Newton	54
Hume	59
Comte	61
Koło Wiedeńskie	64
Kody odnośników bibliograficznych	65
II. Michał Heller o nauce i świecie natury	73
Filozofia nauki	73
Filozofia przyrody	77
Metodologia nauki	80
Wielka Intelktualna Przygoda Ludzkości	83
Metoda matematyczno-empiryczna	87
Matematyczność świata	91
Redukcjonizm	93
Biologia: ewolucja, teleologia	95
Totalitaryzm metody naukowej	100
Co poza metodą?	104
III. Michał Heller o sferze nadnaturalnej	107
Filozofia religii	107
Nadnaturalizm ontologiczny, racjonalność Boga ...	107

Scena i dialog	110
Negacja bezpośredniego działania Boga w świecie .	112
Bóg luk	116
Wielki Wybuch oraz zasady antropiczne	119
Św. Tomasz: stworzenie a stwarzanie	124
Zasada Augustyna	127
Zjawiska cudowne	130
Teologia apofatyczna, panenteizm	133
Projekt teologii nauki	136
Proponowana reforma teologii	141
 IV. Komentarz do poglądów Michała Hellera	 149
Filozofia nauki	149
Filozofia przyrody, biologia	154
Metodologia nauki, naturalizm metodologiczny . . .	158
Wielka Intelektualna Przygoda Ludzkości	161
Metoda matematyczno-hipotetyczna	164
Matematyczność świata, redukcjonizm	165
Totalitaryzm metody naukowej	168
Co poza metodą?	171
Filozofia religii	173
Naturalizm metodologiczny, nie ontologiczny	175
Scena i dialog	177
Negacja bezpośredniego działania Boga w świecie .	180
Bóg luk	183
Wielki Wybuch	187
Odwołanie do autorytetu Tomasza i Augustyna	189
Niemożliwość cudów	192
Panenteizm, teologia apofatyczna	197
Teologia nauki	200
Reforma teologii	203
 Podsumowanie	 209
 Bibliografia podmiotowa	 217
 Bibliografia przedmiotowa	 220

Wstęp

W całej swojej historii ludzie dążyli do tego, by móc poznać i zrozumieć otaczający ich świat, zarówno w celu zdobycia wiedzy, jak i zastosowania jej dla zaspokojenia swoich potrzeb. Podstawowymi narzędziami, jakimi dysponowali, było świadectwo zmysłów i rozumowa analiza doświadczenia. Towarzyszyło temu pytanie, czy istnieje rzeczywistość niedostępna bezpośrednio zmysłom, sfera nadprzyrodzona, która może być również źródłem informacji przekazanej na zasadzie objawienia. I powiązana z tym kwestia możliwości oddziaływania bytów nadprzyrodzonych na świat materialny, ich sprawczej przyczynowości. Problem przyczynowego domknięcia świata naturalnego stawał się coraz bardziej istotny w miarę rozwoju nowożytnej nauki i jej postępów w znajdowaniu regularności, wyjaśnień i coraz głębszego rozumienia naturalnych procesów bez konieczności odwoływania się do przyczyn nadprzyrodzonych. Umacniało to przekonanie, że wiara w Boga zaangażowanego bezpośrednio w sprawy świata należy do dawnego, przednaukowego obrazu świata i jest nie do utrzymania.

W polskich realiach w ostatnich dziesięcioleciach mieliśmy do czynienia zarówno z odgórną ateizacją, jak i dominującą religijnością oraz ogólnie obecnym w świecie akademickim przekonaniem, że sprawy wiary nie mają i nie powinny mieć wpływu na sposób uprawiania nauki. W tym kontekście ukazujące się od początku lat siedemdziesiątych publikacje książkowe Michała Hellera wywierały znaczący wpływ na sposób myślenia o relacjach między wiarą i nauką.

Michał Heller ¹ jest uczonym – kosmologiem, fizykiem, filozofem – i księdzem, również popularyzatorem nauki. Ma bardzo istotny wkład w dwie ważne dziedziny, o których napisał: „Zarówno religia, jak i nauka są wielkimi doświadczeniami ludzkości”. ² Do seminarium w Tarnowie wstąpił po maturze w 1953 roku. Już wtedy interesowała go tak religia, jak i nauka. Chciał zostać „księdzem dla inteligencji”:

¹ Informacje biograficzne opracowane w oparciu o: Michał HELLER, **Wierzę, żeby rozumieć**, Wydawnictwo Znak, Copernicus Center Press, Kraków 2016. Krótki życiorys Michała Hellera autorstwa Stanisława Wszółka jest też zamieszczony w książce: Michał HELLER, **Podróże z filozofią w tle**, Copernicus Center Press, Kraków 2017.

² Michał HELLER, Józef ŻYCIŃSKI, **Wszechświat i filozofia**, Copernicus Center Press, Kraków 2015, s. 151.

Księdzem zostałem dlatego, gdyż chciałem dawać ludziom to, co jest dla nich najważniejsze; naukę zacząłem uprawiać by... wiedzieć. Ale nauki nie traktuję jako ubocznego zajęcia. Tak się nie da. Nauka ma to do siebie, że albo się jej poświęca całkowicie, albo niczego się w niej nie osiąga. I w ten sposób gdzieś we mnie nastąpiło zwanie dwóch dziedzin wymagających zaangażowania bez reszty.³

Jeszcze przed święceniami w 1959 roku uzyskał magisterium z biblistyki. W 1960 roku rozpoczął studia w Katolickim Uniwersytecie Lubelskim ze specjalnością filozofii przyrody nieożywionej. Coraz bardziej utwierdzał się w przekonaniu, że filozofia tomistyczna nie pasuje do współczesnej fizyki. Widział potrzebę reformy studiów seminaryjnych i studiów w zakresie teologii, tak aby ktoś mający wątpliwości w wierze znalazł partnera do dialogu, do racjonalnej rozmowy. Jego praca magisterska dotyczyła interpretacji szczególnej teorii względności. W 1966 roku obronił pracę doktorską *Koncepcja modeli seryjnych Wszechświata*. Krótko pełnił funkcję prefekta seminarium w Tarnowie, a później został na okres kilku lat mianowany duszpasterzem inteligencji Tarnowa. Habilitację uzyskał w 1969 roku; rozprawa habilitacyjna dotyczyła zasady Macha w kosmologii relatywistycznej. Pierwszą z wielu książek, *Wobec Wszechświata*, napisał w 1970 roku na bazie wcześniejszych artykułów dla *Tygodnika Powszechnego*. W Krakowie prowadził „rekolekcje dla poszukujących”. W latach siedemdziesiątych był zaangażowany w utworzenie konwersatoriów w Krakowskim Obserwatorium Astronomicznym, powstanie nieformalnej „grupy kosmologicznej” oraz założenie pisma *Acta Cosmologica*, które przetrwało do upadku komunizmu. W 1972 roku został oficjalnie zatrudniony w Papieskim Wydziale Teologicznym, gdzie prowadził wykłady z filozofii przyrody. Stanowisko profesora nadzwyczajnego PAT otrzymał w 1985 roku, a pięć lat później – tytuł profesora zwyczajnego.

Tematyka interdyscyplinarna dotycząca nauki i wiary spotykała się podówczas w Krakowie z dużym zainteresowaniem. Michał Heller był zaangażowany w powstanie mających wsparcie kardynała Karola Wojtyły konwersatoriów dotyczących filozofii nauki, których owocem był biuletyn *Zagadnienia Filozoficzne w Nauce*. Konwersatoria te przekształciły się później w Ośrodek Badań Interdyscyplinarnych. Latem 1978 roku Heller został zaproszony po raz pierwszy do Castel Gandolfo, gdzie od 1980 roku odbywały się dotyczące styku chrześcijaństwa i nauki kolokwia fizyków i filozofów. W 2008 roku otrzymał nagrodę Fundacji Templetona (za badania wnoszące wkład w potwierdzenie duchowych

³ Michał HELLER, *Wszechświat i Słowo*, Społeczny Instytut Wydawniczy Znak, 1981, s. 10.

wymiarów życia). Kwotę otrzymanej nagrody ksiądz Heller przeznaczył na utworzenie Centrum Kopernika Badań Interdyscyplinarnych, pod auspicjami którego działało wydawnictwo Copernicus Center Press. Centrum Kopernika jest obecnie pozawydziałową jednostką Uniwersytetu Jagiellońskiego. Heller był jego pomysłodawcą, fundatorem i pierwszym dyrektorem.

Praca naukowa i popularyzatorska Michała Hellera dotyczy przede wszystkim kosmologii i filozofii, ponadto fizyki, matematyki stosowanej oraz teologii. Ale za swoje najważniejsze osiągnięcie uznał wkład w budowanie mostów między naukami przyrodniczymi a filozofią i teologią.

Filozoficzne prace księdza Hellera ściśle łączą się z jego rozprawami naukowymi. Nie są one wcale marginalne w jego twórczości, aczkolwiek z pewnych względów pozostają jakby na obrzeżach głównego, czasochłonnego nurtu badań naukowych.⁴

I właśnie głównie te prace będą podstawą niniejszej rozprawy. Natomiast nie wchodzi w jej zakres publikacje naukowe Hellera ani tematyka kosmologiczna i fizyczna wychodząca poza ramy implikacji filozoficznych i teologicznych.

W niniejszej dysertacji przyjęte zostają dwie tezy badawcze.

Teza pierwsza. Pomimo zastrzeżeń, że naturalizm metodologiczny w nauce jest tylko wewnętrzną, neutralną światopoglądowo zasadą uprawiania nauki, zasada ta ma daleko idący wpływ na poglądy teologiczne.

Teza druga. Próba pogodzenia teizmu z dominującym naukowym obrazem świata jako sposób uwiarygodnienia chrześcijaństwa prowadzi do kontrowersyjnych rezultatów.

Tematyka pracy i jej główna myśl prowadzą od metodologii nauki, poprzez filozofię nauki do filozofii przyrody, filozofii religii aż do teologii. Ze względu na tak dużą rozpiętość tematyczną konieczne staje się określenie obszaru argumentacji, zdolnego objąć omawiane dziedziny. Michał Heller zauważa:

Rzecz jasna, wstępnym warunkiem każdej dyskusji jest ustalenie metodologicznego charakteru stanowisk (czyli właśnie „płaszczyzn”), z których prowadzi się dyskusję. (...) Jeżeli okaże się, że „płaszczyzny nie przecinają się”, należy poszukiwać „przestrzeni”,

⁴ Stanisław WSZOLEK, „Krótki życiorys księdza profesora Michała Hellera”, w: Michał HELLER, **Podróż z filozofią w tle**, Copernicus Center Press, Kraków 2017, s. 14 [9–16].

w której obie „płaszczyzny” byłyby zanurzone i w której byłby możliwy „przekład języków”, otwierający drogę do dialogu.⁵

W przypadku dyskusji między nauką a filozofią wspólnym kontekstem może być szeroko rozumiana przestrzeń ludzkiej kultury, gdyż to ona oddziałuje na obie te płaszczyzny.⁶ Jeżeli do rozważanej tematyki dodamy religię, sprawa komplikuje się jeszcze bardziej:

relacja „nauka–religia” jest kryptonimem oznaczającym całą sieć relacji pomiędzy następującymi członami: wiedza, rozum, nauka, filozofia nauki... z jednej strony i wiara, religia, teologia, meta-teologia... z drugiej strony.⁷

Wizja świata kształtowana przez naukę i wizja świata religii różnią się od siebie. Próba łączenia ich w spójny obraz grozi popadnięciem w konkordyzm lub pogwałceniem reguł metodologicznych. Przy dochodzeniu do prawdy o interakcji Stwórcy ze stworzeniem rola pomostu między nauką a teologią bywa przypisana filozofii. Tak czyni m.in. Marek Słomka w interesującej pracy poświęconej temu zagadnieniu.⁸ Filozofia stanowi ochronę przed obecnymi na gruncie nauki tendencjami przyznawania monopolu empirycznej metodzie badań również przy analizie doświadczenia religijnego. Natomiast patrząc od strony teologii, pozwala na wyjście poza obszar chrześcijaństwa, chociaż w tej pracy nie będzie to konieczne. Według Tadeusza Sierotowicza w tworzenie ogólnej wizji świata, poza nauką, zaangażowana jest także sztuka, literatura, filozofia i inne dziedziny ludzkiej działalności.⁹ Pojęcia takie jak przestrzeń ludzkiej kultury czy wizja świata są bardzo ogólne i nieostre. Jeżeli jednak za pośrednika dialogu między teologią a nauką uznamy filozofię, natrafimy na problem jej ograniczeń. Ze względu na nie jesteśmy na terenie filozofii zdani tylko na nas samych, podczas gdy Druga Strona (Bóg) milczy. Teolog byłby w znacznie lepszej sytuacji, może bowiem odwołać się do Objawienia. Ponieważ na potrzeby niniejszej pracy wnioskowanie teologiczne nie będzie jednak wychodzić poza zakres typowo rozumianej filozofii religii, jako wspólny obszar argumentacji wybrana została **filozofia w zakresie obejmującym filozofię nauki, przyrody i religii**. Dla wykazania postawionych w pracy tez wykorzystana będzie

⁵ Michał HELLER, *Filozofia świata*, Społeczny Instytut Wydawniczy Znak, Kraków 1992, s. 174.

⁶ Michał HELLER, *Bóg i nauka. Moje dwie drogi do jednego celu*, Copernicus Center Press, Kraków 2013, s. 129.

⁷ HELLER, *Wszecławiat i Słowo*, s. 12.

⁸ Marek SŁOMKA, *Działanie Boga w świecie. Analiza filozoficzna*, Wydawnictwo KUL, Lublin 2018, s. 14.

⁹ Tadeusz SIEROTOWICZ, *Nauka a wiara – przestrzeń dialogu*, Wydawnictwo Biblos, Tarnów 2015, s. 9.

analityczna metoda zbadania tekstów wymienionych w literaturze podmiotowej prac Michała Hellera, w kontekście publikacji innych autorów, zarówno o zbliżonych, jak i różniących się poglądach na omawianą tematykę.

Rozdział pierwszy obejmuje analizę współczesnego rozumienia pojęcia naturalizmu w odniesieniu do ontologii, metodologii nauki i epistemologii. Można dostrzec powiązanie określeń naturalizmu z metodologią nauk przyrodniczych, co stwarza wrażenie błędnego koła, jeśli za podstawową cechę nauki uzna się naturalizm jej wyjaśnień. Jeśli nawet pewne rodzaje naturalizmu dopuszczają przekonanie o istnieniu Boga, to decydowanie negują empirycznie wykrywalne działanie sił nadnaturalnych w świecie natury. Redukcjonistyczna wersja naturalizmu przybiera formę fizykalizmu. Wyłaniający się z tej analizy obraz ukazuje zasadniczą rozbieżność między naukowym obrazem świata a tradycyjnym teizmem chrześcijańskim, według którego Bóg jest aktywnie i bezpośrednio zaangażowany w dialog z człowiekiem, co obejmuje również powodowanie zdarzeń sprzecznych z regularnością praw natury. Powoduje to dylemat uczonego-chrześcijanina, który w swojej pracy naukowej ograniczony jest metodologią nakazującą mu odwoływanie się jedynie do naturalistycznych wyjaśnień. Dysonans między obrazem świata rysowanym przez naukę i obrazem postrzeganym z perspektywy chrześcijaństwa, może być dla niego zasadniczą przeszkodą na drodze wiary lub do wiary. Rodzi to próby pokonania tej rozbieżności i Michał Heller podejmuje taką próbę, opis której stanowi część tematyki niniejszej pracy.

Zasadnicza część pierwszego rozdziału dotyczy poglądów myślicieli – filozofów, teologów bądź uczonych, wybranych spośród wielu innych, którzy mieli wpływ na kształtowanie się obrazu świata w przedstawionym powyżej kontekście. Za czasów greckich filozofów pojęcie natury dopiero się kształtowało. W dążeniu do poznania podstawowego porządku świata bóstwa greckie, same po części podlegając naturalnym ograniczeniom, nie mogły być pomocne. Nawet platoński Demiurg przy kształtowaniu świata był ograniczony oporem materii i wzorami niezmiennych idei. Giovanni Reale zwraca uwagę na ciekawy aspekt poglądów Platona: to, co jedynie naturalistyczne, nie może być prawdziwą przyczyną zdarzeń; potrzeba odwołania do sfery ponadzmysłowej, dostęp do której wymaga rozumowania. Odnośnie poglądów Arystotelesa w kontekście całości niniejszej pracy można podkreślić, że podstawy jego fizyki zostały (co prawda setki lat później) odrzucone, ale wnikliwa obserwacja istot żywych ustrzegła go przed uproszczonymi fizykalistycznymi

konceptami w biologii. Od strony zaś sfery nadprzyrodzonej Bóg Arystotelesa nie angażował się bezpośrednio w sprawy świata. W przypadku Epikura zagrożenie ze strony osądającego wpływu bóstw na życie człowieka zostaje usunięte przez ich wywyższenie ponad ludzkie sprawy, a także stwierdzenie, że dusza ludzka ginie razem z ciałem. Postacią przejściową między filozofią grecką, a okresem postrzegania filozofii przez pryzmat służenia chrześcijańskiej teologii, był Plotyn, którego świat, monistyczny w swej naturze, pochodził z emanacji bytów duchowych. Natomiast rozdzźwięk między tym, co biblijne objawienie mówi o świecie, a twierdzeniami ówczesnej nauki, stał się jednym z dylematów, wyjaśnienia których podjął się św. Augustyn. Zasada odwołania do przenośnego sensu tekstu Pisma świętego nie działała w tak uproszczony sposób, jak to często jest dzisiaj przedstawiane, gdyż Augustyn rozróżniał niewątpliwie udowodnione twierdzenia o świecie natury od spekulatywnych teorii. W okresie średniowiecza rozum zyskiwał coraz większą autonomię w poznawaniu naturalnej rzeczywistości. Zasadniczą rolę na tej drodze odegrały powstające wtedy uniwersytety i szkoły filozoficzne, jak np. szkoła w Chartres. Wielkiemu wyzwaniu syntezy myśli chrześcijańskiej z odkrywanymi na nowo poglądami Arystotelesa stawiał czoła św. Tomasz z Akwinu. W tym procesie odróżnił prawdy o Bogu i świecie dostępne ludzkiemu rozumowi od możliwych do poznania tylko na drodze objawienia. Wykazał, że stworzenie świata w czasie wymaga odwołania do objawienia, gdyż z perspektywy filozofii świat może zarazem istnieć wiecznie i być stworzonym przez Boga w sensie zależności od Niego w istnieniu, jako byt przygodny zależny od koniecznego. W centrum konfliktu między obrazem świata, opartym na systemie Arystotelesa, a nowymi odkryciami i koncepcjami rodzącej się nauki nowożytnej, podczas którego użyty został argument dosłownego rozumienia Pisma świętego, znalazł się Galileusz. Sprawa Galileusza na kilkaset lat stała się wykorzystywanym często instrumentalnie i w uproszczony sposób symbolem wojny religii z nauką. Kartezjusz, idąc śladami Galileusza, podkreślał rolę matematyki w zadawaniu naturze odpowiednich pytań, mając w Bogu gwaranta pewności rozumowego poznawania świata. Zasady fizyki kartezjańskiej obalił Newton, określając matematyczne prawa ruchu ciał materialnych pod wpływem działających na odległość sił i łącząc w całość fizykę ziemską i niebieską. Nieracjonalność wiary w cudowne zdarzenia, będące sposobem komunikacji Boga z ludźmi, starał się wykazać Hume. Comte ogłosił kres ery metafizycznej i panowanie filozofii pozytywnej oraz zamianę pytań „dlaczego” na rzecz „jak”. Dominującą w pierwszej połowie

XX wieku wersją pozytywizmu był tzw. empiryzm logiczny Koła Wiedeńskiego, stawiający sobie m.in. jako cel unifikację całości nauki w oparciu o język fizykalizmu. Pomimo tego, że pozytywistyczne założenia okazały się wewnętrznie sprzeczne oraz pomimo postmodernistycznych wpływów, duch pozytywizmu nadal wywiera znaczący wpływ na sposób postrzegania świata na uniwersytetach i w ośrodkach naukowych. Natomiast tradycyjny teizm chrześcijański, w którym wielką rolę odgrywa interakcja Boga z człowiekiem również poprzez zdarzenia nadnaturalne, został zanegowany przynajmniej w obszarze badań naukowych. Jednakże trzeba zarazem wskazać, iż tematyka relacji rzeczywistości naturalnej do nadnaturalnej w ostatnich dziesięcioleciach jest coraz częściej omawiana w pracach filozofów.

Rozdział drugi zawiera analizę poglądów Michała Hellera na temat nauki oraz świata naturalnego. W całym tym rozdziale „nauka” oznacza przede wszystkim nauki przyrodnicze, chociaż humanistyczne i społeczne nie są wprost wykluczane. Jednym z głównych celów filozofii nauki jest badanie jej przedzałożeń, z których za podstawowe przyjmuje się założenie pewnego rodzaju matematyczności świata oraz metodologicznego pozytywizmu. Natomiast perspektywa postrzegania filozofii przyrody wyraźnie ogranicza się do przyrody nieożywionej; dziedzina biologii brana jest pod uwagę w kontekście ewolucji biologicznej, będącej częścią ewolucyjnego procesu kształtowania całego wszechświata. Odnośnie metodologii nauki Heller bardzo często podkreśla – jako krytyczny wymóg naukowości – metodologiczny naturalizm, z zastrzeżeniem, że nie jest to naturalizm ontologiczny. Wskazując na sięgające starożytności greckie korzenie nauki, przedstawia realizowane od dwóch i pół tysiąca lat zadanie poznania struktury, praw i zasad funkcjonowania świata, nazwane w niniejszej pracy (na wzór określeń użytych przez samego Hellera) Wielką Intelktualną Przygodą Ludzkości. Co bardzo ważne, tak rozumiany projekt kształtowania nauki miał przebiegać bez odwołań do bytów nadprzyrodzonych jako źródeł dodatkowej wiedzy, bez uwzględniania nadnaturalnej przyczynowości. Zjawiska, których ze swej istoty nie można by było objąć metodą naukową, byłyby postrzegane jako zagrożenie dla tak rozumianego przedsięwzięcia uczonych różnych epok i specjalności. Metoda matematyczno-empiryczna zostaje uznana za najważniejszą i w niektórych stwierdzeniach Michała Hellera zdaje się utożsamiać z metodą naukową w ogólnym sensie. Żeby mogła być skuteczna, świat musi się cechować matematycznością, co oznacza, że odkrywane prawa natury dają się

ujmować w modele opisywane matematycznymi strukturami. A to z kolei pociąga za sobą konieczność przyjęcia programu redukcjonistycznego, nawet jeśli obecnie jego realizacja wydaje się bardzo odległa. Zanim dojdzie się do obszaru antropologii i procesów społecznych, już biologia zdaje się opierać redukcyjnym tendencjom i pomimo zdecydowanej dominacji darwinowskiego ewolucjonizmu wciąż jest polem starć światopoglądowych, podczas których nadal nie znikają pytania o wystarczalność procesów czysto naturalnych do wyjaśnienia fenomenu życia, a szczególnie jego pochodzenia. Dla Hellera jest czymś oczywistym, że w poznawaniu rzeczywistości nie ma potrzeby odwoływania się do bezpośrednich przyczyn nadnaturalnych. Wynika to między innymi z przyjmowanej przez niego zasady totalitarności metody naukowej: nigdy nie należy szukać wyjaśnień zdarzeń i zjawisk świata natury poza metodą naukową, a zasadniczą jej cechą jest metodologiczny naturalizm. Poza metodą jest tylko miejsce na pytania o racjonalność, sens i wartości – i o ich pochodzenie. Jedynie w tym pojawia się możliwość odwołania do Boga.

Udział w poznawaniu wszechświata (czy raczej całego multiwersum) – wkład w Wielką Intelktualną Przygodę Ludzkości – stanowi jedną z pasji Michała Hellera. Drugim jego pragnieniem jest pomoc ludziom nauki w pokonaniu przeszkód na drodze wiary lub do wiary. W nawiązaniu do tego celu **rozdział trzeci** prowadzi do ukazania teologicznych konsekwencji naturalizmu metodologicznego w nauce, co jest również głównym tematem niniejszej pracy. Z dziedziny filozofii religii będą się w niej pojawiać tylko niektóre tematy. Zastrzeżenie, że naturalizm metodologiczny nauki nie jest ontologicznym, łączy się w poglądach Hellera z oczywistością istnienia Boga, przy czym różnica między tym przekonaniem a ateizmem nie uwidacznia się według niego bezpośrednio w nauce. Bardzo ważnym boskim atrybutem jest racjonalność, wnioskowana z badanej przez naukę racjonalności świata. Droga do poznania Boga prowadzi przede wszystkim przez poznanie rzeczywistości naturalnej, podtrzymywanej przez niego w istnieniu. Z zarysowanego obrazu sceny i dialogu Heller zdecydowanie podkreśla zachwyt nad pochodzącą od Boga sceną jako obszarem zachodzenia relacji między Bogiem a człowiekiem. Zarówno wyłaniający się z osiągnięć poznawczych nauki naturalistyczny obraz świata, jak i postrzeganie doskonałości Boga jako Stwórcy, którego dzieło nie wymaga interwencjonistycznych korekt, prowadzą do tezy, że cała naturalna historia świata jest Bożym działaniem, zgodnym z prawami przyrody – natomiast nie ma zdarzeń o pozanaturalnej przyczynowości. Odwoływanie się do tego rodzaju

przyczyn byłoby metodologicznym i teologicznym błędem wprowadzania koncepcji „Boga luk”, oferującej pozorne wyjaśnienia tam, gdzie nauka nie zna jeszcze odpowiedzi. Mogłoby się wydawać, że wykazany przez kosmologię początek historii wszechświata i bardzo specyficzne wartości charakteryzujących go stałych, zapewniających warunki do powstania życia, wskazują na możliwość i potrzebę odwołania do Bożego stwórczego działania. Jednak nawet w tym przypadku Heller zastrzega, że byłoby to wyjaśnienie na zasadzie „Boga zapchajdziury” – pomimo iż nauka dochodzi tutaj do granic swoich empirycznych kompetencji. Stąd pojawiające się w pracach Hellera odniesienia do św. Tomasza z Akwinu i jego koncepcji świata potencjalnie wiecznego, lecz mimo to stwarzanego przez Boga. Natomiast wszelkie odwołania do tekstów Objawienia, w których Pismo święte przedstawia zdarzenia o charakterze cudu, tłumaczone są (niesłusznie uproszczoną) zasadą św. Augustyna, nakazującą przyjmowanie przenośnego, a nie dosłownego znaczenia. Zjawiska cudowne, jako przejawy zanegowanego interwencjonizmu, są bowiem niemożliwe. Takie rozumienie Bożego działania, którego nie da się pogodzić z tradycyjnym teizmem chrześcijańskim, może współgrać z koncepcją panenteizmu (świat w pewnym sensie istnieje w Bogu) i być wspierane przez teologię apofatyczną. Opisanie powyżej postrzeganie relacji między Bogiem a jego stworzeniem oraz rozumienie metody naukowej stanowią motywację propozycji Hellera utworzenia nowej dyscypliny „teologii nauki”, której zadaniem byłoby spojrzenie na naukę oczyma teologa. Ponieważ naukowy obraz świata przedstawia prawdziwie rzeczywistość naturalną, chrześcijańska teologia wymaga oczyszczenia z elementów przedawnionych obrazów i dopiero wtedy będzie możliwa do zaakceptowania dla współczesnego człowieka, traktującego poważnie osiągnięcia nauki.

Treść **czwartego rozdziału** obejmuje dyskusję, a niekiedy polemikę, z zarysowanymi w dwóch poprzednich rozdziałach poglądami, przeprowadzoną w oparciu o opracowania różnych autorów zajmujących się wchodzącą w zakres pracy tematyką. Z dziedziny filozofii nauki omówione zostaje pytanie o ważność naturalizmu metodologicznego jako bardzo istotnego przedzałożenia nauki. Wybrani autorzy – M. Hohol, Ł. Kwiatek, D. Dennett, D. Lambert, T. Gilson – przedstawiają różne odpowiedzi na to pytanie. A. Plantinga twierdzi, że uczony-chrześcijanin może uwzględniać w swojej pracy naukowej przekonania wynikające z zasad wiary, wskazując na uwikłanie nauki w szeroki kontekst konfliktu duchowego. Natomiast różnice poglądów w ramach filozofii przyrody w dużej mierze mają źródło

w uwzględnianiu w mniejszym lub większym stopniu specyfiki zjawisk biologicznych. Zróżnicowanie to ilustrują stanowiska Arystotelesa, P. Lenartowicza, A. Van Melsena, R. Kalskiego, J. Maritaina. Dominujący obecnie wymóg naturalizmu metodologicznego nauki w różnym stopniu obowiązywał w jej nowożytnej historii. R. Kazibut i B. Gordon odnoszą się poglądów i wpływu Newtona, Boyle’a i Darwina. Uwzględnione zostaje zdanie W. B. Dreesa, D. Dąbka, W. Sadego, A. Bronka i M. Walczak. W odniesieniu do zasadniczego celu nauki, powstaje napięcie między dążeniem do prawdy o świecie jaka by ona nie była, a obawą, że obecność zdarzeń o nadnaturalnej przyczynowości może zablokować postęp naukowej „Wielkiej Intelktualnej Przygody Ludzkości”. Do tego tematu obok M. Hellera odnosi się P. Bylica i A. Lekka-Kowalik. Na różnice stanowisk wpływa także ocena przyczynowego domknięcia świata natury oraz rodzaj motywacji do pracy naukowej. W. Sady przedstawia zmieniające się z biegiem czasu główne metody pracy naukowej w kontekście podkreślanej przez Hellera metody matematyczno-hipotetycznej. Ta ostatnia współgra z obecnością matematycznych regularności w świecie przyrody, jednak napięcie powstaje między tezą o matematyczności świata a opisywanym przez R. Kleszcza szerokim spektrum nauk nie tylko przyrodniczych. Na ograniczenia nauk ścisłych wskazywał też K. Popper i L. Wittgenstein. Do pytania o zasięg metody naukowej i granice nauki w kontekście koncepcji jej totalitaryzmu odniósł się T. Pabjan, A. Van Melsen oraz D. Sagan. Natomiast temat granic nauki i obszaru poza nimi omawiają w swoich pracach R. Kleszcz, M. Ruse, J. Woleński.

Istotna część niniejszej pracy dotyczy także filozofii religii, odnosząc się do szeregu dziedzin omawianych w zbiorczych opracowaniach. I tak na przykład B. Davies analizował pojęcie cudu, J. Hick wyzwania stawiane religii przez współczesną naukę, C. S. Evans specyfikę języka religijnego, a C. Meister – kosmologiczne dowody istnienia Boga. Twierdzenie Hellera, że naturalizm metodologiczny nauki nie narzuca ontologicznych konsekwencji, zostaje poddane ocenie przez P. Bylicę. Wprowadzona przez J. Tischnera analogia sceny i dialogu może być użyta do oceny Bożych zamiarów wobec ludzi, do czego odnosił się też I. Barbour. Realizowany przez Hellera proces wnioskowania prowadzi do określenia kolejnych zasad rozumienia nauki w kontekście relacji między światem natury i sferą transcendentną: od zasady naturalizmu metodologicznego, przez zasadę totalitaryzmu metody naukowej do zasady ochrony Wielkiej Intelktualnej Przygody Ludzkości i przyczynowego domknięcia świata natury. Do tematyki bezpośredniego działania Boga

w świecie nawiązuje D. Ratzsch, D. Łukasiewicz i kilku cytowanych przez niego filozofów i teologów, m.in. E. McMullin. Zwolennikom istnienia empirycznie wykrywalnych zdarzeń o nadprzyrodzonej przyczynowości przypisywane jest przez Hellera popełnienie błędu wprowadzenia „Boga luk”, z czym polemizują P. Bylica i A. Plantinga. Do tej tematyki odnosi się również M. Słomka i R. Isaac. Na ile dominujący obecnie w kosmologii opis początku wszechświata jako Wielkiego Wybuchu dostarcza argumentów potwierdzających istnienie Stwórcy, oceniają A. Plantinga i J. Polkinghorne. W retoryce Hellera często pojawiają się odwołania do Augustyna i Tomasza z Akwinu w kontekście zasad interpretacji Pisma świętego i rozumienia procesu stworzenia. Przekonania M. Chabierka, E. McMullina i O. Pedersena obejmują istotne różnice, dotyczące tego jak należy korzystać z „zasady Augustyna”. Zasada przyczynowego domknięcia wszechświata nie dopuszcza możliwości cudu rozumianego jako bezpośrednie działanie Boga w świecie. Możliwość wystąpienia zdarzeń nadnaturalnych rozważa J. Wojtysiak, dochodząc do konkluzji, że zazwyczaj (bo niekoniecznie „zawsze”) zdarzenia w przyrodzie dzieją się bez specjalnego wpływu czynników ponadprzyrodniczych. Według T. Pabjana to, co dzisiaj nazywalibyśmy cudem, jest działaniem sił naturalnych zgodnych w prawami nauki przyszłości. Jednak powołanie się przez Pabjana na poglądy św. Tomasza zawiera istotne nieścisłości. Z obrazem świata bez nadprzyrodzonych interwencji współgra koncepcja panenteizmu. W tym kontekście analizuje ją P. Sokołowski, I. Barbour i D. R. Griffin. Natomiast sposób mówienia o Bogu językiem teologii apofatycznej na przykładzie S. Franka opisuje T. Obolevitch. Propozycję Hellera dookreślenia nowego obszaru badawczego – teologii nauki – rozważa szereg autorów: m.in. P. Polak od strony analizy metodologicznej, zaś W. Macek w szerszym kontekście całości poglądów Hellera. I. Barbour porównuje podatność teorii naukowych i przekonań religijnych na falsyfikację, co ma istotne znaczenie wobec wyzwań, jakie współczesna nauka stanowi dla szeregu twierdzeń chrześcijaństwa i które E. McMullin postrzega w pozytywnym świetle. Propozycję Hellera dokonania odpowiednich zmian w teologii podejmuje M. Majewski, podając kilka konkretnych obszarów ewentualnych dostosowań. Jednak P. Bylica wyraża istotne wątpliwości, czy ten projekt teistów naturalistycznych, do których zalicza Hellera, przyniesie oczekiwane pozytywne rezultaty, jeśli otrzymany w ten sposób obraz świata w swoim empirycznym wymiarze nie będzie się różnił od ateistycznego.

W nawiązaniu do postawionych na początku pracy tez badawczych **podsumowanie** przedstawia ich uzasadnienie, będące zarazem zarysowaniem głównego przebiegu idei prowadzących od naturalizmu metodologicznego w nauce do teologicznych konsekwencji oraz zwięzłą analizą możliwej skuteczności nowego wyrażenia chrześcijańskiego teizmu w kontekście naukowego obrazu świata jako sposobu ułatwienia percepcji zasad wiary ludziom nauki. Drogę od metodologicznej reguły naturalizmu nauki do wnioskowania o potrzebie reformy teologii chrześcijańskiej wytyczają kolejne zasady, opisywane przez Michała Hellera: zasada totalitaryzmu metody naukowej oraz zasada „ochrony Wielkiej Intelktualnej Przygody Ludzkości”, prowadzące do tezy o przyczynowym domknięciu świata natury. Ta ostatnia w sposób oczywisty narzuca konkretne ograniczenia na sposób interakcji Boga ze światem. Poszczególne kroki na tej drodze wspiera szereg motywów retorycznych, będących jednak istotnymi uproszczeniami.

W odniesieniu do drugiej tezy badawczej przedstawiony zostaje koszt, jaki musi zapłacić teizm naturalistyczny, aby dostosować twierdzenia teologii do postulowanych wymogów metody naukowej. Zasadniczym skutkiem proponowanej reformy teologii jest brak empirycznie dostępnych różnic między a-teizmem naukowego obrazu świata a jego chrześcijańską wersją, po uwzględnieniu koniecznych zmian. Stawia to pod znakiem zapytania sensowność zmiany światopoglądowych przekonań naukowca-sceptyka w sprawach wiary. Końcowa część podsumowania zawiera elementy propozycji innego spojrzenia na możliwe ułożenie relacji między kierującą się naturalizmem metodologicznym nauką a przekonaniami teistycznymi, pozwalające zachować istotne cechy tradycyjnego teizmu.

Rozdział I. Relacje naturalizm – nadnaturalizm obecnie i w historii

Ustalenia terminologiczne

Przed historycznym przeglądem rozumienia pojęcia natury i naturalności w relacji do świata nadprzyrodzonego, szczególnie w kontekście nauki, przyjrzymy się kilku przykładom tego, jak współcześnie są one definiowane.

Według **Encyklopedii Filozofii** pod redakcją Paula Edwardsa ¹⁰ naturalizm jest wersją filozoficznego monizmu, według którego cokolwiek istnieje lub się zdarza jest naturalne w tym sensie, że podlega wyjaśnieniom metodami paradygmatycznie ilustrowanymi przez nauki przyrodnicze. Nie istnieją ani nie mogą istnieć natomiast byty czy zdarzenia, leżące zasadniczo poza zakresem naukowego wyjaśnienia. Pod każdym innym względem naturalizm jest ontologicznie neutralny – nie przewiduje, co może istnieć i jak coś ma się zdarzać. Większość filozofów, identyfikujących się z naturalizmem, opowiada się za monizmem metodologicznym.

Arthur C. Danto, autor artykułu o naturalizmie, podaje szereg dogmatów, przyjmowanych przez „typowego” naturalistę. Każdy obiekt naturalny istnieje w czasoprzestrzennym i przyczynowym porządku. Jeśli istniałoby cokolwiek pozanaturalnego, to możemy o czymś takim wnioskować jedynie, jeśli miałoby wpływ na obserwowalne zachowanie obiektów naturalnych. W stosunku do metodologii: odniesienie do obiektów pozanaturalnych nigdy nie jest wyjaśniające. Metoda naturalna polega na wyjaśnieniu procesów naturalnych przez określenie odpowiedzialnych za nie przyczyn naturalnych. A potem – przetestowaniu ich w oparciu o przewidywane przez nie konsekwencje. Natura w każdym swoim aspekcie podlega badaniu tą metodą. Jest zasadniczo zrozumiała, co oznacza, że procesy naturalne cechują się regularnością. Dlatego metoda naturalna dąży do określenia praw, ujmujących te regularności. Ludzie też są obiektami naturalnymi, również podlegają prawom naturalnym, co obejmuje nawet życie umysłowe i społeczne. W razie konfliktu między zdrowym rozsądkiem a nauką, ta ostatnia ma rację, bo stanowi bardziej rygorystyczne zastosowanie zasad, na których zdrowy rozsądek się opiera. Co prawda nie ma wiedzy poza nauką, ale człowiek

¹⁰ Arthur C. DANTO, „Naturalism”, w: Paul EDWARDS, (ed.), **The Encyclopedia of Philosophy**, vol. 5. New York: Macmillan, 1967.

doświadcza świata na wiele różnych sposobów. Jednak jedynym sposobem poznawczego doświadczenia jest sposób naukowy.

Według Danto naturaliści zawiedli w przedstawieniu filozoficznych uzasadnień swojej pozycji. Przy czym sami twierdzą, że nie jest to tak istotne, gdyż każda filozofia musi przyjąć jakieś wyjściowe założenia, a ich są minimalne. Naturalizm jest również samo-korygujący się, jeśli więc jakieś z ich podstawowych założeń okażą się wątpliwe, to zauważą to i zaradzą temu.

Natomiast **Encyklopedia Filozofii Stanforda**,¹¹ odnosząc się do hasła *Naturalism*, zwraca uwagę na niedokładność określenia tego pojęcia we współczesnej filozofii. Filozofowie – zwolennicy naturalizmu uznają, że natura obejmuje całość rzeczywistości, nie zawiera nic nadprzyrodzonego i powinna być w całości badana za pomocą metody naukowej. Autor artykułu, David Papineau, praktycznie nie odnosi się do naturalizmu w kontekście takich bytów jak Bóg czy inne istoty duchowe. W kolejnych rozdziałach zawarł analizę możliwości wpływu umysłów, faktów moralnych oraz struktur matematycznych na rzeczywistość fizykalną, zarówno w znaczeniu ontologicznym, jak i metodologicznym. Dominująca doktryna przyczynowego domknięcia świata natury, rozumianego w duchu mniej lub bardziej redukcjonistycznego fizykalizmu, usunęła z pola rozważań specjalne siły umysłowe czy witalne. Ponieważ niniejsza praca prowadzi w kierunku konsekwencji teologicznych, to to encyklopedyczne opracowanie nie wnosi wiele do jej zasadniczego tematu.

Jan Woleński wyróżnia trzy zasadnicze obszary, których naturalizm dotyczy. Naturalizm ontologiczny: istnieje tylko to, co naturalne. A to oznacza przede wszystkim, że nie istnieją żadne byty transcendentne, nadnaturalne – zaś jedynym regionem bytowym jest czasoprzestrzenna faktyczność, choć w jej ramach dopuszcza pluralizm ontologiczny. Naturalizm epistemologiczny: „każde prawdziwe stwierdzenie jest konstatacją na temat natury lub jej fragmentu, uzyskaną drogą wykorzystania naturalnych sposobności poznawczych”.¹² Naturalizm aksjologiczny: odpowiada na pytanie, jak istnieją wartości i jak są poznawane.

¹¹ David PAPINEAU, „Naturalism”, w: **Stanford Encyclopedia of Philosophy**, <https://plato.stanford.edu/entries/naturalism> (31.01.2024).

¹² Jan WOLEŃSKI, „Obrona naturalizmu”, w: **Oblicza filozofii w nauce**, Paweł POLAK, Janusz MĄCZKA, Wojciech P. GRYGIEL (red.), Copernicus Center Press, Kraków 2017, s. 302 [301–319].

Spór między naturalizmem a antynaturalizmem toczy się w bardzo różnych obszarach; Woleński podaje piętnaście z nich (w innym miejscu – dwadzieścia jeden).¹³ Niniejszej pracy szczególnie dotyczy obszar tematyczny „świat vs. Bóg”. Różne opinie w różnych dziedzinach sporu tworzą wiele różnych rodzajów naturalizmu. „Naturalista typu Woleńskiego” przyznaje, że:

- zasadność naturalizmu globalnego jest dla niego filozoficznym wyznaniem wiary;
- spory filozoficzne nie są rozstrzygalne;
- „trudno byłoby zaprzeczyć, że naturalizm napotyka na bardzo poważne trudności, możliwe, że w pewnych przypadkach nawet nieprzezwyciężalne”.¹⁴

Aby pokazać trudności zdefiniowania naturalizmu, Woleński podaje dwadzieścia przykładowych określeń, pochodzących z różnych źródeł. Niektórych z nich:

Pogląd na świat albo system metafizyczny, który odrzuca obecność lub działanie we wszechświecie jakichkolwiek czynników nadprzyrodzonych.

(...) wszechświat nie wymaga żadnej ponadnaturalnej przyczyny czy też kierownictwa, ale istnieje sam dla siebie, daje się wyjaśnić sam przez siebie i jest samokierujący się.

(...) świat jest całością rzeczywistości.

Pogląd, że wszelkie dążenia do poprawnego ujęcia czegokolwiek powinny odwoływać się do faktów, uchwytnych naukowo (...).

(...) kierunek dążący do wyjaśnienia rzeczywistości przyczynami naturalnymi, tłumaczącymi całość zjawisk zachodzących w świecie działaniem (...) praw przyrody.

Ontologia skupiająca się na tezie, że świat składa się wyłącznie z obiektów naturalnych. W konsekwencji, naturalizm odrzuca wszelkie postulaty dopuszczające istnienie idei i przedmiotów ponadnaturalnych, takich jak duchy czy bóstwa.¹⁵

Natomiast analizując rodzaje naturalizmu w historii, Woleński wyróżnia nieokreśloność pojęcia natury w starożytności, tendencję w odrodzeniu i wieku XVII do rozwijania tzw. religii naturalnej, na przykład w formie deizmu czy inkorporującej Boga w naturę, materializm Thomasa Hobbesa, pozytywizm, materializm mechanistyczny, fizykalizm,

¹³ Jan WOLEŃSKI, **Wykłady o naturalizmie**, Wydawnictwo Uniwersytetu Mikołaja Kopernika, Toruń 2016, s. 26–27.

¹⁴ WOLEŃSKI, „Obrona naturalizmu”, s. 306.

¹⁵ WOLEŃSKI, **Wykłady o naturalizmie**, cytaty wraz z podaniem źródła ze stron 17–21.

behawioryzm, pragmatyzm, empiryzm logiczny. Oryginalnym hasłem wsławili się tzw. materialści fizjologiczni połowy XIX wieku: „mózg wydziela myśl tak, jak wątroba żółć”. Olbrzymi wpływ na rozwój pozytywizmu i naturalizmu w XIX wieku, ale także później, miała darwinowska teoria ewolucji. To ona ostatecznie wyeliminowała myślenie teologiczne z biologii.¹⁶

Woleński ukazuje dylematy naturalisty przy określaniu naturalistycznej ontologii. Pierwsza koncepcja – identyfikacja natury z przyrodą jako tym, co jest badane przez nauki przyrodnicze – prowadzi do monizmu materialistycznego i najczęściej dalej do scjentyzmu materialistycznego. Jednak ze względu na różnorodność przyrody (organizmy żywe, człowiek), naturalizm musi zostać uzupełniony redukcjonizmem, a to prowadzi (np. logicznych empirystów) do fizykalizmu. W szeregu: fizyka, chemia, biologia, psychologia, socjologia – fizykalizm ma już problemy z jego trzecim elementem. „W konsekwencji monizm naturalistyczny jest co najwyżej programem, a nie ontologią świata”.¹⁷ Możliwym wyjściem z tej sytuacji może być rezygnacja z monizmu i porzucenie na warunku lokalizacji czasoprzestrzennej i cielesności bytów.

Justyna Figas-Skrzypulec podaje określenie naturalizmu naukowego, definiując go za Edwardem Davisem i Robinem Collinsem jako połączenie

przekonania, że natura jest wszystkim, co jest i w związku z tym nie ma ponad naturą żadnego nadnaturalnego porządku – z przekonaniem że wszystkie obiekty, procesy, prawdy i fakty dotyczące natury podlegają dziedzinie metody naukowej.¹⁸

Tak rozumiany pogląd jest więc rodzajem naturalizmu ontologicznego. W kontekście chrześcijaństwa Tomasz z Akwinu zmagał się z aktualnym do dziś problemem napięcia między suwerennością Boga i jego zaangażowaniem w świat a integralnością i samodzielnością stworzenia.

¹⁶ WOLEŃSKI, **Wykłady o naturalizmie**, rozdział „Krótka historia naturalizmu”, s. 39–73.

¹⁷ WOLEŃSKI, **Wykłady o naturalizmie**, s. 77.

¹⁸ Justyna FIGAS-SKRZYPULEC, „Drogi myśli od nauk przyrodniczych do teologii. Zapośredniczenia metafizyczne i epistemologiczne”, w: Janusz MĄCZKA, Piotr URBAŃCZYK (red.), **Teologia nauki**, Copernicus Center Press, Kraków 2015, s. 174 [173–202].

Istotnym krokiem na drodze do nowoczesnego naturalizmu było więc zapewne skupienie się na Bogu raczej jako twórcy i strażniku regularności w przyrodzie, niż wykraczającym poza jej prawa sprawcy cudów, a niewątpliwym przełomem – dzieło Charlesa Darwina.¹⁹

Podejście to można zróżnicować w granicach spektrum koncepcji od naturalizmu religijnego (przypisanie religijnego znaczenia temu, co naturalne – jeśli istnieje „bóstwo”, to jedynie jako wewnętrzne wobec natury w ramach monizmu lub panteizmu), poprzez teizm naturalistyczny (Bóg może być brany pod uwagę np. przy pytaniu o początek świata, ale nie w celu wyjaśnienia zjawisk w jego obrębie) do naturalizmu teistycznego (Bóg uznany za fundament rzeczywistości np. na modłę panenteistyczną).²⁰ Przy czym Drees, który rozważał te pojęcia, uznając się za zwolennika naturalizmu religijnego, stwierdza:

Teizm naturalistyczny ma według mnie jeden poważny problem. Jeśli zaakceptuje się naturalistyczne zrozumienie stworzonej rzeczywistości, trudno uzasadnić, dlaczego ktoś miałby trzymać się takiego stanowiska teologicznego; „skoro nie ma prawdziwych «luk» do wypełnienia, możemy być pozostawieni bez argumentu na rzecz istnienia Boga, który mógłby przekonać pokolenie nastawione do świata naukowo”.²¹

Ponieważ przywołane przez Figas-Skrzypulec poglądy **Willema B. Dreesa** ogniskują wiele elementów współczesnej debaty teizm – naturalizm, poświęćmy im więcej uwagi.²² Naturalizm jest światopoglądem najbardziej pasującym do obrazu świata, rysowanego przez współczesną naukę. Drees za Peterem Strawsonem²³ rozróżnia naturalizm „miękki”, „nieredukcyjny” oraz „twardy”, „redukcyjny”. Ten pierwszy dotyczy potocznego postrzegania świata takim, jakim on nam się jawi; drugi – postrzegania świata przez pryzmat nauki. Według Dreesa drugi sposób nie tylko uzupełnia ten pierwszy, ale nieraz go koryguje. Przy czym ten drugi winien też wyjaśniać, dlaczego postrzegamy świat na pierwszy sposób. Autor rozumie naturalizm jako prawie synonim określeń „twardy naturalizm”, „materializm”, „fizykalizm”, „fizyczny monizm”. Jego rozumienie naturalizmu jest pozycją metafizyczną,

¹⁹ FIGAS-SKRZYPULEC, „Drogi myśli...”, s. 175.

²⁰ FIGAS-SKRZYPULEC, „Drogi myśli...”, s. 176.

²¹ Willem B. DREES, **Nauka wobec wiary**, Copernicus Center Press, Kraków 2016, s. 199. (Drees powołuje się na zdanie autorstwa E. McMullina).

²² Przedstawione tutaj poglądy pochodzą z opracowania Willem B. DREES, **Religion, Science and Naturalism**, Cambridge University Press, Cambridge 1996, s. 10–20.

²³ Peter F. STRAWSON, **Skepticism and Naturalism: Some Varieties**, Columbia University Press, New York 1985. („Skepticizm” w tytule – według notacji US, w odróżnieniu od brytyjskiego „scepticism”).

jednak kształtowaną przez wnioski i pojęcia rozwijane w ramach nauki. Podaje sześć jego zasadniczych cech.²⁴

- Jest to *naturalizm ontologiczny* (ON – *ontological naturalism*):

Świat naturalny jest całością rzeczywistości, o której wiemy i z którą wchodzimy w interakcję. Żadna nadnaturalna czy duchowa sfera różna od naturalnego świata nie ujawnia się *wewnątrz* naszego naturalnego świata, nawet w sferze umysłowej ludzi.

Warto zwrócić uwagę, że Drees nie neguje tutaj istnienia nadnaturalnej sfery. Powyższe przekonanie uzasadnia narastającą spójnością naszej wiedzy, budowanej przez naukę, obejmującą różne jej dziedziny. Rodzi to pytanie, co ta spójność mówi nam o świecie naturalnym? Jedność nauk powstaje dzięki temu, że różne byty zbudowane są z takiego samego podstawowego surowca, z atomów i sił – na pewnym poziomie podstawowości.

- *Redukcjonizm konstytutywny* (CR – *constitutive reductionism*):

Nasz naturalny świat jest jednością w tym sensie, że wszelkie podmioty są zbudowane z jednakowych składników.

- *Postulat fizyki* (PP – *physics postulate*):

Fizyka oferuje nam najlepszy dostępny opis tych składników, więc tym samym naszego naturalnego świata, na najdoskonalszym poziomie analizy.

Powstaje pytanie, czy wszelkie wyższe poziomy organizacji są jedynie wygodnym sposobem ich opisu, czyli ostatecznie potrzebujemy jedynie języka fizyki, by ująć całość rzeczywistości. Jeśli ON jest prawdziwe, to nie są możliwe żadne interwencje Boga w świat natury, czyli religijny język nie ma żadnej własnej dziedziny zdarzeń. Akceptacja CR oznacza, że każda zmiana biologiczna, umysłowa czy społeczna jest również zmianą fizycznego stanu systemu, ale regularności wyższego poziomu nie muszą korespondować z regularnością poziomu fizycznego. Nie oznacza to więc redukcjonizmu pojęciowego. Ale np. istoty żywe na poziomie molekularnym są tylko zestawem atomów. Procesy mentalne mają zakorzenienie w poziomie fizjologicznym, a te na poziomie podstawowym są identyczne z procesami fizycznymi. Autor więc, nie podpisując się pod ontologicznym nie-redukcjonizmem, stwierdza:

- *Pojęciowy lub wyjaśnieniowy nieredukcjonizm* (CEN – *conceptual and explanatory non-reductionism*).

²⁴ Zamieszczone cytaty z DREES, **Religion, Science...**, s. 12-20; tłumaczenie autora pracy.

Opis i wyjaśnienie zjawisk może wymagać pojęć, które nie należą do słownictwa podstawowej fizyki, szczególnie jeśli zjawiska te wiążą się ze złożonym układem części lub złożonymi powiązaniami z konkretnym środowiskiem.

Badania i wyniki na „wyższym” poziomie nauki często nie zależą od teorii „niższego” poziomu. Najbardziej podstawowe nauki to kosmologia i fizyka cząstek elementarnych.

- *Pytania graniczne (LQ – limit-questions).*

Fizyka cząstek elementarnych i kosmologia tworzą granicę nauk ścisłych, gdzie spekulacyjne pytania odnośnie poglądów naturalistycznych na świat stają się najbardziej widoczne.

Naturalizm nie uznaje takich pytań za bezsensowne ani nie narzuca rodzaju odpowiedzi na nie. Spójne z opisanym tu naturalizmem byłyby poglądy, że świat naturalny jako całość jest bytem stworzonym, zależnym w istnieniu od transcendentnego stwórcy. Można przy tym rozważać rozróżnienie pierwotnej i wtórnej przyczynowości albo rozróżnienie procesów czasowych i pozaczasowej zależności świata od Boga.

- *Postulat wyjaśnień ewolucyjnych (EEP – Evolutionary explanations postulate).*

Biologia ewolucyjna oferuje najlepsze dostępne wyjaśnienie powstania różnych cech organizmów i ekosystemów; takie wyjaśnienia skupiają się na wkładzie tych cech w dostosowanie danego organizmu. Tak więc podstawowy wzorzec ewolucyjnych wyjaśnień jest funkcjonalny.

Dla autora szczególnie ważna jest akceptacja ewolucjonizmu w biologii: „Dobrze poinformowany współczesny naturalizm musi zaakceptować tę część nauki”.²⁵ Jest to tak ważne, gdyż zachodzi fundamentalna różnica między fizyką i chemią a biologią. W tej ostatniej kluczową rolę odgrywają pojęcia celu i funkcji.

Paweł Sokołowski, omawiając poglądy Davida R.Griffina,²⁶ określa trzy rodzaje naturalizmu. Według naturalizmu_{nati} natura jest wszystkim, co istnieje. Naturalizm_{ns}, gdzie „ns” oznacza „niesupranaturalistyczny”, neguje możliwość przerywania normalnych procesów przyczynowych w świecie przez byt nadprzyrodzony. (Supranaturalizm jest tutaj poglądem przyjmującym istnienie nadprzyrodzonej istoty, będącej poza powszechną siecią relacji przyczynowo-skutkowych i mogącej dowolnie ją naruszać).

²⁵ DREES, **Religion, Science...**, s. 18: „An informed contemporary naturalism has to accept this part of science”.

²⁶ Paweł SOKOŁOWSKI, „Geneza i rozwój naturalizmu naukowego w myśli Davida Raya Griffina”, *Studia Redemptorystowskie* 2015, nr 13, [149–169].

W perspektywie historycznej Sokołowski za Griffinem ukazuje proces, rozpoczynający się od naturalistycznej tradycji obecnej w myśli starożytnych Greków, poprzez średniowieczne odrzucenie greckiego naturalizmu, siedemnastowieczny mechanicyzm, późniejszy deizm aż do ateistycznego materializmu. Kierunek ten prowadził do współczesnego naturalizmu_{sa}m (skrót od *sensationist-atheist-materialist*), co oznacza trudne do zaakceptowania konsekwencje: ²⁷ zaprzeczenie ludzkiej wolności, nieadekwatność w stosunku do zdrowego rozsądku, niemożność wyjaśnienia, „w jaki sposób doświadczenie mogło wyłonić się z pozbawionej czucia i doświadczenia materii”, ²⁸ jak wytłumaczyć zagadnienie tzw. umysłowej przyczynowości. Tak ukształtowany naukowy naturalizm stał się niewłaściwy również dla samej nauki – zarówno byty matematyczne, jak i zasady logiczne nie mają fizycznych cech.

Piotr Bylica podaje trzy główne cechy naturalizmu metafizycznego (ontologicznego):

Po pierwsze, (...) istnieje (w sensie metafizycznej podstawy wszelkich zjawisk) jedynie materialny świat przyrody, przez który należy rozumieć świat wyrażony w ontologii języka hipotetycznych zupełnych nauk przyrodniczych (fizykalnych).

Drugie twierdzenie głosi przyczynowo-skutkowe domknięcie świata, w który żaden byt pozaprzyrodniczy nie ingeruje w sposób łamiący ten naturalny porządek.

Po trzecie, adekwatnym wyjaśnieniem zjawisk przyrodniczych może być tylko wyjaśnienie nieteleologiczne. ²⁹

Przykładową definicję tak rozumianego poglądu zaproponował Philip E. Johnson:

ostateczną rzeczywistością jest przyroda, która składa się z podstawowych cząstek stanowiących to, co nazywamy materią i energią, oraz prawa przyrody, które rządzą zachowaniem tych cząstek. ³⁰

Słabsza wersja naturalizmu metafizycznego uznaje istnienie bytów nadprzyrodzonych (Boga), jednak nie ingerujących w żaden sposób w bieg przyrody.

²⁷ SOKOŁOWSKI, „Geneza i rozwój...”, s. 162–164.

²⁸ SOKOŁOWSKI, „Geneza i rozwój...”, s. 163.

²⁹ Piotr BYLICA, „Główne założenia i problemy teizmu naturalistycznego w sprawie relacji sfery nadprzyrodzonej i świata przyrodniczego”, w: Wiesław DYK (red.), **Sozologia systemowa: Biosfera. Człowiek i jego środowisko w aspekcie przyrodniczym, filozoficznym i teologicznym, Tom IV**, Wydawnictwo Naukowe Uniwersytetu Szczecińskiego, Szczecin 2012, s. 63 [55–95].

³⁰ BYLICA, „Główne założenia...”, s. 63–64.

Fizykalizm jest jedną ze skrajnych form naturalizmu. **Zbigniew Zwoliński** ³¹ przez fizykalizm rozumie „stanowisko, w którym przyjmuje się prawa szeroko rozumianej fizyki za jedyne, obiektywne i ostatecznie powszechnie obowiązujące prawa określające zachowanie się wszelkich obiektów i stanów rzeczy”. Przedstawiciele Koła Wiedeńskiego uznawali fizykę za podstawowe źródło wiedzy, opierając na niej program unifikacji nauk i redukcję wszelkich praw i terminów do fizykalnych. Według Zwolińskiego

Fizykalista współczesny dokonuje wyboru „nauki”, a właściwie jednej z jej wersji (najczęściej jest to któraś z nauk przyrodniczych, np. któraś z wersji fizyki) jako jedyne „obiektywnego” źródła wiedzy i eliminuje inne źródła informacji jako niewiarygodne. Jednym z następstw tego wyboru jest zamknięcie się na argumenty pochodzące z innych źródeł wiedzy, traktowanie ich lekceważąco lub ogłaszanie wręcz za szalbierstwo niewarte poważnego traktowania. ³²

Tomasz Maziarka definiuje fizykalizm pod nieco innym kątem jako pogląd, zgodnie z którym

wszystko co istnieje we wszechświecie, w tym także człowiek, zbudowane jest z tych samych cząstek elementarnych, dlatego wszelkie nauki powinny być zredukowane do fizyki, a życie psychiczne człowieka do zjawisk fizycznych. ³³

Źródła fizykalizmu widzi w zasadach Newtona badania świata przyrody. Zasady fizykalizmu mogą nakładać ograniczenia o różnym zakresie w zależności od jego rodzaju: zakaz odwoływania się do czynników нефizycznych w naukach przyrodniczych; tłumaczenie zjawisk występujących na wyższym poziomie złożoności poprzez odwołanie się do zjawisk niższego poziomu; zastąpienie metodologii metafizyką na zasadzie redukcji ontologicznej typu „nic więcej niż”; twierdzenie, że tylko jednostki poziomu podstawowego są realne; zasadę przyczynowego domknięcia dziedziny fizycznej.

Stanisław Judycki określa naturalizm jako doktrynę filozoficzną uznającą, że

wszystko, co istnieje, jest naturalne, to znaczy, iż nie istnieją żadne realności duchowe, żadne czysto duchowe substancje, żadne ponadnaturalne byty transcendentne w stosunku do świata.

³¹ Zbigniew ZWOLIŃSKI, „Fizykalizm jako źródło relatywizmu w etyce”, *Etyka* 1999, Nr 32, s. 165 [163–169].

³² ZWOLIŃSKI, „Fizykalizm jako źródło...”, s. 167.

³³ Tomasz MAZIARKA, „Duch ludzki – obraz Boga, czy więzka neuronów”, w: Janusz MAĆZKA, Piotr URBAŃCZYK (red.), **Teologia nauki**, Copernicus Center Press, Kraków 2015, s. 354 [353–376].

W postaci epistemologicznej jest to teza, iż na rzecz istnienia tego rodzaju przedmiotów nie dadzą się sformułować żadne poprawne i przekonujące argumenty.³⁴

Fizykalizm jest szczególną wersją naturalizmu, według którego

wszystko, co istnieje w świecie przestrzenno-czasowym jest pewną rzeczą fizyczną i (...) każda własność każdej rzeczy fizycznej jest własnością fizyczną albo własnością, która w istotny sposób jest związana ze swoją fizyczną podstawą.³⁵

Występuje w dwóch wersjach, jako fizykalizm redukcyjny i nieredukcyjny. Według pierwszej nawet mentalne własności ostatecznie, gdy nauka uczyni odpowiednie postępy, okażą się własnościami fizycznymi, natomiast zgodnie z drugą – niektóre własności wyższego stopnia, w tym mentalne, są autonomiczne, więc nieredukowalne do dziedziny fizycznej. Judycki krytycznie ocenia obecny stan naturalizmu – „w tych formach, w jakich jest dzisiaj faktycznie głoszony, jest albo naiwnością metafizyczną, albo polega na świadomym uproszczeniu wielkiej problematyki metafizycznej”³⁶ – i przypisuje jego zwolennikom manipulacyjne intencje:

Zwolennicy naturalizmu zdają się sugerować, że tzw. byty (realności) ponadnaturalne stanowią zbędny naddatek ontyczny i epistemologiczny w porównaniu z prostotą tezy naturalistycznej. Co gorsza, starają się wytworzyć wrażenie, że supozycje antynaturalistyczne albo należą do przednaukowego sposobu myślenia, albo stanowią składnik pierwszych, heroicznych faz rozwoju nauki nowożytnej, kiedy nie potrafiono jeszcze oddzielić wyjaśniania naukowego od wyjaśnień odwołujących się do rzekomych bytów transcendentnych w stosunku do natury.³⁷

Ten pobieżny przegląd współczesnego rozumienia naturalizmu pokazuje dominującą tendencję postrzegania świata natury jako określanego na podstawowym poziomie ontologią dyktowaną przez fizykę oraz uznawanie nauk przyrodniczych jako (wyłączniego) sposobu pozyskiwania wiedzy o rzeczywistości. Byty nadprzyrodzone – Bóg, ewentualnie inne istoty duchowe, nawet jeśli istnieją, nie powinny być brane pod uwagę w kształtowaniu naukowego obrazu świata. Przy czym naturalistyczny światopogląd spotyka się z szeregiem zarzutów, na które niekoniecznie jest w stanie udzielić zadowalających odpowiedzi. Taki jest z grubsza

³⁴ Stanisław JUDYCKI, „Zagadka naturalizmu”, *Roczniki Filozoficzne* 2003, t. LI, zeszyt 3, s. 19 [19–39].

³⁵ JUDYCKI, „Zagadka naturalizmu”, s. 27.

³⁶ JUDYCKI, „Zagadka naturalizmu”, s. 35.

³⁷ JUDYCKI, „Zagadka naturalizmu”, s. 30.

rzecz biorąc kontekst działania i powstawania opracowań Michała Hellera – ideologiczny klimat, w którym tradycyjny chrześcijański teizm czuje się coraz bardziej obco.

Przykłady historyczne – wprowadzenie

Dalsza część tego rozdziału przedstawia, w oparciu o wybrane przykłady, jak na przestrzeni wieków w różnych kulturach kształtowało się pojęcie tego, co moglibyśmy nazwać naturalnym oraz nadnaturalnym. Różne formy religijności, a wraz z nimi przekonanie o istnieniu duchowego (nadnaturalnego) wymiaru świata, o istnieniu i działaniu Boga lub wielu bóstw, były dominujące w historii ludzkości i taki stan trwa do tej pory, pomimo wpływów „naukowego obrazu świata”. Wiążą się z tym pytania o wzajemne zależności i relacje między tymi dwoma sferami. Oprócz egzystencjalnych, osobistych i zbiorowych aspektów funkcjonowania człowieka i społeczeństw, pytania te były istotne w procesie poznawania struktury i prawidłowości świata naturalnego na drodze nauki. Jeden z obszarów kontrowersji dotyczył możliwości oddziaływania sfery nadprzyrodzonej na naturalne procesy i zdarzenia; inny – na ile ludzka wiedza pochodzi tylko z doświadczenia i rozumu, a w jakim stopniu może nadto obejmować informacje objawione przez Boga czy bóstwa.

Poniższy wybór przykładów ograniczony jest do czasu i obszaru starożytnej Grecji, Europy pod wpływem chrześcijaństwa oraz powstania i rozwoju nowożytnej nauki. Jak większość koncepcji filozoficznych pojęcie natury zaczęło kształtować się właśnie w starożytnej Grecji.

Presokratycy

Naturalizm, jak to zostało wcześniej zarysowane, jest nawet współcześnie pojęciem trudnym do jednoznacznego zdefiniowania. Giovanni Reale określa go jako „taką koncepcję ontologiczną, która sprowadza cały byt do bytu natury, a zatem neguje istnienie bytu transcendentnego”.³⁸ Zastosowanie tej definicji wymaga więc rozumienia, czym jest „byt natury”, i czym „byt transcendentny”, czyli wypracowania odpowiednich kategorii myślowych, dopiero stopniowo kształtujących się w toku rozwoju greckiej filozofii

³⁸ Giovanni REALE, **Historia filozofii starożytnej**, t. V, Wydawnictwo KUL, Lublin 2012, s. 140.

starożytnej. W tym kontekście Reale wyróżnia np. naturalizm archaiczny okresu przedsokratycznego, („presokratycy nie znają tych dwóch kategorii: materii i ducha”³⁹), mechanistyczny naturalizm epikurejczyków, panteistyczny – stoików, jak też naturalistyczność całej filozofii greckiej, według której wszystko było pewną szczególną postacią *physis*, pojęcia tłumaczonego najczęściej właśnie jako natura. Szereg dzieł filozofów presokratyjskich – na przykład Anaksymandra, Anaksymenesa i Empedoklesa – nosiło tytuł *O naturze*. „Wyraz «natura» nie oznaczał u Greków całokształtu przyrodzonych zjawisk (...) lecz tylko prawo, które nimi rządzi, ich ogólną zasadę, ład kosmiczny”.⁴⁰ To, co naturalne było przeciwstawione uczynionemu przez człowieka. Naturą rzeczy było to, co było od początku, co jest i będzie – czyli to, co w rzeczach nie ulega zmianie. Zbliżony do współczesnego pogląd na naturę stworzyli atomiści: Leucyp i Demokryt z Abdery, nazwany ojcem materializmu, jako że wszelkie zjawiska, włączając w to zjawiska psychiczne, uznawał za materialne. Różnice w składnikach przyrody miały charakter ilościowy, a jakości zmysłowe – subiektywny. U atomistów pojawiają się ponadto inne cechy poznania: połączenie empiryzmu z racjonalizmem, wyjaśnianie zjawisk przez odwołanie do przyczyn materialnych i mechanicznych, a nie celowościowych. Ograniczenie wyjaśnień jedynie do zasad dotyczących atomów i ruchu ukazało problem: „Zobaczono mianowicie wyraźnie, że nie było strukturalnie możliwe, aby z *chaosu* atomów i z chaotycznego ruchu powstał *kosmos*, jeżeli nie przyjmowało się także czegoś rozumnego i rozumu”.⁴¹ Jest to przejaw ogólniejszej – również współczesnej – trudności wynikających z odwołania tylko do fizycznej przyczynowości: „Filozofowie przyrody pozwalają doskonale dostrzec, i to w powiększeniu, kruchość podstaw o charakterze naturalistycznym (...) i tkwiące w nich sprzeczności”.⁴²

Inną cechę do poznania natury wprowadzili pitagorejczycy: „pierwsi zajmując się naukami matematycznymi nauki te rozwinęli, a zaprawiwszy się w nich sądzą, że ich zasady są zasadami wszystkich rzeczy”. Według nich kształt i ład świata pochodzi od liczby: „sądzą, że elementy liczb są elementami wszystkich rzeczy, a całe niebo jest harmonią i liczbą”.⁴³

³⁹ REALE, *Historia filozofii...*, t. I, s. 188.

⁴⁰ Władysław TATARKIEWICZ, *Historia filozofii*, t. I, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2011, s. 27–28.

⁴¹ REALE, *Historia filozofii...*, t. I, s. 199.

⁴² REALE, *Historia filozofii...*, t. II, s. 76.

⁴³ ARYSTOTELES, *Metafizyka*, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2009, s. 33 (też poprzedni cytat).

Również niektóre inne idee obecne we współczesnym obrazie świata – takie jak idea ewolucji – były zarysowane już przez presokratyjskich filozofów. Na przykład Empedokles przypisywał powstanie żywych istot przypadkowi. Poszczególne członki łączyły się przypadkowo na różne sposoby, zaś przetrwały te, które okazały się funkcjonalne. Anaksymander uważał, że „istoty żywe wynurzyły się z wilgotnego żywiołu, gdy ten wyparował pod wpływem Słońca. Człowiek, podobnie jak wszystkie inne zwierzęta, pochodzi od ryb”.⁴⁴

Rozważając możliwość wpływu świata nadnaturalnego na rzeczywistość dostępną zmysłom, trzeba pamiętać, że ówczesne greckie bóstwa były częścią przyrodzonego świata. Ksenofanes wyśmiewał bogów stworzonych, jak twierdził, przez ludzi na ludzkie podobieństwo. Natomiast wierzył w jednego Boga, najprawdopodobniej tożsamego z kosmosem, który „bez wysiłku, mocą umysłu sprawia, że wszystko się obraca”.⁴⁵ Działający w Atenach filozof Anaksagoras – według niektórych współczesnych uczonych – jako pierwszy wytworzył pojęcie bytu istniejącego poza przyrodzonym światem, stwierdzając, że pierwszy impuls ruchu pochodził od ducha, będącego poza i ponad przyrodą.⁴⁶ Bóstwa greckie nie mogły stanowić stabilnej podstawy dla natury. Same podlegały jej prawom. Bez tej podległości nie byłoby nadziei odkrycia niezmiennego porządku świata, niezależnego od kaprysów bóstw. Badacze porządku świata muszą więc zanegować możliwość takich nieprzewidywalnych ingerencji. Myśl tę ujął wnikliwie rosyjski filozof Lew Szestow:

Bogów greckich było wielu, i do tego najprzeróżniejszych. I bogowie, tak jak ludzie, okazywali się istotami niestałymi, kapryśnymi, impulsywnymi, podległymi namiętnościom i ustawicznie kłócącymi się między sobą. O jakim niezmiennym porządku, podlegającym badaniu, można było mówić w tym przypadku? Ale już u Herodota natykamy się na myśl, dokładnie odzwierciedlającą stosunek starożytnych Greków do świata: (...) nawet Bóg nie może uniknąć przeznaczenia. Rzecz jasna, już starożytni Grecy bali się powierzyć tajemnicę świata Bogu. Przecież oznaczałoby to dopuszczenie niczym nie ograniczonej dowolności

⁴⁴ Bertrand RUSSELL, **Dzieje zachodniej filozofii**, Wydawnictwo Aletheia, Warszawa 2012, s. 48.

⁴⁵ REALE, **Historia filozofii...**, t. I, s. 135.

⁴⁶ Por. REALE, **Historia filozofii...**, t. I, s. 186–187.

jako głównej zasady życia. Lepszy jakkolwiek, byle niezmienny porządek aniżeli dowolność. Wystarcza mu, że bogowie, tak jak ludzie, pozostają czymkolwiek związani.⁴⁷

Z tą obawą dowolności i samowoli świata nadprzyrodzonego – jak też z potrzebą narzucenia bogom ograniczeń, związań – spotkamy się jeszcze w toku naszych rozważań. Rozum ludzki poszukuje trwałych praw funkcjonowania wszechświata. Cuda dokonywane przez bóstwa, pochodzące spoza świata poddanego tym prawom, stanowiłyby zagrożenie dla realizacji tego projektu.

Wydaje się, że [materialiści] chętniej zbliżą się do idealistów, albowiem ich sercu bliższa pozostaje troska tych ostatnich, dążących do oczyszczenia świata z niespodzianek i cudów, aniżeli sama idea materialistyczna. Wolność zawsze napełniała lękiem ludzi przywykłych sądzić, że ich rozum przewyższa wszystko na świecie. Z pewnością nie pomyłę się, jeśli odwrócę rozumowanie: idealiści, gdyby przyszło im wybierać, chętniej zgodziliby się uznać za prawo wszechświata materię niż samowolę.⁴⁸

Platon

Platon swój pogląd na powstanie i strukturę świata ujął przede wszystkim w *Timajosie*. Według niego podstawową rzeczywistością jest ta ujmowana rozumem:

Otóż według mego zdania należy przede wszystkim rozróżnić te dwie rzeczy. Coś, co istnieje wiecznie, a powstania nie ma, i coś, co powstaje zawsze, a nie istnieje nigdy. Jedno rozumem, który ujmuje ściśle, uchwycić można jako zawsze takie samo, drugie mniemaniem z pomocą spostrzeżeń nieściśłych daje się uchwycić jako coś, co powstaje i ginie, a w rzeczywistości nie istnieje nigdy.⁴⁹

Władysław Witwicki⁵⁰ widzi tutaj pierwsze platońskie założenie dotyczące powstania świata – konieczność rozróżnienia wiecznych idei i przedmiotów zmysłowych. Nic nie może powstać bez przyczyny – to drugie założenie. Jednak to, co zmysłowe i fizyczne, nie może być traktowane jako prawdziwa przyczyna, jest tylko środkiem i narzędziem dla jej realizacji. Według Realego⁵¹ Platon proponował to, co stanowi „pierwsze racjonalne przedstawienie

⁴⁷ Lew SZESTOW, *Potestas clavium (Władza kluczy)*, Wydawnictwo Antyk, Kęty 2005, s. 25.

⁴⁸ SZESTOW, *Potestas...*, s. 61–62.

⁴⁹ PLATON, *Timajos. Kritias*, przeł. Władysław Witwicki, Wydawnictwo Antyk, Kęty 2002, s. 25.

⁵⁰ PLATON, *Timajos...*, s. 25; odnośniki tłumacza od 11 do 13.

⁵¹ Por. REALE, *Historia filozofii...*, t. II, s. 75–84.

i uzasadnienie istnienia rzeczywistości ponadzmysłowej i transcendentnej”⁵² w centralnym tekście Fedona (96a – 102a). Przy rozważaniu problemu powstawania, ginięcia i bytowania rzeczy mądrość filozofów przyrody prowadziła do odpowiedzi mających charakter czysto fizyczny. Ale taka droga badań zawodzi i nie jest zdolna wytłumaczyć właściwie rzeczy, ze względu na kruchość i sprzeczności podstaw o charakterze naturalistycznym. Na przykład – człowiek działa za pośrednictwem organów, a nie z powodu organów. Prawdziwa przyczyna leży w tym, do czego umysł się odwołuje, działając ze względu na to, co najlepsze. Błędna droga filozofów przyrody zostaje przyrównana do „pierwszego żeglowania”, możliwego dzięki wiatrowi i żaglom (czyli zmysłom i wrażeniom zmysłowym). „Drugie żeglowanie” dokonuje się mocą wiosel (rozumowania i postulatów) i prowadzi do odkrycia sfery tego, co ponadzmysłowe i udział w czym jest prawdziwą przyczyną, ujmowaną tylko intelektem – zaś to, co zmysłowe, jest jedynie środkiem i narzędziem.

Wynika z tego potrzeba postulatu – jako przyczyny sprawczej – Boga-Demiurga, którego „działalność polega na wprowadzeniu do rzeczy znajdujących się w stanie nieuporządkowania (...) miary czy współ-mierności, a więc porządku oraz ogólnej i szczegółowej proporcji, by w ten sposób sprawić, aby były we właściwej relacji z miarą”.⁵³

Bóg chciał, żeby wszystko było dobre, a lichego, żeby nie było nic, ile możliwości, więc wziął wszechświat cały widzialny, który nie miał spokoju, tylko się poruszał byle jak i bez porządku, wyprowadził go z chaosu i doprowadził do ładu, uważając, że to ze wszech miar lepsze niż tamto.⁵⁴

Natomiast trzecie założenie Platona, o którym pisze Witwicki, dotyczy tego, że dzieła wykonawcy są piękne, gdyż posługuje się wzorem niezmiennych idei, przede wszystkim Dobra. Jaki jest dokładniej ich związek ze światem zmysłowym? Ponieważ Platonowi, mającemu temperament matematyka, zależało przede wszystkim na badaniu struktury świata idealnego, nie interesował się szczegółowo jego relacją do świata zmysłowego ani zjawiskami fizycznymi jako takimi, co dobitnie ujął Michał Heller:

⁵² REALE, *Historia filozofii...*, t. II, s. 75.

⁵³ REALE, *Historia filozofii...*, t. II, s. 177 i wcześniej por. s. 107.

⁵⁴ PLATON, *Timajos...*, s. 27.

Nie potrzeba „tracić czasu” (tak dosłownie wyraził się Platon w *Rzeczypospolitej*) na obserwowanie ruchów ciał niebieskich, ponieważ i tak z góry wiadomo, że ciała niebieskie muszą poruszać się po najdoskonalszych krzywych, czyli okręgach.⁵⁵

Platon nie precyzował dokładniej związków między immanentnym i transcendentnym oddziaływaniem idei.

Idee, o ile są *przyczynami* rzeczy, mają immanentne powiązania z rzeczami, a jednocześnie, właśnie ze względu na swój status przyczyn metafizycznych, są *różne* od rzeczy zmysłowych, to znaczy są meta-zmysłowe, transcendentne.⁵⁶

Skutkiem działania Demiurga powstał świat, który musiał być jeden; został ukształtowany z czterech pierwiastków: ognia, ziemi, wody i powietrza, powiązanych proporcją. Świat ma kształt okrągły i jest samowystarczalny. Czas powstał razem ze światem i stanowi ruchomy obraz wieczności. Odmierzany jest za pomocą utworzonych przez Demiurga ciał niebieskich, będących istotami żywymi. Są one bogami, pierwszym z czterech rodzajów istot żywych. Pozostałe to: „istoty skrzydlate, które latają w powietrzu” i dalej „rodzaj mieszkający w wodzie” oraz ten, który „chodzi po ziemi”. Natomiast ziemia osadzona jest na osi przeciągniętej przez cały wszechświat. Następnie zrodzone zostały kolejne pokolenia bogów, ci zaś dostali zadanie stworzenia istot śmiertelnych – ludzi.⁵⁷ Widzimy więc, że to, co dzisiaj postrzegamy jako kluczowe rozróżnienie między naturalnym i nadnaturalnym; świat materialny i świat bogów, jest zmieszane ze sobą, natomiast rzeczywistością transcendentną jest świat idei.

