

DWUGŁOS NAUKI I TEOLOGII

Zeszyt I/1995

PRAWDA

w filozofii, nauce
i teologii

Ośrodek Wydawnictw Naukowych

Dwugłos Nauki i Teologii
Zeszyt I/1995

PRAWDA
w filozofii, nauce i teologii

Ośrodek Wydawnictw Naukowych
Poznań 1995

DWUGŁOS NAUKI I TEOLOGII. Zeszyt I/1995

PRAWDA W FILOZOFII, NAUCE I TEOLOGII

Pierwsze spotkanie odbyło się 20 stycznia 1995
w budynku Kurii Metropolitalnej w Poznaniu

Pozycja finansowana przez KOMITET BADAŃ NAUKOWYCH

ISBN 83-85481-02-8

© Copyright by OWN PAN, Poznań 1995
All rights reserved.

Redakcja i skład komputerowy: Andrzej Wójtowicz

OŚRODEK WYDAWNICTW NAUKOWYCH

Polska Akademia Nauk Oddział w Poznaniu
61-713 Poznań, Wieniawskiego 17/19
tel: (61) 528-503 fax: (61) 520 671
e-mail: wojtow@poznan.edu.pl

Printed in Poland (TOTALDRUK, Poznań)

SPIS TREŚCI

ks. Arcybiskup Jerzy Stroba	
WPROWADZENIE	5
UCZESTNICY SPOTKANIA	6
Jan Such	
PRAWDA W FILOZOFII	7
Zbigniew Jacyna-Onyszkiewicz	
PRAWDA W NAUKACH PRZYRODNICZYCH	15
Tomasz Węclawski	
CZY TEOLOGIA ZNAJDUJE INNĄ PRAWDĘ?	
Kilka uwag na marginesie „teologii stworzenia” Wolfharta Pannenberg’a	20
Marek Jędraszewski	
PRAWDA (W) FILOZOFII	29
DYSKUSJA	39

WPROWADZENIE

KS. ARCYBISKUP JERZY STROBA

Miło mi przywitać Szanownych Panów Profesorów i Czcigodnych Księży Profesorów i zarazem podziękować za życzliwe przyjęcie zaproszenia na Poznańskie Spotkania Dyskusyjne.

Inicjatywa spotkań wyszła od Pana Profesora Jana Stankowskiego, któremu zależało na podjęciu zagadnień z pogranicza wiedzy przyrodniczej i teologii. Chętnie przyjąłem jego propozycję, gdyż uważam dialog między ludźmi nauki i przedstawicielami teologii za bardzo pożądany. Przypomniała mi się także wypowiedź Pawła VI z listu apostolskiego *Evangelii Nuntianti: iż dramatem naszych czasów jest rozłam jaki istnieje między kulturą i teologią*.

Jako pierwszy temat na naszych Spotkaniach wybraliśmy: Prawda w filozofii, nauce i teologii, tak jak Panowie zostali o tym powiadomieni.

Referentami zgodzili się być:

- prof. dr hab. Jan Such
z Uniwersytetu Adama Mickiewicza,
- ks. doc. dr hab. Marek Jędraszewski
z Papieskiego Wydziału Teologicznego,
- prof. dr hab. Zbigniew Jacyna-Onyszkiewicz
z Uniwersytetu Adama Mickiewicza,
- ks. doc. dr hab. Tomasz Węclawski
z Papieskiego Wydziału Teologicznego.

Przyjęliśmy, że na kanwie wygłoszonych referatów, rozwinie się dyskusja.

Na sekretarzy Spotkań poprosiliśmy
prof. dra hab. Wojciecha Nawrocika oraz
ks. dra Antoniego Kleina.

Pan profesor Jan Stankowski wyraził gotowość opublikowania referatów i sprawozdań z dyskusji przez wydawnictwo Oddziału PAN w Poznaniu.

Pragniemy aby nasze spotkania, poświęcone tematom zaproponowanym przez uczestników, odbywały się dwa razy w roku. Następne spotkanie chcemy zorganizować w Ośrodku Nauki PAN.

Uczestnicy Spotkania

Abp Jerzy Stroba, Metropolita Poznański,
współorganizator Spotkania,

Jan Stankowski, Instytut Fizyki Molekularnej Polskiej Akademii Nauk,
współorganizator Spotkania,

Stefan Jurga, Instytut Fizyki UAM, Prorektor UAM,

Marian Elbanowski, Wydział Chemii UAM,

Franciszek Kaczmarek, Instytut Fizyki UAM,

ks. Tomasz Węclawki, Papieski Wydział Teologiczny,

Maciej Wiewiórowski, em. prof. UAM, Instytut Biochemii PAN,

Zygmunt Ziemiński, Katedra Teorii Państwa i Prawa UAM,

Zbigniew Jacyna-Onyszkiewicz, Wydział Fizyki UAM,

Julian Musielak, Wydział Matematyki i Informatyki UAM,

Andrzej B. Legocki, Instytut Chemii Bioorganicznej PAN,

Jan Such, Instytut Filozofii UAM,

Janusz Sawicki, Instytut Elektroniki i Telekomunikacji, Politechnika Poznańska,

Jan Węglarz, Instytut Informatyki, Politechnika Poznańska,

ks. Marek Jędraszewski, Papieski Wydział Teologiczny,

ks. Ludwik Wciórka, Papieski Wydział Teologiczny,

ks. Bogdan Częsz, Dziekan Wydziału Papieskiego,

ks. Andrzej Sparty, Papieski Wydział Teologiczny,

ks. Antoni Klein, Seminarium Księży Chrystusowców,

Wojciech Nawrocik, Instytut Fizyki UAM, Dziekan Wydziału Fizyki UAM.

PRAWDA W FILOZOFII

JAN SUCH

1. Uwagi wstępne

Zanim przejdę do właściwego tematu swego wystąpienia, pragnę powiedzieć kilka zdań odnośnie do tego, w co się angażuje człowiek, podejmujący taki temat, jak „prawda w filozofii”.

Filozofia jest pewną dziedziną rozważań, gdzie występuje wielka różnorodność ścierających się poglądów, i to różnorodność dwupoziomowa. Poziom wyższy dotyczy odpowiedzi na stawiane pytania. Poziom niższy (i zarazem bardziej podstawowy) dotyczy sensowności samych pytań.

W odniesieniu do prawdy oznacza to, że filozofowie są w stanie dostarczyć nie tylko niewiarygodnie wielkiej ilości odpowiedzi na takie pytania, jak „co to jest prawda?”, „jakie są rodzaje prawdy?”, „jakie są kryteria prawdy?”, itd, lecz także zaprezentować wiele stanowisk, które z różnych pozycji będą atakować same te pytania, okazując ich bezpodstawność, bezsensowność, pseudonaukowość, pozorność czy choćby nierozstrzygalność itp. mankamenty.

Rzecz jasna, to samo dotyczy wszystkich innych tematów odniesionych nie do tego czy innego kierunku filozoficznego (tej czy innej szkoły filozoficznej), lecz do filozofii w ogóle.

Nie znaczy to, że temat mego wystąpienia jest źle sformułowany i że w takich dyskusjach jak ta, można się ograniczyć do „prawdy w nauce” (przez naukę rozumiem tzw. nauki szczególne) i „prawdy w teologii”, pomijając temat „prawdy w filozofii”. Znaczy tylko, że mówiąc o prawdzie w filozofii będę miał na uwadze nie wszelkie stanowiska zaprezentowane przez filozofów dotąd, lecz stanowiska i szkoły dominujące. Dominujące znaczy w tym wypadku takie, które dominowały lub dominują, gdyż jak słusznie podkreśla nasz najwybitniejszy filozof żyjący, prof. Leszek Kołakowski, kultura filozoficzna jest *par excellence* historyczna, dlatego nie można mówić o filozofii bez uwzględnienia jej wymiaru dziejowego.

2. Trzy wymiary prawdy w filozofii

Problem prawdy w filozofii ma trzy wymiary: poznawczy (epistemologiczny), bytowy (ontologiczny) i osobowy (etyczny). Pierwszy poznawczy wymiar zbliża filozofię do nauki, drugi (ontologiczny) – do teologii, trzeci (osobowy) – do etyki, co sprawia, iż filozofia jest jakby rozpostarta między nauką (naukami szczegółowymi), teologią i etyką.

O „prawdzie” można zatem mówić w trojakim sensie: prawdzie logicznej¹, czyli prawdzie naszego poznania, prawdzie ontycznej, czyli prawdzie bytowania oraz prawdzie etycznej czyli prawdzie natury ludzkiej i jej zachowań moralnych.

W wymiarze epistemologicznym chodzi, rzecz jasna, o prawdziwość poznania, w wymiarze ontycznym – o prawdziwość bytu, w wymiarze etycznym – o prawdziwość bytu osobowego (osoby ludzkiej). Wynika stąd, że w problem prawdziwości filozofii są zaangażowane co najmniej trzy działy filozofii: teoria poznania (zwana też epistemologią), ontologia (zwana też teorią bytu lub metafizyką) oraz filozofia człowieka, a także etyka, zazwyczaj również zaliczana do filozofii.

3. Prawda logiczna (epistemologiczna)

Zacznę od prawdy w poznaniu. W filozofii europejskiej spór o prawdę rozpoczął się od pytania: co to jest prawda?

Obok definicji klasycznej, obecnej już w rozważaniach Platona, a *explicite* sformułowanej przez Arystotelesa, zgodnie z którą prawdziwość polega na zgodności treści sądów z opisywaną przez sądy rzeczywistością, filozofowie sformułowali szereg tzw. definicji nieklasycznych, zwanych „teorią oczywistości”, „teorią zgody powszechnej”, „teorią koherencji”, „teorią prostoty i elegancji”, „teorią użyteczności” i inne.

Przewaga definicji klasycznej nad rywalkami polega m.in. na tym, że definicja Arystotelesa, głosząca że prawdziwość wiedzy polega na zgodności poznania z poznawaną rzeczywistością jest określeniem stosowanym także przez wiedzę potoczną, a więc uznaje ją również zdrowy rozsądek², a ponadto stosuje ją także nauka (choćby prawdopodobnie nie cała nauka, gdyż nauki matematyczne – logika i matematyka – zdają się odnosić swe twierdzenia nie do rzeczywistości podstawowej („rzeczywistości rzeczywistej”, realnie istniejącej, która jest bytem obiektywnym, w pełni konkretnym), jak czynią to nauki empiryczne (realne), lecz do „rzeczywistości matematycznej”, stanowiącej nie obiektywny byt lecz pewną konstrukcję umysłu ludzkiego. „Prawda logiczna” w wąskim sensie nie musi przeto stanowić „szczególnego przypadku” prawdy logicznej (poznawczej), o której tu mowa. Problem ten dotyczy także sztuki, gdyż innymi – obok matematycznej – „rzeczywistościami pochodnymi” zdają się być „rzeczywistość literacka”, „filmowa”, „teatralna” i inne.

Sporowi o definicję prawdy towarzyszył zawsze wśród filozofów spór o kryterium (probiez) prawdy: o to, po czym rozpoznajemy, czy dany sąd jest prawdziwy czy fałszywy.

Trzecie wielkie zagadnienie sporne dotyczyło pytania, czy różne gatunki wiedzy ludzkiej, takie jak wiedza potoczna, naukowa, filozoficzna, religijno-teologiczna, artystyczno-literacka (i ewentualnie pewne dalsze) mają do czynienia z tym samym rodzajem prawdy poznawczej, czy też rodzajami odmiennymi.

¹ Mowa tu o prawdzie logicznej w szerokim sensie, gdyż prawdami logicznymi w sensie wąskim (właściwym) zwie się prawa logiki i ich konsekwencje, czyli tezy systemów logicznych.

² Dlatego także w życiu potocznym słowo „prawda” oznacza zgodność naszego poznania z tym, co faktycznie ma miejsce.

Czwarte zagadnienie, to kwestia, czy prawda (jakkolwiek definiowana i pojmowana) jest we wszystkich tych gatunkach wiedzy rzeczywiście osiągnana, czy też istnieją gatunki wiedzy pozornej.

Wreszcie piąte zagadnienie z najważniejszych i najżywiej dyskutowanych w filozofii, to zagadnienie stopnia prawdziwości poznania (nazywane też zagadnieniem prawdy względnej, przybliżonej) i związana z tym kwestia, czy istnieje postęp poznawczy, polegający na zbliżaniu się – jak się niekiedy powiada – do prawdy absolutnej poprzez prawdy względne, w poznaniu naukowym i innych gatunkach poznania.

Obok tych zagadnień, podejmowano w filozofii wiele innych kwestii dotyczących prawdy. Na przykład zagadnienie, co jest nośnikiem prawdy logicznej – jaka jednostka wiedzy. Filozofowie na ogół zgodnie sądzili, że jest nim sąd, że więc prawdziwość, to zgodność sądu ze stanem rzeczy przez sąd opisywanym.

Najwięcej kontrowersji narosło w filozofii wokół klasycznej definicji prawdy. Sednem sporu jest tu pytanie, czy istnieje prawda w sensie transcendentálnym, jako pewna relacja sądu do obiektywnej rzeczywistości, zwana zazwyczaj relacją zgodności (korespondencji), czy też prawdziwość daje się zredukować do takich (wewnętrznych na ogół) walorów wiedzy, jak niesprzeczność, prostota, elegancja czy użyteczność technologiczna. Niemal w każdym nurcie filozoficznym daje o sobie znać pewna skrajna wersja, zgodnie z którą prawdziwość w sensie transcendentálnym nie istnieje. Dla skrajnego pragmatysty, wiedza jest tylko użyteczna lub nie, dla skrajnego pozytywisty – wiedza naukowa jest jedynie technologicznie użyteczna, dla skrajnego konwencjonalisty – za prawdziwą uchodzi wiedza prosta, wygodna w zastosowaniach, dla skrajnego instrumentalisty – wiedza jest jedynie instrumentem przewidywania i skutecznego działania, dla niektórych marksistów – interes praktyczny jest jedynym interesem „kierującym poznaniem” itd. itp.

Obronie klasycznej definicji prawdy przysłużyła się tzw. semantyczna definicja prawdy, sformułowana na początku lat 30-tych przez Tarskiego. Nie ma jednak wśród logików i filozofów zgody czy rola semantycznej definicji prawdy ograniczyła się tylko do okazania, że możliwa jest semantyka, a wraz z nią poprawne (niesprzeczne) sformułowanie definicji klasycznej, które przed Tarskim wydawało się niemożliwe, gdyż było narażone na antynomie, nazwane semantycznymi, czy też definicja Tarskiego stanowi także pewien rzeczowy argument przemawiający za definicją klasyczną.

Jeśli chodzi o prawdziwość poznania, to współcześni filozofowie są na ogół znacznie bardziej sceptyczni niż byli filozofowie dawniej.

Według Platona i Arystotelesa wiedza naukowa (utożsamiana przez nich z wiedzą filozoficzną) jest zarówno prawdziwa jak i pewna, posiada więc dwa najważniejsze walory, jakie w ogóle wiedza mieć może i, jako taka, zasługuje na zaszczytne miano *episteme*. Wiedza potoczna natomiast, to jedynie chwiejne mniemanie, pozbawione obu tych walorów – to *doxa*.

Jednakże obecnie wiemy, że główne rezultaty badań naukowych – prawa nauki i teorie naukowe – nie są weryfikowalne (i to z wielu względów), tzn. nie można wykazać ich prawdziwości w sensie klasycznym w całym zakresie ich domniemanej stosowności. Dlatego prawa i teorie naukowe są – wszystkie bez wyjątku – wcześ-

niej czy później modyfikowane lub odrzucane, co oznacza, że żaden istotny fragment wiedzy naukowej (mam tu cały czas na uwadze jedynie nauki empiryczne) nie jest wiecznotrwały i wchodzi do skarbnicy wiedzy naukowej tylko dopóty, dopóki nie można go zastąpić wiedzą lepszą, tzn. bardziej dokładną oraz mniej fragmentaryczną.

Fakt, iż episteme, tzn. wiedza absolutnie prawdziwa i absolutnie pewna jest nieosiągalna, skłania wielu filozofów do rezygnacji z klasycznej definicji prawdy. Nie jest to – w moim przekonaniu – wyjście właściwe, gdyż klasyczna definicja prawdy jest najlepsza, jaką dysponujemy, w tym sensie, iż jest lepsza od wszystkich swoich konkurentek, zwanych nieklasycznymi definicjami prawdy.

Możliwe jest natomiast inne wyjście. Jest nim doskonalenie (a więc modyfikacja) klasycznej definicji prawdy Arystotelesa, modyfikacja zmierzająca do jej pewnego „osłabienia”, można rzec, liberalizacji. Jest to droga poszukiwań, którą obrał m. in. instytut, który ja reprezentuję.

Zgodnie z idealizacyjną teorią nauki, którą rozwijamy, celem nauki nie jest prawda absolutna rozumiana jako pełna zgodność poznania z poznawaną rzeczywistością, lecz tzw. prawda esencjalna, tzn. poznanie uwzględniające wszystkie istotne (czy choćby najistotniejsze) zależności i oddziaływania, ujmowane właśnie w prawach nauki. Główna magistralna droga poznania naukowego, którą już w starożytności obrał Archimedes, a w czasach nowożytnych wzorujący się na nim ściśle Galileusz (za nimi Newton i inni), to nie jest droga indukcyjnego uogólniania faktów doświadczalnych, wiodąca rzekomo do prawdy absolutnej w sensie klasycznym, lecz droga upraszczającego modelowania badanej rzeczywistości, wiodąca do formułowania tzw. praw idealizacyjnych. Prawa te dotyczą bezpośrednio nie obiektów rzeczywistych w całej ich złożoności, lecz ich uproszczonych modeli, zwanych typami idealnymi. Są one – jak się powiada w filozofii nauki – pustospełnione w świecie rzeczywistym.

