

JAN KŁOS

MIĘDZY NAUKĄ I RELIGIĄ –
UWAGI NA MARGINESIE PEWNEJ TRADYCJI

*Religia to odzew natury ludzkiej
na właściwe jej poszukiwanie Boga.*
Alfred North Whitehead

WPROWADZENIE

Formuła „pewna tradycja” zawarta w tytule artykułu obejmuje krąg czterech autorów, których poglądy tutaj rozważam i których powinowactwo intelektualne pragnę ukazać, mianowicie Johna Henry’ego Newmana, Lorda Actona, Alfreda Northa Whiteheada oraz Michaela Novaka. Zaznaczyć należy od razu, że nie chodzi mi tu o świadomie kontynuowaną przez nich, historycznie udokumentowaną, tradycję myślenia, lecz raczej zaledwie o pewne podobne tropy myślenia. Omawiana przeze mnie tradycja zaczyna się tedy, historycznie rzecz ujmując, w XIX wieku, a kończy w XXI. Dostrzegam u tych myślicieli zbliżone stanowisko w kwestii relacji religii i nauki, wiedzy i wiary. Dyskusja dotycząca tej relacji od wieków obecna jest w dyskursie filozoficznym. Wskazuje się albo na harmonijne współistnienie, albo na sprzeczność. Tę ostatnią podkreślają szczególnie publikacje i wypowiedzi takich współczesnych autorów, jak Sam Harris, Daniel C. Dennett czy Richard Dawkins¹. Dla nich pogranicze nauki i religii to pole walki o wyzwolenie rozumu spod panowania (nieracjonalnej) wiary. W duchu tego, co nazywają „humanizmem naukowym”, „humanizmem świeckim”, starają się umocnić przekonanie, jakoby konflikt między wiarą i wiedzą był nieusuwalny. Do tej grupy należy także amerykański filozof Tad Clements, którego książka pod znamienym tytułem *Nauka kontra religia* trafiła niedawno do

Dr hab. JAN KŁOS, prof. KUL – Katedra Etyki Społecznej i Politycznej, Wydział Filozofii Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego Jana Pawła II; adres do korespondencji: Al. Raławickie 14, 20-950 Lublin; e-mail: klosjan@kul.lublin.pl

¹ M. N o v a k, *Boga nikt nie widzi. Noc ciemna ateistów i wierzących*, tł. M. Pasicka, Kraków: Wydawnictwo Znak 2010, s. 53 nn.

rak polskiego czytelnika². Zaznaczmy, że w debacie na temat relacji religii i nauki należy brać pod uwagę zarówno formuły określające istotę religii (jej specyfikę), jak również rozumienie samej racjonalności³.

Średniowieczna wizja rozumu poszukującego wiary i wiary szukającej zrozumienia, owej *coincidentia oppositorum*, została rozbita przez nowożytnego ducha zwątpienia i krytycyzmu. Umysł człowieka sprowadzono do spekulatywnego intelektu, którego pewność wyznacza już nie harmonijne łączenie porządku przyrodzonego z nadprzyrodzonym, ale wewnętrzne światło pojęciowego ujęcia rzeczywistości. Poznanie człowieka zostaje zawężone do tego, co intelektualnie jasne i wyraźne. W obszarze myślenia politycznego szuka się lepszego porządku społecznego, bardziej racjonalnej umowy społecznej. Jej formalna struktura jest nie tyle odpowiedzią na to, jak się ma rzeczywistość społeczna, ile stanowi wniosek wyprowadzony ze specyficznego rozumienia natury człowieka, a zatem z pewnej teorii dotyczącej człowieka. Szukanie bardziej racjonalnej struktury społeczeństwa ogarnęło także obszar religii, co w praktyce oznaczało narodziny tzw. religii naturalnej i formułowanie postulatów bardziej racjonalnego chrześcijaństwa. Nieustannie wskrzeszane są kontrowersje między tym, co naukowe, a tym, co religijne.

Wysiłki intelektu spekulatywnego zmierzały w kierunku likwidacji różnorodności oraz wprowadzenia w jej miejsce formuły uniwersalnej racjonalności. Praktycznym wyrazem takiej formuły w interesującym nas tutaj kontekście relacji religii i nauki miała być np. religia państwowa, która zapewniałaby jednolitość państwa. Poszukiwanie takiej formy społecznej religii, która by współgrała z polityczną strukturą państwa, zakończyło się fiaskiem. Dobrym dowodem na to są doświadczenia XIX-wiecznej Brytanii. Oficjalnie zadekretowana tam jedność państwa i Kościoła rychło przyniosła kryzys i wiary, i Kościoła, a i dla państwa nic korzystnego z tego nie wynikało. Religia bowiem nieustannie domaga się uznania swoich transcendentnych i absolutnych roszczeń. W przeciwnym razie, gdy zostanie sprowadzona jedynie do regulatywnej zasady politycznej, przestaje już być religią i jako taka zupełnie naturalnie zostaje odrzucona. Jej wymiar transcendentny ginie, gdy instrumentalnie zostaje zredukowana do zaspokojenia doraźnej potrzeby politycznej.

² T. Clements, *Nauka kontra religia*, tł. B. Stanosz, Warszawa: Wydawnictwo Da Capo 2002.

³ Zob. A. Bronk, *Podstawy nauk o religii*, Lublin: TN KUL 2003, s. 368 nn. – zwłaszcza kwestie dotyczące różnych rodzajów racjonalizmu (ekskluzywnego oraz inkluzywnego).

Omawiana w tym artykule relacja religii do nauki może być rozważana także w szerszym kontekście tzw. relacji Kościoła do świata, miejsca Kościoła w aktualnym porządku politycznym. Wybrana tu grupa myślicieli wydała mi się szczególnie ciekawa, bo wprawdzie nie występują oni razem w opracowaniach filozoficznych, niemniej łatwo można dostrzec pokrewieństwo intelektualne. Powtórzmy jeszcze raz: chodzi mi raczej o pewne podobne intuicje niż o konkretnie rozważane te same problemy. Autorzy czasowo nam bliżsi (Whitehead i Novak) powołują się i na Newmana, i na Actona. Analiza tekstów pokazuje wyraźnie, że ich intuicje są sobie bliskie i rzucają wiele światła na współczesne pojmowanie relacji nauki i wiary, także ukazują różnorakie modele rozumienia samej nauki. Przy omawianiu myśli filozofów zachowuję porządek chronologiczny. W punkcie I pojawią się zatem poglądy Johna Henry'ego Newmana, punkt II poświęcony jest postaci Lorda Actona, punkt III dotyczy brytyjskiego filozofa i matematyka Alfreda Northa Whiteheada, a ostatni punkt, IV, poświęcony jest aktualnie żyjącemu amerykańskiemu filozofowi polityki Michaelowi Novakowi. Najwięcej miejsca poświęcam Newmanowi i Whiteheadowi.

I. PEWNOŚĆ CZŁOWIEKA WIARY

Człowiek nauki, uzasadniając pewność naukową, przedstawia dowód. Człowiek wiary nazywa swoją pewność wewnętrznym przekonaniem. Zarówno w pierwszym, jak i w drugim przypadku możemy jednak zasadnie mówić o pewności. W toku dalszych rozważań zobaczymy, że te dwie postawy wcale nie są tak odległe od siebie, jak się wydaje, że i w nauce potrzebne jest wewnętrzne przekonanie w badaniach, które nie mają jeszcze formy dowodu. Przekonanie takie stanowi często istotny punkt wyjścia w postępowaniu naukowym. Należy także pamiętać, że wiara, mająca postać konkretnej religii, oprócz wymiaru osobowego doświadczenia jako wewnętrznego przekonania (pewności), może być rozpatrywana także jako system spójnych i racjonalnych twierdzeń. Gdyby tak nie było, wierzący nie byłby w ogóle w stanie sformułować komunikatywnego przekazu na temat swojej religii⁴.