Arystoteles

Kontynuując naszą podróż w czasie pod kątem naturalizmu jako poglądu na świat i naturalizmu jako sposobu poznawania świata, przyjrzyjmy się arystotelesowskiej koncepcji nauk. Dla Arystotelesa celem nauki nie są praktyczne korzyści, ale poznanie prawdy dla niej samej.

⁵⁵ Michał HELLER, **Teologia i wszechświat**, Biblos, Tarnów 2009, s. 66.

⁵⁶ REALE, **Historia filozofii...**, t. II, s. 382.

⁵⁷ PLATON, **Timajos...**, s. 28–38.

To, co uderza czytelnika dzieł Arystotelesa, to dominacja rozumu. (...) W postawie intelektualnej tego ucznia Platona sprzęgła się ścisła logika z trzeźwością myśli; uważał się przecież za biologa, a ta orientacja naukowa ułatwiała mu kontakt z empirią. (...) Arystoteles uczynił świat realny wraz z jego procesami i jego historią centralnym przedmiotem swoich dociekań naukowych.⁵⁸

Można więc powiedzieć, że Arystoteles był zarówno racjonalistą, jak i empirystą. Poznanie zaczyna się od postrzeżeń zmysłowych. „Od nich, drogą stopniowej abstrakcji, drogą wydzielania czynników ogólnych umysł dochodzi do pojęć”. Na początku mamy wiedzę zmysłową jako niezastąpiony początek i podstawę, celem zaś jest wiedza rozumowa. W ten sposób umysł prowadzi ku temu, co istotne, gdzie matematyka oddziela formę od materii, a fizyka bada je w ścisłym związku. Arystoteles był przeciwny uznawaniu roli czynników mistycznych w poznaniu. „Żadne wieszczce natchnienie nie może zastąpić doświadczenia”.⁵⁹ Świat Arystotelesa istnieje wiecznie, zaś kluczowym zachodzącym w nim procesem jest stopniowe formowanie materii dla urzeczywistnienia tego, co w niej potencjalnie założone. Poszczególne zdarzenia powiązane są przyczynowo i celowo.

Czy więc Arystoteles, przy swoim racjonalizmie i empiryzmie oraz odrzuceniu czynników mistycznych w poznaniu, był naturalistą, tak jak intuicyjnie dzisiaj rozumiemy to pojęcie?

Demokryt rozpoczął swe dociekania od fizycznego świata i na nim je też skończył; Platon od razu od absolutu zaczął; Arystoteles zaczął od badania świata fizycznego, by przezeń dojść do absolutu. (...) Kosmologia doprowadziła Arystotelesa do *t e o l o g i i*.⁶⁰

Analizując bardzo ważne w jego systemie pojęcie ruchu doszedł do wniosku, że każdy ruch potrzebuje dla swojego trwania podtrzymywania przez działanie siły poruszającej. Poruszające się doskonałym, kolistym ruchem sfery gwiazdne potrzebowały odwołania do źródła tej siły. Zachował więc „platoński pogląd na boskość gwiazd, przypisując im uczucia, rozum i wolę, będącą równocześnie źródłem ich ruchu”.⁶¹ I tak świat rozpadł się na część ziemską oraz doskonałą sferę nadksiężycową – dziedzinę działań boskich. Lecz jego system domagał się jeszcze jednego, ważniejszego domknięcia teologicznego. Wieczność świata nie

⁵⁸ Kazimierz LEŚNIAK, *Arystoteles*, Wiedza Powszechna, Warszawa 1965, s. 23.

⁵⁹ TATARKIEWICZ, *Historia filozofii*, t. 1, s. 121; por. też LEŚNIAK, *Arystoteles...*, s. 40.

⁶⁰ TATARKIEWICZ, *Historia filozofii*, t. 1, s. 128.

⁶¹ LEŚNIAK, *Arystoteles*, s. 35.

wyjaśniała źródła ruchu, łańcuch przyczyn nie mógł iść wstecz w nieskończoność. Musiała istnieć pierwsza przyczyna. O tym bycie Arystoteles wnioskuje: ⁶²

- jest nieruchomy i niezmienny;
- jest niezłożony;
- jest niematerialny: jest czystą formą, czystą energią;
- jest istotą duchową;
- jest rozumem;
- porusza świat, będąc celem świata. Zasada jego działania to zasada nieruchomej atrakcji; działaniem rozumu może być jedynie myślenie, którego przedmiotem jest wyłącznie sam rozum;
- jest tylko jeden;
- jest konieczny;
- jest doskonały.

„A byt absolutny, konieczny, doskonały, który sam będąc nieruchomy porusza świat – to nic innego jak to, co wszyscy nazywają B o g i e m”. ⁶³ Tak rozumiany Bóg nie jest stwórcą świata, ale jedynie pierwszą przyczyną i ostatecznym celem. Bezpośrednio oddziałuje na zewnętrzną sferę świata, zaś jako przyczyna celowa – „jak przedmiot miłości”. ⁶⁴ Boski rozum nie myśli o świecie, lecz „boski rozum myśli o sobie (skoro jest najznakomitszą z rzeczy), a jego myślenie jest myśleniem o myśleniu”. ⁶⁵ Russell w swoich *Dziejach zachodniej filozofii* pisze:

Bóg nie jest obdarzony atrybutami chrześcijańskiej Opatrzności, ponieważ umniejszałoby Jego doskonałość, gdyby myślał o czymkolwiek niedoskonałym, czyli nie o sobie. ⁶⁶

Widzimy tutaj przykład tego, jak rozumienie doskonałości wpływa na wnioskowanie, co Bóg może, a czego nie powinien. Jak później zobaczymy, także i dzisiaj przejście od danego pojęcia doskonałości do ograniczeń nałożonych na możliwość działania Boga jest obecne w niektórych nurtach filozofii religii.

⁶² ARYSTOTELES, *Metafizyka*, s. 216–221; też: TATARKIEWICZ, *Historia filozofii*, t. 1, s. 127–128.

⁶³ TATARKIEWICZ, *Historia filozofii*, t. 1, s. 128.

⁶⁴ ARYSTOTELES, *Metafizyka*, s. 219.

⁶⁵ ARYSTOTELES, *Metafizyka*, s. 225.

⁶⁶ RUSSELL, *Dzieje...*, s. 207.

Wracając do pytania o naturalizm w filozofii Arystotelesa, stajemy przed złożonym problemem, czym według niego jest natura. (Także i dzisiaj pojęcie naturalizmu jest bardzo trudne do precyzyjnego zdefiniowania). Rzeczy istniejące dzielą się na istniejące z natury oraz istniejące z innych przyczyn. Z natury istnieją zwierzęta i ich części, rośliny oraz ciała proste: ziemia, ogień, powietrze i woda. Noszą one w sobie zasadę ruchu i spoczynku. Natura jest tu „zasadą i wewnętrzną przyczyną ruchu oraz spoczynku w rzeczach, w których istnieje z istoty, a nie akcydentalnie”. Tej zasady nie mają rzeczy wytworzone przez człowieka. Natomiast o rzeczach posiadających ją można powiedzieć, że mają swoją naturę i że są zgodne z naturą. Pojęcie natury jest wieloznaczne. Z jednej strony „natura” jest pierwszą materią, stanowiącą podłoże każdego przedmiotu mającego w sobie zasadę ruchu i zmiany. Arystoteles ma tu na myśli złożenie rzeczy z podstawowych elementów: ziemi, ognia, powietrza i wody. „W innym natomiast znaczeniu jest «natura» kształtem lub pojęciową formą”. Natura występuje więc w znaczeniu i formy, i materii.

Inna wieloznaczność wynika z tego, że „wyraz «natura» odnosi zarówno do procesu naturalnego, jak i do wytworu tego procesu”, kiedy dana rzecz osiąga swoją „naturę”.⁶⁷

Arystoteles pisze:

Z tego, co zostało powiedziane, wynika, że natura w swym pierwotnym i podstawowym znaczeniu jest istotą rzeczy mających w sobie, jeżeli są takie, zasadę ruchu. Materia jest nazwana naturą dlatego, ponieważ jest zdolna do przyjęcia tej zasady, a powstawanie i rozwój dlatego, ponieważ są ruchem pochodzącym z tej zasady.⁶⁸

Tak więc zarazem

„Naturą” nazywa się, w pierwszym znaczeniu, powstanie rozwijających się rzeczy,
jak i

„Naturą” nazywa się też element pierwotny, z którego jakiś naturalny przedmiot albo jest utworzony, albo powstaje (...). Na przykład, brąz uchodzi za naturę posągu i brązowych przedmiotów, a drzewo za naturę przedmiotów drewnianych.

W *Fizyce* autor rozwija temat celowości natury. Najpierw analizuje przeciwne podejście, według którego natura działa z konieczności, przypadkiem, gdy cel staje się jedynie

⁶⁷ ARYSTOTELES, *Zachęta do filozofii. Fizyka*, przeł. Kazimierz Leśniak, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2010, s. 87–89. Dalsze odnośniki określane są jako „Fizyka” (obejmuje strony 61–355).

⁶⁸ ARYSTOTELES, *Metafizyka*, ten i kolejne cytaty: s. 94–95.

przypadkowym skutkiem. Nawiązuje tutaj do ewolucyjnej koncepcji Empedoklesa: twory organiczne kształtują się samorzutnie i te, które nie są odpowiednio ukształtowane, giną, zaś inne przeżywają, bo ukształtowały się w „sposób jakby celowy”. Arystoteles odrzuca tę możliwość: „Nie można jednak uznać tego poglądu za prawdziwy”. Stwierdza natomiast, że „dążenie do celu jest właściwe rzeczom powstającym i istniejącym z natury”. Procesy naturalne – odnośnie celowości – są takie same, jak świadome działanie ludzkie: „Gdyby na przykład dom był wytworem natury, powstałby w taki sam sposób, jak dom wybudowany sztucznie”.⁶⁹ Działanie organizmów żywych, jako posiadających naturę, służy celowi i pochodzi z ich natury, czy dotyczy to np. budowania gniazda przez ptaka, czy budowania korzeni przez roślinę. Przy czym do realizacji budowy konieczny jest materiał – „konieczność jest w materii, celowość w pojęciu”.⁷⁰

Platon był z temperamentu matematykiem, Arystoteles zaś biologiem. Skupiając swoje obserwacje na budowie i działaniu organizmów żywych i dostrzegając w nich zasadę celowości, rozciągnął ją także na zachowanie naturalnych substancji nieożywionych. Jego fizyka okazała się zasadniczo błędna. Pokazuje to niebezpieczeństwo wyciągania ogólnych wniosków z ograniczonego pola obserwacji. Czy jednak nie ma podobnego niebezpieczeństwa, choć jakby w odwrotnym kierunku – zawężenie obserwacji do fizyki w połączeniu z naturalizmem i rozciągnięcie uzyskanych praw przez zastosowanie silnego redukcjonizmu na całość rzeczywistości?

Epikur

Kontynuatorem materialistycznej i mechanistycznej fizyki Demokryta był żyjący na przełomie IV i III wieku p.n.e. Epikur. Jego filozofia była praktyczna, zadowolająca się wyjaśnianiem tego, jak żyć w świecie, dążąc do szczęścia polegającego na doznawaniu przyjemności przez usuwanie źródeł strachu i niepokoju.⁷¹ Jednym z głównych działów jego nauki była fizyka – teoria natury, obejmująca również kosmogonię. Jednak „Epikur nie interesuje się nauką jako taką; ceni ją jedynie za to, że dostarcza naturalistycznego

⁶⁹ ARYSTOTELES, „Fizyka”, s. 107.

⁷⁰ ARYSTOTELES, „Fizyka”, s. 111.

⁷¹ Por. J.A.CARDONA, **Filozofia hellenistyczna**, Hachette Polska, Warszawa 2019, s. 74.

wyjaśnienia zjawisk, które przesady przypisują działaniom bogów”.⁷² W ten sposób przyroda przedstawiała być groźna, co prowadziło do uspokojenia umysłu, a tym samym do wzmożenia szczęścia.⁷³

Epikureizm to również *f i l o z o f i a p r z y r o d y*, która radykalnie wyrzekła się czynników nadprzyrodzonych i uznaje wszelki byt za cielesny, ciała za zbudowane atomistycznie, zdarzenia za uwarunkowane przyczynowo, a przyczyny za działające mechanicznie.⁷⁴

Dwoma podstawowymi elementami wszechświata są atomy, czyli cząstki niepodzielne, wieczne i niezniszczalne – oraz próżnia. Koncepcja ta wynikała z dwóch założeń: nic nie może narodzić się z niczego oraz nic nie może się przemienić w nic. Atomy obdarzone są ciężarem, rozmiarem i kształtem. Dla wyjaśnienia tego zróżnicowania Epikur postuluje istnienie cząstek *minimum* i choć atomy są niepodzielne, składają się z różnych minimów, oddzielnych od atomów jedynie koncepcyjnie. Istnienie próżni jest zaś konieczne dla umożliwienia ruchu atomów. Atomy w próżni poruszają się wertykalnie do dołu z prędkością stałą i identyczną, jednak ze spontanicznymi odchyleniami, dzięki czemu mogły pojawić się we wszechświecie obiekty złożone. Ta spontaniczność odchylenia biegu atomów miała chronić przed determinizmem. Skrajność materializmu Epikura przejawia się w twierdzeniu, że nawet bogowie i dusze ludzkie złożone są z atomów, a także wyobrażenia, myśli, sny czy uczucia są materialne.⁷⁵

Materializm Epikura był sposobem usuwania przyczyn strachu. Jeden z czterech głównych punktów jego filozofii mówił, że nie należy odczuwać strachu przed bogami.

Twierdził, że dwoma największymi źródłami strachu są religia i lęk przed śmiercią. Wiąza się ze sobą, ponieważ religia wspiera przeświadczenie, że umarli są nieszczęśliwi. Poszukiwał więc metafizyki, która dowiodłaby, że bogowie nie ingerują w sprawy ludzi, a dusza ginie wraz z ciałem.⁷⁶

Dzięki materializmowi przyroda tłumaczy się sama, bez udziału bóstw. Bogowie istnieją, ale nie wtrącają się do losów świata, są tylko dla świata wzorami – pozbawieni zmartwień i bólu

⁷² RUSSELL, *Dzieje...*, s. 294.

⁷³ Por. tutaj i dalej: TATARKIEWICZ, *Historia filozofii*, t. 1, s. 158–159.

⁷⁴ TATARKIEWICZ, *Historia filozofii*, t. 1, s. 162.

⁷⁵ Por. CARDONA, *Filozofia hellenistyczna*, s. 81–93.

⁷⁶ RUSSELL, *Dzieje...*, s. 293.

tworzą obraz wiecznej harmonii i szczęścia. Nie ma powodu, by ich się obawiać. Fizyka Epikura uwalniała od lęku przed bogami. Dusza ludzka, rozumiana jako układ cielesny, kończy swoje istnienie wraz ze śmiercią – nie ma więc też powodu, aby bać się śmierci. Bogowie nie angażują się w sprawy świata, bo wymagałoby to wysiłku i troski; takie czynności nie byłyby ich godne. Mają bytować w sposób doskonały, szczęśliwy, wolny od zła. Znowu pojawia się tutaj swoiste rozumienie doskonałości bóstw jako podstawa wnioskowania o ich możliwości zaangażowania w rzeczywistość natury. „Boga nie trzeba się lękać, gdyż nie ingeruje on w bieg spraw świata”.⁷⁷

Tak więc filozofia Epikura zakładała ontologiczny nadnaturalizm, jednak przez usunięcie możliwości wpływu bogów na praktyczne funkcjonowanie świata sprowadzała jego badanie do czysto materialistycznych spekulacji.

Plotyn

Przechodząc od okresu starożytności do średniowiecza, należałoby parę słów poświęcić Plotynowi. Według Russella ma on „olbrzymie historyczne znaczenie ze względu na rolę, jaką odegrał w określeniu kształtu średniowiecznego chrześcijaństwa i teologii katolickiej” oraz „jest zarówno końcem, jak i początkiem – końcem, jeśli chodzi o Greków, początkiem zaś, gdy idzie o świat chrześcijański”.⁷⁸ Podobnie jego znaczenie opisuje Michał Heller:

Plotyn jest ważną postacią w dziejach filozofii. Nie dlatego, że odkrył jakieś oryginalnie głębokie prawdy filozoficzne lub sformułował pytania, którymi żyła późniejsza filozofia, lecz dlatego, że był myślicielem na rozstaju. Wprawdzie chrześcijaństwo zaistniało już wcześniej, ale to właśnie Plotyn wszczepił w jego żyły odpowiednio przystosowaną do tego doktrynę Platona.⁷⁹

Plotyn rozważa pytanie: jak świat zmysłowy wynika z tego, co niedostępne zmysłom? Najbardziej pierwotną, absolutną, posiadającą moc wytwarzania zasadą jest dla niego Jedno, cechujące się nieskończonością, absolutną prostotą, dobrem. Poprzez kolejne hipostazy – Umysłu (Nous, Ducha), Duszy – dochodzimy do wyjaśnienia istnienia świata fizycznego. Na

⁷⁷ Otfried HÖFFE, **Mała historia filozofii**, Wydawnictwo naukowe PWN, Warszawa 2004, s. 51.

⁷⁸ RUSSELL, **Dzieje...**, s. 334 i 346.

⁷⁹ Michał HELLER, **Bóg i geometria. Gdy przestrzeń była Bogiem**, Copernicus Center Press, Kraków 2015, s. 84–85.

końcu tego procesu „Materia zmysłowa staje się w ten sposób całkowitym wyczerpaniem, a więc *skrajną utratą mocy Jednego*”.⁸⁰ Aby pokazać, dlaczego Jedno nie pozostało samo, Plotyn odwołuje się do obrazów: promieniującego światła, ognia emanującego ciepło, substancji wydzielającej zapachy, źródła, drzewa.⁸¹

Istotą bytu jest stawanie się, w tym sensie system Plotyna jest monistyczny, gdyż to jeden byt rozwija się i przyjmuje różne postacie. Byt niższy wywodzi się z wyższego. Zaś sposobem poznania jest zbliżenie się do Boga na drodze intuicji – będącej ekstazą, zachwyceniem; to akt moralny, wymagający ćwiczenia ducha i oczyszczenia. „Poznanie takie nie mogło być dziełem ani zmysłów, ani dyskursywnego rozumu”. Przy czym pojęcie Boga nie wynikało z odwoływania się Plotyna do jakiegokolwiek religii objawionej. Jego koncepcja była raczej „intelektualną fantazją”.⁸² Chociaż określa się ją mianem monizmu, emanacjonalizmu i panteizmu, według Realego jest to uproszczenie, wynikające ze zbyt dosłownego rozumienia używanych przez Plotyna obrazów.

Plotyn rozumiał stwarzanie jako akt lub skutek kontemplacji. Heller, odnosząc się do kontemplacji matematycznej, przypomniał podobną myśl Gottfrieda W. Leibniza: „Gdy Bóg liczy i zamyśla, świat się staje”.⁸³

Augustyn

W kontekście teologii chrześcijańskiej ważnym źródłem wiedzy również o świecie natury był tekst Starego i Nowego Testamentu, uznawany jako Boże objawienie. Augustyn zdawał sobie sprawę z powstających sprzeczności między tekstem Pisma świętego a twierdzeniami ówczesnej nauki i filozofii. Dokonajmy dokładniejszej analizy tego problemu, gdyż we współczesnej literaturze dotyczącej relacji nauki i wiary często można się natknąć na prosto brzmiącą „zasadę Augustyna”: W razie sprzeczności między twierdzeniem Biblii i nauki zawsze należy przyjąć przenośne znaczenie tekstu biblijnego. Na ile jest ona słuszna?

⁸⁰ REALE, *Historia filozofii...*, t. IV, s. 563.

⁸¹ REALE, *Historia filozofii...*, t. IV, s. 526–529.

⁸² Por. TATARKIEWICZ, *Historia filozofii*, t. 1, s. 190–191.

⁸³ Michał HELLER, „Stworzenie świata według Leibniza”, *Zagadnienia Filozoficzne w Nauce* 2008, XLII, s. 5 [3–14].

W *Księdze pierwszej Komentarza słownego do Księgi Rodzaju* Augustyn przyznaje, że wykształceni niechrześcijanie mają dostęp do wiedzy na temat struktury świata:

Często bowiem zdarza się, że ktoś nawet nie chrześcijanin zna się dobrze na ziemi, niebie oraz innych elementach świata, na ruchach i obrotach a nawet na wielkościach i odległościach gwiazd, na zaćmieniach słońca i księżyca, na porach roku i zmianach, na naturze zwierząt, krzewów i kamieni tak, że dokładnie to rozumie, a nawet doświadcza.⁸⁴

Natomiast bywają chrześcijanie dający wyraz swojej ignorancji, którzy rozprawiają „o tych rzeczach zgodnie z nauką chrześcijańską”, ale tak, że „bzdury plotą”.⁸⁵ I wtedy biegły w nauce oponent takiego błędzącego człowieka nie może powstrzymać się od wyśmiewania go i przenosi swoją opinię na „naszych autorów” (autorów Pisma świętego), uznając ich wszystkich za niedouczone i zasługujących jedynie na odrzucenie. Staje się to wielką duchową szkodą dla niewierzącego uczonego, o którego zbawienie chrześcijanin się stara. Bo cóż robi oponent chrześcijanina? Przylapuje go na pomyłce w sprawach dotyczących świata natury, na których się zna, zestawia to z wybranym „cytatem z naszych ksiąg” – i stwierdza, że Pismo święte jest błędnie zredagowane „w kwestiach i zagadnieniach, które już potrafili rozstrzygnąć i niewątpliwymi dowodami poprzeć”. Biblia traci wtedy wiarygodność też „w kwestii zmartwychwstania umarłych, życia wiecznego i królestwa niebieskiego”. Tacy niedouczeni w sprawach natury chrześcijanie odwołują się w swojej argumentacji do Pisma świętego, jednak „nie rozumiejąc ani tego, co mówią, ani tego, co stanowczo twierdzą” i w ten sposób starają się przekonywać niechrześcijan, „którzy nie kierują się autorytetem naszych ksiąg”, nie widząc, że ich twierdzenia są „otwarcie fałszywe”.

Jakie rozwiązanie proponuje Augustyn dla rozwiązania tego problemu? Jak odpowiedzieć „ludziom ośmielającym się szkalować nasze księgi zbawienia”?⁸⁶ Trzeba umieć ocenić rzetelność ich twierdzeń dotyczących świata natury i uznać, że są wśród nich takie, które „potrafią udowodnić wiarygodnymi przesłankami odnośnie natury rzeczy”. Wtedy pierwszym krokiem powinno być wykazanie, że te wiarygodnie udowodnione zdania nie są „przeciwnie naszym pismom”. Należy przy tym stosować odpowiednie zasady hermeneutyki biblijnej,

⁸⁴ Św. AUGUSTYN, *Pisma egzegetyczne przeciw manichejczykom*, przeł. Jan Sulowski, Akademia Teologii Katolickiej, Warszawa 1980, 1.19 (39), s. 128.

⁸⁵ Tutaj i dalej: AUGUSTYN, *Pisma egzegetyczne...*, 1.19 (39), s.128–129.

⁸⁶ Tutaj i dalej: AUGUSTYN, *Pisma egzegetyczne...*, 1.21 (41), s. 129–130.

czyli przede wszystkim stwierdzić, jaki sens danego tekstu „miał na myśli ten, kto to pisał”. Czasem może to być trudne:

Jeśli to nie jest wyraźne, przyjmijmy oczywiście takie znaczenie, które nie wypacza Pisma, a jest zgodne z wiarą. Jeśli nawet z kontekstu Pisma nie można rozpoznać i rozstrzygnąć, przynajmniej trzeba trzymać się przepisów wiary. Bo co innego jest nie móc rozpoznać tego, co przede wszystkim miał na myśli autor, a co innego błdzić w kwestiach pobożności. Unikając jednego i drugiego, zdobywa się doskonały owoc lektury. Gdy zaś obojga unikać nie można, kiedy nawet intencja pisarza jest niejasna, nie bez pożytku będzie trzymać się zdania zgodnego ze zdrową wiarą.⁸⁷

Jest to dlatego ważne, bo oprócz „udowodnionych wiarygodnymi przesłankami” twierdzeń na temat natury istnieją twierdzenia pozornie sprzeczne z wiarą, które ich autorzy „z jakichś tam swoich szpargałów wyciągają”:

Cokolwiek zaś z jakichś tam swoich szpargałów wyciągają jako sprzeczne z naszą wiarą, wykazujemy przy sposobności albo też bez cienia wątpliwości uznajemy za czysty fałsz. Trzymamy się przy tym naszego Pośrednika, „w którym wszystkie skarby mądrości i wiedzy są ukryte”, abyśmy nie dali się zwieść ani fałszywej wymowie filozofii (fałszywemu gadulstwu) ani przestraszyć fałszywemu zabobonowi rzekomej religii.

Takie bowiem „wyciągnięte ze szpargałów” twierdzenia nie pochodzą z rzetelnej nauki o budowie świata, lecz czerpią swoją siłę z pozanaukowych koncepcji światopoglądowych, stających się „rzekomą religią” sprzeczną z chrześcijaństwem.

Podsumowując, co – według Augustyna – chrześcijanin powinien zrobić wobec zarzuconej mu sprzeczności między Pismem świętym a nauką?

- Jeśli argument naukowy jest rzetelny, należy zbadać, jaki jest zamierzony przez biblijnego autora sens tekstu, zdającego się stać z nim w sprzeczności – i zapewne przyjąć sens przenośny, a nie literalnie dosłowny.
- W wypadkach wątpliwych Augustyn radzi „trzymać się zdania zgodnego ze zdrową wiarą”, gdyż twierdzenia nauki nieraz ulegają zmianom.
- Jeśli zaś przedstawiony jako naukowy i sprzeczny z Pismem argument pochodzi z wniosku wykraczającego poza kompetencje nauki („wyciągnięty z jakichś tam szpargałów”), należy uznać go za fałszywy.

⁸⁷ AUGUSTYN, **Pisma egzegetyczne**..., 1.21 (41), s. 129–130; też kolejne cytaty.

- Należy natomiast unikać podważania rzetelnych wyników naukowych, upierając się przy literalnie dosłownym rozumieniu tekstu biblijnego.

Przy czym należy zachować ostrożność przy uproszczonym powoływaniu się na „zasadę Augustyna”, polegającym na twierdzeniu, że w razie konfliktu nauki z tekstem Pisma zawsze powinno się przyjmować przenośne znaczenie tego ostatniego, gdyż, jak to pokazuje powyższa analiza, wskazania Augustyna są bardziej złożone.⁸⁸

⁸⁸ Ze względu na ważność analizowanych tekstów oraz mając na względzie, że rzadko cytowane są w literaturze w całości, warto podać ich pełne brzmienie:

„Często bowiem zdarza się, że ktoś nawet nie chrześcijanin zna się dobrze na ziemi, niebie oraz innych elementach świata, na ruchach i obrotach a nawet na wielkościach i odległościach gwiazd, na zaćmieniach słońca i księżyca, na porach roku i zmianach, na naturze zwierząt, krzewów i kamieni tak, że dokładnie to rozumie, a nawet doświadcza. Ale jest brzydko, szkodliwie i należy tego szczególnie unikać, by ośmielił się wyśmiewać chrześcijan rozprawiających o tych rzeczach zgodnie z nauką chrześcijańską, kiedy, jak to się mówi, jest rzeczą oczywistą, że trudno utrzymać się od śmiechu, bo takie bzdury plotą. I nie tyle jest przykro, że wyśmiewa się człowieka błędzącego, ale że nasi autorzy, przez tych, którzy są zewnątrz za takich bywają uznani z wielką szkodą dla tych, o których zbawienie się staramy i jako niedouczeni zostają odrzuceni. Skoro tylko kogoś z chrześcijan złapią na pomyłce w sprawach, na których dobrze się znają, a swoje złudne zdanie poprą jakimś cytatem z naszych ksiąg, to dlaczego wierzą tym księgom w kwestii zmartwychwstania umarłych, życia wiecznego i królestwa niebieskiego, kiedy uważają, że w kwestiach i zagadnieniach, które już potrafili rozstrzygnąć i niewątpliwymi dowodami poprzeć, owe księgi błędnie zostały zredagowane? Niepodobna dostatecznie wyrazić, ile przykrości i smutku przynoszą mądrym braciom uparci pyszałkowie, kiedy ci upominają ich z powodu fałszywych opinii i próbują przekonać tych, którzy nie kierują się autorytetem naszych ksiąg w obronie swoich twierdzeń upartych i otwarcie fałszywych, a Pismo święte w swojej argumentacji starają się przytaczać nawet z pamięci jako ważne rzekomo świadectwo, wypowiadając przy tym mnóstwo słów „nie rozumiejąc ani tego, co mówią, ani tego, co stanowczo twierdzą”;

ŚW. AUGUSTYN, **Pisma egzegetyczne** 1.19 (39), s. 128–129.

I drugi fragment:

„(...) ponieważ ludziom ośmielającym się szkalować nasze księgi zbawienia trzeba odpowiedzieć, że cokolwiek oni sami potrafią udowodnić wiarygodnymi przesłankami odnośnie natury rzeczy, wykazujemy, iż nie jest przeciwne naszym pismom. Cokolwiek zaś z jakichś tam swoich szpargałów wyciągają jako sprzeczne z naszą wiarą, wykazujemy przy sposobności albo też bez cienia wątpliwości uznajemy za czysty fałsz. Trzymamy się przy tym naszego Pośrednika, «w którym wszystkie skarby mądrości i wiedzy są ukryte», abyśmy nie dali się zwieść ani fałszywej wymowie filozofii (fałszywemu gadulstwu) ani przestraszyć fałszywemu zabobonowi rzekomej religii. A kiedy czytamy księgi święte pełne prawdziwych sensów, które wynikają z nielicznych słów obwarowanych zdrową nauką wiary katolickiej, przede wszystkim wybieramy ten, który z pewnością miał na myśli ten, kto to pisał. Jeśli to nie jest wyraźne, przyjmijmy oczywiście takie znaczenie, które nie wypacza Pisma, a jest zgodne z wiarą. Jeśli nawet z kontekstu Pisma nie można rozpoznać i rozstrzygnąć, przynajmniej trzeba trzymać się przepisów wiary. Bo co innego jest nie móc rozpoznać tego, co przede wszystkim miał na myśli autor, a co innego błędzić w kwestiach pobożności. Unikając jednego i drugiego, zdobywa się doskonały owoc lektury. Gdy zaś obojga uniknąć nie można, kiedy nawet intencja pisarza jest niejasna, nie bez pożytku będzie trzymać się zdania zgodnego ze zdrową wiarą”.

ŚW. AUGUSTYN, **Pisma egzegetyczne**..., 1.21 (41), s. 129–130.

Wczesne średniowiecze, szkoła w Chartres

Chrześcijanie pierwszych wieków postrzegali naturę jako dzieło Boga, który stworzył świat *ex nihilo* – był więc zależny od Stwórcy zarówno w istnieniu, jak i widocznym w nim ładzie i porządku. Ponieważ to wola Boga decydowała o wszystkim, cuda – choć były szczególnymi przejawami Bożej mocy – były równie naturalne jak regularny bieg spraw. Wartość rzeczywistości materialnej wynikała z jej symbolicznego i moralnego znaczenia, wskazującego na Stwórcę. I tylko w tym kontekście badanie przyrody miało wartość i sens. Taki sposób myślenia umacniany był przekonaniem o szybkim, eschatologicznym końcu obecnego świata i jego radykalnym przekształceniu przy ponownym przyjściu Chrystusa.⁸⁹ Podstawowym źródłem wiedzy o rzeczywistości naturalnej i o relacji między Bogiem i człowiekiem było Pismo święte. Niektórzy Ojcowie kościoła, jak np. Tertulian, skłaniali się ku jego dosłownemu rozumieniu, uznając pomoc filozofii za zbędną. Natomiast tradycja wschodnia wypracowała symboliczne, alegoryczne wyjaśnianie Pisma (Justyn, Klemens Aleksandryjski, Orygenes) i ten nurt stał się dominujący: „Średniowiecze rozpoczyna więc swą intelektualną epopeję od alegorycznej interpretacji Biblii”.⁹⁰ W omawianym okresie różnie kształtowały się relacje rozumu do wiary. Przez wiarę rozumiano z jednej strony intelektualną akceptację prawd objawienia, z drugiej – wypływające z tego praktyczne zaangażowanie, oparte na zawierzeniu Bogu i Jego słowu. Autorytet Pisma wypływał z wiarygodności świadków Bożego zbawczego działania i przekazu świadectwa w tradycji, przy czym ostatecznym gwarantem tego autorytetu był Kościół katolicki. Rozum miał odgrywać istotną rolę w poznawaniu znaczenia Pisma wraz z kształtowaniem się scholastyki. Jej początki można przypisać „ostatniemu Rzymianinowi”, Boecjuszowi: „Zamiarem Boecjusza było bowiem wyjaśnić wszystko to, co wchodzi w zakres wiary, przy pomocy samego rozumu”.⁹¹ Według Eriugeny (okres renesansu karolińskiego) intelekt ma najpierw wykryć głębszy, alegoryczny sens Pisma. Ostatnie słowo w sprawach wiary należy do rozumu naturalnego, stojącego ponad orzeczeniami Ojców Kościoła: „autorytet płynie zawsze

⁸⁹ Por. Władysław SEŃKO, **Jak rozumieć filozofię średniowieczną**, Wydawnictwo Antyk, Kęty 2001, s. 145–146.

⁹⁰ SEŃKO, **Jak rozumieć...**, s. 109.

⁹¹ SEŃKO, **Jak rozumieć...**, s. 110.

z rozumu, rozum natomiast nie wywodzi nigdy swych racji z autorytetu”.⁹² Anzelm z Canterbury napisał *Monologion* dla swoich uczniów, świadomie opierając argumentację na rozumie, a nie autorytecie Pisma, jednak przy uprzednim założeniu wiary. Uważał, że na drodze racjonalności można dojść do poznania nie tylko istnienia Boga, ale także prawdy o Trójcy świętej, Wcieleniu czy Odkupieniu. Piotr Abelard uznawał logikę za instancję naczelną wobec wiary i teologii, przy czym był przekonany, że racje rozumowe nie doprowadzą do sprzeczności z prawdami wiary.⁹³

Zanim w Europie zaczęły powstawać uniwersytety, ośrodkami pracy filozofów były szkoły, w których mistrzowie skupiali swoich uczniów. Pierwszą, która przetrwała śmierć swojego założyciela,⁹⁴ była szkoła katedralna w Chartres. Założona została przez Fulberta, umiającego przekazywać swoją pasję innym. Od Gerberta z Aurillac, późniejszego papieża Sylwestra II, przejął kult Boecjusza i nauk wyzwolonych.⁹⁵ W szkole w Chartres działali głównie humaniści o krytycznym naukowym nastawieniu, czerpiący wiedzę przyrodniczą i matematyczną z dzieł starożytnych, w których odzyskiwaniu mieli też swoje zasługi. Naturę postrzegano jako rządzącą się własnymi logicznymi i matematycznymi prawami. Według Teodoryka z Chartres, zajmującego się głównie kosmogonią i filozofią przyrody, świat może być wyjaśniony za pomocą kategorii fizyki jako sprawnie działający mechanizm.⁹⁶ Nastąpiła desakralizacja nauki; aby nabyć prawdziwą wiedzę o świecie nie można poprzestać jedynie na Piśmie świętym, gdyż nie ma ono wiele do powiedzenia o samej naturze. Natomiast wiele racjonalnej wiedzy o świecie można uzyskać z pism starożytnych autorów, którzy dążyli do odkrywania prawd rzeczywistości materialnej. Według Wilhelma z Conches:

Znam takich, (...) którzy mówią: Nie wiemy jak to się dzieje, wiemy tylko, że Bóg mógł tak uczynić. Głupcy! Cóż może być nędzniejszego, niż mówienie: Jest tak, bo Bóg może tego dokonać, i nie podawać żadnych racji ani przyczyn.⁹⁷

⁹² SEŃKO, **Jak rozumieć...**, s. 111.

⁹³ SEŃKO, **Jak rozumieć...**, s. 115.

⁹⁴ Por. Zdzisław KUKSEWICZ, **Zarys filozofii średniowiecznej**, Wydanie drugie, poprawione, Państwowe Wydawnictwo Naukowe, Warszawa 1979, s. 98.

⁹⁵ Por. SEŃKO, **Jak rozumieć...**, s. 48.

⁹⁶ KUKSEWICZ, **Zarys filozofii...**, s. 100–101.

⁹⁷ Cytat za SEŃKO, **Jak rozumieć...**, s. 148.

Wilhelm twierdził, że jest przede wszystkim chrześcijaninem, a nie akademikiem – „gdzie religia nie wchodziła w grę, jak w kwestiach dialektyki, tam podawał się za akademika”.⁹⁸ To pytanie o podstawową tożsamość uczonego-chrześcijanina jest aktualne i dzisiaj.

Szczególnie ważne z perspektywy rozwoju naturalizmu było nawiązanie przez przedstawicieli szkoły w Chartres – Abelharda z Bath i Wilhelma z Conches – do atomizmu, czyli koncepcji czysto przyczynowej i mechanistycznej, pomimo dominującego finalistycznego pojmowania świata. Wilhelm postulował istnienie elementów – prostych i najmniejszych cząstek tworzących cztery żywioły, dostępne ludzkim zmysłom.⁹⁹ Te cząstki miały jakościową określoność, w odróżnieniu np. od późniejszych poglądów Kartezjusza przypisującego im jedynie rozciągłość. Każdemu z czterech żywiołów odpowiadała jedna z czterech odmian cząstek, charakteryzujących się własnościami o charakterze jakościowym (według Teodoryka różniły się gęstością).¹⁰⁰ Ponieważ cenzura kościelna dotyczyła teorii teologicznych, pogląd atomistyczny był oskarżany o herezję jedynie przez „wyjątkowo zapalczywych antyintelektualistów”, jak np. przez Waltera od św. Wiktora.¹⁰¹

Do dalszego rozdzielenia porządku wiedzy i wiary przyczynił się Albert Wielki, według którego teologia i filozofia kierują się innymi zasadami. Twierdził, że kiedy rozprawia o rzeczach naturalnych w sposób czysto przyrodniczy, nie zajmuje się cudami. Badania filozoficzne i przyrodnicze, na skutek tej niezależności od teologii, mogą prowadzić do sprzecznych z nią treści.¹⁰² Dalsze separatystyczne tendencje pojawiały się w radykalnych nurtach arystotelesowskich. Awerrościści łacińscy dążyli do tego, aby z filozofii uczynić dyscyplinę zupełnie świecką, utrzymując że na gruncie ludzkiej wiedzy filozofia i teologia nie mogą się spotkać.¹⁰³

⁹⁸ TATARKIEWICZ, **Historia filozofii**, t. 1, s. 272.

⁹⁹ Por. Stanisław BAFIA, Agnieszka KIJEWSKA, „Krąg szkoły w Chartres”, w: Agnieszka KIJEWSKA (red.), **Przewodnik po filozofii średniowiecznej od św. Augustyna do Joachima z Fiore**, Wydawnictwo WAM, Kraków 2012, s. 220 [209–237].

¹⁰⁰ Por. Andrzej BEDNARCZYK, „Atomizm średniowieczny, który nie znał atomu”, *Kwartalnik Historii Nauki i Techniki* 2000, 45/11, s. 131 [111–140].

¹⁰¹ Por. TATARKIEWICZ, **Historia filozofii**, t. 1, s. 272.

¹⁰² Por. SEŃKO, **Jak rozumieć...**, s. 104.

¹⁰³ SEŃKO, **Jak rozumieć...**, s. 117.

Tomasz z Akwinu

Tomasz z Akwinu był uczniem Alberta Wielkiego i w sprawie ważnego dla tej pracy tematu relacji teologii i filozofii, stosunku wiary do naturalnego rozumu, postępował śladami swojego mentora.

Wyraźniej od dawnych scholastyków i od współczesnych augustynistów w rodzaju Bacona, Tomasz oddzielił *w i e d z ę* od *w i a r y*, dziedzinę *r o z u m u* od dziedziny *o b j a w i e n i a*. Są wprawdzie niektóre prawdy dostępne rozumowi, a zarazem objawione, np. nieśmiertelność duszy; na ogół jednak wiara i wiedza stanowią dwie *r ó ż n e d z i e d z i n y*.¹⁰⁴

W dziedzinie teologii utrzymywał, że niektóre prawdy o Bogu dostępne są rozumowi człowieka, lecz istnieją ponadto takie, które poznaje się tylko przez objawienie:

Prawdy, które wyznajemy o Bogu, są dwojakiego rodzaju. Niektóre prawdy dotyczące Boga przewyższają wszelkie zdolności ludzkiego rozumu, jak na przykład ta, że Bóg jest troisty i zarazem jeden. Do innych zaś prawd można dojść także rozumem przyrodzonym, jak na przykład do tej, że Bóg istnieje, że jest jeden itd. Te prawdy o Bogu udowodnili również filozofowie, kierując się światłem rozumu przyrodzonego.¹⁰⁵

Rolą naturalnego uzasadniania byłaby też obrona objawionych prawd wiary przez wykazanie niesłuszności zarzutów przeciw nim wysuwanych. Natomiast w sprawach świata natury rozum człowieka stanowi skuteczne narzędzie poznania:

Jeśli więc intelekt ludzki ujmuje substancję jakiejś rzeczy, na przykład kamienia lub trójkąta, to nic z tego, co jest poznawalne o tej rzeczy, nie przewyższa zdolności rozumu ludzkiego.

Prowadziło to do rozgraniczenia obszaru kompetencji filozofii i teologii, po raz pierwszy tak wyraźnie określonego: „*T e o l o g i a* buduje na podstawie objawienia, *f i l o z o f i a* wyłącznie na zasadach rozumu”.¹⁰⁶ Przy tym Tomasz zdecydowanie nie zgadza się z koncepcją „podwójnej prawdy”, wprowadzaną przez zwolenników Awerroesa. „Chociaż prawda wiary chrześcijańskiej przewyższa siły rozumu, to jednak prawdy, które rozum posiada z natury, nie mogą być sprzeczne z tą prawdą”. Z drugiej strony: „Prawdy więc, które posiadamy

¹⁰⁴ TATARKIEWICZ, *Historia filozofii*, t. 1, s. 310.

¹⁰⁵ TOMASZ z AKWINU, *Summa contra Gentiles*, I.3., przeł. Zofia Włodek, <https://sady.up.krakow.pl/fil.tomasz.contra.gentiles.htm>, (01.02.2024). Również następny cytat.

¹⁰⁶ TATARKIEWICZ, *Historia filozofii*, t. 1, s. 311.

z Objawienia Bożego przez wiarę, nie mogą być sprzeczne z poznaniem naturalnym”.¹⁰⁷ Obydwa sposoby poznania nie mogą prowadzić do sprzeczności.

Jednak rozum nie miał według Tomasza niezależnej samodzielności. Jego możliwości badawcze są ograniczone i wymagają współdziałania z objawieniem i wiarą. „Rozum odnajdywał się u Tomasza tylko w koegzystencji z wiarą, otrzymywał przy niej własne miejsce, ale wyłącznie jako lenny najemca, bez prawa samodzielności”.¹⁰⁸ „Jeśli mimo to Tomasz dał pierwszą koncepcję samodzielnej filozofii w zachodnim chrześcijaństwie, to jej założenia są teologiczne”.¹⁰⁹ Dokonując wielkiej syntezy myśli Arystotelesa i teologii chrześcijańskiej,

scholastycy [tacy jak m.in. Tomasz] filozofowali nie w świetle fizyki Arystotelesa, ale w świetle wiary, byli zatem przede wszystkim teologami a nie filozofami. Bez tej inspiracji chrześcijanin nie miałby nie tylko żadnej prawdziwej wizji rzeczywistości – a tego spodziewa się on właśnie po filozofii – ale nie mógłby nawet dopatrzyć się prawdziwego sensu w dziejach, którego poszukuje przecież w samej historii. Byli to mistrzowie (teologii) filozofujący.¹¹⁰

Oдноśnie rozumienia treści objawienia, warto zwrócić uwagę na rozwijaną przez Tomasza doktrynę analogii wypowiedzi o Bogu. Ze znaczenia słowa w jego naturalnym kontekście, do Boga odnoszone są zamierzone przez autora punkty podobieństwa. W doktrynie Tomasza ważne jest rozróżnienie między istotą a istnieniem. Istotą danej rzeczy jest to, co obejmuje jej definicja, co jest wspólne gatunkowi, do jakiego należy. Ponieważ tylko Bóg jest bytem koniecznym i niezależnym, a stworzenie – przypadkowe i zależne, to jedynie istota Boga zawiera w sobie istnienie.

Dokonując syntezy teologii chrześcijańskiej i koncepcji filozoficznych Arystotelesa, aby nie musieć polegać na tłumaczeniach jego dzieł, pochodzących od arabskich zwolenników filozofa, Tomasz nawiązał współpracę z Wilhelmem z Moerbeke, dokonującym tłumaczeń wprost z greki. Jednym z tematów trudnych do uzgodnienia był konflikt między koncepcją wieczności świata i stworzeniem go w czasie. Oдноśnie wieku świata, „w jednej sprawie

¹⁰⁷ TOMASZ z AKWINU, *Summa contra Gentiles*, I.7.

¹⁰⁸ Jan LEGOWICZ, *Historia filozofii średniowiecznej Europy zachodniej*, Państwowe Wydawnictwo Naukowe, Warszawa 1986, s. 526.

¹⁰⁹ Richard HEINZMANN, *Filozofia średniowieczna*, Wydawnictwo Antyk, Kęty 1999, s. 198.

¹¹⁰ SEŃKO, *Jak rozumieć...*, s. 39.

musiał Tomasz uznać swoją porażkę. Nie potrafił udowodnić stworzenia świata w czasie; uznał więc, iż teza ta przekracza możliwość rozumu ludzkiego i w tej sprawie filozofia nie może pomóc wierze”.¹¹¹ Nawiązanie do tego tematu nastąpi w dalszej części niniejszej pracy.

O konsekwencjach współczesnego zarzucenia Tomaszowego poglądu o jedności prawdy odkrywanej na drodze rozumu i objawienia pisze Andrzej Maryniarczyk, współczesny zwolennik myśli nawiązującej do Akwinaty:

Bo choć są dwie drogi dochodzenia do prawdy, to przecież istnieje jedna prawda (...), która musi łączyć obie drogi, nie zaś je antagonizować. W ten sposób Tomasz jasno wskazywał, że nie ma naturalnego konfliktu pomiędzy wiarą a nauką, filozofią a teologią, rozumem a Objawieniem. Ten konflikt ogłosi dopiero pozytywizm, wypowiadając równocześnie walkę zarówno filozofii, jak i teologii w imię obrony absolutnych praw rozumu. Dziś widzimy rezultaty tego konfliktu. Pod gruzami zniszczeń umiera także sam rozum.¹¹²

Galileusz

„Sprawa Galileusza” obrosła wieloma sprzecznymi interpretacjami i jest już prawie czterysta lat wykorzystywana w światopoglądowych sporach. Na przykład w XIX wieku zwolennik pozytywizmu Ernst Mach przedstawiał włoskiego uczonego jako empirystę, który „definitywnie zerwał z przesądami średniowiecza i zdecydował się na genialny wybór niezawodnej metody naukowej”.¹¹³ Był ukazywany jako prześladowany przez Kościół obrońca prawdy i wolności badań naukowych. Tymczasem wiara Galileusza, jego zaangażowanie w sprawę Kościoła, jego osobista ufność wobec Boga są wyraźnie widoczne w zachowanych licznie świadectwach.¹¹⁴ W swoich osobistych przekonaniach zdecydowanie nie był walczącym z religią naturalistą. Mając świadomość prawdziwości zarówno swoich odkryć naukowych, jak i zasad rozumienia Pisma świętego, nie widział sprzeczności między tymi

¹¹¹ KUKSEWICZ, *Zarys filozofii...*, s. 213.

¹¹² Andrzej MARYNIARCZYK, „Aktualność tomizmu”, w: Mieczysław A. KRĄPIEC, Stanisław KAMIŃSKI, Zofia J. DYBICKA, Andrzej MARYNIARCZYK, Piotr JAROSZYŃSKI, *Wprowadzenie do filozofii*, Wydawnictwo KUL, Lublin 2012, s. 708–709 [705–739].

¹¹³ Józef ŻYCIŃSKI (red.), *Sprawa Galileusza*, Wydawnictwo Znak, Kraków 1991, s. 10.

¹¹⁴ Olaf Pedersen badał pod kątem osobistych przekonań Galileusza jego korespondencję: Olaf PEDERSEN, „Wiara Galileusza”, w: ŻYCIŃSKI (red.), *Sprawa Galileusza*, [149–191].

dwoma źródłami poznania i chciał o ich zgodności przekonać swoich zwolenników i adwersarzy.

Galileusz, wbrew potocznemu mniemaniu, nie dysponował silnymi argumentami na poparcie systemu Kopernika. Paralaksę Ziemi odkryto dopiero w 1837 roku; zarówno teoria przyływów jako skutku ruchu Ziemi, jak i teoria komet jako zjawisk atmosferycznych, na które się powoływał, okazały się fałszywe. Gdy w odpowiedzi na twierdzenie, że ma niekwestionowane dowody na słuszność systemu kopernikańskiego, Kepler poprosił o ich przesłanie, Galileusz na dwanaście lat przerwał wzajemną korespondencję. Co ciekawe, Mikołaj z Oresme już w XIV wieku nie widział problemu z pogodzeniem Pisma św. z astronomią heliocentryczną.¹¹⁵

Józef Życiński podsumowuje:

Nowa astronomia nie wyłoniła się więc na wzór Afrodyty z fal jednoznacznych obserwacji i przejrzystej teorii. W początkowym stadium jej rozwoju intuicja, sympatie do myśli Platona czy wyobrażenia twórcza odgrywały większą rolę niż racjonalne uzasadnienia.¹¹⁶

Po stronie Kościoła na taki a nie inny przebieg sprawy wpłynął niski poziom siedemnastowiecznej teologii oraz dominacja prawa nad teologią u ówczesnych konsultantów Inkwizycji, jak też trwający spór z Reformacją, w związku z którym władze kościelne dążyły do wyciszenia dodatkowych kontrowersji.¹¹⁷ W kontekście sporu między naturalnymi i nadnaturalnymi źródłami poznania, zasadniczą rolę w sprawie Galileusza odegrał stosunek prawdy objawionej do prawdy poznawanej empirycznie i na drodze rozumu. W 1616 roku dzieło Mikołaja Kopernika *De revolutionibus orbium* wpisano – do chwili wprowadzenia stosownych poprawek – do Indeksu Ksiąg Zakazanych Kościoła katolickiego. Wcześniej w tym samym roku teza o nieruchomości Słońca została uznana za formalnie heretycką, zaś twierdzenie o ruchu Ziemi za „co najmniej błąd w wierze”.¹¹⁸ W latach 1613–1615 Galileusz

¹¹⁵ Józef ŻYCIŃSKI, „Proces Galileusza jako konflikt prawdy i prawa”, w: ŻYCIŃSKI (red.), **Sprawa Galileusza**, s. 121–124 [116–137].

¹¹⁶ Józef ŻYCIŃSKI, „Proces Galileusza...”, s. 123.

¹¹⁷ Józef ŻYCIŃSKI, „Proces Galileusza...”, s. 125–126.

¹¹⁸ Annibale FANTOLI, **Galileusz. Po stronie kopernikanizmu i po stronie Kościoła**, przeł. Tadeusz Sierotowicz, Wydawnictwo Diecezji Tarnowskiej Biblos, Tarnów 2002, s. 191, 198.

napisał kilka tzw. „listów kopernikańskich”,¹¹⁹ broniących teorii heliocentrycznej. Ważnym ich tematem była kwestia zasad powoływania się na Pismo święte w dyskusjach przyrodniczych, gdyż przeciwnicy Galileusza użyli cytatów biblijnych jako głównych argumentów (Joz 10,12–14; Ps 19,7; 74,16; Koh 1,5; Job 9,6).

Galileusz przyznawał, że „Pismo Święte nigdy nie może kłamać ani błędzić, orzekając zawsze absolutną i niepodważalną prawdę. (...) jednak mogą pobydlić – i to na wiele sposobów – niektórzy z tych, co Pismo Święte interpretują i wyjaśniają”.¹²⁰ Najpoważniejszy i najłatwiejszy do popełnienia błąd wynika z zatrzymania się na literalnym znaczeniu słów. Potrzeba wyjścia poza znaczenie dosłowne bierze się stąd, że niektóre zdania Pisma „są sformułowane tak, jak są sformułowane, aby dostosować się do ignorancji pospólstwa”, natomiast dla nielicznych mądrych interpretatorów dostępne jest prawdziwe znaczenie. Ponieważ głównym celem Pisma jest przekazanie prawdy o zbawieniu, Duch Święty, pod którego natchnieniem pisali autorzy biblijni, używa obrazu świata naturalnego dostosowanego „do władz poznawczych ludów prostych i nieokrzesanych”. Stwierdzenia o ciałach takich jak Ziemia czy Słońce niewiele mają wspólnego z podstawowym nauczaniem Pisma świętego. Według Galileusza należy więc odróżnić dogmaty dotyczące zbawienia i podstaw wiary (*de Fide*), „którym żadna wartościowa i skuteczna doktryna nie może zaszkodzić”, od innych dogmatów. Są informacje możliwe do zdobycia za pośrednictwem doświadczenia, mówienia i rozumowania. Dostarczenie ich przez Boga inną drogą zablokowałoby ten proces poznawania. Z drugiej strony są artykuły wiary i przykazania, które przekraczają możliwości ludzkiego pojmowania przez nauki – i te objawia Duch Święty przez autorytet Pisma Świętego.¹²¹

Swoją metodę naukową Galileusz opisywał jako badanie zjawisk naturalnych w oparciu o doświadczenie oraz niezbité dowody; łączyła więc świadectwo zmysłów i racje rozumu, rozumne doświadczenia oraz wnioskowanie z racji dostatecznych. W szczególności

¹¹⁹ Zostały np. wydane jako GALILEO GALILEI, **Listy kopernikańskie**, Wydawnictwo Diecezji Tarnowskiej Biblos, Tarnów 2006. Wydanie zawiera *List do O. Benedetto Castellego*, dwa *Listy do Mons. Piero Diniego* oraz *List do Wielkiej Księżnej Krystyny Lotaryńskiej*.

¹²⁰ Tutaj i dalej: GALILEO GALILEI, **Listy...**, s. 34–35, podobnie s. 62–63.

¹²¹ GALILEO GALILEI, **Listy...**, s. 36.

Zawsze w odniesieniu do ruchów niebieskich zatrzymuję się na wnioskach przyjmowanych na podstawie astronomicznych i geometrycznych dowodów, opartych na wcześniejszych rozumnych doświadczeniach i bardzo wnikliwych obserwacjach. ¹²²

O roli geometrii Galileusz pisze w *Il Saggiatore*:

Filozofia zawarta jest w tej przeogromnej księdze, którą ciągle mamy otwartą przed oczami (nazywam tę księgę wszechświatem), jednakże nie można jej pojąć, jeśli wpierw nie pozna się języka, nie pozna się liter, w których została ona napisana. A księga ta została napisana w języku matematyki, i jej literami są trójkąty, koła i inne figury geometryczne. Zaś bez znajomości liter nie jest rzeczą możliwą zrozumienie napisanych słów, dlatego też, jeśli się ich nie zna, błądzi się w ciemny labiryncie. ¹²³

Annibale Fantoli ¹²⁴ utrzymuje, że w tym często cytowanym fragmencie jego autor nie wypowiada się o matematycznej naturze rzeczywistości, ale o obiektywności badań przyrodniczych, byłoby więc to stwierdzenie bardziej metodologiczne niż ontologiczne. W odniesieniu do struktury rzeczywistości Galileusz podkreśla realność kształtów, liczb i ruchów, twierdząc że np. smak, zapach czy kolor są nazwami istniejącymi tylko w świadomości tego, kto ich doświadcza. ¹²⁵

Do właściwego zrozumienia tekstu biblijnego, mówiącego o zjawiskach naturalnych, potrzebne są odpowiednie kompetencje – naukowe i duchowe:

pragnąc pogodzić (...) Święte Teksty z nowymi i odbiegającymi od doświadczenia potocznego doktrynami przyrodniczymi, z konieczności trzeba dobrze poznać owe doktryny, nie można bowiem zestroić dwóch strun, słuchając tylko jednej z nich. ¹²⁶

Wielu może nie być przygotowanych do roztrząsania tych spraw, gdyż „brak im wiedzy koniecznej nie tyle do oceny, ale nawet do zrozumienia dowodów, na których nauki ściśle opierają niektóre swe konkluzje”. ¹²⁷ Po drugie, ważne jest przekonanie, że prawdy natury i Pisma nie mogą sobie przeczyć, jeśli jedno i drugie będzie się dobrze rozumieć:

¹²² GALILEO GALILEI, *Listy...*, s. 60.

¹²³ Cytat podany za FANTOLI, *Galileusz...*, s. 257.

¹²⁴ Annibale Fantoli – badacz życia i dzieł Galileusza, autor cytowanej w pracy książki.

¹²⁵ FANTOLI, *Galileusz...*, s. 258.

¹²⁶ GALILEO GALILEI, *Listy...*, s. 50.

¹²⁷ GALILEO GALILEI, *Listy...*, s. 36.

zadaniem mądrych egzegetów jest podejmowanie trudu szukania prawdziwego znaczenia zdań Pisma Świętego, zgodnego z konkluzjami o charakterze przyrodniczym, co do których możemy być zupełnie przekonani w oparciu o naoczne doświadczenia lub niezbité dowody.¹²⁸

Galileusz sądził, że

dyskusji o zjawiskach naturalnych nie należałoby zaczynać od autorytatywnego przytaczania określonych miejsc z Pisma Świętego, ale od rozumnych doświadczeń i niezbitych dowodów. Istotnie, tak Pismo Święte, jak i przyroda od słowa Bożego się wywodzą. Pismo Święte zostało podyktowane przez Ducha Świętego, natura zaś jest wierną wykonawczynią Bożych rozporządzeń. W razie konieczności Pismo Święte, dostosowując się do możliwości pojmowania prostego ludu, wiele rzeczy wypowiada za pomocą słów, których literalne znaczenie istotnie różni się od prawdy absolutnej. Natura natomiast, będąc nieubłaganą oraz niezmienną i nigdy nie przekraczając granic nadanych jej praw, jak gdyby nie troszczy się o nic więcej, jak tylko o swoje ukryte racje i sposoby działania, niezależnie od tego, czy są one zrozumiane przez człowieka, czy też nie.¹²⁹

Przekaz biblijny ze względu na swój zasadniczy cel – przekazanie prawdy o zbawieniu – musiał brać pod uwagę ograniczenia ludzkiego pojmowania większości odbiorców (Galileuszowego „pospółstwa”, „ludów prostych i nieokrzesanych”). Przyroda nie ma takich ograniczeń i odkrywa swoje prawa tym, którzy badają zjawiska naturalne odpowiednią metodą. Dlatego wyniki badań nie powinny być negowane przez powoływanie się na pozorne sprzeczności z biblijnym tekstem. Pismo zaś ma autorytet nie tylko w sprawach wiary, które jedynie Duch Święty może objawić. Rozumiane we właściwym sensie stoi ponad ludzkimi pismami, napisanymi nie w oparciu o metodę naukową i skutkiem tego zawierającymi zaledwie racje prawdopodobne czy ludzkie powieści.¹³⁰ Galileusz ma tu zapewne na myśli pisma swoich adwersarzy.

Natomiast według zasady sformułowanej jeszcze przez św. Augustyna, gdy dochodzi do pozornej sprzeczności między biblijnym tekstem a twierdzeniami dotyczącymi przyrody, dowiedzionymi w sposób pewny – roztropni teolodzy winni wykazać, że nie są one przeciwne Pismu, bo ich autorytet „nie powinien być uważany za mniejszy od autorytetu Pisma Świętego”.¹³¹ Dla uzgodnienia tych dwóch autorytetów należy wtedy rozważyć możliwość

¹²⁸ GALILEO GALILEI, *Listy*..., s. 35.

¹²⁹ GALILEO GALILEI, *Listy*..., s. 63, por. też s. 34–35.

¹³⁰ GALILEO GALILEI, *Listy*..., s. 64.

¹³¹ GALILEO GALILEI, *Listy*..., s. 72–73.

innego sensu Pisma niż dosłowne – o czym też pisał św. Augustyn, ostrzegając przed negowaniem na podstawie Pisma pewnie poznanych zjawisk natury. Jeśli zaś chodzi o inne twierdzenia, niepoparte niezbitymi dowodami, to w przypadku sprzeczności z Pismem „należy wykazać ich fałszywość i za takie je uznać”, trzymając się dosłownego znaczenia Pisma.¹³² Zadanie wykazania niedostateczności dowodu, a więc odróżnienia pierwszych twierdzeń od drugich, Galileusz nakłada na tych, którzy daną naukę uważają za fałszywą.

Należy przy tym pamiętać przede wszystkim o często cytowanym stwierdzeniu Galileusza:

Ja w tym miejscu powiedziałbym to, czego dowiedziałem się od osoby należącej do Kościoła i wyniesionej do najwyższej godności, to jest, że intencją Ducha Świętego jest nauczyć nas, jak idzie się do nieba, a nie jak porusza się niebo.¹³³

Na koniec – Galileusz, odnosząc się do swoich uczonych przeciwników, podkreśla, jak ważny dla rozwoju nauki jest pluralizm idei.

Profesorowie ci, jak gdyby zapominając, że wielość rywalizujących ze sobą stanowisk służy poszerzeniu i umocnieniu nauki, a nie jej pomniejszaniu lub zniszczeniu, okazują się bardziej przywiązani do własnych opinii niż do prawdy. (...) Dlatego rozpuszczają różne pogłoski i publikują przepełnione czczą gadaniną pisma.¹³⁴

W jego czasach to „przywiązanie do własnych opinii” i zwalczanie innych było wspierane instrumentalnym powoływaniem się na cytaty z Pisma świętego. Lecz w innych okresach rozwoju nauki inne metafizyczne uprzedzenia mogły na inne sposoby blokować poznanie prawdy.

Kartezjusz

Istotą kartezjańskiego postrzegania natury był dualizm materii i duszy. Rola ludzkiej duszy sprowadza się do myślenia, obejmującego również wolę i uczucia. Światem materii rządzą mechanistyczne prawa. Według Kartezjusza ciała posiadają tylko właściwości geometryczne (rozciągłość); wszelkie ich zmiany są mechaniczne i mają postać ruchu. Dotyczy to także

¹³² GALILEO GALILEI, *Listy...*, s. 72, por. też s. 75.

¹³³ GALILEO GALILEI, *Listy...*, s. 66. Mowa tutaj o kardynale Cesare Baronio, Baroniuszu (1538–1607), jednym z uczniów św. Filipa Neri, autora *Annales ecclesiastici* (odnośnik 118, s. 116).

¹³⁴ GALILEO GALILEI, *Listy...*, s. 57.

zmian odbieranych subiektywnie przez ludzkie zmysły jako jakościowe.¹³⁵ „Rzeczom przypisywane są tylko te własności, które ilościowo są mierzalne, to znaczy rozciągłość, do której także zaliczają się postać i ruch”.¹³⁶ Obejmuje to również życie zwierząt i funkcjonowanie ciała człowieka. „Życie zostało przesunięte do sfery przedmiotów materialnych i pojęte jako proces czysto materialny; dusza zaś, straciwszy łączność z życiem, straciła zarazem łączność z ciałem”.¹³⁷ Oddziaływania w mechanistycznym świecie Kartezjusza są możliwe tylko przez bezpośredni kontakt ciał materialnych, przy czym ciała „nie są z a o p a t r z o n e w s i ł y, a więc nie mają zdolności wytwarzania ruchu”. Początkowy ruch materii musiał być udzielony jej przez Boga.

Świat hipotetycznie mógł powstać dzięki uporządkowaniu początkowego chaosu przez działanie praw natury. „Wiemy, powiada, że świat powstał w wyniku aktu stworzenia, lecz jest rzeczą interesującą zrozumieć, jak *mógłby* rozwinąć się w sposób naturalny”.¹³⁸

Według Kartezjusza wszystko musi być wyjaśnione mechanicznie: od ciężenia aż do życia. Kosmos rozwinął się do swojego dzisiejszego stanu poprzez ruchy wirowe, zapoczątkowane przez Boga.¹³⁹

Według tego możliwego scenariusza powstania świata Bóg stworzył jego materię i nadał jej ruch, różnorodny i bezładny, a potem „użyczył tylko naturze zwyczajnej swej pomocy i pozwolił jej działać według praw, jakie ustanowił”.¹⁴⁰ Następowaloby takie rozłożenie materii, które następnie umożliwiłoby powstanie układu słonecznego (w drodze ruchów wirowych), a potem ukształtowałyby się powierzchnia Ziemi.

Nie chciałem jednak wnosić ze wszystkich tych rzeczy, że nasz świat powstał w ten sposób, jaki przedstawiłem, o wiele bardziej bowiem prawdopodobne jest, że od samego początku Bóg uczynił go takim, jakim miał być, ale to pewne – i jest to pogląd powszechnie przyjęty wśród teologów – że działanie, którym Bóg go obecnie utrzymuje, jest tym właśnie, mocą którego go stworzył. Gdyby więc nawet z początku nadał mu tylko formę chaosu, o ile by

¹³⁵ TATARKIEWICZ, *Historia filozofii*, t. 2, s. 56–57.

¹³⁶ Emerich CORETH, Harald SCHÖNDORF, *Filozofia XVII i XVIII wieku*, Wydawnictwo Marek Derewiecki, Kęty 2006, s. 56.

¹³⁷ TATARKIEWICZ, *Historia filozofii*, t. 2, s. 56–57, (Ten i następny cytat).

¹³⁸ RUSSELL, *Dzieje...*, s. 648.

¹³⁹ CORETH, SCHÖNDORF, *Filozofia XVII i XVIII wieku*, s. 56.

¹⁴⁰ DESCARTES, *Rozprawa o metodzie*, Wydawnictwo Marek Derewiecki, Kęty 2016, s. 39.

tylko, ustaliwszy prawa natury, pomógł jej w działaniu takim, jakie jest dla niej zwyczajne, można sądzić, nie ujmując niczego cudowi stworzenia, że przez to samo wszystkie rzeczy, które są czysto materialne, mogłyby z czasem stać się takimi, jakimi obecnie je widzimy. Natura ich zaś jest o wiele łatwiejsza do pojęcia, kiedy się ogląda powolne ich powstawanie w ten sposób, niż kiedy się je rozważa jako całkowicie ukończone.¹⁴¹

Kartezjusz poszukiwał nowej metody badań naukowych, zapewniających ich niezawodność. Jasność i prostotę miała zapewnić tej metodzie matematyka, a szczególnie podejście analityczne, wzorowane na arytmetyce. Metoda matematyczna winna objąć całość nauki, dzięki skupieniu się na tym, co mierzalne, na własnościach ilościowych, takich jak przestrzeń, kształt, rozciągłość, ruch.¹⁴² Qualia są jedynie subiektywne. Wkład Kartezjusza w rozwój matematyki był bardzo znaczący. Np. zastosował algebrę do geometrii, tworząc układ współrzędnych, w którym położenie punktu jest określone przez odległość do dwóch prostych prostopadłych; wprowadził pojęcie dowodu nie wprost.¹⁴³ To matematyka „podaje istotne prawa ciał materialnych”.¹⁴⁴ Celem zaś nauki jest panowanie nad przyrodą, aby „stać się panami i posiadaczami przyrody”.¹⁴⁵

Uznanie istnienia Boga staje się zależne od jasnych i wyraźnych idei w umyśle człowieka:

Natomiast myśl, aby coś doskonałego mogło być następstwem czegoś mniej doskonałego i było dziedziną od niej zależną, jest równie sprzeczna jak to, aby coś mogło powstać z niczego, nie mogłem również wysnuć tego pojęcia z samego siebie; tak iż powstawało tylko, że pomieściła ją we mnie istota rzeczywiście bardziej ode mnie doskonała, a nawet posiadająca sama w sobie wszystkie doskonałości, o których mogę mieć jakieś pojęcie, to znaczy, aby się wyrazić w jednym słowie, która jest Bogiem.¹⁴⁶

Bóg udzielił materii pierwszego ruchu i on stanowi zwornik koncepcji świata Kartezjusza. Jego zadaniem jest gwarantowanie prawdziwości poznania: nie oszukuje w kwestii poznania zmysłowego, istnienia świata materii.¹⁴⁷ Bóg jest doskonały;

¹⁴¹ DESCARTES, **Rozprawa o metodzie**, s. 41.

¹⁴² Por. TATARKIEWICZ, **Historia filozofii**, t. 2, s. 53.

¹⁴³ Por. RUSSELL, **Dzieje...**, s. 646.

¹⁴⁴ CORETH, SCHÖNDORF, **Filozofia XVII i XVIII wieku**, s. 36.

¹⁴⁵ DESCARTES, **Rozprawa o metodzie**, s. 52.

¹⁴⁶ DESCARTES, **Rozprawa o metodzie**, s. 33–34.

¹⁴⁷ Por. Zbigniew DROZDOWICZ, „Bóg w filozofii Kartezjusza”, w: **Oblicza filozofii XVII wieku**, Stanisław JANEK (red.), Wydawnictwo KUL, Lublin 2008, s. 42 [33–43].

wszystko, co jest w nas pochodzi z niego. Stąd wynika, iż nasze pojęcia lub idee jako rzeczy rzeczywiste i pochodzące z Boga we wszystkim, w czym są jasne i wyraźne, muszą być prawdziwe.¹⁴⁸

„Kartezjusz w sposób radykalny oddzielił Boga wiary od Boga Rozumu i w gruncie rzeczy zbagatelizował tego pierwszego”.¹⁴⁹ Również pojęcie absolutu u Kartezjusza odnosiło się już w mniejszym stopniu do Boga, a bardziej do tzw. prawd wiecznych, w szczególności możliwych do całkowitego uchwycenia umysłem prawd matematycznych.¹⁵⁰ Za prawdę uznaje się to, „co komuś zaświta w głowie na temat Boga”, Bóg przestaje być rzeczywistością, a staje się ideą, powoływaną do istnienia w naszym umyśle; ideą, która nie może sprzeciwić się w żadnej mierze ludzkim dążeniom i działaniom.¹⁵¹

Widzimy w poglądach Kartezjusza stopniowe „rozchodzenie się” naukowego i teologicznego obrazu świata. Są także inne trendy, zapoczątkowane przez Kartezjusza: duch niezręcznie połączony z materią ma tendencję do zanikania, co prowadzi do monizmu mechanistycznego: „duch się ulatnia i obcujemy wyłącznie z maszynami”.¹⁵²

To, że ludzkie ciało w swoich funkcjach rozumiane jest jako autonomiczny system mechaniczny, toruje drogę do mechanistycznego rozumienia całego człowieka, jak to odnajdujemy u La Mettrie’go w *L’homme machine*”.¹⁵³

Po czasach Kartezjusza hipotetyczna koncepcja naturalnego ukształtowania się świata przestaje być hipotetyczną, staje się dominującą. Już niektórzy krytycy Kartezjusza oskarżali go o to, że „jego doktryny w kwestii automatyzmu zwierząt dają broń do ręki materialistom”.¹⁵⁴

Newton

Isaac Newton był jednym z krytyków poglądów Kartezjusza na strukturę świata. To dzięki niemu filozofia nowożytności otrzymała swoją klasyczną postać. Pojmował wszechświat jako

¹⁴⁸ DESCARTES, **Rozprawa o metodzie**, s. 36.

¹⁴⁹ DROZDOWICZ, „Bóg w filozofii Kartezjusza”, s. 41.

¹⁵⁰ Por. DROZDOWICZ, „Bóg w filozofii Kartezjusza”, s. 41.

¹⁵¹ Por. Benjamin WIKER, **Dziesięć książek, które zepsuły świat**, Fronda, Warszawa 2012, s. 50–51; s. 33.

¹⁵² WIKER, **Dziesięć książek...**, s. 50.

¹⁵³ CORETH, SCHÖNDORF, **Filozofia XVII i XVIII wieku**, s. 60; por. też: RUSSELL, **Dzieje...**, s. 653.

¹⁵⁴ DROZDOWICZ, „Bóg w filozofii Kartezjusza”, s. 37, odnośnik.

„nieskończoną homogeniczną, geometryczną przestrzeń, gdzie wszędzie są ważne te same, dające się matematycznie sformułować prawa”.¹⁵⁵ Naukę o przyrodzie zbudował niezależnie od konkretnej filozofii, zaś jego osiągnięcia „stały się nie tylko fundamentem dalszego rozwoju fizyki, ale też (...) miarą doskonałości dla metodologii”.¹⁵⁶ Głównym dziełem Newtona było *Philosophiae naturalis principia mathematica*,¹⁵⁷ którego trzy wydania za życia autora ukazały się w latach 1687, 1713 i 1726. W drugim wydaniu zamieścił *Scholium ogólne*, mające szczególne znaczenie dla rozumienia przez autora relacji Boga do świata.

Swoje „zasady rozumowania w naukach przyrodniczych” ujął w czterech punktach:¹⁵⁸

- Nie należy rozważać innych przyczyn naturalnych zjawisk ponad te, które są zarazem prawdziwe i dostateczne dla wyjaśnienia ich występowania.
- Dlatego tym samym zjawiskom naturalnym należy w miarę możliwości przypisywać te same przyczyny.
- Te własności ciał, które nie mogą być wzmocnione lub osłabione i mogą być przypisane wszystkim ciałom dostępnym doświadczalnie, powinny być uznane za uniwersalne własności wszystkich ciał.
- W doświadczalnych naukach przyrodniczych winniśmy szukać twierdzeń wnioskowanych drogą ogólnej indukcji ze zjawisk, jako całkowicie zgodnych lub bardzo bliskich rzeczywistości, nie bacząc na wszelkie możliwe do wyobrażenia przeciwne hipotezy, do czasu, gdy znajdą jakieś inne zjawiska, które pozwolą albo uściślić te twierdzenia, albo wykazać istniejące od nich wyjątki.

Szeroko znany jest zwrot Newtona *Hypotheses non fingo*, pochodzący ze *Scholium*:¹⁵⁹ „Jak dotąd jednak nie zdołałem na podstawie zjawisk naturalnych wyjaśnić przyczyn wymienionych własności grawitacji, i nie stawiam żadnych hipotez na ten temat”. Zygmunt Hajduk stwierdza,¹⁶⁰ że nie jest jasne, co Newton rozumiał przez to stwierdzenie. Według pozytywistycznej interpretacji był zainteresowany wyłącznie badaniem faktów, a nie

¹⁵⁵ CORETH, SCHÖNDORF; **Filozofia XVII i XVIII wieku**, s. 7.

¹⁵⁶ TATARKIEWICZ, **Historia filozofii**, t. 2, s. 95.

¹⁵⁷ Polskie tłumaczenie: Isaac NEWTON, **Matematyczne zasady filozofii naturalnej**, przeł. Sławomir Brzezowski, Copernicus Center Press, Kraków 2017.

¹⁵⁸ NEWTON, **Matematyczne zasady**..., s. 533–535.

¹⁵⁹ NEWTON, **Matematyczne zasady**..., s. 685.

¹⁶⁰ Zygmunt HAJDUK, „Racjonalna rekonstrukcja filozofii przyrody Isaaca Newtona”, w: **Oblicza filozofii XVII wieku**, Stanisław JANEK (red.), Wydawnictwo KUL, Lublin 2008, s. 437–438 [423–440].

przyczyn zjawisk, ale istnieje pogląd, że chciał zapobiegać spekulacjom metafizycznym i ukrytym jakościom.

Składniki świata Newtona Michał Heller przyrównuje do starożytnych czterech żywiołów, przy czym dwa (czas i przestrzeń) tworzą scenę, zaś masy i siły występują jako główni aktorzy, przy czym pojęcie masy, czyli ilości materii, „zredukowało się (...) do rangi parametru w równaniach ruchu”.¹⁶¹ Sam Newton tak definiuje podstawowe pojęcia swojego systemu:¹⁶²

Ilość materii jest jej miarą, która wynika wyłącznie z jej gęstości i wielkości zajętego miejsca.

Ilość ruchu (...) jest jego miarą wynikającą łącznie z prędkości i ilości materii.

Wewnętrzną siłą (...) materii nazwiemy siłę oporu, z jaką każde ciało, całą swoją zawartością (...), stara się pozostać w swoim aktualnym stanie, czy to w spoczynku, czy w ruchu jednostajnym przed siebie.

Czas i przestrzeń nabierają absolutnego i wiecznego wymiaru:¹⁶³

Absolutny, prawdziwy i matematyczny czas sam z siebie i ze swej natury płynie równomiernie, bez jakichkolwiek odniesień zewnętrznych i inaczej zwany jest trwaniem.

Absolutna przestrzeń, w swej własnej naturze, bez odniesienia do czegokolwiek zewnętrznego, pozostaje zawsze niezmienna i nieruchoma.

Natomiast trzy zasady dynamiki („Aksjomaty czyli prawa ruchu”)¹⁶⁴ stanowią do dzisiaj podstawę szkolnej edukacji.

Scholium ogólne, kończące *Matematyczne Zasady Filozofii Naturalnej*, zawiera odniesienia do Boga. Newton tłumaczy to tym, że dyskurs o Bogu, „wywiedziony ze zjawisk materialnych, z pewnością należy do Filozofii Naturalnej”.¹⁶⁵ Przyjrzyjmy się więc relacji między Bogiem a newtonowskim światem. Poniższe cytaty bardzo często pojawiają się w kontekście dyskusji na temat powiązań wiary i nauki.

¹⁶¹ Michał HELLER, Józef ŻYCIŃSKI, **Wszechświat – Maszyna czy Myśl?** Copernicus Center Press, Kraków 2014, s. 113 i 117.

¹⁶² NEWTON, **Matematyczne zasady**..., s. 81–82.

¹⁶³ NEWTON, **Matematyczne zasady**..., s. 87.

¹⁶⁴ NEWTON, **Matematyczne zasady**..., s. 95–96.

¹⁶⁵ NEWTON, **Matematyczne zasady**..., s. 685.

Ten najpiękniejszy układ złożony ze Słońca, planet i komet, może być tylko zamysłem, i podlegać władzy, inteligentnej i potężnej Istoty. (...) Ta Istota rządzi wszystkim, nie jako duch Wszechświata, ale jako Pan nad wszechrzeczą, i dlatego nazywamy go Panem Bogiem, [Pantokratores], ¹⁶⁶ czyli Władcą Wszechświata (...). Bóg Najwyższy jest Istotą odwieczną, nieskończoną, doskonałą. (...) Jest odwieczny na zawsze i jest wszędzie obecny, a będąc zawsze i wszędzie, tworzy czas i przestrzeń. Skoro każda cząstka przestrzeni istnieje zawsze, a każda niepodzielna chwila jest wszędzie, to Stwórca i Pan wszechrzeczy nie mógł nie istnieć nigdy i nigdzie. ¹⁶⁷

Bóg jest w szczególny sposób obecny w przestrzeni i czasie i z nimi związany. Newton uzasadnia to wieloma odniesieniami do pism autorów starożytnych oraz tekstów biblijnych i tak opisuje:

[Bóg] jest wszechobecny nie tylko duchowo, ale też materialnie, jako że duch nie może istnieć bez materii. W nim zawierają się i w nim się poruszają wszystkie rzeczy, jednak ani on nie wpływa na rzeczy, ani one na niego: Bóg nie doświadcza żadnego wpływu ze strony rzeczy ruchomych, a ciała ruchome nie napotykają na żaden opór od wszechobecnego Boga. ¹⁶⁸

Absolutna przestrzeń i czas zdają się być nierozłącznie powiązane z Bogiem, w sposób szeroko i na różne sposoby omawiany i nazywane są *sensorium* Boga.