Potwierdzeniem tego jest fakt, że właściwie żadna teoria fizyczna nie dotyczy bezpośrednio obiektów realnie istniejących, lecz dotyczy jedynie ich uproszczonych modeli, i dopiero za pośrednictwem tych modeli może być stosowana do rzeczywistości. Wyraźnie to widać na przykładzie mechaniki klasycznej, która – w swej najbardziej wyrafinowanej postaci matematycznej – jest mechaniką punktów materialnych, lub na przykładzie kinetycznej teorii gazów – która (bez konkretyzacji) jest teorią gazów idealnych itp. Teorie naukowe – dopiero w drodze tzw. konkretyzacji i znoszenia upraszczających założeń idealizujących – możemy stosować – i to każdą jedynie z pewnym przybliżeniem – do obiektów rzeczywistych.

Prawda esencjalna, to zatem prawda, która pomijając nieograniczoną ilość drugorzędnych i trzeciorzędnych szczegółów, chwyta istotne charakterystyki rzeczywistości.

Takie podejście do poznania naukowego być może pozwoli wyjaśnić zagadkę Einsteina, który mawiał, że najbardziej nieuchwytną zagadką świata jest to, że świat jest poznawalny, a także inną zagadkę (o której mówił prof. Michał Heller w swym niedawnym wykładzie w Studium Myśli Chrześcijańskiej w Poznaniu): „dlaczego matematyka tak dobrze pasuje do rzeczywistości”.

Rzeczywistość jako taka jest zbyt skomplikowana dla ułomnego umysłu ludzkiego, abyśmy ją mogli poznać w całej jej nieskończonej złożoności. To, co poznaje-

my, i do czego możemy stosować nasz aparat matematyczny (z którego zresztą słusznie jesteśmy dumni), to jedynie wielce uproszczone modele układów rzeczywistych.

Kant w pewnym sensie słusznie dostrzegał, że to, co opisujemy w naszych teoriach, to są konstrukcje naszego umysłu (obiekty idealne fizyki: punkty materialne, ciała w stanie swobodnym, ciała absolutnie sztywne, ciała absolutnie czarne, gazy doskonałe, ciecze idealne – są takimi konstrukcjami). Kant błędnie jednak sądził, że te konstrukcje charakteryzują jedynie nasz umysł i jego kategorie aprioryczne (a świat „rzeczy w sobie” jest niepoznawalny). W rzeczywistości jednak konstrukcje te chwytają istotne cechy samej badanej rzeczywistości, a jeśli tak to są esencjalnie prawdziwe, i to prawdziwe w sensie klasycznym (w sensie zgodności z rzeczywistością).

Nasze poznanie jest zawsze przybliżone, wybiórcze, aspektowe, niepełne. Zawiera wszakże istotną prawdę, prawdę esencjalną zawsze wówczas, gdy wybiera (czy uwzględnia) istotne charakterystyki rzeczywistości, a pomija nieistotne. Tyle na temat prawdy w poznaniu.

4. Prawda ontyczna (ontologiczna)

Drugi rodzaj prawdy, także rozważany już przez Platona i Arystotelesa, to prawda ontyczna (ontologiczna): prawda nie poznania lecz bytu. Co więcej, filozofia starożytna i średniowieczna zakładała na ogół, że prawda poznawcza jest jedynie odzwierciedleniem (czy odbłaskiem) prawdy samego bytu, tak iż prymat w rozważaniach przynależy się prawdzie samej poznawanej rzeczywistości.

Prawdziwość zaś bytu polega na jego inteligibilności, na jego racjonalnej naturze i uporządkowaniu, na tym, że podlega on prawom, dzięki czemu jest on właśnie czytelny dla rozumu, czyli poznawalny. Dlatego poznawalność świata wydawała się na ogół dawnym filozofom czymś całkowicie naturalnym, nie kryjącym w sobie żadnej tajemnicy. Dla takich filozofów jak Arystoteles, św. Tomasz i św. Augustyn oznaczało to, że rzeczywistość jako twór Boskiego intelektu nie może być bytem niedostępnym – przynajmniej w jakimś stopniu – rozumnemu poznaniu ludzkiemu. Istniejący byt, jako inteligibilny jest prawdą i jest poznawalny. Natomiast rzeczywistość absurda, chaotyczna i całkowicie przypadkowa nie mogłaby być uznana za prawdę i nie byłaby poznawczo ujmowalna³.

Uznawano przy tym, że im wyższy rodzaj bytu, tym większy stopień prawdziwości i autentyczności mu przysługuje. Dlatego Prawdą Ostateczną, Nieskończoną i Absolutną jest sam Bóg. Prawda niższych bytów, stworzonych (przygodnych) jest wynikiem uzależnienia rzeczy od rozumu, od którego pochodzą: inteligibilność bytu pochodzi od intelektu Boga-Absolutu⁴.

³ Zob. M. A. Krapiec, S. Kamiński, Z. J. Zdybicka, P. Jaroszyński, *Wprowadzenie do filozofii*, Red. Wyd. Katol. Uniw. Lub., Lublin 1992, ss. 50-54, 133.

⁴ Według Platona prawdziwą rzeczywistość tworzą Idee, gdyż one jedynie stanowią byt w całej pełni inteligibilny (niezmienny i ogólny). Natomiast świat materialny jest tylko „cieniem”, „przejawem” świata Idei.

Jeśli przeto prawda logiczna powoduje uzależnienie naszego poznania od rzeczy, to prawda ontyczna – odwrotnie – powoduje uzależnienie rzeczy od rozumu: jest uzgadnianiem się bytu z rozumem – intelektem Boskim, który go stworzył. Prawda (prawdziwość) bytu polega zatem na tym, że albo byt jest samym rozumem albo od rozumu pochodzi.

Nieco inaczej prawdę bytu stopniują ci filozofowie, którzy przypisują całej rzeczywistości rozwój postępowy. Według Hegla prawda ontyczna kumuluje się w bycie w miarę jego rozwoju, tzn. osiągania przez byt coraz to wyższych szczebli. Prawda jest zatem procesem, który w Przyrodzie jako niższym szczeblu rozwoju Idei Absolutnej realizuje się w mniejszym stopniu, niż w Społeczeństwie pojmowanym jako Duch Ludzki, który urzeczywistnia wyższy stopień rozwoju Idei Absolutnej. Ucieleśnieniem zaś prawdy najwyższej jest synteza rozwoju Idei Absolutnej, osiągana na szczeblu Ducha Absolutnego, którego wyrazem – według Helga – są sztuka, religia i filozofia.

Warto zaznaczyć, że kiedy mówimy o prawdziwości wytworów kultury, jako dzieł intelektu i ręki ludzkiej: o „prawdziwych dziełach sztuki”, o „prawdziwych kamieniach” – „prawdziwych tonach”, czy choćby o „prawdziwym maśle” – to jest to użycie analogiczne do tego, które od dawna stosują filozofowie i teolodzy. Tyle tylko, że w tym wypadku idzie nie o zgodność bytu stanowiącego niejako „zmaterializowanie” myśli Stwórcy z ową myślą lecz zgodność wytworu z pewnym „wzorcem” („przyczyną wzorczą”) czy z „recepturą” opracowaną przez artystę, konstruktora lub rzemieślnika, a więc przez intelekt człowieka. Kultura rozumiana jako całokształt wytworów ludzkich jest bowiem pochodna od poznania, gdyż jest zależna od myśli twórczej.

Można przeto powiedzieć, że prawdziwość w sensie ontycznym czyli inteligibilność bytów naturalnych, a więc rzeczy i ludzi jest zrelatywizowana do Boga, natomiast prawdziwość wytworów kultury jest zrelatywizowana do umysłu ludzkiego. Inaczej mówiąc, do boskiego sposobu zintelektualizowania natury, w kulturze dołącza się ludzki sposób zintelektualizowania zastanej natury⁵.

Sam fakt istnienia nauki (i poznania w ogóle) uznaje się niekiedy ze potwierdzenie inteligibilności bytów realnie istniejących. Prawda poznawcza (naukowa, potoczna, filozoficzna, religijna) może być bowiem ujmowana jako odzwierciedlenie prawdy bytu. Byt powoduje (jest w pewnym sensie „przyczyną”) prawdę logiczną osiąganą przez człowieka, która jest formą ujawniania się prawdy ontycznej. Porządek racjonalno-poznawczy jest pochodny od porządku ontycznego samej rzeczywistości. W bycie można „odczytać” swoistą „obecność” intelektu. Całe poznanie jest przyswajaniem (duchowym zinterioryzowaniem) sobie wewnętrznej inteligibilności bytu fundującego porządek racjonalny. Tak rzecz ujmowano w filozofii starożytnej i średnio-wiecznej.

⁵ Dlatego niektórzy kulturę określają jako intelektualizację natury. Por. M. A. Krąpiec i inni, *Wprowadzenie do filozofii*, wyd. cyt., s. 173.

Poznawalność świata tajemnicą stała się dopiero dla filozofii nowożytnej, zapoczątkowanej przez Kartezjusza. Kartezjusz, a jeszcze bardziej Kant, zogniskowali rozważania filozoficzne na samym człowieku, jako podmiocie poznającym, tworząc tym samym tzw. filozofię podmiotową, która w dużej mierze zastąpiła filozofię przedmiotową czterech wcześniej wymienionych myślicieli (Platona, Arystotelesa, św. Augustyna i Tomasza z Akwinu).

W ten sposób prawda ontyczna, prawda bytu w jednych systemach filozoficznych w ogóle zniknęła, a w niektórych innych zeszła na drugi plan, natomiast uwaga filozofów nowożytnych skoncentrowała się na prawdzie logicznej.

Wraz z tym zdolność człowieka do poznawania świata stała się czymś zadziwiającym i tajemniczym i dla wielu owa możliwość poznania pozostała tajemnicą po dziś dzień. Przytaczałem już słynną wypowiedź Einsteina, że „najbardziej tajemniczą rzeczą w świecie jest to, że świat jest poznawalny”.

Znane jest też rozwiązanie Kanta owej tajemnicy (poznawalności świata). Według Kanta „rzeczywistość” w takiej jedynie mierze jest inteligibilna (i poznawalna), w jakiej człowiek sam ją tworzy. Leszek Kołakowski wyraził to w znanej metaforze, że nie ma studni tak głębokiej, by zaglądając do niej, człowiek nie ujrzał na dnie swojej własnej twarzy. Przedmiotem poznania – według Kanta – nie jest zatem „świat w sobie” (gdyż jest on niepoznawalny), lecz tylko fenomeny tworzone przez umysł ludzki.

5. Prawda moralna (etyczna)

Mój wywód o prawdzie w filozofii byłby niekompletny, gdybym nie wspomniał o trzeciej dziedzinie, w której filozofowie lokowali i lokują pojęcie prawdziwości. Jest to dziedzina człowieka jako podmiotu moralnego (czyli jako osoby) i jego zachowań ocenianych z punktu widzenia dobra i zła. Pojęcie „człowieka prawdziwego”, zapoczątkowane bodaj przez św. Tomasza, zrobiło karierę filozoficzną i wystąpiło potem w systemach tak zasadniczo odmiennych, jak heglizm, egzystencjalizm, neotomizm, personalizm czy marksizm.

Pomimo jego odmiennej treści w każdym z tych kierunków, ich twórcom jakby chodziło o to samo: o zmanifestowanie odpowiedzialności człowieka za swe decyzje i czyny, odpowiedzialności wynikającej z faktu wyposażenia człowieka (czy to przez Boga czy to przez naturę) w takie walory jak rozumność (przejawiająca się w możliwości intelektualnego poznania) oraz wolność (ujawniająca się w możności podejmowania decyzji, a więc możności wyboru).

Dla przedstawiciela współczesnej myśli chrześcijańskiej, Mieczysława Krapca, działanie „dla drugiego” jest podstawową i zasadniczą formą rozwoju bytu osobowego i spełniania się jako osoby, czyli – inaczej mówiąc – działanie moralne jest prawdziwym działaniem prawdziwego człowieka⁶. Według Krapca, jeśli prawdą w sensie ontycznym jest wszelki autentyczny byt, to prawdą w sensie etycznym jest byt osobowy, jest osoba ludzka podejmująca decyzje i działania zgodne z sumieniem, realizująca

⁶ Tamże, ss. 190-194

tw. dobro godziwe. Działania takie aktualizują ludzkie potencjalności, czyli one to właśnie czynią człowieka człowiekiem prawdziwym.

Nośnikiem prawdy moralnej są zatem decyzje i działania ludzkie oraz podmioty tych decyzji i działań. One też mogą być obiektem zarzutu o zafałszowaniu moralnym.

6. Klamra spinająca trzy rodzaje prawdy

Jest coś, co łączy wszystkie trzy omówione rodzaje prawdy i, odpowiednio, wszystkie trzy dziedziny jej zastosowań. We wszystkich trzech przypadkach – prawdy w porządku bytowym, prawdy w porządku poznawczym i prawdy w porządku etycznym – chodzi o związek rzeczywistości (bytu) z myślą.

Z tym, że gdy mówimy o prawdzie w porządku bytowym oraz prawdzie w porządku moralnym, chodzi o zależność bytu od myśli (w przypadku ostatnim: o zgodność naszego postępowania z regułami moralności), natomiast w przypadku prawdy w porządku poznawczym chodzi o zależność myśli ludzkiej od poznawanej rzeczywistości.

PRAWDA W NAUKACH PRZYRODNICZYCH

ZBIGNIEW JACYNA-ONYSZKIEWICZ

Nie chciałbym być posądzony o fizykocentryzm, ale zamierzam omówić zagadnienie – co stanowi prawdę w naukach przyrodniczych na przykładzie fizyki, najbardziej podstawowej nauki przyrodniczej o rozwiniętej metodologii.

U zarania europejskiej kultury, w starożytnej Grecji, powstały trzy zasadnicze tradycje naukowe: arystotelesowska, platońska i archimedajska.

Arystoteles postawił na doświadczenie. Dla niego punktem wyjścia jest świadectwo zmysłów. Świat zmysłowy jest jednak za bogaty aby dało się go wymodelować przez jakiekolwiek struktury matematyczne. Zbadanie nauki kończy się więc, gdy dla danego skutku zostaną zidentyfikowane jego cztery przyczyny: sprawcza, materialna, formalna i celowa. Matematyka jest mało przydatna w nauce ponieważ matematyka zajmuje się relacjami ilościowymi i nie jest w stanie opisać przyczyn celowych.

Platon, przeciwnie, postawił na matematykę. Doświadczenie jest niepotrzebne dlatego, że spośród różnych struktur matematycznych identyfikuje się najdoskonalsze i one muszą odpowiadać temu, co stwierdzi doświadczenie.

Archimedes z kolei odwrócił metodę Platona. Najpierw wykonał ilościowe doświadczenia, a dopiero na tej podstawie konstruował model matematyczny, którego wyniki konfrontował z rezultatami pomiarów.

Nowożytna fizyka, a za nią inne nauki przyrodnicze, wywodzą się z tradycji archimedajskiej. Nie jest prawdziwa głoszona dość powszechnie opinia, że fizyka narodziła się dopiero u progu czasów nowożytnych. Osiągnięcia Archimedesa w dziedzinie mechaniki płynów, statyki czy optyki są do dzisiaj praktycznie bez zmian powtarzane w podręcznikach. U początków czasów nowożytnych, z chwilą ustalenia się metody badań fizycznych, rozpoczął się tylko lawinowy jej rozwój. Metoda ta polega na wzajemnej współpracy dwu zasadniczo różnych elementów: ilościowego doświadczenia i matematyki.

Zasadniczymi elementami doświadczenia fizycznego są:

- i) przygotowanie określonej sytuacji eksperymentalnej;
- ii) pomiar czyli uzyskanie pewnego zbioru liczb określających wartości danej wielkości fizycznej (obserwabli) w ściśle określonych warunkach zewnętrznych. Nieuniknioną cechą każdego pomiaru jest niepewność pomiarowa;
- iii) sprawdzenie powtarzalności uzyskanych wyników.

W eksperymencie fizycznym nie są istotne oceny i wartościowanie zjawisk fizycznych, tak często stosowane w naukach humanistycznych.

Drugim, obok ilościowego doświadczenia, filarem sukcesu fizyki jest matematyka, jedna z dwóch nauk formalnych. Najnowsza historia fizyki pokazała, że rola matematyki jest w niej bardziej doniosła i głębsza niż można było przedtem przypuszczać. Przypisanie zjawiskom właściwej struktury matematycznej (skonstruowanie adekwatnej teorii) ujawnia takie warstwy struktury Wszechświata, do których bez pomocy matematyki nigdy byśmy nie dotarli. Tworzenie teorii fizycznej zawsze odbywa się poprzez stawianie hipotez w postaci odpowiedniej struktury matematycznej, na podstawie ogromnej wiedzy doświadczalnej nagromadzonej w trakcie całej historii fizyki. W nowoczesnych badaniach fizycznych oddziaływanie elementu matematycznego z doświadczeniem jest bardzo subtelne i wyrafinowane. Często tych dwu elementów w ogóle nie można jednoznacznie rozdzielić. Bez zmatematyzowanej teorii fizycznej nie wiedzielibyśmy: co mierzyć? Jak mierzyć? Jak zinterpretować uzyskane rezultaty pomiaru i jak skonstruować aparaturę pomiarową?

Wielu fizyków zdumiewał fakt, że przyrodę można odwzorować przy pomocy eleganckich matematycznie teorii oraz to, iż dla fizyki matematyka jest nie tylko językiem, ale także tworzywem Wszechświata. Dlaczego Wszechświat można badać? Dlaczego wymyślone (czy raczej odgadnięte) teorie fizyczne, czyli struktury matematyczne, tak skutecznie przyczyniają się do ujawnienia struktury Wszechświata? Jak wiadomo pytania te nurtowały Einsteina i do dziś nie dają spokoju fizykom. Czasami mówi się o badalności lub racjonalności Wszechświata.

U podstaw sukcesów fizyki leży także idea samoograniczenia. Fizyka odnalazła swoją tożsamość i rozpoczęła triumfalny pochód przez ciąg nieprawdopodobnych sukcesów, gdy zrezygnowała ze stosowania pytań, na które nie była w stanie udzielić odpowiedzi. To właśnie granica pytań, jakich nie należy stawiać, określa tożsamość fizyki. Metoda fizyki jest wysoce ascetyczna. Fizyka eliminuje zagadnienia, których, na danym etapie jej rozwoju, nie daje się sformułować w matematycznym języku teorii fizycznej i to w taki sposób, by na zadane pytanie można było odpowiedzieć za pomocą predykcji ilościowego eksperymentu.