⁴ Bliskie jest mi stanowisko cytowanego tu już polskiego metodologa religii, że „to nie religia jest przede wszystkim racjonalna, lecz racjonalny jest człowiek, akceptując (lub odrzucając) przekonania (twierdzenia) religijne oraz zachowując się (lub nie zachowując) religijnie” (Bronk, *Podstawy nauk o religii*, s. 372).

FILOZOFICZNE INSPIRACJE JOHNA HENRY'EGO NEWMANA

Wprawdzie w przypadku tak niezależnego myśliciela trudno podać jedno konkretne źródło inspiracji czy tym bardziej wskazać kontynuację jakiejś jednej tradycji, niemniej można przywołać ważne etapy jego filozoficznej edukacji. Na pewno jej istotną częścią była myśl Arystotelesa, którą Newman zajmował się w czasie swoich oksfordzkich studiów. Tutaj szczególną rolę odegrała logika wielkiego filozofa starożytności. Zainteresował się nią dzięki współpracy z Richardem Whately'em (1787-1863). Newman aktywnie uczestniczył w powstaniu znanej pracy Whately'a *The Elements of Logic* [Elementy logiki]. Potem jednak, pod wpływem brytyjskiego empiryzmu, odchodzi od czystego dedukcjonizmu arystotelesowskiego systemu w kierunku rozważań indukcyjnych. Tutaj źródłem jego inspiracji są prace Johna Locke'a, do którego zresztą – pomimo wskazania istotnych rozbieżności – odnosi się z szacunkiem w swojej pracy *An Essay in Aid of Grammar of Assent*⁵.

Kolejnym etapem edukacji filozoficznej Newmana była praca Josepha Butlera *The Analogy of Religion* [Analogia religii]. Zasadniczym przesłaniem tej rozprawy jest przekonanie, że kluczem do zrozumienia rzeczywistości jest prawdopodobieństwo, na którym opiera się nasza wiedza o niej. Fundament *The Analogy of Religion* stanowi też przekonanie, że skoro Bóg jest Stwórcą zarówno widzialnego świata przyrody, jak i świata niewidzialnego, to musi istnieć między tymi dwoma światami jakaś analogia. Musi zatem istnieć analogia między wiarą i wiedzą. Takim obszarem analogii jest choćby funkcjonowanie naszego umysłu w konkretnym doświadczeniu, gdy spontanicznie dokonujemy sądów (przyświadczamy), a nie przeprowadzamy wnioskowania. Nasz umysł zbudowany jest z wielu takim sposobem dokonanych sądów, które polegają na przyjęciu doświadczenia i odpowiednim działaniu. Powiedzielibyśmy zatem, że w umyśle odbijają się raczej obrazy działania aniżeli ślady procesów wnioskowania. Akty te dokonywane są bardziej na gruncie (postawy) wiary (w szerokim znaczeniu tego słowa, a zatem nie tylko wiary religijnej) aniżeli na podstawie uświadomionej wiedzy i wyprowadzonego z niej wniosku. Dzieje się to na mocy bezpośredniego aktu wewnętrznego. Mając na względzie ową indywidualną drogę każdego umysłu do poznania (i działania), Newman wprowadza w swoich analizach takie formuły, jak pewność osobowa (modyfikacja rozumienia prawdopodobieństwa), wnioskowanie nieformalne czy rozumowanie naturalne.

⁵ Zob. J.H. Newman, *An Essay in Aid of Grammar of Assent*, New York: Longmans, Green and Co. 1947, s. 122. W artykule będę stosował skróconą formułę tytułu *Grammar of Assent*.

PRZYŚWIADCZENIE I PRAWDOPODOBIENSTWO

Nasza wiedza o świecie traktowana od strony przedmiotowej może być zaledwie prawdopodobna, czyli aspektowa, niepełna i częściowa, co wcale nie przeszkadza, że na taką wiedzę podmiot odpowiada postawą pewności. Nie istnieje zatem ścisła korelacja pomiędzy prawdopodobieństwem zdarzenia a pewnością podmiotu. To jest moment, w którym Newman różni się istotnie zarówno od Locke'a, jak i Butlera. Locke bowiem zakładał stopniowanie naszego przyjęcia wiedzy o świecie otaczającym, czyli zakładał stopniowanie przyświadczenia (wydawania sądów) wedle mniejszego lub większego prawdopodobieństwa. Sądy zatem, które formułujemy, czyli akty przyświadczenia (*assent*) mają większe lub mniejsze prawdopodobieństwo. Newman z kolei kontrargumentował, że takie stopniowanie mogłoby być możliwe w przypadku formalnego wnioskowania, gdy panujemy nad całym konceptualnym procesem rozumowania (możemy go przedstawić krok po kroku), ale nie w przypadku konkretnej sytuacji, gdy podejmujemy działanie. W konkretnym doświadczeniu człowiek przyświadcza (wydaje sąd), nie rozpatrując drobiazgowo prawdopodobieństwa zdarzenia, z którym jest konfrontowany.

Ażeby przybliżyć tę istotną modyfikację i odmienność stanowiska Newmana w kwestii różnicy wnioskowania (formalnego) i przyświadczenia, a zatem w kwestii samej natury sądenia, zilustruję ją na przykładzie schodów. Założmy, że mamy wejść po schodach na piętro. Stopnie, po których wchodzimy, mogą mieć różnoraki kształt oraz wysokość. Kształt i wysokość symbolizują w tym przypadku prawdopodobieństwo. Niezależnie jednak od ich kształtu i wysokości w naszym spontanicznym akcie wchodzenia traktujemy je tak samo, bez stopniowania naszego do nich zaufania. Wiemy przecież, że schody te prowadzą na piętro, na które mamy wejść. Wyższe stopnie zaprowadzą nas tam szybciej, niższe wolniej. Jednak nie stopniujemy naszej pewności wchodzenia zależnie od rodzaju stopnia, na który wchodzimy (zakładamy, że wszystkie rodzaje stopni zostały skonstruowane wedle najlepszej wiedzy fachowej i nie posiadają żadnych braków konstrukcyjnych), niemal nie zauważamy ich różnicy. Istotna jest decyzja wejścia na górę. Pewnie stawiamy stopy, z całą pewnością osobową, że zbliżamy się do celu. W codziennym doświadczeniu (które okazuje się opierać na postawie wiary raczej niż wiedzy) niezależnie od prawdopodobieństwa sytuacji, z którą mamy do czynienia, wydajemy o niej sąd (przyświadczamy) z całą pewnością naszego osobowego nastawienia. Niezależnie od wielkości prawdopodobieństwu może odpowiadać (niestopniowana) pewność osobowa. Stopień, na który wchodzimy, cechuje się (czasowo) odmiennym zakresem

prawdopodobieństwa dojścia do celu, niemniej wchodzimy nań z niezmienną pewnością, że doprowadzi nas tam, dokąd chcemy dojść. Zdążamy zatem do celu z wiarą (urastającą do pewności) raczej, aniżeli mielibyśmy pozostać na dole, zawieszając swój sąd (decyzję), dopóki nie osiągniemy pewności. Doświadczeniu różnego prawdopodobieństwa towarzyszy niezmienna pewność niezależna od tego prawdopodobieństwa. Jest to pewność sądu, czyli przyświadczenia. Ta istotna modyfikacja rozumienia sądu (a nie jego zawieszania i wątpienia), która wydaje się naturalna w obszarze wiary i moralności, rzuca także nowe światło na rozumienie podejścia naukowego.

WNISKOWANIE NIEFORMALNE

Wnioskowanie nieformalne stanowi proces spontanicznej pracy naszego intelektu, który przyswaja sobie wiedzę prawdopodobną, ale ostatecznie, dokonując osobowego przyświadczenia – czyli wydając sąd przyjmujący coś za prawdę – z tych elementów prawdopodobieństwa buduje pewność. Dochodzi do tego, jak pisze Newman, „nie przez jakiegokolwiek możliwe wyliczanie wszystkich rozważań, drobiazgowych choć licznych, subtelných, ale i skutecznych, które łączą się, by doprowadzić do wniosku pewnego. Dokonuje się to przez objęcie w umyśle całego przypadku oraz dostrzeżenie jego wyniku, czasem po długim namyśle, i chociaż – jak to się zdarza – jasnym i szybkim aktem intelektu, to niemniej zawsze drogą niepisanego dodawania, przypominającego sumowanie terminów plus i minus w algebraicznym szeregu”⁶.