Michał Heller wyróżnia trzy miejsca graniczne w układzie świata Newtona, wymagające odwołania się do Boga. Jakieś źródło musiały mieć warunki początkowe dla równań ruchu, ogólny plan układu świata, nadto konieczne było okresowe jego korygowanie, gdy zostanie rozregulowany przez narastające w czasie zaburzenia, na przykład przez ruch komet. ¹⁶⁹ Do tych tematów odnosił się Newton w 1691 roku w liście do młodego duchownego Richarda Bentleya, któremu powierzono prowadzenie cyklu wykładów przeciw ateizmowi w Trinity College i w związku z tym prosił o pomoc w zrozumieniu *Zasad*. ¹⁷⁰ Odpowiadając, Newton nawiązał do swojej motywacji: „Kiedy pisałem mój traktat o naszym systemie, brałem stale pod uwagę takie zasady, które u rozumnych ludzi mogą przyczynić się do wiary w Boga”. Na przykład w urządzeniu Układu Słonecznego na każdym kroku widać przejawy rozumnej woli

¹⁶⁶ Określenie „Pantokrator” w oryginale ujęte jest grecką czcionką.

¹⁶⁷ NEWTON, *Matematyczne zasady*..., s. 683–684.

¹⁶⁸ NEWTON, *Matematyczne zasady*..., s. 684.

¹⁶⁹ HELLER, ŻYCIŃSKI, *Wszechświat – Maszyna czy Myśl?*, s. 129–131.

¹⁷⁰ Jerzy KIERUL, *Newton*, Państwowy Instytut Wydawniczy, Warszawa 2010, s. 334–335.

Bożej, takie jak umieszczenie Słońca w środku, planet zaś krążących w tym samym kierunku po orbitach zbliżonych do okręgów. Pozostawało pytanie, dlaczego cały nieskończony wszechświat z nieskończoną ilością gwiazd nie zapada się pod wpływem sił grawitacji. Wymagało to tak precyzyjnego ich ułożenia, że trudność tę można porównać do ustawienia nieskończonej liczby igieł precyzyjnie na czubku. W innym liście, do Davida Gregory'ego, stwierdził: „Potrzebny jest nieustający cud, by zapobiec skupianiu się Słońca i gwiazd stałych pod działaniem grawitacji”.¹⁷¹ Częściowe rozwiązanie podaje w *Scholium*: „a że układy gwiazd stałych mogłyby pod wpływem sił ciężenia wpadać na siebie nawzajem, umieścił je [Bóg] w ogromnych odległościach od siebie”.¹⁷²

W wielu obecnych debatach na temat odwołań do Boga na gruncie nauki pojawia się przykład, że według Newtona jego system wymagał okresowych korygujących boskich interwencji. Wydaje się, że jedynym źródłem wprost to stwierdzającym jest korespondencja między Leibnizem a stronnikiem Newtona, Samuelem Clarkiem, rozpoczęta od sporu o pierwszeństwo odkrycia rachunku różniczkowego. W liście z 1715 roku do wmieszanej w tę sprawę Karoliny, księżnej Walii, Leibniz pisał:

Wedle nich [Newtona i jego zwolenników] Bóg potrzebuje nakręcać od czasu do czasu swój zegar. W przeciwnym razie ustałoby jego działanie. Nie był bowiem na tyle przezorny, by nadać mu ruch wieczny. Wedle nich ta machina Boża jest nawet tak niedoskonała, że Bóg musi czyścić ją od czasu do czasu za pomocą niezwyklego współdziałania, a nawet naprawiać, jak naprawia swe dzieło zegarmistrz, który tym gorszym będzie mistrzem, im częściej będzie zmuszony je ulepszać i poprawiać.¹⁷³

Ze swej strony Clarke zarzucał Leibnizowi, że w jego systemie filozoficznym Bóg zostaje wykluczony z wszechświata i w ten sposób otworzył furtkę pojęciom materializmu i w końcu ateizmu, „ponieważ Leibnizowska koncepcja Boga jako wiecznie nieobecnego monarchy była ledwie o krok od uznania Go za bezużytecznego i wyeliminowania Go”.¹⁷⁴

Wracając na koniec do rozumienia Boga przez Newtona – w swoich badaniach biblijnych doszedł do nieortodoksyjnych przekonań odnośnie natury Chrystusa, odrzucając dogmat o Trójcy św. Swoim zdaniem podzielił się z Johnem Lockiem w sekretnym liście, ale sprawa musiała stać się szerzej wiadoma, skoro w 1714 roku teolog John Edwards oskarżał Newtona, że uległ „urokowi rakowskiej

¹⁷¹ KIERUL, **Newton**, s. 345.

¹⁷² NEWTON, **Matematyczne zasady**..., s. 683.

¹⁷³ Maria Rosa ANTOGNAZZA, **Leibniz. Biografia intelektualna**, Copernicus Center Press, Kraków 2018, s. 610.

¹⁷⁴ ANTOGNAZZA, **Leibniz**..., s. 611.

literatury” – o czym pisze Zbigniew Ogonowski, analizując stosunek kilku współczesnych Newtonowi filozofów do socynianizmu.¹⁷⁵

Hume

Poglądy Davida Hume’a wpisują się w nurt angielskiego empiryzmu, w którym jego poprzednikami byli m.in. John Locke i George Berkeley. Jego filozofia łączy naturalizm ze sceptycyzmem. To dzięki niemu „empiryzm Johna Locke’a otrzymuje swoją najbardziej konsekwentną, ale także najbardziej radykalną formę”.¹⁷⁶ Russell w *Dziejach zachodniej filozofii* ocenia dalekosiężny wpływ Hume’a krytycznie:

David Hume jest jednym z najważniejszych filozofów, ponieważ wyciągnął ostateczne konsekwencje logiczne z empirystycznej filozofii Locke’a i Berkeley’a, a nadawszy jej wewnętrzną spójność, uczynił ją niewiarygodną. (...) Trwający przez cały wiek XIX i minione dziesięciolecie XX wieku przyływ nierozumu jest naturalnym następstwem dokonanej przez Hume’a destrukcji empiryzmu. (...) Wariata przekonanego, że jest jajkiem na miękko, daje się potępić jedynie z racji tego, że jest w mniejszości.¹⁷⁷

Doprowadziwszy empiryzm do destrukcyjnych konkluzji, przygotował zarazem grunt pod nadchodzący pozytywizm. Często cytowana¹⁷⁸ porada Hume’a zalecała selekcję książek dotyczących teologii i metafizyki oraz unicestwienie w ogniu wszystkich niezawierających odwołań do wielkości, liczb, faktów, czystych rozumowań – gdyż poza taką rzetelną wiedzą są jedynie fikcje i złudzenia. W swoich wnioskach Hume zanegował pojęcia siły, substancji,¹⁷⁹ związku przyczynowości, ludzkiej jaźni, którą uznał za wiązkę różnych percepcji,

¹⁷⁵ Zbigniew OGONOWSKI, „Socynianizm i wielcy aktorzy sceny filozoficznej u schyłku XVII i na początku XVIII wieku: Spinoza, Leibniz, Bayle, Locke, Newton”, w: **Oblicza filozofii XVII wieku**, Stanisław JANECZEK (red.), Wydawnictwo KUL, Lublin 2008, s. 124 [115–126]. Unitarianizm odrzuca dogmat o Trójcy św, Bóg jest jedną osobą. Socynianizm – nauka głoszona przez F.Socyna, która zainicjowała prąd myślowy dominujący w teologii i ideologii braci polskich w XVI i XVII w. Socyn głosił potrzebę oparcia egzegezy Pisma Świętego na przesłankach rozumowych; postulował, aby z prawd wiary wyrugować wszystkie dogmaty sprzeciwiające się „sądowi zdrowego rozumu”.

¹⁷⁶ CORETH, SCHÖNDORF, **Filozofia XVII i XVIII wieku**, s. 126.

¹⁷⁷ RUSSELL, **Dzieje...**, s. 751 i 766.

¹⁷⁸ David HUME, **Badania dotyczące rozumu ludzkiego**, przeł. K. Twardowski, J. Łukasiewicz, Warszawa 1977, s. 200.

¹⁷⁹ TATARKIEWICZ, **Historia filozofii**, t. 2, s. 129–130.

wiecznych wartości moralnych dostępnych dzięki rozumowi.¹⁸⁰ Jego sceptycyzm miał po części źródło w odrzuceniu zasady indukcji. Nie można jej wykazać przez odwołanie do doświadczenia, nie da się wywnioskować z zasad logicznych, a bez niej nauka staje się niemożliwa.¹⁸¹

Sceptyczna analiza Hume'a nie ominęła religii, która według niego jest kwestią wiary, a nie wiedzy i nie da się na drodze rozumowej obronić jej twierdzeń. Ukazywał niedostateczność dowodów istnienia Boga oraz nielogiczność wiary w cuda. Ponieważ prawa przyrody opisują powszechne doświadczenia ludzkości, jednorazowe świadectwa o sprzecznych z nimi zdarzeniach nigdy nie są przekonujące. Pismo święte w ogóle nie jest wiarygodnym historycznie dokumentem. Na przykład lektura Pięcioksięgu, pochodzącego według Hume'a od dzikiego i niewykształconego ludu, spisane wiele lat po przedstawionych w nim zdarzeniach, pełnego cudów i dziwów bez potwierdzających świadectw rodzi pytanie, czy nie powinno się uznać jego fałszywości. Pomimo negatywnej oceny religii, ludzka psychika musiała doprowadzić do jej powstania, jako mającej źródło

nie w myśleniu rozumu, lecz jedynie w potrzebach uczucia: w bojaźliwej trosce o szczęście i powodzenie, w bojaźni przed przyszłym nieszczęściem, w lęku przed śmiercią, w ciągle zagrożonym staraniu się o potrzeby życiowe. To wszystko prowadzi człowieka do tego, by przyjąć boskie moce i czcić je w zabobonnej bojaźni i schlebaniu.¹⁸²

Jednak przed zbyt łatwą jednoznaczną opinią o motywacji Hume'a przestrzega ciekawa analiza dokonana przez Jacka Wojtysiaka:

Czy Hume był po prostu ateistą, który (ze względu na ewentualny lęk przed sankcją społeczną) nie wypowiadał do końca swych przekonań? A może był typowym oświeceniowym deistą, uznającym jakoś istnienie Boga, ale odrzucającym roszczenia poszczególnych „konfesyjnych” religii do nadprzyrodzonego (legitymizowanego cudami) autorytetu i wiedzy o Bogu? A może był tylko agnostykiem lub – jak zdaje się sugerować większość znawców jego twórczości – sceptykiem, który zajmuje się jedynie roztrząsaniem problemu i zawiesza sąd? Nie można też wykluczyć, że był radykalnym protestanckim fideistą, podważającym poznawcze zdolności ludzkiego rozumu po to, by otworzyć miejsce dla wiary. Rozstrzygnięcie kwestii utrudnia fakt, że najważniejsze dzieło Hume'a z zakresu

¹⁸⁰ Diané COLLINSON, *Pięćdziesięciu wielkich filozofów*, Zysk i S-ka Wydawnictwo s.c., Poznań 1997, s. 161–163.

¹⁸¹ RUSSELL, *Dzieje...*, s. 767.

¹⁸² CORETH, SCHÖNDORF, *Filozofia...*, s. 135.

filozofii religii – *Dialogi o religii naturalnej* – jest właśnie dialogiem i nie jest oczywiste, czy poglądy Hume’a należy identyfikować z poglądami któregoś (a jeśli tak, to którego?) z jego bohaterów.¹⁸³

W każdym razie widzimy, że począwszy od Hume’a negowanie tego, co nadprzyrodzone, nabiera rozpędu, ale fundamenty powstającej nauki nowożytnej – coraz krytyczniej odnoszącej się do nadnaturalnych wyjaśnień – również nie mają pewnego oparcia.

Comte

August Comte (1798–1857) uważany jest za twórcę pojęcia pozytywizmu, chociaż niektórzy współcześni historycy twierdzą, że sam pozytywistą nie był, zwłaszcza w drugiej fazie twórczości, kiedy zajmował się ideą świeckiej „religii ludzkości”.¹⁸⁴ Tworzona przez niego filozofia pozytywna łączyła empiryzm i racjonalizm, metodę doświadczalną i rozumową.¹⁸⁵ Jednak empiryzm jako samo gromadzenie faktów uznawał za zgubne bezdroża, twierdząc że sam w sobie jest bezpłodny¹⁸⁶ – chociaż to właśnie obserwację uważał za jedyną możliwą podstawę dostępnej wiedzy. Propozycja Comte’a w dużej części opierała się na radykalnym ograniczeniu zasięgu filozofii i nauki. Postulował rezygnację z dążenia do wykrycia pierwszego początku i ostatecznego celu czegokolwiek, na rzecz zawężenia dociekań „do systematycznej oceny tego, co jest”. Nie był w tym pierwszy – matematyczka Sophie Germain (1776–1831) wskazywała, że reformując filozofię należy zarzucić pytanie „dlaczego” na rzecz „jak” oraz zaprzestać szukania początku wszechrzeczy, a zamiast tego oprzeć się na matematyce. Podobnie jak inni pozytywiści nie przykładął wagi do epistemologii.¹⁸⁷ Przyjmował jako naczelne prawidło sensowności zasadę

¹⁸³ Jacek WOJTYSIAK, „Davida Hume’a «O cudach». Analiza krytyczna”, *Przegląd Filozoficzny – Nowa Seria* 2011, R. 20, Nr 4 (80), s. 221–222 [221–241].

¹⁸⁴ Por. Leszek KOŁAKOWSKI, **Filozofia pozytywistyczna**, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2009, s. 54–55.

¹⁸⁵ W opracowaniu tego rozdziału wykorzystano szereg myśli z: August COMTE, **Rozprawa o duchu filozofii pozytywnej**, Hachette, Warszawa 2007, s. 39–73.

¹⁸⁶ TATARKIEWICZ, **Historia filozofii**, t. 3, s. 22.

¹⁸⁷ Por. TATARKIEWICZ, **Historia filozofii**, t. 3, s. 20 i 23.

Żadne zdanie, nie dające się sprowadzić do stwierdzenia jakiegoś faktu szczegółowego czy ogólnego, nie może mieć rzeczywistego i zrozumiałego znaczenia.¹⁸⁸

Bezwzględne poznanie uznawał za niemożliwe za względu na to, że jesteśmy ograniczeni przez nasze zmysły i przez słabość naszego rozumu wobec skomplikowania świata. Według niego wiedza mogła mieć za przedmiot wyłącznie fakty fizyczne, wyłącznie ciała – ale zarazem odrzucał redukcjonizm w ustalaniu hierarchii nauk, uważając, że złożone zjawiska mogą mieć swoiste, nieredukowalne regularności.¹⁸⁹ Natomiast nie posiadamy wiedzy o faktach psychicznych, „gdyż niepodobna być zarazem podmiotem i przedmiotem poznania”.¹⁹⁰

Jak w świetle tych samoograniczeń filozofii pozytywnej przedstawiała się jej podstawowa metoda? Comte uważał ją za zgodną ze zdrowym rozsądkiem i skrótowo przedstawiał ją przykładowo tak:

- punkt wyjścia: eksperyment;
- cel: powiązanie i przewidywanie;
- zajmowanie się: rzeczywistością;
- cel ostateczny: użyteczność.¹⁹¹

Obserwacja i eksperyment dawały poznanie faktów. Zamiast szukać ich przyczyn filozofia pozytywna nakazywała odkrywanie praw – stałych związków zachodzących pomiędzy obserwowanymi zjawiskami. To prawa stanowią prawdziwą naukę. Mogą łączyć zjawiska współistniejące na mocy podobieństwa lub zjawiska następujące po sobie dzięki więzi genetycznej. Stanowią pewną idealizację rzeczywistości: „prawa nasze mogą przedstawiać zjawiska tylko z pewnym przybliżeniem”.¹⁹²

Poznane prawa stanowią podstawę czynienia przewidywań:

¹⁸⁸ COMTE, **Rozprawa...**, s. 38.

¹⁸⁹ Por. KOŁAKOWSKI, **Filozofia pozytywistyczna**, s. 66–67.

¹⁹⁰ TATARKIEWICZ, **Historia filozofii**, t. 3, s. 23.

¹⁹¹ Por. COMTE, **Rozprawa...**, s. 81.

¹⁹² COMTE, **Rozprawa...**, s. 62..

Prawdziwa filozofia pozytywna polega więc przede wszystkim na tym, aby *w i e d z i e ć d l a p r z e w i d y w a n i a*; aby badać to, co jest, dla wysnuwania wniosków o tym, co będzie, na mocy powszechnego dogmatu o niezmienności praw przyrody.¹⁹³

Powyższy dogmat jest wnioskiem z tego, że „sprawdza się ze ścisłością w jakimś całym zakresie ważnych zjawisk”.¹⁹⁴ Taki pierwszy zakres stanowiła astronomia i od niej począwszy zasada niezmienności praw była rozciągana z zastosowaniem analogii na kolejne dziedziny, nawet na te, gdzie takie prawa nie były jeszcze znane. Prowadziło to do pewnego rodzaju determinizmu, wynikającego z przekonania, że powszechne prawa obejmują całość zdarzeń i każde zjawisko obserwowane im podlega.¹⁹⁵

Przewidywania, które się sprawdziły, dodatkowo potwierdzały odkrywane prawa i umożliwiały praktyczne zastosowania. Naturalny porządek według Comte’a wymagał poprawy przez oddziaływanie ludzi na świat zewnętrzny. Porządek rzeczywisty jest „pod każdym względem mniej doskonały niż sztuczny porządek, który ustanawia słaba interwencja ludzka w tej ograniczonej dziedzinie, która jej podlega”.¹⁹⁶ To właśnie wartości użyteczne stanowią fundamentalne kryterium oceny wiedzy.¹⁹⁷ Nauka oparta na filozofii pozytywnej z jej samoograniczeniami otwierała drzwi do realizacji wzniesłego planu powszechnego zrzeczenia umysłów, gdzie nie będzie różnic powodowanych przez nieistotne czynniki.

Różnice te mogłyby wynikać na przykład z różnych poglądów teologicznych, lecz według Comte’a „pojęcia pozytywne są niezgodne z jakimikolwiek poglądami teologicznymi”.¹⁹⁸ Te ostatnie są dziedzictwem poprzedniej fazy rozwoju ludzkości – fazy teologicznej. Koncepcja trzech faz: teologicznej (dzielącej się na fetyszyzm, politeizm i monoteizm), metafizycznej i pozytywnej, jest, jak to ujął Leszek Kołakowski, najpowszechniej znanym, „słownikowym” składnikiem doktryny Comte’a.¹⁹⁹ Chociaż początkowo filozofia pozytywna rozwijała się przez długi czas pod opiekuńczym skrzydłem teologii, to później sprowadzała do

¹⁹³ COMTE, *Rozprawa...*, s. 43.

¹⁹⁴ COMTE, *Rozprawa...*, s. 45.

¹⁹⁵ Por. KOŁAKOWSKI, *Filozofia pozytywistyczna*, s. 64.

¹⁹⁶ COMTE, *Rozprawa...*, s. 73.

¹⁹⁷ Por. KOŁAKOWSKI, *Filozofia pozytywistyczna*, s. 67.

¹⁹⁸ COMTE, *Rozprawa...*, s. 65.

¹⁹⁹ Por. KOŁAKOWSKI, *Filozofia pozytywistyczna*, s. 61.

niezmiennych praw zjawiska przypisywane przez teologię kierowniczym siłom bóstw czy Boga. Proces ten przebiegał następująco:

- „w miarę, jak poznawano prawa fizyki, ograniczano zakres władzy sił nadprzyrodzonych”;
- racjonalne przewidywanie, „stanowiące najbardziej charakterystyczną cechę prawdziwej nauki”, zostaje przeciwstawione specjalnemu objawieniu, będącemu źródłem przewidywania przyszłości przez teologię;
- wreszcie filozofia pozytywna podporządkowuje prawdziwym prawom również samą wolę, w tym wolę bóstw.²⁰⁰

Obecnie monoteizm stanowi poważną zaporę w systematycznym rozwoju rzeczywistej wiedzy, gdyż nie pozwala na filozoficzne pogłębienie poczucia niezmienności praw fizycznych.

Od wszelkiej bowiem teologii nawet możliwie zredukowanej, stale nieodłączna jest myśl (przynajmniej w stanie potencjalnym), że nagle nastąpić może samowolne zakłócenie naturalnej gospodarki świata.²⁰¹

Przy czym już wcześniej były czynione próby „ograniczenia powagi teologii”, poczynwszy od scholastycznej tezy,

że faktyczne działanie siły najwyższej poddane jest niezmiennym prawom, pierwotnie przez nią samą ustanowionym przy jednoczesnym wyrzeczeniu się zmieniania ich kiedykolwiek.

Koncepcja powyższa „w gruncie rzeczy zmierzała do usunięcia władzy Opatrzności, skazując ją na wyniosły bezwład”. Tak więc filozofia pozytywna Comte’a, kładąca nacisk na podporządkowanie zjawisk natury odkrywanym przez naukę prawom, prowadziła do zanegowania możliwości oddziaływania sfery nadprzyrodzonej wbrew tym prawom lub niezależnie od nich.

Koło Wiedeńskie

Intelektualna i społeczna atmosfera Wiednia początku XX wieku sprzyjała powstaniu nowych trendów, prowadzących do powstania grupy naukowców i filozofów – Koła

²⁰⁰ Por. COMTE, **Rozprawa...**, s. 66–67.

²⁰¹ Ten i dalsze cytaty: COMTE, **Rozprawa...**, s. 70–71.

Wiedeńskiego, nazwanego tak w 1929 roku.²⁰² Przejawszy pozytywistyczne idee, reprezentowane głównie przez Ernsta Macha, przekształcili je w kierunek określony mianem neopozytywizmu, pozytywizmu logicznego lub logicznego empiryzmu. Inicjatorem i nieformalnym przywódcą Koła był filozof Moritz Schlick, który przybył do Wiednia w 1922 roku i parę lat później rozpoczął na prośbę swoich studentów czwartkowe posiedzenia. Koło nie stało się nigdy formalną organizacją; współdziałali w nim m.in. logik i matematyk Rudolf Carnap, fizyk Filip Frank, socjolog Otto Neurath, prawnik Felix Kaufmann.²⁰³ Istotny był też wpływ *Traktatu logiczno-filozoficznego* Ludwiga Wittgensteina.

Ich poglądy miały szereg wspólnych zasadniczych cech. Możemy tu wyróżnić anty-metafizyczną orientację, scjentyzm (z nadzieją, że wiedza humanistyczna „dojrzeje“ do przyrodniczego modelu), empiryzm, postrzeganie fizyki jako podstawy wiedzy naukowej.²⁰⁴ Od strony ontologii uważali, że podstawowym tworzywem fizyki są zdarzenia, a nie cząstki – „w fizyce materia stawiała się coraz mniej materialna; w psychologii umysł stawał się coraz mniej mentalny”.²⁰⁵ Nawet istnienie umysłów różnych od własnego stanowiło nieoczywisty problem.

Swoje cele przedstawiciele Koła zadeklarowali bardzo dalekosiężnie. Jednym z nich była unifikacja całej nauki, tak aby powstał zupełny opis nauk realnych, ich encyklopedyczna synteza – spełnienie pragnienia Leibniza, „aby wszystkie nauki zebrać w ramach jednej ogólnej logiki”.²⁰⁶ Osiągnięcia różnych dziedzin poznania zamierzano połączyć i zharmonizować. Po wyeliminowaniu elementów metafizyki językiem nauki miał stać się zunifikowany język fizykalizmu. Za cel filozofii przyjęto eliminację metafizycznych pseudozdań, wyjaśnianie natomiast znaczenia zdań mających sens.. Odwołując się do

²⁰² Artur KOTERSKI (red.), **Naukowa koncepcja świata. Koło Wiedeńskie**, Wydawnictwo słowo / obraz terytoria, Gdańsk 2010, s. 29. Rozdział ten powstał w dużej mierze w oparciu o następujące artykuły z tego opracowania: Artur KOTERSKI, „Geneza i cel naukowej koncepcji świata” [13–63]; „Naukowa koncepcja świata. Koło Wiedeńskie”, pod red. Hansa HAHNA, Otto NEURATHA, Rudolfa CARNAPA [65–139]; Hans HAHN, „Znaczenie naukowej koncepcji świata, w szczególności dla matematyki i fizyki” [141–153]; Otto NEURATH, „Drogi naukowej koncepcji świata” [155–179]; Albert E. BLUMBERG, Herbert FEIGL, „Pozytywizm logiczny. Nowy ruch w filozofii europejskiej” [182–204]; Otto NEURATH, „Unifikacja nauki jako zadanie” [205–214]; Otto NEURATH, „Rozwój Koła Wiedeńskiego i przyszłość empiryzmu logicznego” [215–261].

²⁰³ TATARKIEWICZ, **Historia filozofii**, t. 3, s. 384.

²⁰⁴ KOŁAKOWSKI, **Filozofia pozytywistyczna**, s. 187; TATARKIEWICZ, **Historia filozofii**, t. 3, s. 386.

²⁰⁵ RUSSELL, **Dzieje...**, s. 931.

²⁰⁶ KOTERSKI (red.), **Naukowa koncepcja...**, s. 236.

Ludwiga Wittgensteina – dążono do logicznego rozjaśniania myśli, jasności tez, gdyż to, „co się w ogóle da powiedzieć, da się jasno powiedzieć”.²⁰⁷ Tak więc rola filozofii winna być ograniczona do analizy naukowego języka. Według Carnapa wszystkie problemy filozoficzne są w rzeczywistości problemami syntaktycznymi, dlatego wystarczy usunąć błędy składniowe i dany problem będzie albo rozwiązany, albo okaże się nierozwiązywalny.

Unifikacja nauki wymagała wytworzenia języka naukowego „który uniknie wszystkich pseudoproblemów i umożliwi wysunięcie przewidywań oraz sformułowanie warunków ich sprawdzenia przez zdania obserwacyjne”.²⁰⁸ W tym celu należy z jednej strony wyjść od tradycyjnego języka potocznego, z drugiej – wykorzystać teorię zdań atomicznych, których prawdziwość wynika z zachodzenia faktu stwierdzanego przez dane zdanie. Takim jednolitym językiem dla całości nauki może być język fizyki. Zdania naukowe muszą być redukowalne na drodze analizy logicznej do innych pojęć, aż do pojęć najniższego poziomu, odnoszących się do tego, co bezpośrednio dane. Proces ten nie może przy tym ograniczać się do fizyki, ale musi obejmować biologię, psychologię i socjologię. To, co bezpośrednio dane, powinno zostać sformułowane w postaci zdań obserwacyjnych (zdań protokolarnych, jeśli są szczególnie starannie ujęte) i właśnie one mają zadanie kontrolowania wszystkich tez nauki. A ponieważ obserwacja dokonuje się ostatecznie dzięki zmysłom obserwatora, wszelkie stwierdzenia fizyki można przełożyć na język psychologiczny, co prowadzi do swoistego solipsyzmu metodologicznego.

W różnych dziedzinach nauki różne problemy były w centrum uwagi neopozytywizmu. W matematyce – podstawy arytmetyki: wyjaśnienie pojęcia liczby, reforma logiki, uznanie tautologicznego charakteru twierdzeń matematycznych, istota metody aksjomatycznej. W fizyce – jej podstawy: usuwanie zbędnych pojęć, ograniczenia indukcji, definiowanie pojęć w uwikłaniu w system aksjomatów. W biologii i psychologii – odrzucenie koncepcji witalistycznych, odpowiednie zdefiniowane pojęć psychologicznych.

Przedstawiciele Koła Wiedeńskiego postrzegali swoją rolę jako reprezentantów ducha naukowej koncepcji świata, która nie uznaje żadnych nierozwiązywalnych zagadek. Koncepcja ta jest empiryczna i pozytywistyczna, jest „w y z n a n i e m w i a r y w metody

²⁰⁷ KOTERSKI (red.), **Naukowa koncepcja...**, s. 75.

²⁰⁸ KOTERSKI (red.), **Naukowa koncepcja...**, s. 218.

nauk ścisłych, zwłaszcza matematyki i fizyki, wiary w staranne wnioskowania logiczne, (...) wiary w cierpliwą obserwację możliwie wyizolowanych zjawisk (...).²⁰⁹ Wcielenie jej w życie miało, dzięki inżynierii społecznej oraz edukacji, prowadzić do poprawy ludzkości, ludzkiego życia. Wprowadzanie postawy naukowej uznano za tak ważne, że usprawiedliwiała stosowanie nacisku społecznego. Twierdzono, iż należy „krzewić naukowy stosunek do własnych przekonań u wszystkich ludzi i przyczyniać się w ten sposób do tępienia irracjonalnych przesądów”.²¹⁰

Neurath pisał:

Zespołowa praca intelektualna, planowana w największej skali, jest możliwa jako zjawisko ogólne chyba tylko w planowo zorganizowanym społeczeństwie, które za pomocą docześnie zakorzenionych środków, energicznie i w sposób świadomy kształtuje porządek życia pod kątem doczesnego szczęścia. Zmiany społeczne są wybijaczami zmian duchowych.²¹¹

Wspólna deklaracja Koła Wiedeńskiego, zredagowana przez kilkoro jego członków, już dostrzegała wpływ tej koncepcji:

duch naukowej koncepcji świata coraz silniej przenika do form życia prywatnego i publicznego, do edukacji, wychowania, architektury, i wpływa na kształtowanie się życia ekonomicznego i społecznego. Naukowa koncepcja świata służy życiu i życie przyjmuje ją.²¹²

Wszelka wiedza rzeczywista musi pochodzić z doświadczenia – z takim twierdzeniem zgadzali się wszyscy przedstawiciele Koła. Sądy syntetyczne *a priori* nie istnieją. Empiryzm jest jedyną drogą uzyskania wiedzy o świecie faktycznym; rolę matematyki nie jest opisywanie świata – jest ona nieodzowną techniką rozumowania.

Prawdziwą wiedzą jest jedynie wiedza empiryczna, która sprowadza się do zdań sprawozdawczych, a poza tym są tylko tautologie, jak w matematyce, i analizy logiczne języka, jak w filozofii. Twierdzenia, które zasadniczo nie mogą być zweryfikowane, są bezsensowne; z takich składa się – wedle neopozytywizmu – tradycyjna filozofia.²¹³

²⁰⁹ KOTERSKI (red.), **Naukowa koncepcja...**, s. 142.

²¹⁰ KOŁAKOWSKI, **Filozofia pozytywistyczna**, s. 188.

²¹¹ KOTERSKI (red.), **Naukowa koncepcja...**, s. 178.

²¹² KOTERSKI (red.), **Naukowa koncepcja...**, s. 93.

²¹³ TATARKIEWICZ, **Historia filozofii**, t. 3, s. 392.

Nauki formalne (matematyka, logika – przy czym matematyka stanowi część logiki, choć „zadanie skonstruowania matematyki jako czystej logiki nie zostało jeszcze w pełni skończone” ²¹⁴), nie dają wiedzy o świecie. Dostarczają jedynie zdań analitycznych, wykorzystywanych w nauce do przekształcania zdań o rzeczywistości. Przy czym zdania pochodzące z doświadczenia nigdy nie są do końca pewne, łańcuch weryfikacyjny prawdziwości zdań jest nieskończony, więc kryterium prawdy stanowi zgodność systemu.

Zasadniczym przeciwnikiem logicznego empiryzmu jest metafizyka. Sens dowolnego zdania leży w sposobie jego weryfikacji. Znaczenie zdania mieści się w rozróżnieniu, w jakich warunkach byłoby ono prawdziwe, a w jakich fałszywe. Ponieważ zdań metafizycznych nie da się zweryfikować, nie są one nawet nieprawdziwe – są bezsensowne. Mogą jedynie wyrażać emocje, nastrój, stan ducha; pełnić rolę estetycznej, choć wątpliwej ozdoby. Nie wynikają z doświadczenia, a tylko doświadczenie daje wiedzę o świecie. „Toteż wszelka metafizyka jest niemożliwa, każdy wątek metafizyczny należy usunąć z nauki jako bezsensowną kombinację słów”. ²¹⁵ Nie ma sposobu odkrywania prawd ukrytych przed nauką i rozumem, ²¹⁶ tak więc jednym z ważnych celów Koła Wiedeńskiego jest nauka wolna od metafizyki. „Błąd metafizyczny” częściowo ma swoje źródło w strukturze języka, przez którą elementy metafizyki wdzierają się do nauki, dlatego także analiza użycia języka jest ważnym zadaniem filozofii.

Obok zdań metafizycznych bezsensowne są też twierdzenia dotyczące moralności i estetyki, będące jedynie wezwaniami. ²¹⁷ Etyka normatywna jest więc niemożliwa, a obszar wartości niedostępny dla metod naukowych.

A co z teologią, stosunkiem do rzeczywistości nadprzyrodzonej? Wszelkie zarzuty wobec metafizyki dotyczą tym bardziej teologii. Poza tym na gruncie empiryzmu logicznego „dobitnie zanegowana zostaje naukowa wartość tych wypowiedzi, które usiłując wykroczyć poza to, co «ziemskie i doczesne», generują *ignorabimus*” ²¹⁸ – rzeczy niepoznawalne. Matematyk i filozof Hans Hahn dopuścił co prawda hipotetyczną możliwość ukonstytuowania

²¹⁴ KOTERSKI (red.), **Naukowa koncepcja...**, s. 147.

²¹⁵ KOTERSKI (red.), **Naukowa koncepcja...**, s. 150.

²¹⁶ Por. RUSSELL, **Dzieje...**, s. 933.

²¹⁷ Por. TATARKIEWICZ, **Historia filozofii**, t. 3, s. 389.

²¹⁸ KOTERSKI (red.), **Naukowa koncepcja...**, s. 37.

psychik niezwiązanych z ciałem (więc w rejonach bliskich nadprzyrodzoności), tyle że, jak twierdzi, „dotąd nie wykazano konieczności, ani nawet celowości takiego zabiegu”.²¹⁹

Neurath wyróżnia podstawowe fazy rozwoju ludzkich koncepcji świata: „Droga, która zaczyna się od magii, wiedzie przez religię i filozofię do materialistycznego empiryzmu”.²²⁰ Według niego magia była empirycznie sprawdzalna, od działań czarowników oczekiwano skuteczności. (Oczywiście magia w porównaniu z nauką nie dysponuje systematycznymi powiązaniem ani rzetelną kontrolą doświadczalną). Ilustruje przejście od koncepcji magicznej do teologicznej na dwóch przykładach ze Starego Testamentu. Pierwszy z nich to starcie Mojżesza z czarownikami egipskimi wobec faraona. Czarownicy, stanąwszy wobec zjawiska, którego nie byli w stanie wywołać, stwierdzili: „Jest to palec Boży”. O rozpoznaniu działania Boga zdecydowało doświadczenie. Drugi przykład – proroka Jonasza, wobec którego Bóg zmienił zdanie i nie dokonał sądu nad Niniwą, ukazuje boskie rozstrzygnięcie w sposób niezależny od proroka. „Wieszczanie przestają być empirycznie sprawdzalne”. I to według Neuratha sprawia, że stwierdzenia teologiczne tracą sens: „Tak teologowie chrześcijańscy wycofują się z dziedziny empirycznej. (...) W ostateczności wszystko pozostawione jest Bogu! (...) Wszystko, co zdarza się w życiu ludzi, da się pogodzić z podstawowym poglądem teologicznym”.²²¹

Choć nowożytna nauka zrodziła się w środowisku chrześcijańskim, to „sami teolodzy przygotowali najostrzejszą broń współczesnej nauki: logikę i matematykę” i „w dalszym przebiegu swego rozwoju nauki ściśle coraz bardziej szkodzą teologii”. Teizm, według Neuratha, przerodził się w panteizm: „Hegłowski panteizm w jasny sposób okazuje się punktem granicznym pomiędzy teizmem a ateistyczną nauką; Bóg przejawia się w całości światowego procesu, dlatego też nie przejawia się odrębnie w jednostkowych cudach”.²²²

I tymi słowami Otto Neuratha kończymy rozdział ilustrujący zmagania filozofów, teologów i uczonych z pojęciem natury i nadnaturalności. Obok znaczenia naturalności jako przeciwstawienia tego, co sztuczne, będące dziełem człowieka, obok poszukiwania natury

²¹⁹ KOTERSKI (red.), **Naukowa koncepcja...**, s. 144.

²²⁰ KOTERSKI (red.), **Naukowa koncepcja...**, s. 178.

²²¹ KOTERSKI (red.), **Naukowa koncepcja...**, s. 165–166.

²²² KOTERSKI (red.), **Naukowa koncepcja...**, s. 169–170.

rzeczy – to kontrowersje dotyczące wzajemnych odniesień świata fizycznego i (potencjalnie istniejącego) świata duchowego stanowią zasadniczy temat debaty „nauka – wiara”. Rozumiane w tym kontekście pojęcie naturalności trudno inaczej zdefiniować jak negację nadnaturalnego, lub przynajmniej jako rozdzielenie tych obszarów zasadą przyczynowego domknięcia wszechświata. Z jednej strony racjonalność Boga Stwórcy dawała podstawy nadziei na istnienie i racjonalne odkrywanie praw natury, z drugiej – wszechmoc Boga zagrażała takim jego działaniom, które z zasady nie mogłyby podlegać naukowemu wyjaśnieniu. Czy w spornym obszarze nauka ma uwzględnić twierdzenia teologii, czy teologia, aby przetrwać, musi uznać monopol nauki? Na początku części historycznej tego rozdziału załączone zostały cytaty autorstwa Lwa Szestowa, mówiące o potrzebie „związania bogów” i „oczyszczenia świata z niespodzianek i cudów”. Czy jest to konieczne dla zaprowadzenia pokoju między teologią a nauką? Czy Neurath najlepiej zarysował drogę wyjścia z tego starcia: „Bóg przejawia się w całości światowego procesu, dlatego nie przejawia się odrębnie w jednostkowych cudach”? Jednak takie stwierdzenie nazywa panteistycznym, a nie teistycznym...

Kody odnośników bibliograficznych prac Michała Hellera do rozdziałów II – IV

- Big** Michał HELLER, **Bóg i geometria. Gdy przestrzeń była Bogiem**, Copernicus Center Press, Kraków 2015.
- Bin** Michał HELLER, **Bóg i nauka. Moje dwie drogi do jednego celu**, Copernicus Center Press, Kraków 2013.
- Cfi** Michał HELLER, Stanisław KRAJEWSKI, **Czy fizyka i matematyka to nauki humanistyczne?**, Copernicus Center Press, Kraków 2014.
- Cn** Michał HELLER, „Chrześcijański naturalizm”, *Roczniki Filozoficzne* 2003, t. LI, zeszyt 3, s. 41–58.
- De** Michał HELLER, Józef ŻYCIŃSKI, **Dylematy ewolucji**, Copernicus Center Press, Kraków 2016.
- Dm** Michał HELLER, Józef ŻYCIŃSKI, **Drogi myślących**, Polskie Towarzystwo Teologiczne, Kraków 1983.
- Dno** Michał HELLER, **Daj nam oczy widzące. Kazania krótkie**, Copernicus Center Press, Kraków 2017.
- Efp** Michał HELLER, Tadeusz PABJAN, **Elementy filozofii przyrody**, Copernicus Center Press, Kraków 2014.
- Eki** Michał HELLER, **Ewolucja kosmosu i kosmologii**, Państwowe Wydawnictwo Naukowe, Warszawa 1985.
- Emk** Michał HELLER, **Elementy mechaniki kwantowej dla filozofów**, Copernicus Center Press, Kraków 2014.
- Fiw** Michał HELLER, **Filozofia i wszechświat**, Universitas, Kraków 2013.
- Fk** Michał HELLER, **Filozofia kosmologii**, Copernicus Center Press, Kraków 2013.
- Fn** Michał HELLER, **Filozofia nauki**, Copernicus Center Press, Kraków 2016.
- Fp** Michał HELLER, **Filozofia przypadku**, Copernicus Center Press, Kraków 2015.
- Fś** Michał HELLER, **Filozofia świata**, Społeczny Instytut Wydawniczy Znak, Kraków 1992.
- Gn** Michał HELLER, **Granice nauki**, Copernicus Center Press, Kraków 2014.
- Grs** Michał HELLER, **Gdy rozerwą się więzy czasu... Kazania krótkie**, Copernicus Center Press, Kraków 2021.
- Jbu** Michał HELLER, **Jak być uczonym**, Wydawnictwo Znak, Kraków 2009.
- Jcw** Michał HELLER, **Jedna chwila w dziejach wszechświata. Lemaître i jego Kosmos**, Copernicus Center Press, Kraków 2020.
- KpC** Michał HELLER, **Kosmiczna przygoda Człowieka Mądryego**, Wydawnictwo Znak, Kraków 1994.
- Lw** Michał HELLER, **Logos wszechświata. Zarys filozofii przyrody**, Wydawnictwo Znak, Kraków 2013.
- Mm** Michał HELLER, **Moralność myślenia**, Copernicus Center Press, Kraków 2016.
- Nfi** Michał HELLER, **Nowa fizyka i nowa teologia**, Copernicus Center Press, Kraków 2015.
- NiT** Michał HELLER, **Nauka i Teologia niekoniecznie tylko na jednej planecie**, Copernicus Center Press, Kraków 2019.

- Npa** Michał HELLER, Zbigniew LIANA, Janusz MĄCZKA, Włodzimierz SKOCZNY, **Nauki przyrodnicze a teologia: Konflikt i współlistnienie**, Biblos, Tarnów 2001.
- Nww** Michał HELLER, **Nieskończenie wiele wszechświatów**, Copernicus Center Press, Kraków 2021.
- Oww** Michał HELLER, **Ostateczne wyjaśnienia wszechświata**, Universitas, Kraków 2012.
- Pgg** Michał HELLER, **Pytanie glinianego garnka**, Copernicus Center Press, Kraków 2022.
- Pś** Michał HELLER, **Początek świata**, Społeczny Instytut Wydawniczy Znak, Kraków 1976.
- PW** Michał HELLER, **Przestrzenie Wszechświata. Od geometrii do kosmologii**, Copernicus Center Press, Kraków 2017.
- Pzf** Michał HELLER, **Podróże z filozofią w tle**, Copernicus Center Press, Kraków 2017.
- Rwn** Michał HELLER, **Rozmowy w nocy. Rekolekcyjne zamyślenia o sobie i Wszechświecie**, Biblos, Tarnów 2002.
- Sip** Michał HELLER, Tadeusz PABJAN, **Stworzenie i początek wszechświata**, Copernicus Center Press, Kraków 2015.
- Swp** Michał HELLER, **Szczęście w przestrzeniach Banacha**, Wydawnictwo Znak, Kraków 1995.
- Szi** Michał HELLER, **Sens życia i sens wszechświata**, Copernicus Center Press, Kraków 2014.
- Szn** Michał HELLER, **Spotkania z nauką**, Społeczny Instytut Wydawniczy Znak, Kraków 1974.
- TiW** Michał HELLER, **Teologia i Wszechświat**, Biblos, Tarnów 2009.
- TwM** Michał HELLER, **Teoria względności Mikołaja Kopernika**, Copernicus Center Press, Kraków 2023.
- uM** Michał HELLER, **10.30 u Maksymiliana**, Copernicus Center Press, Kraków 2017.
- Up** Michał HELLER, **Uchwycić przemijanie**, Wydawnictwo Znak, Kraków 1997.
- UW** Michał HELLER, **Usprawiedliwienie Wszechświata**, Społeczny Instytut Wydawniczy Znak, Kraków 1984.
- Wck** Michał HELLER, **Wieczność, czas, kosmos**, Społeczny Instytut Wydawniczy Znak, Kraków 1995.
- Wif** Michał HELLER, Józef ŻYCIŃSKI, **Wszechświat i filozofia**, Copernicus Center Press, Kraków 2015.
- WiS** Michał HELLER, **Wszechświat i Słowo**, Społeczny Instytut Wydawniczy Znak, 1981.
- Wjt** Michał HELLER, **Wszechświat jest tylko drogą. Kosmiczne rekolekcje**, Wydawnictwo Znak, Kraków 2012.
- Wmc** Michał HELLER, Józef ŻYCIŃSKI, **Wszechświat - maszyna czy myśl?**, Copernicus Center Press, Kraków 2014.
- WnW** Michał HELLER, **Ważniejsze niż Wszechświat**, Copernicus Center Press, Kraków 2019.
- Wus** Michał HELLER, **Wszechświat u schyłku stulecia**, Społeczny Instytut Wydawniczy Znak, Kraków 1994.
- WW** Michał HELLER, **Wobec Wszechświata**, Społeczny Instytut Wydawniczy Znak, Kraków 1970.
- Wźr** Michał HELLER, **Wierzę, żeby rozumieć**, Wydawnictwo Znak, Copernicus Center Press, Kraków 2016.
- Zoż** Michał HELLER **Zakład o życie wieczne i inne kazania krótkie**, Copernicus Center Press, Kraków 2016.

Rozdział II. Michał Heller o nauce i świecie natury

Filozofia nauki

Czym jest filozofia nauki w świetle prac Michała Hellera? Dawniej nie odróżniano filozofii nauki od jej metodologii; na przykład w empiryzmie logicznym (neopozytywizmie) filozofię nauki rozumiano jako metodologię nauk i logikę języka naukowego. Ale „ostatnio jednak coraz częściej dostrzega się różnicę znaczeniową pomiędzy tymi określeniami” [Fn, 23]. „Postęp w filozofii nauki uczynił z niej wyrafinowaną dyscyplinę akademicką” [Fn, 10]. Znaczącą rolę Heller przypisuje oryginalnym rozwiązaniom zaproponowanym przez Karla Poppera. To właśnie filozofia nauki organizuje „geograficzne wyprawy w głąb trzeciego świata” – świata wiedzy bez wiedzącego podmiotu [UW, 33]. Sprawę komplikuje wieloznaczność terminu „nauka”. W językach, w których ma etymologię łacińską i wywodzi się od *scientia* (angielskie określenie *science* czy włoskie *scienza*) odnosi się tylko do nauk przyrodniczych, nauki zaś humanistyczne i społeczne to *humanities* lub *social sciences* (włoskie *scienze umane* lub *sociali*). W innym kontekście, podobnie jak w języku polskim, obejmuje na przykład zarówno fizykę, jak i historię.

Filozofowie – a więc też filozofowie nauki – wezwani są do poznawania prawdy. Dotyczy to również uczonych:

Motywyem wszystkiego, co ma związek z nauką, powinno być dążenie do Prawdy. Filozofowie lubią dziś zastępować kategorię prawdy rozmaitymi odmianami pragmatyzmu. W niczym to jednak nie zmienia faktu, że najwięksi uczeni, uprawiając naukę, chcą po prostu poznać to, co jest. [Szi, 70]

W filozofii nauki pod hasłem „ocalić zjawiska” to dążenie do prawdy zostaje czasem zastąpione przez bardziej ograniczony wymóg pozostawania w zgodzie z doświadczeniem.

Jeżeli dwie teorie, lub dwa modele, prowadzą do takich samych wyników pomiarów, które okazują się zgodne z tym, co się aktualnie mierzy, to obydwie teorie lub obydwa modele, są empirycznie równoważne, zjawiska zostają ocalone. Niczego więcej od teorii się nie wymaga. [Big, 56–57]

Jakimi aspektami dążenia do prawdy o świecie zajmuje się filozofia nauki? Przede wszystkim chodzi w niej „o autentycznie filozoficzną refleksję nad nauką i jej podstawami” [Nfi, 147]. Jednym z jej obszarów jest określenie przedzałożeń nauki. Zazwyczaj rozważa się

w tym kontekście istnienie świata, jego poznawalność, założenie porządku świata, założenie metodologicznego pozytywizmu. Według Hellera nauka traktuje swoje filozoficzne przedzałożenia jako mogące podlegać zmianie robocze hipotezy oraz nie czerpie swoich przedzałożeń z żadnego filozoficznego systemu. Taka ewentualna zmiana nie powinna być jednak dowolna, lecz motywowana własnymi dokonaniem nauk [Szi, 16, 26–27]. Jak twierdzi Michał Heller, szereg przedzałożeń, które, wydawałoby się, są konieczne dla funkcjonowania nauki, wcale takimi nie są [Szi, 38–52], [WiS, 120–121]. Paradoksalnie nie jest koniecznym przedzałożeniem istnienie świata czy nawet istnienie samoświadomego podmiotu, bo nauka może funkcjonować przy założeniu, że jeśli świat istnieje, to jest taki a taki. Przygodność świata (więc konieczność obserwacji, eksperymentu) także nie jest niezbędnym przedzałożeniem. Być może bowiem świat ma swoją strukturę z konieczności, tylko my nie jesteśmy w stanie tego dostrzec. Podobnie hipotetycznym przedzałożeniem nauki jest poznawalność świata, jak też przyjmowanie porządku w świecie – może być on wynikiem czysto statystycznych procesów.

Jedyne przedzałożenie, jakie okazało się w tej analizie Hellera konieczne, to „pewnego rodzaju matematyczność świata, przynajmniej w sensie probabilistycznym. (...) Jest to pewne minimum, które trzeba przyjąć w punkcie wyjścia” [Szi, 49]. Innym koniecznym założeniem wstępnym jest założenie metodologicznego pozytywizmu. Ważność tego ostatniego w systemie Hellera będzie widoczna w dalszych częściach niniejszej pracy. Zobaczymy nadto, dlaczego według niego nie pochodzi ono z żadnego systemu filozoficznego. Należy tutaj podkreślić ograniczenie do metodologii, gdyż przykładowo „począwszy od pracy Quine’a *Dwa dogmaty empiryzmu*,²²³ zaczęto skutecznie wykazywać fałszywość neopoztywizmu zarówno jako filozofii nauki, jak i jako bardziej ogólnego stanowiska filozoficznego” [TiW, 78], zaś „pokusa scjentyzmu, czyli rozciągania metody naukowej na absolutnie wszystkie dziedziny ludzkich spraw, jest bardzo silną pokusą” [Nfi, 8] i należy jej się przeciwstawiać.

Kolejnymi zagadnieniami wchodzącymi w zakres filozofii nauki są [Fn, 22, 60, 65–66]:

²²³ Willard Quine sprzeciwia się dwóm dogmatom: „Jednym z nich jest przekonanie o istnieniu fundamentalnej dychotomii prawd: są one bądź analityczne, czyli oparte na znaczeniu a niezależne od faktów, bądź syntetyczne, czyli oparte na faktach. Drugim dogmatem jest redukcjonizm: przekonanie, że każde sensowne zdanie jest równoważne pewnej konstrukcji logicznej złożonej z terminów, które odnoszą się do bezpośredniego doświadczenia”. <https://www.scribd.com/document/264970641/Quine-Dwa-Dogmaty-Empiryzmu> (25.09.2023)

- zagadnienie demarkacji: czym nauka różni się od nie-nauki, czym są język i metoda naukowa oraz jak one decydują, co jest naukowe;
- skuteczność metody indukcji: jednostajność przyrody;
- znalezienie usprawiedliwienia metody empirycznej: to jedno z głównych zadań filozofii nauki;
- nowe zagadnienia filozofii nauki: „instytucjonalny aspekt nauki, szkolenie kadr, zależność od gospodarki i polityki, sposoby przepływu informacji, układy między «szkołami naukowymi», kulturalne uzależnienia badań naukowych” [Fn, 142].

Wobec takich zadań – kto powinien zajmować się filozofią nauki? Ponieważ cały czas istnieje potrzeba zbliżenia filozofii do tego, co się w nauce rzeczywiście robi, to „najbardziej obiecującym materiałem na filozofa nauki jest (...) filozof z wykształcenia, czynnie zajmujący się pracą badawczą w jakiejś nauce szczegółowej”, a jeśli nie, to „powinien przynajmniej dobrze znać historię nauki” [Fn, 24]. Ponadto filozofią nauki coraz częściej zajmuje się nie

profesjonalny filozof, lecz twórczo pracujący naukowiec, który dysponuje odpowiednią wiedzą fachową. Często porusza się on dość niezdarnie po terenach stycznych z filozofią, ale łatwiej jest naukowcowi dokształcić się w filozofii, niż filozofowi odpowiedzialnie poznać jakąś szczegółową dziedzinę nauki. [Lw, 204]

Może się z tym jednak wiązać pewien istotny problem. Z jednej strony

motywy skłaniające do przyjęcia tej a nie innej filozofii możemy (a nawet winniśmy) czerpać z naszego doświadczenia związanego z uprawianiem nauki, [Szi, 41]

lecz z drugiej – przy współczesnej tendencji do wąskich specjalizacji – perspektywa dziedziny badań naukowca może wykrzywić spojrzenie na całość. Sam Heller przyznaje: „Moje osobiste zainteresowania przesądziły o tym, że filozofia nauki w moim wydaniu stała się w dużej mierze filozofią fizyki”, czyniąc jednak zastrzeżenie, że „profesjonalni metodologowie i tak na ogół większość przykładów czerpią z fizyki, lub – częściej – z jej historii” [Fn, 16]. Co więcej, może tak być dlatego, że to właśnie fizyka „coraz wyraźniej pretenduje do tego, by samodzielnie roztaczać przed naszymi oczyma szeroko rozbudowaną wizję świata” [KpC, 29].

Czy teologia może wpływać na naukę, na przykład przez pośredni wpływ na filozofię nauki? Obecnie obowiązująca teologiczna doktryna o autonomii nauki nie patrzy przychylnie na taki kierunek oddziaływania.

Głoszą ją zgodnie wszystkie liczące się kierunki teologiczne. Idzie o to, by uprawianie nauki było wolne od ideologicznego nadzoru ze strony teologii i filozofii (czy jakichkolwiek innych pozanaukowych doktryn). [Szi, 52]

Od bardziej szczegółowej strony, filozofia nauki zajmuje się analizą kluczowych pojęć dotyczących nauki, takich jak teoria naukowa czy prawa przyrody. I tak na przykład na strukturę teorii fizycznej składają się: założenia teorii, prawa przyrody, modele, hipotezy pomocnicze, definicje różnych wielkości fizycznych, procedury pomiarowe, procedury testowania teorii. Teoria, czerpiąc logiczną spójność z matematycznej struktury, staje się zinterpretowanym formalizmem matematycznym. Jej trzema warstwami są: matematyczna struktura, dziedzina teorii i reguły pomostowe [Fn, 77–79]. Heller jest zwolennikiem realizmu naukowego, według którego teorie fizyczne rzeczywiście informują nas o świecie, choć z pewnością świat nie jest dokładnie taki, jak go przedstawiają teorie. Zachodzi pewna odpowiedniość pomiędzy matematycznymi strukturami, przy pomocy których teorie fizyczne modelują świat, a strukturą samego świata.

Ponieważ „naukę interesują nie same fakty, lecz systematycznie powtarzające się relacje pomiędzy faktami, czyli prawa przyrody” [Fn, 52], rozważmy dokładniej to ostatnie pojęcie.

We wcześniejszej tradycji metodologicznej więcej uwagi poświęcano prawom przyrody niż teoriom naukowym. (...) to, co nazywamy prawem, jest jakąś stosunkowo łatwą do uchwycenia częścią struktury pewnej teorii. [Fn, 102]

W tradycyjnym ujęciu prawo przyrody było rozumiane jako powtarzalna relacja między mierzalnymi zjawiskami. Jedno z dawnych podejść:

Koncepcja prawa przyrody jako nadanego światu (przez Stwórcę) jest koncepcją starą i dość instynktowną, ale opiera się ona na antropomorfistycznym pojmowaniu świata (analogia z prawem nadanym społeczności przez władcę). [Fn, 104]

Natomiast według konwencjonalistycznej koncepcji „prawa przyrody są wynikiem (milkących) umów między uczonymi”. Istnieje też interpretacja informacyjna: „Każde prawo przyrody jest ograniczeniem różnorodności” [Fn, 104,106].

Michał Heller opisuje nieliniowy model ewolucji nauki, budowany w oparciu o teorię termodynamiki nieliniowej, z wykorzystaniem teorii układów dynamicznych jako narzędzia matematycznego [Fn, 145–158]. Dostrzega przy tym pewną analogię:

Paralele między ewolucją biologiczną a ewolucją nauki narzucają się same i nie są czymś nowym. Popper od dawna podkreślał zbieżności pomiędzy walką gatunków o przetrwanie i współzawodnictwem teorii naukowych. [Fn, 146]

Analogia ta jest jednak dość odległa – teorie naukowe nie rodzą się z wcześniejszych teorii naukowych ze zróżnicowaniem wynikającym z przypadkowych mutacji, lecz są kształtowane w umysłach uczonych.

Filozofia przyrody

Pisząc o filozofii przyrody Michał Heller ma zasadniczo na uwadze przyrodę nieożywioną, badaną przede wszystkim przez fizykę. W książce *Filozofia świata* stawia pytanie o sens tego działu filozofii. Z jednej strony postrzega niebezpieczeństwo ignorowania nauk empirycznych i wnioskowania jedynie w oparciu o dany system metafizyczny, z drugiej strony – niebezpieczeństwo roztopienia się filozofii w obszarze nauk szczegółowych [Fś, 9]. Podaje negatywny przykład Hegla – lub szerzej: romantycznej filozofii przyrody – jako próby jej wyjaśniania niezależnie od nauk przyrodniczych [Fś, 125]. Filozofia przyrody jest więc powiązana z filozofią nauki. Aby był sens podejmowania krytycznej dyskusji z daną propozycją filozoficznej teorii, nie może ona ignorować wyników nauk przyrodniczych w dziedzinie, której dotyczy, ani nie może ignorować przynajmniej podstawowych reguł metodologicznych, wypracowanych przez współczesną filozofię nauk. Pogwałcenie tej drugiej zasady grozi anarchią metodologiczną [Fś, 173; Lw, 242]. „Kierunki filozoficzne, które chcą coś mówić o świecie, lecz systematycznie ignorują tę funkcję nauk przyrodniczych, są skazane na marginalizację” [Lw, 204]. Od czasów Immanuela Kanta

filozofów przyrody można podzielić na tych, którzy znając te nauki, byli uprawnieni do filozoficznej refleksji nad przyrodą, i tych, którzy ignorując je, stawiali się poza nawiasem głównej linii myślowej ewolucji. [Lw, 117]

W tym miejscu pojawia się jednak problem, analogiczny do omawianego w rozdziale dotyczącym filozofii nauki. Każdy naukowiec zna szczegółowo swoją działkę nauk

empirycznych. Może więc mieć pokusę uprawiania filozoficznej refleksji ze swojego węższego pola widzenia, bez uwzględniania całości rzeczywistości. Na przykład filozof znający dobrze fizykę może sprowadzać filozofię przyrody do przyrody nieożywionej, zaś ten, który skupia się przykładowo na biologii, może mieć problemy ze zrozumieniem konsekwencji mechaniki kwantowej. Jak pisze Heller, „niedouczony filozof” „prędzej czy później, nieświadomie (ale jest to nieświadomość zawiniona) wejdzie na teren nauk przyrodniczych i będzie tam siać metodologiczne i rzeczowe spustoszenie” [Lw, 117–118, odnośnik]. Warto tutaj postawić pytanie o inne potencjalne niebezpieczeństwo: uczony może chcieć narzucać wąską metodologię, jaką stosuje w swej działalności naukowej, wszelkim filozoficznym refleksjom.

W książce *Logos wszechświata* Heller zarysowuje zwięzłą historię filozofii przyrody [Lw, 9–202]. Jej główne etapy:

- pierwsze postawienie problemów przez jońskich myślicieli – w bardzo mglistym i rozmytym języku;
- forma poezji i mitu stosowana przez Platona;
- suchy język analizy Arystotelesa;
- obsesja metody Kartezjusza;
- wzorzec ścisłości krytycyzmu kontrolowanego doświadczeniem Newtona;
- „Bóg i Logika to jedno” Leibniza;
- próba osadzenia nauk szczegółowych na dobrze osadzonym fundamencie Kanta;
- wszechświat jako proces Whiteheada;
- krytyka nauk Poppera, prowadząca do filozofii.

Miarą postępu byłby tutaj wzrost krytycyzmu i ścisłości oraz wypracowanie właściwych metod argumentowania i dyskusji. Zarazem dokonywał się rozwój logiki formalnej, logiki języka, filozofii i metodologii nauk.

Heller formułuje też propozycje głównych zadań filozofii przyrody:

- problem racjonalności przyrody (racjonalność świat oznacza, że można go racjonalnie badać [Gn, 158]);
- dlaczego przyroda jest matematyczna (Kant: „Kategorie czasu i przestrzeni nakazują nam widzieć arytmetycznie i geometrycznie” [Lw, 247]);

Inne zagadnienia tego działu filozofii [Lw, 253–255], [Fś, 184–186] ²²⁴:

- zespół problemów związanych z przestrzenią i czasem („Zagadnienia czasu i przestrzeni do dziś pozostały ulubionym tematem dociekań z dziedziny filozofii przyrody” [KpC, 41]);
- determinizm – indeterminizm;
- przyczynowość;
- natura życia i ewolucji (szeroko rozumianej, nie tylko w odniesieniu do istot żywych);
- ogólna koncepcja wszechświata;
- czy przyroda jest bytem samoistnym, czy zależnym w istnieniu?
- stosunek świata do Boga;
- obecność lub nieobecność wartości w świecie.

Pomimo przypisania filozofii przyrody powyższej listy zagadnień, Heller dostrzega historyczny proces jej eliminacji, w miarę jak nauki nowożytne zyskiwały samodzielność, a nowożytna filozofia nauki zastąpiła dawną filozofię przyrody. Do jej tradycyjnego ujęcia nie można powrócić, ale pozostaje alternatywa: czy filozoficzną analizę treści naukowych teorii nazywać filozofią nauki, „czy w jakimś sensie zrehabilitować termin «filozofia przyrody»?” Przy czym „odpowiedź na to pytanie zależy wyłącznie od upodobań językowych, a więc nie ma większego znaczenia” [Tiw, 244]. Być może zarysowane tutaj różnice w postrzeganiu przez Hellera ważności filozofii przyrody wynikają z koncentracji na świecie nieożywionym, gdzie redukcja pojęciowa do obszaru fizyki wydaje się być możliwa. Jako nowoczesny odpowiednik filozofii przyrody Heller proponuje „filozofię w nauce”, która miałaby przede wszystkim znajdować i badać tradycyjne filozoficzne wątki powiązane z teoriami nauk empirycznych. Jej tematyka dotyczyłaby ponadto wpływu idei filozoficznych na powstawanie i ewolucję teorii naukowych oraz filozoficzną refleksję nad niektórymi założeniami nauk empirycznych. Oprócz tego stwarzałby pole do kompetentnych dyskusji światopoglądowych dotyczących na przykład powstania życia (czy powstało z materii nieożywionej bez udziału czynnika zewnętrznego, czy był on konieczny) lub istnienia śladów Transcendencji w świecie natury [Fiw, 5, 26-28, 30–31].

²²⁴ Nieco inną listę tematów wchodzących w zakres filozofii przyrody podaje podręcznik *Elementy filozofii przyrody* [Efp, 14–16].

Metodologia nauki

Michał Heller często w swoich pracach podkreśla kluczową rolę metodologii przy zakreślaniu granic nauki, w czym szczególnie istotna jest zasada naturalizmu metodologicznego. Pozwala oddzielić naukę od pseudonauki oraz naukę od teologii. Również sukces współczesnej nauki można w znacznej części przypisać odpowiedniej metodologii:

Należy natomiast poważnie wziąć pod uwagę metodę, którą wypracowała nowoczesna nauka, przede wszystkim dlatego, że to w metodzie tkwi źródło największego sukcesu nauki. [Bin, 34–35]

Przyjęcie naturalizmu metodologicznego w nauce Heller nazywa również założeniem metodologicznego pozytywizmu [Szi, 49]. To metodologia nauk „ocalała z neopozytywistycznego pogromu filozofii” i jej rozwój Heller ocenia jako niewątpliwe osiągnięcie pierwszej połowy XX wieku [Wif, 178]. Założenie to uznaje za oczywiste i jedynie ze względu na tę oczywistość naukowcy i metodologowie rzadko o nim wspominają. Na przykład Stanisław Kamiński w książce *Pojęcie nauki i klasyfikacja nauk*²²⁵ używa pojęcia naturalizmu zaledwie kilkakrotnie, omawiając np. poglądy Herberta Spencera²²⁶ lub Koła Wiedeńskiego.²²⁷ Przyznaje, że „metoda poznawania jest tym, co przesądza o jego naukowości”,²²⁸ ale stawia pytanie, „czy w ogóle możliwa jest jedna zwięzła definicja, uwzględniająca wszystkie zazwyczaj wyróżniane aspekty nauki i nie pomijająca żadnego z ogólnie wymienianych typów nauki”.²²⁹ Wskazuje też na niebezpieczeństwo błędnego koła, polegającego na definiowaniu danej nauki przez wskazanie jej metody, a zarazem wyróżnianie metody na podstawie jakiegoś pojęcia nauki. Próby ustalania jednej uniwersalnej metody, najczęściej wzorowanej na matematyce i fizyce, natrafiały na nieprzezwyciężone trudności.²³⁰ Jeśli za

²²⁵ Stanisław KAMIŃSKI, *Pojęcie nauki i klasyfikacja nauk*, Towarzystwo Naukowe Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego, Lublin 1981.

²²⁶ KAMIŃSKI, *Pojęcie nauki...*, s. 101. Kamiński odnośnie podejścia Spencera do nauki: „Zakłada się jedność mechanistyczną świata i naturalizm”.

²²⁷ KAMIŃSKI, *Pojęcie nauki...*, s. 150. „Skrajny naturalizm” jako cecha metody unifikacji wszystkich dyscyplin naukowych na bazie fizyki.

²²⁸ KAMIŃSKI, *Pojęcie nauki...*, s. 15.

²²⁹ KAMIŃSKI, *Pojęcie nauki...*, s. 21.

²³⁰ KAMIŃSKI, *Pojęcie nauki...*, s. 183–184.

istotę postępowania naukowego uznałoby się jego racjonalność, powstaje problem braku „adekwatnych kryteriów tej racjonalności”.²³¹

Wracając do poglądów Michała Hellera, istotą naturalizmu metodologicznego jest odrzucenie wyjaśniania zjawisk przyrodniczych przez odwoływanie się do przyczyn pozaziemskich. Dla pozytywisty ontologicznego pojęcie takich przyczyn jest bez sensu, gdyż one po prostu nie istnieją. Pozytywizm metodologiczny, unikając tak mocnych stwierdzeń, postuluje:

Na tym polega podstawowa dyrektywa metodologiczna wszystkich nauk empirycznych: „materialny świat” należy wyjaśniać „materialnym światem”. (...) ciągi racji i następstw układają się w łańcuchy, które – na mocy samej metody badania – w żadnym swoim punkcie nie mogą wychodzić poza świat. [De, 178–179]

Innym określeniem naturalizmu metodologicznego jest założenie a-teizmu (nie „ateizmu”):

metoda naukowa nie nakazuje zakładać, iż Boga nie ma, lecz żąda, by prowadząc badanie naukowe zachować metodologiczną neutralność wobec problemu Jego istnienia lub nieistnienia. [Szi, 51]

Wspólnym rdzeniem naturalizmu są tendencje monistyczne [Szi, 143].

Michał Heller podaje szereg powodów przyjęcia założenia naturalizmu metodologicznego. Rezygnacja z niego blokowałaby dalszy postęp w nauce, gdyż powołanie się na wyjaśnienie spoza świata materialnego nie mogłoby być naukowo podważone, zamknęłoby więc drogę badaniom naukowym danego zjawiska. Drugim powodem jest niebezpieczeństwo popadnięcia w błąd uczynienia z Boga „zapychacza dziur w naukowej wiedzy” [Szi, 50–51], ale tym pojęciem *God of the gaps* zajmiemy się później. Z czterech przyczyn nauki arystotelesowskiej – celowej, formalnej sprawczej i materialnej nauka współczesna samoograniczyła się do rozważania przyczyny sprawczej i badania materialnej struktury wszechświata. Postulowanie celowościowego porządku zjawisk naturalnych zostaje określone jako wyraz naiwności, która nie ma prawa bytu w nauce, gdyż łatwo prowadzi do dowolności i pseudowyjaśnień oraz chaosu metodologicznego – nawet jeśli bywa stosowana jako dyrektywa heurystyczna [Bin, 226], [De, 134].

²³¹ KAMIŃSKI, *Pojęcie nauki...*, s. 40.

Można postawić pytanie, jaki jest zakres tak rozumianego naturalizmu? Czy obejmuje całość nauk przyrodniczych, wliczając w to badanie przyrody ożywionej? Czy także nauki społeczne i humanistyczne? Na przykład w matematyce

rozumowania wewnątrz czystej matematyki stanowią „obieg zamknięty”, który w żadnym miejscu nie powinien być przerywany, by stwarzać „wejście” na jakieś zewnętrzne wpływy. [PW, 14]

Obecnie powoływanie się na Boga w opracowaniach matematycznych są dopuszczalne jedynie jako literacka metafora, i to tylko w publikacjach popularnonaukowych [PW, 15, 37].

Heller przyznaje jednak, że metody poszczególnych nauk są plastyczne [Wck, 7], zaś metoda badania ujawnia to, do czego została zaprojektowana [Fn, 151]. Zdaje się dopuszczać łamanie metodologicznych reguł:

Jednak pasja poznawcza człowieka nigdy nie pozwoli mu zatrzymać się na granicy tego, co obserwowalne w danej epoce. Zawsze będą istnieć „śmiałe spekulacje”, łamiące wszelkie metodologiczne reguły. [Gn, 68]

Podaje przykład dyskusji na temat ewolucji wszechświata, zorganizowanej przez Towarzystwo Brytyjskie w 1931 roku:

W trakcie dyskusji nie przestrzegano przesadnych rygorów, dyskutowano po trosze o wszystkim: o matematyce, o ewolucji gwiazd, o termodynamice, o promieniach kosmicznych, o teorii ewolucji biologicznej, o świadomości i o wielu innych zagadnieniach filozoficznych. To była okazja do wymiany myśli i konfrontacji poglądów. Historia uczy, że atmosfera swobodnej dyskusji daje nauce więcej niż sztywne przepisy metodologów. [Eki, 86]

Wzywa ponadto do rozważenia zmiany szeroko rozumianych poglądów, jeśli fakty będą tego wymagać:

Fizyku teoretyku! Gdy masz inne poglądy niż twoje równania (potwierdzone zgodnością ich przewidywań z wynikami pomiarów), nie ruszaj równań, zmień poglądy! [Gn, 87]

W kosmologii obszarem stanowiącym wyzwanie dla metodologicznych ograniczeń są koncepcje wieloświatów, tworzone dla wyjaśnienia cech wszechświata bez odwołania do bezpośredniego stwórczego aktu Boga. W tym kontekście Heller zadaje pytanie: „Czy metoda naukowa podlega ewolucji? Jeżeli tak, to czy jej ewolucja przebiega w takim kierunku, by objąć teorie wieloświatów?” [Nww, 217]. Zwraca uwagę na to, że:

Kryteria naukowości – co jest nauką, a co nią nie jest – nie są ustalane przez filozofów nauki, lecz przez historyczny proces zwany uprawianiem nauki [Nww, 199]. Metoda naukowa nie jest jakimś „metafizycznym *a priori*”, lecz czymś wypracowanym przez historię nauki, czymś, co ustaliło się metodą prób i błędów, ogromnym wysiłkiem wielu pokoleń badaczy. (...) Ponieważ metoda naukowa jest dziełem człowieka, człowiek może ją zmieniać, ale może ją także zmieniać w złym kierunku. [Nww, 218]

Przy czym „rozluźnienie rygorów matematyczno-empirycznej metody jest posunięciem w złym kierunku” [Nww, 231].

Pomimo tych deklaracji, wyrażających gotowość ewentualnych zmian metodologicznych, nauka ze swą naturalistyczną metodologią staje się dla Hellera jakby niezależnym od czysto ludzkich ustaleń bytem – ma swojego ducha, z którym naukowiec nie może walczyć [Sip, 160], naturę, wymuszającą jej maksymalistyczny zasięg [Sip, 104–105], powołanie, któremu musi być wierna [Szi, 201]. Działania wbrew metodzie naukowej nabierają moralnego wydźwięku i zostają nazwane grzechem przeciw postępowi wiedzy [Bin, 205], [WiS, 86].

Wielka Intelktualna Przygoda Ludzkości

Dlaczego ta jedna cecha nauki – naturalizm metodologiczny – jest tak ważna?

Niewątpliwie jedną z najbardziej typowo ludzkich aktywności jest próba zrozumienia siebie i świata. Potężnym środkiem do osiągnięcia tego zrozumienia jest działalność naukowa i jej wytwór – nauka. Naukę można porównać do gry z wszechświatem. (...) Naszą strategią w tej grze jest metoda naukowa. [Sip, 147]

Motywacje do zaangażowania się w pracę naukową mogą być bardzo różne. Może to być pragmatyczna chęć wykorzystania poznawanych praw natury do tworzenia przydatnych technologii. Z perspektywy bardziej osobistej – pragnienie sukcesu mierzonego prestiżem lub statusem materialnym. Ale „kariera życiowa jako motyw pracy naukowej to jednak za mało” [Jbu, 21]. Z pewnością istotną motywacją jest też chęć poznania i zrozumienia, dążenie do prawdy o świecie. Prawdy maksymalnie pełnej i całościowej, a nie jedynie cząstkowej i wrywkowej. Michał Heller pisze: „Jedną z największych pasji człowieka jest dążenie do Prawdy” [Jbu, 45]. Powołując się zaś na Hume’a: „gdyby nawet z uprawiania nauki nie było żadnych praktycznych korzyści, i tak warto by ją uprawiać, ponieważ zaspokaja «niewinną

ciekawość»”. I dalej: „Wiedza jest dobrem; zdobywając ją, stajemy się lepsi”, zaś nauka „jest jednym z najpiękniejszych wykwitów myśli człowieka” [Jbu, 10–11], [WiS, 17].

Podejmując tę grę z wszechświatem, jaką jest nauka, chce się mieć pewność, że prowadzi się ją według zasad umożliwiających wygraną. Że dokądś prowadzi. Heller wyraża to tak:

Wydaje mi się jednak, że najbardziej odczuwalną przyjemnością związaną z uprawianiem nauki nie jest stan posiadania wiedzy, lecz proces jej zdobywania. Przygoda pioniera, odkrywcy... Wysiłek i ryzyko... I droga, którą się pokonuje. Ale czy przyjemność byłaby aż tak wielka, gdyby się jednak nie było przekonanym, że droga ta dokądś prowadzi i że warto tam zmierzać? [Jbu, 39]

Dla Alberta Einsteina poznawanie struktury świata wiązało się z transcendentalnym odczuciem:

Każdy badacz przyrody z prawdziwego zdarzenia odczuwa coś w rodzaju religijnej czci, ponieważ nie potrafi wyobrazić sobie, że to on pierwszy stworzył owe niezmiernie delikatne powiązania, łączące jego doznania zmysłowe w logiczną całość.²³²

Chociaż pewne elementy nauki w postaci użytecznych procedur były znane już we wcześniejszych cywilizacjach, w Egipcie lub Mezopotamii, korzenie metody naukowej sięgają czasów starożytnej Grecji. Jednak jeden istotny problem domagał się rozwiązania. Ze względu na ubóstwo ówczesnych środków poznania szukano wyjaśnień mitycznych, odwołujących się do działań bogów i ich interakcji z rzeczywistością dostępną człowiekowi. Aby gra z wszechświatem mogła dokądś prowadzić, konieczny był pewien krok o olbrzymiej doniosłości. Trzeba było uwolnić się od zależności od kaprysów bóstw, czyli zaniechać odwoływania się do pomocy wierzeń religijnych; do poznania świata miały wystarczyć własne siły człowieka, jego zmysły i rozum [Fś, 15].

Heller tak opisuje początki metody naukowej – początki jednej w największych przygód ludzkości:

Na przełomie VII i VI w. przed Chr. na jońskich wybrzeżach Azji Mniejszej, a potem w Wielkiej Grecji (Sycylia), kilku, lub może kilkunastu, ludzi zdobyło się na odwagę, by podjąć próbę zrozumienia świata o własnych siłach, bez odwoływania się do pomocy wierzeń religijnych. Próba przeszła wszelkie oczekiwania: nie ze względu na sukcesy w rozumieniu, lecz ze względu na pewnego rodzaju reakcję łańcuchową, której już nie udało się zatrzymać.

²³² Alice CALAPRICE, **Einstein w cytatach**, Prószyński i S-ka, Warszawa 1997, s. 155.

Rozpoczęła się jedna z największych przygód ludzkości – proces poznawania świata na pomocą myślenia i doświadczania. [Lw, 9]

Czy w innym miejscu:

Niewątpliwie gdzieś u początków ewolucyjnego procesu, który doprowadził do powstania metody empirycznej, leży odkrycie starożytnych Greków, że warto stawiać pytania światu i dociekać na nie odpowiedzi o własnych siłach. (...) Człowiek rzucił wyzwanie otaczającej go rzeczywistości, a także rzeczywistości, która jest w nim. Postanowił tę rzeczywistość zrozumieć, a nawet zuchwale uwierzył, że to da się zrobić. I nie zechciał przy tym skorzystać z niczyjej pomocy: ani bogów, ani żadnych tajemnych sił. Stał całkiem sam wobec tajemnicy Wszechświata. [Nfi, 21–22]

Co jest istotą początków tej największej przygody ludzkości? Odwoływanie się do wierzeń religijnych, do zastanych autorytetów, zostało przeciwstawione poleganiu na własnych siłach, myśleniu i doświadczaniu, na racjonalnym rozumowaniu. To filozofowie jońscy byli odkrywcami potęgi racjonalności i moralnego obowiązku posługiwania się nią w myśleniu i działaniu [Bin, 62]. Wiązało się to

z koniecznością demitologizacji przyrody, to znaczy z formułowaniem takich odpowiedzi, które bezpośrednio nie odwoływały się do wyobrażeń i wierzeń religijnych, ale jedynie do naturalnego porządku charakteryzującego świat przyrody. [Sip, 42]

Widać tutaj kolejne przeciwstawienie: naturalny porządek przyrody skonstrastowany jest z wyobrazeniami i wierzeniami religijnymi. Jeśli więc wierzenia te zawierały jakieś stwierdzenia dotyczące świata przyrody, odwołanie do nich nie mogło pojawić się w kontekście rodzącej się nauki. To tutaj po raz pierwszy zaczęła działać zasada metodologicznego naturalizmu [Fp, 264].

Także współcześni uczeni mają udział w tej wielkiej przygodzie empirycznego badania przyrody: „...uczony biorący [w niej] udział (...) wchodzi w bardzo intymny kontakt ze światem; jak bardzo intymny i jak bardzo pochłaniający – wiedzą jedynie ci, którzy tego sami doświadczali” [Wjt, 76]. „Filozofia i nauki są Wielką Przygodą ludzkości; mogą stać się także Wielką Przygodą osobistą, jeżeli traktować je na serio i z całkowitym zaangażowaniem” [Wck, 10], [Mm, 54]. „A gdy teoria zostaje uwieńczona empirycznym sukcesem, może dołączyć się także uczucie fascynacji (również w swej istocie estetyczne): jak to? czysto logiczna struktura tak cudownie przystaje do rzeczywistego świata?” [Up, 110]. Dzięki wspólnemu fundamentowi rozumienia nauki

być może po raz pierwszy ludzie o odmiennych poglądach politycznych, o różnych przekonaniach religijnych czy areligijnych, ludzie pochodzący z zupełnie obcych sobie krajów i środowisk, mogą nie tylko dogadać się, ale wspólnie tworzyć. [Mm, 64]

Odwołanie do wierzeń religijnych, do ewentualnego bezpośredniego działania Boga w świecie przyrody, byłoby zanegowaniem tego gigantycznego wysiłku całych pokoleń naukowców, zdradą *Wielkiej Przygody ludzkości*. Jej istotą jest bowiem to, że „pewność motywowaną religijnie starano się zastąpić pewnością, którą można by było osiągnąć samodzielnie na drodze zmagania z własnymi myślami” [Mm, 76]. Wartościami zasadniczymi stawały się: poleganie na własnych siłach, doświadczenie, odwaga, zuchwałość, stawianie pytań, krytyczne myślenie, obserwacja, rozum – przeciwstawione mitologii, wierzeniom i więzom religijnym, tajemnym siłom.