Powstaje więc pytanie, co jest prawdą w fizyce? Sądzę, że w fizyce prawdę można utożsamić z poprawną pod względem matematycznym, logicznie spójną i zgodną z rzeczywistością teorią fizyczną. Weryfikacja teorii fizycznej następuje przez jej konfrontację z wynikami ilościowego eksperymentu fizycznego. Stąd wniosek, że prawdą w fizyce jest tylko prawda względna. Może się ona zmieniać w czasie, ponieważ teorią fizyczną jest tylko niepełne, ograniczone i przybliżone odwzorowanie rzeczywistości przez odpowiednią strukturę matematyczną. Teorię fizyczną uważa się za prawdziwą, gdy jest zgodna z określonym zbiorem znanych faktów doświadczalnych. Wtedy, gdy doświadczenie fizyczne dostarcza nowych faktów, których nie można wytłumaczyć w ramach dotychczasowej teorii konstruuje się nowe teorie fizyczne. Konstruuje się je w ten sposób, że stawia się określone hipotezy, które formułuje się w języku matematycznym. Następnie przy pomocy obliczeń matematycznych stawia się prognozy (predykcje) dotyczące wyników eksperymentalnych. Predykcje te muszą być zgodne ze wszystkimi znanymi wynikami oraz przewidywać nowe nieznane rezultaty eksperymentów. Dopiero przeprowadzenie nowych eksperymentów oraz uzyskanie

wyników zgodnych z nową teorią nobilituje ją jako prawdziwą teorię fizyczną. Jeżeli tak się zdarzy, że istnieje więcej niż jedna teoria dająca takie same predykcje eksperymentalne, to jako prawdziwą wybiera się teorię, która opiera się na możliwie najprostszych hipotezach i która jest najbardziej estetyczna pod względem struktury matematycznej.

Odkrycie nowych faktów, które nie mieszczą się w schemacie dotychczasowych teorii zmusza do ponownego konstruowania, według powyższego schematu, jeszcze lepszych, ogólniejszych teorii.

Pojawienie się ogólniejszej teorii zazwyczaj umożliwia wyznaczenie obszaru prawdziwości teorii poprzedniej, uważanej wcześniej za prawdziwą. Pojawienie się nowej teorii nie dyskwalifikuje starej teorii w zakresie jej prawdziwości. Na przykład, sformułowanie przez Einsteina mechaniki relatywistycznej nie zdyskredytowało mechaniki Newtona w zakresie jej prawdziwości, to znaczy jako mechaniki ciał dostatecznie dużych, poruszających się z prędkościami znacznie mniejszymi od prędkości światła.

Warto zaznaczyć, że konstruowanie nowej fundamentalnej teorii fizycznej, która musi przewidywać nowe, nieznane rezultaty eksperymentów fizycznych oraz być zgodną z dotychczasowym dorobkiem fizyki jest zadaniem wyjątkowo trudnym wymagającym często pracy wielu wybitnych fizyków przez kilka dziesięcioleci. Przykładem może być tu opracowanie kwantowej teorii pola oddziaływań elektroslabych czy chromodynamiki kwantowej – teorii pola opisującej oddziaływanie silne (jądrowe).

Prawda w fizyce ma charakter względny, ograniczony i tymczasowy. W fizyce nie ma miejsca na żadne autorytety. Integralną cechą nowoczesnej fizyki jest jej elastyczność i zmienność. Nie ma większego znaczenia to, co powiedział najmądrzejszy człowiek, jeżeli doświadczenie tego nie potwierdza. Doświadczenie ilościowe jest jedynym kryterium prawdziwości teorii fizycznej.

Fizyka jako poszukiwanie opisu i zrozumienia natury podlega ciągłej rewizji i jest systemem samorzutnie naprawiającym swoje błędy, podczas gdy pseudonauka błędy tworzy i pomnaża.

Teorie fizyczne formułowane są w takiej formie, aby można je było sprawdzić i odrzucić, gdyby okazały się fałszywe. Teoria fizyczna, której nie udaje się przejść przez test eksperymentalny nie może się utrzymać; zawsze zostaje odrzucona, mimo rozpaczliwych czasem wysiłków, by ją ocalić. Fizycy uważają, iż ciężar dowodu prawdziwości teorii spoczywa głównie na jej twórcy. Twórca teorii fizycznej na ogół aktywnie poszukuje uwag krytycznych od kompetentnych kolegów, publikując swe wyniki w recenzowanych czasopismach naukowych, w których czynione są wysiłki aby zapewnić tekstom odpowiedni standard jasności, precyzji i poprawności.

Sądzę, że zdolność do samooczyszczania się fizyki i innych nauk przyrodniczych jest szczególnie godna podkreślenia w okresie, w którym wzrost zainteresowania społeczeństwa pseudonauką jest sprytnie stymulowany przez odpowiednio ukierunkowaną propagandę, a obecne władze zdają się sprzyjać fali irracjonalizmu, z premedytacją niszcząc ekonomicznie szkolnictwo wyższe w Polsce. Może właśnie na tym ma polegać *New Age* w naszym kraju?

Rozwój fizyki rodzi pytanie o granicę metody fizycznej. Granica metody fizycznej jest ruchoma, cechuje ją ekspansjonizm od środka. Coraz większy obszar zjawisk ulega metodzie fizycznej, choć – jak to często bywa ze zwycięzcami – niemal za każdym nowym podbojem metoda badań fizycznych musi się przystosować do warunków panujących na zdobytym obszarze. Obszar zjawisk kontrolowany przez obecną teorię pól kwantowych jest nieporównywalny z zakresem zjawisk opisywanych przez mechanikę Newtona. Ale też współczesne metody badawcze bardzo różnią się od metod stosowanych w czasach Newtona. A jednak jest to ciągle ta sama matematyczno-empiryczna metoda fizyczna, odnosząca ogromne sukcesy dzięki temu, że nie wykracza poza granice swojej kompetencji.

W zasadzie ciąg coraz precyzyjniejszych fundamentalnych teorii fizycznych może być nieograniczony. Niemniej wyraźnie zarysowują się pewne ograniczenia metody badań fizycznych. Pojawiają się, może nie najważniejsze, ale istotne ograniczenia natury ekonomicznej. Eksperymenty fizyczne, technicznie możliwe do wykonania, nie są często realizowane ze względu na ogromne koszty sięgające kilku czy kilkunastu miliardów dolarów. Powoduje to, że np. w teorii cząstek elementarnych mamy nadmiar teorii fizycznych i nie posiadamy w najbliższym czasie realnych możliwości ich weryfikacji.

Bardziej zasadniczej natury ograniczenia metody fizycznej ujawniły się przy badaniu obiektów mikroskopowych. Stwierdzono metodami fizycznymi, że Wszechświat składa się z cząstek elementarnych (leptonów, kwarków i bozonów przenoszących oddziaływanie), które zachowują się jak konkretne obiekty o dobrze określonych właściwościach tylko wtedy, gdy są one rejestrowane przez aparaturę pomiarową zdolną do ich wykrywania. Jeżeli jednak nie są obserwowane i rejestrowane mają nader specyficzny sposób istnienia, nieznany w świecie makroskopowym. Są one wtedy tylko zbiorami, a ściślej liniowymi superpozycjami potencjalnych możliwości (stanów), do zaistnienia w momencie pomiaru, który aktualizuje jedna z możliwości i rejestruje ją w aparaturze pomiarowej.

Teoria kwantów pozwala na precyzyjny opis takiego sposobu istnienia cząstek elementarnych. Poprawność teorii kwantów była wieloraka i wielokrotnie potwierdzona z ogromną dokładnością w rozlicznych doświadczeniach fizycznych. Teoria kwantów nie opisuje jednak przemieszczania się cząstek elementarnych w czasoprzestrzeni, lecz ewolucje w czasoprzestrzeni potencjalnych możliwości prowadzących do takiego czy innego zachowania się ich w akcie pomiaru. W chwili pomiaru następuje skokowe i jak pokazał Heisenberg, bezprzyczynowe przejście od tego, co możliwe do tego, co rzeczywiste. Przy czym, akt aktualizacji możliwości w momencie pomiaru nie może być opisany przy pomocy równań teorii kwantów i jak się sądzi zachodzi dzięki istnieniu świadomości, która jest elementem rzeczywistości nie opisywanym przez teorię kwantów – fundamentalną teorię fizyczną. Von Neumann, London, Bauer, Wigner i inni uważali, że należy uwzględnić świadomość człowieka obserwującego dany eksperyment dotyczący cząstek elementarnych lub innych mikro-objektów. W takim ujęciu fizyk jest nie tyle obserwatorem eksperymentów, ale świadomym ich uczestnikiem – partycypatorem, będąc niezbędnym elementem doś-

wiadczenia fizycznego. Jednak uwzględnienie świadomego partycypatora prowadzi do paradoksów znanych jako: paradoks kota Schrodingera i paradoks przyjaciół Wignera.

Można uniknąć tych paradoksów za cenę założenia, że aktualizacja możliwości w momencie pomiaru kwantowego zachodzi dzięki wszechwiedzącej świadomości, którą można utożsamić z Bogiem (patrz: Z. Jacyna-Onyszkiewicz, *Problem istnienia – immaterialna interpretacja teorii kwantów*, w: ed. J. A., Janik, *Nauka-Religia-Dzieje*, VII Seminarium Interdyscyplinarne w Castel Gandolfo, UJ, Kraków 1994).

Za taką hipotezą przemawia jeszcze następujący argument. Mimo, że nasza wiedza o układzie kwantowym, z punktu widzenia fizyki, jest pełna, nie jest ona absolutnie pełna, ponieważ nie potrafimy na jej podstawie przewidzieć prawdziwego przebiegu zjawiska. Nie możemy np. wiedzieć, i jest to fakt udowodniony eksperymentalnie, która z możliwości zaktualizuje się w momencie pomiaru. Możemy podać produkcje dotyczące prawdopodobieństwa aktualizacji tej czy innej możliwości. Stąd wynika, że prawo przyczynowości dla obiektów mikroskopowych jest transcendentne dla metody fizycznej, ponieważ skokowy proces aktualizacji w momencie pomiaru jest akazualny. Proces aktualizacji otwiera nas na rzeczywistość transcendentną, niedostępną dla metody fizycznej. Jego istnienie stanowi nieprzekraczalną granicę dla metody badań fizycznych.

W konkluzji można powiedzieć, że prawda w fizyce jest reprezentowana przez aktualnie najdoskonalszą teorię fizyczną, która może być sfalsyfikowana w każdej chwili przez nowe dane eksperymentalne. Teoria fizyczna nigdy nie będzie teorią wszystkiego. Rzeczywistością wymykającą się badaniom fizycznym wydaje się być świadomość, czyli zdolność niektórych istot do zdawania sobie sprawy z własnego istnienia w takim czy innym stanie.

CZY TEOLOGIA ZNAJDUJE INNĄ PRAWDĘ?

Kilka uwag na marginesie „teologii stworzenia” Wolfharta Pannenberg

KS. TOMASZ WĘCŁAWSKI

Punkt wyjścia

Na początek przytoczę dwa teksty, które chciałbym uczynić przykładowym punktem wyjścia mojej wypowiedzi. Pierwszy z nich stawia pewną zasadę ogólną, drugi ją wstępnie praktycznie ilustruje.

Tekst pierwszy:

„(...) Teologia nie może zrezygnować z opisywania świata natury oraz dziejów człowieka jako stworzenia Bożego, i to z opisywania go jako stworzenia w przekonaniu, że tak dopiero ukazuje się prawdziwa istota tego świata. To przekonanie teologia musi podtrzymywać także w dialogu z naukami. Może się ona przy tym okazać słaba i może niedostatecznie sprostać swojemu zadaniu. Jednak jest to i tak lepsze, niż porzucenie tego zadania. Rezygnacja z tego, by świat opisywany przez nauki uważać za świat Boży, oznacza porzucenie obowiązku myślowego zdania sprawy z wyznania wiary w boskość Boga Biblii. (...) Takie rozejście się teologii i nauk było być może czymś nieuniknionym wobec osiemnastowiecznej emancypacji nauk, (...) nie można jednak z tamtej konieczności czynić teraz cnoty. Teologia nie może pozwolić sobie na to, by się zupełnie nie troszczyć o opis świata dokonywany przez nauki.”¹

I tekst drugi:

„Zasadnicze różnice między fizykalnym a teologicznym sposobem postępowania przy opisie rzeczywistości świata zabraniają oczywiście interpretowania fizykalnych teorii pola wprost teologicznie. Teorie te mogą być rozumiane jedynie jako odpowiadające specyfice metodycznej nauk przyrodniczych przybliżenia tej rzeczywistości, która jest też przedmiotem teologicznych wypowiedzi o stworzeniu. Że chodzi przy tym o tę samą rzeczywistość, to można stwierdzić z jednej strony na tej podstawie, że wypowiedzi teologiczne o działaniu Ducha Bożego w stworzeniu z punktu widzenia historii pojęć wywodzą się z tego samego korzenia filozoficznego, który drogą formalizacji matematycznych stał się też źródłem fizykalnych teorii pola, przy czym różne odmiany teorii fizykalnych wyraźnie pozwalają jeszcze rozpoznać różnice akcentów leżących u ich podstaw [dawnych] intuicji metafizycznych. Z drugiej strony teologiczne formowanie pojęć (w odróżnieniu od tworzenia pojęć w naukach przyrodniczych) musi być w stanie również w ramach własnej refleksji pozostawić miejsce innego rodzaju opisom rzeczywistości (a więc i opisom fizykalnym, o ile mogą one zostać potwierdzone empirycznie), by w ten sposób zachować koherencję własnych wypowiedzi o rzeczywistości

¹ Wolfhart Pannenberg, *Systematische Theologie*, Bd. 2., Göttingen 1991, str. 77n.

świata. Nie może przy tym chodzić jedynie o odniesienie ustanowione od zewnątrz. To byłaby zła apologetyka. Muszą istnieć powody we własnej wewnętrznej tematyce teologii, by takie podstawowe pojęcie nauk przyrodniczych jak pojęcie pola mogło zostać zastosowane w teologii – w odwołaniu się do jego przedfizykalnego filozoficznego charakteru. Tylko wtedy teologia ma też prawo rozwijać takie pojęcia w sposób odpowiedni do jej własnej tematyki, zachowując w tym samodzielność wobec sposobu posługiwania się tymi pojęciami w naukach przyrodniczych. Takie powody dla wprowadzenia do teologii pojęcia pola zaistniały faktycznie w ramach nauki o Bogu, mianowicie przy interpretacji przekazu o Bogu jako Duchu."²

Wolfhart Pannenberg, autor cytowanych wyżej słów, jest jednym z nielicznych współczesnych systematyków teologii, którzy świadomie i metodycznie podejmują zadanie, o którym mowa w pierwszym z tych tekstów, i czynią to odważnie, poważnie i krytycznie, jak to w przykładowym zarysie pokazuje tekst drugi. Pannenberg jest teologiem ewangelickim, jednym z najwybitniejszych przedstawicieli współczesnej teologii systematycznej w ogóle. Jakość i teologiczna wszechstronność jego prac zyskała mu uznanie ponadkonfesyjne. Dla porządku dodam jeszcze, że wydaje on w ostatnich latach stopniowo wielotomową „Teologię systematyczną” i że interesujące nas zagadnienia porusza w tomie drugim tej pracy.³ Poniższe przedłożenie traktuję jako „uwagi na marginesie” tej właśnie teologii stworzenia. Przedstawię najpierw zwięźle wprowadzenie w istotę kwestii, którą nasuwa myśl Pannenberga, następnie próbę umiejscowienia tej kwestii na tle współczesnej teologicznej teorii poznania i na jej tle pewien wstępny wniosek. Zakończę raz jeszcze cytatem z Pannenberga – moją refleksję traktuję bowiem rzeczywiście jako glossę do jego teologii.

Wprowadzenie – podwójny porządek poznania

Przekonanie, że teologia dociera do prawdy innego rodzaju i poziomu, niż ta, o którą starają się filozofia i nauki szczegółowe, jest dzisiaj w zasadzie powszechne. Można rozumieć, skąd wywodzi się takie przekonanie i skąd jego względna powszechność. Oczywiście przyczyną praktyczną takiego stanu rzeczy są historyczne nieporozumienia między dawnym obrazem świata (mniej lub bardziej słusznie uważanym za teologiczny) a nowym obrazem (budowanym w oparciu o zasadę autonomii nauk) i związane z tymi nieporozumieniami urazy. Przyczyną teoretyczną – zapewne istotniejszą niż tamta – odrębność dróg i metod poznania teologii i nauk przyrodniczych. Także nauczanie kościelne stawia tę sprawę jasno. Sobór Watykański I (1870) – wobec niejasności i błędów pojawiających się w nauczaniu niektórych teologów pierwszej połowy XIX stulecia tak formułuje zasadę „podwójnego porządku poznania”: „*Kościół*

² Tamże, str. 103n.