Mówimy tu o rzeczywistym rozumowaniu, jak ono przebiega w konkretnym doświadczeniu. Newman przyjmuje następujące cechy tego rozumowania:

- 1) nie zastępuje ono logicznej formy wnioskowania, jest jednym i tym samym co ta forma, choć nie stanowi abstrakcji, lecz wchodzi w rzeczywiste doświadczenie;
- 2) jest to proces mniej lub bardziej *implicite*, nad którym umysł nie posiada bezpośredniej i pełnej kontroli; dobrym przykładem tutaj jest obraz, na który patrzymy z bardzo bliskiej odległości – dostrzegamy wówczas jedynie zbiór kresek i kolorowych plam;
- 3) nadal rozumowanie ma charakter warunkowy; mało tego, w indywidualnej sytuacji mamy do czynienia z jeszcze bardziej niejasnym rozumowaniem, kumulacją prawdopodobieństw, którego ostateczny wynik zależy od konkretnego intelektu.

⁶ Tamże, s. 222.

W konkretnym więc rozumowaniu nie przechodzimy od pewności do pewności, ale dokonujemy w każdym przypadku indywidualnego trudu przyjęcia ostatecznego wniosku. Przyjęcie wniosku przypomina raczej spojrzenie aniżeli skutek rozumowania. Człowiek przyjmuje efekt ostateczny, tak jak jednym spojrzeniem rozpoznaje znaną sobie osobę albo dostrzega podobieństwo tych samych elementów. To samo dotyczy faktów teraźniejszych, przeszłych, jak i przyszłych. Człowiek nie posiada wiedzy na temat swoich narodzin ani swojej śmierci, które mógłby poddać logicznej analizie. Mamy przecież cały czas na uwadze umysł człowieka, a zatem pewną rzeczywistość wewnętrzną, nieprzezroczystą (*medium quod*), dla nas niedostępną, która nie składa się z prostego ciągu logicznego wynikania. Dlatego konkluduje Newman: „Jeśli już musimy mówić o prawie, to właśnie uznanie korelacji między pewnością osobową [*certitude*] a dowodem *implicite* wydaje mi się prawem naszych umysłów”⁷. Podobnie jak w równaniu różniczkowym ujmujemy wynik z wewnętrznym przekonaniem co do jego prawdziwości, choć nie jesteśmy w stanie uchwycić kolejnych etapów dojścia do niego, elementy tego równania zapisujemy zatem jako nieskończenie (czyli niemierzalnie) małe cząstki⁸. Chwytny wniosek i przesłanki, posługując się rodzajem instynktownej percepcji [*instinctive perception*]. Percepcja instynktowna jest spojrzeniem (obrazem), obszarem działania naszej wyobraźni – szerszej niżli formalne rozumowanie. Działanie takiej percepcji podobne jest do sytuacji uchwycenia związku w rozsypanej układance składającej się z niezliczonej ilości elementów. Różne intelekty będą potrzebowały różnej ilości czasu na jej ułożenie, ale zawsze będzie to indywidualny trud.

Nie wydajemy sądów wedle uniwersalnego wzorca jasności i wyraźności idei, „myślimy za siebie, według własnego światła i na podstawie naszych własnych zasad [...]”⁹, a nie według powszechnie obowiązujących reguł logiki. Ostatecznym kryterium prawdy zaś jest „nie tyle manipulacja zdaniem, lecz charakter osoby, która je wypowiada, oraz ostateczny milczący skutek, jaki jego argumenty lub wnioski wywierają na nasze umysły”¹⁰. Musimy pamiętać, że w przypadku prawd wiary i zasad moralności, owej rzeczywistości noumenalnej, którą Kant chciał rozjaśnić praktycznym sądem rozumu i kierować imperatywem uniwersalnego prawa, następuje dużo mocniejsze powiązanie. I Newman nie próbuje go ujmować w formie maksymy powszechnie

⁷ Tamże, s. 229.

⁸ O inspiracjach matematycznych będziemy jeszcze pisali w dalszej części naszych rozważań.

⁹ *Grammar of Assent*, s. 230.

¹⁰ Tamże.

obowiązującej. Pewność osobowa wewnętrznego przekonania, owej percepcji instynktownej nie jest zasadą powszechnie obowiązującego prawa. To człowiek, ta indywidualna osoba, odkryła w sobie wezwanie do działania w tym konkretnym momencie, a nie racjonalny podmiot, który znalazł bezpieczne schronienie w regule prawa powszechnie obowiązującego.

Wniosek przecież, do jakiego doszedł Newman, brzmi tajemniczo i bynajmniej nie jest obowiązującym dla wszystkich fundamentem działania. Filozof powiada nam bowiem o „milczącym skutku”. Jak mamy rozumieć to milczenie skutku? Skutek milczy, bo jego wpływ na osobę – a zatem na jej przyjęcie owego skutku – nie dokonuje się mechanicznie. Skutek zatem może tylko milczeć. Mówić powinna osoba. Skutek milczy, bo w istocie nie da się go przekazać tak, jak się przekazuje rzecz materialną, nie sposób się go nauczyć, chyba że bardzo powierzchownie, powtarzając go jedynie mechanicznie. Ażeby skutek mógł „wejść” do osoby, „przemówić”, stać się niejako jej częścią, musi być przez nią przyjęty, a to dokonuje się zawsze indywidualnie i pod osłoną tajemnicy owego wewnętrznego procesu myśli. Stąd wniosek, że to osoba pozwala skutkowi mówić, to osoba – mówiąc metaforycznie – jest w mocy udzielić skutkowi głosu. Myślenie jako proces wewnętrzny nie jest powtarzalnym algorytmem postępowania. To nie struktury wewnętrznego języka myślą, lecz człowiek myśli. Jako obserwatorzy zewnętrzni wewnętrznego procesu myślenia drugiej osoby nie wiemy, jakim językiem skutek (który znamy od zewnątrz) przemawia w jej wnętrzu. Procesy rozumowania „wiodące do przyświadczenia, do działania, do pewności są faktycznie zbyt złożone, subtelne, rodzajowo bogate, zbyt ukryte, by można było je mierzyć za pomocą reguły; wszystkie są osobiste [...]”¹¹. W indywidualnym doświadczeniu człowieka działa na podstawie pewności, którą posiada i której podstaw nie bada w sposób naukowy, jest to pewność założona, tożsama z postawą wiary. Człowiek działa na podstawie pewności wewnętrznej, którą zbudował na fundamencie wydawanych sądów. Nie jest to pewność oparta na jakiejś teorii, by można ją potwierdzić albo sfalsyfikować.

INTUICJE MATEMATYCZNE

Ważnym etapem edukacji Newmana była matematyka i fizyka. Interesował się podstawami nowoczesnego przyrodoznawstwa. Wśród inspirujących go autorów na uwagę zasługują zwłaszcza Francis Bacon, Isaac Newton,

¹¹ Tamże.

Joseph Louis Lagrange, Pierre Simon Laplace oraz Augustin Louis Cauchy¹². Interesowały go teoretyczne podstawy rachunku różniczkowego, które próbował stosować w wyjaśnianiu wnioskowania nieformalnego. W nowych metodach obliczeń dostrzegł źródło inspiracji dla swojej wizji poznania aspektowego, dla ukazania różnicy poznania naukowego i poznania w wierze, pewności naukowej i pewności człowieka wierzącego (działającego w konkretnej sytuacji). Każda dziedzina poznania (naukowego czy moralnego) ma swój indywidualny sposób organizowania przedmiotu poznania. Świadczy to tym bardziej o bogactwie rzeczywistości i potrzebie szukania różnych języków do jej opisu.