Na koniec warto rozważyć dwa pytania. Jeśli „pierwsza zasada racjonalności mówi, że nie powinniśmy akceptować jakiegś określonej wizji świata czy zbioru wierzeń z tego prostego powodu, iż zostały nam one przez kogoś przekazane” [Bin, 58], to czy zachowanie tej zasady jest w ogóle możliwe? Również w budowaniu własnego naukowego obrazu rzeczywistości przyjmujemy za prawdę słowa naszych nauczycieli czy wyniki innych badaczy. W wizji świata zawierającej elementy pochodzące z objawienia kluczowa jest wiarygodność świadka przekazu. Czy akceptacja informacji z takich źródeł musi być zawsze nieracjonalna?

Opisana tutaj Wielka Przygoda ludzkości rozpoczęła się od przyznania sobie – dwa i pół tysiąca lat temu – wolności do podważenia zastanego obrazu świata. Czy mając świadomość, że na szereg istotnych dla człowieka pytań nauka nie jest w stanie udzielić odpowiedzi, możliwe jest znalezienie ich poza nauką? Michał Heller ostrzega przed przypisaniem sobie takiej wolności:

Każde wtargnięcie w granice Wszechświata niezależne od naukowych metod badawczych stanowi równocześnie anachronizm i rodzaj niedozwolonego kłusownictwa. I dziś człowiek ma prawo stawiać pytania, na które nauka nie jest w stanie udzielić odpowiedzi – stawianie takich pytań może się okazać egzystencjalną koniecznością człowieka – ale nie wolno mu tego robić „na własną rękę”, bez porozumienia z naukowymi osiągnięciami. [WW, 6–7]

Metoda matematyczno-empiryczna (hipotetyczno-dedukcyjna)

Doświadczenie, racjonalne myślenie, poszukiwanie naturalnego porządku w świecie przyrody – tym charakteryzowały się greckie początki Wielkiej Przygody ludzkości poznawania struktury rzeczywistości. Na ile matematyka mogła być pomocna w zrozumieniu świata? Na przykład: „Według Arystotelesa matematyka okazuje się zbyt prosta, abstrakcyjna wobec różnorodności, która charakteryzuje świat fizyczny; struktury matematyczne nie wystarczą, żeby wytłumaczyć bogactwo zjawisk, które obserwujemy empirycznie” [Bin, 72], [Cfi, 40]. Pomimo tego stopniowo kształtowała się najważniejsza i najskuteczniejsza według Hellera metoda nauki, o którą jesteśmy dziś bogatsi: metoda matematyczno-empiryczna, nazywana nieraz metodą matematyczno-hipotetyczną lub hipotetyczno-dedukcyjną [Lw, 57]. Jej korzeniem były pierwsze pytania o *arche* zadawane przez greckich filozofów starożytności, zaś początki przekonania o matematyczności przyrody można przypisać platońskiej teorii cieni: rzeczy poznawalne zmysłami są cieniami świata idei [Fś, 29]. „Woluntaryzm w teologii, czyli przeświadczenie o niczym nieskrępowanej wszechmocy Boga, był jednym z czynników, które torowały drogę metodzie empirycznej” [Gn, 22].

Ale to Galileusz jako pierwszy zrozumiał, że doświadczenie musi się łączyć z ujęciem matematycznym; twierdził, że „księga przyrody jest napisana językiem matematycznym”. Newton nadał tej metodzie jeśli nie ostateczny, to istotny kształt. Rozważania dotyczące stosunku geometrii do mechaniki doprowadziły go do wniosku, że struktura przyrody jest matematyczna. „I właśnie dlatego geometria może wywodzić się z abstrahowania i idealizowania rzeczywistych struktur występujących w przyrodzie” [Fś, 64, 68]. W metodzie Newtona

punktem wyjścia jest doświadczenie (zjawiska ruchu), ale zaraz potem następuje konstrukcja teoretyczna (badanie sił przyrody). Cały zabieg badawczy ma kończyć się przewidywaniem nowych zjawisk. [Fś, 69]

Jedna z newtonowskich reguł badania przyrody mówi o tym, aby tym samym naturalnym skutkom przypisywać, o ile to możliwe, te same przyczyny. Jest więc to kierunek wnioskowania od skutku do przyczyny, czyli rozumowanie redukcyjne [Fś, 72]. Michał Heller na różne sposoby opisuje zarys metody matematyczno-empirycznej (hipotetyczno-dedukcyjnej). Nowoczesna matematyka jest nauką o strukturach. Fizyk teoretyk dopasowuje

niektóre z nich do wyników doświadczeń, dostarczanych przez fizyków eksperymentalnych, tworząc model części struktury świata. Następnie w oparciu o strukturę matematyczną wyliczane są wyniki hipotetycznych doświadczeń. Jeśli te wyniki potwierdzą fizycy eksperymentatorzy, strukturę uznaje się za dobrze dopasowaną [Pzf, 208–209]. Albo według innego opisu: Formalizm naukowej teorii otrzymuje dane empiryczne, czyli liczbowe wyniki pomiarów i generuje przewidywane konsekwencje – przepowiednie dotyczące wyników przyszłych pomiarów. Sprawdzenie trafności tych przewidywań polega na wykonaniu nowych pomiarów [Mm, 32].²³³

Metoda ta, jako hipotetyczno-dedukcyjna, ma trzy zasadnicze etapy:

- postawienie hipotezy;
- dedukcja wniosków z przyjętej hipotezy;
- porównywanie przynajmniej niektórych z tych wniosków z doświadczeniem.

„Przewidywania” mogą dotyczyć nieznanych faktów przyszłych, co stanowi cenniejsze potwierdzenie, lub faktów już uprzednio znanych [Fn, 69–70].

Ważność liczbowego ujmowania zadawanych światu pytań podkreślał Newton:

Zamiast wmyślać się w istoty rzeczy, trzeba po prostu zapytać świat, jaki on jest. W tym celu pytanie należy sformułować w ten sposób, by odpowiedź na nie dała się wyrazić w liczbach, które można by wymusić na świecie, wykonując odpowiednio zaprojektowane eksperymenty. [PW, 31]

Matematyczność, możliwość pomiaru są kluczowymi cechami tej metody. „Już w punkcie wyjścia naukowiec musi ograniczyć się do tego, co da się zmierzyć. (...) dedukcja nie może być inna jak tylko matematyczna. Dlaczego? (...) ...bo właśnie taka, a nie inna dedukcja daje dobre wyniki” [Wjt, 19–20]. „...z doświadczeniem można się było dogadać tylko w języku matematyki” [Mm, 31].

Heller przypisuje metodzie matematyczno-empirycznej wyłączność w skutecznym badaniu świata:

...romantycy łudzili się, iż istnieje jakaś inna, niematematyczno-empiryczna metoda badania świata, za pomocą której można uzyskać wartościowe informacje o świecie. Dotychczas takiej metody nikt nie znalazł. [Lw, 153]

²³³ Inne przykładowe opisy metody: [Wus, 82–85], [Wif, 179]. Ten ostatni prowadzi do wniosku: „Tworzywem fizyki teoretycznej jest czysta forma”.

...szukali oni recepty na ł a t w ą wiedzę. Uprawianie nauk przyrodniczych wymaga wieloletnich studiów i żmudnego treningu przygotowawczego, „wczuwanie się” w przyrodę daje złudzenie wiedzy natychmiastowej i (subiektywnie) pewnej. [Lw, 154]

Wartościowa wiedza o przyrodzie pochodzi tylko z metody empirycznej, a nie z systemów metafizyki przyrody. Również filozofia powinna być wykluczona w kontekście uzasadnienia naukowego [Lw, 239]. Przynajmniej w fizyce jest to jedyna dopuszczalna metoda: „Podstawowa zasada metodologiczna nauki mówi, że w wyjaśnianiu zjawisk fizycznych nigdy nie wolno nam wyjść poza matematyczno-empiryczną metodę” [Pzf, 187].

Zauważmy, że opiera się ona o redukcyjny rodzaj rozumowania. Chcemy wykazać prawdziwość przesłanki p , badamy jaki mierzalny wniosek q wynika z p , czyli dowodzimy słuszności implikacji *Jeżeli p , to q* i z prawdziwości q wnioskujemy p . Oczywiście przyczyna q może być różna niż p , więc nie mamy pewności prawdziwości p , ale każde poprawnie przewidziane q zwiększa przekonanie badacza o słuszności testowanej przesłanki. Jak zauważa Heller:

Nauki (najczęściej milcząco) zakładają, że to, co robią, jest prawomocne. (...) wedle osiągniętego sukcesu (wniosek) osądzają założenia (przesłanki). Wynikanie od wniosku do przesłanek nie jest zagwarantowane przez logikę (a więc nie jest wynikaniem), ale tego rodzaju rozumowanie „pod prąd”, często z powodzeniem powtarzane, do tego stopnia uprawdopodobnia założenia, że tylko wyrafinowani filozofowie czasem żywią wątpliwości co do ich słuszności. [TiW, 146]

To skuteczność metody matematyczno-empirycznej jest zarazem jej uzasadnieniem: „jedynym jej – i całkowicie wystarczającym – uzasadnieniem jest niezwykła skuteczność osiągnięta przez nauki od chwili, w której zaczęły się tą zasadą kierować” [Lw, 239]. Lecz skuteczność ta osiągnięta jest za wysoką cenę: „U podstaw wszystkich sukcesów nowożytnych nauk – podobnie jak u podstaw w ogóle wszystkich sukcesów – leży idea samoograniczenia”. Nauki nowożytne „zrezygnowały ze stawiania pytań, na które nie były w stanie udzielić odpowiedzi”. Eliminują one „wszystkie zagadnienia, których w danym okresie nie daje się sformułować w matematycznym języku i to w taki sposób, by na zadane pytania można było odpowiedzieć za pomocą ilościowo zaprojektowanych doświadczeń” [Fn, 179]. Ujmując to nieco inaczej:

Metoda nauk jest wysoce ascetyczna: eliminuje wszystkie zagadnienia, których na danym etapie rozwoju nie daje się sformułować w języku matematycznym i to tak, aby możliwa była

konfrontacja z danymi doświadczalnymi. W ten sposób wraz z matematyczno-empiryczną metodą narodził się problem jej granic. [Gn, 5]

Metoda empiryczna badania świata, jaka ukształtowała się na przełomie XVI i XVII wieku, w znacznej mierze polegała na wstrzymywaniu się od stawiania pytań, które przychodzą na myśl i wydają się interesujące, a zadawaniu tylko takich, na które można znaleźć odpowiedź na drodze doświadczalnej. (...) Taka strategia umożliwiła sukces, od którego jeszcze dziś kręci się nam w głowie. [Wjt, 118–119]

Tak więc ważne jest, aby „nie stawiać przed sobą takich zadań, których by się nie dało wtłoczyć w tego rodzaju procedurę. Bo to by już było irracjonalne” [Mm, 33]. Rodzą się tutaj pytania: przy takim samoograniczeniu – jaki jest zasięg metody? Co może i powinno znaleźć się poza tym zasięgiem? Czy stosuje się do całości poznania, czy tylko do zjawisk z obszaru fizyki? Czy ostatecznie całość rzeczywistości jest redukowalna do dziedziny fizyki? Jakie są granice metody? I jakie miejsce zostaje dla filozofii? Do tych pytań wrócimy w dalszych rozdziałach niniejszej pracy.

Wcześniej jednak staniemy przed innym pytaniem, wynikającym ze skuteczności metody matematyczno-empirycznej: „Dlaczego matematykę, pomimo konwencjonalnego charakteru jej aksjomatów, z takim powodzeniem stosuje się do opisu świata empirii?” [Lw, 130] Odpowiedzią jest przekonanie o matematyczności świata. Matematyczność przyrody jest powodem, że strukturalistyczne metody naukowe są tak skuteczne w poznawaniu świata [Fn, 95]. Metoda matematyczno-empiryczna jest nie tylko największym osiągnięciem nauki, ale nawet ona sama “niesie już pewną informację o świecie” [Fn, 161]. „Struktury matematyczne są dobierane zasadniczo dowolnie, a bardzo często okazuje się potem, że wyjaśniają one niezwykle szeroki zakres zjawisk, z reguły znacznie szerszy od tego, dla którego wyjaśnienia zostały pierwotnie powołane” [Lw, 132]. Dzięki wykorzystaniu właściwości struktur matematycznych dostajemy „na wyjściu więcej, niż włożyliśmy na wejściu”, co Heller określa jako „cud metody” [Gn, 293]. Dokonuje się jakby wizualizacja pewnego ukrytego do tej pory aspektu rzeczywistości: „Z chwilą, gdy jakiś aspekt świata został w ł o ż o n y do formuł matematycznych, struktury matematyczne penetrują ten aspekt świata i czynią go widocznym dla naszych umysłów” [Wus, 80].

Skuteczność omawianej metody opiera się na przekonaniu o matematyczności przyrody – i tego tematu dotyczy następny rozdział.

Matematyczność świata

Michał Heller pisze:

Dla jednego z głównych twierdzeń mojej metafizyki przyjęła się nazwa „teza o matematyczności świata”. Nie jest to teza aprioryczna, lecz sformułowana w oparciu o sukcesy matematyczno–empirycznej metody nauk o świecie i jej historyczny rozwój. [Gn, 35]

Matematyka staje się drogą do zrozumienia świata. Zrozumieć świat – to według wielu współczesnych filozofów „zbudować jego matematyczny model i wywieść z tego modelu – również drogą matematycznego wynikania – wnioski, które by mogły zostać potwierdzone doświadczeniem lub obserwacją” [Wjt, 62–63]. Skuteczność metody zmatematyzowanych nauk empirycznych w pojmowaniu świata mówi coś o jego strukturze, o tym, że nie można kwestionować faktu matematycznego modelowania przyrody [Up, 15]. Przy takim podejściu zasadniczym elementem struktury świata staje się racjonalna myśl, a matematyka – jej najdoskonalszym wcieleniem. Jest ona nie tylko metodą opisu świata, „lecz sięga do istoty badanych przedmiotów, które są sobą, ponieważ są odbiciem takich a nie innych idei”. Świat jest ukształtowany według formy i liczby [Wck, 14, 19–20]. Cechy istotne wcześniejszej filozofii zostają zastąpione przez miarę [Up, 170]. Z trzech możliwości: matematyka istnieje dzięki abstrahowaniu ilościowych cech materii, to człowiek rzutuje matematyczność swojego umysłu na przyrodę, albo matematyka jest czymś pierwotnym – człowiek ją odkrywa, a przyroda realizuje [Pś, 178] – Heller przychyliła się do tej trzeciej opcji: „Matematyka nie jest tylko językiem, lecz także – dla fizyki – tworzywem świata” [TiW, 46].

Tak rozumiana matematyzacja świata obejmowała jego kolejne obszary: poznanie natury światła począwszy od czasów Newtona, poznanie natury dźwięku, wprowadzenie rozróżnienia między jakościami pierwotnymi i wtórnymi, wyeliminowanie pomysłu ciepłika przez termodynamikę XIX wieku, postępy mechanicznego poglądu na świat [Up, 219–220]. Zjawiska mechaniki kwantowej dają się zrozumieć jedynie dzięki ich ujęciu w formę struktury matematycznej – nie mają nawet naturalnych wyobrażeniowych odpowiedników [TiW, 47]:

obraz mikroświata, którego zarysy zaczęły się wyłaniać, zdawał się przeczyć zdrowemu rozsądkowi ukształtowanemu przez kilka wieków panowania fizyki klasycznej. Wszystko zaczęło układać się w spójną całość dopiero z chwilą, gdy Paul Dirac odkrył matematyczną

strukturę, która zjednoczyła dwa wcześniej sformułowane (przez Schrödingera i Heisenberga) ujęcia mechaniki kwantowej. [Up, 226]

Wreszcie matematyzacji poddały się zarówno zjawiska chaotyczne dzięki poszerzeniu zasięgu teorii układów dynamicznych [Pzf, 199], jak też przypadek, objęty teorią miary i rachunkiem prawdopodobieństwa.

Należy mieć na względzie to, na co zwrócili uwagę neopozytywiści. Matematyka sama z siebie nie daje informacji o świecie. Jej treść obejmuje tautologie, wnioskowane na drodze logicznych dedukcji z przyjętych aksjomatów. Matematyka jest „grą symboli, żonglowaniem pustą formą”. „Matematyka mówi bardzo precyzyjnie, jednoznacznie, ale mówi o niczym” [Wif, 176]. Treść pochodzi z doświadczenia, zaś metoda matematyczno-empiryczna ujmuje ją w ramy struktury matematycznej. Ta tworzona przez człowieka matematyka przez małe „m” jest zaledwie fragmentem stopniowo odkrywanej matematyki przez „M” duże, istniejącej niezależnie od człowieka.

Matematyka przez duże M istnieje poza czasem, jest wieczna i niezmienna. Nie jest wyrażona przy pomocy żadnych zapisów i symboli. Po prostu jest. Wszystko, co byłoby z nią sprzeczne, nie może istnieć. [Wif, 184]

Procesowi opisu rzeczywistości językiem matematyki towarzyszy nieuchronna idealizacja: „dana struktura matematyczna (...) reprezentuje (...) jedynie pewien wybrany aspekt struktury świata” [Up, 69]. Czy więc są takie aspekty, które nie dają się ująć w żadną matematyczną strukturę, zredukować do tego, co mierzalne? Z jednej strony Heller twierdzi, że nie ma innej metody badania świata przyrody niż metoda matematyczno-empiryczna [Fś, 125]. Ale jednak dopuszcza myśl, że w naukach przyrodniczych inne metody mogą być skuteczne, pisząc: „Na przykład w biologii istotny postęp został osiągnięty przy minimalnym zastosowaniu matematyki” lub ogólniej: „W końcu istnieją nauki, które nie posługują się metodami matematycznymi, a które odnoszą poważne sukcesy badawcze” [Fiw, 49 i 54]. Twierdząc, że matematyka wykazuje niezwykłą właściwość ujmowania aspektów świata, Heller czyni jednak zastrzeżenie, że dotyczy to “przynajmniej niektórych” spośród nich [Up, 58].

Wcześniej Arystoteles uważał, że „matematyka jest zbyt uboga, by dostarczyć nam informacji na temat tych relacji przyczynowych” [Bin, 73], zaś świat przyrody jest za bogaty, by dało się go ująć w formuły matematyczne. Co prawda, Michał Heller ocenia pogląd Arystotelesa

o bezradności matematyki wobec bogactwa przyrody jako działający przez stulecia hamulec postępu nauki. Znajduje jedno tego wyjaśnienie: „Nie bez znaczenia pozostaje także fakt, że Arystoteles z temperamentu był bardziej biologiem niż fizykiem. Celowość, którą stosunkowo łatwo dostrzec w funkcjonowaniu żywych organizmów, myląc zabarwiła jego widzenie świata” [Up, 43–44]. Jednak ten mechanizm może działać i tak, że właśnie patrzenie przez pryzmat fizyki zabarwia całość świata w pewien szczególny sposób, sprzyjając jego redukcjonistycznemu postrzeganiu. Koncentracja na podstawowym, fizykalnym poziomie rzeczywistości ujętym w matematyczne struktury może odwracać uwagę badacza od złożoności zjawisk biologicznych, psychologicznych i społecznych.

Tak więc z perspektywy Hellera „istnienie ma naturę matematyczną” [Pzf, 199] oraz „Już nie ulega wątpliwości, że świat – przynajmniej w niektórych swoich aspektach – jest matematyczny” [Up, 99]. „Dla fizyki świat jest tylko strukturą” [Fn, 173] – pytanie, czy całą złożoność świata można sprowadzić do fizyki? Już nawet sama teza o matematyczności świata jest twierdzeniem metafizycznym.

Redukcjonizm

Redukcjonizm jako pogląd usankcjonowany przez pozytywizm i neopozytywizm oznacza, że najbardziej elementarnymi zjawiskami są te badane przez fizykę, więc „wyjaśnianie kończy się z chwilą, gdy jakąś naukę uda się zredukować do fizyki” [Cfi, 101]. Pogląd ten ma różne oblicza. Redukcjonizm (fizykalizm) epistemologiczny – to dążenie do „zrozumienia warstw wyższych wyłącznie przez zredukowanie ich do fizycznej warstwy podstawowej”. Natomiast jeśli „zrozumienie” zastąpimy zwrotem „świat taki jest”, to otrzymamy redukcjonizm (fizykalizm) ontologiczny. I dalej – redukcjonizmem metodologicznym nazwalibyśmy postulat domagający się, „by inne nauki uprawiać metodami maksymalnie zbliżonymi do fizyki”, jako do nauki – metodologicznego wzorca dla innych nauk dzięki najbardziej rozwiniętej metodologii [Fn, 46]. Woleński w książce *Wykłady o naturalizmie* pisze o różnych poziomach redukcjonizmu, przy czym w pierwszym zdaniu musiał mieć na myśli, jak można sądzić, redukcję własności chemicznych do fizykalnych:

Redukcja własności fizykalnych do chemicznych jest rzadko kwestionowana, ale inaczej ma się sprawa ze zdefiniowaniem atrybutów biologicznych przy pomocy fizykalnych lub/i

chemicznych. (...) Jeszcze bardziej problematyczna jest redukcja świata społeczno-kulturowego do przyrody. (...) Ta, ontologiczna, strona naturalizmu redukcjonistycznego, faktycznie w wersji skrajnej, jest ściśle skorelowana z naturalizmem metodologicznym. Jego skrajna wersja postuluje sprowadzenie całego języka nauki, a także jej praw i strategii eksplanacyjnych, do języka fizykalistycznego, ewentualnie przyrodniczego.²³⁴

Przeciwieństwem redukcjonizmu w biologii są koncepcje witalistyczne, według których życie dodaje coś istotnie nowego do praw świata martwego, w związku z czym niemożliwe jest zredukowanie mechanizmów życia do zagadnień fizyki [De, 137]. Specyfika języka, metod i narzędzi badawczych biologii oraz szczególne cechy organizmów żywych, takie jak całościowość, mogą świadczyć przeciw redukcjonizmowi, natomiast postępy biologii molekularnej czy biochemii mogą go wspierać.

Czy jest możliwe jednoznaczne określenie stosunku Hellera do tych różnych poziomów redukcjonizmu? Omawiając system Alfreda N. Whiteheada, stawia pytanie o status przyrody doznawanej w świadomości zmysłowej. Istnieje obszar, będący hipotezą współczesnej fizyki, obejmujący układ molekuł, elektronów itp. Jak może być on powiązany z innym obszarem – światem barw, dźwięków wytworzonych przez umysł? Jak przejść od wrażeń do rzeczy, które powodują wrażenia? Co jest przyczyną naszej świadomości zmysłowej? [Lw, 167] Pytania te ukazują niektóre z dylematów redukcjonizmu.

Wydaje się, że Heller opowiada się za redukcjonizmem daleko idącym, choć przyznaje, że „niepowodzenie programu zredukowania wszystkich nauk do fizyki stało się faktem dokonanym na długo przed upadkiem neopozytywizmu w końcu lat sześćdziesiątych” [De, 164]. Stwierdza jednak, że realna przyczynowość dokonuje się na płaszczyźnie fizyki: „Na poziomie [długości Plancka] panują najbardziej elementarne prawa fizyki; wszystko, co dzieje się na większych odległościach, jest tylko następstwem ich działania” [Szi, 87]. Ideałem biologii byłoby znalezienie wyjaśnienia badanego problemu w duchu redukcjonizmu:

Jeżeli biologowi udaje się wyjaśnić problem przez zredukowanie go do praw fizyki i ewentualnie przypadku, jego niepokój badawczy zostaje zlikwidowany i „eleganckie rozwiązanie zagadki” (...) osiągnięte. [Pzf, 105]

Życie roślin i zwierząt niższych sprowadza się „do układu procesów biochemicznych, niemal automatycznie reagujących na zmiany w otoczeniu” [uM, 22]. Pisząc o samoorganizacji

²³⁴ WOLEŃSKI, **Wykłady o naturalizmie**, s. 33.

i wewnętrznym rozwoju organizmów żywych, Heller stwierdza: „W kwiatku dzieje się to mechanicznie: kiedyś zawiązała się korzystna reakcja i od tej pory lokalnie, w kwiatku, porządek musi wzrastać, dopóki nie zostanie wchłonięty przez ogólny bezwład Kosmosu” [Wjt, 50]. W znaczący sposób odpowiada na pytanie o możliwość wyprodukowania życia przez działanie jedynie praw fizyki – odpowiedź powinna być pozytywna „metodologicznie rzecz biorąc”. Ten nieco tajemniczy zwrot oznacza, że

gdyby nawet w rzeczywistości sprawa miała się inaczej (gdyby na przykład pierwsza żywa komórka powstała w wyniku nadzwyczajnej interwencji Boga w bieg przyrody), to i tak badania naukowe należy prowadzić w taki sposób, jakby założenie o samowystarczalności praw fizyki do wyprodukowania życia było prawdziwe. [De, 167]

Dlaczego? Ze względu na metodologiczne ograniczenia, które zabezpieczają przed wyjaśnieniami zniechęcającymi do dalszych badań. Nie oznacza to jednak akceptacji „naiwnego redukcjonizmu”, według którego „życie równa się sumie fizycznych elementów, odpowiednio chytrze ułożonych” [De, 168].

Co więcej, istota bycia człowiekiem zawiera się w jego ciele: „Ono jest po prostu mną” [Dno, 66]. Pomimo tych stwierdzeń przyznaje, że żadnego z omawianych wcześniej poziomów redukcjonizmu nie udało się jeszcze urzeczywistnić – „pozostają one tylko mniej lub bardziej podtrzymywanymi hasłami i programami” [WiS, 31]. Podobnie Woleński wyraża wątpliwość, czy kiedykolwiek będzie możliwa będzie redukcja istoty życia do poziomu chemii i fizyki:

Pierwszym punktem krytycznym jest właśnie biologia, gdyż definicja życia w kategoriach fizyko-chemicznych jest ciągle problematyczna i nic nie wskazuje, aby inaczej było w przyszłości.²³⁵

Biologia: ewolucja, teleologia

Pomimo tego, że zasadniczym tematem pracy są teologiczne, a nie biologiczne konsekwencje naturalizmu metodologicznego w nauce, to wokół pytań o zrozumienie istoty życia, jego powstanie i rozwój dochodzi do kontrowersji zarówno metodologicznych, jak i teologicznych. Michał Heller przyznaje, że jako kosmolog jest laikiem w obszarze biologii.

²³⁵ WOLEŃSKI, **Wykłady o naturalizmie**, s. 77.

Jednak ta dziedzina nauki, a w szczególności teoria ewolucji, ma silne powiązania z kosmologią:

Wprawdzie nie jestem biologiem, ale problem ewolucji żywo mnie interesuje i to nie tylko na zasadzie związków z teologią czy intelektualnej ciekawości, lecz również z racji mojej pracy w dziedzinie kosmologii. Obraz świata, jaki kreśli współczesna kosmologia, jest na wskroś ewolucyjny. [Szi, 164–165]

Ewolucja biologiczna jest w tym kontekście naturalną częścią kształtowania się wszechświata. Kosmologia zajmuje się jego historią jako całości. „Wszechświat odkrywany przez współczesną kosmologię jest wszechświatem ewolucyjnym, a ewolucja biologiczna jest tylko jednym z włókien ewolucji kosmicznej” [Sip, 127]. Bez teorii ewolucji biologia była pozbawiona idei scalającej, zapewniającej teoretyczne podstawy. Standardowy model kosmologiczny stanowił przypieczętowanie tendencji ewolucjonistycznych w przedstawianiu dziejów całego wszechświata, a ewolucyjne myślenie, z zastosowań do świata organizmów żywych, zostało rozszerzone na całość przyrody. „Ewolucja biologiczna jest pochodną ewolucji Wszechświata” [Wck, 84–85]. Powstanie i rozwój życia nie są w tym rozumieniu jakimiś szczególnymi, wymagającym odrębnego wyjaśnienia, zdarzeniami, ale wpisują się naturalnie w całość kosmicznych procesów.

Pojawienie się życia na Ziemi i jego późniejszy rozwój jest bowiem jedynie kontynuacją ewolucyjnych procesów (o charakterze fizycznym, chemicznym i biochemicznym), które dokonują się we wszechświecie nieprzerwanie od momentu Wielkiego Wybuchu”. [Sip, 117]

Możliwość zaistnienia życia była od początku wpisana w strukturę praw przyrody i są one wystarczającym wyjaśnieniem jego powstania. „Bardziej złożone struktury, nawet dużo prostsze od struktury białka, były jeszcze ciągle tylko możliwościami zawartymi w prawach przyrody”. „Potrzeba było tylko odpowiedniej niszy, by chemia organiczna, chemia związków węgla, przekształciła się w biochemię” [Wjt, 5–6]. Nawet człowiek nie stanowi szczególnego wyjątku w procesie ewolucyjnym. On sam i jego racjonalność są rezultatem tego procesu [Bin, 51]. „Człowiek jest produktem kosmicznej ewolucji i jego sensowność splata się z sensownością kosmosu” [Szi, 185].

W kontekście historii całego wszechświata powstaje jednak istotne napięcie. Całkowita entropia wzrasta w miarę upływu czasu, a to oznacza dążenie do chaosu. Natomiast życie powstało i rozwija się dzięki lokalnemu zmniejszaniu się entropii [UW, 75]; rozwój w biologii

nakierowany jest na wzrost funkcjonalnej złożoności. Czy ta zdolność do generowania coraz bardziej złożonych układów może być „wykwitem niezwyklej własności praw fizycznych”? Heller twierdzi, że tak [Gn, 244]. „We współczesnej nauce panuje przekonanie, że nieodwracalne procesy przebiegające w przyrodzie wykazują tendencję do samoorganizacji, czyli do spontanicznego generowania złożoności” [Gn, 247]. Chociaż otwartym pytaniem pozostaje, czy to właśnie złożoność stanowi najbardziej istotną cechę życia, skoro wraz z rozwojem techniki charakteryzuje również czysto mechaniczne urządzenia.

Rozwiązanie zarysowanego powyżej napięcia umożliwiają osiągnięcia termodynamiki nieliniowej, badającej stany układów dalekich od równowagi, na przykład z powodu warunków brzegowych niedopuszczających do jej osiągnięcia. Do opisu takiego układu konieczne jest użycie równań nieliniowych. Mamy wtedy do czynienia ze strukturą dyssypacyjną:

jej istnienie jest związane z dyssypacją, czyli rozpraszaniem energii, to znaczy z pobieraniem niskoentropijnej energii z otoczenia, przetwarzaniem niskiej entropii na strukturę z wydaleniem wysokoentropijnej energii do środowiska”. [Rwn, 19]

Tak właśnie Heller rozumie istotę życia. „Żywimy się ujemną entropią; kosztem wzrostu bałaganu we Wszechświecie nasz organizm tworzy uporządkowane struktury – na tym polega proces życia”. Przeciwdziałamy wzrostowi entropii „dostarczając organizmowi świeżych zasobów energii w pokarmach” [Wjt, 49 i 35]. (Heller nie wnika tutaj w rozważanie, czy sam dopływ energii wystarczy do zmniejszenia entropii).

Dzięki termodynamice nieliniowej i teorii struktur dyssypacyjnych zanikła sprzeczność między Darwinem a Cantorem. (...) To właśnie nieliniowej strategii struktur dyssypacyjnych zawdzięczamy nasze istnienie jako organizmów biologicznych. [Wjt, 95]

Podsumowując: „Wprawdzie jesteśmy jeszcze ciągle bardzo odlegli od rozwiązania zagadki życia, ale możemy twierdzić z pewnością, że życie jest strukturą dyssypacyjną w stanie dalekim od równowagi” [De, 145].

Z jednej strony

Trzeba wszakże przestrzec przed grożącym nieporozumieniem: życie jeszcze ciągle stanowi dla nas wielką zagadkę, nadal nie potrafimy zrekonstruować procesów, które stworzyły życie, w dalszym ciągu jesteśmy jeszcze bardzo odlegli od zrozumienia „istoty życia”, [De, 68]

lecz pomimo tego

Jeżeli metoda empiryczna wyjaśnia cokolwiek, to musi to być wyjaśnienie typu ewolucyjnego, polegające na rekonstrukcji cofających się – w sensie logicznym lub także czasowym – ciągów poprzedników i następników, zawsze pozostających w obrębie materialnego świata. [TiW, 88]

Metoda empiryczna przyjmująca zasadę naturalizmu metodologicznego nie zezwala na uwzględnienie wyjaśnień spoza obrębu naturalnego świata. Na przykład z powodów metodologicznych „nie wolno nam traktować ludzkiej świadomości jako wyniku nadzwyczajnej ingerencji z zewnątrz, lecz jako rezultat praw przyrody” – pomimo tego, że jej pojawienie się było według Hellera jeszcze większą zagadką, niż pojawienie się życia [De, 131] i nadal „nie wiemy (...) jak z nieświadomego kosmicznego tworzywa wyewoluowała samoświadomość” [WnW, 64]. Świadomość ludzka opiera się pełnej redukcji do praw fizyki: „Nawet jeśli nasza świadomość podlega wszystkim prawom fizyki, to posiada wobec nich znacznie większą autonomię niż cokolwiek innego”. Świadomość umożliwia działania teleologiczne: „W nas dokonuje się świadomy wysiłek poprzedzony decyzją działania” [Wjt, 50]. Tym stwierdzeniom towarzyszą istotne pytania:

- Jak od kodu genetycznego przejść do życia?
- Jak od sygnałów w neuronach przejść do świadomości? [Szi, 186]

Rozważając odpowiedź na drugie z nich, Michał Heller przypisuje rolę sprawczą kodowi genetycznemu, który „nie tylko opisuje pewne sposoby działania, lecz również je urzeczywistnia” [Szi, 196]. Lecz przecież sam kod nie ma możliwości urzeczywistnienia czegokolwiek, do tego potrzebna jest struktura komórki organizmu żywego, pobierająca i wykorzystująca zakodowane informacje.

Zasady metodologii ograniczają wyjaśnienia do ciągów kolejnych przyczyn naturalnych [WiS, 47]. Heller stwierdza jednoznacznie: „To wszystko, o czym mówi nam biologia i paleontologia, jest prawdą” [Bin, 50]. Proces naturalnego powstania i rozwoju życia jest dla niego oczywistym faktem: „Dziś nie ma już żadnych wątpliwości co do tego, że ewolucja jest faktem, a teoria ewolucji, która ten fakt opisuje i wyjaśnia, jest wiarygodna i dobrze potwierdzona” [Sip, 143]. Walczenie z teorią ewolucji to walczenie z duchem nauki [Sip, 160]. Bez ewolucyjnego wyjaśniania rzeczywistości nauka „zdradzi samą siebie, bo zdradzi swoją metodę” [Nfi, 128]. Występujący przeciw niej

chcąc nie chcąc, ustawia się w pozycji antynaukowej. Jeżeli tym oponentem jest teolog, winien on pamiętać, że tym samym kompromituje i teologię, i religię, jaką ona reprezentuje, w oczach tych wszystkich, dla których nauka jest doniosłą wartością. [Szi, 173]

Dlatego temat ewolucji jest tak ważny w kontekście relacji między przekonaniami religijnymi i naukowymi: Wszelkie negowanie prawdziwości ewolucji, sprzeciw wobec niej, to „najważniejszy element utrudniający współczesny dialog pomiędzy religią a nauką”. Kto więc ma prawo do oceniania teorii ewolucji? Popper twierdził, że nie jest falsyfikowalna. Heller nie zgadza się z tym twierdząc, że “postęp w biologii sprawił bowiem, że konkretne przewidywania empiryczne wynikające ze współczesnej teorii ewolucji nie tylko są możliwe, lecz również aktualnie się je wykonuje”, a nadto teoria ewolucji dobrze wpasowuje się do całości nauki. Ocena prawdziwości bądź nie teorii ewolucji leży poza kompetencjami teologii [Szi, 164–170].

Kościół może jedynie stwierdzić jej sprzeczność lub zgodność z prawdami wiary. Według Hellera słusznie zaakceptował jej zgodność: „Sądzę, że to, czego teologii naprawdę potrzeba, to (...) przyjęcia teorii ewolucji, dokładnie w takiej postaci, w jakiej widzi ją współczesna nauka” [Szi, 181]. Chociaż nie ma koniecznego konfliktu między kreacjonizmem z ewolucjonizmem – jak pisze Heller: „Do zamierzchłej przeszłości należą czasy, kiedy to kreacjonizmowi przeciwstawiano ewolucjonizm” [UW, 70] – to jednak nadal wiele światopoglądowych starć czerpie swoje argumenty z obszaru ewolucji biologicznej. Dokładniejsza ich analiza będzie przedstawiona w dalszych częściach tej pracy, tutaj będą jedynie zasygnalizowane. Nawet jeśli uzna się potrzebę odwołania do bytu nadprzyrodzonego jako wyjaśnienia pochodzenia życia, to

Stwórca nie musi się posługiwać brutalnymi ingerencjami w bieg przyrody, gdy ma do dyspozycji bardziej subtelną i zarazem bardziej radykalną metodę. Daje On przecież światu istnienie, i to daje w ten sposób, że świat funkcjonuje tak, a nie inaczej, czyli Bóg, swoją stwórczą mocą, jest obecny w prawach przyrody. [De, 131]

Zwolennicy kreacjonizmu negujący prawdziwość teorii ewolucji popełniają według Hellera szereg podstawowych błędów. Niektórzy traktują Biblię jako podręcznik antyewolucyjnej biologii, interpretując dosłownie całość biblijnego tekstu [Nfi, 8]. Inni przeciwstawiając przypadek działaniu Boga niesłusznie twierdzą, że przypadek „stanowi wyłom w racjonalności stwórczego planu” [Fp, 25]. Nie chcą uznać nieskuteczności dawniejszych hipotez „nadzwyczajnych ingerencji” jako wyjaśnień zjawisk przyrodniczych, gdyż zwykle okazywały się fałszywe, natomiast zastosowanie metody naukowej odnosiło ostatecznie sukcesy. Nawet więc gdyby takie ingerencje miały miejsce, należałoby prowadzić

badania tak, jakby prawa fizyki wystarczały, gdyż przeciwne założenie paraliżuje postęp nauki [De, 168–170].

Michał Heller krytycznie ocenia też koncepcję tzw. Inteligentnego Projektu: dopatrywanie się śladów projektu w tych szczegółach funkcjonowania świata, których nauka nie potrafi wytłumaczyć. Dlaczego jest błędna? Ponieważ głównym kandydatem do roli Projektanta jest Bóg – Osoba ze świata nadnaturalnego – i uczony pogwałca w ten sposób „naczelną zasadę metodologii naukowej”: nigdy nie można rezygnować z wyjaśniania świata samym światem, teolog zaś podejrzewałby Boga o stworzenie świata z „niedopracowanymi szczegółami” [NiT, 73]. Do tych tematów wrócimy w dalszej części tej pracy.

Natomiast pozostając jeszcze przy temacie biologii zadajmy pytanie o możliwość wyjaśnień teleologicznych. W biologii, poza ludzką świadomością, są według Hellera tylko formą antropomorfizacji: „współczesna filozofia nauki stanowczo przestrzega, by ludzkiego «instynktu celowości» nie rzutować na świat przyrody” [Wjt, 59]. Traktowanie jej na równi z wyjaśnieniem przyczynowym wprowadziłoby do nauki chaos metodologiczny [De, 134]. Karol Darwin doprowadził do banicji zasady celowości z nauki [NiT, 75].

Totalitaryzm metody naukowej

Taki właśnie tytuł – *Totalitaryzm metody* – nadał Heller jednemu z rozdziałów książki *Ostateczne wyjaśnienia wszechświata*. W swojej pozytywistycznej i później neopoztywistycznej wersji określenie to miało bardzo radykalne znaczenie: to, co wykracza poza doświadczenie, nie zasługuje na zainteresowanie – a w skrajnej wersji wręcz nie istnieje.

Matematyczno-empiryczna metoda po prostu nie toleruje żadnej konkurencji: to, co nie ulega matematyczno-empirycznej metodzie, zostaje unicestwione. W neopoztywistycznej wersji ten totalitaryzm sprowadza się do twierdzenia, że granice racjonalności pokrywają się z granicami matematyczno-empirycznej metody. [Oww, 14]

Heller formułuje tę zasadę ostrożniej: „Gdy badacz staje wobec jakiegoś trudnego problemu, metoda naukowa wymaga od niego, aby nie poddawał się i nigdy nie szukał wyjaśnień poza metodą” [Oww, 15]. W tej wersji zasada totalitaryzmu ma nadal charakter metodologiczny, bez koniecznych bezpośrednich ontologicznych konsekwencji. Jednak jest przyjęcie sugeruje odpowiedzi na szereg istotnych pytań. Jaki jest zakres stosowalności

metody naukowej naukowej? Czy w którymś momencie naukowiec może powiedzieć, że badane zjawisko jej nie podlega i jego wyjaśnienie wymaga zastosowania innych sposobów poznania? Czy taka decyzja byłaby na przykład dopuszczalna w omawianej w poprzednim rozdziale biologii? W naukach społecznych?

W książce *Wszechświat i słowo*, wydanej w 1981 roku, Heller powołuje się na poglądy kosmologa-relatywisty Williama Bonnora [WiS, 81–86]. Uznając ewentualne odwołania do Boga na gruncie nauki za nieracjonalne, Bonnor twierdzi:

Zadaniem nauki jest poszukiwanie racjonalnego wyjaśnienia zdarzeń zachodzących w realnym świecie (...). Jeżeli wyjaśnienie nie daje się znaleźć natychmiast, wówczas naukowiec powinien wstrzymać się od osądzania zjawiska. Naukowiec godny tej nazwy będzie zawsze przekonany, że racjonalne wyjaśnienie zostanie kiedyś znalezione. (...) W przeciwnym razie każdy problem, którego rozwiązanie opóźniłoby się o kilka lat, otwierałby szeroką drogę dla przesądów. [WiS, 85–86]

To przekonanie o pewności przyszłego sukcesu nauki w wyjaśnianiu każdego napotkanego problemu zostaje nazwane „jedynym przejawem dogmatyzmu, na który nauka może sobie pozwolić” [WiS, 85]. A ponieważ w nauce stan wstrzymania się od osądzania jest niechętnie utrzymywany, otwarta zostaje droga do naturalistycznych spekulacyjnych wyjaśnień, niekoniecznie racjonalnych. Przy czym Heller nie do końca utożsamia się z Bonnoresem, który według niego skłania się zbyt w stronę naturalizmu ontologicznego. Tendencje współczesnej nauki, nazwane „totalizmem”, poddane są także analizie w omawianej tutaj książce na wcześniejszych stronach [WiS, 30–31]. Skuteczność metody matematyczno-empirycznej w badaniu świata przyrody sugeruje tezę o jej wyłączności w poznawaniu całości rzeczywistości. Przyjęcie jej prowadzi do epistemologicznego fizykalizmu: wszystkie nauki są ostatecznie redukowalne do fizyki. Chociaż tego redukcjonistycznego programu nie udało się nikomu w praktyce zrealizować, naukowiec posługujący się w swojej pracy badawczej metodą matematyczno-doświadczalną podlega psychologicznej presji ku jego akceptacji. Jednak „właściwie rozumiana postawa empiryczna” [WiS, 31] pozwala oprzeć się tak rozumianemu totalizmowi, sprowadzając redukcjonizm do rozsądnych granic.

W późniejszych pracach Heller jednak opowiada się za maksymalnym zasięgiem metody naukowej, przypisując jej „wrodzoną zaborczość” [Szi, 144], nazywając „agresywną metodą” [Nfi, 72], lub metodą totalitarną:

Z wielu różnych zasad metodologicznych, które decydują o specyfice poznania naukowego i które odróżniają to, co jest nauką, od tego, co nią nie jest, na pierwsze miejsce wysuwa się postulat niczym nieograniczonego dążenia do wyjaśnienia danego zagadnienia. Nauka ze swej natury nie może zatrzymywać się w swych badaniach na jakimś jednym rozwiązaniu, któremu zostanie nadany status wyjaśnienia ostatecznego i niewymagającego żadnych dalszych analiz. Ten postulat – nazywa się go niekiedy postulatem totalitaryzmu metody naukowej – znajduje swoje uzasadnienie w przekonaniu, że zadaniem nauki jest wyjaśnianie zjawisk i procesów fizycznych przez inne zjawiska i procesy fizyczne, a nie przez czynniki pozanaturalne, które dostarczają ostatecznych rozstrzygnięć i przez to w pewnym sensie zamykają proces naukowego badania. Nauka ma „wyjaśniać wszechświat samym wszechświatem” i dlatego w swoich badaniach (...) nie może uwzględniać hipotezy Boga. Nie należy jednak zapominać o tym, że powyższy postulat – określa się go mianem naturalizmu metodologicznego – jest jedynie założeniem metody naukowej, które nie rozstrzyga niczego na temat ontycznej struktury świata”. [Sip, 104–105]

Prześledźmy argumentację powyższego cytatu. U jego podstaw leży omawiany wcześniej postulat naturalizmu metodologicznego. Nie dotyczy on “ontycznej struktury świata”, lecz jako założenie metody naukowej nakazuje “wyjaśniać wszechświat samym wszechświatem”. Na gruncie nauki niemożliwe jest więc wtedy uwzględnianie “hipotezy Boga”, czyli powołanie się na wyjaśnienia zawierające czynniki pozanaturalne. „Nawet jeśli działanie Boga w świecie przyrody miałoby z jakichś powodów przejawiać się w nadzwyczajnych interwencjach polegających na chwilowym zawieszeniu praw przyrody (...), to i tak nauka – jeśli ma być nauką, a nie teologią – nie może brać pod uwagę takich interwencji” [Sip, 105]. Tego rodzaju ewentualne wyjaśnienie leżałoby poza zasięgiem nauki, miałoby więc status wyjaśnienia ostatecznego, zamykającego proces naukowego badania świata. Jednak natura nauki nie toleruje takiego stanu zatrzymania badań, konieczne jest więc przyjęcie jeszcze jednego postulatu metodologicznego: nieograniczonego dążenia do wyjaśnienia dowolnego zagadnienia, nazwanego tutaj właśnie postulatem totalitaryzmu metody naukowej. Heller w analizowanym cytacie utożsamia te zasady (totalitaryzmu i „wyjaśnienia świata światem”), jednak nie są one w pełni równoważne – zasada totalitaryzmu jest silniejsza, gdyż według niej uczony musi ciągle dążyć do szukania naturalistycznych wyjaśnień każdego badanego zjawiska czy zdarzenia. Z samego rozważanego tekstu mogłoby wynikać, że chodzi jedynie o zjawiska i procesy fizyczne. Jednak mając na uwadze redukcjonistyczne podejście do rzeczywistości, zasada totalitaryzmu zdaje się dotyczyć wszelkich procesów i zdarzeń świata naturalnego. Potwierdzają to powołania na tę zasadę w innych tekstach Hellera:

Naukowiec nigdy nie powinien poddawać się wobec nowych pytań, *a priori* utrzymując, że wykraczają one poza sferę kompetencji naukowej metody. [Fn, 188]

Jeśli nauka nie chce zdradzić swojego powołania, to nigdy nie może się zatrzymać w łańcuchu pytań i porzucać strategii poszukiwania na nie odpowiedzi przy pomocy naukowych metod. [Szi, 201]

W nauce nigdy nie wolno rezygnować z wyjaśniania jakiegoś „materialnego zjawiska” przy pomocy innego „materialnego zjawiska”. [Szi, 50]

Jeżeliby uczony próbował wyjaśnić jakiś nowy fakt odwołując się do przyczyn pozanaturalnych, nie tylko wykraczałby poza kompetencje naukowca-przyrodnika, ale popełniałby również grzech śmiertelny przeciw postępowi wiedzy. [WiS, 86]

Niemożliwość zdobycia pewności jest „metafizycznym horrorem”. [Mm, 14]

Stąd dyrektywa metodologiczna: naukowiec nigdy nie powinien poddawać się wobec nowych pytań, *a priori* przyjmując, że wykraczają one poza sferę kompetencji naukowej metody. Nie chodzi jednak o to, żeby przekraczać granice metody, lecz o to, by udoskonalać metodę, przesuwać jej granice. [Gn, 6]

Pytanie o granice nauki jest ważne dla samej nauki, bo przecież w jej własnym interesie leży przesuwanie swoich granic jak najdalej. Ten swoisty ekspansjonizm jest wpisany w samą ideę nauki. (...) wyznaczanie nauce nieprzekraczalnych granic stanowi zdradę racjonalności. [WnW, 13]

Częste powtarzanie się ujęć zasady totalitarności i emocjonalność użytego w jej opisach słownictwa pokazuje, jak ważna jest ona dla Hellera. Chociaż nawet przy jej przyjęciu istnieje ryzyko, że omawiany wcześniej projekt Wielkiej Intelktualnej Przygody Ludzkości może nie mieć szans powodzenia – nadal mogą istnieć zjawiska czy zdarzenia, z zasady nie dające wyjaśnić się przez metodę naukową. Ich usunięcie, jak później zobaczymy, będzie wymagało jeszcze silniejszej tezy. Stosowanie zasady totalitaryzmu może prowadzić do pojawiania naturalistycznych (bo innych nie dopuszczamy) teorii, których jedyną siłą jest brak konkurencji. „Często wolimy tworzyć pseudowyjaśnienia, niż rezygnować z wyjaśnień w ogóle” [Fk, 145].

Początki koncepcji totalitaryzmu metody naukowej sięgają pozytywizmu. Jej skutkiem była zmiana stosunków między chrześcijaństwem a naukami. Wiążące się z nią niebezpieczeństwa są dwustronne. Z jednej strony – zagrożenie kształtowania obrazu świata w oparciu o teksty religijne z pomijaniem osiągnięć poznawczych nauki, z drugiej strony – pokusa scjentyzmu, „czyli rozciągania metody naukowej na absolutnie wszystkie dziedziny ludzkich

spraw” [Nfi, 6–9]. Podobnej pokusie ulegli neopozytywiści, utrzymując, że liczą się tylko bezpośrednie dane empiryczne. Heller zastrzega, że metoda naukowa jest plastyczna i ulega zmianom [Nfi, 9]. Trudno ocenić, na ile wlicza siebie do grona zgadzających się z poniższym twierdzeniem:

Tak niezwykła skuteczność matematyki w naukach empirycznych bywa również interpretowana totalitarnie, gdy wygłasza się twierdzenie, że w rzeczywistości nie ma niczego, co by nie ulegało metodzie matematyczno-empirycznej. [Nfi, 74]

Przy takim podejściu zasada totalitaryzmu dotyczyłaby nie tyle metody naukowej ogólnie, co metody matematyczno-empirycznej. Skoro granice metody naukowej są tak szeroko zakreślone, stajemy przed pytaniem: co znajduje się poza nimi?

Co poza metodą?

Metoda naukowa z jednej strony cechuje się totalitarnością, z drugiej strony pewnymi samoograniczeniami, wynikającymi z założenia metodologicznego naturalizmu, idealizacji związanej z tworzeniem matematycznych struktur, rodzajem pytań jakie nauka może zadawać światu. Czy więc istnieją obszary niedostępne dla niej? Twierdzenie, że wszystkie dziedziny ludzkich spraw jej podlegają, byłoby ulegnięciem pokusie scjentyzmu [TiW, 17]. Jednak nie oznacza to, że istnieje jakaś część wszechświata, zdarzeń w nim, trwale niedostępnych metodzie naukowej. Według omawianej wcześniej zasady totalitaryzmu wszechświat jest tym, co badają nauki empiryczne i to one mają monopol na jego zgłębianie – i stwierdzenie to jest po prostu tautologią [De, 175]. Ale jednak

Wymienia się przynajmniej trzy obszary poznawcze jako na zawsze wymykające się matematyczno-empirycznej metodzie badania: są nimi problematyka istnienia, ostateczne podstawy racjonalności, zagadnienie sensu i wartości. [TiW, 316, por. też Cfī, 241]

Przyjrzyjmy się im bliżej. Chociaż, jak widzieliśmy wcześniej, założenie o istnieniu świata nie jest koniecznym założeniem metody matematyczno-empirycznej [WiS, 120], to „metoda naukowa zakłada (...), że jeżeli cokolwiek istnieje, to musi być racjonalne” [Fn, 197]. Rozważania na ten temat Heller nazywa problemem usprawiedliwienia istnienia świata – szukaniem odpowiedzi na pytanie Leibniza, dlaczego istnieje raczej coś niż nic [Fn, 196–197]. Racjonalność świata nie jest zawężona do granic metody matematyczno-empirycznej

[Mm, 35]. Jest warunkiem koniecznym, by metoda była skuteczna. Z perspektywy chrześcijańskiej źródłem racjonalności jest rozumny plan Stwórcy. Przekonanie o tym było jedną z przyczyn, dlaczego nauka współczesna powstała w strefie kulturowych wpływów chrześcijaństwa [uM, 171]. Sama racjonalność jest wartością, ale nie sposób tego racjonalnie uzasadnić. Decyzja racjonalnego poznawania świata ma charakter moralny: „U podstaw nauki leży zatem decyzja moralna”. Jak bowiem inaczej uznać, że mamy racjonalnie uzasadniać nasze poznanie? Świat zdaje się być przeniknięty sensem, którego nie możemy wykazać naukowo, a który sprawia, że strategia racjonalnych uzasadnień jest tak skuteczna w badaniu świata [Fn, 198–199].

Istnieje ponadto rodzaj racjonalności, obowiązujący w takich sposobach poznania jak filozofia, teologia [Fn, 190] czy metafizyka. Ta pozanaukowa racjonalność ma swoje reguły. Na przykład, według [Mm, 37–41]:

- dążność do ścisłości i informatywności w formułowaniu sądów i wypowiedzi w granicach języka;
- otwartość na dyskusję z innymi;
- samokrytycyzm;
- krytyczne rozpatrywanie innych możliwości;
- wewnętrzna spójność poglądów;
- poczucie konsekwencji;
- świadomość ograniczeń językowych i innych uwarunkowań własnych poglądów.

Nauka milczy ponadto o wartościach, o wyborach między dobrem i złem [UW, 46]. Nie wypowiada sądów moralnie normatywnych, opisując to, co jest, a nie to, co być powinno, a przecież wszechświat jest przepełniony wartościami [De, 177].

Rozważanie wartości wykracza poza kompetencje nauki. Metoda wypracowana przez naukę, skuteczna w dziedzinie zdobywania informacji, jest całkiem bezsilna w dziedzinie ocen i wartości. (...) Jeśli chce się metodą empiryczną pytać Wszechświat o wartości, Wszechświat pozostanie milczący. [Wif, 351]

Poza możliwością opisu metodą naukową znajdują się także egzystencjalne pytania o sens życia, ludzkie osobiste doświadczenia:

istnieje nie tylko świat badany przez nauki przyrodnicze (...) Istnieje też świat człowieka tęskniącego, cierpiącego i umierającego; świat, który się czuje, którym się żyje, w którym się uczestniczy. [Wjt, 64]

Mówiąc szerzej – według Hellera poza zakresem twierdzeń naukowych odnajdujemy wartości, znaczenia, sądy normatywne, duchową kulturę człowieka, problematykę sensu, istnienia, ostatecznych podstaw racjonalności [Bin, 221–222; Szi, 236; Wjt, 69; Fn, 193; WiS, 9]. W kontekście tego, że świat odkrywany przez fizyków „jest światem matematycznych struktur interpretowanych jako struktury świata” , Heller stwierdza: „Jeżeli w świecie istnieje coś oprócz struktury, to to coś jest przezroczyste dla matematyczno-empirycznej metody badania świata” [Fn, 162]. I tutaj też stajemy wobec wykraczającego poza możliwości metody naukowej pytania o niepokój metafizyczny, o Tajemnicę, o Transcendencję [Wus, 160–161], [Cfi, 143].

Rozdział III. Michał Heller o sferze nadnaturalnej

Filozofia religii

Spośród tematów, jakimi najczęściej zajmuje się filozofia religii, w interesującym nas w tej pracy zakresie Michał Heller odnosi się do kilku zasadniczych. Niektóre dowody na istnienie Boga, takie jak dowód kosmologiczny, dowód z projektu, dowód teleologiczny, przedstawiane są bardziej od strony negatywnej, gdyż wyjaśnienia naukowe, według Hellera, osłabiły ich siłę przekonywania. Omawiane są w jego pracach pewne aspekty natury Boga, w tym interakcja Stwórcy ze światem natury – pytanie o możliwość cudów sprzecznych z prawami natury. Znaczącą grupę tematyczną stanowi problematyka racjonalności wiary, rozumienia objawienia w tym kontekście, relacji wiary i rozumu czy wyzwań, jakie nauka stawia przekonaniom religijnym. Pojawiać się będzie ponadto zagadnienie języka religijnego, na przykład w odniesieniu do teologii apofatycznej.²³⁶

Nadnaturalizm ontologiczny, racjonalność Boga

Michał Heller, podkreślając ważność naturalizmu metodologicznego w nauce, czyni wielokrotnie zastrzeżenia, że nie można na tej podstawie wnioskować o nieistnieniu Boga, że nie jest to stwierdzenie naturalizmu ontologicznego. Przejście od „hipoteza Boga jest nauce zbędna” do „nauka wykazała, że Bóg nie istnieje” byłoby zamianą metodologicznej wskazówki na tezę ontologiczną [WiS, 86]. A przecież naturalizm metodologiczny nauki

nie przesądza (...) o istnieniu czy nieistnieniu jakichkolwiek „przyczyn pozaziemskich”. Nakazuje jedynie w taki sposób prowadzić badania naukowe, by się nigdy do takich przyczyn nie odwoływać. Założenie to nazwałem kiedyś *z a ł o ż e n i e m a - t e i z m u*. Nie ateizmu, lecz a-teizmu. Kreseczka jest tutaj istotna. Wskazuje ona, że metoda naukowa nie nakazuje

²³⁶ Przykładowe ujęcia podstawowych tematów filozofii religii: Brian DAVIES, **Wprowadzenie do filozofii religii**, Prószyński i S-ka SA, Warszawa; John H. HICK, **Philosophy of Religion**, Prentice Hall, Upper Saddle River, NJ, 1990; Chad MEISTER, **Wprowadzenie do filozofii religii**, Wydawnictwo Uniwersytetu Łódzkiego, Łódź 2008; Friedo RICKEN, **Filozofia religii**, Wydawnictwo Marek Derewiecki, Kęty 2007; C. Stephen EVANS, **Philosophy of Religion. Thinking About Faith**, Intervarsity Press, Downers Grove, IL; Leicester, England, (1982); **Przewodnik po filozofii religii. Nurt analityczny**, Janusz Salamon (red.), Wydawnictwo WAM, Kraków 2016. Najczęściej powtarzające się obszary analizy: dowody istnienia Boga, język religijny, problem zła, wiara a nauka i rozum, rzeczywistość ostateczna – życie pozagrobowe, pluralizm religijny, filozofia a religia, doświadczenie religijne, cuda i objawienie, argumenty przeciw religii, koncepcja Boga.

zakładać, iż Boga nie ma, lecz żąda, by prowadząc badanie naukowe zachować metodologiczną neutralność wobec problemu Jego istnienia lub nieistnienia. [Szi, 51]

Tak więc różnica między metodologicznym a ontologicznym naturalizmem nie uwidacznia się na gruncie samej nauki, lecz zasadniczo wpływa na rozumienie całego kontekstu, w którym nauka funkcjonuje jako jeden z aspektów ludzkiego życia. Zrozumienie tej różnicy pozwoliło na przeciwstawienie się pochopnym pozanaukowym wnioskom rodzaju „nauka wykazuje, że Boga nie ma”.

Jest tu jednak pewne niebezpieczeństwo, którego trzeba być świadomym: mimowolnego przejścia od metodologii do pozytywistycznej ideologii. Dzieje się to wtedy, gdy przenosi się przyzwyczajenia nabyte na polu nauki do innych obszarów poznania i stwierdza, że odwołania do rzeczywistości nadnaturalnej w ogóle nie mają sensu. Heller przedstawia dokładniej, jak może działać ten mechanizm [Oww, 13–16]. Według neopozytywizmu, negującego wartość filozofii, to co poza zasięgiem metody matematyczno-empirycznej, albo jest nieracjonalne, bezsensowne lub po prostu nie istnieje – więc przy takim podejściu jakiegokolwiek ostateczne wyjaśnienie świata musiałoby leżeć w ramach kompetencji metody, unikającej wszelkiej metafizyki. Po wyzwoleniu się ze „scjentyistyczno-pozytywistycznego pancerza” część uczonych, szukając takich wyjaśnień, zaczęła wchodzić na teren filozofii jakby niejawnie, w ramach literatury popularno-naukowej, albo przez „rozciąganie i przedłużanie” metody naukowej i nieraz nieświadome zacieranie granicy między fizyką a metafizyką, dochodząc do różnych konkluzji ontologicznych. Przekonania innych prowadziły do pozytywizmu metafizycznego, czy to przez psychologiczne przyzwyczajenie na zasadzie: „długotrwałe posługiwanie się metodą naukową wytwarza silnie narzucający się nawyk nadawania regułom metodologicznym sensu ontologicznego” [Oww, 15], czy przez nadanie cechy ostateczności wyjaśnieniom naukowym.

Natomiast odrzucenie ontologicznego naturalizmu pozwala wyjaśnić dostrzegalną racjonalność świata i jego poznawalność przez rozum człowieka dzięki odwołaniu się do racjonalności Stwórcy. Przekonanie to nadało motywację do rozwoju nowożytnej nauki w naszej części świata:

Świat po Chrystusie przestał być areną ślepych sił i wynikiem ścierania się namiętności mitycznych bogów. Stał się urzeczywistnieniem rozumnego planu Stwórcy. Plan ten jest rozumny, można więc wnikać w jego tajniki i próbować je rozszyfrować. To właśnie nazywa

się nauką. Jest rzeczą znamioną, że nauka powstała w strefie kulturowych wpływów Chrześcijaństwa. Bo jest ona naturalną konsekwencją wiary w to, że Wszechświat jest dziełem Rozumu. [uM, s. 171]

Czy w innym innym kontekście religijno-kulturowym nauka, jaką znamy, mogłaby powstać? Faktem jest, że nie powstała, pomimo zaawansowanych obserwacji natury i nieraz zdumiewających umiejętności technologicznych dawnych wielkich cywilizacji. Według Hellera racjonalność świata mówi coś o Bogu, który podtrzymuje go w istnieniu. Oznacza ona, że świat można racjonalnie badać, bo „nosi na sobie zamię racjonalności Stwórcy”.²³⁷ Zarówno Stary, jak i Nowy Testament uwidacznia tę cechę Boga. W Księdze Przysłów dzieła stworzenia towarzyszy uosobiona Mądrość, zaś w Ewangelii św. Jana Jezus utożsamiony jest ze Słowem-Logosem, co stanowi nawiązanie do greckiej koncepcji kosmicznego rozumu [Grs, 253]. Gdy w poprzedniej części tej pracy rozważane było, co znajduje się poza zasięgiem metody naukowej, kluczowe znaczenie miało pojęcie racjonalności, sensu i wartości. Właśnie to Bóg jest zarówno ostatecznym fundamentem istnienia, źródłem sensu, Najwyższym Dobrem, podstawą sprawiedliwości – „Gwarantem tego, że Dobro ostatecznie pokona wszystko, co Dobrem nie jest” [Grs, s. 37 i 191].

Matematyczność świata, skuteczność metody matematyczno-hipotetycznej, również świadczą coś o Bogu. Bóg myśli matematycznie, Einsteinowski „zamyśl Boga” Heller przyrównuje do Wielkiej Matematycznej Matrycy, której można przypisać pojęcia nieskończoności, piękna, a nadto świadomość siebie i stworzenie pola dla wolnej woli człowieka [Fp, 313–315]. Ludzka matematyka, po części tworzona przez ludzki rozum, jest też odkrywaniem Bożej Matematyki, stanowiącej podstawę świata. Jedną z propozycji opisu relacji między naturalnym i nadnaturalnym brzmi tak:

Wersja chrześcijańskiego naturalizmu, jaką proponuję, nie jest próbą zneutralizowania lub zredukowania tego, co nadnaturalne, do naturalnego, lecz polega na zanurzeniu tego, co nazywamy naturalnym, w Niewyczerpalnym Polu Bożej Racjonalności”. [Szi, 163]

Heller wspominał, że pojęcie „pola racjonalności” pochodzi od Życińskiego, które wolał od swojego określenia „pola formalnego” i właśnie tego pierwszego potem sam używał. Oznaczało ono „zbiór wszystkich możliwych struktur matematycznych – i tych już odkrytych,

²³⁷ Michał HELLER, „Wstęp do teologii nauki”, w: **Teologia nauki**, Janusz MĄCZKA, Piotr URBAŃCZYK (red.), Copernicus Center Press, Kraków 2015, s. 21 [13–22].

i tych, które zostaną odkryte, i tych, których być może nigdy nie będziemy w stanie odkryć”, wraz ze związkami między tymi strukturami [Wźr, 259–260].

Czy takie ujęcie można opatrzyć etykietą „panenteizm”? Przyjrzymy się temu później dokładniej. Tutaj zakończmy nasze rozważania – w kontekście racjonalności uwidaczniającej się w geometrii świata – cytatem:

Grecy i późniejsze czasy aż do nowoczesności łączyły tę racjonalność z Bóstwem, ludzie Oświecenia woleli mówić o Ponadludzkim Rozumie, a my po prostu tę Racjonalność eksploatujemy, nieustannie ją tym samym pomnażając ponad nasze własne ograniczenia. (...) pozostajemy w służbie Czegoś, co nas obejmuje i ponad nas wykracza. [PW, 266]

Scena i dialog

Rozdział II dotyczył sposobów poznawania świata fizycznego, natomiast rozdział III odnosi się do koncepcji Boga i jego interakcji ze światem. W artykule *Wokół spraw wiary i rozumu*²³⁸ ks. Józef Tischner użył pojęć sceny i dialogu, które będą dla nas przydatne w opisie przejścia pomiędzy tymi tematami. Sam Heller nawiązuje w książce *Podróż z filozofią w tle* do tego artykułu. Tischner opisuje tradycję augustyńską wiary, podkreślając jej dialogiczny charakter – wiary szukającej zrozumienia, wiary jako zawierzenie osobie. Przeciwstawia jej tradycję arystotelesowsko-tomistyczną, mającą według niego charakter monologiczny: rozum poznaje świat na własną odpowiedzialność, a podstawą wiedzy jest doświadczenie wspólne każdemu człowiekowi. Heller tak ocenia to rozróżnienie:

Scenę tworzą nauki przyrodnicze, ale nie uczestniczą w dramacie.

W pismach Tischnera trudno znaleźć choćby jedną stronę, która byłaby poświęcona wprost filozoficznej refleksji nad naukami przyrodniczymi.

Tischner do swoich analiz nie angażuje nawet najbardziej podstawowych ustaleń filozofii nauki, poprzestając jedynie na zdroworozsądkowym rozumieniu. [Pzf, 129–131]

Filozofii sceny – a do dyscyplin sceny zalicza nauki empiryczne – Tischner zarzuca przyjmowanie skrajnie upraszczającego założenia przy badaniu rzeczywistości, gdyż nie uwzględnia ona „wymiarów” obecnych w filozofii dialogu. Nic więc dziwnego, że chociaż Heller uznaje rozróżnienie na te dwa rodzaje filozofii za „skądinąd bardzo pożyteczne”

²³⁸ Józef TISCHNER, „Wokół spraw wiary i rozumu”, *Zagadnienia filozoficzne w nauce* 1981, III, s. 5–21.

[TiW, 59], to podsumowuje: „Metafora sceny i dramatu jest sugestywna, ale nie może zastąpić bardziej podstawowej roboty filozoficznej” [Pzf, 132].

Heller opisuje w jednej ze swoich książek [Bin] religijność Einsteina, cytując jego wypowiedź: „W tym sensie jestem religijny. Wystarczy mi zachwycać się takimi tajemnicami i starać się uchwycić za pomocą rozumu prosty obraz potężnej struktury wszystkiego, co istnieje”. Michał Heller stwierdza w tym kontekście: „Wydaje mi się, że w dużej mierze podzielałam ducha tych słów” [Bin, 48–49]. Wyrażona tu wiara Einsteina ogranicza się do „badania sceny”, jej tajemnic i „potężnej struktury” bytu. Narzędziem do tego staje się rozum. Einstein, przynajmniej według przytoczonego wcześniej cytatu, nie odczuwa potrzeby wchodzenia w jakikolwiek osobowy dialog z Twórcą tej sceny. W opinii Hellera nie był panteistą; raczej nie miał określonej koncepcji Boga, osobowego lub nie, unikając odnoszenia do niego pojęć antropomorficznych [Wif, 168]. Następnie Heller odnosi się do pojęcia *logosu*, twierdząc, że jeśli uważać się je będzie za zbyt ściśle związane z doświadczeniem religijnym, to na gruncie filozofii nauki będzie i jest zaniedbywane. „Jednak uważam, że to pojęcie jest «wrodzoną» cechą metody naukowej”. *Logos* to „zamyśl Boga” Einsteina – „zestaw równań matematycznych, które stanowiłyby adekwatny model głębokiej struktury wszechświata” [Bin, 61]. Czyli – podstawowa struktura sceny. Samo badanie sceny może stać się dogłębnym przeżyciem:

uczony biorący udział (...) w wielkiej przygodzie empirycznego badania przyrody wchodzi w bardzo intymny kontakt ze światem; jak bardzo intymny i jak bardzo pochłaniający – wiedzą jedynie ci, którzy tego sami doświadczyli. [Wjt, 76]

Na tej scenie jednak rozgrywa się pewien dramat, mający z jednej strony wymiar historyczny, ogólnoludzki:

Biblia, ta Księga Ludzkiej Przygody, stworzyła nasze pojęcie historii. (...) Historia zostaje tu odczytana jako dramat wierności narodu wobec Boga i wierności Boga wobec swoich obietnic. (...) Dramat zapoczątkował się epopeą stworzenia świata i znajdzie swoje dopełnienie w eschatologii, w ostatecznym wypełnieniu mesjańskich obietnic. [Wck, 80]

Co prawda, ze strony ludzi był to raczej dramat niewierności... Z drugiej strony pojawia się także wymiar osobisty: „Może historia jest jedynie sceną, na której rozgrywa się inny dramat – dramat pomiędzy czasem a wiecznością, mną a Bogiem?” [uM, 42]. Ponieważ w tej części pracy będziemy zmierzać w stronę teologicznych konsekwencji naturalizmu metodologicz-

nego, zetkniemy się z pytaniami o intencje Boga religii chrześcijańskiej względem świata i człowieka. Czy świat jest bardziej intelektualną zagadką (nauka), zadaniem, aby uczynić ziemię sobie poddaną (technika) – czy przede wszystkim miejscem osobowego spotkania Boga i człowieka, w którym najważniejszym przykazaniem jest nakaz miłości?

Negacja bezpośredniego działania Boga w świecie

Nauka odkrywa prawa przyrody kierujące przebiegającymi w świecie procesami. Stopniowo – w miarę realizacji Wielkiej Intelektualnej Przygody Ludzkości – zarysowuje się naukowy obraz świata, będącego dla teisty podtrzymywanym w istnieniu przez Boga. Czy jednak Bóg może działać i czy działa w świecie w sposób bezpośredni? To znaczy – czy są możliwe zdarzenia, których przyczyna leży poza światem badanym przez nauki, a więc z zasady niepodlegające naukowemu rozsądzeniu, których nie wyjaśni się przez odwołanie do praw natury i które mogą być interpretowane jako działanie Boga?

W początkowych okresach rozwoju nowożytnej nauki pytania tego rodzaju nie stanowiły istotnego problemu. Analizując historię naturalizmu i odwołań do Bożego działania w koncepcjach i tekstach naukowych, Michał Heller stwierdza, że dopiero szkoła w Chartres w XII wieku wyznaczyła nowy sposób myślenia o przyrodzie. Jej przedstawiciele, Teodoryk i Wilhelm, zapoczątkowali tradycję naturalizmu w nauce: wyjaśniania zjawisk przyrody przez odwoływanie się do niej samej. Dla Kartezjusza Bóg był gwarancją prawdziwości ludzkiego poznania zmysłowego [Lw, 69–71]. Bóg Newtona służył jako uzasadnienie tego, czego nie były w stanie wytłumaczyć prawa tworzonej przez niego mechaniki. [Lw, 96 ²³⁹] Śledząc dalej odwołania do Boga w historii nauki i filozofii, Heller zauważa, że na przykład matematyka Leibniza była ściśle wkomponowana w jego teologię i również „Euler tkwił jeszcze głęboko w Newtonowskiej tradycji ścisłego związku nauki z teologią”. Jednak później komentarze teologiczne, jeśli w ogóle występują w pracach matematycznych, pełnią rolę „swoistych ozdobników” [Pw, 15, 59].

Myśliciele francuskiego Oświecenia, znani przecież ze swojego antyreligijnego nastawienia, nadal chętnie odwoływali się do matematyki jako przejawu Boskiego Rozumu, choć Rozum ten w niewielkim stopniu przypominał chrześcijańskiego Boga. [Pw, 7]

²³⁹ Nota autorstwa Małgorzaty Szczerbińskiej-Polak.

W miarę jak nauka zyskiwała swoją autonomię i wymóg naturalizmu stawał się istotną częścią jej metodologii, szczególnie dla uczonych-chrześcijan powstawało napięcie, dotyczące również Hellera jako kosmologa i księdza:

Z jednej strony silnie przeżywają oni presję ze strony nauk zmierzającą do naturalistycznego rozumienia świata, a z drugiej strony, jako wierzący teologowie, zdają sobie sprawę z tego, że odmówienie Bogu możliwości rzeczywistego oddziaływania na świat oznaczałoby faktycznie przekreślenie całej chrześcijańskiej teologii. [Szi, 154]

Dotyczy to nie tylko chrześcijaństwa. Niemal każda religia zakłada jakąś formę wpływu Boga czy bóstw na świat. Jak więc w świecie rządzonym prawami nauki rozumieć działanie bytów nadprzyrodzonych? [Pzf, 154]

Z jednej strony, kierując się zasadą autonomii nauki, nie należy w wyjaśnianiu funkcjonowania świata odwoływać się do czynników pozanaturalnych; z drugiej jednak strony, kierując się teologicznym punktem widzenia, nie można wykluczać wpływu Boga na bieg zdarzeń we Wszechświecie. [Gn, 203]

Wierzący uczony nie może skorzystać z opcji dostępnej dla ateisty, dla którego problem nie istnieje wraz z zanegowaniem istnienia sfery nadprzyrodzonej. Założenie naturalizmu metodologicznego, jak widzieliśmy to wcześniej, nie ma bezpośredniego ontologicznego charakteru. Jest a-teistyczne: postępujemy na gruncie nauki tak, jakby Bóg nie istniał – ale nie jest ateistyczne. „Naukowy obraz świata kreślony przez współczesne nauki sam przez się jest neutralny wobec zagadnień religijnych”. „Nie ma w tym żadnej metafizyki, jest tylko metodologia” [TiW, 61,88]. A jeśli Bóg jest, to jak możemy „zabronić” mu bezpośredniego oddziaływania na świat, wiedząc że inaczej monopol naturalistycznej nauki na poznanie całości zjawisk w świecie natury staje się zagrożony?

Tak więc na gruncie teologii dyskusja trwa:

Idea, że świat jest rządzony prawami przyrody, wywołała w teologii żywy oddźwięk w postaci długotrwałych (...) sporów dotyczących tego, w jaki sposób Bóg działa w świecie rządzonym przez prawa przyrody. [Szi, 24]

Strony tego sporu różnie oceniają możliwości empirycznego zaobserwowania zdarzeń, których przyczyna miałaby być niedostępna dla nauki. Zdanie Hellera w kwestii strategii Boga wobec wszechświata jest jednoznaczne:

woli on pozostawać we Wszechświecie niejako *incognito*, ukryty w metafizycznych podstawach istnienia, niż zostawiać jakieś nadzwyczajne ślady swojej działalności. Właśnie dzięki temu nauka jest tym, czym jest – wyzwaniem rzuconym światu, by wyjaśniać świat samym światem. [Gn, 211]

Te dwie możliwości: działanie poprzez nadzwyczajne interwencje oraz działanie poprzez naturalny bieg świata stawiane są jako przeciwieństwa, pomiędzy którymi należy dokonać wyboru. Z jednej strony mamy więc przyjęcie Bożej immanencji i uznanie tego, co jest uważane za naturalne, za działanie Stwórcy, z drugiej: łamanie przez niego naturalnego biegu przyrody za pomocą „specjalnych dekretów” [Szi, 147]. Możliwość działania Boga poza prawami przyrody Michał Heller przyrównuje do magii, magicznych zaklęć – a nawet twierdzi: „Wywoływanie rzeczywistych skutków samym powzięciem zamiaru, bez towarzyszącego mu racjonalnego działania, ma wszelkie cechy ontologicznej sprzeczności” [Szi, 158–159]. Wiara w takiego Boga stawiałaby człowieka „w szeregu wyznawców Zeusa, sądzących, że pioruny są bezpośrednim wynikiem działalności bogów” [Wjt, 19].

Dlaczego ewentualne boskie „nadzwyczajne interwencje” zostają tak negatywnie ocenione? Jeśli byłyby konieczne, to źle świadczyłyby o Bogu jako Projektancie, który musi korygować swoje dzieło, zostawiając tego ślady – byłoby to wręcz zniewagą dla Stwórcy [Fp, 11–12].

Traktowanie Boga jako przyczyny, zapoczątkowującej istnienie świata i potem ingerującej w jego historię, gdy sam świat nie może sobie poradzić z wyprodukowaniem „nowej jakości”, nazbyt przypomina działalność ludzkiego rzemieślnika i minimalizuje rolę Stwórcy. [De, 181]

Ponieważ Bóg jest – według teologicznego rozróżnienia – przyczyną główną świata, to cały świat jest Jego „jedną wielką ingerencją”. I wewnątrz świata, mocą otrzymywanego od Stwórcy istnienia, działają w naturalny sposób „przyczyny narzędne”²⁴⁰, dzięki którym Bóg realizuje swoje cele, bez pogwałcania naturalnej przyczynowości. Czyni to nadzwyczajne ingerencje zbędnymi [De, 182]. Nie musimy więc szukać Boga w osobliwych punktach ewolucji świata, używać go jako łatwej odpowiedzi na powstałe przy badaniu świata pytania. Jego działanie wyrażają odkrywane i formułowane przez naukę prawa przyrody, to w nich jest obecny swoją stwórczą mocą. Zamysł Boży, według Hellera, „zawsze jest i zawsze działa

²⁴⁰ Heller powołuje się na odróżnienie – w tradycyjnej filozofii i teologii – przyczyn narzędnych, czyli sprawczych, działających za pośrednictwem bytów stworzonych, od Boga jako przyczyny głównej. Twierdzi jednak, że we współczesnej perspektywie teologicznej Bóg działa właśnie poprzez przyczyny narzędne i nie ma potrzeby uciekać się do nadzwyczajnych ingerencji Boga [De, 182].

wewnątrz świata” [Wjt, 65, 67, 75]. „Jeżeli cokolwiek pochodzi od praw przyrody, pochodzi bezpośrednio także od Boga” [De, 131].