³ Chodzi przede wszystkim o podrzdział zatytułowany *Die Welt der Geschöpfe – Świat stworzeń*; tamże, str. 77-161; Pannenberg podejmuje tam w szerokim i dobrze udokumentowanym dialogu ze współczesną filozofią i naukami przyrodniczymi (w szczególności zaś fizyką) m.in. następujące zagadnienia: Wielość i jedność stworzenia; Duch Boży i dynamika przyrody: siła, pole, duch; przeszerzeń i czas jako aspekty działania ducha; Porządek postaci.

katolicki zawsze utrzymywał i utrzymuje, że istnieje podwójny porządek poznania, różniący się nie tylko źródłem, ale i przedmiotem. Różni się źródłem, bo w pierwszym wypadku poznajemy przy pomocy naturalnego rozumu, a w drugim przy pomocy wiary Boskiej. Różni się przedmiotem, bo oprócz prawdy, do której może dojść rozum naturalny, przedłożone nam są również do wierzenia tajemnice zakryte w Bogu: nie można ich poznać bez Objawienia Bożego."⁴

Mamy zatem z jednej strony jasne zasady i zbudowaną po długim okresie kontrowersji zgodę wokół nich. Z drugiej strony jednak można zaobserwować pojawiające się z obu stron – najpierw w związku z interpretacją filozoficzną osiągnięć nowej fizyki⁵ (a także nauk antropologicznych), a następnie również ze strony teologii – próby ponownego zbliżenia i spotkania nauk przyrodniczych, filozofii i teologii w pytaniu o tę samą rzeczywistość. Tego rodzaju próby, niezależnie od tego czy były podejmowane przez filozofujących przyrodników, czy też przez teologów, którzy zdali sobie sprawę, że wyniki badań nauk szczegółowych nie są bez znaczenia dla teologii, bywały i bywają krytykowane – przede wszystkim ze względu na podejrzenie mieszania płaszczyzn, obszarów kompetencji i metod, wbrew wspomnianemu przekonaniu o podwójnym porządku poznania. Czy zatem próby takie są rzeczywiście w najlepszym wypadku nieporozumieniem, a w gorszym szarlatanerią, czy też są początkiem zupełnie nowego spotkania nauk szczegółowych, filozofii i teologii wobec jednej rzeczywistości?

Odpowiedzi na to pytanie może udzielić czas – i to z pewnością czas dłuższy niż ten, który upłynął, odkąd pojawiają się takie nowe próby. Nie znaczy to przecież, że mamy biernie czekać na taką odpowiedź. Niestety jak dotąd – przynajmniej od strony teologii – dzieje się w tej dziedzinie stosunkowo niewiele. Tym cenniejsze wydają się te nieliczne poważne próby podjęcia tej problematyki, z którymi możemy spotkać się we współczesnej literaturze teologicznej. Tak właśnie należy rozumieć próbę

⁴ Sobór Watykański I, *Konstytucja "Dei Filius"*, rozdz. IV, por. *Breviarium fidei*, I, 60.

⁵ Przytoczę tu przykładowo następującą wypowiedź C.F. von Weizsäckera: „*Że istnieją granice myślenia pojęciowego pokazuje dobitnie nasza analiza teorii kwantów. Wszystkie pojęcia podstawowe, takie jak alternatywa, obiekt, fakt, dokument, okazały się zależne od przybliżeń. W ramach teorii pojęciowej przybliżenia takie można często porównać z jeszcze lepszymi przybliżeniami. Na przykład w świecie, w którym istnieją dokumenty, a więc nieodwracalność, można powiedzieć, pod jakimi warunkami proces dotyczący idealnego obiektu izolowanego daje się opisać jako odwracalny. Nie można już jednak powiedzieć, co miałby oznaczać opis całego świata (łącznie z obserwatorem) jako procesu odwracalnego; opis taki nie miałby znaczenia dla nikogo, a więc nie znaczyłby nic. Tak więc granice myślenia pojęciowego możemy przedstawić pojęciowo jedynie w ramach tego myślenia; jest to w każdym razie jedynie względne oznaczenie granic («niemożliwe z pomocą tych pojęć, ale możliwe z pomocą innych»).* Na tej podstawie nie można jednak powiedzieć, że to, czego nie da się pomyśleć pojęciowo, nie istnieje. Przeciwnie, każde myślenie pojęciowe okazuje się zależne od uprzedniego przyjęcia czegoś, co nie jest w nim pojęciowo pomyślane. Nasza analiza prowadzi nas więc raczej do przyjęcia jedynie metaforycznego zdania: rzeczywistość sama w sobie nie daje się pomyśleć pojęciowo. Choćby z tego względu orzekanie o istnieniu (to także pojęcie) rzeczywistości samej w sobie jest nie do przyjęcia. Fizyka jest możliwa jedynie na tle teologii negatywnej.” Carl Friedrich von Weizsäcker, *Die Einheit der Natur*, München 1982, str. 318n.

Wolfharta Pannenberg. Pytanie brzmi teraz: Jak wpisuje się ona w problematykę współczesnej teologicznej teorii poznania?

Problem współczesnej teologicznej teorii poznania

Teologiczna teoria poznania pozostaje w stałym (choć nie bezkonfliktowym) związku z filozoficzną teorią analogii. Jest tak zarówno w dziewiętnasto- i dwudziestowiecznej teologii neoscholastycznej, jak też w podejmowanych w ostatnich kilku dziesięcioleciach usiłowaniach innego, nie klasycznie metafizycznego ujęcia podstaw tej teorii.⁶ Trzeba na tym miejscu zauważyć, że usiłowania, o których mowa, nie przyniosły dotąd jednoznacznych wyników. Doprowadziły one raczej do pewnej dezintegracji poprzednio w miarę jednolitego obrazu teologicznej teorii poznania (i w konsekwencji także do dezintegracji „światowego środowiska” teologów), tak że dzisiaj trudniej niż kiedykolwiek dotąd o zgodę, nawet co do zasad dość podstawowych. Mimo wszystko jednak powszechnie przyjmowaną zasadą podstawową pozostaje przekonanie o analogicznym charakterze poznania teologicznego. Dyskusje dotyczą zatem tylko możliwych interpretacji tej zasady.

„W zupełnie prymitywnym szkolnym rozumieniu analogii pojęcie analogiczne charakteryzuje się tym, że wypowiedź o określonej prawdzie posługująca się tym pojęciem jest wprawdzie uprawniona i nieunikniona, ale w pewnym sensie musi też być natychmiast wycofana, bowiem proste orzeczenie takiego pojęcia o danej rzeczy samo w sobie i bez równoczesnego wycofania się z niego, (...) rozminęłoby się z tym, o czym mowa, i w końcu okazałoby się błędne. (...) Sobór Lateraneński IV mówi wyraźnie, że o Bogu nie można z perspektywy świata, to jest z żadnego w ogóle możliwego do pomysłenia punktu wyjścia naszego poznania, powiedzieć pozytywnie nic takiego, o czym nie należałoby zarazem stwierdzić, że pozytywna treść takiej wypowiedzi radykalnie nie odpowiada rzeczywistości, o której mowa.”⁷

Ta zwięzła wypowiedź Karla Rahnera pokazuje zarazem wątpliwość i problem teologicznej teorii poznania. Jest to kwestia nieadekwatności każdego możliwego języka teologii do rzeczywistości, którą ma on wyrażać. Jeśli dodamy do tego, że dawniejsza i współczesna teologia posługuje się w praktyce nadal prawie wyłącznie adekwacyjnym pojęciem prawdy, trudność, z którą mamy tu do czynienia, staje się tym bardziej widoczna.

⁶ Próby takie pojawiły się najpierw w ramach teologii ewangelickiej: w ewangelickim liberalizmie i historycyzmie przełomu stuleci, następnie na zupełnie nowy sposób w teologii dialektycznej Karla Bartha i całej plejady związanych z tym nurtem autorów, wreszcie jeszcze inaczej w nurcie bultmannowskim i postbultmannowskim współczesnej teologii ewangelickiej. W teologii katolickiej (jeśli pominiemy tzw. kryzys modernistyczny z przełomu stuleci) podobne zjawiska możemy obserwować dopiero o wiele później, za to ze znaczną intensywnością - w ramach wielkiej krytyki metod i pojęć klasycznej teologii neoscholastycznej i w ramach „historycznej” odnowy teologii przeprowadzonej w ostatnich trzech dziesięcioleciach.

⁷ Karl Rahner, *Doświadczenia katolickiego teologa*, Znak 441 (2), 1992, str. 73.

Trudność tę zauważono najpierw w stosunku do teologicznego zastosowania klasycznego metafizycznego rozumienia zasady analogii, według którego nasze wtórne, częściowe, uwarunkowane i niekonieczne doświadczenia i wypowiedzi wskazują analogicznie na rzeczywistość pierwotną, absolutną i konieczną. Eugen Biser, następca Rahnera na monachijskiej katedrze światopoglądu chrześcijańskiego, zwrócił uwagę na trzy aporie zbudowanej na takim rozumieniu analogii spekulacji teologicznej. Chodzi o aporie absolutu, kontyngencji i pośrednictwa.⁸ Biser pokazuje, że obecność tych aporii u podstaw spekulacji teologicznej sprawia, iż „*teologiczne pojęcie świata jest naznaczone wyraźnym akosmizmem, który następnie z nieuchronną konsekwencją prowadzi przez „sekularyzację” do ateizmu, i trendu tego nie jest w stanie zatrzymać także odpowiedź w postaci „teologii rzeczywistości ziemskich”*”. Jako wyjście z tak odkrytych aporii klasycznego myślenia teologicznego Biser proponuje zdecydowane oparcie myśli teologicznej na wewnętrznej dynamice rzeczywistości słowa. Teologia oparta na rzeczywistości słowa jako swojej zasadzie fundamentalnej „*dostaje się mianowicie*

⁸ por. Eugen Biser, *Atheismus und Theologie*, W: Ratzinger J. (wyd.), *Die Frage nach Gott*, QD 56, Freiburg i. Br. 1973, zwłaszcza str. 109-115; Oto zwięzłe streszczenie wywodów Bisera:

1. Kto myśli o bycie „absolutnie koniecznym”, wpada w wir idei, która wciąga w siebie całą rzeczywistość – a myśląc Ja w najlepszym razie pozostawia jako „to, co zostało ze świata”. Wiedzie tedy niewątpliwie mocna droga do Absolutu, ale już nie z powrotem od niego do świata rzeczy uwarunkowanych. Trudno się dziwić, że filozofia poheglowska w takiej mierze, w jakiej uświadamiała sobie skrytą negatywność heglowskiego pojęcia rzeczywistości skończonej, odrzucała myśl o tym, co boskie i absolutne, by móc uratować to, co skończone, jako dane pozytywnie.

2. W nie mniej trudne położenie wprowadza myśl teologiczną pojęcie kontyngencji świata. Oczekiwanie, że świat pomyślany od strony Boga, jako Jego skończone odbicie, pozwoli rozpoznać pełny blask Absolutu, w spotkaniu z konkretnym światem zostaje gruntownie zawiedzione. Na świat ani nie pada przemieniający blask wspaniałości Boga, ani też nie rozbłyska on [świat] własnym światłem. Przyczyną takiego zawodu jest schemat myślowy, według którego teologia tłumaczy odniesienie Stwórcy do stworzenia. Błąd tkwi w samej zasadzie. To, co jawi się spojrzeniu teologicznemu, jest jedynie cieniem rzucanym przez Boga, ale już nie tym, na co pada ów cień. Teologiczne pojęcie świata jest zatem naznaczone wyraźnym akosmizmem, który następnie z nieuchronną konsekwencją prowadzi przez „sekularyzację” do ateizmu, i trendu tego nie jest w stanie zatrzymać także odpowiedź w postaci „teologii rzeczywistości ziemskich”. Przede wszystkim zaś, takie pojęcie odniesienia Boga do stworzenia nie może sprostać powadze Krzyża i śmierci.

3. Probierzem teologii jest antropologia – to przez nią ukazuje się jednoznacznie, co myśl teologiczna osiąga, a w czym zawodzi. Jeśli więc (wychodząc od biblijnego słowa o stworzeniu człowieka na obraz Boga) interpretujemy człowieka jako „małego Boga”, zredukowanego do wymiarów skończonej egzystencji, decydujące pytanie o człowieczeństwo człowieka, o jego prawo do własnego życia i jego autonomię pozostaje otwarte. Miejszem podobieństwa człowieka do Boga jest według interpretacji augustyńskiej to, co odróżnia człowieka od innych istot żywych: jego rozum. Stąd jednak argumentacja prowadzi do trzeciej i najbardziej fatalnej aporii myśli teologicznej: przez posiadanie rozumu człowiek jest nie tylko podobny do Boga, ale ma udział w Bożym istnieniu. Przyznano mu wielkość, która go przygniotała, żeby nie powiedział unicestwiła. Prowadzi to w konsekwencji do zniekształcenia interpretacji teologicznej tak kluczowych pojęć biblijnych jak objawienie i łaska. Wprawdzie proklamowane przez chrześcijańskie orędzie zbawienia „*descendit de caelis*” pozostaje przedmiotem wiary, ale nie zostaje wprowadzone w teologiczne pojęcie Boga w taki sposób, żeby także spekulatywnie otwarło je na człowieka i świat.

pod wpływ trojakiego zwrotu, którym zawsze objęte jest słowo, także słowo czysto ludzkie: zwrotu ku innemu, ku światu i ku Ty. (...) Najbardziej własna kompetencja słowa zaczyna się tam, gdzie kończy się kompetencja myślenia: wobec więcej i mniej stawania się, wobec przypadkowości historii i zarazem wobec urzeczywistniającej się w historii osoby. (...) Nie potrzeba przypominać, że dotyczy to także słowa Objawienia, skoro nie mówi ono o abstrakcyjnych stanach rzeczy, ale o drodze Boga przez historię. Teologia, która konsekwentnie opiera się na słowie, ma dlatego już za sobą aporie czystej spekulacji. Świat widziany w zwierciadle Słowa nie jest mniej Boży, niż świat spekulatywnej kosmologii. Ma jednak w porównaniu z tamtym nierównie większą własną wagę – mogą się wtedy ujawnić jego najbardziej własne i pierwotne możliwości, i konsekwentnie mogą go też wtedy zaciemniać jego własne sprzeczności. Ale właśnie tak jest też przestrzenią pierwotnego, a nie najpierw założonego wstępnie w fakcie stworzenia, samoudzielania się Boga, przestrzenią, w której Bóg tak wchodzi w historię ludzkości, że okazuje się ona historią Boga z ludźmi.”⁹

Co to jednak może znaczyć w praktyce? Otóż nie należy traktować ani krytyki Bisera (i wielu innych teologów myślących podobnie), ani przedstawianych na tle tej krytyki propozycji jako szczególnej nowinki czy rewolucji w teologii. Praktyczne rozwiązanie trudności, o której tu mowa istnieje od dawna, tyle że nie zdawaliśmy sobie z niego sprawy teoretycznie w takim stopniu, w jakim okazało się to możliwe i konieczne w ramach współczesnej teologicznej teorii poznania. Zauważmy, że prawda, do której dociera teologia, występuje nie tylko w postaci metodycznie tworzonych i systematycznie rozwijanych pojęć i zdań, ale także w innych wcale nie mniej istotnych postaciach. Porządkując i nieco schematyzując całą rzecz¹⁰ możemy wskazać na:

⁹ Tamże, str. 114 n.

¹⁰ Takie schematyczne uporządkowanie okazuje się możliwe ze względu na to, że mowa analogiczna jest z zasady mową konwencjonalną. Mamy tu zarazem do czynienia z fundamentalnym paradoksem każdej mowy konwencjonalnej, że mianowicie jedna i ta sama jej własność – właśnie jej konwencjonalizm – stanowi przyczynę jej upadku i banalizacji (w konsekwencji wywołanego przez nią rozczarowania – „deluzji”: „to tylko gra!”) i zarazem możliwość jej wyniesienia (tak, że staje się ona rzeczywistym i skutecznym zaproszeniem do udziału w „dziejowej grze” teologii – to jest „aluzją” w dosłownym i pozytywnym sensie tego słowa: „to właśnie gra!”). Ten podstawowy paradoks można przedstawić w postaci czterech paradoksów szczegółowych, które wiążą się z wymienionymi w tekście tego przedłożenia czterema postaciami teologicznej prawdy. Są to: 1) paradoks „samodzielności i zależności” dotyczący pierwotnej teologii-wyznania, 2) paradoks „obecności nieobecnego” dotyczący teologicznej estetyki i związanych z nią szczegółowych teologii symbolicznych i poetyckich, 3) paradoks (dziejowego) radykalizmu i (historycznego) kompromisu dotyczący teologii politycznej, 4) paradoks świadomości „diennej” i „nocnej” dotyczący przede wszystkim teologii rozumianej jako metodyczna analiza pojęciowa historycznej świadomości religijnej (czyli mówiąc najogólniej teologii naukowej czy akademickiej), albo raczej warunków, w których tego rodzaju praca teologiczna koniecznie się odbywa.