W jednym z kazań uniwersyteckich czytamy: „Nauka matematyki dostarczy nam jeszcze szerszej ilustracji tej różnicy między nadprzyrodzonymi i wiecznymi prawami a naszymi próbami przedstawienia ich, to znaczy naszymi sposobami ich organizowania. Różne metody lub *calculi* (rachunki) zostały przyjęte, symbolizujące niezienne zasady i układy, którymi zajmuje się ta nauka, a które w rzeczywistości są niezależne od jakiegokolwiek metody, choć nie mogą być ani rozważane, ani rozwijane bez takiej lub innej spośród nich. Pierwszy spośród tych instrumentów dociekań korzysta z pośrednictwa przestrzeni, drugi z pośrednictwa liczby, trzeci z pośrednictwa ruchu, czwarty zaś rozwija się poprzez bardziej subtelne hipotezy, to znaczy różniczki. Te metody różnią się bardzo między sobą, przynajmniej geometryczna i różniczkowa, lecz wszystkie one są mniej lub bardziej doskonałymi analizami tych samych koniecznych prawd, których nie jesteśmy w stanie nazwać, co do których nie mamy żadnej idei, z wyjątkiem terminów właściwych dla tego typu uproszczonych przedstawień”¹³.

Każdy system obliczeń ma swoją określoną metodę analizy, której odpowiada określona symbolika. Jest on też siłą rzeczy schematycznym uproszczeniem badanej rzeczywistości. Użyte tu terminy nawiązują do geometrii („pośrednictwo przestrzeni”), algebry („pośrednictwo liczby”), dynamiki Keplera, Newtona („pośrednictwo ruchu”), a wreszcie do wielkości nieskończymalnych Leibniza-Newtona, Gaussa („różniczki”). Każdy z tych systemów bada inny aspekt zjawisk, analizuje je specyficznym dla siebie sposobem, czyli wprowadza swoisty dla siebie rachunek. Dostrzegamy oczywiście w nauce tendencje unifikacyjne (obecnie z dużo większą ostrością,

¹² Zob. L. Richardson, *Newman's Approach to Knowledge*, Leominster: Gracewing 2007, s. 13.

¹³ J.H. Newman, *Kazania uniwersyteckie*, tł. P. Kostyło, Kraków: Wydawnictwo Znak 2000, s. 312.

aniżeli miało to miejsce w czasach Newmana), czego dobrym przykładem jest użyteczna „metoda instrumentalna” w postaci geometrii różniczkowej¹⁴. Różnorodność metod odpowiada specyficznym przedmiotom (aspektom) badania. Wobec tego tym bardziej zdumiewa fakt, że w książce *Nauka kontra religia* Tad Clements wprawdzie uznaje aspekt za ważną charakterystykę nauki, ale nie chce się nim zajmować, bo zalicza go jedynie do „historycznych czy kulturowych uwarunkowań nauki [...]”¹⁵. Moim zdaniem bez ujęcia aspektowości jako istotnej części rozważań dotyczących nie tylko relacji nauki i religii, ale także samej nauki, dalsze analizy nie przedstawiają większej wartości. Narażone są na zarzut *petitio principii*, gdyż są dowodzeniem już z góry założonej tezy, właśnie tezy o nierozwiązalnym konflikcie wiary i wiedzy.

Nauka posługuje się odpowiednimi do swojego przedmiotu metodami, podobnie i religia. W obszarze nauki istnieją pewne procedury, także w przestrzeni wiary człowiek porusza się, przemierzając sobie znane ścieżki. Oczywiście posiada odpowiednią do danej religii wykładnię wiary: Słowo objawione, przykłady innych ludzi, tradycję nauczania. I tu znowu nie istnieje ścisła korelacja między posiadaną wiedzą a indywidualnymi decyzjami. Odzwierciedlają one rzeczywistość wewnętrzną, bardziej ukrytą i trudną do pojęciowego ujęcia, niż to ma miejsce w nauce. Zresztą ich wielowymiarowość, zróżnicowanie, sposób przekazu są często trudne do uchwycenia i sformalizowania dla samego zainteresowanego. To są treści, które nieuchwytnie, implicite, gromadzą się w świadomości człowieka. Pisaliśmy o tym przy okazji omawiania funkcjonowania naszego umysłu, tak jak pojmował go Newman. Myślę, że dobrą ilustracją mógłby być przykład zaczerpnięty z geometrii. Weźmy odcinek od punktu A do B. W przypadku formalnego logicznego wynikania wyglądałby następująco:

A ————— B

W rzeczywistości, w konkretnym doświadczeniu, droga ta jest o wiele bardziej skomplikowana. Podejmujemy wiele decyzji, które mogą nas odwieść od naszego postanowienia przejścia od A do B. Człowiek wiary doświadcza wątpliwości. Jego wędrówkę nie sposób nakreślić w postaci ciągłej

¹⁴ Chciałbym w tym miejscu serdecznie podziękować Panu prof. dr. hab. Adamowi Gadowskiemu, kierownikowi Zakładu Modelowania Procesów Fizykochemicznych Uniwersytetu Przyrodniczo-Technicznego w Bydgoszczy za bardzo cenne uwagi i komentarz do tego fragmentu *Kazań* Newmana.

¹⁵ Clements, *Nauka kontra religia*, s. 41.

linii, bo rzadko prowadzi go idea jasna i wyraźna. Nasze wnętrze wymyka się ujęciu pojęciowemu. Mamy raczej do czynienia ze zbiorem odcinków trudnych do precyzyjnego określenia i zdefiniowania, mgławicą – by użyć języka metaforycznego – wpływów i odniesień, zwątpień i perswazji. Droga ta w tym kontekście będzie przypominała szereg małych i nieregularnych odcinków:

A  B

Zasadniej więc będzie szukanie innej metody opisu aktów wiary i moralności aniżeli uniwersalnych pojęć oraz prostych przebiegów liniowych. Na pewno błędem jest proponowanie uproszczonych schematów interpretacyjnych. Linia łamana pokazuje skomplikowaną pracę wewnętrzną poszukującego i podążającego człowieka. Nie tylko jego ruchu w określonym kierunku, ale także wahania, zmiany decyzji. Widzimy całe (oczywiście przedstawione symbolicznie) wewnętrzne bogactwo wędrowki. Nakreślone powyżej linie: prosta i łamana nie są adekwatnym obrazem ukazującym nasze doświadczenie. Mają za zadanie jedynie metaforycznie przybliżyć to, co nieuchwytnie w codziennym doświadczeniu.

Newmana fascynowała ukryta praca naszego intelektu, której nie da się wyrazić w postaci zewnętrznych formuł, w jakimś zewnętrznym systemie symbolicznym. Rachunek różniczkowy zdawał się podsuwać pewną ideę. Jego idea przecież polega na obliczaniu np. ruchu od punktu A do punktu B poprzez zliczanie nieskończenie małych odcinków czasu (lub drogi). Ciekawe, że podobny sposób myślenia można przyłożyć do naszego zachowania moralnego. Powiedzieliśmy wszak, że żyjemy na przecięciu analogicznych systemów. Co się dzieje w umyśle człowieka, który ma zdecydować o dobru i złu moralnym? Jakie przesłanki bierze pod uwagę? Czy ostateczna decyzja mogłaby zostać ujęta w jakiejś definicyjnej formule? Odpowiedź Newmana na to ostatnie pytanie jest negatywna. Ostateczna decyzja nie jest procesem wzrastającego prawdopodobieństwa, nie jest wynikiem drobiazgowego rozpatrywania wszystkich za i przeciw, gdyż byłby to ciąg nieskończony, bo – jak powiedzieliśmy – nie istnieje prosta korelacja między prawdopodobieństwem zdarzenia a pewnością osobową przyjęcia tego prawdopodobieństwa. Mamy raczej do czynienia z jakościowym skokiem. Jest to skok dokonany w zaufaniu, w zawierzeniu, w rzeczy samej w owym instynktowym spojrzeniu, o którym pisaliśmy. Wiele naszych ważnych decyzji, decyzji życiowych dokonuje się w ten ukryty sposób. Logika rachunku różniczkowego zastosowanego do tego obszaru polegałaby na tym, że w nieskończenie małych

(niemierzalnych) odcinkach zbliżamy się do ostatecznego wniosku. Ów ostatni przeskok dokonuje się w decyzji działającego. Dzięki temu docieramy do „prawdy rzeczywistości w jej indywidualności”¹⁶.