Jak do tej problematyki powinna odnosić się teologia, jeśli miałaby poddać swej refleksji naukę?

Jednym z ważnych zadań teologii nauki winno być zrozumienie metodologicznego faktu „samowartości” naukowych teorii, to znaczy tego, że łańcuch naukowych wyjaśnień powinien zawsze pozostawać wewnątrz naukowej teorii, w żadnym miejscu nie odwołując się do „wyjaśnień zewnętrznych” (w tym także teologicznych). Z teologicznego punktu widzenia odpowiadałoby to zasadzie stwierdzającej, że „Bóg nie zostawia śladów we Wszechświecie, ponieważ cały Wszechświat jest jego śladem”. Zasada ta dobrze wpisuje się w aktualny dziś nurt teologii chrześcijańskiej, zwany teologią nieinterwencyjną. [PW, 16–17]

Na początku przedstawionego w tym akapicie rozumowania mowa jest o fakcie metodologicznym: nauka z powodu metodologicznych samoograniczeń nie może odwoływać się do wyjaśnień ze sfery nadprzyrodzonej. Byłyby one dla niej „przezroczyście”. To, co nie jest tutaj wprost stwierdzone, to zasada totalitaryzmu metody naukowej: uczony nigdy nie powinien rezygnować na „wyjaśniania wszechświata wszechświatem”. Natomiast teraz dochodzimy do silniejszego stwierdzenia o charakterze ontologicznym – całość naturalnej rzeczywistości ma podlegać metodzie naukowej, z czego wynika, że Bóg nie może „zostawiać śladów we Wszechświecie”, wymagających odwołania do nadprzyrodzoności. Nazwijmy tę tezę „Zasadą ochrony Wielkiej Intelktualnej Przygody Ludzkości (WIPL)”: jeśli Bóg istnieje, nie może działać bezpośrednio w świecie w sposób empirycznie wykrywalny – co usuwa potencjalne trwałe bariery z drogi naturalistycznego projektu „nauka”. Zasada metodologiczna doprowadziła więc do teologicznych konsekwencji: koncepcji teologii nieinterwencyjnej. Teologia ta, nazwana „chrześcijańskim naturalizmem” [Szi, 163], nabiera cech monistycznych:

Teza monistyczna, która byłaby do zaakceptowania przez chrześcijańskiego myśliciela, stwierdzałaby, że Bóg nie działa na świat poprzez jakieś nadzwyczajne interwencje, lecz zawsze poprzez naturalny bieg świata. (...) cały naturalny bieg świata jest Jego działaniem. [Szi, 147]

Albo ujmując to nieco inaczej:

Przyczyna Transcendentalna działa. w e wszystkich innych przyczynach, ona to sprawia, że wszystkie inne przyczyny w ogóle mogą b y ć przyczynami, ona j e s t w ich działaniu.

Dlatego na próżno szukać w świecie jakichś „śladów” Boga, z których jako ze skutków moglibyśmy wnosić o istnieniu Pierwszej Przyczyny. Każdy skutek jest w y ł ą c z n i e dziełem zwykłych przyczyn (kategorialnych). (...) W świecie nie ma „śladów Boga”, bo cała rzeczywistość jest takim jednym wielkim śladem. [WiS, 47]

Zwróćmy uwagę na to, że nie zostaje tutaj dopuszczona opcja pośrednia, przykładowo taka, że Boże działanie prawie zawsze zawiera się w regularnościach praw przyrody, jednak – choć bardzo rzadko – nie zamyka się w ramach przez nie wytyczonych: wtedy cuda (nadzwyczajne interwencje) stają się możliwe.

Szukanie innych sposobów zagwarantowania Bogu wpływu na bieg świata w sposób „nieinterwencyjny”, z zachowaniem zasady autonomii nauki, najczęściej prowadzi do rozważania kwantowych nieoznaczoności albo teorii chaosu. Według pierwszego podejścia „obiekty kwantowe nie są zdeterminowane, lecz zawsze mają przed sobą całą gamę możliwych zachowań w przyszłości. (...) I tu jest miejsce na działanie Boga, który może sprawić, że zrealizuje się ta, a nie inna możliwość dopuszczalna przez rozkład prawdopodobieństwa”, co następnie na skutek działania zwykłych praw fizyki mogłoby wywoływać skutki w makroskali. Natomiast według współczesnych teorii chaosu układy zjawisk są nieprzewidywalne i Bóg może mieć na nie wpływ w sposób empirycznie niewykrywalny [Szi, 150–151], [Gn, 204].

„A czy Bóg działa na świat przez kwantowe nieokreśloności, dynamiczny chaos, czy ustalając warunki początkowe lub brzegowe? Żadnej z tych możliwości nie można wykluczyć, ale mając na względzie tymczasowość naszych naukowych teorii, lepiej pozostawić kwestię otwartą. [Szi, 162–163]

Bóg luk (*God of the gaps*)

Gdy w XVII wieku kształtowały się podstawy nowożytnej nauki, odwołania do działania Boga były przyjmowane jako uzasadnione i naturalne. Na przykład układ planetarny Newtona wymagał ustalenia przez Boga warunków początkowych oraz zapewnienia późniejszej stabilności. W kreacjonistycznym i mechanistycznym systemie świata „Boże rządy nad światem Newton pojmuje nie tylko w duchowym, religijnym znaczeniu, ale także w sensie «mechanicznych» interwencji” w celu korekty ruchu planet. [WiS, 63], [BiG, 281]. Tego typu odwołania były bardzo częste na gruncie ówczesnej fizyko-teologii jako przykłady celowego

Bożego działania. W XIX wieku zostały one nazwane strategią „Boga do zapychania dziur” (*God of the gaps*), który to zwrot został ukuty przez Henry’ego Drummonda [Bin, 200]. Natomiast za autora „klasycznego” opisu tego pojęcia uważa się Dietricha Bonhoeffera:

Religijni mówią o Bogu wtedy, gdy ludzkie sumienie (bywa, że z lenistwa umysłowego) dobiega kresu, lub wtedy, kiedy zawodzą ludzkie siły. Właściwie zawsze jest pojmowany jako *deus ex machina*, któremu każą wkraczać na scenę albo dla pozornego rozwiązania nierozwiązalnych problemów, albo jako mocy, gdy moc ludzka zawodzi, zawsze zatem przy okazji ludzkiej słabości, względnie na granicy ludzkiego poznania. (...) Wydaje mi się zawsze, że w ten sposób wydzielamy Bogu ze strachem miejsce zbyt małe. Chciałbym mówić o Bogu nie na granicy, lecz w samym centrum, nie w chwilach słabości, lecz siły, nie wobec śmierci i winy, lecz wobec życia i dobra ludzkiego.²⁴¹

Zarzut wprowadzania koncepcji „Boga luk” jest najczęstszą reakcją Hellera na postulaty dopuszczenia możliwości bezpośredniego działania Boga w świecie, poza prawami przyrody lub wbrew nim. W kontekście omawiania relacji między teologią a nauką zrozumienie i odrzucenie tego typu argumentu jest wręcz kluczową koniecznością [KpC, 256]. Użycie go byłoby bowiem błędem metodologicznym, teologicznym i apologetycznym. Błąd metodologiczny polega na naruszeniu autonomii nauk przyrodniczych, zgodnie z którą należy wyjaśniać wszechświat wszechświatem [Fk, 147–148]. Zasada naturalizmu metodologicznego w połączeniu z totalitaryzmem metody naukowej nakazuje pozostawać w obszarze wyjaśnień naturalistycznych, gdyż nawet jeśli obecnie nasza wiedza nie potrafi czegoś wyjaśnić, przyszła nauka może tę lukę wypełnić, tak jak wielokrotnie działo się to w przeszłości. Ale co więcej, „Bóg luk” jest ponadto błędem teologicznym. Taki Bóg byłby zredukowany „do roli naukowej hipotezy, i to hipotezy o bardzo wątpliwej jakości”, gdyż postęp w nauce łatwo eliminuje go z obrazu świata [Szi, 51–52]. „Bóg, który ma wypełnić braki naszej wiedzy o świecie, jest po prostu teologicznym fałszem” [De, 196]. Teologia tak ukształtowana pozbawiałaby możliwości Bożego działania przy pomocy praw przyrody i w obszarze tego, co – choć nazywane przypadkiem – jest także procesem naturalnym [Gn, 253]. Okazałoby się, że stworzenie nie jest doskonałe, wymaga korekt, naprawczych ingerencji. Użycie argumentacji typu „Boga luk” jest również błędem apologetycznym, gdy miałaby ona służyć uzasadnianiu istnienia Boga lub jego opatrności. Byłaby to apologetyka „zbyt łatwa” i mało skuteczna [TiW, 246], gdyż prowadzi do przeciwstawienia wiedzy naukowej i wiary

²⁴¹ Dietrich BONHOEFFER, **Wybór pism**, Biblioteka Więzi, Warszawa 1970, s. 241. Cytat za [KpC, 257].

religijnej: kolejne luki w wiedzy naukowej, w miarę postępów nauki, zostają wypełnione naturalistycznymi wyjaśnieniami i hipoteza Boga staje się niepotrzebna [SiP, 108]. Przy takim podejściu, gdy nauka nie była jeszcze rozwinięta, łatwo było uznawać za Boże działanie tajemnicze dla ludzi zjawiska. Jednak stopniowo poznajemy zasady funkcjonowania natury, tych „obszarów Bożej obecności” jest coraz mniej i możliwe, że w przyszłości znikną całkowicie.

Tradycyjne dowody odwołują się do stwierdzenia pewnych *vestigia Dei*, śladów Jego aktywnej obecności w świecie. Chodziłoby o odnalezienie takich miejsc w świecie materialnym, w których pojawiłby się w sposób czytelny „Jego podpis”. W rzeczywistości cały wszechświat – a nie tylko jego poszczególne części – jest przejawem stwórczej mocy Boga. [BiN, 206]

Powstaje jednak pytanie, czy nie jest to fałszywa dychotomia: czy szczególne jednorazowe bezpośrednie działanie Boga – jeśli dopuścimy taką możliwość – musi być w sprzeczności z ciągłą zależnością stworzenia od Boga? Czy musi być tak, że albo „szukamy Boga” tam, gdzie nauka ma problemy z wyjaśnieniem czegoś, albo tam, gdzie nauka odnosi sukcesy i oferuje właściwe zrozumienie wszechświata, nie dopuszczając rozwiązań pośrednich? [BiN, 205–206].

Heller tak podsumowuje swoje zastrzeżenia wobec działania Boga „w lukach wiedzy”:

Strategia *God of the gaps* polega właśnie na tym: kiedy nauka nie jest (czy też jeszcze nie jest) w stanie wyjaśnić danego zjawiska, by wypełnić lukę poznawczą, ucieka się do Boga. Uważam, że taki sposób postępowania jest podwójnie niebezpieczny. Po pierwsze dlatego, że grzeszy przeciwko metodzie naukowej, *de facto* rezygnując z wyjścia poza to, co obecnie wiemy. Jeśli przyjmuje się wyjaśnienie nadprzyrodzone, zamyka się drogę do dalszych badań naukowych. Jest także niebezpieczny dla teologii: głosi się, choć nie wprost, że dzieło Boga, stworzenie, jest „wybrakowane” pod pewnymi względami, skoro Bóg musi okresowo interweniować, żeby zachować w nim równowagę. A to z punktu widzenia teologii jest bardzo poważny błąd. [BiN, 205]

Widzimy tutaj stwierdzenie totalitarności metody naukowej. Wszystko, co dzieje się w świecie natury, powinno być uznawane za przynajmniej potencjalnie dostępne naukowemu wyjaśnieniu. Pojęcie „Boga luk” zagraża więc postępowi w nauce. Przyjęcie nadprzyrodzonej przyczynowości pozbawiałoby motywacji do wysiłku znalezienia wyjaśnienia naturalnego. Chociaż z drugiej strony teorie naukowe zawsze potencjalnie podlegają weryfikacji w świetle nowych badań. Dlatego więc hipotetyczne przyjęcie nadprzyrodzonego wyjaśnienia jako

najlepiej tłumaczącego aktualnie dostępne dane miałyby pozbawić motywacji szukania wyjaśnień alternatywnych?

Należy na koniec odróżnić luki w wiedzy od istniejących „dziur ontologicznych”, uwidaczniających się w pytaniach: Dlaczego istnieje raczej coś niż nic? Skąd się wzięły prawa fizyki? Dlaczego akurat takie? Dlaczego istnieje rzeczywistość odpowiadająca tym prawom? W tym kontekście Bóg pojawia się jako Transcendentna Granica naszej wiedzy [TiW, 290–291].

„Bóg luk” nadal jest gdzieś tam obecny w literaturze, ale tej „o marginalnym znaczeniu”, choć „można go spotkać nawet w poważnych dziełach w zakamuflowanej postaci” [Szi, 52]. Należy więc pamiętać, że „Bóg nie jest tworem naszego umysłu do maskowania pytań. Bóg jest tym, dzięki czemu pytania mają swoje odpowiedzi” [Wjt, 67].

Wielki Wybuch oraz zasady antropiczne

„Sytuacja pozornie wydaje się jasna. Wyniki współczesnej kosmologii potwierdzają koncepcję początku świata. Sprawa jednak nie przedstawia się aż tak prosto” – pisze Michał Heller [Wif, 337]. Przyjrzyjmy się więc tej złożoności.

Przyjmijmy zgodnie z zasadą totalitarności metody naukowej, że dowolne zjawiska w obecnym funkcjonowaniu świata czy jego historii, nie mające jeszcze teraz naukowego wyjaśnienia, zostaną objęte teoriami nauki przyszłości. Czy dotyczy to również pochodzenia wszechświata? Pojawienie się w kosmologii koncepcji Wielkiego Wybuchu jako początku jego istnienia wywołało wiele kontrowersji. Taka osobliwość czasoprzestrzeni domagała się wyjaśnienia. Próby jej usunięcia przez koncepcję świata cyklicznego z „gładkim” przejściem między fazą kurczenia i rozszerzania albo wprowadzenie czasu zamkniętego okazały się nierealne, gdy stwierdzono nieuchronne istnienie osobliwości [Fk, 107–111]. Niektórzy uczeni (np. fizyk i kosmolog Aleksandr Friedman, astrofizyk Edward Milne, astronom James Jeans, matematyk, historyk nauki i kosmolog Edmund T. Whittaker) przyjęli czasowy początek wszechświata jako argument potwierdzający stworzenie świata przez Boga [KpC, 249]. Według Milne’a stwórcza działalność Boga jest skoncentrowana w punkcie osobliwości

początkowej, ale potem Bóg „jest zatrudniony” przez stwarzanie okoliczności do działania biologicznej ewolucji. Whittaker twierdził, że współczesna kosmologia dostarcza argumentów popierających istnienie Boga, o czym też świadczy matematyczny charakter praw przyrody [Fk, 112–118]. Napisał:

Kiedy za pomocą czysto naukowych metod śledzimy rozwój materialnego świata wstecz w czasie, docieramy w końcu do stanu krytycznego, w którym przestają obowiązywać znane obecnie prawa przyrody, to znaczy do momentu Stworzenia.²⁴²

W podobnym duchu wypowiadał się również papież Pius XII w przemówieniu *Dowody istnienia Boga w świetle nowoczesnej nauki* w 1951 roku: „A więc stworzenie miało miejsce w czasie. Czyli – istnieje Stwórca. Więc Bóg istnieje.”²⁴³

Michał Heller i Tadeusz Pabjan ostrzegają przed taką interpretacją. Byłoby to wypełnienie luki w wiedzy naukowej Bogiem, zbyt łatwy konkordyzm, argumentacja naiwna. Teologia nie powinna wiązać się z żadnym konkretnym obrazem świata [Sip, 88, 89, 106]:

Nie brakuje autorów, którzy w tej zagadce usiłują dostrzec ślady celowego działania Boga w przyrodzie. Cała dotychczasowa historia wzajemnych relacji pomiędzy teologią a naukami nakazuje jednakże zachować daleko idącą wstrzeźliwość w stosunku do tego rodzaju apologetyki. Wykazuje ona bowiem wszystkie cechy skompromitowanej strategii „Boga od zapychania dziur”. [Sip, 128]

Kosmolog Robert Jastrow jest autorem często cytowanego zakończenia swojej książki *Bóg i astronomowie*²⁴⁴, odnoszącego się do odkrycia ograniczoności wszechświata w czasie:

Wydaje się, że nauka nigdy nie będzie w stanie unieść kurtyny zasłaniającej tajemnicę stworzenia. Dla naukowca, który żył wiarą w potęgę rozumu, historia kończy się jak zły sen. Od dawna pokonywał on góry ignorancji i właśnie ma już zdobyć najwyższy szczyt. W momencie, gdy kończy wspinaczkę, wita go gromada teologów, którzy siedzą tam od stuleci. [cytat według TiW, 286]

Heller wskazuje na to, że apologetyka Jastrowa jest typowym przypadkiem użycia koncepcji Boga luk. „Ówczesny model kosmologiczny nie dawał wyjaśnienia Wielkiego Wybuchu, (...) Jastrow przyjął więc «hipotezę Boga», by dziurę tę wypełnić”. Strategia ta okazała się

²⁴² Edmund T. WHITTAKER, *The Beginning and End of the World*, Oxford University Press, London 1942, s. 4. Cytat podany za odnośnikiem na stronie [Sip, 97].

²⁴³ cytat według: Tadeusz PABJAN, „Czy nauka dowodzi istnienia Boga? Naukowa apologetyka Piusa XII”, *Studia Philosophiae Christianae* 2009, 45/2, s. 284 [277–294].

²⁴⁴ Robert JASTROW, *God and Astronomers*, Werner Books, 1984.

krótkowzroczna, co pokazało pojawienie się nowego modelu kosmologicznego Stephena Hawkinga z dołączonym filozoficznym komentarzem [TiW, 289]. Czy jednak rzeczywiście skutkiem tego „argument Jastrowa legł w gruzach”? Opisując dokładniej model „kwantowego stwarzania świata z nicości” Hartle’a-Hawkinga [Oww, 96–98] Heller stwierdza bowiem, że nie jest on „kosmologicznym zastosowaniem dobrze ustalonej teorii kwantowej grawitacji (...) lecz sam jest próbą (wysoko hipotetyczną) zastąpienia takiej teorii doraźnym modelem”. Zawiera przy tym trzy istotne, bardziej techniczne założenia (między innymi zastąpienie współrzędnej czasowej t przez współrzędną urojoną it , skutkiem czego uzyskujemy „wszechświat bez brzegów”), a nadto zakłada już istniejące praw fizyki.

Przy całej złożoności tej problematyki, trzy zasadnicze argumenty przemawiają przeciwko utożsamianiu początkowej osobliwości z aktem stworzenia świata przez Boga [Sip, 103–107], też [Oww, 210–211]:

- racje naukowe: Co prawda „era Plancka”, czyli pierwszy, niewyobrażalnie krótki okres ewolucji wszechświata pozostaje poza możliwościami eksplanacyjnymi współczesnej nauki, jednak hipotetyczna kwantowa teoria grawitacji może pokazać możliwość istnienia etapów jego historii „przed” Wielkim Wybuchem (w sensie logicznym, a nie czasowym);
- racje metodologiczne: nie należy stawiać granic dla metody naukowej zgodnie z wcześniej omawianą totalitarnością metody naukowej;
- racje teologiczne: byłoby to jeszcze jednym powołaniem się na koncepcję „Boga luk”, co prowadzi do przeciwstawienia wiedzy naukowej wierze religijnej.

Podsumowując:

Boga nie należy wyobrażać sobie jako pirotechnika ukrywającego się za Wielkim Wybuchem Wszechświata. Nie wolno go umieszczać poza progiem naszej dzisiejszej wiedzy. Nie znajduje się On poza granicami, lecz w samym środku. Nie jako robocza hipoteza wyjaśniająca to, czego dziś jeszcze nie rozumiemy, lecz w samym jądrze rzeczywistości jako ostateczny sens wszystkiego, co jest. [Wjt, 23]

Teologiczna interpretacja Wielkiego Wybuchu zyskała na sile przekonywania z zaobserwowaniem tzw. „precyzyjnego dostrojenia wszechświata”. Gdyby szereg jego parametrów był choćby nieznacznie różniący się od aktualnych, powstanie w nim życia, więc i człowieka, nie byłoby możliwe. Koncepcję tę nazwano „zasadą antropiczną”. Po raz pierwszy pojęcia tego

użył angielski kosmolog Brandon Carter w Krakowie podczas Sympozjum Międzynarodowej Unii Astronomicznej. Występuje w dwóch wersjach, jako zasada antropiczna słaba oraz silna – przy czym funkcjonują nieco różne ich ujęcia; Figas-Skrzypulec podaje w swoim artykule *Drogi myśli od nauk przyrodniczych do teologii. Zapośredniczenia metafizyczne i epistemologiczne* ²⁴⁵ własne tłumaczenia najczęstszych sformułowań, pochodzących od Johna Barrowa i Franka Tiplera. ²⁴⁶

Słaba zasada antropiczna:

Obserwowane wartości wszystkich jakości fizycznych i kosmologicznych nie są jednakowo prawdopodobne, lecz przyjmują wartości ograniczone wymogiem istnienia obszarów, gdzie życie oparte na węglu może ewoluować oraz wymaganiem, aby wszechświat był wystarczająco stary, żeby to już się dokonało.

Mocna zasada antropiczna:

Wszechświat musi mieć te właściwości, które pozwalają życiu rozwinąć się na którymś etapie jego historii.

W krótszym ujęciu, odpowiednio: „To, co obserwujemy jest, jakie jest dlatego, że możemy je obserwować” i „Obserwujemy świat taki, jaki jest, bo w innych światach nie mogłoby nas być” [Rwn, 40, 42]. Lista odkrywanych ograniczeń nakładanych na parametry wszechświata, umożliwiających zaistnienie życia, ciągle się wydłuża w miarę postępujących badań; Heller podaje niektóre z nich [Nfi, 136–137], [Gn, 101–102], na przykład:

Gdyby silne oddziaływanie jądrowe było jedynie o 2% silniejsze niż obecnie, nie mogłyby powstać protony, a więc i atomy pierwiastków chemicznych. Słabe oddziaływanie jądrowe jest 10^{28} razy silniejsze od grawitacji, gdyby było tylko nieco słabsze, cały wodór zamieniłby się w hel. A bez wodoru nie byłoby wody niezbędnej do życia. [Gn, 102]

Pierwsza z zasad antropicznych jest sama w sobie oczywista, jednak Heller krytycznie zapatruje się na nadawanie teologicznych interpretacji również tej drugiej, zauważając, że jest ona jakby tymczasowym wyjaśnieniem, „zanim powstanie autentyczna teoria fizyczna, z której wynikałyby takie, a nie inne wartości stałych” [De, 238]. Możliwe jest też, że Bóg

²⁴⁵ FIGAS-SKRZYPULEC, „Drogi myśli...”, s. 185–186.

²⁴⁶ J.D. BARROW, F.J. TIPLER, **The Anthropic Cosmological Principle**, Oxford University Press, New York 1986, s. 16 i 21.

stworzył olbrzymią ilość wszechświatów o różnych parametrach, a my żyjemy w tym, który spełnia warunki umożliwiające nasze istnienie:

Idea, zgodnie z którą nieskończony Bóg stwarza nieskończenie wiele światów, nie jest w perspektywie teologicznej bardziej niezwykła niż pomysł, by nieskończony Bóg w realizacji aktu stwórczego miał poprzestać tylko na jednym świecie. [Sip, 110]

Idea wieloświata pojawiła się w kilku kontekstach.²⁴⁷ „Świat najlepszy z możliwych” Leibniza wymagał hipotetycznego rozważenia innych światów, pojawiających się o wiele później jako narzędzie logiki modalnej (aż do „modalnego realizmu” Davida Lewisa). W kosmologii różne rozwiązania równań Einsteina generowały różne modele wszechświatów, jak na przykład pusty wszechświat Willema de Sittera. Rozważanie konsekwencji zasad antropicznych doprowadziło do powstania koncepcji ensemble’a wszechświatów o różnych wielkościach ich podstawowych parametrów. Jeszcze jednym sposobem pomnożenia ilości wszechświatów była interpretacja mechaniki kwantowej Hugh Everetta, według której po każdej redukcji funkcji falowej, na przykład podczas pomiaru układu kwantowego, dochodzi do rozszczepienia wszechświata na tyle gałęzi, ile jest możliwych wyników pomiaru. Do tego doszły jeszcze idee wieloświatów inflacyjnych, a przy opracowywaniu teorii strun – strunowych i branowych. Jednak należy przy tym pamiętać, że „idea wieloświata jest wytworem wyobraźni lub co najwyżej ekstrapolacji sięgającej poza granice empirycznej kontroli” [Fk, 143], [Efp, 198]. Czy więc poza granicami empirycznej kontroli możemy jeszcze mówić o nauce? Jeśli zaś znajdujemy się poza obszarem nauki, czy obowiązuje nadal metodologiczna naturalistyczna zasada „wyjaśniania wszechświata wszechświatem”?

Heller dochodzi do konkluzji:

Dziś w koncepcjach wieloświatów stopień ekstrapolacji jest tak ogromny, że – nawet w zasadzie – nie możemy liczyć, by techniki obserwacyjne za nią kiedykolwiek nadążyły. Jeżeli mimo wszystko będziemy się upierać, że spekulacje na temat wieloświatów są częścią nauki, to w porządku, ale nie jest to już nauka empiryczna (w dotychczasowym sensie). [Nww, 219]

A w takim razie – czy nie wystarczy odwołanie bezpośrednio do samego Boga jako Stwórcy wszechświata o zamierzonych przez niego parametrach, zamiast do koncepcji wieloświata, albo Boga i wieloświata?

²⁴⁷ Poniższa lista rodzajów wieloświatów – według [Nww], która to praca dotyczy przede wszystkim tego tematu.

Św. Tomasz: stworzenie a stwarzanie

Współczesna kosmologia jednoznacznie wskazuje na ograniczone w czasie istnienie wszechświata. Według Michała Hellera rodzi to pokusę wykorzystania początku w celach apologetycznych, co z perspektywy nauki byłoby błędem metodologicznym, zaś teologicznie wprowadzałoby pojęcie Boga luk. Niebezpieczeństwo to byłoby mniejsze, gdyby inaczej niż zazwyczaj patrzeć na samą koncepcję stworzenia. Pomocne w tym będzie przyjrzenie się poglądom jednego z doktorów Kościoła z XIII wieku: „Na filozoficznym rozumieniu pojęcia stworzenia wśród myślicieli chrześcijańskich, i potem na całej teologicznej koncepcji stworzenia, ogromnie zaciężyła doktryna św. Tomasza z Akwinu” [Oww, 169].

Najpierw jednak nieco historii. W starożytnej Grecji dominowało przekonanie o wieczności świata. Platoński Demiurg ukształtował obecną rzeczywistość z uprzednio istniejącej materii, natury rzeczy Arystotelesa były niezmiennie i wieczne. Opis stworzenia świata zawarty na początku Księgi Rodzaju pochodzi według Hellera z VI wieku przed Chrystusem, zaś określenie „z niczego stworzył Bóg” pojawia się czterysta lat później w Drugiej Księdze Machabejskiej. Według św. Augustyna świat został stworzony w stanie ustawicznego stawania się. W pełni rozwinięta koncepcja *creatio ex nihilo* została wypracowana dopiero przez późniejszą teologię chrześcijańską. Warto zauważyć, że tak Augustyn, jak i Boecjusz uważali, że czas został stworzony razem z wszechświatem, a wieczność Boga jest istnieniem poza czasem. [Nfi, 49], [Bin, 84–88], [Wjt, 44], [Gn, 207].

Gdy idzie o problematykę stworzenia, św. Tomasz nie był oryginalnym myślicielem. Prawie wszystkie elementy jego doktryny *de creatione* znajdowały się już wcześniej w przemyśleniach Ojców Kościoła i teologów. Doniosłość pracy, jaką wykonał św. Tomasz, polegała na pogłębieniu i usystematyzowaniu tego, co było przed nim, a także na dostosowaniu tradycyjnej doktryny do wymagań bieżącej chwili. [Oww, 169]

„Bieżąca chwila” była zaś istotnie ważna. Właśnie wtedy europejscy teologowie odzyskiwali dostęp do pism Arystotelesa, najpierw za pośrednictwem Arabów. W szczególności Averroes podkreślał tezę o wieczności świata. O ostrości ówczesnych kontrowersji świadczy choćby potępienie w 1277 roku przez biskupa Paryża, Stefana Tempiera, 219 tez uznanych za awerroistyczne [Oww, 170–171]. Tomasz zdołał tak zinterpretować filozofię Arystotelesa, żeby „nie tylko nie sprzeciwiała się prawdom religijnym, lecz by mogła stać się podstawą

chrześcijańskiej teologii” [Nfi, 50–51]. W ten sposób zażegnał grożące rozejście się dróg myślenia naukowego i kościelnego.

Na czym polegała istota Tomaszowego podejścia? Przede wszystkim stwierdził, że stworzenie przez Boga nie jest sprzeczne z wiecznym istnieniem świata. W ten sposób dokonał pojęciowego oddzielenia od siebie stworzenia świata, w sensie zależności w istnieniu od Boga, od jego początku [Nfi, 51]. Świat jest bytem przygodnym i nawet z czasem od nieskończoności do nieskończoności może być stworzony przez Boga w sensie zależności od Bytu Koniecznego.

I tak ważnym jest przypomnienie doktryny o *creatio continua*, głoszącej, że do istoty stworzenia należy nie tylko zapoczątkowanie istnienia Wszechświata, lecz także jego „podtrzymywanie” w istnieniu, tzn. nieustanna zależność Wszechświata w istnieniu od Boga jako dawcy istnienia. [Gn, 207]

W innych miejscach Heller podkreśla ten drugi aspekt *creatio continua* – nieustanności aktu stwarzania jako „całkowitej zależności istnienia wszechświata od Stwórcy (w każdej chwili, a nie tylko na początku)” [Fk, 148]. Jak pisze św. Tomasz, ²⁴⁸ przyczyna działająca nie musi wyprzedzać w trwaniu skutku. W działaniu natychmiastowym jego początek i koniec są sobie równoczesne. Natomiast gdyby stworzenie zostawiono samemu sobie, to jego natura byłaby taka, iż stanowiłoby nicość [Oww, 175].

Według Tomasza Augustyn „licznymi argumentami zwalcza wieczność świata”, lecz nie drogą pokazywania sprzeczności. Augustyn polemizował z platonikami, ale odnośnie podanej przez nich ilustracji zgadza się z nimi:

Jeśli by stopa od wieków zawsze na piasku tkwiła, to pod nią zawsze byłby ślad i nikt by nie wątpił, że ten ślad od stąpnienia nogi powstał, a jednak nie byłoby jedno od drugiego dawniejsze, choć jedno przez drugie uczynione jest; tak samo – powiadają – i świat, i na świecie stworzone bogi: były zawsze, gdyż zawsze istniał ten, co ich uczynił, a jednakże są uczynione. ²⁴⁹

Dlatego możemy precyzyjniej mówić o stwarzaniu, niż o stworzeniu. Świat mający początek w czasie i świat wiecznie istniejący – obie opcje są logicznie niesprzeczne z pojęciem stworzenia.

²⁴⁸ Św. TOMASZ Z AKWINU, „O wieczności świata”, w: **Dzieła wybrane. Opracował i wstępem poprzedził Jacek Salij OP**, Wydawnictwo Antyk, Kęty 1999, s. 475–478 [469–480].

²⁴⁹ Św. AUGUSTYN. **Państwo Boże**, przeł. Władysław Kubicki, Wydawnictwo Antyk, Kęty 2002. s. 397.

Tomasz odróżnia prawdy, do których można dojść drogą rozumu, od tych, które da się rozstrzygnąć tylko dzięki objawieniu. Odnośnie sposobu stworzenia „Tomasz uważał, iż to, że świat musi być stworzony, można udowodnić przy pomocy filozoficznych argumentów, natomiast to, iż świat miał początek, może być tylko prawdą wiary” [TiW, 275], por. też [WiS, 20]. Do jakich wniosków więc ostatecznie doszedł? Wykazał możliwość odwiecznego istnienia świata, natomiast filozoficznie, na drodze samego rozumu nie dało się wtedy rozstrzygnąć, czy świat miał początek, czy istniał zawsze, choć w zależności od Boga. Dylemat ten musiał rozwiązać na drodze wiary i objawienia [Sip, 86–87], [Wif, 334–335]. Powołując się na jego własne słowa: „Jeśli przyjmiemy, zgodnie z wiarą katolicką, że świat trwa od jakiegoś początku, powstaje pytanie, czy mógł istnieć zawsze”.²⁵⁰ Tak więc według Tomasza – rozstrzygając według wiary – wiara katolicka nakazuje przyjąć trwanie świata od jakiegoś początku. „Ponieważ nie można w tej kwestii mieć żadnej pewności, należy oprzeć się na Objawieniu, które jest fundamentem wiary. Objawienie zaś uczy, że świat miał swój początek w czasie” [Sip, 87].

Michał Heller jest o tyle w innym miejscu niż Tomasz z Akwinu, że obecnie droga rozumu dzięki rozwojowi kosmologii wskazuje na początek wszechświata w czasie. Jednak mimo tego woli mówić o stwarzaniu jako podtrzymywaniu świata w istnieniu – na przykład: „Boga nie musi się szukać w osobliwych punktach ewolucji świata. Przez swój nieustający akt stwórczy jest On obecny we wszystkim, co jest” [UW, 91]. Podkreślanie stworzenia jako działania Boga w osobliwości Wielkiego Wybuchu niosłoby, według Hellera, ryzyko krótkowzrocznej strategii apologetycznej. Jednak postrzeganie stworzenia tylko jako stwarzania, rozumianego jako podtrzymywanie świata w istnieniu przez Stwórcę, pozwala jedynie dostrzec jakiś „mistyczny element” wszechświata, silniejsze uzasadnienie nadziei, że poznawanie rzeczywistości w nauce jest kontaktem z „Wielką Myślą”, że świat jest poznawalny – czyli Wielka Intelktualne Przygoda Ludzkości może odnieść sukces. Świat jako całość odzwierciedla więc Rozumny Zamysł, obejmujący także to, co nazywamy przypadkiem. Wtedy „cały Projekt jest śladem Stwórcy i na tym polega jego wymowa” [NiT, 71–73].

²⁵⁰ TOMASZ Z AKWINU, „O wieczności świata”, s. 473.

Zasada Augustyna

Według chrześcijańskiej teologii, źródłem wiedzy o Bogu i świecie, obok „księgi natury” jest „Księga Objawienia” – Pismo święte. Światło Objawienia pozwala „sięgnąć poza to, do czego rozum nie sięga”, przy czym „nie zastępuje światła rozumu. Zakłada go, wzmacnia, na nim buduje, ale ani go nie znosi, ani nie zastępuje” [Grs, 261]. Biblijny tekst ma formę pochodzącą od swoich ludzkich autorów, ich osobowości, talentów i słabości. Bóg „wolał ukryć się pod zwykłymi procesami, jakie prowadzą do powstawania dzieł spisanych przez ludzi” [Grs, 335]. Ale w oczywisty sposób Pismo wypowiada się też o świecie natury i o wydarzeniach historycznych w tym świecie. A jest to obszar, w którym monopol poznania przyznaje sobie nauka. Co więc należy robić, gdy dosłownie rozumiany tekst biblijny przeczy twierdzeniom nauki?

W takim kontekście Heller wielokrotnie powołuje się na „zasadę św. Augustyna”:

Ileć raz zaistnieje konflikt pomiędzy dosłowną interpretacją jakiegoś tekstu biblijnego a prawdą dotyczącą przyrody, udowodnioną przy pomocy wiarygodnych argumentów, chrześcijanin powinien poddać tekst biblijny reinterpretacji metaforycznej. [De, 187–188]

lub w innym przykładowym ujęciu:

Za każdym razem, gdy pojawia się sprzeczność pomiędzy dosłownym rozumieniem tekstu biblijnego a dobrze ustaloną prawdą rozumową, trzeba odwołać się do interpretacji metaforycznej, zakładając, że właśnie taką interpretację miał na myśli autor danego fragmentu Biblii. [Sip, 62]

Jak można uzasadnić tę zasadę? Po pierwsze, Biblia jest dziełem o wielu różnych formach literackich, stosujących różne środki stylistyczne dla przekazu zamierzonej treści. Po drugie,

autorzy ksiąg biblijnych posługują się zawsze pojęciami i wyobrażeniami swojego czasu i swojego środowiska, nic dziwnego zatem, że o powstaniu i budowie wszechświata mają taką samą wiedzę jak wszyscy inni mieszkańcy starożytnego Wschodu. (...) objawienie nie mogło zostać wyrażone w innym języku jak tylko w tym, który byli w stanie pojąć ludzie tamtej epoki. [Sip, 24]

„Pojęcia i wyobrażenia” są jednak czymś różnym od wiedzy. Jeżeli dopuścimy możliwość nadprzyrodzonego objawienia, niosącego wiedzę, wyrażoną co prawda w języku pojęć i wyobrażeń odbiorców, ale jednak przekazującą informacje im niedostępne, to wiedza zawarta w tekście biblijnym mogła wykraczać poza tę naturalną, powszechną, ówczesnie

dostępną. Informacyjna zawartość jest czymś różnym od pojęć i języka. Wnioski zależą więc od tego, czy uznamy opis biblijny za czysto ludzkie dzieło, negując możliwość nadprzyrodzonego objawienia niosącego informacje o świecie natury. Sam Heller stwierdza, że „każda teologia wywodzi się z zetknięcia myśli ludzkiej z czymś, co twierdzi o sobie, że jest prawdą objawioną” [WiS, 16] i uznaje możliwość otrzymywania informacji o Bogu na drodze objawienia:

w jakimś sensie Bóg przemówił do człowieka i użył do tego celu ludzkiego sposobu wyrażania się. A jeżeli tak, to znaczy, że język Objawienia przekazuje jakąś informację o Bogu. I znowu, nie interesuje mnie w tej chwili, jaka to jest informacja, lecz jedynie to, że jest możliwa. [Szi, 100]

Ale „reguła Augustyna” dotyczy nie tego, co Biblia mówi o Bogu, ale o świecie dostępnym badaniom i refleksji naukowo-filozoficznej:

Jeśli doktryna, co do której jesteśmy przekonani, że została wyrażona w Biblii, jest sprzeczna z tezami naukowo-filozoficznymi opartymi na niezbitych dowodach, powinniśmy uznać słuszność tych tez, bo teksty biblijne mogą być interpretowane na różne sposoby, a zatem także alegorycznie. [BiN, 103]

Czyli wynikałoby z tego, że w razie sprzeczności: przyjmujemy przenośne, alegoryczne znaczenie tekstu Pisma świętego, zaś uznajemy prawdziwość tez naukowo-filozoficznych, o ile są oparte na niezbitych dowodach. I tutaj dochodzimy do istotnych komplikacji. Współczesna filozofia nauki z wielką ostrożnością podchodzi do oceny naukowo-filozoficznych dowodów, na ile są „niezbite”. Co więcej, gdy porównamy sformułowania „zasady Augustyna” w ujęciu Hellera z tekstami autorstwa samego świętego, analizowanymi w rozdziale I tej pracy, dostrzegamy że te pierwsze mają uproszczoną formę. Tymczasem procedura proponowana przez Augustyna jest bardziej złożona, jak pokazuje dokonane przez autora niniejszej pracy podsumowanie z rozdziału I:

Jeśli argument naukowy jest rzetelny, należy zbadać, jaki jest zamierzony przez biblijnego autora sens tekstu, zdającego się stać z nim w sprzeczności – i zapewne przyjąć sens przenośny, a nie literalnie dosłowny. W wypadkach wątpliwych Augustyn radzi „trzymać się zdania zgodnego ze zdrową wiarą”, gdyż twierdzenia nauki nieraz ulegają zmianom. Jeśli zaś przedstawiony jako naukowy i sprzeczny z Pismem argument pochodzi z wnioskowania wykraczającego poza kompetencje nauki („wyciągnięty z jakichś tam szpargałów”), należy

uznać go za fałszywy. Należy natomiast unikać podważania rzetelnych wyników naukowych, upierając się przy literalnie dosłownym rozumieniu tekstu biblijnego.²⁵¹

Warto tutaj zadać pytanie, czy istnieje ryzyko, że przy założeniu naturalizmu metodologicznego nauki, gdy chcemy wyjaśnić jakiś empirycznie doświadczalny, trudne do interpretacji zjawisko, przyjmujemy nieuzasadnioną lub słabo uzasadnioną koncepcję naturalistyczną, bo innych nie dopuszczamy, a nauka nie lubi trwania zjawisk niewyjaśnionych? Czy wtedy należałoby domagać się przyjęcia przenośnego sensu opisującego dane zdarzenie tekstu biblijnego? Czy raczej nie należałoby uznać, że *ad hoc* podane wyjaśnienie naturalistyczne jest „wyciągnięte z jakichś tam szpargałów” (wynikające głównie z metafizycznych założeń), więc nieuzasadnione? Z taką sytuacją możemy mieć na przykład do czynienia przy biblijnych opisach zdarzeń nadprzyrodzonych, czyli cudów. Czy powinniśmy wyjaśnić je metaforycznie? Według Hellera Pismo święte – w szczególności Ewangelie – często posługuje się metaforami:

Ewangelie często używają barwnego języka metaforycznych obrazów i alegorii. Trudno rozszyfrować, które szczegóły ze scenariusza przedstawionego przez Ewangelistów należy rozumieć bardziej dosłownie, a które są tylko ilustracją zasadniczej myśli. [uM, 36]

Wydarzenia, które miały naprawdę miejsce podczas życia Pana Jezusa, skryte są za warstwą literackich i ludowych upiększeń i „świecidełek”, oplecione „warstwą różnych symboli i poetyckich skojarzeń” [Dno, 56–57]. Co decyduje o dosłowności bądź nie danego fragmentu? Czy jego kontekst w całości tekstu, czy model świata współczesnego czytelnika? Michał Heller podkreśla to drugie:

Dziś – po wszystkich osiągnięciach hermeneutyki i filozofii analitycznej – wiemy, że nie ma absolutnej dosłowności. Coś musi czytelnikowi podpowiedzieć, które z wielu możliwych znaczeń ma on uznać za dosłowne. Tym czymś jest oczywiście zbiór przekonań i pogląd na świat czytelnika, a więc – innymi słowy – jego model świata. [Up, 103]

Model świata wielu dzisiejszych czytelników jest kształtowany przez naukę, charakteryzującą się zasadą naturalizmu metodologicznego. Czy więc w tym świecie jest miejsce na zdarzenia, określane mianem cudów?

²⁵¹ Rozdział I, s. 39–40.

Zjawiska cudowne

Przy rozważaniu możliwości szczególnego bezpośredniego działania Boga w świecie (*Special Divine Action*) niektóre z takich działań nazywane są cudami. Z perspektywy nauki są to zdarzenia sprzeczne z prawami natury, jak również nieredukowalne do wyjaśnień naturalistycznych albo bez naturalnej przyczynowości. Cudowność może polegać też na czasowej i przestrzennej koincydencji zapowiedzi zdarzenia i jego zajścia, gdy osoba zapowiadająca nie ma naturalnej możliwości sprawienia tego, co zapowiedziała. Natomiast z perspektywy teologicznej istota cudu polega na szczególnej formie komunikacji Boga z człowiekiem przez zdarzenie wyjątkowe dla odbiorcy, często wcześniej zapowiedziane i zrealizowane w kontekście znaczeniowym zrozumiałym dla obu stron. Cuda tych rodzajów nie zmieniają w sposób trwały, wykrywalny empirycznie rzeczywistości natury – poza przeżyciem i pamięcią świadków zdarzenia. Innego typu możliwe nadprzyrodzone Boże interwencje sprawiałyby, że w świecie pojawia się skutek o trwałej konsekwencji – jak na przykład powstanie życia czy świadomości człowieka.

Hume w swoim dziele *Badania dotyczące rozumu ludzkiego* w rozdziale *O cudach*²⁵² ocenia racjonalność wiary w doniesienia o zdarzeniach cudownych. Uzasadnia tezę, że mądry człowiek nie wierzy w żaden cud, gdyż swoje przekonania kształtuje proporcjonalnie do dowodów. Te zaś jednoznacznie wskazują na brak wiarygodności świadectw o cudach. Przede wszystkim cud jest pogwałceniem praw natury; a ponieważ są one ustanowione na podstawie mocnych i niezmiennych doświadczeń, to argumentacja wspierająca zajście cudu ma przeciw sobie wszystkie te doświadczenia. Ponadto nigdy nie było dostatecznie dużo dostatecznie rzetelnych świadków. Cuda budzą też poczucie zdumienia, niespodzianki – opowiadanie ich wzbudza podziw słuchaczy, stąd pociąg do zmyślania cudownych historii. Raporty o nich najczęściej pochodzą z krajów barbarzyńskich, w których panuje ignorancja albo pochodzą od barbarzyńskich przodków. Na dodatek cuda różnych religii są sprzeczne ze sobą i wzajemnie się znoszą.

²⁵² John HICK, *Classical and Contemporary Readings in the Philosophy of Religion*, Prentice-Hall, Inc., Englewood Cliffs, N.J., 1964, s. 132–146.

Dariusz Łukasiewicz²⁵³ jako klasyczne przykłady zdarzeń będących skutkiem szczególnego Bożego działania podaje cuda historii zbawienia, opisane w Biblii, zaś oprócz nich – odpowiedzi na modlitwy, uzdrowienia, szczególnie działania Ducha Świętego w wewnętrznym życiu wierzących, opatrnościowe działanie Boga w historii. Podaje szereg argumentów przeciwników uznania takich zdarzeń za realne. Według nich szczególne Boże działanie jest sprzeczne z nauką; (narusza prawa przyrody; narusza zasadę naturalizmu metodologicznego), jest nie do pogodzenia z wolną wolą istot stworzonych, jest uwikłane w problem zła oraz generuje teologiczną niespójność.²⁵⁴ Natomiast według określonej przez niego „koncepcji prawa przyrody Newtona – Plantingi” należy przede wszystkim zanegować oczywistość uznania świata za układ przyczynowo izolowany.

Boże (nadzwyczajne) działanie w świecie nie pociąga złamania czy zawieszenia praw przyrody nadanych światu przez samego Boga. Prawa przyrody stosują się bowiem do świata jako systemu zamkniętego, nie obowiązują natomiast, nie mają zastosowania do świata jako systemu kazualnie otwartego.²⁵⁵

Marek Słomka deklaruje, że nie chce absolutyzować aktualnego stanu wiedzy naukowej. Stwierdza, że „panujący dziś paradygmat naturalistyczny budzi uzasadnione kontrowersje zwłaszcza tam, gdzie radykalnie jest przekraczana granica pomiędzy naturalizmem metodologicznym a ontologicznym”.²⁵⁶ Podaje możliwe sposoby rozumienia interakcji między Bogiem a światem, analogicznej do oddziaływania ludzkiego umysłu na ciało albo na zasadzie immanentnej obecności Boga w dynamicznie rozumianym Wszechświecie.²⁵⁷

Według Michała Hellera, w przeszłości – gdy na przykład w okresie średniowiecza cały świat był znakiem, śladem czy odbiciem Boga – zjawiska przyrody były postrzegane jako „odsyłacze do prawd religijnych”.

Skutkiem tego zaciera się różnica między cudem we właściwym tego słowa znaczeniu a „cudem przyrody”. Dla średniowiecznych wszystko jest cudem i wszystko powinno zachęcać do pobożności. [BiG, 178]

²⁵³ Dariusz ŁUKASIEWICZ, **Opatrność Boża, wolność, przypadek**, Fundacja „Dominikańskie Studium Filozofii i Teologii”, Kraków, Poznań 2014.

²⁵⁴ ŁUKASIEWICZ, **Opatrność Boża...**, s. 130–131.

²⁵⁵ ŁUKASIEWICZ, **Opatrność Boża...**, s. 137.

²⁵⁶ SŁOMKA, **Działanie Boga...**, s. 14.

²⁵⁷ SŁOMKA, **Działanie Boga...**, s. 26.

W miarę odkrywania regularności zjawisk, opisywanych przez prawa przyrody, pojęcie cudu wyróżniało się coraz bardziej od rozumienia procesów naturalnych. Pojawiały się, nieraz bardzo oryginalne, koncepcje łączenia przyczynowości naturalnej i nadnaturalnej. Heller opisuje jedną z nich, z XVII wieku. Ówczesny myśliciel, krytyk poglądów Kartezjusza, Henry More, określał duchy jako istoty mające rozciągłość, ale w odróżnieniu od ciał materialnych nie będące nieprzenikliwymi. Dzięki przestrzenności mogły oddziaływać na naturę, wywołując skutki nieredukowalne do oddziaływań mechanicznych, takie jak na przykład nadzwyczajne uzdrowienia, odbierane jako cudowne [BiG, 233–236].

Czy Heller uznaje cuda za możliwe? Zmartwychwstanie Jezusa określa jako „fundacyjne wydarzenie” chrześcijaństwa i potwierdza jego faktyczność, lecz z pewnymi zastrzeżeniami:

...potem zmartwychwstał, ale zrobił to dyskretnie, bez fanfar i triumfu. Taka jest Jego strategia: nie interweniować z zewnątrz, pozostawać w ukryciu. W swoim stwórczym akcie dał swojemu stworzeniu moce (które nazywamy naturalnymi) i sam woli działać przez nie, pozostając pod ich osłoną. [Grs, 334]

Natomiast na przykład zasady Dekalogu, którego nadanie przez Boga, wraz z kontekstem wyjścia Izraelitów z Egiptu, ma w opisie biblijnym cechy spektakularnego zdarzenia nadprzyrodzonego, uznaje za nienarzucone z zewnątrz, lecz wynikające „z naturalnego głosu sumienia” [Grs, 68]. To ukrycie Bożego działania „pod zwykłymi procesami” widać w sposobie powstawania Biblii jako księgi zarówno ludzkiej, naznaczonej „piętnem ludzi, którzy ją pisali lub redagowali – zarówno z ich talentami, jak i nieudolnościami”, jak też Księgi Bożej, „bo przez ludzkich autorów Bóg wyraził to, co chciał wyrazić. I tylko w niektórych miejscach można dostrzec znak «Bożego palca», na przykład, gdy wśród zapisów bieżących wydarzeń pojawiają się zapowiedzi, a nawet pewne szczegóły życia przyszłego Mesjasza” [Grs, 335]. Heller, powołując się na idee propagowane przez ks. Roberta J. Woźniaka, stwierdza że nawet w teologii dogmatycznej mówi się o nieinterwencyjnym sposobie przekazania objawienia [Wźr, 294]. Cuda więc zdecydowanie nie są preferowanym sposobem Bożego działania:

Wiele teologicznych przesłanek wskazuje na to, że On nie lubi działać cudami i nadzwyczajnymi interwencjami. Woli wchodzić swoją niewidzialną łaską w jak najbardziej człowiecze sprawy i działać dyskretnie, jakby z ukrycia, domagając się przy tym współdziałania ludzi. Nie szukajmy więc Boga w cudach i nadzwyczajnościach. One są często tylko naszym wypaczonym spojrzeniem na rzeczywistość. Szukajmy Go w prozie życia. [Grs, 336–337]

Biorąc pod uwagę całość przedstawionych wcześniej poglądów Hellera na relacje Boga do świata – nie licząc zmartwychwstania Jezusa, cuda w sensie „interwencjonistycznym” nie zdarzają się.

Teologia apofatyczna, panenteizm

Figas-Skrzypulec w pracy *Drogi myśli od nauk przyrodniczych do teologii*,²⁵⁸ powołując się na Michaela Brierley’a, podaje piętnaście twierdzeń opisujących przekonania dotyczące relacji Boga do świata – od klasycznego teizmu do panteizmu:

1. Bóg jest odrębny od kosmosu;
2. Kosmos będzie w Bogu;
3. Bóg jest obecny w kosmosie;
4. Bóg obejmuje [*contains*] kosmos;
5. Kosmos ma wpływ na Boga (np. Bóg cierpi);
6. Bóg działa w i poprzez kosmos;
7. Kosmos jest sakramentem albo sakramentalny;
8. Bóg przenika kosmos;
9. Bóg jest podłożem kosmosu;
10. Kosmos jest ciałem Boga;
11. Bóg zawiera kosmos tak, jak całość zawiera część;
12. Bóg i kosmos są nierozdzielnie spleceni;
13. Bóg jest zależny od kosmosu (z wyboru lub konieczności);
14. Bóg jest dwubiegunowy (*dipolar*: Bóg posiada abstrakcyjną istotę, która jest niezmienna, a także pewne konkretne stany, obejmujące zmianę²⁵⁹).
15. Bóg jest całkowicie zależny od kosmosu lub zakres tych pojęć jest taki sam.

Za szczególne cechy panenteizmu uznaje punkt 8. i 9., do których dodaje trzy najistotniejsze charakterystyki:

²⁵⁸ FIGAS-SKRZYPULEC, „Drogi myśli...”, s. 173–202.

²⁵⁹ Paweł SOKOŁOWSKI, „Panenteizm jako postmodernistyczne objawienie? Kilka uwag krytycznych na marginesie książki Davida Ray’a Griffina *Panentheism and Scientific Naturalism*”, *Studia Nauk Teologicznych* 2015, t. 10, s. 230 [221–242]. Sokołowski podaje dwa określenia dwubiegunowości Boga, z których pierwsze odpowiada kontekstowi omawianego artykułu Figas-Skrzypulec.

- Bóg nie jest oddzielony od kosmosu;
- kosmos ma wpływ na Boga;
- Bóg jest czymś więcej niż kosmos.

Wyróżniając zaś popularne teorie opisujące działanie Boga w świecie:

- Boskie działanie pokrywa się z naturalnymi prawami rządzącymi światem;
- obiektywnie nadzwyczajne oddziaływanie miewa miejsce, ale bez luk w łańcuchu przyczynowo-skutkowym;
- obiektywnie nadzwyczajne oddziaływanie może występować z lukami w łańcuchu przyczynowo-skutkowym;

stwierdza zgodność z panenteizmem dwóch pierwszych spośród nich; odrzucenie trzeciej motywując tym, że „nauka odskoczyła od religii częściowo dlatego, że klasyczne interwencjonistyczne spojrzenie na Boskie działanie po prostu nie jest kompatybilne z odkryciami nauki”.²⁶⁰ Najradykalniejszą postacią panenteizmu jest teologia procesu Whiteheada.

Gdzie należałoby w tym kontekście umieścić poglądy Michała Hellera? Stwierdza na przykład, że jako Stwórca „Bóg j e s t w swoim dziele”, w odróżnieniu od człowieka, którego wytwory są czymś zewnętrznym wobec niego [Sip, 146]. „Bóg jest w świecie, ale nie wyczerpuje się w świecie” [Szi, 162]. Wszechświat jawi się jako wcielenie myśli [Wjt, 23] – w domyśle: myśli Boga. Domyśl ten potwierdzałoby zdanie:

Jeżeli wierzymy, że Chrystus zmartwychwstał, to musimy wierzyć także, że jest Panem wszystkiego, że cała misterna konstrukcja Wszechświata wraz z wszystkimi prawami, które nim rządzą, jest Jego Myślą, że On jest w tym wszystkim i dzięki Niemu to wszystko istnieje. [Dno, 137]

Czyni ponadto aluzję do teologii procesu pisząc, że metafizykę procesu można do pewnego stopnia uważać za filozoficzne opracowanie biologii i fizyki [Fn, 37]. (Na biologiczną inspirację metafizyki Whiteheada może wskazywać to, że on sam nazywał ją filozofią organizmu i jako filozof przyrody poszukiwał podstaw unifikacji matematyki, fizyki i biologii²⁶¹). Natomiast Heller pozytywnie wypowiada się o teologii apofatycznej, „według której nie możemy powiedzieć nic twierdzącego w odniesieniu do Boga, bo On znacznie

²⁶⁰ FIGAS-SKRZYPULEC, „Drogi myśli...”, s. 196.

²⁶¹ Piotr GUTOWSKI, „Alfred North Whitehead. Filozoficzna wiara uczonego i jej wpływ na współczesną teologię i religię”, *Przegląd Religioznawczy* 2021, 4(282), s. 24 i 29 [21–38].

wykracza poza możliwości pojmowania naszej myśli i naszego języka, gdyż ludzki język „w odniesieniu do Boga jest skrajnie niewydolny” [Bin, 92], [Grs, 57]. Ta teologia rozwijająca się szczególnie na Wschodzie wynika ze świadomości całkowitej transcendencji Boga. Jej pierwszy ślad pojawił się u Plotyna, według którego o Jedni możemy myśleć i orzekać tylko to, czym nie jest. Radykalny apofatyzm Mikołaja z Kuzy wypływał po części z obserwacji paradoksów nieskończoności na gruncie matematyki [Big, 83, 115, 165–166]. Już budowa wszechświata umyka naszym możliwościom wyobrażania, więc tym bardziej powinno to dotyczyć Boga. Rozważana we współczesnej kosmologii koncepcja, przy założeniu której Bóg staje się „Bogiem wieloświatów”, tym bardziej zachęca do zaopatrywania stwierdzeń o Bogu w klauzulę: „Na pewno jest jednak inaczej”. „Idea wieloświatów jest wymownym wkładem refleksji wokół naukowej do teologii apofatycznej” [Nww, 278].

Mimo tego jednak Heller stwierdza:

Zapewne najlepiej teologicznie opracowaną koncepcją dotyczącą języka o Bogu jest teoria analogii. (...) W nowszych ujęciach mówi się wprost o metaforyczności lub symboliczności języka odnoszącego się do Boga. [Szi, 240]

Gdy prowadzący wywiad [Wźr, 223] wyraża obawę, że przez coraz większe skupienie się na racjonalności świat zbytnio upodabnia się do Boga, Heller stwierdza, że odpowiedzią na takie niebezpieczeństwo panteizmu jest panenteizm: „świat jest w Bogu, ale Bóg jest większy od świata”. Jako krok w stronę panenteizmu przedstawia książkę siostry Teresy Obolovitch, w której

pisze ona o bardzo ważnym w prawosławnej teologii pojęciu *perichoresis*, przenikania. Przenikanie jest cechą Osób Trójcy Świętej, ale pojawia się tam również pogląd, że świat jest przeniknięty Bogiem. Zachód mówi o łasce, a Wschód o *perichoresis*. [Wźr, 223]

I dalej nawiązuje do koncepcji stworzenia Whiteheada – „zawężenia się Boga”, kenozy, Bożego samoograniczenia, zrobienia miejsca na wolną wolę człowieka. Przejawem Bożej miłości jest kenoza jako „zrobienie miejsca” dla wszechświata, nadanie mu autonomii aż do możliwości pojawienia się zła i grzechu, bez czego nie byłoby autentycznej wolności [Wźr, 224], [Gn, 241]. Książka *Filozofia świata* zawiera cały rozdział temu poświęcony – *Kosmologia Whiteheada: Wszechświat jako proces* [Fś, 129–145]. Dwoma głównymi ideami metafizyki procesu jest postrzeganie rzeczywistości jako organizmu (całościowość) oraz

właśnie jako procesu (uczasowienie). Istotą wszechświata jest nieustanne stawanie się, w którym Bóg jest źródłem realizowania się istotnie nowych możliwości.

Whitehead rozumie proces aktualizowania się bytów (czyli proces kreacji) jako **ograniczanie** przez Boga nieskończonego pola możliwości konkretnego, który się staje. (...) Bóg niejako włącza się w proces rozwoju świata, dzięki czemu, w jakimś sensie, można również mówić o stawaniu się Boga. [Fś, 143]

Porównując poglądy Michała Hellera z przedstawioną przez Figas-Skrzypulec charakterystyką, daleko idące podobieństwa pozwalają na stwierdzenie, że jego obraz Boga i relacji Boga ze światem ma kluczowe cechy panenteizmu. Nie da się natomiast określić teologii Hellera jako apofatycznej, pomimo oszczędności w przypisywaniu Bogu konkretnych, ujmowanych ludzkim językiem cech.

Projekt teologii nauki

Często wypowiedane jest twierdzenie, że nauka i teologia znajdują się w stanie notorycznego konfliktu. Każda epoka ma swój „obowiązujący” obraz świata. Według Hellera jest on obecnie kształtowany przez naukę. Aby twierdzenia teologii były zrozumiałe, przekonania religijne muszą być wyrażone w kontekście tego obrazu. Księga Przyrody ujawnia na drodze badań naukowych treści, które dzięki narzędziom poznawczym teologii mówią przy tym coś o jej Autorze [NiT, 5–7]. Relacje teologii i filozofii, a potem teologii i nauki różnie układały się w historii. Po narodzeniu z pierwotnej katechezy, teologia chrześcijańska kształtowała się dzięki spotkaniu chrześcijaństwa z filozofią grecką. „Pierwsi chrześcijanie, myśląc po grecku, tworzyli chrześcijańską teologię”. W średniowieczu zaś „myśląc już po chrześcijańsku, tworzone coś w rodzaju greckiej konstrukcji świata” [NiT, 19]. Korzystano głównie z koncepcji platonizmu i neoplatonizmu. Filozofia była uznawana za służebnicę teologii. W XII i XIII wieku, dzięki m.in. św. Albertowi Wielkiemu i św. Tomaszowi z Akwinu, doszło do powiązania teologii z poznawanymi na nowo pismami Arystotelesa. Jednak gdy w XVII wieku powstające nauki empiryczne ukazały radykalnie zmieniony obraz świata, nie nastąpiło analogiczne dostosowanie teologii. Drogi „nauki kościelnej” i „nauki świeckiej” rozeszły się. To wyobcowanie teologii ze współczesności Heller ocenia jako jeden z najważniejszych powodów zlaicyzowania Europy w następnych stuleciach. Według Hellera „uwikłanie teologii w przestarzały obraz świata (...) na pewno

leży u podłoża marginalizacji myśli kościelnej we współczesnym świecie”. Obecnie, gdy mechanistyczny obraz świata został wyparty przez kwantowe i relatywistyczne uogólnienia, podejście opierające się na założeniu neutralności nauki i teologii jest strategią krótkowzroczną [NiT, 65–68]. Michał Heller proponuje – jako jedną ze strategii zaradzenia konfliktowi między nimi – koncepcję teologii nauki. Dlaczego jest sens wyróżniać ją jako oddzielną dyscyplinę?

Teologię nauki uprawia się od dawna, ale jakby w rozproszeniu: w różnych działach teologii, w rozważaniach relacji między nauką a religią i nierzadko w mniej zorganizowanych, luźnych refleksjach teologicznych. Warto więc scalić te rozproszone wątki, nazwać je i poddać pod badawczą rozprawę.²⁶²

Jednak zarówno nauka, jak i teologia mają swoją specyfikę. Teologia z jednej strony dotyczy naukowo zorganizowanej refleksji nad wiarą religijną i jej treścią, z drugiej jej punkt wyjścia – objawienie – jest pozaempiryczny. Dla teologii chrześcijańskiej źródłem objawienia jest Pismo święte i Tradycja, przy czym według Hellera „trudno dziś odróżnić oryginalne nauczanie Jezusa od refleksji nad nim Jego uczniów i interpretacji zawartych w pierwotnej katechezie” [NiT, 29]. Natomiast nauki przyrodnicze stawiają sobie za cel zrozumienie wszechświata, metodologicznie wykluczając możliwość „pomocy z zewnątrz” w tym procesie. Dlatego „teologia nauki ma wzbogacać teologię, a nie nauki” [NiT, 40]. W tym więc kontekście kierunek wpływu przebiegałby od nauki ku teologii: „Zależność jest tu jednostronna: nauka mówi, jak jest, teologia słucha i się zastanawia, jak to wykorzystać dla lepszego zrozumienia Objawienia” i nie dopuścić, by roztrząsania teologiczne oderwały się od kontaktu z rzeczywistością [NiT, 54; TiW, 107]. Heller tak właśnie rozumie specyfikę teologii nauki:

Kierunek uwspółcześnienia teologii stworzenia, jaki postuluję, prowadziłby od nauki do teologii. To teologia powinna zasymilować do swojej tkanki elementy współczesnego naukowego obrazu świata. [NiT, 70 – też następny cytat]

(Propozycja tego rodzaju zmian w teologii chrześcijańskiej jest tematem następnego rozdziału niniejszej pracy). Ale krótko potem Heller zdaje się proponować odwrotny kierunek wpływu twierdząc, że wcześniejsze zdanie opisuje jeden ze „zwykłych obowiązków teologii”, natomiast

²⁶² HELLER, „Wstęp do teologii nauki”, s. 13.

w teologii nauki chodzi o kierunek odwrotny: od teologii do nauki. To teologia, w świetle swoich prawd i metod, ma spojrzeć na naukę i jej wyniki, aby wydobyć z nich to, czego jej własna metoda dojrzeć nie pozwala.

Potwierdza to podobne ujęcie celu teologii nauki: „korzystając z osiągnięć filozofii nauki i bogatych zasobów wiedzy teologicznej, zrozumieć fenomen nauki i właściwie odczytać jego znaczenie teologiczne” [NiT, 22]. Nie może to być jednak ingerencja religii w twierdzenia samej nauki:

Jakakolwiek ingerencja religijnych autorytetów (dogmatów lub hierarchii) do twierdzeń wewnątrznaukowych zawsze okazywała się fatalna dla tych autorytetów i na dalszą metę nigdy nie miała istotnego wpływu na rozwój nauki. Natomiast teologia (...) nie jest niezależna od rozwoju nauki. [WiS, 25–26]

Widzimy więc, że koncepcja ta nie ma jednoznacznego określenia i zdaje się być w fazie kształtowania. Jednym ze sposobów pomocy w określeniu zakresu powstającej teologii nauki było zebranie w 2015 roku opracowań różnych autorów w publikacji *Teologia nauki*.²⁶³ Jej redaktorzy we wprowadzeniu określają jako cel proponowanej dyscypliny badanie nauki przy pomocy metod teologii. Oznacza to rozważanie faktu, że nauki empiryczne badają świat stworzony przez Boga oraz spojrzenie na granice nauki „od zewnątrz”. W skrócie: celem teologii nauki winna być „refleksja nad naukami empirycznymi w kontekście przygodności świata i wartości”.²⁶⁴

Wszechświat teologii, definiowany jako „to wszystko, co zostało stworzone przez Boga”, jest szerszy od wszechświata nauki [Nfi, 151]. Dlatego, według Hellera, „dzięki metodzie teologicznej można we Wszechświecie materialnym dostrzec te aspekty, na które metoda nauki jest ślepa”.²⁶⁵ Na przykład metoda naukowa od czasu pozytywizmu nie obejmuje swoim zasięgiem wartości etycznych. Ale etyka, aby miała sens, wymaga możliwości wolnego wyboru, a to oznacza, że struktura świata, włączając w to własności całkiem fizyczne, nie może być dowolna, gdyż w całkiem deterministycznej rzeczywistości taka wolność byłaby fikcją. Tak więc teologia nauki powinna np. zająć się problemem, jak prawa przyrody umożliwiają dokonywanie moralnych wyborów. Inne ważne pytanie: „czy refleksja

²⁶³ Janusz MĄCZKA, Piotr URBAŃCZYK (red.), **Teologia nauki**, Copernicus Center Press, Kraków 2015.

²⁶⁴ Janusz MĄCZKA, Piotr URBAŃCZYK, „Wprowadzenie”, w: **Teologia nauki**, s. 10 [9–12].

²⁶⁵ HELLER, „Wstęp do teologii nauki”, s. 17.

teologiczna może w jakiś sposób wzbogacić nasze naukowe rozumienie pochodzenia Wszechświata”?²⁶⁶ Ze względów metodologicznych nie może to być ingerencja w kontekst uzasadnienia, ale takie rozważanie może wpływać na kontekst odkrycia. Teologia może pójść dalej niż filozofia wobec formułowanej np. przez Einsteina wiecznie niepojmowalnej pojmowalności świata: wyjść poza zdumienie i podjąć temat zamysłu Boga.

Teologia nauki jako jej aksjologia powinna wykorzystać fakt, że wpływ pozytywizmu logicznego, który negował naukowy sens etyki, został pokonany na arenie filozofii. Dlatego powróciła możliwość postrzegania wszechświata jako dobra i jako nośnika wartości, wynikających z bycia stworzonym przez Boga, który jest Najwyższym Dobrem [NiT, 94–98], [TiW, 104]. Jedną z wartości stanowi sama nauka jako dążenie do prawdy zawartej w dziele stworzenia. Opiera się na założeniu, że świat daje się badać, zaś badanie naukowe musi być racjonalne. Natomiast nie da się racjonalnie uzasadnić postulatu racjonalnego uzasadniania. Kierowanie się racjonalnością jest z perspektywy teologii nauki wyborem wartości [NiT, 101].

Inny cel stawiany teologii nauki to teologiczna refleksja nad naukami: „nad faktem ich istnienia, ich podstawami, metodami i wynikami” [TiW, 102].

Od strony teologii deklarowanym celem jest również lepsze zrozumienie prawd religijnych, ze świadomością, że pośrednio teologia nauki może też spełniać cele apologetyczne [NiT, 39]. Nauki są bowiem przydatne dla naszego rozumienia pewnych aspektów Objawienia. Należy przy tym mieć na uwadze, że „celem Objawienia nie było uczenie ludzi prawd o świecie, czyli przekazywanie im informacji zaspokajających ich wrodzoną ciekawość, lecz wprowadzenie człowieka w krąg zbawiających go wartości” [Nfi, 154]. Przy czym chodzi tu o fizyczną strukturę świata, a nie o ludzkie egzystencjalne sprawy.

Na koniec ważne są dla teologii nauki pytania o sens zawarty przez Boga w akcie stworzenia, o znaczenia zawarte w naukowym języku. Sens odczytywany z historii nauki, jej metod i wyników [Szi, 235]. Racjonalną drogą dochodzimy do poznania tajemnic nauki w skali mikro i makro. W ramach teologii nauki lepiej widzimy potęgę Boga-Stwórcy. Uznajemy, że możliwe są inne tajemnice wiary, które wykraczają poza naszą racjonalność, takie jak Tajemnica Trójcy czy Wcielenia [NiT, 93].

²⁶⁶ HELLER, „Wstęp do teologii nauki”, s. 19.

Powstający projekt teologii nauki miałby współpracować z filozofią i historią nauki, przy czym, ze względów pragmatycznych, z początkowym ograniczeniem do nauk przyrodniczych (i to raczej z niewielkim uwzględnieniem przyrody ożywionej) wraz z matematyką [NiT, 36–37]. Przykładowo w ramach filozofii analitycznej omawiane są tematy teologiczne, takie jak:

- analiza argumentów za istnieniem Boga;
- przypisywanie Bogu różnych atrybutów;
- problem działania Boga w świecie;
- problem istnienia zła i Bożej dobroci.

Heller stwierdza różnicę między takim podejściem a teologią nauki: „teologia filozoficzna stosuje metody filozoficzne do badań teologicznych, natomiast teologia nauki stosuje metody teologiczne do refleksji nad nauką”. Przedmiotem teologii nauki „jest nauka, której różne aspekty usiłuje się rozpatrywać przy pomocy metod teologicznych” [NiT, 113].

W powyższym opisie widać pewną trudność w określeniu kierunku wpływu na gruncie postulowanej teologii nauki: od teologii do nauki czy od nauki do teologii? Spróbujmy to rozstrzygnąć. Pewne stwierdzenia mówiły o kierunku wpływu nauki na teologię. Ten kierunek, poddawany bardziej teoretycznej analizie na gruncie teologii nauki, będzie jednak w centrum proponowanej (i omawianej w następnym rozdziale) reformy teologii, szczególnie jeśli chodzi o praktyczne zastosowania. Inne określenia wskazywały na wektor wpływu od teologii do nauki, z silnym zastrzeżeniem, że nie chodzi o ingerencję w naukowe twierdzenia (taką ingerencję sugerowałoby określenie „teologia w nauce” [Wzr, 317]), ale o refleksję nad nauką i jej teologicznym i aksjologicznym kontekstem. Słowami samego Hellera: „Moja koncepcja teologii nauki jest bardzo prosta: spojrzeć na naukę oczami teologa” [Wzr, 311].

Inną pokrewną dziedziną jest relacja „teologia a nauka”, w ramach której można formułować i analizować założenia nauki oraz odnosić się do sensu i znaczeń badań naukowych [NiT, 50]. Cały czas pojawiają się również argumentacje należące do teologii naturalnej – projektu badawczego, „którego celem jest argumentowanie za istnieniem Boga przy pomocy argumentów czysto rozumowych, wychodzących od faktów obserwacyjnych”. Jednak obecnie według Michała Hellera takie argumenty kwalifikowane są jako rozumowania typu „Boga od zapychania dziur” [NiT, 106].

Proponowana reforma teologii

W miarę kształtowania się obrazu świata rysowanego przez postępujące badania naukowe, rodziło się pytanie o jego zgodność z teologicznymi twierdzeniami dotyczącymi świata natury. Te ostatnie formułowane były w języku pojęć ówczesnej kultury. Zaniechanie dostosowania ich do światopoglądu, kształtowanego obecnie w wielkim stopniu przez nauki przyrodnicze, prowadzi do stanu, w którym „przekaz teologiczny staje się dla [człowieka wierzącego] niezrozumiały”. Potrzeba zaradzenia temu stanowi pragmatyczną motywację wprowadzenia zmian w twierdzeniach teologii; drugi powód wynika z zagrożenia sytuacją, „w której rozstrzygnięcia teologiczne są sprzeczne z dobrze ustalonymi prawdami naukowymi”. Według autorów cytowanej tutaj książki (Heller, Pabjan), to nauka przedstawia prawdę o świecie natury, więc teologia musi się do niej dostosować w swoim przekazie. „W obydwu przypadkach bierność teologii wobec tego wyzwania oznacza jej przegraną” [Sip, 6–7]. Dlatego „jednym z głównych problemów stojących przed teologią XXI wieku jest jej dialog z naukami, zwłaszcza z naukami przyrodniczymi” [Szi, 15].

Na przykład nie sposób myśleć o skuteczności nowej ewangelizacji ²⁶⁷ bez odbudowy „żywej więzi pomiędzy kulturą kościelną a naukową” [Bin, 39]. Przy czym w kontekście ewangelizacji chodzi o ukształtowanie *preambula fidei* – o filozoficzne utorowanie drogi do wiary, cechujące się bezkompromisową intelektualną uczciwością bardziej niż apologetycznym, skrótowym dążeniem do nawrócenia słuchacza czy czytelnika [Szi, 68–70]. Zadanie to jest tym ważniejsze, że w obszarze konfliktu treściowego między nauką a wiarą często i dzisiaj „dziewiętnastowieczna interpretacja nauki styka się ze średniowiecznym rozumieniem wiary” [Wis, 28].

Heller widzi potrzebę stawienia czoła temu wyzwaniu:

Niejako na marginesie swoich prac z dziedziny fizyki matematycznej, kosmologii i filozofii nauki często zastanawiałem się nad tym, jak by można spójnie (...) wkomponować współczesny naukowy obraz świata w obraz, jaki przedstawia religia chrześcijańska. [Dno, 9]

²⁶⁷ „Mówiąc on nowej metodzie w nowej ewangelizacji, wskazuje się w pierwszym rzędzie na metodę kerygmatyczną”. „Kerygmat jest pierwszym przepowiadaniem. (...) Z jednej strony kerygmat rodzi do wiary, dając nowe życie i urzeczywistniając łaskę zbawienia w życiu jego odbiorcy, a z drugiej jest on punktem wyjścia dla rozwoju katechezy, moralności, pogłębiania prawdy wiary, kształtowania się dogmatów”. Ważna jest też świadomość kontekstu ewangelizacji: zsekularyzowany, postchrześcijański świat, charakteryzujący się skrajnym materializmem, scjentyzmem i ideologiami negującymi Boga – Michał ZBOROWSKI, „Siedem cech charakteryzujących nową ewangelizację”, *Annales Missiologici Posnanienses* 2020, t. 25, s. 62, 66, 60 [57-69].

Od strony zaś teologicznej głównym zadaniem jest zharmonizowanie wiary religijnej ze „współczesną nauką i współczesnymi tendencjami myślowymi” [Szi, 13], [NiT, 84]:

Ważnym źródłem moich przemyśleń teologicznych jest konieczność ich ciągłego konfrontowania z wynikami i metodami dyscypliny naukowej, jaką uprawiam. [Szi, 10]

Dyscypliną uprawianą przez Hellera jest przede wszystkim kosmologia.

Kosmologiczna wizja świata jest zawsze istotnym elementem kultury. Stąd też teologia tworzona „na własną rękę”, wyłącznie z własnego tworzywa, z odcięciem się od tego, co aktualne, jest z góry skazana na dogorywanie na dalekich marginesach współczesności. [Nww, 265]

Po okresie średniowiecznej teologii zaczęła się rozwijać teologia naturalna, wywodząca się z nauki bez odwołań do objawienia. „Osiemnastowieczne oświecenie czciło raczej rozum niż Autora” [Nww, 267]. I zaraz potem Heller zadaje – za Amosem Funkensteinem – pytanie: Czy następnym etapem nie będzie „teologia ateistyczna”? Ale – jak mogłaby to jeszcze być teologia? W odniesieniu do koncepcji kosmologicznych „Bóg wszechświata na naszych oczach staje się Bogiem wieloświata, a jeżeli wziąć pod uwagę wielość koncepcji, to Bogiem wieloświatów” [Nww, 277].

Kto miałby realizować tę reformę teologii? Potrzeba do tego naukowców, „którzy będą jednocześnie dobrymi katolikami i dobrymi teologami”. Ale ponadto potrzeba księży-naukowców [Bin, 188,192]. Taką próbą, o której pisze Michał Heller, była obrona chrześcijaństwa przed oświeceniową krytyką religii, podjęta przez Friedricha D.E. Schleiermachera.²⁶⁸ Zamiast tradycyjnej apologetycznej strategii odpowiadania na zarzuty, zaproponował on taką interpretację prawd chrześcijańskich, „by nie gorszyły oświeceniowego ducha krytycyzmu”. Powodowało to oskarżenia go o ateizm [PW, 153].

Do uwzględnienia wyników badań naukowych w ujęciu prawd teologicznych wzywa Jan Paweł II w liście do George’a Coyne’a:

Teologia w tym czy innym stopniu powinna powoływać się na odkrycia nauki, na ile jej główne zainteresowania skupiają się wokół osoby ludzkiej, granic wolności, możliwości wspólnoty chrześcijańskiej, natury wiary oraz zrozumiałości przyrody i historii. Żywotność

²⁶⁸ David Friedrich Schleiermacher (1768–1834) był protestanckim filozofem religii, według którego istotą religii było uczucie zależności od Boga, a nie dogmaty – nawet tak istotne, jak wiara w osobowego Boga. (TATARKIEWICZ, **Historia filozofii t. 2**, s. 239)

i znaczenie teologii dla ludzkości będą w głęboki sposób odzwierciedlone w jej zdolności do przyjęcia tych odkryć.

I dalej w nawiązaniu do średniowiecznej syntezy teologii z nauką arystotelesowską:

Teologowie mogliby zapytać samych siebie, czy dokonali tego niezwykle trudnego procesu w stosunku do współczesnych nauk, filozofii i innych obszarów ludzkiej wiedzy, tak jak uczynili to ich średniowieczni mistrzowie.²⁶⁹

Heller nazywa ten list „najważniejszym dokumentem, jaki hierarchia kościelna kiedykolwiek ogłosiła na temat relacji nauki i religii” [Bin, 44].