Wobec każdego z tych paradoksów pojawia się to samo wspomniane już rozróżnienie między „aluzją” a „deluzją” konwencji – tym razem dotyczy ono nie tyle sytuacji teologii w ogóle, ale konkretnej i szczegółowej „sytuacji teologicznej” stworzonej przez ten właśnie szczególny paradoks. Rozróżnienie to nie może się jednak w takim wypadku dokonywać wewnątrz konwencji

1) postać „wyznania wiary” – są to najpierw rodzące się spontanicznie formuły wiary, a następnie definitywne nauczanie kościelne (dogmaty) systematycznie ujmowane w kompendiach „nauki Kościoła”. Charakterystyczne dla tej postaci prawdy jest to, że jest ona obecna nie tyle ekstensywnie w treści i formie wypowiedzi, ile raczej intensywnie w stopniu zaangażowania w taką wypowiedź Kościoła i poszczególnych tworzących go osób.¹¹

2) postać „wypowiedzi symbolicznej” – symbole odkrywane, tworzone i przetwarzane pod wpływem doświadczenia religijnego – może to zatem być zarówno postać histo-

właściwych typowi teologii, z którą ten szczególny paradoks jest bezpośrednio związany, ponieważ to właśnie przede wszystkim te konwencje zostają podane w wątpliwość przez paradoksalny charakter sytuacji, w których zmuszeni jesteśmy je stosować. Jeśli więc na przykład konwencję właściwą pojęciowej analizie historycznej świadomości religijnej stanowi jej własna metodologia określająca sposób gromadzenia i badania dokumentów takiej świadomości, formułowania tez, a następnie dobierania i przedstawiania argumentów dla ich uzasadnienia, nie można się spodziewać, że związany z tym typem teologii paradoks świadomości „diennej” i „nocnej” zostanie usunięty przez metodologicznie poprawne myślenie. Ponieważ konwencja takiego myślenia jest niewątpliwie owocem świadomości „diennej”, musiałoby ono być sędzią we własnej sprawie, co jest oczywiście niedopuszczalne także i właśnie z punktu widzenia jego metodologicznej poprawności. Trudno się wobec tego dziwić, że zwyczajną reakcją myślenia pojęciowego na świadomość „nocną” jest próba włączenia jej treści i figur w obszar świadomości „diennej” tak, żeby można je było poddać poprawnej metodycznej analizie. Takie postępowanie nie jest jednak w stanie usunąć wątpliwości, chodzi bowiem o podanie metodycznej analizie doświadczeń, intuicji i obrazów, które kwestionują samą zasadę takiej analizy. Dlatego też wyniki takiej analizy będą zawsze wątpliwe, mimo ich choćby najwyższej metodologicznej poprawności. Konwencja, którą się tu posługujemy, jest więc rzeczywiście bezsilna wobec paradoksalnej sytuacji, w której ją stosujemy. Wskutek takiej bezsilności konwencji jedyną możliwością rozwiązania trudności, przed którą stawia nas paradoksalny charakter każdej typowej „sytuacji teologicznej” wydaje się sięgnięcie do źródła tej paradoksalnej sytuacji, albo raczej odwrócenie tego ruchu, który do niej doprowadził. Byłby to więc ruch według wzoru: „pojęcie – symbol – wyznanie/ideologia – polityka – pojęcie”. Efektem takiego ruchu byłby pewien wzór rozwiązywania trudności, o której mowa, który można przedstawić najpierw w postaci następującej formuły ogólnej: co dla jednego z wymienionych przez nas głównych typów teologii jest wyjściowym paradoksem, dla drugiego jest objaśnieniem jemu właściwej paradoksalności (przez odwołanie się do „aluzji” i „deluzji” odpowiednich konwencji), a dla trzeciego źródłem konwencji pozwalającej tymczasowo uporządkować jego własną paradoksalną „sytuację teologiczną”. Ujawnienie tego wzoru – koniecznie wymagające dystansu – dokonuje się jednakże każdorazowo za pośrednictwem czwartego wprost w nim nie zaangażowanego typu teologii. Szersze omówienie tej problematyki w: Tomasz Węclawski, *Jedność doświadczenia teologicznego*. Poznańskie Studia Teologiczne, 6, 1986, str. 51-66; oraz: Tenże, *Opis fundamentalnej teologii zorientowanej ku Eucharystii*, Poznań 1995 (w druku), zwłaszcza str. 128nn. Por. w związku z tym także: J. Ratzinger, *Theologische Prinzipienlehre. Bausteine zur Fundamentaltheologie*, str. 363; M. Gatzemeier, *Theologie als Wissenschaft?* Bd.II, *Wissenschafts- und Institutionenkritik*, Stuttgart 1974, szczególnie od cinki 1.4, 2.2 i 2.4; R. Schaeffler, *Glaubensreflexion und Wissenschaftslehre. Thesen zur Wissenschaftstheorie und Wissenschaftsgeschichte der Theologie*, Freiburg i. Br. 1980, szczególnie str. 174-192.

¹¹ Dlatego właśnie definitywne formuły wyznania wiary są nieusuwalne i niezastępowalne (niereformowalne), chociaż mogą być rozwijane i wyrażane lepiej w ramach żywej refleksji teologicznej.

rycznej albo fikcyjnej narracji, jak też postaci najróżniejszych innych dzieł literackich, muzycznych czy plastycznych; tego rodzaju twórczość jest systematycznie opisywana w ramach estetyki teologicznej. Dla tej postaci prawdy teologicznej charakterystyczna jest jej nieunikniona wieloznaczność i w związku z tym jej „pojęciowa kruchość”.

3) postać „społeczności” – chodzi o społeczny podział odpowiedzialności i formy współpracy w ramach społeczności religijnej czy kościelnej; teoria takiego podziału jest ujmowana systematycznie w eklezjologii – nauce o Kościele, a także w różnych odmianach tzw. teologii politycznej. Charakterystyczne dla tej postaci prawdy jest jej silne związanie (aż po uzależnienie) z tym, co można skrótowo nazwać „czynnikiem ludzkim” w Kościele.

4) postać „refleksji pojęciowej” – to jest postać teologii naukowej ze wszystkimi wynikającymi z jej naukowości wymaganiami, ujmowana w systematycznym wykładzie. Tę postać prawdy charakteryzuje i zarazem obciąża swego rodzaju „tautologiczna ślepota” – jej siła (jednoznaczność pojęcia) okazuje się bowiem zarazem jej słabością.

Wniosek: konsekwentny inkarnacjonizm

W każdej z wymienionych wyżej postaci mamy do czynienia z prawdą w rozumieniu teologicznym. Prawda ta dana jest *pierwotnie* w tych właśnie postaciach, w jakich się pojawia, a nie dopiero w takim czy innym jej ujęciu systematycznym. Inaczej mówiąc prawda ta jest pierwotnie *wcielona* w rzeczywistość społecznego doświadczenia wiary, a dopiero następnie ewentualnie ujmowana pojęciowo i systematyzowana. Trzeba przy tym pamiętać, że jej pojęciowa systematyzacja oznacza nieuchronie utratę przynajmniej części pierwotnie danych możliwości i aspektów tej prawdy, oraz że zarówno pierwotnej jak też wtórnej (pojęciowej) postaci tej prawdy dotyczy ta sama generalna trudność, o której wspomnieliśmy w związku z zasadą analogiczności poznania teologicznego. Dlatego właśnie zastosowanie do tak wielorakiego i złożonego obrazu prawdy teologicznej prostego pojęcia adekwacji nastrocza poważne trudności. Do czego bowiem miałyby być adekwatna występująca w tak różnych postaciach prawda? Rzeczywistości Bożej, na którą miałyby ona wskazywać, nie poznajemy osobno i inaczej, jak tylko w tej wielopostaciowej całości historycznego doświadczenia teologicznego, na którą wyżej wskazaliśmy. Ściśle biorąc możemy zatem mówić jedynie o adekwacji wzajemnej różnych postaci danej nam teologicznie prawdy.

Zwróćmy w końcu uwagę na to, że ta różnorodność postaci obejmuje nie tylko jakiś wycinek rzeczywistości, ale przynajmniej w możliwości całą w ogóle dostępną nam rzeczywistość. Dlatego też w teologii nie szukamy poza dostępną nam rzeczywistością czegoś, do czego miałyby być adekwatna tak czy inaczej widziana przez nas, wyrażana i pojmowana prawda, ale zdajemy sobie sprawę z tego, że każdy przejaw dostępnej nam rzeczywistości jest w istocie wewnętrznie adekwatny do stosunku do niej Boga, który tę właśnie rzeczywistość tworzy i wybiera dla siebie i dla nas. Człowiek i świat jest zależny od Boga i tylko w tej zależności może być widziany jako coś odrębnego i szczególnego. Bóg nie jest w niczym zależny od świata i człowieka i dlatego nie mo-

że być wobec świata i człowieka niczym osobnym i osobno określonym. Dlatego też nie można w żaden sposób dodawać świata do Boga ani Boga do świata: Bóg i świat, to nie jest nic więcej niż Bóg sam, – ale przecież także (choć z zupełnie innego powodu): świat i Bóg to nie jest nic więcej niż sam świat – bowiem to właśnie świat, jaki jest, jest dla nas jedynym miejscem i przestrzenią spotkania z Bogiem. To objaśnia istotę przedstawionych wyżej idei Pannenberg i Bisera: chodzi o konsekwentny inkarnacjonizm, to znaczy o wyciągnięcie wszystkich praktycznych i teoretycznych wniosków z tego bezwzględnie podstawowego dla chrześcijańskiej wiary i teologii faktu, że Bóg wypowiada i daje siebie zupełnie i do końca w człowieku Jezusie. Biser wskazuje na teoretyczną istotę problemu, Pannenberg pokazuje, co jej zrozumienie może znaczyć w praktyce systematycznej teologii. W ten sposób obaj zwracają uwagę filozofii i nauk szczegółowych na coś, co także z perspektywy tych nauk nie powinno być bez znaczenia.

Zgodnie z zapowiedzią zakończę słowami Pannenberg: *„Ponieważ to właśnie w człowieku znajduje swoją definitywną postać przeznaczenie stworzenia do wspólnoty z Bogiem, dlatego też odwrotnie porządek stworzenia w czasie ma kształt drogi do umożliwienia człowieka. To jest prawda twierdzeń o «zasadzie antropicznej» w historii wszechświata. Jakkolwiek tego rodzaju twierdzenia nie mają szczególnej wartości poznawczej w ramach fizyki, to jednak ukazują one dobitnie, że wszechświat jest de facto tak urządzony, że dostarcza warunków dla powstania istot inteligentnych. Interpretacji teologicznej wolno posunąć się dalej poza to stwierdzenie i powiedzieć, że w ten sposób dochodzi do głosu ekonomia Bożego dzieła stworzenia zmierzająca do wcielenia boskiego Logosu w pojedynczym człowieku.”*¹²

¹² Pannenberg, dz. cyt., str. 138.

PRAWDA (W) FILOZOFII

KS. MAREK JĘDRASZEWSKI

1. Filozofia jako nauka

Gorgiasz z Leontikoj (485-380), jeden z najwybitniejszych sofistów, w swym dziele *O niebycie czyli O naturze* (zachowało się ono jedynie w wyciągach) usiłował uzasadnić trzy następujące tezy: nic nie istnieje; gdyby to coś istniało, to człowiek nie mógłby tego poznać; gdyby nawet mógłby to poznać, to nie byłby w stanie tego wyśłowić i przekazać innym¹.

Wydaje się, paradoksalnie, że tymi właśnie tezami Gorgiasz wyraził prawdę (o) filozofii, prawdę dziejącą się w filozofii. Całe bowiem, niemal trzy tysiące lat liczące dzieje filozofii są ciągle na nowo podejmowaną próbą rozwiązywania problemów zgłoszonych przed wiekami przez Gorgiasza. Wśród nich istnieje najpierw teza ontologiczna, w której pragnie się odpowiedzieć na pytanie o istnienie bytu. Istnieje ponadto teza epistemologiczna, w której uzasadnia się, że poznanie rzeczy (bytu) jest możliwe, oraz że poznanie to jest ujmowalne pojęciowo, czyli da się ono wyśłowić, i jest intersubiektywnie komunikowalne, czyli da się przekazać innym.

Jednakże filozofia jest nie tylko owym szczególnym miejscem – etosem – w którym dzieje się i jest wypowiedzana filozoficzna prawda. Filozofia jest – co więcej – nauką. Na skutek tego nie można pojęcia „nauka” ograniczać jedynie do nauk przyrodniczych i matematycznych, jak – niestety – czyni się to jeszcze dość powszechnie po dzień dzisiejszy.

Mówiąc, że filozofia jest nauką, odrzuca się tym samym pogląd, według którego „filozofia to pojęcie zbiorcze dla wszystkiego, czego jeszcze nie można poddać badaniu naukowemu”². Bertrand Russell i wielu pozytywistów uważało bowiem, że, co prawda, u Arystotelesa filozofia i nauka były tym samym, ale później z filozofii wyodrębniły się poszczególne nauki (medycyna, fizyka, psychologia, logika formalna), samej zaś filozofii przypada rola usiłowania wyjaśniania różnych, jeszcze niedojrzanych zagadnień aż do czasu, kiedy wyodrębnią się one jako nowe gałęzie nauk.

Wydaje się, iż warto tu dodać, że gdy chodzi o pojmowanie filozofii jako nauki obejmującej całą wiedzę o świecie i o proces emancypacji z niej poszczególnych nauk, to jeszcze u progu nowożytności nie w pełni zdawano sobie sprawę z tego, że zachodzi zasadnicza różnica między naukami przyrodniczymi a filozofią. Stąd niektórzy wybitni myśliciele tego okresu przypisywali naukom przyrodniczym zadania prawdzi-

¹ Por. *Słownik pisarzy antycznych*. Red. A. Świderkówna. Warszawa 1982, s. 213.

² J. M. Bocheński: *Ku filozoficznemu myśleniu*. Warszawa 1986, s. 14.

wie filozoficzne. Na przykład Newton w swej *Optyce* (1704) uważał, że celem nauk przyrodniczych jest m. in. poszukiwanie Pierwszej Przyczyny oraz odpowiedź na pytanie o ostateczną rację porządku i piękna obserwowanego w przyrodzie. Podobne poglądy głosił także J. Desaguliers twierdząc, że celem poznania przyrodniczego pozostaje: „kontemplacja dzieł Boga prowadząca do odkrycia przyczyn na podstawie skutków oraz do podporządkowania natury i sztuki koniecznościom Życia”³.

Odpowiadając na zarzuty Russella, należy najpierw stwierdzić, że gdy wydzielala się poszczególna nauka, niemal jednocześnie powstawała odpowiadająca jej dyscyplina filozoficzna. Ponadto trzeba by po raz kolejny postawić pytanie sformułowane już przez Arystotelesa: w imię jakiej filozofii nie należy filozofować. Inaczej mówiąc, odrzucenie filozofii jest już przejawem przyjęcia jakiejś filozofii.

Prawdą jest, że wielu ludzi – także samych filozofów – sądziło i sądzi po dzień dzisiejszy, iż filozofia bada jedynie to co pozaracjonalne i niepojęte, co znajduje się poza rozumem lub na jego pograniczu. Henri Bergson twierdził, na przykład, że filozofia bada rzeczywistość nie za pomocą rozumu lecz intuicji; Jean Wahl uważał, że nie ma różnicy między filozofią a poezją; Jeanne Hersch głosiła, iż filozofia jest myśleniem na pograniczu nauki i muzyki; co więcej, Gabriel Marcel zdawał się podzielać ten pogląd, gdyż w jednej ze swoich filozoficznych książek kazał przedrukować fragment własnego utworu muzycznego.

Jednakże cała historia filozofii od Talesa do czasów współczesnych świadczy o tym, że filozof starał się wytłumaczyć rzeczywistość. „Otóż wytłumaczyć – pisze o. Bocheński w swojej książeczce *Ku filozoficznemu myśleniu* – znaczy interpretować rozumnie, czyli za pomocą rozumu, przedmiot, który wymaga wytłumaczenia”⁴. Co więcej, można powiedzieć, że filozofia to w pewnym sensie nauka uniwersalna, mająca swoją metodę i swój oryginalny, właściwy tylko dla siebie punkt widzenia. „Filozofia jest nauką o podstawach. Gdzie inne nauki się zatrzymują, gdzie rezygnując z dalszych pytań, przyjmują pewne założenia, tam filozof dopiero zaczyna pytać. Nauki poznają – on zaś pyta, czym jest poznanie; inni formułują prawa – on zaś stawia pytanie, czym jest prawo. Szarzy ludzie i politycy mówią o sensie i celowości – filozof pyta, czym jest sens i cel. Dzięki temu filozofia jest nauką radykalną – w tym znaczeniu, że stara się dotrzeć do korzeni, głębiej niż jakakolwiek nauka; że tam, gdzie inne nauki są zaspokojone, filozof chce dalej dociekać i badać”⁵.

2. Modele poznania

Na czym polega nasze – w tym także filozoficzne – poznanie? W związku z tym zasadniczym dla filozofii zagadnieniem – a zwłaszcza dla poruszanej przez nią tezy epistemologicznej – pojawia się, według obrazowego określenia Krzysztofa Pomiana,

³ J. Desaguliers: *The Newtonian System of the World, the Best Model of Government: An Allegorical Poem*. London 1728.

⁴ J. M. Bocheński: *Ku filozoficznemu myśleniu*, s. 17.

⁵ Tamże, s. 19.

problem tzw. czarnej skrzynki, a ściślej rzecz biorąc swoistego układu złożonego z trzech elementów: rzeczywistości z jednej strony, wiedzy (czyli z dyskursów o świecie i składających się z niego przedmiotów) z drugiej strony, oraz znajdującej się między nimi czarnej skrzynki, czyli poznającego człowieka. „Wedle jednych – pisze Pomian – wiedza ta jest prawdziwa, pewna, zdolna dostarczać prognoz potwierdzonych przez fakty, a zatem i kierować działaniem. Inni przeczą temu wszystkiemu i posuwają się niekiedy aż do traktowania wszystkich dyskursów za równie zasadne. Zdaniem pierwszych, poznawanie funduje zgodność wiedzy z rzeczywistością. Wedle drugich, stwarza się tylko pozory odpowiedniości. Ale «poznanie» pozostaje zawsze tylko nazwą nadawaną temu, co dzieje się w czarnej skrzynce. By nie była pusta, trzeba zaproponować jakiś jego model i okazać, że tłumaczy on cechy przypisywane wiedzy”⁶.

Na czym więc polega nasze poznanie? Zdaniem Pomiana, w całych dziejach myśli filozoficznej pojawiły się trzy podstawowe modele poznania: poznanie widzenie, poznanie tworzenie i poznanie pośredniczenie.

a. pierwszy model: poznanie widzenie

Dla starożytnych poznawać to widzieć. Widzieć zaś to ustalać bezpośredni stosunek między duszą a przedmiotem, na który ona spogląda. W tak wyznaczonych ramach przyroda może być poznawana tylko gołym okiem. To przekonanie starożytnych tłumaczy też fakt, dlaczego filozofowie przez całe stulecia nie zdradzali zainteresowania soczewkami i okularami. Powszechnie głoszone, że warunkiem poznania jest naoczność przedmiotu wobec czynności poznawczej. Inaczej mówiąc, podmiot i przedmiot muszą być sobie współcześni. W takich warunkach niemożliwa była wiedza o przeszłości. Nie było także miejsca na epistemologię, gdyż twierdzono, iż w pełni zasadne jest traktowanie wszelkiej wiedzy jako odnoszącej się wprost do przedmiotów jako takich. Stąd wynikało, że to byt pozwala zrozumieć wiedzę a nie na odwrót. Ta teoria widzenia pełniła rolę teorii poznania zmysłowego i dostarczała modelu pozwalającego opisać poznanie rozumowe.