LOGIKA JĘZYKA I LOGIKA MYŚLI

Tym sposobem Newman wypracowuje dwie logiki: logikę języka i logikę myśli. Dychotomia ta przypomina rozważania językoznawcze prowadzone w XX wieku przez Ferdinanda de Saussure’a oraz jego podział na język i mówienie¹⁷. Mówienie jest aktem spontanicznym obejmującym wiele czynników (fizycznych, psychicznych, indywidualnych, społecznych), natomiast język stanowi pewien skonstruowany (konwencjonalny) system formalny.

Newmana fascynuje to, jak człowiek z mozaiki wielu, często niepowiązanych ze sobą fragmentów, buduje własny, spójny obraz świata. Jak na przykład z języka jako konwencjonalnego systemu symboli buduje mowę przyjaźni, miłości lub nienawiści. Kolejnym ciekawym przykładem, jakim się posługuje, jest muzyka. Matematyka i muzyka stanowiły bardzo bliskie dlań dziedziny ludzkiego ducha. I tu znowu mamy do czynienia z pewną zdumiewającą dysproporcją, na którą autor wskazuje. Z jednej strony bowiem dysponujemy dosyć ograniczonym wyborem z materii dźwięków. Gama podstawowych dźwięków liczy siedem nut, ale dodając nawet do tej liczby półnuty, nadal zdumiewać nas powinien efekt ostateczny – tajemnica bogactwa muzyki posługującej się bardzo skromnymi środkami. Zdumiewa zatem fakt, że z tego ograniczonego zbioru artysta potrafi dobyć wręcz nieograniczoną różnorodność wyrazu. Jeśli weźmiemy pod uwagę różnorodność gatunków, bogactwo utworów w ramach jednego gatunku, rozwój historyczny kompozycji muzycznych oraz ich nadal powstające nowe formy, to mamy do czynienia z podobną sytuacją, jak w przykładzie z odcinkiem. Zbiór nut jest określoną liczbą, przypomina odcinek prosty. Efekt końcowy wszelako, w postaci choćby *Nokturnu Es-dur* Chopina czy *IX Symfonii* Beethovena, jest niemożliwy do przewidzenia. Artysta dociera do ostatecznego wyrazu sobie tylko znaną ścieżką, której nie potrafi wytyczyć ani opisać. Sam zresztą tej ścieżki do końca nie rozumie i nie mógłby jej nakreślić w postaci prostego odcinka. Dlaczego, myśląc nad jakimś tematem, wpada na właściwą sekwencję dźwięków i dlaczego właśnie ta sekwencja, a nie

¹⁶ Richardson, *Newman's Approach to Knowledge*, s. 105.

¹⁷ R. Barthes, *Podstawy semiologii*, tł. A. Turczyn, Kraków: Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego 2009, s. 1 nn.

inna wyraża to, co chciał powiedzieć. (W podobnym duchu pisze XX-wieczny profesor matematyki fizycznej, komentując krytycznie książkę R. Dawkinsa *The Selfish Gene* [Samolubny gen]. Gdyby podejść „naukowo” do portretu Rembrandta, byłby on tylko zbiorem „plam farby o określonym składzie chemicznym”, a *Mszę c-moll* Jana Sebastiana Bacha można by sprowadzić do „fourierowskiej analizy tworzących ją wibracji”)¹⁸.

POZORNE SPRZECZNOŚCI

Newman wykazał się wielką intuicją, rozważając domniemaną niezgodność litery Biblii z prawdami nauki w kontekście ruchu. Gdy jeszcze nie była znana zasada względności, Newman pisał w *Kazaniach uniwersyteckich*: „Pismo Święte, na przykład, mówi, że Słońce się porusza, a Ziemia pozostaje w bezruchu; nauka zaś, że to Ziemia się porusza, a Słońce pozostaje we względnym spoczynku. Jak możemy określić, które z tych przeciwnych twierdzeń jest prawdziwe, dopóki nie poznamy, czym jest ruch? Jeśli nasza idea ruchu byłaby tylko przypadkowy[m]¹⁹ rezultatem naszych aktualnych wrażeń zmysłowych, żadne z tych zdań nie byłoby prawdziwe i jednocześnie oba byłyby prawdziwe; żadne nie byłoby prawdziwe z filozoficznego punktu widzenia, lecz oba byłyby prawdziwe z punktu widzenia celów praktycznych w ramach systemu, do którego odpowiednio należą. Mówiąc, że Ziemia się porusza, nasza nauka fizyki okazuje się w nie większym stopniu sensowna niż astronomia jednowymiarowa, utrzymująca, że Ziemia trwa w bezruchu”²⁰.

Poznajemy rzeczywistość w sposób aspektowy. Taką rzeczywistością jest w tym przypadku ruch. Dopóki nie określimy, jaki aspekt ujmujemy, o tym samym przedmiocie możemy wypowiadać pozornie sprzeczne zdania. Są one pozornie sprzeczne, bo przypominają dwie linie, które wydają się przecinać, gdy na nie patrzymy z jednego punktu widzenia (np. rozważając geometrię płaszczyzny). Z innego wszelako zauważamy, że mamy do czynienia z przestrzenią wielowymiarową, a nie płaszczyzną, a linie w ogóle się ze sobą nie stykają. Z podobną sytuacją mamy do czynienia, zdaje się sugerować Newman, w przypadku relacji wiary i nauki. Umieszczone w tej samej przestrzeni ludzkiej przebiegają odmienne trajektorie. Człowiek wiary musi być

¹⁸ Zob. J. Polkinghorne, *Pojęcie wiary u fizyka*, [w:] J. Delumeau (red.), *Uczony i wiara. Wyznania ludzi nauki*, tł. J. Grosfeld, Warszawa: Oficyna Wydawnicza Volumen 1998, s. 171.

¹⁹ W polskim tłumaczeniu mamy błędne „przypadkowych”.

²⁰ Newman, *Kazania uniwersyteckie*, s. 315.

gotowy założyć, że pozorna sprzeczność, z jaką ma do czynienia, może wynikać z tego, że jeszcze nie odkrył właściwego punktu widzenia. W kontekście rozpatrywania sądów dotyczących ruchu oraz ich pozornej sprzeczności ocena Newmana wydaje się zdumiewająco współczesna i brzmi niemal identycznie do tego, o czym wiele lat później pisał Whitehead. Otóż twierdzenia dotyczące kwestii ruchu Słońca i Ziemi są równouprawnione – powiada brytyjski filozof i matematyk – „pod warunkiem, że ustaliliśmy znaczenie pojęć ‘spoczynek’ i ‘ruch’”²¹.

Być może mało (albo – powiedzmy ostrożniej – mniej) mamy obecnie do czynienia ze skokami jakościowymi w świecie nauki, by prowokowały one pytania o Stwórcę dostępnego nam porządku rzeczy. Zdaje nam się już bardzo oswojony i niewiele spraw nas zaskakuje: w zatłoczonym środowisku doniesień medialnych często przecież po kolejnej, wydawałoby się rewolucyjnej informacji, przychodzi jej dementi. Nie mamy czasu na dystans, za szybko dociera do nas profesjonalna wiedza, której nie rozumiemy. Otwiera się pole do popisu dla zręcznej manipulacji przez tzw. autorytety naukowe. Doniesienia ze świata nauki wykorzystywane są instrumentalnie. Newman uczy nas pokory, cierpliwego dokonywania dystynkcji i niestrudzonego szukania hermeneutycznego klucza skomplikowanej rzeczywistości. On wyraźnie dostrzegł w niej miejsce i dla nauki, i dla wiary. Był gotowy uznać obie drogi za równie uprawnione i autonomiczne w swych poszukiwaniach. Zarówno nauce, jak i religii szkodzi pycha, pośpiech i opieszałość w formułowaniu sądów oskarżających, uciekanie się do uogólnień i stereotypów.