Jednym z podstawowych zadań teologii jest „przedstawienie prawd wiary w postaci możliwej do zaakceptowania w kontekście współczesnego naukowego obrazu świata” [Gn, 206]. Czy jednak wobec jego zmienności na skutek ciągle nowych odkryć teologia powinna wiązać się z obecnie dominującym? Sam Heller nieraz ostrzegał przed niebezpieczeństwem konkordyzmu. Jednak prawdy teologiczne muszą być wyrażane w kontekście jakiegoś postrzegania struktury świata. Twierdzenie, że jest się od tego niezależnym, oznacza prawie na pewno pozostanie przy przestarzałym obrazie. A to tworzy barierę między duszpasterzem a współczesnymi mu odbiorcami prawd, które chce im przekazać. „Ześwieczały i zlaicyzowany świat wymaga, by mówić mu o Bogu jego własnym językiem” [Grs, 25]. Pozycja teologa czy duszpasterza nie jest łatwa – powinien

na tyle utrzymywać kontakt z naukami, by umieć ocenić, co w przyjmowanym obrazie świata rzeczywiście pochodzi od nauk i jaki w nauce ma status (czy jest hipotezą, elementem teorii, dobrze uzasadnionym stwierdzeniem obserwacyjnym...), a co jest tylko ustępstwem na rzecz panującej mody intelektualnej. [Cfi, 178]

Czyli na przykład, gdy chciałby zastosować nieuproszczoną „zasadę Augustyna”, decydując o znaczeniu przerośniętym lub dosłownym badanego tekstu biblijnego, musiałby umieć odróżnić rzetelne wyniki naukowe od twierdzeń, „wyciągniętych z jakichś tam szpargałów” bieżącej światopoglądowej mody. Co ciekawe, Michał Heller podejmował również wysiłek odwrotny: jak przygotowując kazania „wkomponować współczesny naukowy obraz świata w obraz, jaki przedstawia religia chrześcijańska” [Dno, 9].

²⁶⁹ Obydwa cytaty: JAN PAWEŁ II, „Posłanie Jego Świątobliwości Ojca Świętego Jana Pawła II do Ojca George’a A.V. Coyne’a, Dyrektora Obserwatorium Watykańskiego”, *Zagadnienia Filozoficzne w Nauce* 1990, XII, s. 8 [2–12].

Wróćmy do zasadniczego pytania: na czym dokładnie powinna polegać proponowana reforma teologii? Jeden ze sposobów oddziaływania nauki na teologię może dokonywać się za pośrednictwem filozofii. Nie chodzi tutaj o wskazanie jakiegoś konkretnego jej nurtu. Nauki wytwarzają swoją „filozoficzną otoczkę”. Składają się na nią na przykład filozoficzne przedzałożenia nauki – przy czym niektóre z nich „nauka modyfikuje lub nawet zmienia na skutek własnych dokonań” [Szi, 27].

W jaki sposób teologia powinna zareagować na tę nową filozoficzną otoczkę nauki? Zapewne na wiele sposobów, ale jednym z ważniejszych jest konieczność zreinterpretowania niektórych prawd religijnych, tak aby je dostosować do współczesnego naukowego obrazu świata. [Szi, 32]

Istotną częścią omawianej „otoczki” są monistyczne tendencje współczesnej nauki, przeciwne dualistycznej filozofii, z którą związała się niemal od samego początku myśl chrześcijańska. Na gruncie tego napięcia powstają dwa zasadnicze pytania:

- czy warto odchodzić od tradycyjnej dualistycznej doktryny?
- czy istnieje możliwość pogodzenia monistycznych tendencji z poglądem na świat, opartym na religii chrześcijańskiej – czy raczej „religia chrześcijańska na swoich wyznawcach wymusza pogląd dualistyczny?” [Szi, 134].

Na pierwsze z nich Heller odpowiada, odwołując się do omawianych przez nas wcześniej założeń metody naukowej:

Monistyczne podejście do rzeczywistości jest jednym z założeń naukowej metody. Uznawanie „tego drugiego” elementu, z definicji niepodlegającego empirycznej metodzie nauki, byłoby apriorycznym przyjmowaniem ograniczeń dla tej metody, a więc sprzeciwiałoby się jej „wrodzonej zaborczości”. Wprawdzie monizm metodologiczny jest czymś innym niż monizm ontologiczny i przyjęcie monizmu metodologicznego najzupełniej wystarczy, aby pozostawać w zgodzie z metodą naukową, ale należy liczyć się z tym, że skuteczność metod empirycznych mówi coś o rzeczywistości, a tym, co mówi, może być, między innymi, wniosek o słuszności jakiejś wersji monizmu ontologicznego. A więc, nie chcąc stawiać chrześcijaństwa na marginesie współczesnych prądów myślowych (...) warto postawić pytanie o możliwość jego pogodzenia z monistycznym obrazem świata. [Szi, 144–145]

Powyższe rozumowanie zaczyna się od odwołania do reguł metodologicznych, z zastrzeżeniem, że nie dotyczą one ontologii. Jednak skutki zastosowania ograniczeń metody (naturalistyczny naukowy obraz świata) oraz pragmatyczny argument skuteczności prowadzą

do ontologicznych propozycji. Czy jednak taka doktryna zachowa autentyczność chrześcijańskiego przesłania?

Heller formułuje odpowiedź na drugie pytanie, odnosząc się do analiz Dreesa.²⁷⁰ Autor tak definiuje pojęcie naturalizmu:

Świat naturalny stanowi całość rzeczywistości, o której wiemy cokolwiek i z którą możemy wchodzić w kontakt: żaden nadprzyrodzony lub duchowy obszar, różny od świata naturalnego, nie ujawnia się *wewnątrz* tego świata, nawet w umysłowym życiu ludzi.²⁷¹

Oznacza to, że w rzeczywistości natury nie ma

żadnych znaków zawieszenia jej regularności, żadnych znaków dodatkowego wkładu materii, energii czy informacji, żadnych śladów figli, które ktoś nam płata.²⁷²

Tak więc Drees akceptuje fakt, że współczesna nauka kieruje się zasadą naturalizmu metodologicznego. Oczywiście tak uprawiana nauka prowadzi do naturalistycznego zrozumienia rzeczywistości. Drees wyciąga z tego wniosek o przyczynowym domknięciu świata naturalnego, „zakazując” ewentualnie istniejącej sferze nadnaturalnej ujawniania się w sposób empirycznie wykrywalny. Czy jednak taka konstrukcja światopoglądu nie opiera się na błędnym kole rozumowania? Jeśli umówimy się, że ignorujemy wszystko, co ma kolor czerwony i będziemy w oparciu o tę zasadę tworzyć obraz świata, to nie będzie w nim miejsca dla czerwieni. Podobnie konsekwentnie stosowany naturalizm metodologiczny łatwo nabiera cech ontologicznych, gdyż prowadzi do tego, co zakłada.

Powyżej podane określenie naturalizmu analizuje Michał Heller, chociaż dla niego Drees jest zbyt radykalnym naturalistą [Cn, 46]. Zgadza się jednak z większością treści tego postulatu, którego treść podaje w takiej formie:

Świat badany przez nauki przyrodnicze stanowi całość rzeczywistości, o której wiemy cokolwiek i z którą możemy wchodzić w kontakt (*interact*): żaden nadprzyrodzony lub duchowy obszar, różny od świata naturalnego, nie ujawnia się *wewnątrz* tego świata, nawet w umysłowym życiu ludzi. [Cn, 46]

²⁷⁰ Willem B. DREES, **Religion, science and naturalism**, Cambridge University Press, Cambridge 1998.

²⁷¹ Willem B. DREES, **Religion...**, s. 12. Tekst oryginalny: „The natural world is the whole of reality that we know of and interact with; no supernatural or spiritual realm distinct from the natural world shows up *within* our natural world, not even in the mental life of humans”.

²⁷² Willem B. DREES, **Nauka...**, s. 168.

Możemy tutaj dostrzec pewną różnicę – słowa „świat naturalny” zostają zamienione na zwrot „świat badany przez nauki przyrodnicze”. Heller słusznie wyjaśnia w przypisie, że taka zamiana jest uzasadniona wcześniejszym stwierdzeniem Dreesa: „nazwijmy dziedzinę nauk przyrodniczych (...) światem naturalnym”.²⁷³ Utożsamienie świata naturalnego ze światem badanym przez nauki przyrodnicze jest zgodne z omawianą wcześniej zasadą silniejszą od totalitarności metody naukowej, czyli zasadą, według której całość świata natury podlega badaniu przez naukę, obecną lub przyszłą.²⁷⁴ W związku z tym

gdy badacz staje wobec jakiegoś trudnego problemu, metoda naukowa wymaga od niego, aby nie poddawał się i nigdy nie szukał wyjaśnień poza metodą. [Oww, 15]

Heller zgadza się z drugą częścią postulatu Dreesa:

żaden nadprzyrodzony lub duchowy obszar, różny od świata naturalnego, nie ujawnia się wewnątrz tego świata, nawet w umysłowym życiu ludzi,

gdyż twierdzi, że jest to jedynie deklaracja naturalizmu metodologicznego – bo, jak widzieliśmy wcześniej, świat naturalny jest rozumiany jako świat badany przez nauki przyrodnicze, a nauka związana naturalizmem metodologicznym nie zajmuje się takimi ewentualnymi ujawnieniami. Jednak analizowane zdanie mówi, że obszar nadnaturalny „nie ujawnia się” – i to nawet „w umysłowym życiu ludzi”. A to o wiele silniejsze stwierdzenie, niż wynikające z naturalizmu metodologicznego: „nie ujawnia się dla nauki”. Otrzymujemy więc zasadniczo więcej, niż tylko deklarację metodologicznego naturalizmu, mianowicie zasadę: Bóg nie ujawnia się w naturze w sposób empiryczny, dostępny ludzkiej obserwacji. Takie stwierdzenie znów pojawia się w wielu miejscach w pracach Hellera, na przykład:

Teza monistyczna, która byłaby do zaakceptowania przez chrześcijańskiego myśliciela, stwierdzałaby, że Bóg nie działa na świat poprzez jakieś nadzwyczajne interwencje, lecz zawsze poprzez naturalny bieg świata. (...) Cały naturalny bieg świata jest Jego działaniem. [Szi, 147]

Twierdzenie o innym działaniu Boga byłoby, według Hellera, powrotem do skompromitowanej koncepcji *God of the gaps* – szukaniem miejsca dla dostrzegalnego działania Boga w lukach ludzkiej wiedzy, które to luki nauka stopniowo usuwa.

²⁷³ „Let us call the domain of the natural sciences (...) the natural world” – Willem B. DREES, *Religion...*, s. 12.

²⁷⁴ Precyzyjniej ujmując, sformułowaniu temu odpowiada zasada „ochrony WIPL”: „całość naturalnej rzeczywistości ma podlegać metodzie naukowej” (str. 115 niniejszej pracy).

A co z pierwszą częścią postulatu Dreesa? Brzmi ona:

Świat badany przez nauki przyrodnicze stanowi całość rzeczywistości, o której wiemy cokolwiek i z którą możemy wchodzić w kontakt.

Heller ma do niej zastrzeżenia, twierdząc: „Wydaje się, że zostało tu zakwestionowane samo pojęcie tego, co nadnaturalne” [Cn, 47]. Możemy więc coś wiedzieć o sferze poza światem naturalnym, możemy jakoś wchodzić z nią w kontakt. Jednak musi to być poznanie pozanaukowe – albo na drodze filozofii, wnioskowania z ogólnego poznania świata natury, albo na drodze teologii, w oparciu o Boże objawienie.

Tak więc naturalizm metodologiczny rozumiany wg Hellera prowadzi do odcięcia możliwości bezpośredniego wpływu Boga na świat natury. A przecież według tradycyjnej teologii chrześcijańskiej, oprócz Bożej racjonalności stanowiącej podstawę stabilności praw przyrody, może On działać bezpośrednio w świecie natury przez swoje stwórcze działania oraz cudowne zdarzenia historii zbawienia. Z drugiej strony, dla uczonego zgłębiającego porządek świata kierowanego prawami natury, możliwość nadzwyczajnych interwencji Boga wywołuje wewnętrzny sprzeciw. Wyraził to na przykład fizyk William Pollard:

Każdy, kto dostąpił przywileju dostrzeżenia w swojej wyobraźni całej wspaniałej struktury matematycznej fizyki i doświadczenia dreszczu podziwu dla niej, nie może zareagować na myśl o takiej interwencji inaczej, jak tylko szokiem.²⁷⁵

Patrząc z perspektywy naukowców-chrześcijan, dostrzegamy dramatyczne napięcie:

Z jednej strony silnie przeżywają oni presję ze strony nauk zmierzającą do naturalistycznego rozumienia świata, a z drugiej strony, jako wierzący teologowie, zdają sobie sprawę z tego, że odmówienie Bogu możliwości rzeczywistego oddziaływania na świat oznaczałoby faktycznie przekreślenie całej chrześcijańskiej teologii. [Szi, 154]

Czy rzeczywiście tak jest? Rozwiązanie tego dylematu, proponowane przez Michała Hellera, opiera się na koncepcji rozumienia stworzenia jako podtrzymywania świata w istnieniu, według której immanentny Bóg obecny jest także w tym, co dotychczas było uważane za naturalne. [Szi, 156] To ekspansjonizm metody naukowej powoduje konieczność reinterpretacji pewnych twierdzeń wiary [TiW, 64]. W szczególności taka konieczność może wynikać z akceptacji teorii ewolucji:

²⁷⁵ W.G. POLLARD, *Chance and Providence: God's Action in the World Governed by Scientific Laws*, Faber and Faber, London 1958. Cytat według [Szi, 148].

A jeżeli teolog obraz ewoluującego świata potraktuje na serio, natychmiast pojawią się przed nim poważne zadania: nie tylko konieczność przemyślenia w nowym kontekście problemów cierpienia i zła (...), lecz także konieczność zreinterpretowania wielu fundamentalnych prawd religijnych: o stworzeniu, o grzechu pierworodnym, o odkupieniu, o eschatologii... a zatem praktycznie całej teologii. [Szi, 182]

Tak więc na przykład w teologicznej interpretacji doktryny o stworzeniu należy przenieść punkt ciężkości z koncepcji zrobienia czegoś z niczego ku rozumieniu stworzenia jako nadania sensu [Szi, 246]. Inna konieczność zmiany wiąże się ze sposobem interpretacji tekstów biblijnych, takich jak opis stworzenia. Nie można traktować go dosłownie – ze świadomością, że w zasadzie żaden tekst nie podlega dosłownemu rozumieniu. Mówiąc ogólniej:

zapewne wiele innych tekstów biblijnych, które dotychczas byliśmy skłonni interpretować mniej lub bardziej dosłownie, należy rozumieć jakoś inaczej (...) Narzędzia te należy stosować częściej i bardziej konsekwentnie niż się dotychczas przypuszczało”. [NiT, 86]

Inną doktryną, wymagającą zastosowania tych narzędzi, jest prawda o grzechu pierworodnym. „W «naturalnej historii» nie ma miejsca na rajski ogród i cudownie niewinną parę”. Teolodzy powinni więc wypracować poprawną interpretację dogmatu o grzechu pierworodnym [NiT, 87–88], [Wźr, 315].

Chrześcijańscy teologowie mogliby się uczyć krytycznego racjonalizmu od neopozytywistów, którzy mieli odwagę odnieść postulowany przez siebie krytycyzm wobec innych poglądów również do własnych. W tym kontekście Heller uznaje przypisywane mu przez niektórych miano „chrześcijańskiego pozytywisty” za komplement [Cfi, 221].

Rozdział IV. Komentarz do poglądów Michała Hellera

Poprzednie dwa rozdziały miały na celu ukazanie spojrzenia Michała Hellera na zarysowany w jego pracach obraz świata wynikający z przyjęcia zasady naturalizmu metodologicznego w nauce (rozdział II) i wnioski dotyczące rzeczywistości nadprzyrodzonej (rozdział III). Większość z tych tematów jest szeroko omawiana w literaturze, zarówno z pozycji zbieżnych z poglądami Hellera, czy też istotnie od nich odbiegających. Tak więc ujęte w rozdziale IV poglądy są przykładowymi odniesieniami, uzupełnionymi uwagami autora niniejszej pracy. Podkreślona zostaje linia powiązań od metodologii nauki do teologicznych konsekwencji oraz wspierające przyjmowane tezy motywy retoryczne. Układ treści zasadniczo odpowiada porządkowi przyjętemu we wcześniejszych rozdziałach.

Filozofia nauki

W kontekście niniejszej pracy ważnym tematem z dziedziny filozofii nauki jest określenie jej przedzałożeń, to znaczy twierdzeń, które muszą być uznane za prawdziwe, aby cały naukowy projekt miał sens. Ich uzasadnienie jest więc pozanaukowe; można jedynie badać, czy budowana na ich podstawie nauka realizuje zamierzone cele, czyli przede wszystkim prowadzi do poznawania prawdy o świecie. Jak widzieliśmy w rozdziale II, Heller stwierdza, że szereg zdawałoby się koniecznych przedzałożeń – istnienie świata, jego poznawalność czy założenie porządku – wcale takimi nie jest. Natomiast za niezbędne przedzałożenie uznaje „pewnego rodzaju matematyczność świata” oraz zasadę metodologicznego pozytywizmu [Szi, 49]. To pierwsze konieczne jest dla zagwarantowania skuteczności metody matematyczno-empirycznej, drugie zaś zabrania wyjaśniania zjawisk przez odwoływanie się do przyczyn nadnaturalnych. Takie wyjaśnienia, według Hellera, blokowałyby postęp poznawczy, byłyby sprzeniewierzeniem się metodzie naukowej i wprowadzałyby błędną koncepcję „Boga do zapychania dziur w wiedzy” oraz nadzór teologii i filozofii nad nauką [Szi, 50–52]. Zaskoczeniem może być uznanie zasady metodologicznej za główne przedzałożenie, ale na przykład neopozytywiści sprowadzali filozofię nauki właśnie do jej metodologii. Jednak pozostaje paradoksem to, że metodologiczny pozytywizm zostaje w ten

sposób uznany z jednej strony za podstawę i istotę naukowości, a z drugiej za zasadę metodologiczną, a więc istotnie niższego rzędu.

Heller nie chce iść śladami filozofów, którzy, wychodząc od wybranego systemu filozoficznego, na jego podstawie narzucają nauce niepodważalne już później ustalenia. W tym właśnie widzi różnicę między nauką a filozofią, że ta pierwsza traktuje swoje założenia – czy też szerzej: swoją „filozoficzną otoczkę” – roboczo i hipotetycznie. To historia nauki i doświadczenie pracy naukowej kształtują przekonania uczonych, bez czego nauka nie mogłaby funkcjonować i z czego wynika ważność założenia metodologicznego pozytywizmu, jako jednego z zyskujących „charakter quasi-absolutny, w tym sensie, że są związane z istotą naukowej metody i mogą być odrzucone tylko wraz z jej odrzuceniem” [Szi, 53]. I dalej:

Założenie to ma charakter postulatu, dyrektywy postępowania i jako takie „nie ulega stopniowaniu”, nie wzmacnia się w miarę postępu i osiągnięć nauki. W miarę tych postępów wzmacniać się może tylko psychologiczne przekonanie, że wszelkie pozanaukowe wyjaśnienia są rzeczywiście (a nie tylko metodologicznie) zbyteczne. [Szi, 53–54]

Stwarza to wrażenie, że pomimo deklarowanej wcześniej hipotetyczności wszelkich przedzałożeń, to jedno jest jednak trwale i stabilnie związane z nauką.

Na ile powszechne jest rozumienie naturalizmu metodologicznego jako przedzałożenia nauki? Przyjrzyjmy się kilku poniższym cytatom. Dwa pierwsze, autorstwa Mateusza Hohola i Łukasza Kwiatka oraz Daniela Dennetta, w pełni zgadzają się z poglądem Michała Hellera.

Naturalizm metodologiczny milczy na temat istnienia lub nieistnienia bytów supranaturalnych, a jedynie zakłada, że w wyjaśnianiu umysłu czy przyrody można się odwoływać tylko do tego, co naturalne. Innymi słowy, naturalizm metodologiczny nakazuje wyjaśniać naturę samą naturą. Ten typ naturalizmu jest oczywiście jednym z fundamentalnych założeń metody naukowej.²⁷⁶

(...) naturalizm jest **milczącym założeniem** we wszystkich szanowanych sądach oraz w ramach badań naukowych.²⁷⁷

Kontekstem trzeciego jest dokonywana przez Dominique’a Lamberta analiza epistemologii. Po omówieniu ograniczeń konwencjonalizmu autor odnosi się maksymalistycznym tez

²⁷⁶ Mateusz HOHOL, Łukasz KWIATEK, „Między konfliktem a integracją”, w: Daniel DENNETT, Alvin PLANTINGA, **Nauka i religia. Czy można je pogodzić?**, Copernicus Center Press, Kraków 2014, s. 24 [5–29].

²⁷⁷ Daniel DENNETT, „O prawdach, które nie sięgnęły celu”, w: DENNETT, PLANTINGA, **Nauka i religia...**, s. 80.

dotyczących zasięgu metody naukowej przy przyjęciu epistemologii scjentystycznej lub pozytywistycznej. Naturalizm metodologiczny wynika wtedy z wyeliminowania teologii z dochodzenia do prawdy o rzeczywistości naturalnej oraz z nadania nauce monopolu w tej dziedzinie.

(...) moglibyśmy utrzymywać, że przez swoje metody nauka dochodzi do pełnego opisu całej rzeczywistości. Taka epistemologia mogłaby należeć do pozytywizmu lub scjentyzmu, w których broni się tezy, że dyskurs naukowy może co do zasady ogarniać całość, pełnię rzeczywistości we wszystkich jej wymiarach. Korelatem tego stanowiska jest to, że dyskurs naukowy jawi się jako jedyny *locus* prawdy o rzeczywistości. Dyskurs ten wyrzuca na aut teologię nie tylko dlatego, że nie umiejscawia się ona na tym samym polu, ale raczej dlatego, że staje się nierelevantna. Ulega redukcji do pseudodyskursu, który tylko nauka może później nappełnić treścią.²⁷⁸

Wreszcie czwarty cytat, pochodzący z pracy Toma Gilsona, podkreśla metafizyczne motywacje oraz pozanaukowy charakter przyjęcia naturalizmu metodologicznego i proponuje w jego miejsce bardziej neutralną zasadę regularyzmu.

Naukowcy zazwyczaj uzasadniają naturalizm metodologiczny na tej podstawie, że to, co nadnaturalne (lub pozanaturalne), nie jest testowalne, że wprowadzenie do nauki tego, co nadnaturalne (lub pozanaturalne), podważyłoby naukową metodologię i procesy rozumowania, oraz że naturalizm metodologiczny okazał się skuteczny. Te bezsprzeczne zalety naturalizmu metodologicznego są jednak silnie związane z nienaukowymi założeniami metafizycznymi, które zdominowały myślenie naukowe, mimo że nie wynikają one nieuchronnie z założeń naturalizmu metodologicznego. Z tego powodu potrzebna jest metafizycznie neutralna alternatywa – taka, która zachowuje zalety naturalizmu metodologicznego, odrzucając jednak stowarzyszone z nią nienaukowe założenia. Regularyzm, zdefiniowany jedynie (i celowo po prostu) jako „metodologiczne oczekiwanie niezawodnej regularności przyczyny i skutku w przyrodzie”, spełnia te kryteria i zalecany jest jako lepsza alternatywa dla naturalizmu metodologicznego.²⁷⁹

Jeszcze inne podejście do pozanaukowych przedzałożeń nauki proponuje Alvin Plantinga.²⁸⁰ Według niego dla chrześcijanina jednym ze źródeł informacji o świecie, które

²⁷⁸ Dominique LAMBERT, **Ryzykowne spotkanie teologii z nauką**, Copernicus Center Press, Kraków 2018, s. 34.

²⁷⁹ Tom GILSON, „Naturalizm metodologiczny, teizm metodologiczny i regularyzm”, *Filozoficzne Aspekty Genezy* 2017, t.14., s. 89–90 [89–98].

²⁸⁰ Alvin PLANTINGA, „Naturalizm metodologiczny?” w: **Metodologia nauk. Część I. Czym jest nauka?** ks. Stanisław JANECEK, Monika WALCZAK, Anna STAROŚCIC (red.), Wydawnictwo KUL, Lublin 2019, s. 604, 626 [603–653].

powinien uwzględnić w swojej pracy naukowej, jest wiedza uzyskana z objawienia. Może ona wpływać na wybór podejmowanych tematów oraz kształtować jego podejście do badanych problemów. Nie powinien przy tym czuć się związany wymogiem naturalizmu metodologicznego – uznanym za narzucone, obowiązujące na mocy samej definicji nauki dziedzictwo oświecenia. Daje mu to większy zakres dopuszczalnych wyjaśnień oraz inną ocenę prawdopodobieństwa ich różnych wersji. Tę większą wolność interpretacyjną, jaką chrześcijanin posiada według Plantingi, widać na przykład w stosunku do – używając jego określenia – „wielkiego mitu ewolucji”. Odnosi do ewolucji określenie „mit”, gdyż

odgrywa ona pewnego rodzaju *quasi*-religijną rolę we współczesnej kulturze. Stanowi ona pewien powszechny sposób rozumienia nas samych na głębokim poziomie religii, zapewnia nam samym głęboką interpretację nas samych, jest wzorcem odpowiedzi na pytania: dlaczego tutaj jesteśmy, skąd pochodzimy i dokąd zmierzamy.²⁸¹

Przyjęcie naturalizmu metodologicznego czyni jakąś formę szeroko rozumianej ewolucji jedynym koniecznym wyjaśnieniem powstania i rozwoju życia. Dla tradycyjnego teisty stworzenie przez Boga jest częścią jego uprzedniej wiedzy, natomiast ma wolność w rozsądzeniu, jak Bóg dokonał aktu stworzenia – być może na drodze stopniowych ewolucyjnych zmian. Zwolennik naturalizmu nie dysponuje tak szerokim zakresem dopuszczalnych wyjaśnień.

Plantinga podsumowuje: „teoria ewolucji jest znacznie bardziej prawdopodobna w odniesieniu do naturalizmu oraz świadectw empirycznych niż w odniesieniu do teizmu oraz tychże świadectw”.²⁸² Jednak przyznaje pod koniec swojego artykułu, że twierdzenie o możliwości bezpośredniego działania Boga w świecie jest w pewnym sensie hamulcem nauki:

Jeśli twierdzenie to jest prawdziwe, to prawdopodobnie nie możemy już zdobywać dalszej wiedzy o tym, jak coś powstało albo jak zachodzi badane zjawisko. Jeśli Bóg uczynił coś bezpośrednio, to nie pozostaje już nic więcej do odkrycia.²⁸³

Takie wyjaśnienia nie mogą więc być przydatne jako ogólna zasada twierdzeń naukowych. Mogą odnośnie pewnych zjawisk po prostu być prawdziwe (o ile nie przyjmujemy tezy

²⁸¹ PLANTINGA, „Naturalizm metodologiczny?”, s. 612.

²⁸² PLANTINGA, „Naturalizm metodologiczny?”, s. 615.

²⁸³ PLANTINGA, „Naturalizm metodologiczny?”, s. 648.

o przyczynowym domknięciu świata przyrody) i w związku z tym powinny móc stanowić część rzetelnych teorii naukowych. Dopuszczenie nadnaturalnej przyczynowości chroni przed pochopnym przyjmowaniem naturalistycznych *just-so stories* (wyjaśnień, których podstawowym, często jedynym uzasadnieniem jest odwołanie do naturalizmu). Szczególnie tam, gdzie luka epistemiczna w miarę postępów nauki dramatycznie poszerza się, zamiast domykać:

Na przykład prawie w ogóle nie dysponujemy rzetelnymi wskazówkami, jak życie mogło powstać z materii nieorganicznej wyłącznie drogą działania prawidłowości znanych fizyce i chemii. (Darwin uznawał tę kwestię za bardzo kłopotliwą. Obecnie problem ten jest znacznie trudniejszy niż w czasach Darwina, gdyż całkiem dobrze poznaliśmy już zdumiewającą złożoność nawet najprostszych form życia).²⁸⁴

Według Plantingi wiele obszarów nauki uczestniczy w starciu przeciwstawnych światopoglądów – w trwającym konflikcie między augustiańskim miastem Bożym, *civitas Dei*, a doczesnym ludzkim miastem. W szczególności dotyczy to nauk dążących do „zrozumienia nas samych jako istot ludzkich”, zrozumienia przyrody.

Nie ma żadnej jasnej reguły orzekania, które części nauki są neutralne względem tego konfliktu, a które nie. Mamy tu do czynienia z kontinuum zamiast jakiegoś prostego rozróżnienia.²⁸⁵

Nauka jak każde ludzkie przedsięwzięcie może być użyta z różnymi motywacjami i w różnych celach. Zrozumienie świata, technologie dzięki niemu stworzone niosą niezaprzeczalnie wiele dobrego. Ale nie tylko i nie ma potrzeby przytaczać tutaj przykładów wykorzystania osiągnięć nauki wbrew etyce.

Według biblijnego opisu z Księgi Rodzaju pierwsi ludzie dostali zadanie od Boga – „abyście zaludnili ziemię i uczynili ją sobie poddaną”;²⁸⁶ zadanie najpierw realizowane przez Adama w ograniczonym zakresie, gdy Bóg „umieścił go w ogrodzie Eden, aby uprawiał go i doglądał”. Pewien czas później ludzkość realizowała zlecone zadanie aż nazbyt skutecznie, przekształcając je w dążenie do sięgnięcia nieba i uczynienia znaku dla siebie, którym to znakiem miała być wieża Babel. Boża ocena nie była przychylna: „Są oni jednym ludem

²⁸⁴ PLANTINGA, „Naturalizm metodologiczny?”, s. 612–613.

²⁸⁵ PLANTINGA, „Naturalizm metodologiczny?” s. 604.

²⁸⁶ Ten i następne cytaty według **Pismo Święte Starego i Nowego Testamentu**, Wydanie drugie, Wydawnictwo Pallottinum, Poznań – Warszawa 1971.

i mają wszyscy jedną mowę i to jest przyczyną, że zaczęli budować. A zatem na przyszłość nic nie będzie dla nich niemożliwe, cokolwiek zamierzą uczynić. Zejdźmy więc i pomieszajmy tam ich język, aby jeden nie rozumiał drugiego”. Słowa te mogły wyrażać obawę, że ludzkość dojdzie szybko do rozwoju technologii stwarzającej groźbę samozagłady. Jedną z cech nowożytnej nauki jest wspólny język matematyki. Od pewnego czasu w naukach przyrodniczych obserwujemy dominację jednego języka – angielskiego. Od kilkadziesiąt lat Internet jest globalnym miejscem spotkań ludzi i idei. Nauka buduje swój prestiż, przyciąga finanse, dominuje system edukacji, zdobywa monopol poznania – czy ma ponadto wkład w prądowe dążenie do sięgnięcia nieba bez udziału Boga?

Myśląc o teologicznych konsekwencjach naturalizmu metodologicznego w nauce, gdy zostaje on uznany za najważniejsze przed założenie nauki, nie sposób nie zauważyć, że tak rozumiana buduje obraz świata, w którym działanie Boga nie przejawia się w empirycznie dostrzegalny sposób. Przykład Plantingi pokazuje, że nie jest to jedyna możliwa koncepcja funkcjonowania nauki w omawianym tutaj kontekście, chociaż w filozofii nauki zdecydowanie dominuje podejście reprezentowane przez Michała Hellera. Wróćmy jednak do punktu wyjścia – założenia naturalizmu metodologicznego w nauce – i zobaczmy, do jakich konsekwencji doprowadzi.

Filozofia przyrody, biologia

Powyższa analiza wskazuje na przenikanie się obszaru zainteresowania filozofii nauki z filozofią przyrody. Również Heller – chociaż jego specjalizacją naukową jest kosmologia – w swoich pracach pisał o filozofii przyrody i wypowiadał się na temat biologii, szczególnie w kontekście teorii ewolucji. Przy czym perspektywa kosmologii i fizyki wpływała na jego rozumienie całości przyrody, co będzie miało znaczenie przy ocenie roli matematyki w strukturze świata.

Arystoteles, którego uwagę bardziej przyciągała przyroda ożywiona niż nieożywiona (i którego zasady fizyki okazały się błędne nawet w podstawowych sprawach), nie widział możliwości, by złożoność fenomenu życia dała się badać metodami matematyki. Czymś oczywistym jest występowanie znaczących różnic między przyrodą nieożywioną

a organizmami żywymi, pomimo tego, że granice nie są całkiem ostre; trudno np. jednoznacznie zakwalifikować przynależność wirusów. Spojrzenie na przyrodę jedynie z perspektywy fizyki różni się od perspektywy chemika, a tym bardziej biologa czy przedstawiciela nauk humanistycznych. Z tych różnych punktów widzenia będzie się wyłaniał odmienny rozkład akcentów w filozofii przyrody oraz różny „naukowy obraz świata”. Koncentracja na prawach przyrody nieożywionej sprzyjać będzie perspektywie redukcjonistycznej, według której rzeczywista przyczynowość zachodzi na poziomie podstawowych struktur budowy materii. Pod wpływem Kartezjusza, uznającego zwierzęta za skomplikowane maszyny, zanegowana została sensowność wyjaśnień teleologicznych, które ukazywałyby różnicę między dynamiką mineralną a biologiczną, wytworami materii mineralnej a wytworami zwierząt. Zwraca na to uwagę Piotr Lenartowicz:

Nasze pokolenie wychowało się w epoce antyteleologizmu biologicznego. Celowe działanie jest w tej epoce dostrzegane jedynie tam, gdzie mamy do czynienia ze świadomą, refleksyjną działalnością człowieka. ²⁸⁷

W ten sposób filozofia przyrody ożywionej zatraciła swoją specyfikę, nic więc dziwnego, że w ujęciu Hellera ledwie dotyka problematyki żywych organizmów. Tworzy to obraz świata, którego podporządkowanie matematycznemu ujęciu nie budzi sprzeciwu. O skłonności do ograniczania całości poznania do własnej węższej perspektywy pisze Andrew Van Melsen:

Rozum ludzki posiada naturalne pragnienie wiedzy zupełnej. Konsekwentnie przeto zarówno uczony, jak i filozof, mają silną skłonność do tego, by własny system wiedzy abstrakcyjnej uważać za wiedzę o całej rzeczywistości, a nie o pewnych tylko aspektach. ²⁸⁸

Miejsce filozofii przyrody wśród innych sposobów badania rzeczywistości jest cały czas obszarem spornym. Remigiusz Kalski ²⁸⁹ omawia stosunek filozofii przyrody do naukowego fizyko-matematycznego poznania. Cytuje myśl Jacquesa Maritaina o tym ostatnim:

²⁸⁷ Piotr LENARTOWICZ SJ, „Celowość dynamiki biologicznej a bezkierunkowość w ewolucjonizmie darwinowskim”, w: Andrzej MARYNIARCZYK, Katarzyna STĘPIEŃ, Paweł GONDEK (red.), **Zadania współczesnej metafizyki 10. Spór o cel**, Polskie Towarzystwo Tomasza z Akwinu, Lublin 2008, s. 319, też 323, 327 [317–344].

²⁸⁸ Andrew G. VAN MELSEN, **Filozofia przyrody**, przeł. Sylwester Zalewski (tł.), Instytut Wydawniczy PAX, 1968, s. 105–106.

²⁸⁹ Remigiusz KALSKI, „Filozofia przyrody. Między tradycją a współczesnością”, *Rocznik Wydziału Filozoficznego Wyższej Szkoły Filozoficzno-Pedagogicznej IGNATIANUM w Krakowie* 2006, XII, s. 69–90.

Szaleństwem było jednak również ze strony filozofów nowożytnych wymagać, by tego rodzaju poznanie dało pełny obraz rzeczywistości fizycznej, i uważać je za filozofię przyrody sprzeczną z filozofią Arystotelesa i scholastyków. Cała ta wielka tragedia polegała na nieporozumieniu.²⁹⁰

I dalej wyjaśnia istotę tego nieporozumienia:

Poniżej płaszczyzny metafizyki, w świecie abstrakcji pierwszego stopnia, rozegrał się między wiedzą fizyko-matematyczną i wiedzą filozoficzną o przyrodzie postrzegalnej zmysłami dramat, którego konsekwencje okazały się niezwykle doniosłe dla samej metafizyki i dla sposobu myślenia ludzkości. Dramat ten miał dwa główne momenty: w pierwszym z nich wiedza fizyko-matematyczna została uznana za filozofię przyrody, a nawet za jedyną filozofię przyrody, w drugim wiedza ta całą filozofię przyrody wykluczyła.²⁹¹

Problem dotyczy więc z jednej strony zasięgu fizyko-matematycznego poznania, czy jest w stanie dać pełny obraz rzeczywistości fizycznej, z drugiej – przynajmniej w części – zdolności do objęcia swoim zakresem również przyrody ożywionej. Według Kalskiego dla Hellera „filozofia przyrody dziś to filozofia kosmologii relatywistycznej”.²⁹² Tymczasem spojrzenie z perspektywy biologii zmusza do uwzględnienia struktur i zjawisk niewystępujących w polu uwagi fizyki. Na przykład „Arystoteles był przede wszystkim biologiem, jego badania były związane głównie z obserwacją istot żywych a dociekania dotyczyły przede wszystkim natury (*physis*) bytów żywych”.²⁹³ Według niego ciało organizmu żywego kształtowane jest stopniowo z bezkształtnej materii w postać doskonałą dzięki działaniu czynnika „informującego”, czyli „kształtującego od wewnątrz” ową materię. Obecnie w biologii zadaje się pytanie, czy informacja genetyczna – kod DNA – jest takim czynnikiem informującym? Lenartowicz nazywał przypisywanie nadmiernej roli DNA

²⁹⁰ KALSKI, „Filozofia przyrody...”, s. 69, odnośnik. Tekst oryginalny: “But it was also very foolish of the moderns to ask that this mathematical reading of sensible phenomena speak the last word about the physical real and to consider it as a philosophy of nature opposed to that of Aristotle and the scholastics. Hence this great epistemological tragedy was based on a misunderstanding” – Jacques MARITAIN, **Philosophy of Nature**, Philosophical Library, New York 1951, p. 41.

²⁹¹ KALSKI, „Filozofia przyrody...”, s. 69, odnośnik. Tekst oryginalny: “There, below the metaphysical plane, in the world of the first order of abstraction a hidden drama was played between Physico-mathematical Knowledge and the Philosophical Knowledge of sensible nature; a drama whose consequences were of primary importance for metaphysics itself and for the intellectual regimen of humanity. This drama had two principal acts: in the first, physico-mathematical knowledge was mistaken for *the* philosophy of nature; in the second it wholly excluded any philosophy of nature” – MARITAIN, **Philosophy of Nature**, p. 36.

²⁹² KALSKI, „Filozofia przyrody...”, s. 70.

²⁹³ KALSKI, „Filozofia przyrody...”, s. 72.

„mitem kierowniczej roli DNA”, który powstaje, gdy w kodzie genetycznym widzi się wszelką potrzebną do ukształtowania organizmu informację oraz twierdzi, że cząsteczka DNA sama tę informację realizuje.²⁹⁴ Pytanie, co w takim razie jest tym czynnikiem, pozostaje na gruncie dominującego w nauce monizmu materialistycznego bez odpowiedzi. Lenartowicz porównuje zasadę monizmu z cechującym mentalność religijną pluralizmem bytowym. W konkluzji przeprowadzonej analizy stwierdza: „Jeżeli pluralizm bytowy jest iluzją, to religia jest śmietnikiem zabobonów i dyskutowanie, dialogowanie o «istnieniu lub braku konfliktu» nie ma sensu”.²⁹⁵

We współczesnej nauce „problematyka pluralizmu bytowego, tak istotna dla tomistycznej filozofii przyrody, została zredukowana jedynie do rangi ciekawostki historycznej”.²⁹⁶ Kalski zdaje sobie sprawę, że współcześnie dominuje przekonanie o archaiczności np. koncepcji substancjalizmu, jednak w świetle problematyki biologii XXI wieku, a więc pytań o przyczynę, a nie tylko opis rozwoju embrionalnego, plastyczności fenotypowej organizmu, czy fenotypowej normy reakcji – dawniejsze rozumienie filozofii przyrody może dostarczyć wyjaśnień, z czym według niego część „filozofujących współcześnie przyrodników” też się zgodzi. Możliwość powrotu do tradycyjnego tomizmu Kalski wiąże także z pytaniami, rodzącymi się na gruncie biologii:

Właśnie współczesnej biologii, która *slowly but surely* odchodzi od kartezjańskiej myśli, możemy zawdzięczać powrót do tradycyjnego tomizmu. Coraz częściej podkreśla się, że w organizmach żywych mamy do czynienia z niewyobrażalnym zawężeniem szerokiego repertuaru możliwości materii mineralnej (...). Ta selektywność w konstruowaniu mikro- i makrocząsteczek w organizmach żywych nie może zostać niezauważona i wymaga poszukiwania adekwatnej przyczyny. Wyjaśnienia wymaga istnienie wspaniałej krainy precyzyjnych maszyn molekularnych, krainy informacji, szyfrów i sygnałów biochemicznych, krainy zjawisk rozwojowych, regeneracyjnych, adaptacji i reperacji genetycznej.²⁹⁷

²⁹⁴ Piotr LENARTOWICZ, „Mitologia programu genetycznego DNA”, w: Jolanta KOSZTEYN (red.), **Vivere & Intelligere**, Wydawnictwo WAM, Kraków 2009, s. 108 [101–114].

²⁹⁵ Piotr LENARTOWICZ, „Wiedza przyrodnicza – nauka – religia a spór pomiędzy monizmem i pluralizmem bytowym”, w: KOSZTEYN (red.), **Vivere & Intelligere**, s. 803 [789–804].

²⁹⁶ KALSKI, „Filozofia przyrody...”, s. 81.

²⁹⁷ KALSKI, „Filozofia przyrody...”, s. 86.

Również Michał Heller przyznaje, że istnieje potrzeba wypracowania nowoczesnej filozofii przyrody: „Nowoczesnej – bo nie ma powrotu do tradycyjnych wzorców” [Cfi, 98]. Jednak według Kalskiego uwaga Hellera kieruje się w inną stronę: „Współcześni fizycy śnią jednak sen o ostatecznej matematyzacji wszystkiego”.²⁹⁸ Sam Heller – przy akceptacji pozytywizmu metodologicznego – widzi potrzebę wyjścia poza „ciasne kryteria pozytywistyczne”:

a wyjść poza nie trzeba, jak wykazało fiasko pozytywistycznej filozofii nauki – to filozofie typu Whiteheada czy Poppera należy uznać za poznawczo wartościowe, a w każdym razie za partnerów krytycznej dyskusji. [Fś, 173]

„Tradycyjne wzorce” filozofii tomistycznej nie są przez niego brane pod uwagę, co właśnie może wiązać się z pomijaniem specyfiki przyrody ożywionej.

To ograniczenie filozofii przyrody do sfery niebiologicznej jest jednym ze stosowanych przez Hellera motywów retorycznych jego argumentacji. Polega on na wypowiedzianiu stwierdzeń mogących mieć słuszość wobec przyrody nieożywionej jako dotyczących całości świata natury. Widać to na przykład przy rozważaniu koncepcji matematyczności przyrody i stawianiu pytań: „Dlaczego istnieje w ogóle jakaś odpowiedniość pomiędzy przyrodą a strukturami matematycznymi?” lub „Dlaczego tak proste struktury matematyczne pasują do przyrody?” [Fś, 178].

Metodologia nauki, naturalizm metodologiczny

Każde uporządkowane, mające ustalony cel ludzkie działanie, szczególnie jeśli ma angażować większą ilość osób w dłuższym okresie czasu, musi mieć uzgodnioną metodę postępowania. W oczywisty sposób dotyczy to również nauki. Opracowanie metodologii nauki z jednej strony umożliwia bądź ułatwia współpracę, z drugiej – pomaga w odróżnieniu nauki od pseudonauki (choć problemu demarkacji nigdy w pełni nie rozwiązano). Jest to ważne ze względu na prestiż, jakim cieszy się nauka, dostęp do systemu edukacji, organizację życia akademickiego, pozyskiwanie środków finansowych – jak też odpowiedzialność, wynikającą z zastosowań wyników badań naukowych. Początkowo wymóg naturalizmu nie był dołączany do listy koniecznych cech naukowych wyjaśnień i teorii, chociaż na przykład

²⁹⁸ KALSKI, „Filozofia przyrody...”, s. 82.

Radosław Kazibut, analizując poglądy Roberta Boyle'a (wiek XVII) podkreśla wagę naturalizmu metodologicznego już od początków nowożytnej nauki:

W systemie filozoficzno-przyrodniczym Boyle'a naturalizm metodologiczny był jedną z centralnych presupozycji filozoficznych. Naturalizm metodologiczny był także zakładany jako presupozycja filozoficzna w innych koncepcjach filozoficzno-przyrodniczych epoki wielkiej rewolucji naukowej. Przyjmował go Newton, a także filozofowie, z których poglądami Boyle polemizował: Kartezjusz, Hobbes i Spinoza. Badacz, który chciał być członkiem siedemnastowiecznej społeczności naukowej, musiał stać na stanowisku naturalizmu metodologicznego.²⁹⁹

Bruce Gordon wyraża nieco inną opinię:

Co więcej, podczas gdy *naturalizm metodologiczny* miał długą historię i coraz mocniejszy przyczółek w nauce – mimo że został stanowczo odrzucony przez Newtona, którego obecność góruje nad fizyką nawet dzisiaj – efekt wprowadzenia go przez Darwina do biologii jako zarodników naturalizmu filozoficznego nie może być niedoceniany (...). Darwin zrobił jednak więcej niż tylko wprowadził naturalizm metodologiczny do biologii; twierdził, że jest on niezbędnym kryterium dla każdej teorii, która ma być uznana za naukową.³⁰⁰

Wynikałoby z tego, że stopniowo odwołania do sfery nadprzyrodzonej pojawiały się na gruncie nauki coraz rzadziej i były coraz bardziej krytycznie postrzegane i praktycznie zanikły po ogłoszeniu teorii Darwina. Obecnie panuje powszechne przekonanie, że przynajmniej w naukach przyrodniczych wymóg naturalizmu jest konieczną cechą naukowych uzasadnień i rozumowań. Pociąga to za sobą jedną oczywistą konsekwencję: nauka ukazuje naturalistyczny obraz świata. Tam, gdzie kluczowym elementem metody są przynajmniej co do zasady powtarzalne eksperymenty (nauki przyrodnicze), jednorazowe zdarzenia sprzeczne z tą powtarzalnością będą albo ignorowane, albo traktowane jako anomalie, albo zostaną uznane za nieprawidłowości danego doświadczenia: w każdym razie będą one dla nauki „przezroczyście”. Tam, gdzie potencjalnie nadprzyrodzone, jednorazowe

²⁹⁹ Radosław KAZIBUT, **Filozofia przyrody i przyrodoznawstwa Roberta Boyle'a**, Wydawnictwo Naukowe UAM, Poznań 2019, s. 170.

³⁰⁰ Bruce L. GORDON, „The Rise of Naturalism and Its Problematic Role in Science and Culture”, w: Bruce L. Gordon, William A. Dembski (eds.), **The Nature of Nature. Examining the Role of Naturalism in Science**, ISI Books, Wilmington 2011, s. 25 [3–61].

Tekst oryginalny: „What is more, while *methodological naturalism* had a long history and a growing foothold in science – even though it was emphatically rejected by Newton, whose presence towers over physics even today – the effect of Darwin's insertions of it into biology in terms of sowing the seeds of philosophical naturalism cannot be underestimated (...). Darwin did more than introduced methodological naturalism into biology, however; he contended that it was an indispensable criterion for any theory to be regarded as *scientific*.”

zdarzenie miało trwalszy wpływ na historię większej grupy ludzi, świadectwo o jego cudowności przynajmniej na gruncie nauki zostanie odrzucone (zanegowane lub sprowadzone do „naturalistycznej wersji”) przez odwołanie do metodologii lub niewiarygodności świadków. W przypadkach trwałego wpływu na dalszy przebieg procesów naturalnych, na przykład przy wyjaśnianiu początków życia, uznane zostaną tylko naturalistyczne argumentacje, których siła eksplanacyjna wynika przede wszystkim właśnie z ich naturalizmu.

Nie stanowiłoby to tak znaczącego problemu, gdyby w danym społeczeństwie i w danym okresie nauka (w sensie nauk przyrodniczych) miała istotną konkurencję w postaci innych źródeł poznania. Obecnie jednak, przynajmniej w kręgu tzw. „kultury zachodniej” i światowej kultury akademickiej, takiej konkurencji nie ma. „Naukowe” jest wciąż synonimem prawdziwości, wiarygodności, pewności, nowoczesności – nawet uwzględniając wpływ postmodernizmu czy tendencji przypisujących nauce motywację działania na rzecz różnych grup interesów. Pomimo twierdzeń o neutralności nauki wobec przekonań religijnych, przynajmniej w sferze empirycznie dostępnej nauka rości sobie prawo do roli arbitra, zgodnie z tym, co pisze Drees:

Jeśli zauważy się konflikt pomiędzy nauką a religią, należy z przyczyn intelektualnych i moralnych stanąć po stronie nauki. Nauka odniosła sukcesy na polu intelektualnym i praktycznym (...).³⁰¹

Odnośnie metodologii nauki Dariusz Dąbek wskazuje na pewne trendy rozpoczęte pod koniec XX wieku, wynikające ze słabnącego przekonania „o istnieniu naukowych metod rozumianych jako ścisłe reguły określające sposób prowadzenia badań”, co może stanowić inspirację „do podejmowania w nowym kontekście tradycyjnych pytań o naturę nauki, o kryteria demarkacji między wiedzą naukową a pseudonauką, o wartość stosowanych metod (...).”³⁰² Przy czym nie sugeruje, że sprawa naturalizmu metodologicznego mogłaby wchodzić w zakres poszukiwań tego nowego kontekstu, zwraca jednak uwagę, że nauki przyrodnicze nie są jedynym źródłem wartościowej wiedzy.

³⁰¹ DREES, *Nauka wobec wiary*, s. 14.

³⁰² Dariusz DĄBEK, „Metodologia nauk przyrodniczych“, w: **Metodologia nauk. Część II. Typy nauk**, Stanisław JANECZEK, Monika WALCZAK, Anna STAROŚCIC (red.). Wydawnictwo KUL, Lublin 2019, s. 49–50 [27–52].

Wojciech Sady opisuje, jak według Imrego Lakatosa i Larry'ego Laudana powstają metodologie normatywne w oparciu o faktyczne postępowanie naukowców:

Metodolog poszukuje uniwersalnych kryteriów, takich, aby formułowane na ich podstawie oceny zgadzały się w możliwie licznych przypadkach z intuicyjnymi ocenami naukowców. Tak wyabstrahowane kryteria podnosi się później do rangi norm powszechnie obowiązujących – niezależnie od tego, czy potrafimy filozoficznie to wyjaśnić bądź uzasadnić. Raz zwerbalizowane kryteria służą potem ocenianiu, jako racjonalnego bądź irracjonalnego, faktycznego postępowania badaczy.³⁰³

Natomiast Andrzej Bronk i Monika Walczak krytycznie oceniają pogląd, według którego „magicznie” pojmowaną metodę naukową traktuje się jako główny, o „zniewalającej mocy retorycznej”, czynnik dynamizmu nowożytnej nauki. Kategorię „naturalizm kontra antynaturalizm” uwzględniają za Kamińskim jako jeden z siedmiu obszarów sporu o ontologiczny, epistemologiczny, metodologiczny i aksjologiczny status metody nauk empirycznych.³⁰⁴

Powyższe uwagi wskazują na to, że uznawanie przez Hellera metodologii i naturalizmu jako jej kluczowego aspektu za cechę nieomal konstytuującą naukowy projekt jest zbyt daleko idące. Metodologia winna być dostosowana do specyfiki badanego obiektu. Jeśli tym obiektem jest całość świata naturalnego, to należałoby dopuścić zarówno możliwość, że jest on strukturą przyczynowo domkniętą, jak i możliwość oddziaływania w sposób empirycznie wykrywalny przyczyn zewnętrznych (nadprzyrodzonych).

Wielka Intelktualna Przygoda Ludzkości

Ważną motywacją Michała Hellera do pracy naukowej jest wniesienie wkładu w *Wielką Intelktualną Przygodę Ludzkości* – odkrywanie prawdy o świecie natury przez stosowanie metody naukowej, kierującej się racjonalnością i empirią, bez odwołania do sił nadprzyrodzonych. Pojawia się tutaj zasadnicze pytanie: czy ważniejsze jest dojście do prawdy, czy gwarancja, że przy przyjętej metodzie droga do pełnego sukcesu poznawczego nie zostanie

³⁰³ Wojciech SADY, „Geneza współczesnej koncepcji nauki“, w: **Metodologia nauk. Część I. Czym jest nauka?** Stanisław JANEK, Monika WALCZAK, Anna STAROŚCIC (red.). Wydawnictwo KUL, Lublin 2019, s. 49 [27–52].

³⁰⁴ Andrzej BRONK, Monika WALCZAK, „Metoda naukowa“, w: **Metodologia nauk, Część I...**, s. 91 i 118 [89–154].

zablokowana przez zdarzenia z zasady jej niepodlegające? Czy takie zdarzenia, mające swoją bezpośrednią przyczynę poza światem natury, są możliwe? Innymi słowy – czy świat natury jest przyczynowo domknięty, czy nie? ³⁰⁵ Jest to problem, który w różnych okresach historii myśli ludzkiej w różnym stopniu zaprzętał uwagę filozofów, teologów czy uczonych. Bardzo długo dominowało przekonanie, że nie jest. Zapewne spór ten nigdy nie będzie rozsądzony w sposób dla wszystkich przekonujący. W każdym razie nic na gruncie nauki nie wymusza takiego czy innego orzeczenia, pomimo możliwych argumentów wspierających jedno czy drugie stanowisko. Piotr Bylica w koncepcji „modelu poziomów analizy” tezę o przyczynowym domknięciu zamieszcza na poziomie „ontologii przyrody”, pomiędzy poziomami dotyczącymi metafizyki i nauki. ³⁰⁶ Sam Heller tak pisze o poglądach jednego ze współtwórców dwudziestowiecznej kosmologii:

Georges Lemaître (...) utrzymywał nawet, iż wszechświat powinien być przestrzennie zamknięty i czasowo ograniczony, ponieważ w przeciwnym razie, nie byłby w całości dostępny dla ludzkich dociekań.

Dodaje jednak zaraz:

Nie wydaje się jednak, by podgląd ten wyrażał coś więcej niż osobisty punkt widzenia Lemaître’a. Równie dobrze można twierdzić, iż transcendencja Boga sugeruje, że Jego dzieło powinno wykraczać poza ludzkie możliwości poznawcze” [Szi, 43].

Jeśli więc celem nauki miałyby być prawda, należałoby pozostawić otwartą możliwość bezpośredniego, wykrywalnego empirycznie wpływu sfery nadprzyrodzonej na świat natury. Przy przyjętym przez Hellera rozumieniu, czym powinna być nauka – dla utrzymania perspektywy jej pełnego sukcesu taka możliwość musi zostać wykluczona. Nauka przynajmniej potencjalnie winna mieć możliwość wyjaśnienia wszelkich naturalnych zjawisk. Problem prawdy jako celu nauki analizuje Agnieszka Lekka-Kowalik, stwierdzając:

³⁰⁵ „Teza domknięcia przyczynowego oznacza, że jeśli przyczyny mentalne i inne przyczyny specjalne mają wywoływać skutki fizyczne, to same muszą być fizycznie ukonstytuowane” – PAPINEAU, „Naturalism”; „Świat naturalny stanowi całość rzeczywistości, o której wiemy cokolwiek i z którą możemy wchodzić w kontakt: żaden nadprzyrodzony lub duchowy obszar, różny od świata naturalnego, nie ujawnia się wewnątrz tego świata” – DREES, **Religion, Science and Naturalism**, s. 12.

³⁰⁶ Piotr BYLICA, **Współczesny teizm naturalistyczny z punktu widzenia modelu poziomów analizy**, Instytut Filozofii Uniwersytetu Zielonogórskiego, Zielona Góra 2016, s. 32–33. „Poziom *ontologii przyrody* obejmuje twierdzenia filozoficzne na temat określonych fragmentów rzeczywistości przyrodniczej przyjmowane w poszczególnych teoriach przyrodniczych, systemach teorii czy dziedzinach i dyscyplinach naukowych lub wykorzystywane w ich filozoficznej interpretacji, w której te twierdzenia przypisuje się nauce.” s. 38.

Gdy prawdę rozumie się jako *adaequatio intellectus et rei*, wygłoszenie twierdzenia „celem nauki jest prawda” budzi wśród współczesnych tzw. intelektualistów jedynie uśmiech politowania, bowiem – jak wszyscy rzekomo wiedzą – twierdzenie to już dawno zostało obalone! Na poparcie przywołuje się cztery typy argumentów. Po pierwsze, nauka ma inny cel: dostarczanie wyjaśnień, poszerzanie naszego rozumienia świata czy rozwiązywanie problemów.³⁰⁷

W dalszej treści artykułu autorka wyjaśnia:

Prawda zaś powinna być respektowana, ponieważ inaczej nie można człowiekowi dostarczyć wyjaśnienia czy rozumienia. Co więcej, winna być respektowana dla niej samej, a nie ze względu na to, że teorie zaakceptowane jako prawdopodobnie prawdziwe można zastosować do realizacji celów praktycznych. Prawda – a nie metodologia – wyznacza więc ostatecznie etos naukowy jako zespół norm, którymi powinni kierować się badacze.³⁰⁸

Motywację do zajmowania się nauką można czerpać zarówno z przekonania, że wszelkie poznawcze problemy przynajmniej potencjalnie są naukowo rozstrzygalne, jak z przeświadczenia, że odkrywa się ślady „szczególnego Bożego działania”, albo wreszcie bez żadnego odniesienia do takiego czy innego poglądu na działanie sił nadprzyrodzonych bezpośrednio w świecie. Trudno z dzisiejszej perspektywy ocenić, na ile starożytni Grecy kierowali się przypisywaną im przez Hellera motywacją. Ich bogowie byli raczej częścią natury niż kimś zewnętrznym wobec świata. W czasach dominacji chrześcijaństwa w Europie, w atrybutach Boga i sposobach Jego działania widziano bardziej wsparcie dla naukowego przedsięwzięcia niż zagrożenie dla niego. Hooykaas³⁰⁹ podkreśla fakt, że to „konfrontacja kultury grecko-rzymskiej z religią biblijną zrodziła, po stuleciach napięć, nową naukę”, która kierowała się koncepcjami metodologicznymi „wyrastającymi przeważnie z biblijnego poglądu na świat”. U jej początków przykładowo „Kepler pisał w 1598 roku, że astronomowie, jako kapłani Boga czuwający nad księgą przyrody, powinni pamiętać nie o chwale swojego własnego rozumu, ale nade wszystko o chwale Boga”.

³⁰⁷ Agnieszka LEKKA-KOWALIK, „O prawdzie jako celu nauki i fundamencie jej etosu”, w: **Spór o prawdę**, A. MARYNIARCZYK, K. STĘPIEŃ, P. GONDEK (red.), Polskie Towarzystwo Tomasza z Akwinu, Lublin 2011, s. 315 [315–338].

³⁰⁸ LEKKA-KOWALIK, „O prawdzie jako celu nauki...”, s. 331.

³⁰⁹ R. HOOPYKAAS, **Religia i powstanie nowożytnej nauki**, Instytut Wydawniczy PAX, Warszawa 1975, s. 186, 126.

Metoda matematyczno-hipotetyczna

Za najważniejszy sposób poznawania rzeczywistości Michał Heller uznaje metodę matematyczno-hipotetyczną (matematyczno-empiryczną, hipotetyczno-dedukcyjną: określenie zależy od tego, jaki jej aspekt ma być podkreślony). Jak to zostało pokazane przy jej opisie w rozdziale II, nawet z perspektywy logiki nie daje ona wyników pewnych, a tylko argumenty wspierające daną tezę. Przy czym jej pragmatyczna skuteczność rzeczywiście prowadzi do egzystencjalnego zdumienia, że struktury matematyczne – produkt naszych umysłów, niemających (przynajmniej według darwinowskiej ewolucji) racjonalnych powodów, by umiejętności ich tworzenia posiadać – tak dobrze współgrają z budową wszechświata. Natomiast przekonanie, że wszelkie procesy i zdarzenia świata będą się dały wyjaśnić przez jej zastosowanie, może się jakoś bronić tylko przy daleko idącym redukcjonizmie. Porażkę na tym polu ponieśli już empiryści logiczni, starając się całą wiedzę zredukować do zdań sprawozdawczych lub protokołarnych, a uniwersalny język nauki sprowadzić do pojęć fizyki. Metoda ta co najwyżej może dać zrozumienie struktury „sceny”, na której dopiero rozgrywają się istotne sprawy istot żywych, a w szczególności samoświadomych. W swoim zakresie stosowalności przyniosła zdumiewające efekty, ale w odniesieniu do ograniczonej klasy zjawisk, dając przy tym złudzenie, że te poddające się metodzie zjawiska obejmują całość funkcjonowania świata.

Sady ³¹⁰ zarysowuje zmiany w metodologii nauk przyrodniczych poczynając od XVII wieku. W metodzie Kartezjusza prawdą było to, co logicznie wynikało z twierdzeń pojmowanych jasno i wyraźnie; wyniki doświadczeń odgrywały jedynie pomocniczą rolę. Dla Francisa Bacona pewność pochodziła ze zdań rzetelnie opisujących wyniki doświadczeń oraz reguł udoskonalonej indukcji. Dzięki Galileuszowi i Newtonowi fizyka stała się nauką matematyczną. Kant zwrócił uwagę na to, że fizyka przeobraziła się w naukę dzięki „pomysłowi, ażeby zgodnie z tym, co rozum sam wkłada w przyrodę, szukać w niej (...) tego, czego się od niej musi nauczyć, a o czym sam przez się nie byłby nic wiedział”. ³¹¹ Wiek XIX był okresem panowania mechanicyzmu, kiedy istotą wyjaśnień zjawisk przyrodniczych była redukcja do procesów mechanicznych. Już choćby ten wycinek historii pokazuje, że

³¹⁰ SADY, „Geneza współczesnej koncepcji...”.

³¹¹ SADY, „Geneza współczesnej koncepcji...”, s. 35.

przypisywanie metodzie matematyczno-hipotetycznej monopolu zasług dla rozwoju nauki, jak to czyni Heller, jest jednak przesadny.

Według Michała Hellera to właśnie tę metodę można uznać za największe osiągnięcie nauki [BiG, 220], [TiW, 167], to ona ma monopol na wyjaśnianie zjawisk fizycznych [Pzf, 187], naukowiec ogranicza się do tego, co da się zmierzyć [Wif, 350], objąć metodą „pomiarowo-matematyczną” [Wjt, 20]. Tylko matematyczne rozumowanie zdolne jest przenikać tajniki przyrody [Wjt, 20]. Jeśli powiążemy tego rodzaju stwierdzenia z redukcjonizmem, sprowadzającym wiele obszarów rzeczywistości do zjawisk fizycznych – to poza zasięgiem metody pozostaną jedynie pytania o istnienie, sens czy wartości [Wjt, 20–21], [Szi, 232], o czym będzie mowa w dalszych podrozdziałach. Co prawda, za totalitarną interpretację uznaje twierdzenie, „że w rzeczywistości nie ma niczego, co by nie ulegało metodzie matematyczno-empirycznej” [TiW, 56], jak też krytykuje tych,

którzy akceptują pozytywną wizję nauki głoszącą, że we wszechświecie nie ma niczego, co byłoby niedostępne dla obecnej matematyczno-empirycznej metody naukowej, że – mówiąc inaczej – granice metody naukowej są granicami racjonalnego poznania w ogóle. Nie ma jednak żadnej logicznej konieczności, zmuszającej do uznania takich poglądów. [Szi, 232]

Chociaż na pewno nie uznaje granic metody naukowej za granice racjonalnego poznania, to jednak praktycznie wszystkie ogólne odniesienia Hellera do metody naukowej oznaczają metodę matematyczno-empiryczną. Nawet w powyższym cytacie te dwa pojęcia używane są zamiennie. To stwarzanie wrażenia, że w obszarze poza pytaniami o wartości czy sens metoda naukowa sprowadza się do metody matematyczno-empirycznej, bez jednoznacznego tego stwierdzenia, jest jednym z motywów retorycznych argumentacji Hellera.

Matematyczność świata, redukcjonizm

Redukcjonizm dobrze się zgadza z koncepcją matematyczności świata. Już starożytni myśliciele ulegali zadziwieniu, dostrzegając „niebywałą skuteczność matematyki na wielu obszarach jej zastosowania”.³¹² Matematyczność świata – ale jak daleko posunięta? Czy

³¹² Bogdan DEMBIŃSKI, „U źródeł pytania o matematyczność świata. Pitagorejczycy”, w: **Oblicza filozofii w nauce**, Paweł POLAK, Janusz MĄCZKA, Wojciech P. GRYGIEL (red.), Copernicus Center Press, Kraków 2017, s. 11 [11–27]. Autor omawia poglądy Pitagorejczyków oraz Heraklita, Parmenidesa, Platona i Arystotelesa.

z faktu, że pewne podstawowe składniki rzeczywistości, badane i opisywane przez fizykę, dają się w swojej wyidealizowanej formie ująć w matematyczne struktury, wynika matematyczność wyższych poziomów? Gdy pozostajemy na podstawowym poziomie bytu, procesy dają się mierzyć i ujmować w matematyczne formuły i wyrażać liczbami. Stosunki częstotliwości fal dźwiękowych poszczególnych nut oktawy, brzmiących przyjemnie dla ludzkiego ucha, wyrażają się prostymi matematycznymi zależnościami. Zdumiewającą geometryczną regularność wyrażają płatki śniegu i struktury kryształów. W sferze biologii układy liści, budowa kwiatów czy nasion wielu roślin dają się opisać za pomocą ciągu Fibonacciego. Wzór spirali można z łatwością dostrzec w mikroskali organizmów żywych i makroskali układów gwiazdnych.³¹³ Czy jednak fenomen życia, z jego złożonością na poziomie molekularnym, komórkowym, tkankowym, narządowym, układów funkcjonalnych z ich wzajemnymi zależnościami może w pełni podlegać matematycznym wzorom? Jediną możliwością pozostaje odwołanie do niedostępnej rozumowi człowieka Bożej Matematyki (tej pisanej dużą literą M), [Wif, 184]. To wynikające ze spojrzenia z perspektywy fizyka rozciągnięcie tezy o matematyczności świata na całość rzeczywistości jest kolejnym motywem retorycznym wykorzystywanym przez Hellera.

Tak jak to zostało powyżej zauważone, podkreślanie matematyczności świata sprzyja tendencjom redukcjonistycznym. Redukcjonizm występuje jako program epistemologiczny i ontologiczny. Odnośnie tego pierwszego, Michał Heller stwierdza, „niepowodzenie programu zredukowania wszystkich nauk do fizyki stało się faktem dokonany na długo przed upadkiem neopozytywizmu w końcu lat sześćdziesiątych” [De, 164], ale też, na przykład: „romantycy łudzili się, iż istnieje jakaś inna, niematematyczno-empiryczna metoda badania świata, za pomocą której można uzyskać wartościowe informacje o świecie. Dotychczas takiej metody nikt nie znalazł” [Lw, 153]. Nie jest więc jasne, jaki zasięg monopolu metody matematycznej przyjmuje. Ryszard Kleszcz³¹⁴ proponuje podstawowy podział nauk na nauki przyrodnicze i nauki humanistyczne w szerszym sensie, które z kolei dzieli na nauki społeczne (ekonomia, socjologia, psychologia) oraz nauki humanistyczne *sensu stricto* (historyczne). Pomimo tego, że profil metodologiczny nauk społecznych bliski

³¹³ Por. na przykład James NICKEL, **Mathematics: Is God Silent?**, Ross House Books, Vallecito, California, Fifth printing 2005, s. 236–251.

³¹⁴ Ryszard KLESZCZ, „Problem osobliwości nauk społecznych”, *Przegląd Filozoficzny — Nowa Seria* 2004, R. 13, Nr 3 (51), s. 141–162.

jest naukom przyrodniczym, to szereg założeń wyróżnia wszystkie nauki humanistyczne wobec nauk przyrodniczych. Jednym z nich jest stwierdzenie zasadniczych różnic

między człowiekiem, z jego działaniami i wytworami, a pozaludzkimi obiektami przyrodniczymi i ich wytworami. Przy skrajnie naturalistycznej wizji człowieka, która poddaje zasadniczemu kwestionowaniu zachodzenie tejże różnicy, teza o swoistości humanistyki, ze względu na przedmiot jej badań, byłaby trudna do podtrzymania.³¹⁵

Na tę specyfikę ludzkiej działalności składają się między innymi: nacechowanie wartościami, niepowtarzalność zjawisk kulturowych, trudności w dokonywaniu predykcji, niemożność sztucznego izolowania zjawisk socjologicznych.

W ocenie metodologii nauk humanistycznych ścierają się dwa podejścia. Z jednej strony – naturalizm metodologiczny narzucający wszystkim naukom metody nauk przyrodniczych, jako sposób pokonania metodologicznego zapóźnienia i zapewnienia ścisłości aparaturze pojęciowej i procedurom badawczym. Przeciwnym podejściem jest antynaturalizm, przyznający naukom humanistycznym prawo do metod swoistych, niesprowadzalnych do metod przyrodoznawstwa – w szczególności związanych z odrzuceniem metod ilościowych i matematycznych. Kleszcz stwierdza:

W obrębie fizyki dąży się do wyjaśniania przyczynowego przy pomocy ścisłych i ilościowych metod matematyki. Socjologia zaś – wedle antynaturalistów – dąży do zrozumienia sensu i celu, wykorzystując raczej pojęcia jakościowe.³¹⁶

Bez radykalnej zmiany charakteru nauk humanistycznych

„model scjentyistyczny w jego mocnej wersji, zarówno gdy chodzi o język, zagadnienie obecności ocen i wartościowania, jak i stosowanie metod ilościowych (matematycznych), nie daje się w pełni zastosować.³¹⁷

Popper, jako argument przeciwko stosowaniu metod ilościowych w socjologii, podaje niemożność ujęcia pojęć socjologicznych w ściśle mierzalnej formie.³¹⁸ Uznaje, że metoda hipotetyczno-dedukcyjna może być stosowana zarówno w naukach przyrodniczych, jak i społecznych, jednak jako istotny problem na gruncie tych ostatnich postrzega „trudności

³¹⁵ KLESZCZ, „Problem osobliwości...”, s. 142.

³¹⁶ KLESZCZ, „Problem osobliwości...”, s. 156.

³¹⁷ KLESZCZ, „Problem osobliwości...”, s. 159.

³¹⁸ Karl Raimund POPPER, **Nędza historycyzmu**, Wydawnictwo KRAĞ, Warszawa 1989, s. 19.

związane z posługiwaniem się metodami ilościowymi, zwłaszcza pomiarem”.³¹⁹ Pokazywałoby to, że redukcja całości poznania świata do metody matematyczno-empirycznej nie jest możliwa.

Przeszłe formy radykalnego redukcjonizmu zakończyły się porażką (pozytywizm, neopozytywizm). Może być sensownym programem jedynie na poziomie materii nieożywionej. W biologii już wymykają się mu procesy teleologiczne, gdzie selektywność działań nie zależy od aktualnego czy przeszłego stanu rzeczy, ale od zamierzonego przyszłego rezultatu. Ponieważ nauka dzisiejsza zdominowana jest przez tendencje redukcjonistyczne, odwołujące się tylko do bezpośrednich przyczyn sprawczych, musi negować oddziaływanie przyczyn celowych. Nawiązując do zarysowanej w III rozdziale analogii sceny i dialogu, redukcjonizm oznaczałby, że „scena wchłania aktorów”. Stają się jej elementami i muszą się podporządkować jej mechanizmom. Nie mogą wnieść całej różnorodności teatralnego spektaklu, czyli sensu zaistnienia sceny, bo sam sens przestaje istnieć.

Podobną myśl wyraża Wittgenstein:

Sens świata musi leżeć poza nim. W świecie wszystko jest tak, jak jest, i dzieje się, jak się dzieje; nie ma w nim żadnej wartości – a gdyby była, to nie miałaby wartości. Jeżeli jest jakaś wartość, która ma wartość, to musi leżeć poza wszystkim, co się dzieje i zachodzi.³²⁰

Również według Michała Hellera – jak widzieliśmy wcześniej – źródła wartości należy szukać w Transcendencji i to dzięki temu świat jest nimi przepojony. Nauka nie wypowiada się o wartościach i leżą one poza zasięgiem metody naukowej. W pełni redukcjonistyczny obraz świata byłby zdecydowanie sprzeczny z ludzkim doświadczeniem. Jak pisze Wittgenstein: „Czujemy, że gdyby nawet rozwiązano wszelkie *możliwe* zagadnienia naukowe, to nasze problemy życiowe nie zostałyby jeszcze nawet tknięte”.³²¹

Totalitaryzm metody naukowej

I tak dochodzimy do kluczowego momentu w hellerowskim systemie opisu świata, czyli do zasady totalitaryzmu metody naukowej, przy czym trudno jednoznacznie rozstrzygnąć, czy

³¹⁹ POPPER, **Nędra historycyzmu**, s. 83.

³²⁰ Ludwig WITTGENSTEIN, **Tractatus logico-philosophicus**, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2011, s. 80 (6.41).

³²¹ WITTGENSTEIN, **Tractatus logico-philosophicus**, s. 82 (6.52).

dotyczy ona metody naukowej w szerszym rozumieniu, czy w sensie metody matematyczno-hipotetycznej. Przypomnijmy jej przykładowe ujęcie: „Naukowiec nigdy nie powinien poddawać się wobec nowych pytań, *a priori* utrzymując, że wykraczają one poza sferę kompetencji naukowej metody” [Fn, 188].

W swojej książce *Anatomia konfliktu* Pabjan potwierdza słuszność tej zasady: „Panuje dziś powszechna zgoda co do tego, że metodzie naukowej nie należy wyznaczać w sposób arbitralny żadnych granic”.³²² Według Hellera deklaracja totalitaryzmu metody naukowej jest kluczowym elementem budowy naukowego obrazu świata. Jednak już na początku pojawia się pytanie, czy nie jest po prostu arbitralnie przyjęta. Nie wynika z samego odwołania do naturalizmu metodologicznego, bo mogą istnieć problemy czy zdarzenia niewyjaśnialne przez naukę opartą na tej zasadzie. Podobnie przeszłe jej sukcesy nie są takim uzasadnieniem: jak ilustruje to matematyka, przyrost wartości niektórych elementarnych funkcji może oznaczać tylko ich asymptotyczne zbliżanie się do skończonej stałej, a nie do nieskończoności. Zasada ta byłaby szczególnie nieuprawniona, gdyby przez metodę naukową rozumieć metodę matematyczno-empiryczną. Wcześniej opisanie tendencje redukcjonistyczne oraz teza o matematyczności świata przygotowują grunt pod jej przyjęcie, jednak nie stanowią dowodu. Uznanie totalitaryzmu metody naukowej zagarnia dla niej cały obszar ludzkiego empirycznego poznania, zgłaszając roszczenia do rejonów niezdobytch, spychając inne formy poznania (w tym hipotetycznie możliwą naukę bez naturalistycznego ograniczenia metodologicznego) na grunt pozaempiryczny. O takim niebezpieczeństwie pisze Van Melsen:

Człowiek zaś posiada pragnienie wiedzy zupełnej; chce znać rzeczywistość we wszystkich jej aspektach, w całej jej konkretności. W rezultacie, uczonego nigdy nie zadowala abstrakcyjność wiedzy naukowej; rzuca on zazwyczaj swą wiedzę na pewne tło filozoficzne (...). W ten sposób wiedza naukowa traci w oczach uczonego swój abstrakcyjny charakter; zdaje się być pełną wiedzą o świecie materialnym.³²³

Utrzymywanie, że szukamy obiektywnej prawdy o świecie, łączy się z przekonaniem, iż posiadliśmy już klucz do niej i przyjmiemy tylko taką prawdę, do której ten klucz pasuje.

Dariusz Sagan nazywa nawet silniejszy odpowiednik zasady totalitaryzmu metody naukowej „tezą scjentystyczną” i twierdzi:

³²² Tadeusz PABJAN, *Anatomia konfliktu. Między nowym ateizmem a teologią nauki*, Copernicus Center Press, Kraków 2016, s. 26.

³²³ VAN MELSEN, *Filozofia przyrody*, s. 108.

Choć naturalizm metodologiczny nie implikuje logicznie naturalizmu ontologicznego, to w połączeniu ze scjentyistyczną tezą, że nauka jest w stanie wyjaśnić całą historię Wszechświata i tylko ona dostarcza obiektywnego sposobu poznania świata przyrody, prowadzącą do utożsamienia nauki z racjonalnością, rozróżnienie na te dwa rodzaje naturalizmu przestaje mieć sens praktyczny.³²⁴

Rozróżnienie przestaje mieć sens praktyczny, gdyż otrzymywany obraz świata jest wtedy jednakowy, niezależnie założeń ontologicznych, dotyczących istnienia bądź nieistnienia sfery nadprzyrodzonej. Przy czym Michał Heller – jako zobaczymy w kolejnym podrozdziale – nie zgodziłby się z wnioskiem o utożsamieniu nauki z racjonalnością, lokując ją poza wyłącznym zasięgiem metody naukowej.

Jeśli nauka ma dążyć do poznania prawdy o świecie, to nie może a priori wykluczyć, że możliwe są ingerencje czynnika nadprzyrodzonego w bieg naturalnych zdarzeń. Będąc ograniczoną metodologicznym naturalizmem, nie może się do nich odnieść albo musi przedstawić naturalistyczne wyjaśnienie, które w takim przypadku nie będzie prawdziwe. Tak więc jeśli takie ingerencje miały czy mają miejsce, to „obraz świata dostarczony przez tak rozumianą naukę musi być nieprawdziwy; ewentualnie pewne zjawiska musiałby pozostać niewyjaśnione”.³²⁵ Steven Weinberg proponuje strategię, według której uczony szuka wyjaśnienia danego problemu przy założeniu, że Bóg nie interweniuje w przebieg zjawisk i sprawdza, jak daleko można się posunąć przy takim założeniu.³²⁶ Jednak „przy braku kryterium mówiącego, kiedy odrzucić teorię naturalistyczną, naukowcy zawsze będą dążyli do wypełniania ewentualnych luk eksplanacyjnych wyjaśnieniami naturalistycznymi (...)”.³²⁷ Dowolne nawet pseudo-wyjaśnienie naturalistyczne będzie wygrywało z każdym, odwołującym się do czynnika nadnaturalnego.

Ten brak kryterium odstąpienia od poszukiwania naturalistycznych wyjaśnień jest w praktyce jeszcze jednym odpowiednikiem zasady totalitaryzmu metody naukowej.

³²⁴ Dariusz SAGAN, „Naturalizm metodologiczny – konieczny warunek naukowości?”, *Roczniki Filozoficzne* 2013, t. LXI, numer 1, s. 85 [73–91].

³²⁵ SAGAN, „Naturalizm metodologiczny...”, s. 84.

³²⁶ Steven WEINBERG, *Sen o teorii ostatecznej*, Warszawa, Alkazar 1994, s. 312. (Odnosnik według SAGAN, „Naturalizm metodologiczny...”, s. 83).

³²⁷ SAGAN, „Naturalizm metodologiczny...”, s. 87–88.

Co poza metodą?