Pojawienie się chrześcijaństwa tylko pod pewnymi względami zmodyfikowało ten model poznania. Od V do XII wieku dominowała bowiem w Europie filozofia św. Augustyna, wyrastająca z tradycji platońskiej, w której zagadnienie „widzenia” rzeczy należało do najważniejszych. Recepcja arystotelizmu w końcu XII wieku i w wieku XIII postawiła, co prawda, na nowo problem różnicy między *credibile* a *intelligibile*, między wiarą a rozumem. Jednakże wprowadzone tutaj modyfikacje nie zmieniły istoty tego modelu poznania: uważano, „że odtąd wiara i iluminacja nakładają się w poznaniu na światło rozumu naturalnego, obojętnie czy jest ono fizyczne, czy metafizyczne”⁷.

Filozofia tego okresu w jakiejś mierze koncentrowała się wokół metafory światła. „W metaforze światła – zauważa ks. prof. Tischner – na pierwszy plan wysuwają

⁶ K. Pomian: *Trzy modele poznania*. W: *Obecność*. Prace ofiarowane L. Kołakowskiemu. „Aneks”. Londyn 1986, s. 97.

⁷ Tamże, s. 98.

się doświadczenia wzrokowe. Prawda wyłania się z blasków i odbłasków, z cieni i półcieni, z przeogromnego bogactwa barw i ruchów. Rzecz jest tym bardziej obecna, im dalej znajduje się od ciemności, a jest tym dalej od ciemności, im bardziej stały i niezmienny jest jej wygląd. Uchwycić prawdę rzeczy, znaczy więc: uchwycić rzeczy w ich stałym blasku. Wszystkie podstawowe pojęcia, z pozoru ścisłe i techniczne, platońskiej i arystotelesowskiej filozofii poznania wywodzą się z metaforyki światła i niosą na sobie jej piętno. Są to: idea, istota, forma w przeciwieństwie do wrażenia, cech nieistotnych, materii, przypadłości. Także dążność do definiowania pojęć, tak głęboko przenikająca logikę grecką od czasów Sokratesa, nie jest niczym innym jak próbą skłonienia języka do tego, by był przeźroczysty dla światła. Myśliciel grecki wzdygał się przed ciemnością jak przed największym złem. Żył w świecie, w którym – w jego mniemaniu – nikt nie umierał z nadmiaru światła, a wielu ginęło z powodu jego braku. Gdy myśliciel ten stał wobec problemu wiary w Chrystusa, rozumiał, że wiara to wynik szczególnego światła, przychodzącego ku niemu z drugiej strony świata od tajemniczego nosiciela idei”⁸.

b. drugi model: poznanie wytworzenie

W roku 1604 Kepler opublikował dzieło *Ad Vitellonem paralipomena*, w którym podważył – nawet tego nie podejrzewając – utożsamianie widzenia z bezpośrednim stosunkiem między duszą a przedmiotem, na który ona spogląda. Ustalił bowiem różnicę jakościową między utrwaleniem obrazu pola wzrokowego na „wklęsłej białoróżowej powierzchni siatkówki” a uchwyceniem tegoż obrazu przez duszę. Pierwsze zjawisko miało należeć do optyki, drugie do „fizyki”.

Ten problem podjął Kartezjusz w *Dioptryce* (1637). W tym to dziele zainteresował go wynalazek „owych cudownych okularów, które będąc w użytku dopiero od niedawna, pozwoliły już odkryć nowe gwiazdy na niebie oraz inne ciała nad ziemią, o wiele liczniejsze niż te, jakie widzieliśmy dotąd”⁹. Między innymi refleksja nad tym cudownym wynalazkiem sprawiła, że w swej filozofii stwierdził, iż w naszym poznaniu ma miejsce pewien dualizm. Z jednej strony jest intuicja intelektualna, która chwytta przedmioty realnie istniejące w sposób pewny gwarantowany przez Bożą prawdę (Deus verax). Z drugiej natomiast strony istnieje poznanie zmysłowe, które ustanawia stosunki duszy nie z przedmiotami jako takimi, ale z ruchem przekazywanym przez nerwy. Stąd pomiędzy przedmiotami a obrazami wzrokowymi, z jednej strony, a wrażeniami, z drugiej, wznosi się nieprzekraczalna granica. Widzenie zmysłowe daje się zgłębić dzięki anatomii przy zastosowaniu przyrządów i matematyki – i ta dziedzina badań co należy do fizyki. Widzenie intelektualne ma natomiast charakter w najwyższym stopniu metafizyczny.

Tę dualistyczną drogą wyznaczoną przez Kartezjusza poszli także empiryści angielscy – John Locke i Georges Berkeley. David Hume, sto lat po ukazaniu się *Dioptryki*, opublikował *Traktat o naturze ludzkiej* (1739), w którym nadał ostateczną

⁸ J. Tischner: *Spór w królestwie metafor*. W: *Rozum i słowo. Eseje dialogiczne*. Kraków 1987, s. 57.

⁹ R. Descartes: *La Dioptrique*. Za: K. Pomian: *Trzy modele poznania*, s. 99.

postać modelowi poznania-tworzenia, modelowi swoście ludzkiemu. Radykalny antropocentryzm Hume'a przejawiał się w tym, że, jego zdaniem, niemożliwe jest wykroczenie poza same wrażenia do czegoś, co byłoby poza nimi ze względu na swój sposób istnienia. Stąd jesteśmy uwięzieni w granicach naszej percepcji i wyobraźni, która ustala stosunki między wrażeniami. Te granice są zarazem granicami wszechświata jako takiego: żaden inny wszechświat jest nie do pomyślenia.

Dzieło Hume'a należycie docenił Immanuel Kant, stwierdzając w swej *Prolegomenie*: „Od czasu prób Locke'a i Leibniza, a raczej od powstania metafizyki, jak daleko sięga jej historia, nie było zdarzenia, które by mogło być bardziej rozstrzygające dla losów nauki niż atak, z którym przeciwko niej wystąpił David Hume”¹⁰. Próbując zmierzyć się z wyzwaniem, jakie nauce postawił Hume, Kant uważał, że, z jednej strony, nie sposób utrzymać modelu poznania-widzenia i że, z drugiej, należy reinterpretować model poznania-tworzenia. Podjął więc próbę wyjaśnienia istnienia sądów syntetycznych *a priori*, które, jego zdaniem, występują w matematyce i fizyce. Z tym zagadnieniem wiązało się pytanie, co pozwala nam przekroczyć uniwersum wrażeń. Jak widać, podejście Kanta zdecydowanie odbiegało od psychologii introspekcyjnej Hume'a – jego metoda badań była metodą transcendentálną, to znaczy stawiającą pytanie o możliwości poznania *a priori*. Zdaniem królewieckiego filozofa, aby zjawisko mogło się jawić, to znaczy, abyśmy mogli mieć wyobrażenie przedmiotu, niezbędne jest scalenie różnorodnych wrażeń w jednej formie. Forma ta nie jest wrażeniem, lecz musi być dana właśnie *a priori*, to znaczy musi istnieć przed wszelkim doświadczeniem i musi być gotowa do „wchłonięcia” danych. Są dwie takie formy aprioryczne: przestrzeń dla zmysłów zewnętrznych i czas dla zmysłów wewnętrznych. Stąd też wynika możliwość istnienia sądów syntetycznych, które ustalają związki między zjawiskami i które są jednocześnie sędami *a priori*, ponieważ niczego nie zawdzięczają doświadczeniu. Kant przypisał umysłowi spontaniczność czyli zdolność scalania danych w syntezę hierarchiczne, poczynając od form zmysłowości, poprzez kategorie intelektu (*Verstand*) aż do idei rozumu (*Vernunft*). Sprawą zasadniczą w jego filozofii jest to, że na żadnym poziomie nie możemy wykroczyć poza świat zjawisk, aby dojść do rzeczy samych w sobie. Na tym polegał kantowski przewrót kopernikański: to właśnie poznanie wyznacza przedmioty, a nie na odwrót. Przejawia się w tym wyraźny antropocentryzm metody poznanie-wytwarzanie, która dominowała wśród filozofów XIX wieku.

c. trzeci model: poznanie pośredniczenie

Obecnie na co dzień praktykujemy poznanie, które będąc ponadzmysłowym pozostaje mimo to faktem fizycznym: jest to poznanie za pośrednictwem przyrządów obserwacyjnych i pomiarowych. Przyrządy te nie są zwykłym przedłużeniem zmysłów. Już nawet mikroskop i teleskop pozwalały dojrzeć przedmioty niedostępne dla nieuzbrojonego oka, wprowadzając do naszego poznania jakościową zmianę. Ta zmiana mogła być jeszcze postrzegana jako poszerzenie naszego pola widzenia i jako zwięks-

¹⁰ I. Kant: *Prolegomena*. Tłum. B. Bornstein. Warszawa 1960, s. 6.

szanie ilości postrzeganych przedmiotów. Jednakże gdy chodzi o liczniki Geigera, spektrografy, radioteleskopy czy akceleratory cząstek, to mamy do czynienia z przyrządami, których zasady funkcjonowania nie mają niczego wspólnego z zasadami, jakim podlegają narządy zmysłowe. Przyrządy te nie wywodzą się również wyłącznie z poznania intelektualnego – nie są one zwykłymi ucieleśnieniami teorii. Niezliczone są przecież przykłady wyników nie przewidywanych przez żadną teorię, nie mówiąc już o tych, które wręcz podważały teorie najlepiej dotąd ustalone. Poznanie-pośredniczenie jest poznaniem pozazmysłowym lecz fizycznym i pozaintelektualnym lecz produkującym elementy dyskursu (obrazy, wskazania mierników, fotografie, wszelkiego rodzaju zapisy danych). To, co dociera do nas w wyniku obserwacji-eksperymentu, to obraz oddziaływania przyrządu z przedmiotem badanym lub zespół parametrów, które opisują to oddziaływanie. Znając przyrząd, właśnie na podstawie takiego wyniku wnioskujemy za pomocą teorii i w granicach wyznaczonych przez prawa fizyki o właściwościach samego przedmiotu. W przeciwieństwie do poznania zmysłowego, które wydaje się niezmiennie, poznanie instrumentalne ewoluuje w sposób spektakularny dzięki zwiększonej ilości przyrządów, jak i dzięki ich doskonaleniu. W miarę rozwoju przyrządów przedmioty, o których one informują, oddalają się od nas – nie tylko w przestrzeni i w czasie, a także ze względu na swe wymiary, ale przede wszystkim ze względu na swe dziwne własności w zestawieniu z makroświatem, w którym żyjemy. Odkrycia fizyki ostatnich stu lat pokazują nieprzydatność naszego języka potocznego oraz obrazów zaczerpniętych z doświadczenia codziennego do pojęciowego opanowania nowego uniwersum, jakie się odsłania. O odkrytych światach mikro i makro fizyki można na pewno powiedzieć, że człowiek nie jest ich centrum.

d. czwarty model: poznanie-pośredniczenie matematyczne

Wydaje się, że do tych trzech modeli poznania można jeszcze dodać czwarty model, oparty o teorie matematyczne. Teorie te, których kształt poddaje się swoistym kryteriom estetycznym (teoria matematyczna powinna być „piękna”), wyprzedzają to, co my wiemy o świecie. Wskazują one na coś, co zgodnie z tym równaniem powinno istnieć, a o czym my jeszcze nic nie wiemy (np. równania Einsteina). Niekiedy dopiero po dziesięcioleciach rozwój narzędzi badawczych pozwala nam znaleźć potwierdzenie na istnienie tego, o czym mówiła matematyczna teoria (np. istnienie czarnych dziur). Pojawia się tu pytanie, czy te matematyczne teorie tworzą świat, czy go też (tylko) odkrywają. Wydaje się jednak, że większość uczonych opowiada się za tym drugim rozwiązaniem. W odróżnieniu od modelu poznanie-widzenie nie ma tu naoczności przedmiotu wobec czynności poznawczej, nie ma więc współczesności przedmiotu wobec podmiotu.

3. Problem prawomocności ontologii

Mówiąc o czarnej skrzynce, trzeba koniecznie podkreślić jej wyjątkowość pośród wszystkich istot tego świata. „Od czasów starogreckiego pytania o *arche* – pisze bp Józef Życiński – nasza refleksja teoretyczna świadczy o szczególnej pozycji człowieka

w świecie przyrody. Unikalny status człowieka przejawia się w niej w możliwości podejmowania teoretycznych pytań, które nie mają bezpośredniego odniesienia do walki o byt. Specyfika kondycji ludzkiej przejawia się w tym, iż na poziomie naszej egzystencji biologiczna walka o byt schodzi na drugi plan i zostaje podporządkowana walce o metafizyczną teorię bytu”¹¹. Takie ujęcie pojmowania czarnej skrzynki sprawia, że nie pytamy już tylko o to, w jaki sposób ona poznaje (jest to płaszczyzna epistemologiczna), ale pytamy o to, jak ona istnieje pośród istniejącego świata, oraz jaki ma sens istnienie tego świata i człowieka (jest to już płaszczyzna ontologiczna).

Przyjmując istnienie sensowności tego rodzaju refleksji, odrzuca się tym samym pozytywistyczne rozumienie filozofii, zwłaszcza w tej najbardziej radykalnej wersji pozytywizmu, którą reprezentowało Koło Wiedeńskie. Radykalizm ów przejawiał się m. in. w tym, że, według neopozytywistów, tzw. wiedza realna sprowadza się do zdań „sprawozdawczych” czy też „protokolarnych” (*Protokollsätze*), które bezpośrednio stwierdzają fakty. Ponadto w imię jedności nauki Koło Wiedeńskie postulowało tzw. fizykalizm, czyli sprowadzenie języka wszystkich nauk do języka fizyki. W konsekwencji pytania i twierdzenia metafizyki jawiły się wiedeńczykom jako pozbawione sensu. W ich najgłębszym przekonaniu filozofia mogła istnieć jedynie jako logiczna analiza języka.

Istotę tego rodzaju myślenia o świecie i o człowieku, jaką reprezentowało Koło Wiedeńskie, niezwykle trafnie sformułował Henryk Elzenberg, notując w swoich zapiskach pod datą 15 XII 1956: „Neopozytywista: istota człękoksztalna, z którą nie ma ludzkiego porozumienia”¹².

Zagadnienia ontologii wróciły z całą mocą we współczesnej filozofii. Trudno przecenić pod tym względem rolę, jaką odegrała fenomenologia zapoczątkowana przez Edmunda Husserla, a zwłaszcza ontologiczne dzieło Martina Heideggera *Sein und Zeit* i jego dalsze poszukiwania związane ze zrozumieniem sensu samego bycia (*Sein*). W jego ontologii pojawiła się na powrót symbolika światła. Heidegger korzysta – pisze ks. Tischner – „w całej rozciągłości z metaforyki światła, zwłaszcza tam, gdzie myślenie jego dochodzi do swych podstaw. Światło pojęte jako prześwit jest – jeśli tak można powiedzieć – sposobem objawienia się prawdy bycia. Prawda bycia wydarza się jako światło. Światło wydobywa na jaw świat bytów. Jest światłem prześwitów: ono zmienia się, podlega czasowi, jest dziejowe, dziejotwórcze. Podobnie jak rozmaite światło dnia i nocy ukazuje oczom rozmaite krajobrazy świata, tak każdorazowy prześwit prawdy bycia wydobywa z mroku rozmaity sens świata”¹³.

Można by – jak sądzę – wyciągnąć z tego wniosek, że jeśli nauki szczegółowe o świecie posługują się modelem poznanie-pośredniczenie narzędziowe i modelem poznanie-pośredniczenie matematyczne, to filozofia, zwłaszcza ontologia, będzie związana z tym modelem poznania, w którym dominować będzie metafora światła – świat-

¹¹ Por. Wypowiedź ks. bpa J. Życińskiego w: *Jak dzisiejszemu człowiekowi mówić o Bogu*. Red. B. Bejze. Warszawa 1994, s. 320-321.

¹² H. Elzenberg: *Kłopot z istnieniem*. Kraków 1963, s. 423.

¹³ J. Tischner: *Spór w królestwie metafor*, s. 58-59.

ła rozumu, w blasku którego człowiek będzie usiłował pojąć najbardziej podstawowy sens słowa „być”, „istnieć”.

Takie ujęcie jest – w moim przekonaniu – zgodne z pracami ks. prof. Kazimierza Kłósaka, które przyczyniły się do przyjęcia takiej wizji filozofii, w której nauki empiryczne ukazują powierzchniowy obraz rzeczywistości. Natomiast filozof przy pomocy odmiennej aparatury pojęciowej i metodologicznej poszukuje, co kryje się w głębiach ujawniających daną powierzchnię. W zależności od bogactwa jego słownika filozoficznego oraz w zależności od określania struktur owych głębi przyjęta metoda badań może prowadzić do zasadniczo różnych ontologii¹⁴.

4. „Otwarcia” filozofii

Powyższe rozważania dotyczące prawdy (w) filozofii w nowy jeszcze sposób potwierdzają – naszym zdaniem – słusność następującej wypowiedzi Pascala: „Trzeba posiadać potrójne cechy: pirrończyka, matematyka i uległego chrześcijanina; cechy te zgadzają się ze sobą i łagodzą się wzajemnie. (...) Trzeba umieć wątpić, tam gdzie trzeba, twierdzić, tam gdzie trzeba, i poddać się, tam gdzie trzeba. Kto czyni inaczej, nie pojmuje siły rozumu. Są ludzie, którzy grzeszą przeciw tym trzem zasadom, albo przedstawiając wszystko jako rzeczy dowiedzione, z braku rozumienia dowodów; albo wątpiąc o wszystkim, z braku rozumienia, gdzie trzeba się poddać; albo poddając się we wszystkim, z braku wiadomości o tym, gdzie trzeba sądzić” (*Myśl* 461)¹⁵. Wynika z tego, że trzeba być geometrą, to znaczy nieustannie zgłębiać wiedzę o tym świecie. Trzeba być, dalej, pirronistą (filozofem), ciągle gotowym, aby poddać ją krytycznemu osądowi i w ten sposób stawać się świadomym swoich granic poznawczych. Dzięki temu otwiera się on, na koniec, na możliwość przyjęcia Prawdy objawionej, to znaczy otwiera się na możliwość bycia uległym chrześcijaninem.