II. KOŚCIÓŁ I ŚWIAT – SZUKANIE WSPÓLNEGO JĘZYKA I TWORZENIE AMALGAMATU

XIX wiek to czas bardzo gorączkowych poszukiwań nowego języka dla powstających teorii i dokonywanych odkryć. Wiele z nich wzbudziło niepokój w kręgach kościelnych, jak oczywiście teoria pochodzenia człowieka Karola Darwina. Powstają nowe pomysły porządkowania społeczeństwa, a nauka święci swoje triumfy. Tworzy się rodzaj naukowej eschatologii:

²¹ A.N. Whitehead, *Nauka i świat nowożytny*, tł. M. Kozłowski, M. Pieńkowski OP, Kraków: Wydawnictwo Znak 1987, s. 248. Tu trzeba zauważyć, że na stronie poprzedniej tej rozprawy Whitehead wprawdzie wspomina Newmana, ale w kontekście idei rozwoju (doktryny chrześcijańskiej). Trafna intuicja Newmana dotycząca ruchu natomiast pochodzi z jego *Kazań uniwersyteckich*. Można zasadnie domniemywać, że nie były Whiteheadowi obce, choć mógł oczywiście dojść do podobnego wniosku niezależnie.

wyzwolenia człowieka dzięki nauce. Temu klimatowi sprzyjają, rzecz jasna, coraz liczniejsze i wymierne osiągnięcia naukowe w technologii, które prowadzą do ułatwiania i zdynamizowania życia społecznego. Energia pary umożliwia szybszy transport i ułatwia podróże, telegraf przyspiesza komunikację, dzięki czemu świat zaczyna się kurczyć.

Tendencje te rodziły dwie skrajne postawy: od bezrefleksyjnego zachwytu do lęku i odrzucenia. Pokazujemy tutaj myślicieli szukających harmonijnej równowagi. Historia szukania drogi środka nie jest niczym nowym. Chrześcijaństwo od zarania szukało przecież i wskazywało na harmonię między wiarą i rozumem, nauką i religią, intelektem i moralnością. Zarówno postawa zachwytu dla osiągnięć rozumu, jak i postawa odrzucenia rozumu były dla chrześcijaństwa obce. Tak to też rozumieli i Newman, i Acton. Ten ostatni, jako erudyta i historyk, szukał (podobnie jak Newman) umocnienia Kościoła w dobie dynamicznego rozwoju nauki i technologii. Jego najbardziej znana praca *Historia wolności*²² jest w istocie rozprawą na temat rozwoju dojrzałej wolności, jaką przyniosło chrześcijaństwo. Jest to chrześcijaństwo odważne, które nie boi się wyzwań, gdyż staje wobec nich w poczuciu harmonii rozumu i wiary; rozumu rozjaśniającego drogi wiary oraz wiary wspomagającej rozum. Taką też rolę Kościoła widział Acton w państwie.

Kościół rozumie, że niezmienny przekaz depozytu wiary winien być dostosowany do języka każdej epoki. Dlatego słusznie notuje Acton: „Kościół musi zawsze uzgadniać siebie z istniejącymi ideami i przemawiać do każdej epoki i narodu w jego własnym języku. Tym sposobem ciągle tworzy się rodzaj amalgamatu między odwieczną wiarą i doraźną opinią. Chrześcijaństwo w tym procesie wyjaśniają sobie stanowisko, jakie zajmuje ich własna religia, w takim stopniu, w jakim tylko pozwala im ich wiedza”²³.

Wspomniany wyżej metaforyczny amalgamat to stop wielu metali – metali szlachetnych porywów woli, jak i metali konsekwentnych przemysłów; amalgamat wiary i nowych środków jej wyrazu. Trzeba cierpliwie czekać z osądem nowych odkryć, by je potem „przyjąć i zasymilować”. Ostatecznie bowiem chodzi o „zwycięstwo prawdy nad błędem, nauki nad opinią”²⁴, odziedzenie tego, co w religii jest jedynie przypadkowe i przejściowe, od tego, co jest istotne i trwałe. Zwycięstwo nauki nad opinią w tym kontekście od-

²² Lord J. Acton, *Historia wolności*, tł. A. Branny i in., Kraków: Wydawnictwo Znak 1995, *passim*.

²³ Tenże, *Essays on Church and State*, Edited and introduced by D. Woodruff, New York: The Viking Press 1953, s. 82.

²⁴ Tamże, s. 83.

zwierciedla starożytną opozycję *aletheia* i *doksa*. Wiara nie ma powodu obawiać się doniesień z obszaru nauki, a także nauka nie powinna lękać się ograniczeń ze strony wiary. Tym sposobem „religia może być rozumna [dosł. inteligibilna – J.K.], jeśli podejmujemy wysiłek, by ją taką uczynić, jej dowody mogą opierać się na mocnych fundamentach, jej prawa mogą być ustalone, zaś sumienie i rozum ograniczone, by je uznać”²⁵. W czasie gdy pozytywizm Comte’a głosił hasła tymczasowości religii należącej do przemijających epok teologicznej i filozoficznej, by ostatecznie oddać ludzkość we władanie epoki pozytywnej (czyli epoki panowania nauki), Acton stawiał w centrum swoich rozważań nowoczesnego człowieka wiary. Jest to osoba, która – podobnie jak definiował ją Newman – rozumie autonomiczność nauki i religii, odmiennosc aspektowego ujęcia rzeczywistości, dąży w kierunku harmonijnej integracji.

III. HARMONIA RZECZY A INSTYNKTOWNY SPOSÓB MYŚLENIA

Alfred North Whitehead dwukrotnie odwołuje się w sposób bezpośredni do Newmana w swojej pracy *Nauka i świat nowożytny*, ale inspiracja angielskiego filozofa i teologa przewija się w wielu miejscach tej rozprawy. Tak Whitehead pisze o znaczeniu wyobraźni, która dla Newmana była najważniejszym motorem działania – wyobraźnia jako władza tworzenia obrazów, dzięki której uzyskujemy zdolność do instynktownej percepcji: „To właśnie instynktowne, stojące wciąż przed wyobraźnią przekonanie, że istnieje jakaś czekająca na odkrycie tajemnica, stanowi siłę napędową badań naukowych. [...] Chodzi tu nie o jawnie głoszone przekonania, lecz o instynktowny sposób myślenia”²⁶. Formuła „instynktowny sposób myślenia” niemal dokładnie koresponduje z Newmanowską formułą percepcji instynktownej²⁷. Ów instynkt każe wierzyć kolejnym pokoleniom badaczy, że za zasłoną niewiedzy kryje się ważna informacja i że całość odkrywanych prawd składa się w nową harmonijną strukturę. W istocie tworzy się Actonowski amalgamat. Rozum poprzedza wiara w rozum, czyli „przekonanie że to, co stanowi najgłębszą

²⁵ Tamże, s. 84-85.

²⁶ Whitehead, *Nauka i świat nowożytny*, s. 35.

²⁷ Formuła ta przywodzi także na myśl XX-wiecznego filozofa nauki Michaela Polanyia, który pisał o „ukrytej wiedzy” (*tacit knowledge*). Oznacza ona, że „wiemy więcej, niż możemy powiedzieć”. Zob. M. P o l a n y i, *The Tacit Dimension*, Garden City: Anchor Books 1967, s. 4.

naturę poszczególnych rzeczy, pozostaje ze sobą w harmonii, co wyklucza czystą dowolność. [...] Wiara taka nie może być usprawiedliwiona przez żadne indukcyjne uogólnienie”²⁸.