Poza zasięgiem metody naukowej pozostają przy takim podejściu jedynie sfery pozaempiryczne. Heller w swoich pracach pisze zarówno ogólnie o metodzie naukowej, gdzie głównym kryterium naukowości jest empiryczność i naturalizm metodologiczny, jak też o metodzie matematyczno-hipotetycznej. Z jednej strony nie utożsamia ich ze sobą, ale wyraźnie tej ostatniej przypisuje rolę motoru napędowego nowożytnej nauki. Poza granicami metody naukowej umieszcza pytania o istnienie, racjonalność i jej źródło, poczucie sensu i świat wartości. Wynikałoby z tego, że pojęciem „metody naukowej” nie obejmuje przynajmniej części nauk społecznych i humanistycznych. Przyjęcie sfery pozanaukowej pozwala Hellerowi wskazać różnicę między ontologicznym naturalizmem i ontologicznym teizmem (teista ma silniejsze uzasadnienie pochodzenia racjonalności, sensu i wartości), nawet jeśli jest to różnica pozaempiryczna. Kleszcz³²⁸ zwraca uwagę na wieloznaczność pojęcia granic nauki, które dotyczą nie tylko obszaru stosowalności metody naukowej, ale nadto mają charakter praktyczny czy moralno-roztropnościowy. Samą naukę można rozumieć metodologicznie, jako rezultat działalności poznawczej, albo socjologicznie, jako sferę kultury i fakt społeczny. Kleszcz zadaje pytanie, czy można mówić o wiedzy i poznaniu innym niż naukowe. Stwierdza, że są problemy, które w skład nauki nie wchodzi i nie mogą oczekiwać na odpowiedź o charakterze naukowym. Takimi problemami, gdzie nie sięgają narzędzia empiryczne, mogłaby i powinna zajmować się filozofia. Pisze:

Wreszcie, co istotne dla filozofa, zauważyć należy, że nauka natrafia na takie bariery, które niekiedy nazywa się zewnętrznymi wobec niej. (...) nasz kontakt ze światem, jego osvajanie i poznanie (w szerokim znaczeniu tego terminu) dokonuje się także poza sferą nauk przyrodniczych.³²⁹

A to – o ile nie kierujemy się scjentystycznym redukcjonizmem – stwarza pole działania dla nauk społecznych i humanistycznych. Również „w debacie współczesnej powraca niejako pytanie o transcendencję, czyli coś zewnętrznego wobec nauki” i to o charakterystyce niekoniecznie teistycznej.³³⁰ Przyznawał to także Heller, pisząc o „niepokoju metafizycz-

³²⁸ Ryszard KLESZCZ, „Uwagi o granicach poznania naukowego”, *Filo-Sofija*, Nr 37 (2017/2/II), *Z problemów współczesnej filozofii (V)*, [75–94].

³²⁹ KLESZCZ, „Uwagi o granicach...”, s. 89.

³³⁰ KLESZCZ, „Uwagi o granicach...”, s. 90–91.

nym” i Tajemnicy, wymykającej się metodzie naukowej. W każdym razie nauka nie jest omnipotentna poznawczo. Wtedy zaś rodzi się pytanie o inne drogi poznania.

Z drugiej strony metoda naukowa stara się dokonać ekspansji na nowe obszary, z częściowym jedynie sukcesem. Na przykład etyka ewolucyjna stara się wyjaśnić pochodzenie przyjmowanych w różnych kulturach zasad moralnych przez odwołanie do sprzyjających przetrwaniu zachowań społecznych przodków. Obecnie w tym procesie bardziej podkreślana jest rola współdziałania i altruizmu niż konkurencji i walki.³³¹ Michael Ruse rozróżnia dwa poziomy dyskursu moralnego: etykę normatywną lub opisową, która zajmuje się tym, co należy robić, oraz metaetykę, która zajmuje się tym, dlaczego należy robić to, co należy robić. Na pierwszym poziomie moralność miałaby być adaptacją – to biologia, a w szczególności dobór naturalny odgrywałby rolę w czynieniu ludzi istotami moralnymi, przez utrwalanie zachowań sprzyjających przetrwaniu i przekazaniu genów. Nie można jednak w podobny sposób wyjaśnić pochodzenia metaetyki. Ruse twierdzi: „Mówiąc wprost, moja darwinowska metaetyka mówi, że moralność opisowa jest rodzajem iluzji, wprowadzonej przez nasze geny, aby uczynić nas dobrymi współpracownikami społecznymi”³³² – nie ma więc głębszego, metaetycznego wyjaśnienia. Potwierdzałoby to prawo Hume’a, że nie można przejść od sposobu, w jaki rzeczy są, do sposobu, w jaki rzeczy powinny być. Podobnie Woleński, nawiązując do koncepcji błędu naturalistycznego George’a E. Moore’a, pisze o niemożliwości redukcji zdań bonitywnych (dotyczących dobra) do niebonitywnych.³³³ Co ciekawe – wracając do wyjaśnienia podanego przez Ruse’a – mielibyśmy do czynienia z przypadkiem, że mechanizmy ewolucyjnego przystosowania sprzyjają powstaniu iluzorycznych, więc fałszywych przekonań.

Pierwsza część rozdziału IV dotyczyła głównie obrazu świata, kształtowanego przez współczesną naukę i badanego metodą naukową. Natomiast jego druga część koncentruje się na pytaniu o relację i interakcję pomiędzy rzeczywistością naturalną a sferą nadprzyrodzoną,

³³¹ „The whole point of today’s approach is reciprocation – in this life, often you get much further by cooperating than by fighting, and this is especially true of a social animal like us humans” – Michael RUSE, „Evolution and Ethics”, w: Bruce L. Gordon, William A. Dembski, (eds.), **The Nature of Nature. Examining the Role of Naturalism in Science**, ISI Books, Wilmington 2011, s. 856 [855–863].

³³² „To be blunt, my Darwinian metaethics says that substantive morality is a kind of illusion, put in place by our genes, in order to make us good social cooperators” – RUSE, „Evolution and Ethics”, s. 858.

³³³ WOLEŃSKI, Wykłady o naturalizmie, s. 183.

pytaniu o zależność świata od Boga jako tego, który podtrzymuje go w istnieniu. Istotna część argumentacji będzie pochodzić więc z obszaru filozofii religii.

Filozofia religii

Znaczna część tematyki typowych syntetycznych ujęć filozofii religii odnosi się do problematyki niniejszej pracy. Przyjrzyjmy się temu na przykładzie kilku autorów zbiorczych publikacji.

We *Wprowadzeniu do filozofii religii* ³³⁴ Brian Davies ujmuje m.in. takie dziedziny jak filozofia i wiara; mówienie o Bogu; dowód kosmologiczny; dowód z projektu; cuda. Przykładowo odnośnie ostatniego tematu – autor podaje definicję Hume’a: Cud to przekroczenie prawa przyrody wskutek specjalnego aktu woli Bóstwa lub wskutek interwencji jakiegoś niewidzialnego czynnika. Sformułowania „pogwałcenie prawa przyrody” lub „boska czy nadprzyrodzona interwencja” często powtarzają się przy definiowaniu cudu przez współczesnych autorów. Prawa przyrody przy takim podejściu rozumie się jako działanie świata pozostawionego samemu sobie. Przy innym rozłożeniu akcentów cudem może być jedynie niezwykle zbieg okoliczności o dobroczynnych skutkach, zinterpretowanych w sposób religijny. Jednak mówienie o boskiej interwencji ma sens przy deistycznym rozumieniu Boga, który ogólnie nie jest obecny, a pojawia się jedynie w szczególnych momentach. Davies stwierdza:

Sprawy przedstawiają się jednak inaczej, jeśli wraz z ortodoksyjnym chrześcijaństwem uznajemy, że świat jest zawsze całkowicie zależny w swym istnieniu od Boga. Jeżeli tak właśnie sprawy się mają, to Bóg jest zawsze obecny dla swych stworzeń jako byt utrzymujący i zachowujący je w istnieniu. ³³⁵

W relacji do nauki częstym sposobem rozumienia zdarzeń cudownych jest przeciwstawianie ich tym, które podlegają naukowym wyjaśnieniom.

John Hick ³³⁶ oprócz problematyki dowodów istnienia Boga, racjonalności wiary, specyfiki języka religijnego czy problemu weryfikacji odnosi się też do wyzwania, jakie stanowi dla

³³⁴ Brian DAVIES, **Wprowadzenie do filozofii religii**, Prószyński i S-ka SA, Warszawa;

³³⁵ DAVIES, **Wprowadzenie do filozofii religii**, s. 200. Tematyka cudu obejmuje strony 197–219.

³³⁶ John H. HICK. **Philosophy of Religion**, Prentice Hall, Upper Saddle River, NJ 1990.

religii współczesna nauka.³³⁷ Sprzeczności między twierdzeniami nauki a niektórymi wypowiedziami Biblii o świecie natury doprowadziły do konkluzji, że autorzy biblijni pisali w kontekście swojego przednaukowego obrazu świata. Rozwój nauki sprawił rozpowszechnienie poglądu, że wiarę chrześcijańską można teraz uznać za nieszkodliwą prywatną fantazję, religia postrzegana jest jako przegrana sprawa, wypierana z kolejnych obszarów ludzkiej wiedzy, a nawet wiara w zmartwychwstanie w dużej mierze przestała być brana pod uwagę. Nie dowodzi to według autora nieistnienia Boga, jednak jest On poznawany jedynie poprzez nieprzymuszoną odpowiedź wiary. Świat jawi się jako stworzone przez Boga środowisko, w którym człowiek, mając wolność i odpowiedzialność, zostaje zaproszony do relacji z Nim. Zjawisko cudu może być rozumiane w religijnym znaczeniu, ale jeśli cud miałby oznaczać naruszenie prawa natury, to – jak utrzymuje Hick – można *a priori* założyć, że nie jest możliwy. I dalej stwierdza, że obecnie teolodzy raczej utrzymują, że wiara w cuda zakłada wcześniejszą wiarę w Boga, niż do niej prowadzi, a cuda nie są dzisiaj narzędziem ewangelizacji, ale należą do wewnętrznego życia wspólnoty wiary. Zbliżona do powyższej analiza współczesnego krytycznego odbioru chrześcijaństwa skłania Michała Hellera do propozycji daleko idącej reformy teologii.

Odnosząc się do problemu specyfiki języka religijnego, Heller pisze: „Zapewne najlepiej teologicznie opracowaną koncepcją dotyczącą języka o Bogu jest teoria analogii” [Szi, 240]. Temat ten – obok takich jak: projekt teologii naturalnej, kosmologiczne i teleologiczne argumenty za istnieniem Boga, szczególne akty Boga, objawienia i cuda, sprzeciw nowoczesności i nauki wobec teizmu – porusza C. Stephen Evans.³³⁸ Po opisie wyzwań stawianych przez pozytywistów logicznych w oparciu o weryfikacyjną teorię znaczenia (zdania o rzeczywistości nadprzyrodzonej są bezsensowne), po postawieniu zarzutu niemożności falsyfikacji twierdzeń religijnych, omawia tomistyczną doktrynę analogii. Rozróżnia analogię atrybucji, gdy orzekamy dane wyrażenie na podstawie związku przyczynowego istniejącego między rzeczami oraz analogię proporcjonalności, kiedy dany termin jest używany w odniesieniu do czegoś proporcjonalnie do rodzaju bytu danej rzeczy. Co prawda teoria analogii Akwinaty sugeruje, że brakuje nam jednoznacznego i precyzyjnego

³³⁷ HICK. **Philosophy of Religion**. Tematyka napięć między nauką a religią opisana jest na stronach 35–38.

³³⁸ C. Stephen EVANS, **Philosophy of Religion. Thinking About Faith**, Intervarsity Press, Downers Grove, IL; Leicester, England 1982. Problem języka religijnego autor omawia na stronach 141–158.

zrozumienia Boga i jego cech, jednak twierdzenie, że Bóg jest pod pewnymi względami zasadniczo tajemniczy, ma powszechną akceptację.

Jako ostani przykład weźmy pracę Chada Meistera,³³⁹ której tematyka obejmuje m.in. relacje między nauką, wiarą i rozumem oraz omówienie kosmologicznych i teleologicznych dowodów istnienia Boga. Stwierdza:

„Każda z odmiennych wersji dowodu kosmologicznego na początku koncentruje się na jakimś empirycznym fakcie, z którego następnie wywodzi, że coś poza wszechświatem musiało być przyczyną jego istnienia”.³⁴⁰

Jako jeden z dowodów należących do tego rodzaju argumentacji podaje dowód kalam:

1. Cokolwiek zaczyna istnieć, ma przyczynę swojego istnienia. 2. Wszechświat zaczął istnieć. 3. Zatem wszechświat posiada jakąś przyczynę swojego istnienia. 4. Przyczyna wszechświata jest albo bezosobowa albo jest nią osobowy Bóg. 5. Przyczyna wszechświata nie jest bezosobowa. 6. Zatem przyczyną wszechświata jest osobowy Bóg.³⁴¹

Dowody teleologiczne Meister rozdziela na argumenty z projektu (ogólne oraz należące do współczesnej koncepcji „inteligentnego projektu”) oraz argumenty z dostrojenia:

Niektórzy dowodzili, że fundamentalne prawa i parametry fizyki oraz początkowe warunki panujące we wszechświecie są nadzwyczajnie zharmonizowane – lub „precyzyjnie zestrojone” – z dokładnie takimi warunkami, jakich potrzeba, by pojawiło i rozwinęło się życie.³⁴²

Według Hellera przy tego rodzaju argumentacji należy uważać, aby nie popełnić apologetycznego, metodologicznego i teologicznego błędu „Boga zapchajdziury”. Twierdzi bowiem, że wpływ na świat Boga, samoograniczającego się do racjonalnego działania przez prawa natury, jest umiejscowiony w pozaempirycznym rejonie ontologicznego fundamentu istnienia, zaś zasada naturalizmu metodologicznego nauki jest ontologicznie neutralna.

Naturalizm metodologiczny, nie ontologiczny

Z założenia naturalizmu metodologicznego nauki nie da się wywnioskować naturalizmu ontologicznego, jak czynią niektórzy naukowcy zaangażowani w starcia światopoglądowe.

³³⁹ Chad MEISTER, **Wprowadzenie do filozofii religii**, Wydawnictwo Uniwersytetu Łódzkiego, Łódź 2008.

³⁴⁰ MEISTER, **Wprowadzenie do filozofii religii**, s. 116.

³⁴¹ MEISTER, **Wprowadzenie do filozofii religii**, s. 135–136.

³⁴² MEISTER, **Wprowadzenie do filozofii religii**, s. 168.

Według Hellera założenie metodologiczne: „świat wyjaśniać samym światem” „nie przesądza (...) o istnieniu czy nieistnieniu jakichkolwiek «przyczyn pozaziemskich». Nakazuje jedynie w taki sposób prowadzić badania naukowe, by się nigdy do takich przyczyn nie odwoływać” [Szi, 51]. Mimo tego opcja naturalistyczna zyskuje intelektualne umocnienie: skoro świat ukazywany przez naukę jest a-teistyczny, to czy nie jest logiczniej wyciągnąć z tego wnioski ateistyczne, zamiast teistycznych? Zakładając istnienie Boga, od którego świat pochodzi, możemy ze stworzenia wnioskować coś o Stwórcy. I Heller dokonuje takiego wnioskowania: ze skuteczności metody matematyczno-empirycznej wnioskuje o działaniu Boga tylko w ramach praw natury. Z racjonalności stworzenia można wyciągnąć wnioski o racjonalności Stwórcy i zyskiwać motywację do uprawiania nauki z przekonaniem, że będzie to sensowny wysiłek. Ale można podejść w sposób ograniczający: określić racjonalność według własnych zamierzeń i „zakazać” Bogu zachowań nieracjonalnych według naszego rozumienia racjonalności. Wtedy – jeśli chodzi o poznanie rzeczywistości empirycznie dostępnej – zastrzeżenie, że naturalizm metodologiczny nie jest ontologicznym ³⁴³, staje się jedynie motywem retorycznym mającym pokazać, że każdy, niezależnie od przekonań religijnych, może bezpiecznie przyjąć tę zasadę uprawiania nauki. Przyjęcie naturalizmu metodologicznego nie miałoby charakteru ontologicznego, gdyby towarzyszyło temu uznanie istnienia granic poznania naukowego, dopuszczenie pozanaukowych sposobów poznania jako mających równorzędny status epistemologiczny i społeczny oraz unikanie uznawania za jedynie prawdziwe naturalistycznych *just-so stories*, gdy nie mają rzetelnego naukowego uzasadnienia. Jednak żadne z tych warunków nie są spełnione w ramach poglądów Hellera, co sprawia, że w tym kontekście naturalizm metodologiczny nauki ma nie tylko ontologiczne, ale również teologiczne konsekwencje. W praktyce bowiem zastrzeżenie to pozostaje pustym hasłem, gdyż w zakresie dostępnym naszemu poznaniu nie ma różnicy między a-teizmem a ateizmem. Różnica jest tylko w sferze pozaempirycznej. Stwierdzenie, że nauka w żaden sposób nie podważa istnienia Boga, zostaje przez Hellera połączone z ograniczeniami nakładanymi na sposób oddziaływania Boga na świat.

Tak więc budowany przez kierującą się zasadą naturalizmu metodologicznego naukę obraz świata motywuje Hellera (podobnie jak innych zwolenników teizmu naturalistycznego) do

³⁴³ Na przykład: „Nie ma w tym żadnej metafizyki, jest tylko metodologia” [TiW, 88]; ktoś, kto wnioskuje o nieistnieniu Boga na podstawie metodologicznej reguły, zamienia ją „na tezę ontologiczną i uprawia metafizykę, której tak bardzo chciałby uniknąć” [WiS, 86].

propozycji daleko idących zmian teologicznych. Według Bylicy również to w jakimś stopniu podważa ontologiczną neutralność tej metodologicznej zasady:

To, że przyjęcie naukowego obrazu świata, mającego bazować jedynie na tym metodologicznym założeniu, prowadzić ma, jak przyjmują teiści naturalistyczni, do przeformułowania kluczowych elementów doktryny chrześcijańskiej, także świadczy o braku neutralności tego „a-teistycznego” założenia względem religii. (...) Przyjęta reguła metodologiczna sprawia więc, że współczesny naukowy obraz świata opracowany na założeniach naturalistycznych jest taki, że jeśli teizm chrześcijański ma być z nim zgodny, to niektóre kluczowe twierdzenia religii należy zreinterpretować. Trudno więc mówić o religijnej neutralności naturalizmu metodologicznego.³⁴⁴

Scena i dialog

Nauka kształtowana w oparciu o zasadę naturalizmu metodologicznego, pomimo zastrzeżeń, że jest to tylko ograniczenie metodologiczne, kształtuje obraz świata w pełni podlegającego badaniu za pomocą metody naukowej, przede wszystkim metody matematyczno-empirycznej. Podstawowy kształt nadają mu stopniowo odkrywane struktury matematyczne „Bożej matematyki”. Dla utrzymującego świat w istnieniu Boga, którego głównymi atrybutami są przede wszystkim racjonalność, moralność, sensowność, naturalnymi oczekiwaniami w stosunku do ludzi będzie racjonalne, moralne i sensowne postępowanie. Realizacja zadania poznawania świata i czynienia go poddanym – poznawczo i technologicznie – będzie mogła oddać chwałę Bogu przez podziw dla porządku w jego stworzeniu i wykorzystanie otrzymanych od niego talentów. Człowiek na scenie świata pozostaje jednak sam i fakt, że zadanie poznawania „sceny” realizuje w oparciu o swój rozum i zmysły bez nadprzyrodzonej pomocy, jest zamierzonym powodem do satysfakcji. Tischner nazywa podobne temu rozumienie relacji rozumu i wiary tradycją arystotelesowsko-tomistyczną i pisze:

Rozum filozofii arystotelesowskiej to taki rozum, który na własną odpowiedzialność poznaje świat – świat rozumiany jako całość samoistnych bytów. (...) Poznanie rozumowe świata owocuje rozmaitymi naukami: fizyką, biologią, polityką, etyką i na samym końcu ontologią,

³⁴⁴ BYLICA, *Współczesny teizm naturalistyczny*, s. 84.

czyli metafizyką. W tych i tym podobnych naukach winna się zawrzeć cała wiedza o rzeczywistości.³⁴⁵

Wiara wynika wtedy przede wszystkim z podziwu dla świata i jego Stwórcy, ma więc podłoże rozumowe.

Tymczasem Ian Barbour podkreśla inną rolę świata natury w relacji Boga do człowieka:

W wizji biblijnej, przeciwnie, świat nie jedynie dekoracją, lecz częścią dramatu, będącego jednolitym dziełem stworzenia-odkupienia. W obecnych czasach potrzebujemy zarówno teologii natury, jaki teologii ludzkiej egzystencji.³⁴⁶

Bóg judeochrześcijaństwa jest przede wszystkim Osobą, której zależy na osobowej relacji z człowiekiem. Przede wszystkim na relacji miłości i zależności od Stwórcy (wiary, egzystencjalnego zaufania), a nie niezależności. Świat staje się wtedy środowiskiem, medium realizacji osobowego kontaktu. A to wymaga racjonalnego, stabilnego kontekstu ogólnego oraz możliwości, aby każda ze stron dialogu mogła oddziaływać na pośredniczące w kontakcie środowisko. Racjonalny kontekst pozwala ustalić zrozumiałe dla obu stron znaczenie szczególnych oddziaływań, niosących przekaz partnerowi w dialogu.

Tak więc w teistycznej narracji kluczową rolę odgrywają inne (...) wydarzenia. Pierwszym z nich byłoby stworzenie człowieka na obraz i podobieństwo Boga. Przez jego sprzeciwienie się Bożemu przykazaniu na świecie pojawiło się zło. Bóg w szczególny sposób objawił się Abrahamowi i jego potomkom, wywodząc z nich naród izraelski. Okazał swą moc, wyprowadzając go z niewoli egipskiej pod wodzą Mojżesza, przez którego nadał Izraelowi Prawo. Bóg napominał swój wybrany naród przez proroków, a ich słowa zostały zapisane, tworząc Pismo Święte Starego Testamentu. Bóg przygotowywał Izraelitów do przyjścia zapowiedzianego Mesjasza, Zbawiciela. Okazał się nim Jezus z Nazaretu, który swoim życiem, nauczaniem i dokonywanymi cudami potwierdzał swoją misję. Skazany na śmierć na krzyżu, zmartwychwstał i przez wiele dni ukazywał się swoim uczniom. Umocnieni zesłanym Duchem Świętym stali się przywódcami powstającego Kościoła, któremu powierzona została misja głoszenia Ewangelii, aż do powtórnego przyjścia Jezusa. Dialog człowieka z Bogiem toczy się w kontekście rzeczywistości materialnej, łącznie z realizacją otrzymanego od Boga zadania zaludniania ziemi i czynienia jej sobie poddaną.³⁴⁷

³⁴⁵ Józef TISCHNER, „Wokół spraw wiary i rozumu”, *Zagadnienia filozoficzne w nauce* 1981, III, s. 5–21. Według <https://philpapers.org/rec/TISWSW> (3.12.2023), s. 6.

³⁴⁶ Ian G. BARBOUR, **Mity Modele Paradygmaty**, Społeczny Instytut Wydawniczy Znak, Kraków 1984, s. 205.

³⁴⁷ Andrzej ZABOLOTNY, „Naturalizm metodologiczny w nauce – dylemat teisty”, *Filozoficzne Aspekty Genezy* 2016, t. 13, s. 28 [25–48].

Człowiek realizuje ten cel przez swoje myśli, których przebieg jest dostępny dla Boga tradycyjnego teizmu, a przede wszystkim przez wpływ na świat i innych ludzi, dzięki kontroli nad częścią procesów w swoim ciele. Pozbawianie Boga możliwości osobowego oddziaływania czyni potencjalny dialog ludzkim monologiem.

To podejście podkreślające rolę dialogu Tischner nazywa tradycją augustyńską. Według niego:

Ani filozofia, ani nawet teologia nie są w stanie stworzyć wiary religijnej, lecz mogą ją jedynie opisać i w jakimś stopniu wyjaśnić. (...) Teologia chrześcijańska głosi, że wiara jest łaską. (...) Nie jest to zatem „wiara w coś” lecz raczej „wiara w kogoś”. Wierzyć komuś znaczy: zawierzyć mu. (...) Pierwszeństwo wiary ma najpierw charakter czasowy: wiara przychodzi jako dziedzictwo po pokoleniach poprzedzających. Najpierw była wiara apostołów, potem wiara ich uczniów, a na samym końcu nasza wiara. Ale związek czasowy nie jest tu najważniejszy. Bardziej cenny jest związek logiczny. Wiara także logicznie poprzedza rozumienie.³⁴⁸

Wiara rodzi się więc przede wszystkim w dialogu ze świadkiem wiary, a nie obcowanie ze „sceną”. Według Tischnera obecnie Bóg przestaje być potrzebny do zrozumienia świata, w nowożytnej myśli dominuje krytyka religii, zaś opisana powyżej tradycja augustiańska „nie wytrzymuje konfrontacji z ideałem naukowego obiektywizmu, narzuconym nowożytnemu myśleniu przez matematyczne przyrodoznawstwo”. Te dwa podejścia do wiary mogą się jednak uzupełniać.

Jeden rodzaj wiary wyłaniał się z przeżycia spotkania z innym człowiekiem – świadkiem wiary. Drugi rodzaj wiary wyrastał z obcowania ze sceną. Pierwsza wiara była aktem zawierzenia – była zawierzeniem wszelkich zawierzeń. Druga wiara była aktem podziwu – podziwem wszelkich podziwów.

Pierwszy świadek wiary w dany łańcuchu zdarzeń był świadkiem Bożego działania – zarówno w ramach zjawisk naturalnych, jak też w szczególnie istotnych okresach dialogu Boga z człowiekiem w postaci zdarzeń nadprzyrodzonych. Bez tych ostatnich dialog ulega ucięciu do formy monologu. I tutaj stykamy się z jednym z motywów retorycznych, używanych przez Hellera: redukcji Bożych planów wobec człowieka i ludzi w ogólności do koncentracji na scenie – otaczającym nas świecie natury – i dochodzeniu do prawd o Bogu i wiary na drodze refleksji nad jej strukturą i rządzącymi nią prawami.

³⁴⁸ TISCHNER, „Wokół spraw wiary i rozumu”, ten i dalsze cytaty pochodzą kolejno ze stron 1,3, 4, 10 i 9..

Negacja bezpośredniego działania Boga

I tak dochodzimy do podstawowej teologicznej konsekwencji naturalizmu metodologicznego w nauce – do negacji możliwości bezpośredniego Bożego działania w świecie. W miarę jak nauka tworzyła coraz bardziej a-teistyczny obraz świata, taki sposób boskiego oddziaływania zdawał się coraz bardziej archaiczny i nienaturalny. Z drugiej strony tradycyjna teologia chrześcijańska ukazywała radykalnie inny obraz Boga, zaangażowanego w sprawy świata, ludzkości, narodu wybranego – Izraela, Kościoła; Boga realizującego zbawczy plan dla świata przez Jego Mesjasza, Jezusa z Nazaretu.

Czy można tej tradycyjnej teologii przypisać cechę zależności od ówczesnego obrazu świata i antropomorfizacji Boga, koniecznych dla prościej myślących ludzi sprzed wieków, sprzed okresu rozwoju nowożytnej nauki? Nie wydaje się, by ówczesny pogląd na świat, w zakresie rozróżnienia między naturalnym i nadnaturalnym, był istotnie różny dla przeciętnego człowieka wtedy i teraz. Współczesna nauka może bardziej docenić działanie Boga przez coraz lepiej poznawane i wzbudzające podziw prawa natury. Zyskuje się wtedy dodatkowy wgląd w Bożą doskonałość i racjonalność. Ale tworzenie dychotomii: albo działanie tylko w ramach praw przyrody, albo dopuszczenie działania bez ich przyczynowości lub wbrew nim, nie ma uzasadniona, choć jest jednym z motywów retorycznych stosowanych przez Hellera. A przecież Bóg może łączyć, i według tradycyjnego chrześcijańskiego teizmu łączy, te dwa sposoby działania i w niczym nie ujmuje to Jego doskonałości.

Czy zanegowanie możliwości bezpośredniego działania Boga w sposób powodujący empirycznie wykrywalne konsekwencje wynika z naturalizmu metodologicznego nauki? Zdecydowanie nie; wyjaśnianie takiego zdarzenia jedynie nie wchodziłoby w zakres kompetencji nauki. A jeśli dodamy zasadę totalitaryzmu metody naukowej? Przyjrzyjmy się temu bliżej. Załóżmy, że miało miejsce zdarzenie, będące skutkiem bezpośredniego działania Boga, na tyle istotne, że nie da się go zignorować. Nie można go prawdziwie wyjaśnić metodą naukową. Może być uznane za przejściową anomalię. Albo zaliczone do kategorii „do przyszłego wyjaśnienia”. Mogą się przy tym pojawiać wyjaśnienia naturalistyczne, które w takim przypadku nie będą mogły być zgodne z prawdą. Wysiłek uczonych zmierzających do znalezienia rozwiązania będzie więc po części zmarnowany, chociaż w tym procesie zapewne pojawią się jakieś wartościowe „uboczne” odkrycia. Sytuacja taka będzie

niekomfortowa dla świata nauki, który nie lubi zjawisk trwale uchylających się przed zrozumieniem. Ale nie będzie jeszcze jednoznacznej sprzeczności. Tak więc naturalizm metodologiczny wraz z zasadą totalitaryzmu nie wystarczy do wykazania niemożności bezpośredniego Bożego działania. Dopiero gdy dodamy jeszcze zasadę „ochrony WIPL”, mówiącą że Wielka Intelktualna Przygoda Ludzkości nie może mieć na swej drodze do poznania świata przeszkód, których nigdy nie będzie mogła pokonać – musimy „zabronić” Bogu bezpośredniego działania o empirycznie wykrywalnych skutkach.

Przypomnijmy przykładowe sformułowania tych zasad w oparciu o prace Michała Hellera:

Zasada naturalizmu metodologicznego: Należy w taki sposób prowadzić badania naukowe, aby nigdy nie odwoływać się do przyczyn nadprzyrodzonych, lecz materialny świat wyjaśniać materialnym światem [Szi, 51], [De, 178].

Zasada totalitaryzmu metody naukowej: Metoda naukowa wymaga od badacza, aby nigdy się nie poddawać i nie szukać wyjaśnień poza metodą [Oww, 15].

Zasada ochrony Wielkiej Intelktualnej Przygody Ludzkości: Wyznaczanie nauce nieprzekraczalnych barier, uznanie że są zdarzenia niedostępne naukowemu wyjaśnieniu, byłoby „zdradą racjonalności”, podważaniem motywacji do zaangażowania w badania naukowe [Wnw, 13], [Jbu, 39].

Taką nieprzekraczalną barierą byłoby uznanie, że istnieją zdarzenia o nadprzyrodzonej przyczynowości, niedostępne badaniu przez naturalistyczną naukę. Natomiast te trzy zasady łącznie prowadzą do przyjęcia tezy o przyczynowym domknięciu świata natury. Podobne rozumowanie przeprowadza Del Ratzsch:

Jednakże nawet tylko *metodologiczny* naturalizm aspirujący do zupełności ma znaczące implikacje. Po pierwsze, jeśli ograniczy się naukę do wyjaśnień naturalistycznych, a następnie założy się, że nauka może w zasadzie dotrzeć do *całej* prawdy, to będzie to milczące założenie naturalizmu filozoficznego.³⁴⁹

Jako wniosek z odpowiednika pierwszej zasady („ogranicz się naukę do wyjaśnień naturalistycznych”) i odpowiednika trzeciej („nauka może w zasadzie dotrzeć do całej

³⁴⁹ Del RATZSCH, „Teologia naturalna, naturalizm metodologiczny i ««zółwie do samego dołu»”, *Filozoficzne Aspekty Genezy* 2016, t. 13, s. 134 [119–152].

prawdy”) otrzymujemy stwierdzenie naturalizmu filozoficznego, czyli również negację bezpośredniego działania Boga w świecie.

Omawiając argumenty przeciwko takiemu Bożemu działaniu ze względu na sprzeczność z nauką, Dariusz Łukasiewicz ³⁵⁰ czyni intrygującą obserwację. Otóż w ramach programu *Divine Action Project* przyrodnicy i filozofowie z wykształceniem przyrodniczym argumentowali głównie z pozycji teologicznych, zaś teolodzy i filozofowie bez przygotowania z dziedziny przyrodoznawstwa formułowali swoje argumenty na podstawie nauki. Można wyciągnąć z tego paradoksalny wniosek, że im mniej wie się o danej dziedzinie, tym łatwiej twierdzić, że nie pozwala ona na akceptację bezpośredniego działania Boga w świecie. Oto kilka fragmentów cytowanych przez Łukasiewicza opinii ³⁵¹ – najpierw przedstawiciele drugiej grupy:

Rudolf Bultmann o powiązaniach zdarzeń historycznych: „Kontinuum to nie może być przerwane interferencją nadprzyrodzonych, transcendentnych sił”. Oraz ogólna jego uwaga:

Niemożliwe jest, aby używając prądu elektrycznego, urządzeń radiowych, korzystając ze współczesnej medycyny i osiągnięć chirurgii, ktoś wierzył jednocześnie w opisany w Nowym Testamencie świat duchów i cudów.

Langdon Gilkey o wpływie Oświecenia na dominujący współcześnie sposób myślenia:

Otóż, całe to mnóstwo Bożych czynów i wydarzeń dokonanych za sprawą Boga opisanych w Piśmie Świętym nie może być traktowane jako rzeczywiste. Niezależnie od tego, w co wierzyli Żydzi, my jesteśmy przekonani, że ludzie z czasów biblijnych żyli w tym samym kontinuum czasoprzestrzennym, w którym my żyjemy, i w którym nie wydarzyły się żadne cuda sprawione rzekomo przez Boga, i nikt też tak naprawdę nie słyszał żadnego Bożego głosu.

John Macquarrie o wpływie nauki na postrzeganie zdarzeń nadprzyrodzonych:

Sposób pojmowania cudów odwołujący się do łamania naturalnego porządku rzeczy i nadprzyrodzonych interwencji należy już do światopoglądu mitologicznego i nie warto go bronić w naszych postmitologicznych czasach. Tradycyjna koncepcja cudu jest nie do pogodzenia ze współczesnym rozumieniem zarówno nauki, jak i historii.

Natomiast reprezentanci pierwszej grupy argumentowali inaczej.

³⁵⁰ ŁUKASIEWICZ, **Opatrzność Boża...** .

³⁵¹ ŁUKASIEWICZ, **Opatrzność Boża...**, s. 124–129. Źródła cytatów oraz przedstawienie ich autorów zawierają odnośniki od 16 do 28 na podanych stronach.

Wesley Wildman o uczestnikach projektu badającego temat specjalnego Bożego działania:

Idea Boga z jednej strony podtrzymującego naturalny porządek oparty na prawach, a z drugiej dokonującego cudów za pomocą nadzwyczajnych interwencji, uchylającego lub ignorującego te prawa, wydała się zdecydowanej większości uczestników projektu sprzeczna wewnętrznie.

Ernan McMullin, po podkreśleniu wszechmocy i wszechwiedzy Boga:

Czyż istota taka interweniowałaby w proces kosmiczny, czyli postępowałaby ze światem [przez siebie stworzonym] w tak dwoisty i zróżnicowany sposób?

George Francis Ellis, odnosząc się relacji Boga z niezależnymi istotami, zdolnymi do dokonywania wolnych wyborów:

Pojmujemy Stwórcę jako (...) rezygnującego z wszystkich innych możliwości, jakimi dysponuje On w ramach swojej mocy, zwłaszcza z możliwości bezpośredniego wpływania [*intervene*] na zdarzenia w świecie poprzez okresowe zawieszanie praw fizyki.

Fragmenty tych cytatów podane zostały tutaj za Łukasiewiczem aby zilustrować, jak bardzo ocena możliwości specjalnego Bożego działania w świecie wynika z kształtowanego przez naukę obrazu świata i współczesnego „ducha czasów”, na który nauka ma dominujący wpływ. Skoro zaś w nauce dominuje metodologia naturalistyczna, nic dziwnego, że rezultatem są poglądy zilustrowane podanymi przykładami. Pokazuje to wpływ metodologii nauki na ontologię: istnienie bądź nieistnienie sfery nadprzyrodzonej i narzucone jej ograniczenia możliwego wpływu na świat natury.

Bóg luk

Pojęcie „Boga luk” (Bóg zapchajdziura, *God of the gaps*) staje się w tym kontekście „dyżurnym hasłem”, mającym zdevaluować wszelkie propozycje dopuszczające możliwość szczególnego działania Boga. Zarysowuje ono obraz Boga zamierzającego stworzyć doskonale działający świat bez potrzeby ujawniania się w nim wprost, Boga skrytego za racjonalnością i regularnością naturalnej rzeczywistości. W pewnych momentach zdał sobie jednak sprawę, że nie we wszystkim jest to możliwe i musi dokonywać korygujących działań z poziomu przyczynowości „poza światem”, aby osiągnąć swoje cele. Hasło „Bóg luk” tworzy też obraz chrześcijańskiego apologety szukającego argumentów potwierdzających istnienie Boga, który potrafi je znaleźć tylko w „lukach w wiedzy”, wypełniając je

odwołaniem do boskiego działania: nie wiemy, jak coś powstało, więc musiał to uczynić Bóg, więc Bóg istnieje. Niestety – dla niego – rozwijająca się nauka krok po kroku wypełnia te luki wyjaśnieniami niepotrzebującymi odniesień do Boga, pozostaje ich coraz mniej, a biorąc pod uwagę deklarowany totalitaryzm metody naukowej, każda luka w którymś momencie przestanie dostarczać naszemu apologetce argumentów. Na dodatek czyni on błąd metodologiczny, łamiąc zasadę metodologicznego naturalizmu nauki, błąd teologiczny, tworząc fałszywy obraz Boga (bo Bóg jest Bogiem całości stworzenia) oraz ustawiając naukę i wiarę na antagonistycznych pozycjach. I mamy trzeci obraz – uczonego, który staje przed trudnym do wyjaśnienia problemem ze świata natury. Nie widzi możliwości znalezienia rozwiązania w ramach znanych mu praw przyrody i wnioskuje: „Tak więc Bóg musiał to uczynić!”, zamykając temat dla dalszych badań. Takie skojarzenia z obszaru teologii, apologetyki czy pracy naukowo-badawczej budzi zarzut tworzenia „Boga luk”, „Boga zapchajdziury”.

Przywoływany często w tym kontekście Newton, którego system Układu Słonecznego wymagał w pewnych punktach odwołania do bezpośredniego Bożego działania, nie używał tego jako argumentu dowodzącego istnienia Boga. Było ono dla niego oczywiste, tak jak oczywistym było, że Bóg był tym, kto takie działania mógł realizować. Pewne luki w wiedzy (w sensie naturalistycznych wyjaśnień) kiedyś nie istniały, a obecnie wraz z rozwojem nauki rosną do przepaścistych rozmiarów. Na przykład kiedyś, gdy niewiele wiedziano o strukturze organizmów żywych, teoria samoródtwa nie budziła zastrzeżeń. Obecnie wiedza o złożoności budowy i informacyjnej zawartości nawet pojedynczej komórki czyni wszelkie naturalistyczne wyjaśnienia abiogenezy coraz bardziej nieprawdopodobnymi. Zamiast „Boga luk” powstaje „zapełniacz luk” pod hasłem „przyszły sukces nauki”, zaś w popularnym rozumieniu panuje przekonanie, że w zasadzie nauka już to wyjaśniła i pozostały tylko jakieś cząstkowe problemy do rozwiązania, oczywiście przy dopuszczeniu jedynie naturalistycznych wyjaśnień.

Typowa sytuacja problemowa w omawianych pracach Hellera jest taka: czy mając przekonanie o istnieniu Boga, można twierdzić, że Bóg działa w świecie również bezpośrednio, a nie wyłącznie w ramach praw przyrody. Według Hellera każde takie wyjaśnienie jest wprowadzeniem koncepcji „Boga luk”. Jeśli nauka kieruje się naturalizmem metodologicznym połączonym z zasadą totalitaryzmu metody, to nigdy się nie zgodzi na

akceptację takiego interwencjonizmu, co prowadzić może do akceptacji teorii, których praktycznie jedynym uzasadnieniem jest to, że są one naturalistyczne i że jakieś wyjaśnienie trzeba podać. Dostajemy w ten sposób „naturalizm luk”; naturalistyczne *just-so stories*. Tymczasem jeśli ktoś uznaje twierdzenia tradycyjnego teizmu chrześcijańskiego, nie ma powodów, aby godzić się na tego rodzaju naturalistyczne wyjaśnienia. Dotyczy to również sytuacji zdarzeń, czy to współczesnych czy historycznych, o których wiemy z bezpośrednich bądź zapisanych opisów świadków, w szczególności zdarzeń należących do biblijnej historii zbawienia. Nie ma powodów, by negować ich faktyczność lub zastępować naturalistycznymi wersjami czy interpretacjami.

Według Bylicy w takiej sytuacji nie wprowadzamy pojęcia Boga luk, jeśli jesteśmy w stanie wskazać na wzorce, regularności, reguły zjawisk religijnych, które potwierdzą, że odwołanie do Boga nie jest *ad hoc* wyciągniętą hipotezą. Opisuując model poziomów analizy zadaje istotne pytania:

Czy można mówić o jakichś zdaniach o regularnościach, które dotyczyłyby działania sfery nadnaturalnej w świecie? Czy w jakimś ze znanych systemów religijnych można znaleźć jakieś twierdzenia o stałej, niezmiennej lub choćby względnie stałej relacji pomiędzy światem nadnaturalnym a naturalnym, do której można by się odwołać, by wyjaśnić określone zaobserwowane fakty? ³⁵²

Teologia tradycyjnego teizmu chrześcijańskiego wskazuje na szereg takich regularności, związanych z pojęciem Boga jako Stwórcy, regułami dialogu Boga z człowiekiem z wykorzystaniem zdarzeń nadprzyrodzonych, nie mających na celu zadziwienia obserwatora, ale przekazania ważnej informacji. W tym procesie Bóg bierze na siebie odpowiedzialność, aby istota przekazu była zrozumiała dla tego, do kogo jest skierowana. Takie działania mają przede wszystkim miejsce, gdy Bóg wprowadza do procesu progresywnego objawienia nowy ważny element. Natomiast działania opatrnościowe Bóg realizuje przede wszystkim za pośrednictwem naturalnych przyczyn wtórnych. W takim kontekście „kategoria *Boga luk*, tak kluczowa dla teizmu naturalistycznego, jest nie tylko zbędna, ale także wprowadza zamieszanie, gdy stosuje się ją przy analizach działania Boga w świecie”. ³⁵³

³⁵² BYLICA, *Współczesny teizm naturalistyczny*, s. 41.

³⁵³ BYLICA, *Współczesny teizm naturalistyczny*, s. 134.

Według Plantingi „cała kwestia teologii Boga zapchajdziury to zwykła zasłona dymna, która ma przesłonić sedno sprawy”.³⁵⁴ Sednem jest to, że według „poważnego teizmu” Bóg jest stale we wszystkim aktywny w swoim stworzeniu, prawa przyrody nie są czymś niezależnym od niego, więc samo używanie sformułowań typu „interwencja” dla bezpośredniego działania Boga jest mylące. Podobnie mylące jest tworzenie fałszywej dychotomii: skoro Bóg miałby czasem uczynić coś bezpośrednio, to już nie działa w całości wszechświata w sposób opisywany przez prawa przyrody czy aktywność przyczyn wtórnych.

Natomiast

Rzecznik teologii Boga zapchajdziury wiedzy jest oświeceniowym deistą połowicznym, który sądzi, że Wszechświat jest olbrzymią maszyną, działającą według pewnego zbioru koniecznych i nienaruszalnych praw przyrody.³⁵⁵

Pojęcie „Boga luk” można rozumieć ontologicznie lub epistemicznie. W pierwszym sensie, w kontekście przypisywania Bogu działania bezpośredniego, bez posługiwania się przyczynami wtórnymi – zaś w drugim, gdy bez należytego uzasadnienia odwołujemy się do Boga jako przyczyny przy wyjaśnianiu danego zjawiska w świecie natury. Na przykład Słomka odróżnia luki o charakterze epistemologicznym od „dziur” przyczynowych. Te ostatnie określa jako zdarzenia, które „nie są całkowicie zdeterminowane przez antecedenasy”³⁵⁶ i uznaje, że przy założeniu działania Boga w historii należałoby „w pewnym sensie” ich oczekiwać. Jednak większość obecnych filozofów czy teologów zajmujących się tym tematem, jeśli ich oczekuje, to w obszarach, gdzie nie byłyby empirycznie wykrywalne: teorii chaosu czy kwantowego indeterminizmu. Słomka słusznie zauważa, że wtedy „Bóg jawiłby się jako ingerujący w porządek natury, jedyna zaś różnica pomiędzy tą hipotezą a pozostałymi zakładającymi Boską interwencję polegałaby na tym, że byłaby ona zawsze przed nami ukryta”.³⁵⁷

Stawianie zarzutu „Boga luk” każdej koncepcji akceptującej bezpośrednie Boże działanie w świecie jest chyba najczęściej używanym motywem retorycznym w argumentacji Hellera,

³⁵⁴ PLANTINGA, „Naturalizm metodologiczny?“, s. 639.

³⁵⁵ PLANTINGA, „Naturalizm metodologiczny?“, s. 636.

³⁵⁶ SŁOMKA, **Działanie Boga...**, s. 206.

³⁵⁷ SŁOMKA, **Działanie Boga...**, s. 209–210.

mającym usunąć z pola debaty poważne potraktowanie możliwości zdarzeń, mających bezpośrednią przyczynę w sferze pozanaturalnej.

Natomiast odnośnie luk epistemologicznych i ich wykorzystania w celach apologetycznych ciekawą argumentację, współgrającą co do konkluzji z główną linią argumentacji Hellera, przedstawia Randy Issac.³⁵⁸ Dzieli on całą możliwą naturalistyczną wiedzę na to, co wiemy i na to, czego nie wiemy, zaś w tej drugiej grupie wyróżnia to, czego nie wiemy, ale możemy poznać i na rzeczy niepoznane i niepoznawalne w ramach naturalizmu metodologicznego. Twierdzi, że panuje ogólna zgoda, iż ten ostatni zbiór nie jest pusty. Podaje sześć dziedzin mogących zawierać zjawiska, których pełne poznanie nie jest możliwe. Są to: statystyka (niemożność innego niż statystycznie określenia własności każdej cząsteczki w badanej substancji), chaos (wpływ dowolnie małych czynników na efekty o większej skali), efekty kwantowe (zasada nieoznaczoności, stany kwantowe, radioaktywność, paradoks EPR), nieodróżnialność cząstek elementarnych, kosmologia (ciemna masa i energia, podstawowe parametry wszechświata), biologia (powstanie życia, gatunków, umysłu). Issac wnioskuje, że najsilniejszym argumentem popierającym istnienie Boga Stwórcy jest zbiór zawierający to, co wiemy o świecie – zdumiewająca poznawalność wszechświata. Autor konkluduje:

Błądność argumentów typu „Bóg w lukach wiedzy” nie polega na tym, że owe luki pewnego dnia zostaną wypełnione, lecz że nie wskazują one na Boga Stwórcę. (...) Zagadka, dlaczego wszechświat jest w ogóle pojmowalny, może być tą ostateczną luką, która prowadzi do Boga. Tego rodzaju argument nie jest logicznym, niepodważalnym dowodem naukowym, lecz manifestacją dzieła Bożego dla tych, którzy „wierzą, że On istnieje i że nagradza tych którzy go szukają”. Naturalistyczna wiedza prowadzi do wniosku o istnieniu nadnaturalnego Stwórcy nie z powodu jej nieprzezwycięzalnych ograniczeń, ale ze względu na samą możliwość jej zdobywania.³⁵⁹

Wielki Wybuch

Współczesna kosmologia wskazuje jednoznacznie na to, że wszechświat nie istniał wiecznie, lecz miał początek w osobliwości nazwanej Wielkim Wybuchem. W ostatnich kilkudziesięciu latach odkrywa się coraz większą liczbę ograniczeń, w ramach których

³⁵⁸ Randy ISAAC, „Od luk w wiedzy do wniosku o istnieniu Boga”, *Filozoficzne Aspekty Genezy* 2012, t. 9, s. 187–198.

³⁵⁹ ISAAC, „Od luk w wiedzy...”, s. 197–198.

parametry świata musiały się mieścić, by życie mogło zaistnieć. Alternatywą dla teistycznego wyjaśnienia jest albo przyjęcie istnienia świata jako „brutalnego faktu”, albo różne koncepcje wieloświata, gdzie nie sięga i nie może sięgnąć empiryczna argumentacja, a co najwyżej metafizyczna interpolacja teorii naukowych – nie sposób więc już mówić o działaniu naukowej metody. Nie można stosować metodologicznej zasady „wyjaśniania wszechświata wszechświatem”, bo wychodzimy poza jego granice. Jeśli w ogóle przypiszemy tym propozycjom cechy nauki, to nie będzie to już nauka empiryczna. A skoro otwieramy się na wyjaśnienia pozaempiryczne – czemu nie odwołać się do przyczyn ze sfery nadprzyrodzonej? Wyjaśnienie odwołujące się do jednego Boga jest bez porównania prostsze, tym bardziej, że różnorodne argumenty potwierdzające jego istnienie pochodzą z wielu dziedzin poznania. Co prawda idea wieloświata pojawiła się na przykład w logice modalnej, czy przy analizie kosmologicznych równań Einsteina, ale w porównaniu z ideą Boga – Stwórcy jest mimo wszystko propozycją *ad hoc*.

Plantinga stwierdza, że według szeregu koncepcji kosmologicznych

nie ma nic wartego uwagi w tym, że wartości stałych kosmologicznych (w naszym Wszechświecie) są takie, a nie inne, ponieważ wszystkie możliwe wartości znajdują realizację w tym czy innym wszechświecie. Oczywiście my, ludzcy obserwatorzy, możemy się znajdować wyłącznie tam, gdzie wartości stałych fundamentalnych są takie, że pozwalają na istnienie życia.³⁶⁰

Odwołują się one do „zasady obojętności”, nazwanej tak przez McMullina, według której teorie fizyczne powinny unikać koincydencji choćby milcząco wskazującej na projekt. Jednak – jak dalej stwierdza Plantinga – „na teście zasada ta w ogóle nie musi robić wrażenia”, gdyż

Gdyby jakieś dwie teorie były empirycznie równoważne (lub w przybliżeniu równoważne), a pierwsza wiązałaby się z pogwałceniem zasady obojętności, druga zaś – z postulowaniem nieprzeliczalnie wielu różnorodnych wszechświatów albo olbrzymiej liczby miniwszechświatów, to przez wzgląd na ekonomię teista powinien preferować tę pierwszą.³⁶¹

Teista może więc uznać, że potwierdza to stworzenie wszechświata przez osobowego Boga, czyli jako „przesłankę dobrze wyważonego argumentu na rzecz teizmu”. Dokładniej mówiąc,

prawdopodobieństwo subtelnego zestrojenia przy hipotezie, że Bóg stworzył Wszechświat, jest znacznie większe niż przy hipotezie, iż Wszechświat nie został stworzony. Stąd

³⁶⁰ PLANTINGA, „Naturalizm metodologiczny?“, s. 622–623.

³⁶¹ PLANTINGA, „Naturalizm metodologiczny?“, s. 623.

prawdopodobieństwo tego, że Bóg stworzył Wszechświat, jest większe przy założeniu subtelnej zestrojenia niż przy innych rozkładach wartości fundamentalnych stałych kosmologicznych.³⁶²

Dopuszczalność wyjaśnienia odwołującego się do woli Stwórcy, bardziej spójnego i oszczędniejszego w hipotezy niż postulat istnienia wielu wszechświatów, wyraża John Polkinghorne. Stwierdza, że „skoro doświadczamy tylko jednego wszechświata, to jedynie o nim mamy prawo mówić językiem nauki, a rozważania wykraczające poza tę granicę mają, w dosłownym tego słowa znaczeniu, charakter metafizyczny”.³⁶³ Takie wyjaśnienie nie naraża się na zarzut „Boga-zapchajdziury”, gdyż odwołuje się do osiągnięć nauki, a nie do luk w jej ustaleniach. Przy czym nie oznacza to bezsensu poszukiwania innych odpowiedzi, które z czasem mogą się okazać nawet bardziej spójne.

Odwołanie do autorytetu Tomasza i Augustyna

Dla św. Tomasza z Akwinu rozróżnienie stworzenia od stwarzania było problemem istotnym i koniecznym do rozstrzygnięcia, gdyż konflikt między wiecznością świata Arystotelesa a skończonym w czasie jego istnieniem według chrześcijańskiej teologii był w oczywisty sposób widoczny, mimo iż już u Augustyna były obecne myśli o niesprzeczności wiecznego istnienia z byciem stworzonym. Tomasz, wykazawszy niesprzeczność logiczną tych pojęć, przyjmował jednak koncepcję stworzenia przed określonym okresem czasu jako objawioną prawdę wiary. I takie przekonanie dominowało w świecie chrześcijańskim przez dalszych kilkaset lat.

Heller tymczasem powołuje się na Tomasza, podkreślając wielokrotnie swoją preferencję, by mówić o stwarzaniu, w sensie utrzymywania w istnieniu, raczej niż o stworzeniu, mimo tego, że obecny model kosmologiczny obejmuje skończoność wszechświata w czasie. W ten sposób uwalnia wszelkie rozważane modele kosmologiczne od powiązań ze światopoglądowymi dyskusjami dotyczącymi roli Boga w akcie stworzenia: ani z perspektywy nauki, ani z perspektywy teologii nie ma wtedy potrzeby odwołań do sfery nadprzyrodzonej.

³⁶² PLANTINGA, „Naturalizm metodologiczny?“, s. 619 oraz odnośnik na s. 619–620.

³⁶³ John C. POLKINGHORNE, **Nauka i stworzenie. Poszukiwanie zrozumienia**, Wydawnictwo WAM, Kraków 2008, s. 57.

Podkreślanie ciągłej zależności istnienia świata od Boga chroni przed koncepcjami deistycznymi, jednak nie pociąga za sobą konieczności określania jej jako stwarzania. Częste używanie tego pojęcia, wraz z odwołaniem do poglądów św. Tomasza, jest jednym z motywów retorycznych stosowanych przez Hellera, kierującym uwagę ku działaniu Boga przez prawa natury z odrzuceniem możliwości interwencjonizmu. Tworzy to odczucie, że taki sposób rozumienia Bożego działania – z odrzuceniem empirycznie wykrywalnych działań nadprzyrodzonych – był już od szeregu stuleci przeważający w teologii chrześcijańskiej.

Pytaniem o relację prawd wiary do wniosków pochodzących z nauki bądź systemu filozoficznego zajmował się także św. Augustyn. Czy jest możliwe, aby elementy wiedzy o świecie wynikały z nadprzyrodzonego objawienia, czyli w kontekście religii chrześcijańskiej z Pisma świętego? Czy mogłyby stanowić konkurencję dla stwierdzeń nauki? Według Michała Hellera biblijne odniesienia do zjawisk naturalnych ukazują jedynie ówczesny sposób postrzegania świata. Wszelkie sprzeczności z obecnym naukowym obrazem świata usuwane są przez częste odwołania do „zasady Augustyna”. Jest ona wtedy przedstawiana w bardzo prostym znaczeniu: jeśli zarówno Pismo święte i nauka mówią coś sprzecznego ze sobą o naturalnej rzeczywistości, należy trzymać się zdania nauki i uzgodnić z nim znaczenie tekstu biblijnego, przyjmując jego przenośne rozumienie. Tymczasem jak pokazała zamieszczona w rozdziałach I i III dokładniejsza analiza, której nie będziemy tutaj powtarzać, zasada ta jest bardziej złożona.

Różni autorzy powołują się na różne jej wersje. Michał Chaberek podkreślał, że według niej zmienne teorie przyrodnicze nie powinny zmuszać do zmiany prawd wiary:

Otóż Augustyn nauczał, że kiedy dochodzi do pozornego konfliktu między wiarą a nauką, pierwszym krokiem jest pokazanie, że teoria przyrodnicza jest zgodna z Pismem Świętym. Jeżeli to nie jest możliwe, drugim krokiem jest wykazanie, że teoria przyrodnicza jest fałszywa w tej części, w której sprzeciwia się wierze. Jeżeli nawet to okaże się niemożliwe, chrześcijanie mają wierzyć bez „najmniejszego wahania”, że teoria przyrodnicza jest fałszywa. Zatem Augustyn był świadom, że czasem gnostycy i naturaliści są w ofensywie, a chrześcijanie mogą nie mieć w danym momencie dobrych argumentów na odparcie ich twierdzeń. Mimo to stawiał wiarę na pierwszym miejscu, uznając, że prawdy wiary są niedostępne nauce. Nauka nie może ich ani obalić, ani zmodyfikować.³⁶⁴

³⁶⁴ Michał CHABEREK OP, *Stworzenie czy ewolucja? Dylemat katolika*, Fronda PL, Warszawa, s. 63.

McMullin zwraca uwagę na potrzebę metaforycznej reinterpretacji tekstu biblijnego w przypadku pozornego konfliktu z twierdzeniami nauki, podkreślając jednak, że muszą to być twierdzenia prawdziwe, wiarygodne i odpowiednio sprawdzone:

Ileć raz zaistnieje konflikt pomiędzy dosłowną interpretacją jakiegoś tekstu biblijnego a prawdą dotyczącą przyrody, udowodnioną przy pomocy wiarygodnych argumentów, chrześcijanin powinien poddać tekst biblijny reinterpretacji metaforycznej. Ponieważ rzeczywisty konflikt między dwoma źródłami prawdy, jakimi są objawienie oraz odpowiednio przez nas sprawdzona prawda o świecie, jest czymś niemożliwym, możemy przypuszczać, że w chwili, gdy posiadamy *pewność* co do naszej wiedzy naturalnej i jednocześnie stoimy wobec będącego z nią w pozornym konflikcie tekstu biblijnego, powinniśmy ten tekst interpretować w taki sposób, aby tę sprzeczność wyeliminować.³⁶⁵

Olaf Pedersen – podobnie do Hellera – powołuje się na zasadę Augustyna w uproszczony sposób, odnosząc się do kwestii interpretacji tekstu biblijnego:

Dotykamy tu bardzo starego problemu. Już św. Augustyn wypracował jego rozwiązanie przyjmując metaforyczny sens tych wypowiedzi, które zdają się przeczyć prawdzie naukowej.³⁶⁶

Pisze tak pomimo tego, że w innym swoim opracowaniu zamieszcza tłumaczenie oryginalnego tekstu dłuższych fragmentów „zasady Augustyna” – ale wyciąga z nich wnioski, iż św. Augustyn musiał znać ludzi uznających Biblię za źródło wszelkiej prawdy, a tymczasem byłoby oczywistym błędem „stawiać autorytet Pisma Świętego przeciw jasnym dowodom” podawanym przez naukę.³⁶⁷

Jak widać „zasada Augustyna” jest przywoływana w różnych sformułowaniach i używana na poparcie różnych stanowisk w kwestii relacji tekstu biblijnego do stwierdzeń współczesnej nauki. Na naukowy obraz świata składają się dobrze uzasadnione tezy, a także koncepcje z filozoficznej otoczki nauki. Stosowanie uproszczonej wersji zasady, nakazujące w przypadku każdego konfliktu znaczeniowego przyjmowania przenośnego sensu odnośnego tekstu Pisma świętego, jest jednym z motywów retorycznych Hellera. Służy on jako m.in. jako wsparcie proponowanych zmian teologicznych, usuwających możliwość bezpośredniego działania Boga w świecie, czyli zdarzeń cudownych.

³⁶⁵ Ernan McMULLIN, *Ewolucja i stworzenie*, Copernicus Center Press, Kraków 2014, s. 39.

³⁶⁶ Olaf PEDERSEN, *Konflikt czy symbioza?*, Wydawnictwo Diecezji Tarnowskiej Biblos, Tarnów 1997, s. 12.

³⁶⁷ Olaf PEDERSEN, *Dwie księgi*, Copernicus Center Press, Kraków 2016, s. 91–92.

Niemożliwość cudów

Skoro Bóg nie może działać bezpośrednio w świecie, to w szczególności cuda nie są możliwe. Jaki ich rodzaj jest szczególnie istotny dla naszego tematu? Zdarzenia nadprzyrodzone mogą dotyczyć czasów przedhistorycznych (stworzenie świata *ex nihilo*, powstanie życia, pojawienie się człowieka...) i te nauka naturalistyczna stara się wytłumaczyć bez odwołania do Boga. Mogą dotyczyć czasów historycznych, w szczególności historii zbawienia (czasów Izraela, życia Pana Jezusa i Apostołów, historii Kościoła). Nauki przyrodnicze nie będą się nimi zajmować, zaś ograniczone naturalizmem metodologicznym nauki historyczne albo stwierdzą, że w ogóle nie miały miejsca, albo będą poddawać je naturalistycznym reinterpretacjom. Dla „tradycyjnego chrześcijańskiego teisty” to one właśnie jako cuda mają istotne znaczenie, potwierdzając prawdziwość wiary oraz będąc jednym ze sposobów komunikacji Boga z ludźmi. Wreszcie mogą mieć miejsce wspólnie; wtedy w zależności od kontekstu, wiarygodności świadków, udokumentowania, mogą przez naukę być zanegowane, zignorowane lub uznane za anomalię do ewentualnego naturalistycznego wyjaśnienia przez naukę przyszłości. Zmartwychwstanie Jezusa jest tym szczególnym nadprzyrodzonym zdarzeniem, bez którego chrześcijaństwo traci sens. Na jego realność wskazują rzetelne historyczne świadectwa. Dokonało się w sposób nienarzucający przymusu wiary – dyskretnie, choć z potwierdzeniem publicznych ukazań się po zmartwychwstaniu.

Heller w swoich pracach wyraźnie wskazuje, że zdarzenia cudowne, będące przejawami bezpośredniego Bożego działania, nie mogły zajść jako właśnie takie (za wyjątkiem cudu zmartwychwstania). Jest to naturalną konsekwencją przyjętych założeń, rozpoczynających się od zasady metodologicznego naturalizmu nauki. Gdyby została dopuszczona możliwość cudów, otworzyłyby się też inne opcje doprowadzenia do uzgodnienia naukowego obrazu świata z tradycyjnym teizmem. Wojtysiak, rozważając typy możliwej niezgodności teologii i nauki, podaje przykład dwóch zdań, które wydają się być nie do pogodzenia ze sobą: ³⁶⁸ (T2) „Bóg n i e k i e d y specjalnie ingeruje w naturalny bieg przyrody” oraz (N2) „W s z y s t k o, co dzieje się w przyrodzie, dzieje się bez (specjalnego) wpływu czynników ponadprzyrodniczych”. Ponieważ to drugie jest indukcyjnym wnioskiem naukowych doświadczeń, ze względu na niezupełność indukcji powinno być zastąpione zdaniem (N2’)

³⁶⁸ Jacek WOJTYSIAK, „Teistyczna filozofia nauki”, w: **Metodologia nauk. Część I. Czym jest nauka?** ks. S. JANECZEK, M. WALCZAK, A. STAROŚCIC, (red.) Wydawnictwo KUL, Lublin 2019, s. 582 [577–602].

„P r a w d o p o d o b n i e w s z y s t k o, co dzieje się w przyrodzie, dzieje się podobnie, jak mówią to naukowe twierdzenia określające prawa przyrody lub mechanizmy jej działania”, czyli prawdopodobnie nie ma i nie może być zdarzeń, uznanych na ingerencję sfery nadprzyrodzonej w świat natury. Ponieważ jednak jest wiele empirycznych raportów o takich zdarzeniach, a ponadto takie zdarzenia mogą pojawić się w przyszłości, zaś metody nauk przyrodniczych nie muszą być zdolne do uchwycenia wszystkich typów zdarzeń przyrodniczych – ten, kto się z tym zgadza, nie powinien przyjmować twierdzenia (N2’).

Wojtysiak stwierdza, że popularność tego twierdzenia „przyjmowanego przez wielu uczonych jako założenie nauki w podanym wyżej sensie – bierze się stąd, że przyczynia się ona do ekonomizacji nauki” i podaje kilka praktycznych korzyści w aspekcie eksplanacyjnym, przewidystycznym i unifikacyjnym.³⁶⁹ Następnie zadaje pytanie, jak je zachować, jeśli zarazem przyjmie się możliwość wystąpienia zdarzeń nadnaturalnych w naturalnym świecie? Proponuje osłabić założenie (N2) do postaci:

(N2’’) W i ę k s z o ś ć tego, co dzieje się w przyrodzie, dzieje się bez (specjalnego) wpływu czynników ponad przyrodniczych,

lub lepiej

(N2’’) Z a z w y c z a j (o ile nie zachodzą okoliczności wyjątkowe) jest tak, że wszystko, co dzieje się w przyrodzie, dzieje się bez specjalnego wpływu czynników ponadprzyrodniczych.

Takie sformułowanie nie jest sprzeczne z tezą (T2), gdyż według teologii specjalne Boże interwencje są czymś wyjątkowym, zostają zachowane wszystkie praktyczne korzyści wyjściowego zdania (N2), ale pozostaje otwartość na dane wyjątkowe. Przyrodnik nie musi się nimi interesować, gdyż zajmuje się zjawiskami zachodzącymi zwyczajnie, w oparciu

³⁶⁹ WOJTYSIAK, „Teistyczna filozofia...”, s. 584–585. *Aspekt eksplanacyjny*: zawężenie zbioru domniemanych eksplanansów (rozpatrywanych zjawisk przyrodniczych) do czynników naturalnych – oszczędność środków włożonych w ich poszukiwanie i sprawdzanie. *Aspekt przewidystyczny*: ścisłe formułowanie i testowanie przewidywań teorii (rozpatrywanych zjawisk przyrodniczych) – dopuszczanie (poznawczo niekontrolowanych przez nas) czynników nadprzyrodzonych znacznie utrudniłoby tę procedurę. *Aspekt unifikacyjny*: założenie (N2) jest ściśle związane z zasadą jednorodności zjawisk przyrodniczych i pozwala jednoczyć wiedzę o przyrodzie przez odwołanie do praw lub mechanizmów, które rozpoznano w niej jako kluczowe. Dopuszczanie (poznawczo niekontrolowanych przez nas) czynników nadprzyrodzonych znacznie utrudniłoby tę procedurę, a nawet umożliwiłoby jej kwestionowanie.

o zasadę *ceteris paribus*, mówiącą, że czynniki, o których nie wiadomo, czy mają wpływ na dane zjawisko, takiego wpływu nie mają.³⁷⁰

Czy układ relacji między teologią a nauką proponowany przez Hellera byłby gotów na przyjęcie takiego rozwiązania? Zasada naturalizmu metodologicznego nauki jest słabsza od stwierdzenia (N2), natomiast współgra z (N2''), jeśli uznamy, że nauka nie zajmuje się zdarzeniem, które zaszło „ze specjalnym wpływem czynników nadprzyrodzonych”. Jednak takiej rezygnacji nie dopuszcza zasada totalitaryzmu metody naukowej. Co znów pokazuje, że to ona wymusza daleko idące teologiczne konsekwencje.

Inne podejście do rozumienia cudu w kontekście naukowego obrazu świata przedstawia Pabjan,³⁷¹ współautor kilku książek napisanych wspólnie z Hellerem. Jego podstawowa teza: to, co nazywamy cudem, nie jest ingerencją Boga wbrew prawom natury, tylko działaniem sił naturalnych zgodnym z prawami „przyszłej doskonałej nauki”. Powołując się na Tomasza z Akwinu twierdzi, że Bóg działa tylko przez przyczynowość pochodzącą od stworzeń, zaś przez odniesienie do Augustyna wnioskuje, że obecnie postrzegana przez nas niemożność naturalnego wyjaśnienia danego zjawiska wynika jedynie z niedoskonałości obecnej nauki.

Pabjan przypisuje św. Tomaszowi stwierdzenie, że w stworzonym świecie Bóg nie działa nigdy bezpośrednio jako pierwsza przyczyna, ale zawsze za pośrednictwem przyczyn wtórnych.³⁷² Równocześnie stwierdza, że według Tomasza istotą cudu jest nieobecność przyczyny wtórnej,³⁷³ więc możliwość cudu zostałaby wyeliminowana – poza zdarzeniami wynikającymi z działań bytów stworzonych zgodnych z ich naturą. I jedynie taką możliwość Pabjan dopuszcza: „Bóg nie działa wbrew prawom przyrody, lecz wbrew naszej wiedzy o prawach przyrody”.³⁷⁴ Pełniejsze przyszłe poznanie tych praw wskaże naturalne wyjaśnienia zjawisk, które dziś nazywamy cudownymi przejawami bezpośredniego działania Boga.

³⁷⁰ Adam GROBLER, „Paradoksy potwierdzania a klauzula *ceteris paribus*”, *Filozofia Nauki* 2013, Rok XXI, Nr 3(83), s. 38 [37–44]. „Każda hipoteza naukowa milcząco zakłada klauzulę *ceteris paribus*. Głosi ona, że czynniki, o których nie wiadomo, czy mają wpływ na dane zjawisko, takiego wpływu nie mają”. „Klauzula *ceteris paribus* różni się od założeń idealizacyjnych tym, że te drugie pomijają wpływ czynników, o których wiadomo, że wpływ mają, ale jest on na tyle znikomy, że w określonym kontekście poznawczym można go pominąć” (s. 38, odnośnik).

³⁷¹ PABJAN, *Anatomia konfliktu*.

³⁷² PABJAN, *Anatomia konfliktu*, s. 134.

³⁷³ PABJAN, *Anatomia konfliktu*, s. 146.

³⁷⁴ PABJAN, *Anatomia konfliktu*, s. 150.

Aby zanegować możliwość takiego Bożego działania, Pabjan podaje szereg wywiedzionych z poglądów Tomasza argumentów. Takie ingerencje naruszałoby realny porządek przyczyn i skutków, którym zgodnie z Bożym zamiarem kierują się stworzenia, korzystając z otrzymanej od Niego autentycznej przyczynowości w tworzeniu i przekształcaniu świata:

Po pierwsze dlatego, że przez to zostałby zniesiony w rzeczach stworzonych porządek: przyczyna – skutek, a to świadczyłoby o niemocy Stworzyciela; a przecież potęga działającego sprawia, że swojemu skutkowi daje moc do działania. Po drugie, że – znajdujące się w rzeczach siły działające – na darmo byłyby dane rzeczom, gdyby przez nie niczego nie dokonywały. Co więcej, wszystkie stworzone rzeczy wydawałyby się istnieć na darmo, gdyby zostały pozbawione właściwego im działania, gdyż każda rzecz istnieje dla swojego działania.³⁷⁵

Powołanie się Pabjana na tekst Tomasza ma dwie słabości. Po pierwsze, opiera się na ostro zarysowanej dychotomii: jakiegokolwiek bezpośrednie działanie Boga niweczyłoby całkowicie wartość działania przez przyczyny wtórne, pochodzące z aktywności stworzenia; tymczasem nie ma powodów, aby jedno wykluczało drugie, w zależności od Bożego zamysłu. Po drugie – czy rzeczywiście Tomasz głosił, że w stworzonym świecie Bóg nie działa nigdy bezpośrednio jako pierwsza przyczyna, ale zawsze za pośrednictwem przyczyn wtórnych? Słowa Tomasza:

opatrzność Boska posługuje się pośrednikami i z zasady rzeczami niższymi rządzi za pomocą wyższych. Nie z powodu słabości swoich sił, ale z obfitości swej dobroci, bo chce, by i stworzenia dzieliły z Nim godność przyczyny.³⁷⁶

„Z zasady“ oznacza, że zazwyczaj, ale nie zawsze. Nie ma tutaj rozłącznej dychotomii. Natomiast argumentacja z wcześniej zamieszczonego fragmentu Sumy Teologicznej jest odpowiedzią na opinię adwersarza, że „sam Bóg wszystkiego dokonuje bezpośrednio“, a nie na twierdzenie, krytykowane przez Pabjana, że Bóg niektóre (cudowne) zdarzenia dokonuje bezpośrednio. Te pozornie drobne różnice całkowicie obalają jego zasadniczą tezę o niemożności bezpośredniego działania Boga. Tym bardziej, że Tomasz wprost opisuje różne stopnie

³⁷⁵ Św. TOMASZ, **Suma teologiczna** 1.105.5. Rządy Boże. O zmianach dokonywanych w stworzeniach przez Boga. Czy Bóg działa w każdym działającym?
https://zwola-old.karmelicibosi.pl/p/z/formacja/summa/summa_08.pdf (5.09.2023).

³⁷⁶ Św. TOMASZ, **Suma teologiczna** 1.22.3. O Bogu. Opatrzność Boska. Czy Bóg bezpośrednio sam opatruje potrzeby wszystkich rzeczy? https://zwola-old.karmelicibosi.pl/p/z/formacja/summa/summa_02.pdf (5.09.2023)

cudów, w różny sposób przekraczające siłę natury ³⁷⁷ – ponad naturę, przeciw naturze i poza naturą.

Podobny sposób odwołania do dawnych autorytetów niezgodnie z ich intencjami widzimy w przypadku argumentacji zaczerpniętej z pism św. Augustyna. Pabjan, powołując się na tekst z *O Państwie Bożym*, przypisuje Augustynowi pogląd, że „cuda nie dzieją się wbrew naturze, lecz wbrew temu, co wiemy o naturze, lub wbrew temu, w jaki sposób ją postrzegamy“, gdzie natura oznacza istotę rzeczy lub substancję będącą źródłem działania. ³⁷⁸ I gdy potem Augustyn pisze o cudach czynionych przez Boga „wbrew zwyczajnemu biegowi natury“, ma na myśli znany bieg natury. Augustyn w rozdziale VIII księgi XXI ³⁷⁹ polemizuje z twierdzeniem przeciwników, że coś nie może się zdarzyć, bo taka jest natura rzeczy. On zaś utrzymuje, że natura – „urządzenie“ ciał – może się zmieniać w czasie. Natura każdej stworzonej rzeczy jest wyrażeniem woli Bożej wobec niej, więc nic, co się dzieje według woli Bożej, nie jest przeciw naturze. Bóg tymczasem może sprawić, że dane ciało – na przykład Słońce – zachowa się w sposób sprzeczny z wszelkimi obserwowanymi regularnościami, przedłużając dzień w czasach Jozuego lub cofając się w biegu za króla Ezechiasza, a wody Jordanu zatrzymają się przed ludem Izraela czy prorokami Eliaszem i Elizeuszem. Takie niezwykle rzeczy mogą się dziać z mocy Bożej, a wola Boża „jest przecież naturą każdej rzeczy stworzonej“. Podobnie Bóg – jako Sprawca natur – zmienił naturę ziemi Sodomitów z żyznej na będącą „jakąś sadzą straszliwą, a dziwną“. Bóg może zmieniać natury rzeczy jak tylko zechce. W żaden więc sposób nie da się z poglądów Augustyna wywnioskować tezy stawianej przez Pabjana, odnośnie współczesnego rozumienia praw natury badanych i określanych przez współczesną czy przyszłą naukę.

Ta dłuższa uwaga poświęcona sposobowi popierania swoich tez przez odwołanie do dawniejszych autorytetów służyła pokazaniu, że taka argumentacja może być myląca i nie mająca uzasadnienia. Jak widzimy, dla Augustyna ostatecznym prawem natury była wola Boża. Jeśli przyjmiemy to w kontekście naukowego rozumienia praw natury, to owszem,

³⁷⁷ Św. TOMASZ, *Suma teologiczna* 1.105.8. O zmianach dokonywanych w stworzeniach przez Boga. Czy jeden cud jest większy od drugiego? https://zwola-old.karmelicibosi.pl/p/z/formacja/summa/summa_08.pdf (5.09.2023), też z 18. odnośnikiem tłumacza.

³⁷⁸ PABJAN, *Anatomia konfliktu*, s. 147.

³⁷⁹ AUGUSTYN, *Państwo Boże*, s.869–872.

wszelkie faktycznie zaistniałe cuda staną się naturalne. Ale nie takie rozumienie naturalności mają współcześni naturaliści – ani ontologiczni, ani metodologiczni.

Panenteizm, teologia apofatyczna

Idea świata istniejącego „w Bogu” sprzyja koncepcji Boga, będącego koniecznym podłożem przygodnego istnienia, którego działanie nie da się odróżnić od naturalnego biegu zdarzeń, gdyż ta naturalność jest właśnie sposobem boskiego działania. Bóg staje się dla dostępnej nam rzeczywistości tak naturalnym i niezbędnym, że aż empirycznie niedostrzegalnym. Koncepcja Boga panenteizmu współgra z obrazem świata bez nadprzyrodzonych interwencji. Dobrze ukazuje to Słomka, rozważając sposoby działania Boga w świecie:

Obecny we wszystkim, co istnieje, Bóg współdziała z systemem świata jako całością. Oddziałując na świat, Stwórca może wywierać wpływ na zdarzenia na każdym poziomie struktury stworzenia, bez uchylania praw charakterystycznych dla poszczególnych obszarów istnienia: fizycznego, biotycznego czy psychicznego. Konkretnie zdarzenia następują autonomicznie i jest tak zgodnie z zamiarem Boga wobec świata. Dla działania Boga nie są potrzebne żadne luki w ontycznej strukturze świata.³⁸⁰

Sokołowski³⁸¹ opisuje panenteizm jako pogląd, który można lokować między tradycyjnym teizmem a panteizmem; według niego świat stanowi „element składowy” Boga, przekraczającego swą naturą rzeczywistość. Zazwyczaj wiązany jest z teologią procesu, postrzegającą świat w nieustannym rozwoju z ciągłą zmianą, powstawaniem i ginięciem. Filozofia procesu jest monistyczna w tym sensie, że wszystko, co istnieje, jest zdarzeniem jednego rodzaju.³⁸² Bóg, nazwany przez Charlesa Hartshorne’a „duszą wszechświata”, również podlega zasadom metafizycznym teizmu procesualnego. „Wszystko jest w Bogu” oznacza, że świat wchodzi w zmienne stany, będące w Bogu, zgodnie z cechą boskiej dwubiegunowości, obejmującej także abstrakcyjną, niezmienną istotę Boga.³⁸³ Barbour ujmuje to tak:

³⁸⁰ SŁOMKA, *Działanie Boga...*, s. 198.

³⁸¹ SOKOŁOWSKI, „Panenteizm jako postmodernistyczne objawienie?”

³⁸² BYLICA, *Współczesny teizm naturalistyczny*, s. 94. Ten jeden rodzaj zdarzeń ma dwa aspekty, ale nie należy ich np. mylić z dwoma rodzajami trwałych obiektów – materią i umysłem systemu dualistycznego. Wszystkie zdarzenia mają wspólny charakter, chociaż mogą być różnie zorganizowane.

³⁸³ SOKOŁOWSKI, „Panenteizm jako postmodernistyczne objawienie?”, s. 231.

W miejsce jednostronnego działania Boga na świat mamy oddziaływanie dwustronne; dając i otrzymując, Bóg i świat wpływają na siebie wzajemnie. Bóg metafizyki procesu nie jest bytem niezmiennym i niezawisłym. Podlega on nieustającym zmianom, które jednak nie dotyczą Jego istotowej natury. (...) Siła Boga jest siłą przekonywania, a nie siłą przymusu, siłą miłości, a nie siłą zniewolenia.³⁸⁴

Według Griffina, którego koncepcję omawia Sokołowski w swoim artykule, panenteizm można umiejscowić pomiędzy tradycyjnym teizmem chrześcijańskim, nazwanym przez niego supranaturalizmem, a ateizmem. W tej opinii supranaturalizm już został odrzucony m.in. ze względu na konflikt z naturalizmem nowożytnej nauki, powstanie teorii ewolucji czy rozwój studiów biblijnych ukazujących omylność literalnie rozumianego tekstu Pisma świętego.³⁸⁵ Aby więc ateizm nie pozostał jedyną opcją światopoglądową, konieczna jest reforma teologii (co podkreśla też Heller) i właśnie panenteizm teologii procesu może dać podstawę harmonizacji chrześcijaństwa z naukowym obrazem świata, gdyż np. „postuluje istnienie nadprzyrodzonej istoty, której działania nie naruszają siatki przyczyn w świecie”.³⁸⁶ Jednak Griffin przedstawia radykalną wersję reformy teologii:

Jak jednak pogodzić religię i naukę? Amerykański autor [Griffin] przedstawia własne rozwiązanie problemu. Podkreślając, że dyskusja o konflikcie między tymi dziedzinami została sprowadzona do naukowego [czyli metodologicznego] naturalizmu i że nauka w sposób konieczny go zakłada, stwierdza, że niezbędna staje się religia pozbawiona supranaturalizmu. (...) Czyżby odpowiedzią religii na założenie naturalizmu w nauce i dostosowanie jej do wymogów nauki miało być usunięcie z niej sfery nadprzyrodzonej?³⁸⁷

Ewentualne bezpośrednie działanie Boga w świecie daje się opisać konkretnie ludzkim językiem za pomocą jednoznacznych pojęć. Teologia apofatyczna, według której naturalne znaczenia pojęć nie mogą być wprost użyte w odniesieniu do Boga, oddala Go poza sferę dostępną ludzkiemu doświadczeniu – w przeciwieństwie do stwierdzenia Barboura: „Możemy (...) mówić, że Bóg wykracza ponad myśl i doświadczenie, nie twierdząc zarazem, iż jest On całkowicie niepoznawalny”.³⁸⁸ Bóg według teologii chrześcijańskiej podjął przecież ryzyko objawienia siebie za pomocą słowa Pisma świętego. Wojciech Grygiel opisuje pogląd Hellera,

³⁸⁴ Ian G. BARBOUR, **Mity Modele Paradygmaty**, s. 210–211.