Jednakże to bycie chrześcijaninem wymaga rzetelnej wiedzy o świecie – grzeszy się bowiem przeciwko wierze, jeśli się nie wie o tym, co należy do naszego naukowego skarbcza. Nie można też z powodu ułomności naszej wiedzy o świecie popadać w ogólne zwątpienie – rzetelny krytycyzm naukowy nie polega przecież na totalnym sceptycyzmie. Nie wolno również pysznić się swoimi osiągnięciami, jakby były one ostatecznym głosem nauki – do istoty nauki należy bowiem jej rozwój, a ten niejako z góry zakłada już kwestionowalność uzyskanych wyników. Kto sądzi, że jest inaczej, musi jawić się innym po prostu jako zarozumiały głupiec.

Pascal po dzień dzisiejszy pozostaje dla nas mistrzem myślenia – zarówno przyrodniczego, jak i filozoficznego. Uczy nas bowiem o konieczności poddawania swej wiedzy nieustannej krytyce. Jedynie taka postawa rodzi możliwość ciągłego zgłębiania prawdy i nie pozwala na postawę błęgiego – ale jakże bardzo złudnego – samozadowolenia. Pascal domaga się też tej szczególnej wewnętrznej wrażliwości i czujności, dzięki której każdy człowiek – a szczególnie uczony – nie pozwoli sobie na

¹⁴ Por. J. Życiński w: *Jak dzisiejszemu człowiekowi mówić o Bogu*, s. 316-317.

¹⁵ B. Pascal: *Myśli*. Tłum. T. Żeleński. Warszawa 1968.

zlekceważenie najbardziej istotnych filozoficznych pytań, jakie rodzą się w naszym wnętrzu. Ta prawdziwie ludzka wrażliwość, której ostatecznym horyzontem jest Prawda, sprawia, że filozofia jest wiedzą ciągle młodą i żywotną. Jej zbiorowy – gdyż dotyczący całej ludzkości – niczym nie przewyżeszalny wysiłek w dążeniu do znalezienia odpowiedzi na pytania o praprzyczynę wszelkiego istnienia oraz o ostateczny sens ludzkich zmaganiń doskonale symbolizuje błękit Szkoły Ateńskiej Rafaela sugerujący istnienie horyzontu, który rozciąga się przed nami.

Nie można zniechęcać się, że horyzont ten – z samej swej istoty – jest niemożliwy do osiągnięcia przez człowieka. Niemożliwość znalezienia wszystkich, w pełni zadowalających odpowiedzi nie powinna zwalniać nas od obowiązku zdążania do prawdy. Wierność temu obowiązkowi jest bowiem miarą głębi naszego człowieczeństwa. Na szczęście minęły już czasy, w których panowało naiwne przekonanie, że przed naukami przyrodniczymi – w przeciwieństwie do filozofii – nie ma żadnych tajemnic, a jeśli jeszcze istnieją jakieś problemy, to ich rozwiązanie jest tylko kwestią krótkiego czasu. Wydaje się, że jest dokładnie na odwrót. Sytuacja, jaka panuje w naukach przyrodniczych, uczy nas wielkiej pokory wobec świadomości ogromu naszej niewiedzy. Tajemnica jest integralną częścią tych nauk. Jej istnienie sugeruje konieczność owego poddania, o którym pisał Pascal, poddania, które jest znakiem właściwego pojmowania siły rozumu. Niezwykle znamienna jest tutaj następująca wypowiedź o. Bocheńskiego: „Jest pewne, że wszystkie nauki przyrodnicze stosują indukcję. Jest również pewne – zostało to dowiedzione przez Arystotelesa i ponownie przez Poppera – że żadna konfirmacja nie powiększy prawdopodobieństwa wniosku indukcyjnego. Pewne jest w końcu, że coś wiemy – ale jak, tego logicy nie wiedzą. Jeden z największych logików naszego wieku J. Łukasiewicz miał być może rację, gdy mówił: «badanie przyrody przypomina lekturę zaszyfrowanego pisma, do którego zgubiliśmy klucz. Najbardziej zadziwiającą rzeczą jest jednak, że w tych warunkach udaje się mimo wszystko zrozumieć kilka fragmentów»”¹⁶.

Odnosi się to także do bardzo głośnej ostatnio teorii Hawkinga o wszechświecie na kształt kuli, który wyjaśnia sam siebie, o swoistym świecie bez brzegów, gdzie wyklucza się istnienie Stwórcy. W przeciwieństwie do niego wielu przyrodników widzi potrzebę Pierwszej Przyczyny. Bardzo ważne jest tu jednak to, jak się ją pojmuje. Nie może to być deistyczny Wielki Zegarmistrz, Supermatematyk czy Nadprogram komputera świata. Jak pisze ks. prof. Heller, chrześcijański „Bóg jest przede wszystkim sensem świata i wszystkiego, co świat zawiera, a zwłaszcza sensem ludzkiej historii i istnienia każdego człowieka. Żaden model świata nie jest w stanie przejąć tych funkcji Boga”¹⁷.

Powyższą tezę wspaniale wyraził przed laty wybitny teolog protestancki Dietrich Bonhoeffer: „Religijni mówią o Bogu wtedy, gdy ludzkie sumienie (bywa, że z lenistwa umysłowego) dobiega kresu, lub wtedy, gdy zawodzą ludzkie siły. Właściwie zawsze Bóg jest pojmowany jako *deus ex machina*, któremu każą wkraczać na scenę

¹⁶ J. M. Bocheński : *Współczesne metody myślenia*. Poznań 1992, s. 142.

¹⁷ M. Heller: *Wszechświat i słowo*. Kraków 1994, s. 206-207.

albo dla pozornego rozwiązania nierozwiązalnych problemów, albo jako mocy, gdy moc ludzka zawodzi, zawsze zatem przy okazji ludzkiej słabości, względnie na granicy ludzkiego poznania. Trwać to jednak może, siłą rzeczy, tylko tak długo, dopóki ludzie własnymi siłami nie przesuną tych granic nieco dalej i Bóg jako *deus ex machina* nie stanie się zbyteczny. To, co mówimy o ludzkich granicach, stoi dla mnie w ogóle pod znakiem zapytania. (...) 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. Na granicach, wydaje mi się, lepiej jest milczeć i nierozwiązalne pozostawić nierozwiązane”¹⁸.

¹⁸ D. Bonhoeffer: *Wybór pism*. Warszawa 1970, s. 241.

Dyskusja

Relacja nauki i teologii

M. ELBANOWSKI

Czy możemy powiedzieć, że teologia zbliża nas do nauki a nauka do teologii?

ABP J. STROBA

Dzisiejsze spotkanie "Prawda w filozofii, nauce i teologii" jest próbą odpowiedzi na to pytanie. Poszukujemy punktów zbieżnych i dróg prowadzących do nich. Mamy nadzieję, że coraz bardziej się zbliżamy na tej drodze. To jest przybliżenie do siebie nauk przyrodniczych oraz filozofii i teologii. Oznacza zarazem przybliżanie się do Prawdy, a zgłębianie Prawdy zbliża nas do Boga.

T. WĘCŁAWSKI

Możemy przypatrzeć się procesowi zbliżania się do prawdy, możemy też, w jakimś stopniu przynajmniej, pokazać drogi, na których to zbliżenie jest możliwe i te drogi zacząć badać. Można najpierw stwierdzić, po prostu na podstawie jakiejś ogólnej naszej filozoficznej intuicji, że skoro świat jest jeden, rzeczywistość jedna i Bóg jeden, to wszyscy, którzy o tym mówią, ostatecznie zbliżają się do tej samej prawdy. Ale możemy też zobaczyć, jakimi drogami to się dzieje. Dotychczasowa historia myśli ludzkiej (europejskiej) czy myśli chrześcijańskiej na taką odpowiedź pozwala. Ale jest to myśl w tym zakresie mało znana. Stąd aktualne są pytania, jak to właściwie było, dlaczego tak różne drogi, jak one się do siebie wzajemnie mają? Stosunkowo niewielu jest pytających o to filozofów, choć oni są do tego najbardziej powołani, a tym mniej jeszcze przyrodników i teologów oraz przedstawicieli nauk humanistycznych, którzy sobie te pytania stawiają. To spotkanie ma właśnie taki sens, żebyśmy zobaczyli, że te pytania są. A także, żebyśmy zobaczyli, co można jeszcze dalej zrobić.

ABP J. STROBA

Tak jak fizyka i nauki szczegółowe nie mogą odpowiedzieć na pewne pytania, bo ich dotychczasowe metody są niewystarczające, tak to pytanie, czy my się zbliżamy, czy jedni i drudzy już się zbliżają do tej samej Prawdy, zdaje się leżeć poza naszymi możliwościami. Jest jednak pytanie jeszcze dalej idące. Według mojej obserwacji tego, ci się tutaj dzieje, to jest tak, że jeśli chodzi o prawdę, to właściwie relacja pomiędzy poznaniem a rzeczywistością jest wszędzie. Jednak więzy tworzące tę relację są słabsze teraz niż były dawniej. A zatem problem leży nie w tym, że nam się zamętnia problem prawdy, tylko że nam ucieka sama rzeczywistość. Nasze metody okazują się niewystarczające dla zajęcia stanowiska wobec rzeczywistości. Tak w fizyce, jak i trochę w teologii nasze metody zbliżające do analizy tej rzeczywistości, do wytłumaczenia jej złożoności są niewystarczające. trzeba je zatem usprawniać. To jest, jak się zdaje, ważniejszy jeszcze problem niż to, czy już się wzajemnie zbliżamy czy jeszcze nie.

J. WĘGLARZ

Nie mogę zgodzić się z oceną, jakoby dzisiejsza dyskusja wykazała rozbieżność różnych dróg dochodzenia do prawdy. W moim przekonaniu wykazała ona, że drogi te, mimo że różne, są właśnie zbieżne w tym głębokim sensie, że wskazują na obecność Boga we wszechświecie.

Z. JACYNA-ONYSZKIEWICZ

Pragnę krótko ustosunkować się do wypowiedzi związanych z moim wystąpieniem.

Ks. Rektor Węclawski wspominał o zasadzie antropicznej. Niewątpliwie jest ona słuszna w tym sensie, że nawet drobne zmiany w globalnej strukturze Wszechświata (zmiany tempa ekspansji Wszechświata, wymiaru przestrzeni Wszechświata, stałych sprzężenia, itd.) uniemożliwiłyby powstanie życia na Ziemi. Pojawienie się człowieka w rezultacie ewolucyjnych naturalnych procesów zachodzących we Wszechświecie, od Wielkiego Wybuchu do dzisiaj, jest nadzwyczaj mało prawdopodobne. Jeden Wszechświat nie tłumaczy więc istnienia człowieka. Szukając naturalnych przyczyn pojawienia się człowieka zmuszeni jesteśmy przyjąć, że istnieje lub istniało nieskończenie wiele wszechświatów. Fizyka współczesna dopuszcza takie możliwości (np. hipoteza inflacji chaotycznej Lindego, interpretacja wielu światów Everetta lub wielu dekoherentnych historii Gell-Manna-Hartla). Jest to nieunikniona cena płacona za naturalistyczne wyjaśnienie istnienia ludzkości. Drugim rozwiązaniem tego problemu jest założenie, że istnieje jakiś czynnik dokonujący celowego wyboru. Fizyka, a konkretnie kosmologia kwantowa, stawiają tutaj problem bardzo jasno, nie dając (na razie?) jednak rozstrzygającej odpowiedzi.

Według św. Tomasza z Akwinu (*Wykład Pacierza*, W Drodze, Poznań 1987) zasadnicza różnica pomiędzy człowiekiem wierzącym w Boga a niewierzącym polega na tym, że pierwszy dostrzega w świecie i celowość, natomiast drugi wszystko przypisuje przypadkowi. Fizyka współczesna wymaga od człowieka niewierzącego w Boga czegoś więcej – wymaga wiary w nieskończoną liczbę wszechświatów. Myślę, że znikoma liczba ateistów zdaje sobie z tego sprawę.

W jednej z wypowiedzi skomentowano sprawę granic metody empiryczno-matematycznej fizyki. Granice te nieustannie pęcznieją obejmując coraz większy zakres wiedzy. Jeden z fizyków japońskich napisał: To co jest metafizyką w obecnym wieku w następnym będzie fizyką. Jako przykład tego, można podać fakt, że kosmologia kwantowa opisuje wieczność – stan aczasowy, w którym nie ma przedtem, teraz ani potem. Stan ten opisuje tzw. równanie De Witta-Wheelera. Czas, jako parametr numerujący stany, pojawia się w tym równaniu, gdy słabną kwantowe efekty grawitacyjne. Zatem wieczność nie jest paradoksem metafizycznym, ale określonym stanem Wszechświata, w pobliżu Wielkiego Wybuchu. Czas nie jest atrybutem materii, lecz pojawia się na określonym etapie ewolucji Wszechświata.

W końcu chciałbym skomentować sprawy pierwszej przyczyny, która pojawiła się w trakcie dyskusji. Chciałbym zwrócić uwagę, że mówiąc o prawie przyczynowości jako podstawie wszelkich nauk, należy być bardzo ostrożnym. Fizyka bowiem

wykryła procesy akazualne (np. rozpady promieniotwórcze). Dla takich procesów możemy obliczyć tylko predykcje probabilistyczne. Zjawiska w świecie makroskopowym wydają się być przyczynowe, ponieważ ciała makroskopowe składają się z ogromnej liczby mikrocząstek. Sytuacja jest analogiczna do zachowania się tłumu ludzi. Pojedynczy człowiek ma wolną wolę i trudno jest prognozować jego zachowanie; znacznie pewniejsze są prognozy dla tłumu ludzi. Rozwój fizyki dwudziestowiecznej wyraźnie wskazuje, że procesy akazualne pozostaną stałym, nieuniknionym elementem przyrody.

Trudności języka specjalistów

J. STANKOWSKI

Proszę prelegentów, aby podjęli pewien wysiłek dla słuchacza, który nie dysponuje aparatem pojęciowym teologii. Teolodzy muszą zatem zrezygnować z zawilego języka specjalistów i udostępnić swe dociekania przyrodnikom. Proszę o uproszczenie, które wydaje się niezbędne dla zrobienia kroku ku wzajemnemu zrozumieniu.

Pragnę też przypomnieć, że całość materiałów ze spotkania zamierzamy w sposób przystępny przekazać dalej. Jeżeli przedstawimy to w sposób hermetycznych praw naukowych, to wtedy spotkanie nasze nie spełni oczekiwań. Publikacja powinna być jasna, żeby nasze dociekanie było możliwe do zrozumienia dla nie specjalnie przygotowanego czytelnika. Chodzi nam o popularyzację dialogu nauka – teologia na temat Prawdy.

J. MUSIELAK

Pragnę zwrócić uwagę na pewne analogie. Fizyka stosuje metodę matematyczną a teologia stosuje metodę filozoficzną. Objawienie Boże spełnia w teologii z grubsza rzecz biorąc podobną rolę, jak eksperyment w fizyce; jest tym, co zakładamy i z czego wychodzimy, przetwarzając filozoficznie wyjściowe dane. W zależności od tego, co uważamy za objawienie Boże, może to być teologia chrześcijańska, katolicka, protestancka... Teolog katolicki powinien jednak angażować naukę, Urząd Nauczycielski Kościoła w swoje założenia. To jest pewnego rodzaju konfrontacja. Wyniki uzyskane są tak dalece dobre, jak dalece to filozoficzne narzędzie jest dobre.

ABP J. STROBA

Pragnę ustosunkować się do tego, co Pan profesor Stankowski powiedział. Ksiądz Rektor mówił o analizie słowa, o wymiarach, o interpretacji zakresu słowa. To było trudne, to były pewne skróty, które nie pozwoliły nam powiązać do końca elementów analiz. Dlatego trzeba by zrobić może pewne streszczenie dla potrzeb samej dyskusji. Możemy przekazać to, co ma służyć innym, dopiero jako podsumowanie tych naszych rozmów.

T. WĘCŁAWSKI

Poruszona kwestia to istotnie ogromnie ważna i trudna sprawa. myślę, że trzeba zwrócić uwagę na to, jak to się stało, że drogi metodyczne, drogi interpretacji meta-

naukowej czy filozoficznej własnej pracy nauk przyrodniczych, nauk humanistycznych, teologii, filozofii przynajmniej po części się rozeszły, a po tylu latach nieznaczenie się zeszyły. Jak to się stało i dlaczego to się stało?

Niewątpliwie zaważyło tu Oświecenie, ale tak naprawdę ten proces zaczął się wcześniej. Można pokazać od strony historii pojęć i od strony historii idei, że właściwy moment, w którym się zaczyna ten proces, to przełom XII i XIII wieku.

ABP J. STROBA

Drogi zaczęły się rozchodzić w momencie, gdy nauka czuła się pewna swoich zdobyczy i zaczęła lekceważyć to wszystko, co było poza jej obreębem. dzisiaj natomiast rzeczywistość zaczyna to stanowisko falsyfikować i to daje szansę do nowego zbliżenia.

J. STANKOWSKI

Przedstawione w referatach przykłady dotyczą fizyki "książkowej", co do której panuje ogólna akceptacja. Gdy dzisiaj mówimy o szczególnej teorii względności, czy zasadzie nieoznaczoności Heisenberga nie ma żadnej wątpliwości, że opisują one relatywistyczny ruch cząstek oraz niepewność i ch położenia i pędu. Nie ma takiej zgodności, gdy pytamy o strukturę cząstek elementarnych lub o właściwości układów nieliniowych. Tutaj stany stacjonarne nie są stanami o najniższej energii, a bifurkacje i chaos deterministyczny przekonują nas o tym. Dlatego każde dążenie do prawdy skazuje nas na strefę niepewności, którą w fizyce czynimy jaśniejszą, tworząc bardziej złożone modele opisujące nowe nierozpoznane dotąd zjawiska. Dochodzimy do uzgodnienia modelu i opisywanego zjawiska, przyzwyczajamy się do tego i dalej uznajemy to za Prawdę. W badaniu posługujemy się rozumnym modelem, decydujemy się na niego, przyzwyczajamy się do opisu przy jego pomocy i to nazywamy Prawdą, czyli zgodnością naszego wyobrażenia z rzeczywistością.