NAUKA I RELIGIA – WSPÓLNA DROGA, POZORNE SPRZECZNOŚCI

Zarówno nauka, jak i religia znajdują się w procesie rozwoju, przy czym w obu przypadkach jest to rozwój specyficzny dla danego obszaru. Amalgamat Actona (w kontekście religii, a konkretnie Kościoła) znowu okazuje się poręcznym terminem dla opisu dostosowania języka do danej epoki. Idzie o powolny proces wzajemnego zrozumienia i cierpliwość w formułowaniu sądów oceniających. Odkrycia naukowe wprawdzie początkowo mogą budzić niepokój, potem okazują się przejściem na kolejny (wyższy) etap rozwoju. Nie oznacza to, że religia nie może dokonywać oceny moralnej procedur naukowych. Zwłaszcza że – jak się wielokrotnie okazuje – te, które tworzone są na przekór osądom religijnym, niewiele też mają z argumentacją naukową wspólnego. Whitehead zaprzecza, jakoby wszelki spór między nauką i religią odzwierciedlał nieusuwalny w ich naturze konflikt. Dlatego trafnie zauważa, że „wszystkie nasze idee będą miały błędną perspektywę, jeśli sądziłibyśmy, że ten powracający wciąż dylemat ogranicza się do sprzeczności między nauką a religią i że w tych sporach religia zawsze była w błędzie, nauka zaś zawsze miała rację”²⁹. Ani osiągnięcia nauki nie są tak oczywiste, ani też trudności religii nie są irracjonalne.

Umysł ludzki – właśnie ze względu na jego zawsze indywidualny proces rozwoju – potrzebuje czasu na oswojenie się z prawdami, które wymagają jakiegoś istotnego przewartościowania. Tutaj potrzeba cierpliwości i czasu, owych istotnych elementów intelektualnego dojrzewania do wolności. Tak je widział Newman, Acton, ale także Whitehead. Wbrew pozorom zamiast konfliktów dostrzegamy ożywczą inspirację.

Brytyjski filozof i matematyk pisze bowiem o znaczeniu poczucia perspektywy i historii myśli, które pouczają nas, że „powinniśmy poczekać i powstrzymać się od wzajemnego rzucania anatem”³⁰. Newman – jak pamiętamy – wyraźnie podkreślał autonomię nauki i religii, ich indywidualnej drogi rozwoju, odrębnych metod dochodzenia do prawdy. Niemniej jednak jedno jest wspólne zarówno dla nauki, jak i dla religii. Tym wspólnym

²⁸ Whitehead, *Nauka i świat nowożytny*, s. 42.

²⁹ Tamże, s. 247.

³⁰ Tamże, s. 249.

fundamentem jest pokora wobec własnego przedmiotu i wobec natury ludzkiego intelektu. I człowieka wiary, i naukowca porusza wyobraźnia raczej niż pewność wobec tego, czego jeszcze „nie widzi”, to znaczy nie potrafi nazwać, co jedynie wyczuwa, o czym wszelako jest wewnętrznie przekonany. Obaj zatem stoją przed zadaniem rozwikłania tajemnicy.

Whitehead ostrzega przed przecenianiem domniemanego sporu między nauką i religią, zalecając cierpliwość: „Musimy czekać – powiada – ale nie powinniśmy czekać pasywnie ani też z rozpaczą. Sprzecznosc to znak, że istnieją rozleglejsze prawdy i bardziej subtelne perspektywy, w ramach których odnalezione zostanie pojednanie pogłębionej religijności i doskonalszej nauki. W pewnym sensie zatem, konflikt między nauką a religią to sprawa drobna, na którą niesłusznie kładziono zbyt wielki nacisk. Sama logiczna sprzecznosc wskazuje tylko na konieczność dokonania poprawek, być może całkiem podrzędnych, po obu stronach”³¹. Uprzedzając dalsze rozważania, od razu powiedzmy, że ta myśl zostanie niemal dosłownie powtórzona przez ostatniego bohatera tego artykułu – Michaela Novaka – dla którego także sugerowana sprzecznosc (czy konflikt) między nauką a religią jest rzeczą pozorną. Wynika raczej z przeoczenia jakichś istotnych kwestii aniżeli z samej natury obu dziedzin.

Jeszcze innym określeniem dla amalgamatu Actona może być forma Whiteheada, co sugeruje następujący cytat: „Można zachować życie w zmiennym przepływie form, można zachować formę, gdy życie zamiera, nie można jednak na stałe zamknąć tego samego życia w tę samą formę”³². Nauka, podobnie jak wiara, rozwija się, szukając ciągle nowych form. Odrzuca stare przekonania, których nie potwierdziło doświadczenie. Religia winna postępować w podobny sposób nie w tym sensie, iżby miała rezygnować z tego, co w niej nie powinno się zmieniać. Forma jest przecież tylko zewnętrznym wyrazem religii, która „nie odzyska swej dawnej siły, jeśli nie będzie umiała stawić czoła zmianom w tym samym duchu, co nauka. Zasady jej mogą być wieczne, jednak sposób wyrażania tych zasad wymaga ciągłego rozwoju”³³. Dostrzegamy tu wzajemne wpływy oraz inspiracje, ową odwieczną drogę wiary i rozumu, które idąc własnymi drogami wzajemnie na siebie wpływają i się uzupełniają. Dzięki wzajemnemu wsparciu nauki i religii otrzymujemy „nieustanne porządkowanie myśli religijnej, ku wielkiemu pożytkowi religii”, a wielkim pożytkiem tej wspólnej drogi jest to, że „myśl

³¹ Tamże, s. 250.

³² Tamże, s. 253.

³³ Tamże, s. 255.

religijna zmierza ku coraz większej dokładności środków wyrazu, wyzwala-
jąc się od przypadkowych wyobrażeń, a wzajemne oddziaływanie religii
i nauki stanowi ważki czynnik pobudzania tego rozwoju³⁴.

BEZPOŚREDNIOŚĆ PRZYŚWIADCZENIA

Niezwykle doniosłą myśl wypowiada Whitehead, gdy pisze o kwestii przy-
świadczenia w religii. Wiara domaga się przyświadczenia (wydania sądu)
bezwarunkowego, a nie prawdopodobnego, jak o tym pisaliśmy w punkcie I.
Nie można oczekiwać w religii takich samych dowodów, jakie formułuje się
w nauce empirycznej. Istotnym momentem spornym jest tutaj przyświad-
czenie. Whitehead bardzo celnie zauważa, że „religia [...] upada, jeśli jej
główne zasady nie będą oparte na bezpośredniości [przyświadczenia]”³⁵.
Filozof zatem zgadza się z zarzutem, który Newman wysunął wobec Locke’a
w kwestii stopniowalności przyświadczenia. Owa bezpośredniość mówi
o niestopniowalności z jednej strony, a z drugiej o osobistym zaangażowa-
niu. W religii przyświadczenie (przypomnijmy: wydanie sądu) nie może być
stopniowalne, choć dane, które otrzymujemy, mogą być – jak pamiętamy –
prawdopodobne. Brytyjski filozof bardzo trafnie także ocenia płytkość tzw.
religii naturalnej, która rozmywa, a w istocie eliminuje absolutne roszczenia
religii, sprowadzając ją do zasad porządkowania społeczeństwa. Czytamy
u Whiteheada: „Postępowanie stanowi produkt uboczny religii, produkt nie-
unikniony, lecz nie jej punkt kluczowy”³⁶. Nie wolno religii (wiary) oraz jej
wymogów redukować do zasad przestrzegania litery prawa. Wiara jest przy-
godą, której człowiek nie planuje w szczegółach, jest podróżą w nieznaną, do
której zaprasza Bóg. Tak podróżowali Izraelici do Ziemi Obiecanej. Nieznaną
przyszłość proponuje Bóg, a nie człowiek, więc religia nie może być jedynie
rękojmą wygodnego i bezpiecznego życia społecznego. Nie może być
zajęciem bezpiecznego dystansu intelektualnego albo postawy krytycznej.

³⁴ Tamże, s. 255, 257.

³⁵ Tamże, s. 258. Tłumacz pracy Whiteheada błędnie przekłada angielskie słowo *assent* (łac. *assentior*, fr. *l'assentiment*, pol. *przyświadczenie*), tłumacząc je jako „przeświadczenie”, co całkowicie rozmywa jego znaczenie, nadając mu niepotrzebnie psychologiczne znaczenie. A jest to słowo kluczowe dla całej tradycji nowożytnej, bo oznacza po prostu wydawanie sądów, czyli obszar możliwości popełniania błędów. To właśnie na fundamencie sądu szukał Kartezjusz rozwiązania dylematu wolności człowieka. Znalazł je w postulacie kierowania się w swoich sądach ideami jasnymi i wyraźnymi (czyli naukowymi, matematycznymi), by błędów uniknąć i pozostać prawdziwie wolnym.