³⁸⁵ SOKOŁOWSKI, „Panenteizm jako postmodernistyczne objawienie?”, s. 228.

³⁸⁶ SOKOŁOWSKI, „Geneza i rozwój...”, s. 167.

³⁸⁷ SOKOŁOWSKI, „Geneza i rozwój...”, s. 151.

³⁸⁸ BARBOUR, **Mity Modele Paradygmaty**, s. 180.

który według niego dostrzega głęboką i nieusuwalną przepaść między ludzkim językiem a nieskończonością Boga, skutkiem czego „każda próba wypowiedzenia jakiejś treści o Bogu stawia nas momentalnie w obliczu Tajemnicy”.³⁸⁹ Obydwa te teologiczne systemy – panenteizmu i teologii apofatycznej – współgrają dobrze z „nieinterwencjonistycznym” sposobem relacji między tym, co naturalne i nadnaturalne, opisywanym przez Hellera w jego pracach.

Obolevitch, do prac której w kontekście teologii apofatycznej odnosił się Michał Heller, w jednym ze swoich artykułów³⁹⁰ analizuje poglądy rosyjskiego Siemiona Franka, według którego Absolut sam w sobie jest całkowicie niepoznawalny, niewyraźalny; żadne z użytych określeń nie oddaje Boga w pełni; jednocześnie wyrażamy Go poprzez sąd twierdzący, jak i przeczący. Bóg znajduje się ponad wszelkimi – tak pozytywnymi, jak i negatywnymi – określeniami, jest radykalnie odrębny, Całkowicie-Inny. W pewnym sensie zwalnia to uczonego, wypowiadającego się na temat teologii, od formułowania konkretniejszych stwierdzeń o Bogu, które mogłyby dobitniej ukazać konflikt jego przekonań z tradycyjnym teizmem chrześcijańskim. Stwarza to strefę nieokreśloności – słowami Obolevitch: „Jak się wydaje, drogi teologii apofatycznej i poznania naukowego nie przecinają się, co sprawia, że między nimi nie dochodzi do żadnej konfrontacji – ani do dialogu, ani do konfliktu”.³⁹¹

Odnosnie panenteizmu Frank uważał, że biorąc pod uwagę immanencję Boga całe chrześcijaństwo może być określone mianem panenteizmu – „badany świat jest manifestacją rzeczywistości ostatecznej”.³⁹² Frank zgadzał się z zasadą naturalizmu metodologicznego, ale nie z naturalizmem metafizycznym, twierdząc, że nauka nie odrzuca istnienia sfery transcendentnej – a nawet sama możliwość nauki logicznie zmusza do uznania ukorzenienia bytu w rzeczywistości duchowej. Co więcej, pod pojęciem naturalizmu metafizycznego rozumiał pogląd, że „w każdym przypadku wszystkie odkrywane w świecie siły działają jako *ślepe siły przyrody*” i który z tej racji „nie dopuszcza żadnych nadprzyrodzonych i racjonalnie

³⁸⁹ Wojciech P. GRYGIEL, „W obliczu tajemnicy: teologiczna myśl ks. Michała Hellera”, w: **Oblicza filozofii w nauce**, Paweł POLAK, Janusz MACZKA, Wojciech P. GRYGIEL (red.), Copernicus Center Press, Kraków 2017, s. 365 [337–369].

³⁹⁰ Teresa OBOLEVITCH, „Teologia negatywna a nauka w ujęciu Siemiona Franka”, *Zagadnienia Filozoficzne w Nauce* XLII (2008), s. 68–77.

³⁹¹ OBOLEVITCH, „Teologia negatywna...”, s. 73–74.

³⁹² OBOLEVITCH, „Teologia negatywna...”, s. 75.

działających sił”. Nie widział bowiem powodu twierdzenia, że takie interwencje nie mają miejsca; nauka jedynie się nimi nie zajmuje:

Co się tyczy prawdziwej *nauki*, nie można powiedzieć, żeby „nie dopuszczała” ona ingerencji sił nadprzyrodzonych; ona tylko nie zajmuje się ich badaniem, nie podejmuje w ogóle ich zagadnienia, niejako je ignoruje. (...) zajęta swoim własnym przedmiotem, nie komplikuje sobie dodatkowo zadania przez rozpatrywanie postronnych oddziaływań, które mogą mieć miejsce przy ingerencji sił nadprzyrodzonych.³⁹³

Wynikałoby z tego, że naturalizm metodologiczny po uzupełnieniu zasadą nieinterwencjonizmu sfery nadprzyrodzonej zakwalifikowałby jako naturalizm metafizyczny.

Teologia nauki

W zamierzeniu Michała Hellera rolą tworzonej nowej przestrzeni wymiany myśli między teologią a nauką – teologią nauki – jest „spojrzenie na naukę oczami teologa”. Próbą doprecyzowania znaczenia tego określenia była wydana w roku 2015 książka *Teologia nauki*,³⁹⁴ składająca się z szeregu artykułów różnych autorów, przedstawiających propozycje kierunków rozwoju tytułowej dyscypliny: zarówno od strony dookreślenia metodologicznego, jak i zawartości tematycznej. W jednym z nich³⁹⁵ Paweł Polak przypomina, że koncepcja teologii nauki została zapoczątkowana już w połowie lat osiemdziesiątych. Doprecyzowania wymagały wtedy dwie główne dziedziny: precyzyjniejsze rozstrzygnięcie metodologii oraz zakres celów.

Odnosnie stawianych zadań – nie miało należeć do nich „oczyszczenie” teologii z elementów przednaukowego obrazu świata, gdyż ten cel postawiony został proponowanej reformie teologii. Ale również nie wpływ na samą naukę i jej rezultaty, gdyż na taki kierunek Heller nie godził się z racji przekonania o autonomii nauki. Proponował więc jako cel teologiczną refleksję nad naukami, nad faktem ich istnienia, ich podstawami, metodami i wynikami. Co ciekawe, współautor idei teologii nauki, Życiński, widział jej sens inaczej – jako zapobieżenie niebezpieczeństwu dehumanizacji cywilizacji scjentyistyczno-

³⁹³ OBOLEVITCH, „Teologia negatywna...”, s. 73.

³⁹⁴ Janusz MĄCZKA, Piotr URBAŃCZYK (red.), **Teologia nauki**, Copernicus Center Press, Kraków 2015.

³⁹⁵ Paweł POLAK, „Teologia nauki w perspektywie metodologicznej”, w: **Teologia nauki**, MĄCZKA, URBAŃCZYK (red.), [25–56].

technologicznej, zmierzenie się z idolatrią nauki, a nadto zagwarantowanie odpowiedniej roli nauki w rozwoju kultury.³⁹⁶ Ten kierunek nie został jednak podtrzymany. Z kolei M. Sawicki sugerował że teologia nauki powinna zajmować się kwestiami moralnej odpowiedzialności uczonych oraz wskazywać sens i cele rozwoju nauki.

Natomiast w kwestii metodologii, Polak odniósł się do następującego zarzutu dążenia do upodobnienia teologii do nauk przyrodniczych, postawionego Hellerowi przez Józefa Turka:

Zawsze jednak należy pamiętać, że osiągnięcia nauk przyrodniczych są również wykorzystywane do negowania tez teologicznych, zwłaszcza że naturalistyczny charakter tych nauk zdaje się w przekonaniu wielu sprzyjać takim zabiegom.³⁹⁷

Dążenie więc do unaukowienia teologii musi unikać zarówno łatwego racjonalizmu i bałwochwalczego scjentyzmu, jak i skrajnie krytycznej, w tym również fideistycznej, postawy wobec nauki.³⁹⁸

W odpowiedzi na te i szereg innych ostrzeżeń, Polak szuka sposobów uniknięcia w relacjach między teologią a nauką „wizji autarkicznych dziedzin, anarchizmu metodologicznego i w końcu subordynacjonizmu” na gruncie teologii nauki – i widzi filozofię w roli jej podstawy metodologicznej.³⁹⁹ Filozofowie ze środowiska Centrum Kopernika oczekiwali też od teologii nauki wpływu tej ostatniej na teologię, w oparciu o zasadę św. Augustyna interpretacji tekstu biblijnego. Jednak taki kierunek natrafiał na trudność wskazania jednego spójnego naukowego obrazu świata, szczególnie przy uwzględnieniu nauk nie tylko przyrodniczych. Polak kończy swoją ocenę statusu powstającej teologii nauki dwoma stwierdzeniami:

³⁹⁶ POLAK, „Teologia nauki w perspektywie...”, s. 33–34.

³⁹⁷ Józef TUREK, „Metodologiczne ograniczenia procedur unaukowienia teologii”, *Roczniki Filozoficzne* 2011, t. LIX, numer 2, s. 67 [53–69].

³⁹⁸ TUREK, „Metodologiczne ograniczenia...”, s. 66.

³⁹⁹ POLAK, „Teologia nauki w perspektywie...”, s. 37–38 i 45. Trudności w określeniu metodologii projektów interdyscyplinarnych ukazuje sformułowana przez Polaka lista możliwych zastrzeżeń ze strony „separatystycznie nastawionych kręgów przyrodników i teologów”: „Po pierwsze, nie mamy żadnej jasno sformułowanej i sprawdzonej metody zamiast dotychczasowych. (...) Po drugie, wybór niesprawdzonej metodologii w miejsce dobrze wypróbowanej nie wydaje się z tego punktu widzenia racjonalny. (...) Po trzecie, warto zauważyć, że niewystarczająco uzasadnione przełamanie barier oznacza *de facto* akceptację skrajnego anarchizmu metodologicznego. (...) Po czwarte, ani teologowie, ani naukowcy-przyrodnicy nie zaakceptują hybrydy, dbając o dotychczasową metodę. (...) Po piąte, można się wreszcie obawiać tego, czy przekroczenie barier nie będzie kolejnym wcieleniem zdyskredytowanej już dawno temu fizykoteologii. (...) Po szóste, nie akceptując tez o konflikcie między sferą nauki i wiary można jednak argumentować, że dotychczasowe problemy na gruncie teologii i nauki nie wymagają żadnych zmian dotychczasowej metodologii nauki i teologii”, s. 42–44.

Koncepcja teologii nauki proponowana w ramach metodologii separacjonistycznej jest więc projektem stosunkowo skromnym.⁴⁰⁰

W przypadku nieseparacjonistycznej teologii nauki sprawa wydaje się nieco odmienna (...). Teologia nauki staje się w tym ujęciu dziedziną interdyscyplinarną / multidyscyplinarną, której status pozostaje jednak w dużej mierze wciąż mało jasny.⁴⁰¹

Siedem lat później, w artykule z 2022 roku, Polak oraz Kamil Trombik⁴⁰² potwierdzają słowa samego Hellera wcześniejsze o kilka lat: „projekt teologii nauki – mimo upływu lat od jego sformułowania oraz licznych publikacji poświęconych tej koncepcji – w wielu obszarach «nadal pozostaje na wstępnym etapie», zwłaszcza w kontekście rozważań metodologicznych”.

Tematu teologii nauki dotyczy także książka Wiesława Macka *Teologia nauki według księdza Michała Hellera*.⁴⁰³ Zaskakująco wobec brzmienia tytułu, opracowanie to nie zawiera wielu informacji o propozycji stworzenia teologii nauki. Jako cele stawiane temu projektowi podaje za Hellerem „teologiczną refleksję nad naukami: nad faktem ich istnienia, ich podstawami, metodami i wynikami”. Co ciekawe, wbrew koncepcji monopolu nauk przyrodniczych w poznawaniu świata natury, Macek stwierdza, że „teologia może także o materialnym świecie orzekać treści nie mieszczące się w granicach nauk przyrodniczych”. Przy czym chodzi tutaj np. o cechę przygodności świata jako stworzonego przez Boga oraz o aksjologiczny problem istnienia wartości w świecie, czyli dziedziny niepodlegające empirycznej weryfikacji. W każdym razie jednym z zadań teologii nauki byłoby również „spojrzenie na nauki przyrodnicze z perspektywy wartości”. Aspektem, który raczej nie był podkreślany w innych propozycjach, jest odniesienie do ewolucyjnego obrazu świata – przede wszystkim w ramach ewolucji kosmicznej, jakiej podlega nie tylko życie na ziemi, ale cały wszechświat.

⁴⁰⁰ POLAK, „Teologia nauki w perspektywie...”, s. 50.

⁴⁰¹ POLAK, „Teologia nauki w perspektywie...”, s. 52–53.

⁴⁰² Kamil TROMBIK, Paweł POLAK, „Teologia nauki – propozycja nowego otwarcia teologii na nauki”, *Człowiek i Społeczeństwo* 2022, t. LIV, s. 61 [49–64].

⁴⁰³ Wiesław M. MACEK, **Teologia nauki według księdza Michała Hellera**, Wydawnictwo UKSW, Warszawa 2014; programu teologii nauki dotyczą głównie str. 41–47, z których pochodzą podane cytaty.

Reforma teologii

W miarę jak nauka bada strukturę świata natury oraz poznaje prawa kierujące jej funkcjonowaniem, zmieniają się naukowe teorie i koncepcje – niektóre stopniowo i ewolucyjnie, inne ulegają gwałtownym i rewolucyjnym zmianom. Jedne są całkowicie odrzucane, inne okazują się szczególnymi przypadkami teorii ogólniejszych, dokładniej odzwierciedlających prawdę o dostępnej nam rzeczywistości. Przy czym, jak zauważył Barbour, „w miarę jak przechodzimy od prostych praw kolejno do teorii o ograniczonym zakresie, teorii o znacznym stopniu ogólności, paradygmatów i w końcu do założeń metafizycznych, stwierdzamy zmniejszanie się podatności na falsyfikację”.⁴⁰⁴ Czy i w jakim stopniu dotyczy to również przekonań i doktryn religijnych?

W kontekście judeochrześcijaństwa Boże objawienie stopniowo prowadziło do coraz pełniejszego poznania Boga i Jego planu wobec ludzkości, mającego punkt kulminacyjny w narodzinach, życiu, nauczaniu, śmierci i zmartwychwstaniu zapowiadanego wcześniej Mesjasza, Jezusa z Nazaretu. Jednak obecnie publiczne objawienie uznane jest za definitywnie zamknięte;⁴⁰⁵ nie należy więc oczekiwać motywacji do zmian doktrynalnych pochodzących z tego źródła. Czy jednak rozwój nauki nie sfalsyfikował jakichś przekonań religii chrześcijańskiej, skutkując koniecznością daleko idącej reformy teologii? Barbour stwierdza:

Krótko mówiąc, przekonania religijne są w *znacznym stopniu odporne na falsyfikację*, jednak w końcowym wyniku łączna waga *nagromadzonych danych empirycznych przemawia rozstrzygająco* za lub przeciwko nim, uwzględniając odniesienie do interpretacji alternatywnych. Ludzie mogą i powinni modyfikować lub nawet całkowicie zmieniać swoje przekonania w świetle własnych doświadczeń.⁴⁰⁶

Jako jeden z możliwych sposobów dostosowania twierdzeń teologii do naukowego obrazu świata Barbour opisuje program „demitologizacji” Bultmanna. Zarzuca on mitom Nowego Testamentu, że „chcą wyrazić element boski w przedmiotowych kategoriach świata fizycznego” – przestrzeni, czasu i przyczynowości.

⁴⁰⁴ BARBOUR, **Mity Modele Paradygmaty**, s. 170.

⁴⁰⁵ **Konstytucja dogmatyczna o Objawieniu Bożym**, Wydawnictwo Wrocławskiej Księgarni Archidiecezjalnej, Wrocław 1986, s. 34. Stwierdza ona: „nie należy się już spodziewać żadnego nowego objawienia publicznego przed chwalebny ukazaniem się Pana naszego Jezusa Chrystusa”.

⁴⁰⁶ BARBOUR, **Mity Modele Paradygmaty**, s. 171–172.

Zdaniem Bultmanna, należy odrzucić ten ukształtowany przez pierwszych chrześcijan sposób myślenia, ponieważ zarówno nie da się on utrzymać w konfrontacji z podawanym przez naukę przyczynowo-skutkowym obrazem świata, jak i nie jest adekwatny pod względem teologicznym: tego co transcendentne, nie można opisywać za pomocą kategorii świata przedmiotowego. Ponadto podkreśla on, że rzeczywisty sens mitów biblijnych obejmuje przede wszystkim samopoznanie człowieka.⁴⁰⁷

McMullin widzi możliwość takich przypadków, w których wiedza naukowa może przyczynić się do bardziej adekwatnego wyrażenia pewnych prawd wiary. Jeśli dana teoria naukowa jest dobrze uzasadniona, a doktryna chrześcijańska „traktowana w sposób poważny jako odnoszące się do świata stanowisko poznawcze”, to konflikt między nimi jest pozorny, a więc możliwy do rozwiązania. Zakłada przy tym, że doktryny wiary zdolne są do ciągłego rozwoju, w czym ma udział poznanie świata natury dzięki nauce.⁴⁰⁸

Ten rozdzźwięk między naukowym obrazem świata a niektórymi doktrynami chrześcijaństwa jest według Hellera istotną barierą na drodze do wiary dla wielu ludzi. Jest to dla niego motywacją do postulowania istotnych teologicznych zmian. Na czym jednak mogłyby one konkretnie polegać? Poza omówionymi w końcu rozdziału III propozycjami, pozostawia dookreślenie tego teologom:

Nie mam jednak ani zamiaru, ani ambicji urzeczywistniać programu „nowej teologii”. Przekraczałoby to zarówno moje siły, jak i kompetencje. (...) Program „nowej teologii”, jeśli nie ma okazać się jeszcze jednym złudzeniem, musi wyrastać z przemyśleń całych szkół teologicznych, a nie z niecierpliwości jednostek, które mogą co najwyżej przecierać pierwsze szlaki. Takie jest właśnie zamierzenie autora tej książki [Nfi, 13–14].

Wyzwanie to podejmuje m.in. teolog Marcin Majewski w artykule „Siedem refleksji inspirowanych myślą ks. Michała Hellera”.⁴⁰⁹ Stwierdza, że teologia biblijna musi konfrontować swoje ustalenia z wiedzą o człowieku i świecie, zaś najistotniejszym obszarem tej konfrontacji jest naukowy ewolucyjny obraz świata. Bez jego akceptacji „Biblia stanie się

⁴⁰⁷ BARBOUR, **Mity Modele Paradygmaty**, s. 38.

⁴⁰⁸ MCMULLIN, **Ewolucja i stworzenie**, s. 40.

⁴⁰⁹ Marcin MAJEWSKI, „Biblia i nauka. Siedem refleksji inspirowanych myślą ks. Michała Hellera”, *Collectanea Theologica* 2018, 88, nr 1, s. 91–139.

pomnikiem starożytnej literatury i niczym więcej”.⁴¹⁰ Zgodnie z tytułem artykuł omawia siedem dziedzin teologicznej refleksji:

- Czy pojęcie duszy jest nam jeszcze potrzebne?
- Grzech pierworodny i jego interpretacja w kontekście ewolucji.
- Czy śmierć fizyczna jest skutkiem grzechu?
- Czy możemy poznać Boga z jego dzieł?
- Działanie Boga w świecie: Czy istnieją cuda?
- Czy religia jest źródłem moralności?
- Czy Pismo Święte jest źródłem moralności?

Z poruszanej przez autora tematyki przyjrzyjmy się bliżej niektórym jego stwierdzeniom, najbardziej istotnym w kontekście niniejszej pracy.

Tradycyjnie rozumiana dusza nie jest pojęciem biblijnym, ale filozoficznym i teologicznym. Funkcje przypisywane tradycyjnie duszy są „dobrze opisanymi i coraz lepiej poznawanymi czynnościami mózgu i ludzkiej psychiki, są także związane z ciałem jako całością”. Współgra to z obserwacją, że chrześcijaństwo nie wyznaje „wiary w duszę”, a w zmartwychwstanie ciała – „że ja, jako osoba, zmartwychwstanę”.

Problem grzechu pierworodnego wynika z napięcia powodowanego przez akceptację teorii ewolucji: „W naukowym obrazie rzeczywistości nie ma miejsca na biblijny raj i jego doskonałości”. Szereg aspektów, których pojawienie się przypisywano grzechowi pierworodnemu, wyjaśnia z dużym sukcesem biologia ewolucyjna. Z drugiej strony „*Katechizm Kościoła Katolickiego* utrzymuje historyczność i dosłowność jednostkowego wydarzenia grzechu popełnionego w raju”. Prowadzi to do dylematu:

co z biblijnego mitycznego i symbolicznego obrazu stworzenia i raju należy do zmiennej formy, a co do nieziennej istoty nauczania biblijnego. Jak oddzielić to, co paradygmatyczne dla teologii, od tego, co jest historycznie uwarunkowane?⁴¹¹

⁴¹⁰ MAJEWSKI, „Biblia i nauka...”, s. 92. Dalsze wyróżnione cudzysłowem cytaty ze stron: 94, 99, 101, 104, 108, 115 i 118.

⁴¹¹ MAJEWSKI, „Biblia i nauka...”, s. 105.

Akceptacja ewolucji biologicznej jednoznacznie wymusza trwałe powiązanie życia z obecnością śmierci fizycznej. Nie da się więc utrzymać tezy, że podleganie śmierci jest konsekwencją prehistorycznego upadku – grzechowi Adama rozumianego literalnie. Autorzy Księgi Rodzaju mogli mieć na myśli „śmierć dotykającą jedynie człowieka, śmierć ostateczną, ontologicznie złą, rozumianą jako oddzielenie od Boga”. Fakt, że ewolucja zakłada śmierć i wymieranie, prowadzi do pytania o problem zła w naturze. Przynajmniej częściową odpowiedzią jest to, że nie należy szukać śladów Boga „w konkretnych fenomenach przyrody i świata – może się bowiem słusznie wydawać, że Bóg nie zostawia śladów w przyrodzie – ale w świecie jako całości”.

Najistotniejsze pytanie dotyczy działania Boga w świecie – pytanie o istnienie cudów. Sam autor zauważa: „To chyba jedna z najtrudniejszych kwestii na styku Biblii i współczesnej nauki”. Współczesny naukowy obraz świata nie da się pogodzić z ich akceptacją:

Wobec wiary w obiektywne cuda współczesna nauka jest bardzo krytyczna. Przyczyna tego jest prosta: nauka niczego takiego nie obserwuje. (...) Sukces nauki oparty na metodzie deterministycznej – mówiącej, że fizyczna przyczyna ma fizyczny skutek – jest tak wielki, że dziś zakłada się, iż przyroda domyka się przyczynowo. (...) Jest to tak fundamentalna reguła, niejako kamień węgielny metody naukowej, która nazywa się domknięciem kauzalnym, domknięciem przyczynowym.⁴¹²

Tego rodzaju zmiany powodowałyby, że religia zostaje pozbawiona treści empirycznej i zostaje zredukowana do postulatów etycznych. Dlaczego więc ateista miałby zmieniać swoje przekonania?

Podobne wątpliwości wyraża Bylica:

Czy jednak taka religia, której empiryczna treść nie różni się od naturalizmu metafizycznego, może być przekonująca dla kogoś, kto wcześniej nie był już przekonany? W tym sensie pogodzenie teistycznej i naturalistycznej wizji funkcjonowania świata przyrodniczego można uznać za mało skuteczne. Wydaje się, że koncepcja, iż działanie Boga jest empirycznie niewykrywalne lub że rola Boga po stworzeniu świata i nadaniu mu praw (w tym tych rządzących procesem ewolucji) polega na podtrzymywaniu świata w istnieniu, może co najwyżej budzić uśmiech na twarzy metafizycznych naturalistów.⁴¹³

⁴¹² MAJEWSKI, „Biblia i nauka...”, s. 118–119.

⁴¹³ BYLICA, „Główne założenia...”, s. 88–89.

Dylemat ten dotyczy szerokiego grona zwolenników teistycznego naturalizmu, do którego zalicza – obok takich chrześcijańskich myślicieli, naukowców, teologów i filozofów jak Ian. G. Barbour, John Polkinghorne, Arthur Peacocke, Francisco J. Ayala, George V. Coyne, David R. Griffin, Philip Clayton, Ernan McMullin, John F. Haught, Nancy Murphy, Howard Van Till, Kenneth R. Miller – również Michała Hellera. Patrząc na listę cech charakterystycznych tego poglądu, czyni to słusznie:

- akceptacja naturalizmu metodologicznego w nauce;
- afirmacja darwinizmu;
- postulaty rewizji tradycyjnych autorytetów oraz doktryn chrześcijańskich;
- krytyka koncepcji „Boga-zapchajdziury”; (*God of the Gaps*)
- przyjmowanie co najwyżej nieinterwencjonistycznego, czyli naukowo niewykrywalnego działania Boga w przyrodzie, dla którego jedynym wyjątkiem miałoby być wcielenie Boga na ziemi w postaci Jezusa Chrystusa;
- ograniczenie rozumienia doktryny o stworzeniu świata przez Boga jedynie do „podtrzymywania świata w istnieniu”;
- odrzucenie koncepcji powstania człowieka jako specjalnego aktu Boga.⁴¹⁴

Główną proponowaną przez teistów naturalistycznych strategią reformy teologii jest przyjęcie twierdzenia, że jeśli Bóg w ogóle działa w świecie przyrody, to jedynie w sposób empirycznie niewykrywalny. Do tej głównej tezy prowadzi kilka zasadniczych kroków. Treść wiary zależna jest od epoki i kontekstu kulturowego. Dzisiejszy kontekst – to naukowy obraz świata. Wielu uczonych jest ateistami, przekonanymi o prawdziwości ontologicznego naturalizmu. Dlatego dla nich teza o zupełności naturalistycznej nauki jest oczywista. (Teza ta w części odpowiada zasadzie totalitaryzmu metody naukowej Hellera – nigdy nie rezygnować z możliwości naturalistycznego wyjaśnienia, zaś w pełni zasadzie „ochrony WIPL”: wszystkie zjawiska potencjalnie podlegają naukowemu wyjaśnieniu). Teistyczni naturaliści przyjmują tę regułę twierdząc, że ma tylko charakter metodologiczny. Tymczasem

jeżeli nauka może stosować tylko wyjaśnienia naturalistyczne i nauka jest w stanie wyjaśnić wszystko, to logicznie wynika z tego, że naukowy obraz świata jest zgodny z naturalizmem metafizycznym.⁴¹⁵

⁴¹⁴ BYLICA, „Główne założenia...”, s. 56.

⁴¹⁵ BYLICA, „Główne założenia...”, s. 66–67.

Do wniosku o zupełności naturalistycznej nauki można też dojść kolejnymi krokami na drodze „związku kulturowego”. Po pierwsze, naturalizm metodologiczny jest istotną cechą nauki. Po drugie, tak rozumiana nauka odnosi widoczne sukcesy wielu dziedzinach. Po trzecie, nauka jest współcześnie wzorcem racjonalności. Po czwarte, ewentualne obecne luki w wiedzy naukowej zostaną z czasem wypełnione naturalistycznymi wyjaśnieniami.⁴¹⁶ Retoryczną strategią teistów naturalistycznych jest krytyka „Boga zapchajdziury”, służąca „zdezawuowaniu interwencjonistycznego rozumienia działania Boga w świecie” – zgodnie z pragmatycznymi czynnikami społeczno-kulturowymi czy „duchem czasu”, przeciwnym cudom i darzącego ideę nadnaturalnych interwencji niemal estetyczną niechęcią.⁴¹⁷

Opisane powyżej kolejne kroki wnioskowania ujawniają dwie zasadnicze słabości. Według ustaleń filozofii nauki przyjęte założenia teoretyczne wpływają na interpretację danych obserwacyjnych, skutkiem czego

przyjęcie przez teizm naturalistyczny założeń naturalizmu naukowego prowadzić może w konsekwencji do niedostrzeżenia takiej działalności Boga, która mogłaby ujawniać się w lukach eksplanacyjnych naturalistycznego opisu świata.

Ponadto proponowane zmiany w teistycznej teologii powodują

brak różnicy pod względem treści empirycznej między doktryną teizmu naturalistycznego i naturalizmu metafizycznego. Ten brak empirycznej różnicy uznaję za potencjalnie nieskuteczny, jeśli chodzi o cel, jaki stawiają sobie teistyczni naturaliści, który określiłbym jako „przywrócenie wiary uczonym”.⁴¹⁸

Natomiast rola Boga okazuje się istotnie zawężona:

Właściwe, zdaniem Hellera, ujęcie roli Boga w świecie ogranicza się do koncepcji Boga jako ontologicznej podstawy świata (rozumianej jako koncepcja stworzenia), źródła najbardziej ogólnego matematycznego porządku przyrody oraz związanego z aksjologicznym wymiarem rzeczywistości.⁴¹⁹

W ten sposób znów dochodzimy do pytania: co miałoby skłonić metafizycznego naturalistę do zmiany poglądów i wejścia na drogę wiary?

⁴¹⁶ BYLICA, „Główne założenia...”, s. 67.

⁴¹⁷ BYLICA, „Główne założenia...”, s. 82; BYLICA, **Współczesny teizm naturalistyczny**, s. 116 i 181.

⁴¹⁸ BYLICA, „Główne założenia...”, s. 56.

⁴¹⁹ BYLICA, **Współczesny teizm naturalistyczny**, s. 103

Podsumowanie

Zaangażowanie Michała Hellera zarówno w działalność duszpasterską jako księdza Kościoła katolickiego, jak też w pracę naukową, przede wszystkim jako kosmologa, sprawia że szczególnie mocno dotyczy go napięcie istniejące między obrazem świata tradycyjnego teizmu chrześcijańskiego i obrazem świata współczesnej nauki. Nie jest to tylko sprawa wyzwań intelektualnych czy teoretycznych roztrząsań, ale głębokich egzystencjalnych pytań, zarówno własnych i stawianych przez innych, w szczególności tych, na których przekonania ma się wpływ. Potrzebę zrozumienia świata i rzeczywistości nadprzyrodzonej – uświadomioną lub nie – zalicza się do podstawowych potrzeb człowieka. W ogniu światopoglądowych starć i natłoku propozycji trudno odnaleźć sensowną drogę do prawdy. Dlatego publikacje Hellera, zawierające rzetelną interdyscyplinarną wiedzę przekazywaną w sposób zrozumiały także dla czytelników nie mających profesjonalnego przygotowania, są tak szczególne i cenne. Prześledzenie, na przykładzie opracowań ks. prof. Michała Hellera, powiązania obowiązującej w nauce zasady naturalizmu metodologicznego z jej teologicznymi konsekwencjami, daje sposobność do zapoznania się z istotnymi elementami koncepcji autora wraz z ich wzajemnymi zależnościami.

W jego pracach dają się zauważyć dwie główne motywacje. Pierwsza z nich wynika z obserwacji, że tradycyjny chrześcijański teizm, w którym ważną rolę odgrywa bezpośrednie działanie Boga w świecie, jest trudny do zaakceptowania dla osób poważnie traktujących osiągnięcia poznawcze współczesnej nauki. Aby pomóc im na drodze do wiary i aby uchronić chrześcijaństwo przed całkowitą marginalizacją na rynku idei, konieczne jest według Hellera dostosowanie go do naukowego obrazu świata. O tych wyzwaniach pisze m.in. Grygiel:⁴²⁰

Nic więc dziwnego, że bardzo ważnym i wymagającym wyzwaniem jest przede wszystkim nowa ewangelizacja w środowiskach, w których nauka się rodzi, gdzie racjonalizm rozumiany w oświeceniowy sposób stanowi poważną, ale – jak się okazuje – nie nieprzełamywalną barierę dla wiary.

I dalej:

⁴²⁰ GRYGIEL, „W obliczu tajemnicy...”. Cytaty ze str. 338 i 340.

Eklektyczna narracja demonstrująca swoją ignorancję w sferze nauk dyskredytuje bowiem Kościół jako głosiciela prawdy i staje się wręcz przeszkodą w wierze dla środowisk akademickich.

Druga motywacja wypływa z naukowego zaangażowania i dotyczy zabezpieczenia wielkiego ludzkiego projektu nowożytnej nauki przed takim wpływem sfery nadprzyrodzonej, który prowadziłby do obecności zdarzeń niedostępnych wyjaśnieniom metody naukowej. Ich możliwość oznaczałaby konieczność uznania granic metody wewnątrz łańcuchów przyczynowych świata naturalnego, zmuszając tym samym badaczy do akceptacji niemożności ich przekroczenia albo do trwania w nieskutecznych poszukiwaniach naturalistycznych wyjaśnień. Jak to ujął amerykański biolog Richard Lewontin, odnosząc się do zasięgu naukowego poznania: „nie możemy pozwolić, by boska stopa pojawiła się w drzwiach”, gdyż „odwołanie do wszechmocnego bóstwa oznacza pozwolenie na to, że regularności natury mogą być w dowolnej chwili przerwane – cuda mogą się zdarzać”.⁴²¹

Do przedstawionych powyżej motywacji nawiązują dwie tezy badawcze niniejszej pracy. Pierwsza z nich dotyczy wpływu naturalizmu metodologicznego na poglądy teologiczne. Naturalizm metodologiczny wydaje się być niekontrowersyjnym wymogiem uprawiania nauki. W zdecydowanej większości działalności naukowej jego przyjęcie lub odrzucenie niczego nie zmienia. Przynajmniej w zakresie nauk przyrodniczych, tam gdzie badają one aktualne regularności zjawisk, nie pojawia się żaden powód, aby wychodzić poza zakres naturalnych wyjaśnień. To tej części nauki zawdzięczamy jej sukces poznawczy i technologiczny. Jednak gdy wchodzimy w obszar nauk o człowieku albo dochodzimy do granic świata fizycznego, do problemów początku i pochodzenia, aspekt światopoglądowy odgrywa istotną rolę. Dlaczego w omawianych pracach Michała Hellera autor tak często przypomina o naturalizmie metodologicznym jako warunku naukowości? Zapewne dlatego, że większość z jego prac popularnonaukowych dotyczy przede wszystkim historii nauki, metodologii, filozofii (nauki, przyrody, religii) oraz teologii. Poddaje więc naukę analizie niejako z zewnątrz, choć oczywiście jako kosmolog ma również dogłębne doświadczenie pracy jako uczonego. „Nauka” zasadniczo oznacza dla niego nauki przyrodnicze (głównie kosmologię i fizykę) i formalne (przede wszystkim matematykę), zaś „metoda naukowa” to

⁴²¹ Cytat np. wg ZABOŁOTNY, „Naturalizm metodologiczny w nauce...”, s. 31–32. Tekst oryginału: Richard LEWONTIN, „Billions and Billions of Demons”, *The New York Review of Books* 9 January 1997, s. 28–32, <http://www.nybooks.com/articles/1997/01/09/billions-and-billions-of-demons> (20.04.2017).

przede wszystkim metoda matematyczno-empiryczna, poza granicami której znajdują się pytania o istnienie, wartości, sens i podstawy racjonalności.

Początkowo może się wydawać, że przyjęcie naturalizmu metodologicznego nauki nie ma i nie powinno mieć żadnych teologicznych konsekwencji. Sam Heller twierdzi, że jest ono zdecydowanie neutralne względem ontologicznych twierdzeń o istnieniu bądź nie bytów nadnaturalnych oraz – jeśli istnieją – ich relacji ze światem natury. Szybko jednak pojawiają się pierwsze wątpliwości. Nauka nowożytna odnosi spektakularne sukcesy poznawcze. Na ile można je przypisać ogólnemu ograniczeniu rodzajem stawianych pytań, a na ile ma znaczenie ograniczenie zasadą naturalizmu? Początkowa, choć z czasem coraz bardziej redukowana, otwartość na wyjaśnienia nadnaturalne nie blokowała postępu badań naukowych. Przyjęcie naturalizmu metodologicznego potencjalnie może zmniejszyć zasięg poznania naukowego, gdyż to, co nie mieści się w granicach metody, staje się dla niej niedostrzegalne, przezroczyste. Jeśli uznamy, że metoda naukowa może objąć całość dostępnego nam wszechświata, to ograniczenie to przestaje mieć znaczenie. Heller stwierdza: „należy liczyć się z tym, że skuteczność metod empirycznych mówi coś o rzeczywistości, a tym, co mówi, może być, między innymi, wniosek o słuszności jakiejś wersji monizmu ontologicznego” [Szi, 145].

Jednak gdyby poprzestać na samej zasadzie naturalizmu metodologicznego nauki, należałoby uznać, że możliwe jest istnienie empirycznie doświadczanych aspektów rzeczywistości, realnych zdarzeń czy zjawisk niedostępnych metodzie naukowej, które musiałby być badane za pomocą innych niż nauka narzędzi (filozofii? teologii? innej wersji nauki bez naturalistycznych ograniczeń?). Rodziłoby to co prawda szereg problemów, wynikających choćby z różnorodności koncepcji religijnych i trudności rozstrzygania pomiędzy nimi. Heller niechętnie widziałby takie podejście:

Romantycy łudzili się, iż istnieje jakaś inna, niematematyczno-empiryczna metoda badania świata, przy pomocy której można uzyskać wartościowe informacje o przyrodzie. Dotychczas takiej metody nikt nie znalazł. [Fś, 125]

Każde wtargnięcie w granice Wszechświata niezależne od naukowych metod badawczych stanowi równocześnie anachronizm i rodzaj niedozwolonego kłusownictwa. I dziś człowiek ma prawo stawiać pytania, na które nauka nie jest w stanie udzielić odpowiedzi – stawianie takich pytań może się okazać egzystencjalną koniecznością człowieka – ale nie wolno mu tego robić „na własną rękę”, bez porozumienia z naukowymi osiągnięciami. [WW, 6-7]

Metoda naukowa zyskuje monopol w zarządzaniu badaniami świata natury i aby móc go realizować, otrzymuje wsparcie w postaci zasady totalitaryzmu: wymaga ona od badacza, aby nigdy się nie poddawać i nie szukać wyjaśnień poza metodą. Tak więc uczony powinien nie tylko ograniczyć się do naturalistycznych wyjaśnień, ale zarazem być przekonany, że każdy istotny problem ma rozwiązanie niewychodzące poza świat naturalny. Sama w sobie również ta zasada nie rozstrzyga o strukturze świata, ale o sposobie funkcjonowania ludzkiego przedsięwzięcia, jakim jest nauka. Co prawda, jeśli wynikające z niej przekonanie uczonych miałyby okazać się niesłuszne, to wobec pewnych problemów, zjawisk czy zdarzeń uwikłaliby się w bezskuteczne poszukiwanie nieistniejącego naturalistycznego wyjaśnienia albo tworzyliby niezgodne z prawdą koncepcje naturalistyczne.

Nadal nie powoduje to konsekwencji teologicznych. Jednak zasadnicza pasja Hellera – oddanie Wielkiej Intelktualnej Przygodzie Ludzkości, jaką jest poznawanie świata na drodze nauki działającej w oparciu o rozum i zmysły, bez odwołań do rzeczywistości nadnaturalnej – domaga się jeszcze jednej reguły. Ma ona zabezpieczyć przed zdarzeniami, które w sposób trwały zablokowałyby w pewnych obszarach poznania postęp projektu „nauka”. A takimi byłyby właśnie zdarzenia o nadprzyrodzonej przyczynowości i empirycznie dostępnych skutkach. Regułę, której odpowiednik na przykład Bylica nazywa tezą o zupełności naturalistycznej nauki,⁴²² nazwalismy „Zasadą ochrony Wielkiej Intelktualnej Przygody Ludzkości (WIPL)”: Jeśli Bóg istnieje, nie może działać bezpośrednio w świecie w sposób empirycznie wykrywalny. Świat natury musi być strukturą przyczynowo domkniętą – co jest stwierdzeniem o charakterze zarówno ontologicznym, jak i teologicznym.

Jaka argumentacja wspiera zarysowany powyżej przebieg myśli i uzasadnia przedstawione zasady? Metoda matematyczno-empiryczna (hipotetyczno-dedukcyjna) zostaje uznana za podstawowy sposób funkcjonowania nauki. Jej skuteczność i sukcesy świadczą o matematyczności świata, dającego się coraz pełniej i precyzyjniej opisywać językiem matematycznych struktur. Współgra to z tendencjami redukcjonistycznymi, według których podstawą bytu jest poziom fizykalny rzeczywistości, zaś przykładowo zjawiska biologiczne dają się wyjaśnić w ramach darwinowskiej ewolucji. Poza granicami metody pozostają jedynie tematy egzystencjalne, dotyczące istnienia, racjonalności, sensu i wartości – i tu jest miejsce, by powołać się na Boga jako ich źródło. W takim świecie Bóg nie może działać poza

⁴²² BYLICA, „Główne założenia...”, s. 66.

ustanowionymi przez siebie prawami natury – podtrzymuje On świat w istnieniu. Jego doskonałość polega na tym, że takie bezpośrednie działanie – „interwencje” – nie są potrzebne. Nie ma w świecie ani w procesie poznawania świata luk ontologicznych czy epistemologicznych, domagających się odwołania do „Boga zapchajdziury”. Relację Boga do świata najlepiej opisuje koncepcja panenteizmu: „wszystko w Bogu”, zaś najbezpieczniejszym sposobem mówienia o Nim jest używanie języka zbliżonego do teologii apofatycznej.

W toku powyższej argumentacji pojawia się szereg motywów retorycznych, wspierających tak ukształtowany obraz świata i Boga, określonych w treści rozdziału czwartego niniejszej pracy na podanych stronach.

- Przypisanie zasadzie naturalizmu metodologicznego roli podstawowego czynnika definiującego pojęcie nauki.
- Ograniczenie filozofii przyrody niemal wyłącznie do sfery niebiologicznej (s. 158).
- Sprowadzenie metody naukowej do metody matematyczno-empirycznej (s. 165).
- Rozciągnięcie – z perspektywy fizyka – tezy o matematyczności świata na całość rzeczywistości (s. 166).
- Utrzymywanie, że zasada naturalizmu metodologicznego nie ma ontologicznych konsekwencji (s. 176).
- Redukcja Bożych planów wobec człowieka do poznawania „sceny” i odkrywania chwały Bożej w Jego stworzeniu na drodze nauki (s. 179).
- Tworzenie dychotomii: jeśli dopuszczamy bezpośrednie Boże działanie w świecie, to nie uznajemy całościowej zależności istnienia świata i jego praw od Boga (s.180).
- Uznawanie każdego odwołania do bezpośredniego Bożego działania błęd wprowadzania „Boga luk” (s.186).
- Podkreślanie w odniesieniach do Tomasza z Akwinu użycia trybu niedokonanego „stwarzanie” (s.190).
- Używanie „zasady Augustyna” odnośnie interpretacji Pisma świętego w zbyt uproszczonej formie (s.191).

Eliminacja możliwości bezpośredniego działania Boga w świecie stanowi podstawę propozycji reformy teologii, której istotą byłoby pogodzenie chrześcijaństwa z monistycznym

obrazem świata. Wymuszałoby to na przykład nowe rozumienie dogmatu o grzechu pierwotnym, zmianę interpretacji wielu tekstów biblijnych, doktryny stworzenia, odkupienia, eschatologii... „a zatem praktycznie całej teologii” [Szi, 182] – ze świadomością tego, że „odmówienie Bogu rzeczywistego oddziaływania na świat oznaczałoby faktycznie przekreślenie całej chrześcijańskiej teologii” [Cn, 51].

Druga teza badawcza dotyczy oceny rezultatów takiego sposobu uwiarygodnienia chrześcijaństwa szczególnie wśród tych, którzy przyjmują współczesny naukowy obraz świata jako zupełny i prawdziwy. Co mogłoby skłonić kogoś niewierzącego do wyboru chrześcijaństwa poddanego naturalistycznej reformie? Nie wnosiłoby nic nowego do doświadczanej przez niego rzeczywistości, w pełni podporządkowanej prawom natury. Pismo święte nie byłoby źródłem nadprzyrodzonego objawienia, lecz wyrazem ludzkiej refleksji nad relacją Boga do człowieka. Przedstawione w Biblii nadprzyrodzone zdarzenia świadczyłyby o wpływie przednaukowego postrzegania świata przez ludzkich autorów i redaktorów tekstu i niosłyby co najwyżej metaforyczny przekaz religijnych zasad. Opisy cudów, poddane koniecznemu naturalistycznemu wyjaśnieniu, miałyby przekonywać do wiary, stałyby się przeszkodą, dodającą jej nienaukowej naiwności, literackim środkiem stylistycznym. Człowiek na pustej scenie świata pozostałby w swoim realnym doświadczeniu nadal sam, poddany prawom przyrody, bezdusznym nawet jeśli miałyby być wyrazem immanencji Boga. Heller ujmując to w skrócie:

Teza monistyczna, która byłaby do zaakceptowania przez chrześcijańskiego myśliciela, stwierdzałaby, że Bóg nie działa na świat jakimiś nadzwyczajnymi interwencjami, lecz zawsze poprzez naturalny bieg świata. Jego działanie nie ujawnia się w naturalnym biegu świata nie dlatego, że Jego działania tam nie ma, ale dlatego, że cały naturalny bieg świata jest jego działaniem. [Cn, 47]

Jego światopogląd zostałby co prawda wzbogacony, ale bez empirycznie dostrzegalnego skutku. W Bogu mógłby uznać źródło istnienia, racjonalności, sensu i wartości. Mógłby podziwiać i wywyższać Boga jako Stwórcę, w którym dzięki stwarzaniu – utrzymywaniu w istnieniu – ma zakotwiczenie przygodny świat naturalny z nim włącznie. Istotny problem wynika nadto ze zmienności naukowego obrazu świata, czego skutkiem byłaby niestabilność teologicznych dostosowań, szczególnie w koncepcjach poszukiwania pola do Bożego działania w sposób empirycznie niewykrywalny przez nieokreśloność mechaniki kwantowej

lub w złożonościach procesów chaotycznych. W odniesieniu do uczestników jednego ze spotkań na temat *Działanie Boga w świecie* Heller zauważył:

Zastrzeżenia oponentów budził fakt zbytniego uzależniania wniosków teologicznych od tymczasowego stanu teorii naukowych. [Cn, 50]

Jeżeli cena koniecznych zmian w teologii, proponowanych przez zwolenników teizmu naturalistycznego, miałaby być tak wysoka, czy byłoby możliwe nieco inne ułożenie „naukowego obrazu świata”? Spróbujmy zarysować przynajmniej pewne cząstkowe propozycje, zachowujące metodologiczną zasadę naturalizmu nauki. Wydaje się, że pierwszym krokiem musiałoby być dopuszczenie (w obszarze filozofii przyrody i religii oraz teologii) możliwości szczególnych rzadkich zdarzeń o bezpośredniej nadnaturalnej przyczynowości, wychodzących poza regularność praw przyrody – czyli rezygnacja z tezy o przyczynowym domknięciu świata natury. Na gruncie filozofii nauki oznaczałoby to rezygnację z zasady „ochrony Wielkiej Intelktualnej Przygody Ludzkości” (zasady zupełności naturalistycznej nauki) i uznanie, że antynadnaturalistyczny charakter tej zasady może być przeszkodą w obiektywnym dochodzeniu do prawdy o świecie. Odnośnie samej nauki i jej popularyzacji konieczna byłaby – szczególnie, choć nie tylko w nauce o pochodzeniu, o początkach – rezygnacja z przedstawiania naturalistycznych fragmentarycznych argumentów jako pełnych, pewnych wyjaśnień i warunkowe dopuszczenie możliwości działania czynnika nadnaturalnego, niedostępnego badaniu naukowemu, z otwartością na ewentualną zmianę kwalifikacji. W historii nie byłoby konieczne zaprzeczanie faktyczności zdarzeń przedstawianych jako cuda ani dążenie do ich „naturalizacji”. W kontekście wiary chrześcijańskiej dotyczyłoby to na przykład biblijnych opisów takich zdarzeń. Hermeneutyka i egzegeza Pisma świętego, uznając że autorzy biblijni pisali w ramach swojego przednaukowego obrazu świata, powinna przy takim podejściu decydować o dosłownym bądź przenośnym znaczeniu tekstu w kontekście intencji i pojęć autora oraz początkowych czytelników, a nie naszego współczesnego pojmowania rzeczywistości. Rozumiejąc, że naturalizm metodologiczny nauki dowartościowuje a-teistyczny obraz świata, istniałaby potrzeba równoważenia tego wpływu przez świadome podkreślanie wartości poznania na drodze filozofii i teologii. I wreszcie konieczny byłby znaczący sprzeciw wobec scjentystycznego redukcjonizmu ontologicznego, nie tylko w naukach społecznych i humanistycznych, ale także w biologii.

Obszar poza granicami tak rozumianej nauki byłby nieco szerszy niż obejmujący tylko pytania o istnienie, sens, racjonalność i wartości, bo należałyby do niego „przezroczyście” dla metody naukowej potencjalnie istniejące zdarzenia o nadprzyrodzonej przyczynowości, będące przejawem bezpośredniego działania Boga w świecie. Jednak wtedy chrześcijaństwo nadal mogłoby być wartą poważnego rozważenia opcją światopoglądową i egzystencjalną dla naukowca XXI wieku.

Bibliografia podmiotowa

- HELLER Michał, **Wobec Wszechświata**, Społeczny Instytut Wydawniczy Znak, Kraków 1970.
- HELLER Michał, **Spotkania z nauką**, Społeczny Instytut Wydawniczy Znak, Kraków 1974.
- HELLER Michał, **Początek świata**, Społeczny Instytut Wydawniczy Znak, Kraków 1976.
- HELLER Michał, **Wszechświat i Słowo**, Społeczny Instytut Wydawniczy Znak, Kraków 1981.
- HELLER Michał, ŻYCIŃSKI Józef, **Drogi myślących**, Polskie Towarzystwo Teologiczne, Kraków 1983.
- HELLER Michał, **Usprawiedliwienie Wszechświata**, Społeczny Instytut Wydawniczy Znak, Kraków 1984.
- HELLER Michał, **Ewolucja kosmosu i kosmologii**, Państwowe Wydawnictwo Naukowe, Warszawa 1985.
- HELLER Michał, **Filozofia świata**, Społeczny Instytut Wydawniczy Znak, Kraków 1992.
- HELLER Michał, **Wszechświat u schyłku stulecia**, Społeczny Instytut Wydawniczy Znak, Kraków 1994.
- HELLER Michał, **Kosmiczna przygoda Człowieka Mądryego**, Wydawnictwo Znak, Kraków 1994.
- HELLER Michał, **Wieczność, czas, kosmos**, Wydawnictwo Znak, Kraków 1995.
- HELLER Michał, **Szczęście w przestrzeniach Banacha**, Wydawnictwo Znak, Kraków 1995.
- HELLER Michał, **Uchwycić przemijanie**, Wydawnictwo Znak, Kraków 1997.
- HELLER Michał, LIANA Zbigniew, MĄCZKA Janusz, SKOCZNY Włodzimierz, **Nauki przyrodnicze a teologia: Konflikt i współistnienie**, Biblos, Tarnów 2001.
- HELLER Michał, **Rozmowy w nocy. Rekolekcyjne zamyślenia o sobie i Wszechświecie**, Biblos, Tarnów 2002.
- HELLER Michał, „Chrześcijański naturalizm”, *Roczniki Filozoficzne* 2003, t. LI, zeszyt 3, s. 41–58.
- HELLER Michał, **Jak być uczonym**, Wydawnictwo Znak, Kraków 2009.
- HELLER Michał, **Teologia i Wszechświat**, Biblos, Tarnów 2009.
- HELLER Michał, **Ostateczne wyjaśnienia wszechświata**, Universitas, Kraków 2012.
- HELLER Michał, **Wszechświat jest tylko drogą. Kosmiczne rekolekcje**, Wydawnictwo Znak, Kraków 2012.
- HELLER Michał, **Filozofia i wszechświat**, Universitas, Kraków 2013.

HELLER Michał, **Bóg i nauka. Moje dwie drogi do jednego celu**, Copernicus Center Press, Kraków 2013.

HELLER Michał, **Filozofia kosmologii**, Copernicus Center Press, Kraków 2013.

HELLER Michał, **Logos wszechświata. Zarys filozofii przyrody**, Wydawnictwo Znak, Kraków 2013.

HELLER Michał, **Sens życia i sens wszechświata**, Copernicus Center Press, Kraków 2014.

HELLER Michał, **Granice nauki**, Copernicus Center Press, Kraków 2014.

HELLER Michał, **Elementy mechaniki kwantowej dla filozofów**, Copernicus Center Press, Kraków 2014.

HELLER Michał, KRAJEWSKI Stanisław, **Czy fizyka i matematyka to nauki humanistyczne?**, Copernicus Center Press, Kraków 2014.

HELLER Michał, ŻYCIŃSKI Józef, **Wszechświat – maszyna czy myśl?**, Copernicus Center Press, Kraków 2014.

HELLER Michał, PABJAN Tadeusz, **Elementy filozofii przyrody**, Copernicus Center Press, Kraków 2014.

HELLER Michał, **Bóg i geometria. Gdy przestrzeń była Bogiem**, Copernicus Center Press, Kraków 2015.

HELLER Michał, **Filozofia przypadku**, Copernicus Center Press, Kraków 2015.

HELLER Michał, **Nowa fizyka i nowa teologia**, Copernicus Center Press, Kraków 2015.

HELLER Michał, ŻYCIŃSKI Józef, **Wszechświat i filozofia**, Copernicus Center Press, Kraków 2015.

HELLER Michał, PABJAN Tadeusz, **Stworzenie i początek wszechświata**, Copernicus Center Press, Kraków 2015.

HELLER Michał, **Wierzę, żeby rozumieć**, Wydawnictwo Znak, Copernicus Center Press, Kraków 2016.

HELLER Michał, **Filozofia nauki**, Copernicus Center Press, Kraków 2016.

HELLER Michał, ŻYCIŃSKI Józef, **Dylematy ewolucji**, Copernicus Center Press, Kraków 2016.

HELLER Michał, **Moralność myślenia**, Copernicus Center Press, Kraków 2016.

HELLER Michał, **Zakład o życie wieczne i inne kazania krótkie**, Copernicus Center Press, Kraków 2016.

HELLER Michał, **Przestrzenie Wszechświata. Od geometrii do kosmologii**, Copernicus Center Press, Kraków 2017.

HELLER Michał, **Daj nam oczy widzące. Kazania krótkie**, Copernicus Center Press, Kraków 2017.

HELLER Michał, **Podróże z filozofią w tle**, Copernicus Center Press, Kraków 2017.

HELLER Michał, **10.30 u Maksymiliana**, Copernicus Center Press, Kraków 2017.

HELLER Michał, **Nauka i Teologia niekoniecznie tylko na jednej planecie**, Copernicus Center Press, Kraków 2019.

HELLER Michał, **Ważniejsze niż Wszechświat**, Copernicus Center Press, Kraków 2019.

HELLER Michał, **Jedna chwila w dziejach wszechświata. Lemaître i jego Kosmos**, Copernicus Center Press, Kraków 2020.

HELLER Michał, **Gdy rozerwą się więzy czasu... Kazania krótkie**, Copernicus Center Press, Kraków 2021.

HELLER Michał, **Nieskończenie wiele wszechświatów**, Copernicus Center Press, Kraków 2021.

HELLER Michał, **Pytanie glinianego garnka**, Copernicus Center Press, Kraków 2022.

HELLER Michał, **Teoria względności Mikołaja Kopernika**, Copernicus Center Press, Kraków 2023.

Bibliografia przedmiotowa

- ANTOGNAZZA Maria Rosa, **Leibniz. Biografia intelektualna**, Copernicus Center Press, Kraków 2018.
- ARYSTOTELES, **Zachęta do filozofii. Fizyka**, przeł. Kazimierz Leśniak, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2010.
- ARYSTOTELES, **Metafizyka**, przeł. Kazimierz Leśniak, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2009.
- AUGUSTYN, **Państwo Boże**, przeł. Władysław Kubicki, Wydawnictwo Antyk, Kęty 2002.
- AUGUSTYN, **Pisma egzegetyczne przeciw manichejczykom**, przeł. Jan Sulowski, Akademia Teologii Katolickiej, Warszawa 1980.
- BAFIA Stanisław, KIJEWSKA Agnieszka, „Krąg szkoły w Chartres”, w: Agnieszka KIJEWSKA (red.), **Przewodnik po filozofii średniowiecznej od św. Augustyna do Joachima z Fiore**, Wydawnictwo WAM, Kraków 2012, s. 209–237.
- BAROBOUR Ian G., **Mity Modele Paradygmaty**, Społeczny Instytut Wydawniczy Znak, Kraków 1984.
- BARROW J.D., TIPLER F.J., **The Anthropic Cosmological Principle**, Oxford University Press, New York 1986.
- BEDNARCZYK Andrzej, „Atomizm średniowieczny, który nie znał atomu”, *Kwartalnik Historii Nauki i Techniki* 2000, 45/11, s. 111–140.
- BONHOEFFER Dietrich, **Wybór pism**, Biblioteka Więzi, Warszawa 1970.
- BRONK Andrzej, WALCZAK Monika, „Metoda naukowa”, w: **Metodologia nauk. Część I. Czym jest nauka?**, ks. Stanisław JANECEK, Monika WALCZAK, Anna STAROŚCIC (red.), Wydawnictwo KUL, Lublin 2019, s. 89–154.
- BYLICA Piotr, „Główne założenia i problemy teizmu naturalistycznego w sprawie relacji sfery nadprzyrodzonej i świata przyrodniczego”, w: Wiesław DYK (red.), **Sozologia systemowa: Biosfera. Człowiek i jego środowisko w aspekcie przyrodniczym, filozoficznym i teologicznym**, Tom IV, Wydawnictwo Naukowe Uniwersytetu Szczecińskiego, Szczecin 2012, s. 55–95.
- BYLICA Piotr, **Współczesny teizm naturalistyczny z punktu widzenia modelu poziomów analizy**, Instytut Filozofii Uniwersytetu Zielonogórskiego, Zielona Góra 2016.
- CALAPRICE Alice, **Einstein w cytatach**, Prószyński i S-ka, Warszawa 1997.
- CARDONA, J.A., **Filozofia hellenistyczna**, Hachette Polska, Warszawa 2019.
- CHABEREK Michał OP, **Stworzenie czy ewolucja? Dylemat katolika**, Fronda PL, Warszawa.

COLLINSON Diane, **Pięćdziesięciu wielkich filozofów**, Zysk i S-ka Wydawnictwo s.c., Poznań 1997.

COMTE August, **Rozprawa o duchu filozofii pozytywnej**, Hachette, Warszawa 2007.

CORETH Emerich, SCHÖNDORF Harald, **Filozofia XVII i XVIII wieku**, Wydawnictwo Marek Derewiecki, Kęty 2006.

DANTO Arthur C., „Naturalism”, w: Paul EDWARDS (ed.), **The Encyclopedia of Philosophy**, vol. 5. New York: Macmillan, 1967.

DAVIES Brian, **Wprowadzenie do filozofii religii**, Prószyński i S-ka SA, Warszawa.

DĄBEK Dariusz, „Metodologia nauk przyrodniczych”, w: **Metodologia nauk. Część II. Typy nauk**, Stanisław JANECEK, Monika WALCZAK, Anna STAROŚCIC (red.). Wydawnictwo KUL, Lublin 2019, s. 27–52.

DEMBIŃSKI Bogdan, „U źródeł pytania o matematyczność świata. Pitagorejczycy”, w: **Oblicza filozofii w nauce**, Paweł POLAK, Janusz MĄCZKA, Wojciech P. GRYGIEL (red.), Copernicus Center Press, Kraków 2017, s. 11–27.

DENNETT Daniel, PLANTINGA Alvin, **Nauka i religia. Czy można je pogodzić?**, Copernicus Center Press, Kraków 2014.

DESCARTES, **Rozprawa o metodzie**, Wydawnictwo Marek Derewiecki, Kęty 2016.

DREES Willem B., **Nauka wobec wiary**, Copernicus Center Press, Kraków 2016.

DREES Willem B., **Religion, Science and Naturalism**, Cambridge University Press, Cambridge 1996.

DROZDOWICZ Zbigniew, „Bóg w filozofii Kartezjusza”, w: **Oblicza filozofii XVII wieku**, Stanisław JANECEK (red.), Wydawnictwo KUL, Lublin 2008, s. 33–43.

EVANS C. Stephen, **Philosophy of Religion. Thinking About Faith**, Intervarsity Press, Downers Grove, IL; Leicester, England, 1982.

FANTOLI Annibale, **Galileusz. Po stronie kopernikanizmu i po stronie Kościoła**, przeł. Tadeusz Sierotowicz, Wydawnictwo Diecezji Tarnowskiej Biblos, Tarnów 2002.

FIGAS-SKRZYPULEC Justyna, „Drogi myśli od nauk przyrodniczych do teologii. Zapośredniczenia metafizyczne i epistemologiczne”, w: Janusz MĄCZKA, Piotr URBAŃCZYK (red.), **Teologia nauki**, Copernicus Center Press, Kraków 2015, s. 173–202.

GALILEO GALILEI, **Listy kopernikańskie**, Wydawnictwo Diecezji Tarnowskiej Biblos, Tarnów 2006.

GILSON Tom, „Naturalizm metodologiczny, teizm metodologiczny i regularyzm”, *Filozoficzne Aspekty Genezy* 2017, t. 14, s. 89–98.

- GORDON Bruce L., „The Rise of Naturalism and Its Problematic Role in Science and Culture”, w: Bruce L. GORDON, William A. DEMBSKI (eds.), **The Nature of Nature. Examining the Role of Naturalism in Science**, ISI Books, Wilmington 2011, s. 3–61.
- GROBLER Adam, „Paradoksy potwierdzania a klauzula *ceteris paribus*”, *Filozofia Nauki* 2013, Rok XXI, Nr 3(83), s. 37–44.
- GRYGIEL Wojciech P., „W obliczu tajemnicy: teologiczna myśl ks. Michała Hellera”, w: **Oblicza filozofii w nauce**, Paweł POLAK, Janusz MĄCZKA, Wojciech P. GRYGIEL (red.), Copernicus Center Press, Kraków 2017, s. 337–369.
- GUTOWSKI Piotr, „Alfred North Whitehead. Filozoficzna wiara uczonego i jej wpływ na współczesną teologię i religię”, *Przegląd Religioznawczy* 2021, 4(282), s. 21–38.
- HAJDUK Zygmunt, „Racjonalna rekonstrukcja filozofii przyrody Isaaca Newtona”, w: **Oblicza filozofii XVII wieku**, Stanisław JANEK (red.), Wydawnictwo KUL, Lublin 2008, s. 423–440.
- HEINZMANN Richard, **Filozofia średniowieczna**, Wydawnictwo Antyk, Kęty 1999.
- HELLER Michał, „Stworzenie świata według Leibniza”, *Zagadnienia Filozoficzne w Nauce* 2008, XLII, s. 3–14.
- HELLER Michał, „Wstęp do teologii nauki”, w: **Teologia nauki**, Janusz MĄCZKA, Piotr URBAŃCZYK (red.), Copernicus Center Press, Kraków 2015, s. 13–22.
- HOHOL Mateusz, KWIATEK Łukasz, „Między konfliktem a integracją”, w: Daniel DENNETT, Alvin PLANTINGA, **Nauka i religia. Czy można je pogodzić?**, Copernicus Center Press, Kraków 2014, s. 5–29.
- HOOPYKAAS, R., **Religia i powstanie nowożytnej nauki**, Instytut Wydawniczy PAX, Warszawa 1975.
- HICK John, **Classical and Contemporary Readings in the Philosophy of Religion**, Prentice-Hall, Inc., Englewood Cliffs, N.J., 1964.
- HICK John H., **Philosophy of Religion**, Prentice Hall, Upper Saddle River, NJ, 1990.
- HOFFE Otfried, **Mała historia filozofii**, Wydawnictwo naukowe PWN, Warszawa 2004.
- HUME David, **Badania dotyczące rozumu ludzkiego**, przeł. K. Twardowski, J. Łukasiewicz, Warszawa 1977.
- ISAAC Randy, „Od luk w wiedzy do wniosku o istnieniu Boga”, *Filozoficzne Aspekty Genezy* 2012, t. 9, s. 187–198.
- JAN PAWEŁ II, „Posłanie Jego Świątobliwości Ojca Świętego Jana Pawła II do Ojca George’a A.V.Coyne’a, Dyrektora Obserwatorium Watykańskiego”, *Zagadnienia Filozoficzne w Nauce* 1990, XII, s. 2–12.

- JASTROW Robert, **God and Astronomers**, Werner Books, 1984.
- JUDYCKI Stanisław, „Zagadka naturalizmu”, *Roczniki Filozoficzne* 2003, t. LI, zeszyt 3, s. 19–39.
- KALSKI Remigiusz, „Filozofia przyrody. Między tradycją a współczesnością”, *Rocznik Wydziału Filozoficznego Wyższej Szkoły Filozoficzno-Pedagogicznej IGNATIANUM w Krakowie* 2006, XII, s. 69–90.
- KAMIŃSKI Stanisław, **Pojęcie nauki i klasyfikacja nauk**, Towarzystwo Naukowe Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego, Lublin 1981.
- KAZIBUT Radosław, **Filozofia przyrody i przyrodoznawstwa Roberta Boyle’a**, Wydawnictwo Naukowe UAM, Poznań 2019.
- KIERUL Jerzy, **Newton**, Państwowy Instytut Wydawniczy, Warszawa 2010.
- KLESZCZ Ryszard, „Problem osobliwości nauk społecznych”, *Przegląd Filozoficzny – Nowa Seria* 2004, R. 13, Nr 3 (51), s. 141–162.
- KLESZCZ Ryszard, „Uwagi o granicach poznania naukowego”, *Filo-Sofija*, Nr 37 (2017/2/II), *Z problemów współczesnej filozofii (V)*, s. 75–94.
- KOŁAKOWSKI Leszek, **Filozofia pozytywistyczna**, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2009.
- Konstytucja dogmatyczna o Objawieniu Bożym**, Wydawnictwo Wrocławskiej Księgarni Archidiecezjalnej, Wrocław 1986.
- KOTERSKI Artur (red.), **Naukowa koncepcja świata. Koło Wiedeńskie**, Wydawnictwo słowo / obraz terytoria, Gdańsk 2010.
- KUKSEWICZ Zdzisław, **Zarys filozofii średniowiecznej**, Wydanie drugie, poprawione, Państwowe Wydawnictwo Naukowe, Warszawa 1979.
- LAMBERT Dominique, **Ryzykowne spotkanie teologii z nauką**, Copernicus Center Press, Kraków 2018.
- LEGOWICZ Jan, **Historia filozofii średniowiecznej Europy zachodniej**, Państwowe Wydawnictwo Naukowe, Warszawa 1986.
- LEKKA–KOWALIK, Agnieszka, „O prawdzie jako celu nauki i fundamencie jej etosu”, w: **Spór o prawdę**, A. MARYNIARCZYK, K. STĘPIEŃ, P. GONDEK (red.), Polskie Towarzystwo Tomasza z Akwinu, Lublin 2011, s. 315–338.
- LENARTOWICZ Piotr SJ, „Celowość dynamiki biologicznej a bezkierunkowość w ewolucjonizmie darwinowskim”, w: Andrzej MARYNIARCZYK, Katarzyna STĘPIEŃ, Paweł GONDEK (red.), **Zadania współczesnej metafizyki 10. Spór o cel**, Polskie Towarzystwo Tomasza z Akwinu, Lublin 2008, s. 317–344.

LENARTOWICZ Piotr, „Mitologia programu genetycznego DNA”, w: Jolanta KOSZTEYN (red.), **Vivere & Intelligere**, Wydawnictwo WAM, Kraków 2009, s. 101–114.

LENARTOWICZ Piotr, „Wiedza przyrodnicza – nauka – religia a spór pomiędzy monizmem i pluralizmem bytowym”, w: Jolanta KOSZTEYN (red.), **Vivere & Intelligere**, Wydawnictwo WAM, Kraków 2009, s. 789–804.

LEŚNIAK Kazimierz, **Arystoteles**, Wiedza Powszechna, Warszawa 1965.

LEWONTIN Richard, „Billions and Billions of Demons”, *The New York Review of Books* 9 January 1997, s. 28–32, <http://www.nybooks.com/articles/1997/01/09/billions-and-billions-of-demons> (20.04.2017).

ŁUKASIEWICZ Dariusz, **Opatrzność Boża, wolność, przypadek**, Fundacja „Dominikańskie Studium Filozofii i Teologii”, Kraków, Poznań 2014.

MACEK Wiesław M., **Teologia nauki według księdza Michała Hellera**, Wydawnictwo UKSW, Warszawa 2014.

MAJEWSKI Marcin, „Biblia i nauka. Siedem refleksji inspirowanych myślą ks. Michała Hellera”, *Collectanea Theologica* 2018, 88, nr 1, s. 91–139.

MARYNIARCZYK Andrzej, „Aktualność tomizmu”, w: Mieczysław A. KRĄPIEC, Stanisław KAMIŃSKI, Zofia J. DYBICKA, Andrzej MARYNIARCZYK, Piotr JAROSZYŃSKI, **Wprowadzenie do filozofii**, Wydawnictwo KUL, Lublin 2012, s. 705–739.

MARITAIN Jacques, **Philosophy of Nature**, Philosophical Library, New York 1951.

MAZIARKA Tomasz, „Duch ludzki – obraz Boga, czy wiązka neuronów”, w: Janusz MĄCZKA, Piotr URBAŃCZYK (red.), **Teologia nauki**, Copernicus Center Press, Kraków 2015, s. 353–376.

MĄCZKA Janusz, URBAŃCZYK Piotr (red.), **Teologia nauki**, Copernicus Center Press, Kraków 2015.

MCMULLIN Ernan, **Ewolucja i stworzenie**, Copernicus Center Press, Kraków 2014.

MEISTER Chad, **Wprowadzenie do filozofii religii**, Wydawnictwo Uniwersytetu Łódzkiego, Łódź 2008.

NEWTON Isaac, **Matematyczne zasady filozofii naturalnej**, przeł. Sławomir Brzezowski, Copernicus Center Press, Kraków 2017.

NICKEL James, **Mathematics: Is God Silent?**, Ross House Books, Vallecito, California, Fifth printing 2005.

OBOLEVITCH Teresa, „Teologia negatywna a nauka w ujęciu Siemiona Franka”, *Zagadnienia Filozoficzne w Nauce* 2008, XLII, s. 68–77.

- OGONOWSKI Zbigniew, „Socynianizm i wielcy aktorzy sceny filozoficznej u schyłku XVII i na początku XVIII wieku: Spinoza, Leibniz, Bayle, Locke, Newton”, w: **Oblicza filozofii XVII wieku**, Stanisław JANEK (red.), Wydawnictwo KUL, Lublin 2008, s. 115–126.
- PABJAN Tadeusz, **Anatomia konfliktu. Między nowym ateizmem a teologią nauki**, Copernicus Center Press, Kraków 2016.
- PABJAN Tadeusz, „Czy nauka dowodzi istnienia Boga? Naukowa apologetyka Piusa XII”, *Studia Philosophiae Christianae* 2009, 45/2, s. 277–294.
- PAPINEAU David, „Naturalism”, w: **Stanford Encyclopedia of Philosophy**, <https://plato.stanford.edu/entries/naturalism> (17.08.2023).
- PEDERSEN Olaf, **Dwie księgi**, Copernicus Center Press, Kraków 2016.
- PEDERSEN Olaf, **Konflikt czy symbioza?**, Wydawnictwo Diecezji Tarnowskiej Biblos, Tarnów 1997.
- PEDERSEN Olaf, „Wiara Galileusza”, w: **Sprawa Galileusza**, J. ŻYCIŃSKI (red.), Wydawnictwo Znak, Kraków 1991, s. 149–191.
- PLANTINGA Alvin, „Naturalizm metodologiczny?” w: **Metodologia nauk. Część I. Czym jest nauka?** ks. Stanisław JANEK, Monika WALCZAK, Anna STAROŚCIC (red.), Wydawnictwo KUL, Lublin 2019, s. 603–653.
- PLATON, **Timajos. Kritias**, przeł. Władysław Witwicki, Wydawnictwo Antyk, Kęty 2002.
- POLAK Paweł, „Teologia nauki w perspektywie metodologicznej”, w: **Teologia nauki**, Janusz MĄCZKA, Piotr URBAŃCZYK (red.), Copernicus Center Press, Kraków 2015, s. 25–56.
- POLKINGHORNE, John C., **Nauka i stworzenie. Poszukiwanie zrozumienia**, Wydawnictwo WAM, Kraków 2008.
- POLLARD W.G., **Chance and Providence: God's Action in the World Governed by Scientific Laws**, Faber and Faber, London 1958.
- POPPER Karl Raimund, **Nędra historycyzmu**, Wydawnictwo KRAK, Warszawa 1989.
- RATZSCH Del, „Teologia naturalna, naturalizm metodologiczny i «żółwie do samego dołu»”, *Filozoficzne Aspekty Genezy* 2016, t. 13, s. 119–152.
- REALE Giovanni, **Historia filozofii starożytnej, t. I–V**, Wydawnictwo KUL, Lublin 2012.
- RICKEN Friedo, **Filozofia religii**, Wydawnictwo Marek Derewiecki, Kęty 2007.
- RUSE Michael, „Evolution and Ethics”, w: Bruce L. GORDON, William A. DEMBSKI, (eds.), **The Nature of Nature. Examining the Role of Naturalism in Science**, ISI Books, Wilmington 2011, s. 855–863.
- RUSSELL Bertrand, **Dzieje zachodniej filozofii**, Wydawnictwo Aletheia, Warszawa 2012.

- SADY Wojciech, „Geneza współczesnej koncepcji nauki”, w: **Metodologia nauk. Część I. Czym jest nauka?** ks. Stanisław JANECEK, Monika WALCZAK, Anna STAROŚCIC (red.), Wydawnictwo KUL, Lublin 2019, s. 27–52.
- SAGAN Dariusz, „Naturalizm metodologiczny – konieczny warunek naukowości?”, *Roczniki Filozoficzne* 2013, t. LXI, numer 1, s. 73–91.
- SALAMON Janusz (red.), **Przewodnik po filozofii religii. Nurt analityczny**, Wydawnictwo WAM, Kraków 2016.
- SEŃKO Władysław, **Jak rozumieć filozofię średniowieczną**, Wydawnictwo Antyk, Kęty 2001.
- SIEROTOWICZ Tadeusz, **Nauka a wiara – przestrzeń dialogu**, Wydawnictwo Biblos, Tarnów 2015.
- SŁOMKA Marek, **Działanie Boga w świecie. Analiza filozoficzna**, Wydawnictwo KUL, Lublin 2018.
- SOKOŁOWSKI Paweł, „Geneza i rozwój naturalizmu naukowego w myśli Davida Raya Griffina”, *Studia Redemptorystowskie* 2015, nr 13, s. 149–169.
- SOKOŁOWSKI Paweł, „Panenteizm jako postmodernistyczne objawienie? Kilka uwag krytycznych na marginesie książki Davida Ray’a Griffina *Panentheism and Scientific Naturalism*”, *Studia Nauk Teologicznych* 2015, t. 10, s. 221–242.
- STRAWSON, Peter F., **Skepticism and Naturalism: Some Varieties**, Columbia University Press, New York 1985.
- SZESTOW Lew, **Potestas clavium (Władza kluczy)**, Wydawnictwo Antyk, Kęty 2005.
- TATARKIEWICZ Władysław, **Historia filozofii, t. I–III**, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2011.
- TISCHNER Józef, „Wokół spraw wiary i rozumu”, *Zagadnienia filozoficzne w nauce* 1981, III, s. 5–21.
- TOMASZ Z AKWINU, „O wieczności świata”, w: **Dzieła wybrane. Opracował i wstępem poprzedził Jacek Salij OP**, Wydawnictwo Antyk, Kęty 1999, s. 469–480.
- TOMASZ Z AKWINU, **Suma teologiczna** https://zwola-old.karmelicibosi.pl/p/z/formacja/summa/summa_08.pdf (5.09.2023).
- TOMASZ Z AKWINU, **Summa contra Gentiles**, I.3., przeł. Zofia Włodek, <https://sady.up.krakow.pl/fil.tomasz.contra.gentiles.htm>, (11.07.2023).
- TROMBIK Kamil, POLAK Paweł, „Teologia nauki – propozycja nowego otwarcia teologii na nauki”, *Człowiek i Społeczeństwo* 2022, t. LIV, s. 49–64.

- TUREK Józef, „Metodologiczne ograniczenia procedur unaukowienia teologii”, *Roczniki Filozoficzne* 2011, t. LIX, numer 2, s. 53–69.
- VAN MELSEN Andrew G., **Filozofia przyrody**, przeł. Sylwester Zalewski, Instytut Wydawniczy PAX, 1968.
- WEINBERG Steven, **Sen o teorii ostatecznej**, Warszawa, Alkazar 1994.
- WHITTAKER Edmund T., **The Beginning and End of the World**, Oxford University Press, London 1942.
- WIKER Benjamin, **Dziesięć książek, które zepsuły świat**, Fronda, Warszawa 2012.
- WITTGENSTEIN Ludwig, **Tractatus logico-philosophicus**, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2011.
- WOLEŃSKI Jan, „Obrona naturalizmu”, w: **Oblicza filozofii w nauce**, Paweł POLAK, Janusz MĄCZKA, Wojciech P. GRYGIEL (red.), Copernicus Center Press, Kraków 2017, s. 301–319.
- WOLEŃSKI Jan, **Wykłady o naturalizmie**, Toruń: Wydawnictwo Uniwersytetu Mikołaja Kopernika, Toruń 2016.
- WOJTYSIAK Jacek, „Davida Hume’a «O cudach». Analiza krytyczna”, *Przegląd Filozoficzny – Nowa Seria* 2011, R. 20, Nr 4 (80), s. 221–241.
- WOJTYSIAK Jacek, „Teistyczna filozofia nauki”, w: **Metodologia nauk. Część I. Czym jest nauka?** ks. S. JANECZEK, M. WALCZAK, A. STAROŚCIC, (red.) Wydawnictwo KUL, Lublin 2019, s. 577–602.
- WSZOLEK Stanisław, „Krótki życiorys księdza profesora Michała Hellera”, w: Michał HELLER, **Podróż z filozofią w tle**, Copernicus Center Press, Kraków 2017, s. 9–16.
- ZABOŁOTNY Andrzej, „Naturalizm metodologiczny w nauce – dylemat teisty”, *Filozoficzne Aspekty Genezy* 2016, t. 13, s. 25–48.
- ZBOROWSKI Michał, „Siedem cech charakteryzujących nową ewangelizację”, *Annales Missiologici Posnanienses* 2020, t.25, s. 57-69..
- ZWOLIŃSKI Zbigniew, „Fizykalizm jako źródło relatywizmu w etyce”, *Etyka* 1999, Nr 32, s. 163–169.
- ŻYCIŃSKI Józef (red.), **Sprawa Galileusza**, Wydawnictwo Znak, Kraków 1991.