Pokrywa się to z naszą intuicją, że Prawda to: utarty pogląd, zasada, doktryna, pewnik itp. Nie usuwa to jednak zasadniczej wątpliwości, o której mówił prof. Jacyna-Onyszkiewicz. Dużo trudniejsza jest Prawda religijna, bo rozum musi być wspomagany przez wolę (ks. prof. Bocheński) i Łaskę. Ewangelia św. Jana upewnia mnie o tym całkowicie. Muszę przyjąć, że "Ja jestem Droga i Prawda i Życie" (Ew. św. Jana 14.5) i nie może mojej pewności zachwiać monolog Piłata: "Coż to jest prawda? A to powiedziawszy wyszedł (Piłat) powtórnie do Żydów" (Ew. św. Jana 18.38). W tym fragmencie Objawienie ukazuje nam, że dotarcie do Prawdy religijnej nie jest możliwe na drodze zwykłej obserwacji i ocenie zdarzeń. A mimo to wierzymy, bo na to się zdecydowaliśmy. Nic tu nie pomogą uczone rozprawy. Prawa fizyki dotyczą prostych modeli otaczającego nas świata, a wiara złożonych relacji człowieka, Świata i Boga.

Dlatego uczeni powinni być powściągliwi w ocenie swojej wiedzy, bo widząc ogrom nieznanego i nie mogąc pojąć Boga muszą wesprzeć się łaską bez której trudno jest żyć.

F. KACZMAREK

Najpierw dwa komentarze. W wykładzie ks. M. Jędraszewskiego pojawiło się określenie jakoby filozofia pojawiała się tam, gdzie nauki się zatrzymują i dalej, według ks. Klósaka, że nauki empiryczne są powierzchowne, a filozofia sięga głębiej. Trudno zgodzić się z tymi twierdzeniami. Nauki przyrodnicze wogóle się nie zatrzymują, sięgają głębiej i głębiej i także, podobnie jak filozofia, stawiają sobie pytania o sens istnienia rzeczy i zjawisk.

I drugi komentarz. Ks. Jędraszewski wspomniał o poznaniu widzialnym, i świetle. Słowo światło odgrywa szczególną rolę. W encyklopedii Brittanica jest kilkadziesiąt stron poświęconych światłu. Od biblijnego: „niech stanie się światłość”, do wielu współczesnych znaczeń tego słowa.

O świadomości. Była tu już mowa o tym, że człowiek, a nie istota człoeksztalna, musi zadać sobie pytanie o sens istnienia. Jaka jest w tym rola świadomości? Profesor Jacyna-Onyszkiewicz mówił krótko tę sprawę w swoim wykładzie. Według pewnych, licznych zresztą poglądów fizyków kwantowych, świadomość włączona jest niejako automatycznie w proces naszego poznania. Szczególnie odnosi się to do mikroświata. Mechanika kwantowa wykazała, że wiele zjawisk pozostaje nieokreślonych dopóki, dopóty eksperymentator (a więc człowiek świadomy) nie zdecyduje o sposobie pomiaru (określania) wielkości fizycznych tego procesu. Dokładność tego omiaru (określenia) jest zresztą ograniczona, zgodnie z zasadą nieoznaczoności Heisenberga. Stąd rodzi się stwierdzenie, że wogóle nie można określić wielu zjawisk poza naszą świadomością, niezależnie od nas. Przenieśmy to rozumowanie na grunt wiary. Świadomość dyktuje nam pytania o sens istnienia. Mamy do wyboru dwie alternatywy: „Coś” lub „Nicość”. Jeżeli wybierzemy „coś”, a więc wierę w tajemnicę Boga Ojca, Syna i Ducha Świętego, uzyskujemy odpowiedź na zasadnicze pytanie o sens istnienia. Jeżeli wybierzemy drugą alternatywę – to pozostaje nam „Nicość”. Człowiek ma wolną wolę – może wybrać.

J. MUSIELAK

Z wykładu profesora Jacyny-Onyszkiewicza wynika, że fizyka tworzy z matematyką ściśle związaną parę, w której jednym z członków jest eksperyment fizyczny, a drugim formalizm matematyczny. Sądę, że podobną parę tworzy teologia z filozofią. Przy tym rolę formalizmu matematycznego pełni tu przyjęty system teologiczny, natomiast w miejsce danych eksperymentalnych mamy Objawienie Boże. Jeśli jest to teologia katolicka, to dochodzi do tego nauczanie magisterium Kościoła, dające interpretację Objawienia. Wartość naukowa badań zależy w dużej mierze od solidności przyjętego systemu filozoficznego, który powinien być zbudowany przy pomocy rozumowań logicznych. Wszelkie ułatwienia w tym względzie, jak np. zastąpienie logiki dialektyką, psują wartość systemu filozoficznego. System ten musi jednak korzystać z właściwych sobie sposobów wnioskowania, do których należy m.in. analogia. Bez takiego poszerzenia system ten nie wyjdzie poza analizę języka, w duchu neopozytywizmu. Filozofia taka, nie podejmując próby odpowiedzi na pytania o charakterze metafizycznym, nie tworzy systemu dogodnego dla rozważań teologicznych. Sądę,

że solidny system filozoficzny i zbudowana na nim teologia mają charakter naukowy, choć słowo „nauka” jest tu użyte w innym sensie, niż w naukach ścisłych. Uważam, że prawda, rozumiana w sensie klasycznym, jest jedna, a różne nauki opisują różne jej aspekty.

J. WĘGLARZ

Najpierw chciałbym się odnieść do podstawowego problemu, który dziś dyskutujemy, a który dotyczy, tak czy inaczej, relacji między wiarą a nauką. Pozwolę sobie zacytować kilka myśli z artykułu Josepha Kard. Ratzingera *Fede e teologia*, „Sacra Doctrina” 1/1993, s. 6-13, wg tłumaczenia Bogusława Kochanowicza OP: Wiara i teologia, „W Drodze” 12/1994, s. 5-10. Uważam bowiem, że ujmuje on ten problem, m. in. za św. Tomaszem, w sposób bardzo przekonujący. Cytuję: „W dowodzeniu naukowym oczywistość rzeczy zmusza nas niejako swą wewnętrzną koniecznością do przyzwolenia zgody (*Summa contra Gentiles* III, 40). Poznanie jako takie powoduje owo „tak, to tak właśnie jest”. Jak uważa św. Tomasz, osiągnięta pewność „determinuje” myślenie. W ten oto sposób bieg myśli osiąga spokój w widzeniu, w nim osiąga swój kres. Struktura aktu wiary jest zupełnie inna... W akcie wiary przyzwolenie pojawia się w sposób odmienny niż w akcie poznania, to znaczy nie poprzez oczywistość, do której doprowadza proces myślenia, lecz poprzez akt woli – podczas gdy proces myśli pozostaje otwarty i jest jeszcze w drodze... Rozważając raz jeszcze to wszystko moglibyśmy powiedzieć: wiara stanowi antycypację możliwą dzięki woli oraz zetknięcie się serca z Bogiem. Antycypuje ona to, czego jeszcze nie widzimy... Antycypacja ta wprawia nas w ruch... Ponieważ przyzwolenie wyprzedziło refleksję, myśl musi próbować je dogonić... W miarę jego lektury (B. Mondina, *Słownik Teologów*, przyp. J. W.) coraz jaśniejsze staje się, że Słowo Boże zawsze nas wyprzedza i nigdy nie daje się prześcignąć”.

Po drugie chciałbym powiedzieć, że forma przedstawionych referatów w pełni mi odpowiada i nie jestem za jej zmianą. Popularyzacji, zwykle spływającej poruszane problemy, jest dużo – tu oczekiwałem precyzji rozważań i jestem z niej zadowolony.

Na koniec, jeśli Państwo pozwolicie, zaproponuję pewne rozszerzenie kręgu dyscyplin naukowych, które dziś były wymieniane, o informatykę. Jeśli bowiem różne działy fizyki, o której mówiono dziś najczęściej, badają prawa rządzące oddziaływaniami, o tyle informatyka zajmuje się prawami rządzącymi pozyskiwaniem, gromadzeniem i przetwarzaniem informacji oraz związanymi z nimi procesami algorytmicznymi.

Zauważmy także, że badając określone fragmenty rzeczywistości w celach utilitytarnych (np. w celu sterowania) często omijamy etap tworzenia modelu tego fragmentu. Model taki mógłby bowiem być na tyle skomplikowany, że jego wykorzystanie byłoby tyle trudne, co nieużyteczne. Zamiast modelu możemy natomiast pozyskać wiedzę od operatora ludzkiego (ogólnie: eksperta/ów, zakładając oczywiście ich istnienie), który ma własne doświadczenie związane z określonym sterowaniem. Ta wiedza, odpowiednio sformułowana, służy następnie za podstawę działania tzw. systemu eksperckiego, wspomagającego podejmowanie decyzji.

Zauważmy także rolę informatyki w zakresie eksperymentów symulujących czy obliczeniowych, które, choćby z powodów ekonomicznych wspomnianych już przez pana profesora Jacynę-Onyszkiewicza, będą coraz częściej wspomagały eksperyment fizyczny. Myślę tu nie tylko o roli nowoczesnego sprzętu komputerowego, ale także, a nawet głównie, o odpowiednich algorytmach.

L. WCIÓRKA

Kwestia wielorakich ujęć prawdy

Chciałbym nawiązać do wystąpienia profesora Sucha w kwestii odróżnienia prawdy w sensie epistemologicznym, ontologicznym i moralnym.

Zwykle, kiedy mówimy o prawdzie, mamy na uwadze prawdę w pierwszym z wymienionych znaczeń, prawdę w sensie epistemologicznym. Chciałbym zwrócić uwagę na wielorakość tak rozumianej prawdy. Poznanie jest przecież aspektowe. Poznajemy rzeczywistość zawsze z określonego punktu widzenia. Właściwie określony aspekt poznawanej rzeczywistości pociąga za sobą różnicowanie się stosowanych w poznaniu metod. Prawda pojęta jako zgodność naszych ujęć poznawczych z poznawanym przez nas aspektem rzeczywistości będzie więc ograniczać się tylko do tych twierdzeń, które formułowane są w sposób zgodny z właściwym dla danej dziedziny wiedzy przedmiotem.

Prawda w nauce, prawda w filozofii czy prawda w teologii z tego punktu widzenia nie wykluczają się wzajemnie, ani sobie nie przeczą. Wzajemnie się uzupełniają.

Podkreślić wszakże wypada, że epistemologiczny wymiar prawdy w filozofii sięga jeszcze głębiej. Filozofia bowiem w odróżnieniu od innych dziedzin poznawczej działalności człowieka zajmuje się nie tylko prawdziwością dokonywanych przez siebie aktów poznania, lecz również określeniem samej prawdy, warunkami zachodzenia prawdziwego poznania, a także kryterium prawdy.

J. SUCH

I. Nauka, teologia i filozofia oferują nam trzy drogi poszukiwania prawdy i, tym samym, trzy drogi jej osiągania. Obserwowana dotąd pewna rozbieżność tych dróg, sama przez się nie jest faktem zasługującym na negatywną ocenę czy niepokój, tym bardziej jeśli się zważy, że jeden z głównych walorów kultury ludzkiej polega na jej bogactwie, na jej różnorodności. Niepokój byłby usprawiedliwiony jedynie wówczas, gdyby się okazało, że drogi te zaczynają się wykluczać w tym sensie, że wyniki przez nie uzyskiwane przeczą sobie wzajemnie.

Sądzę też, że wszystkie trzy omawiane dziedziny wiedzy i kultury zmierzają do tego samego wymiaru poznania, który nazywamy jego głębią. Dlatego nie byłoby rzeczą rozsądną twierdzić (jak to się nieraz zdarza filozofom czy teologom), że nauka (tzn. nauki szczegółowe) ślizga się tylko po powierzchni zjawisk, natomiast do natury czy istoty rzeczywistości docierają jedynie filozofia czy teologia.

Myślę, że mamy do czynienia z trzema (co najmniej) rodzajami głębi poznania: głębią teologiczną, filozoficzną i naukową i że każda z nich polega na czymś nieco odmiennym. Problem głębi poznania sam jednak jest problemem trudnym i ... głę-

bokim, o czym przekonał się np. współczesny filozof angielski, John Watkins, który w pracy *Nauka i sceptycyzm* próbował wyjaśnić, na czym polega głębia poznania naukowego.

II. Chciałbym jeszcze poczynić dwie uwagi do interesującego referatu profesora Z. Jacyńskiego-Onyszkiewicza.

Sądzę, że do lepszego zrozumienia fizyki (oraz nauki w ogóle) i metody badawczej w fizyce (nauce) stosowanej, warto przywołać dwa nazwiska wybitnych fizyków, zajmujących się także filozofią: Carla von Weizsäckera oraz Nielsa Bohra.

Profesor Onyszkiewicz mówił o trzech tradycjach naukowych, ukształtowanych w starożytności: tradycji Platona, tradycji Arystotelesa oraz tradycji Archimedesów. Stwierdził też, że nauka (nowożytna) poszła drogą Archimedesów, co jest słuszne, jeśli się zważy, że Galileusz, a za nim Newton i inni, właśnie wzorując się na Archimedesie zaczęli nadawać prawom fizyki postać matematyczną, wykorzystując wyniki eksperymentu ilościowego.

Jednakże, C. F. von Weizsäcker w pracy *Jedność przyrody*, słusznie zwrócił uwagę na to, że pierwszym badaczem, który właściwie uchwycił istotę ("nerw") metody naukowej zastosowanej najwcześniej w fizyce był Platon. W swej teorii Idei dostrzegł, że modelowanie i konstruowanie za pomocą matematyki typów idealnych (nie zaś zwykłe indukcyjne uogólnianie) jest drogą wiodącą do prawdy w nauce. Dostrzegając rolę matematyki, Platon nie dostrzegł jednak znaczenia doświadczenia, w szczególności zaś eksperymentu ilościowego w badaniu naukowym. Dlatego uczynił on jedynie pierwszy ważny krok na drodze do zrozumienia, czym jest nauka i jakie metody powinna stosować. Drugi decydujący krok – zrozumienie roli eksperymentu – uczynił właśnie Archimedes.

Fakty powyższe wskazują, że tradycja naukowa, związana z Archimedesem, nie jest niezależna od tradycji wywodzącej się od Platona – nie ma natomiast jakiegoś namacalnego związku z tradycją Arystotelesa. Zatem droga, po której poszła nauka nowożytna, to droga znaczone takimi nazwiskami, jak: Platon i Archimedes (a także Eratostenes) w starożytności, Galileusz i Newton w czasach nowożytnych.

Druga moja uwaga dotyczy stwierdzenia profesora Onyszkiewicza, że "prawda naukowa – to teoria najbardziej ogólna i ścisła", jaką dysponujemy w danym czasie. Prowadzi to – zdaniem Onyszkiewicza – do wniosku, że "prawda jest względna i tymczasowa".

Otóż względność (przybliżoność) prawdy osiąganey w nauce raczej nie budzi wątpliwości. Stwierdzenie natomiast, że prawda jest "tymczasowa" jest o tyle nieudane, że kłóci się z klasyczną definicją prawdy Arystotelesa, zgodnie z którą prawda to sąd, którego treść jest zgodna z obiektywnym stanem rzeczy przez sąd opisywanym. Jednym bowiem z głównych walorów definicji Arystotelesa jest obiektywność prawdy: to, czy dany sąd jest prawdziwy czy nie, nie zależy od człowieka (a tym bardziej od jego świadomości czy wiedzy), lecz od obiektywnego stanu rzeczy ("od rzeczywistości"), którego sąd dotyczy. Dlatego dany sąd jest (względnie) prawdziwy lub nie *raz na zawsze*, nie może być zatem prawdą "tymczasową" (w dosłownym sensie). "Tymczasowa" przeto, może znaczyć tyle tylko, że zadowalamy się nią jedynie "chwilowo",

na obecnym etapie rozwoju nauki, dopóki nie dysponujemy prawdą lepszą (tzn. w większym stopniu zgodną z rzeczywistością).

W celu uniknięcia tego rodzaju nieporozumień związanych z dosłownym rozumieniem słowa “tymczasowa”, lepiej jest zrezygnować z określenia, że “prawda naukowa – to teoria najbardziej ogólna i ścisła”, jaką w danym czasie dysponujemy i trzymać się po prostu definicji klasycznej (ewentualnie w jej esencjalnym pojmowaniu, zarysowanym w moim referacie). Droga do takiej prawdy jest wyznaczona w fizyce (i innych naukach) przez zasadę korespondencji *explicite* sformułowaną przez Bohra, a intuicyjnie stosowaną przez fizyków już od czasów Gallileusza. Zgodnie z tą zasadą, nowa teoria naukowa jest lepszym przybliżeniem do rzeczywistości od dotychczas uznawanej (jest prawdziwsza), gdy stanowi tzw. korespondencyjne uogólnienie dotychczasowej. Takie korespondencyjne uogólnienie różni się od zwykłego uogólnienia indukcyjnego tym, że poprawia teorię dotychczasową, dzięki czemu właśnie nowa teoria ma szerszy zakres stosowalności (większy zasięg), a teoria dotychczasowa okazuje się prawdziwa jedynie w ograniczonym zakresie i, jako taka, jest jedynie “granicznym przypadkiem” teorii nowej.

W ten sposób zasada korespondencji – stosowana z powodzeniem przez takich mistrzów fizyki, jak Galileusz, Newton, Maxwell, Bohr czy Einstein – okazuje się jedną z zasad sterujących rozwojem fizyki (i nauki w ogóle) w jej dążeniu do osiągnięcia wiedzy coraz prawdziwszej.

J. Watkins, *Nauka i sceptycyzm*, Warszawa 1989

C. F. Weizsäcker, *Jedność przyrody*, Warszawa 1978

J. STANKOWSKI

Sądzę, że wraz z ks. Arcybiskupem dr Jerzym Strobą możemy być radzi, że filozofowie, przedstawiciele nauk realnych i teologowie podjęli się zabrać głos na temat Prawdy. Mimo, że nie mamy nadziei na pełne uzgodnienie poglądów, spotkania nasze będziemy kontynuować, bo wynikają one z potrzeby wymiany myśli w takim gronie.

ISBN 83-85481-02-8