³⁶ Tamże, s. 258.

Bóg nie zaprasza człowieka do dyskursu, ale do podróży, do wyjścia. Zauważmy, że znowu dotykamy tu punktów wspólnych: zarówno człowiek nauki, jak i wiary stają przed tajemnicą. Człowiek nauki stoi przed zasłoną niewiedzy; człowiek wiary wobec Boga ukrytego.

Kolejnym kluczowym pojęciem Newmana, do którego odnosi się Whitehead, choć go nie nazywa wprost, jest słowo *realise* (pol. *indywidualnie zrealizować, urzeczywistniać, uświadomić sobie*). Filozof pisze: „Religia to wizja czegoś, co stoi ponad, poza i wewnątrz przepływającego strumienia bezpośrednio danych rzeczy; czegoś, co jest rzeczywiste, a jednak czeka na urzeczywistnienie; czegoś, co stanowi odległą możliwość i zarazem najdonioślejszy z obecnych faktów; czegoś, co nadaje znaczenie wszystkiemu, co przemija, a jednak wymyka się pojmowaniu; czegoś, czego posiadanie jest ostatecznym dobrem, co jednak pozostaje poza wszelkim zasięgiem; czegoś, co jest ostatecznym i beznadziejnym poszukiwaniem”. W tym fragmencie Whitehead trafnie i obrazowo ujmuje dynamikę napięcia między poznaniem i tajemnicą, jakie tkwi w sercu religii.

Dlatego dalej bardzo słusznie autor konkluduje: „Cześć oddawana Bogu to nie zasada bezpieczeństwa; jest to przygoda ducha, bezustanne dążenie do nieosiągalnego. Śmierć religii nadchodzi wraz ze stłumieniem wzniosłej nadziei przygody”³⁷. Zauważmy, że podobną motywację znajdujemy i w nauce. Nauka, która byłaby jedynie instrumentalnym narzędziem wykorzystania przyrody, a nie dociekaniem prawdy o człowieku, stanie się dla człowieka zagrożeniem albo też, nie spełniając swoich obietnic, kończy się zniechęceniem. Człowiek nauki ostatecznie podobnie wchodzi w świat tajemniczy, w którym trud poszukiwań rzadko rekompensują osiągnięcia. Często ktoś jedynie rozpoczyna drogę, którą kończy następne pokolenie.

Whitehead, podobnie jak Newman, ubolewa nad brakiem całościowej wizji, w istocie filozoficznej wizji całości, nad zagubieniem się współczesnej nauki w jej aspektowych ujęciach. W podejściu aspektowym „brakuje wizji ogólnego kierunku”, gdzie mamy do czynienia z intelektem oderwanym od całości danych, który rozwija „szczegółowe abstrakcje, [ale] zanika konkretna ocena”, a „całość ztraca się w jednym z jej aspektów”³⁸. Intelekt nowożytny mnoży aspekty, a nie potrafi ich połączyć w sensowną całość – konkluduje Whitehead. Potrzebna jest wzajemna inspiracja intelektu i doświadczenia, umysłu i rzeczywistości – to jest droga wyjścia z immanencji wewnętrznego zamkniętego świata abstrakcji. Whiteheada wezwanie, by

³⁷ Tamże, s. 258-259.

³⁸ Tamże, s. 265, 266.

prawdziwy racjonalizm przekraczał samego siebie „poprzez nawracanie do konkretnego”, koresponduje z hasłem Husserla powrotu do rzeczy.

IV. PRZEMYŚLEĆ WŁASNE ZAŁOŻENIA

Michael Novak, podobnie jak poprzednio omawiani autorzy, wskazuje na potrzebę szukania harmonii między nauką i religią. Łatwo zauważyć, że w istocie posługują się tym samym językiem, nadając różnym sformułowaniom identyczne (albo bardzo bliskie) znaczenie. W tonie koncyliacyjnym amerykański filozof polityki nawiązuje do wpisanego w kulturę europejską bardzo praktycznie realizowanego przekonania o wspólnej drodze wiary i rozumu (*fides quaerens intellectum*), mówi mianowicie o pokoleniach skrybów pieczołowicie przepisujących manuskrypty, wreszcie o powstałych – z inspiracji chrześcijańskiej – pierwszych uniwersytetach. Z ich trudu tworzyła się tradycja i ciągłość badań naukowych. Towarzyszyło temu przekonanie, że poszukujący rozum ludzki może się mylić, gubić, ale w jego istotę nie jest wpisany konflikt z wiarą. Dlatego z pełnym przekonaniem Novak notuje: „Czego dowiadujemy się w wierze, nie może być sprzeczne z tym, o czym poucza nas filozofia. Gdyby tak się wydawało, musimy na nowo przemyśleć nasze założenia. Ta zasada stanowi źródło ogromnej żywotności w myśli zachodniej”³⁹.

Relacja wiara–filozofia, o której pisze Novak w pierwszym przytoczonym tu cytacie, dotyczy równie dobrze relacji wiara–nauka. Mówimy o tej samej postawie koncyliacji, cierpliwości, przekonaniu o jednolitości prawdy i jej wieloaspektowych ujęciach, jakie spotkaliśmy u Newmana, Actona (amalgamat, dojrzewanie do prawdy i wolności) i Whiteheada. O tym mówi sformułowanie „przemyśleć własne założenia” i czekać na wypracowanie nowego języka. Jest to postawa zasługująca na miano przezorności. Zbyt pośpieszne i pochopne sądy prowadzą do błędu. Whitehead, przypomnijmy, ostrzegał przed obraniem błędnej perspektywy, który sprowadza nieusuwalny konflikt.

Whitehead, jak pamiętamy, o sporze między nauką i religią mówił jako o sprawie drobnej, którą niesłusznie przeceniano. Michael Novak zachęca w tym miejscu do przemyślenia swoich założeń, do tej samej cierpliwości poszukiwań i formułowaniu sądów, o której mówili poprzednio omawiani

³⁹ M. N o v a k, *The Universal Hunger of Liberty*, New York: Basic Books 2006, s. 11.

autorzy. Zauważmy jeszcze jedną rzecz: chodzi o uszanowanie specyfiki rozważanych dziedzin. Tej specyfiki nie obejmuje logika, sama zatem formalna struktura twierdzeń. Czasem sprzeczność powstaje przez niedookreślenie lub nawet błędne zdefiniowanie rozważanych aspektów. Dziedzina, którą się zajmujemy, jest szersza i bogatsza niż nasz intelekt. On z kolei potrzebuje doświadczenia, dzięki któremu poszerza swój obszar badania. Zdarza się tak, że często potrzeba pokoleń, by zrozumieć tę prawdę.

WOLNOŚĆ LUDZKIEGO PROJEKTU

Novak wskazuje też na elementy analogii między porządkiem przyrodzonym i nadprzyrodzonym, o czym pisaliśmy przedstawiając poglądy Newmana. Spójrzmy, jak pięknie i trafnie diagnozuje ten koncyliacyjny związek między nauką i religią, a zatem między rozumem i wiarą, gdy powiada: „I bez tej wizji radykalnej wolności w sercu ludzkiego projektu oraz wielkiego przekonania, że ów ludzki projekt w jakiś sposób znajduje się w sercu tajemnic wszechświata, nauka nowożytna byłaby pozbawiona zaufania, jakim żyła, że może być postępowym, uwalniającym i ostatecznie oświecającym przedsięwzięciem. Ludzki umysł ma powody do dumy, a dostarczyły ich judaizm i chrześcijaństwo. Codzienna praktyka uczy także ludzki umysł pokory”⁴⁰. Dotykamy tu podobnej intuicji, o której pisał Whitehead, zatem owej – w rzeczy samej – postawy wiary, w której naukowiec staje przed zasłoną niewiedzy. Przed zasłoną niewiedzy staje się w wolności, ale i bez uprzedzeń, a zatem w pokorze wobec małości i ograniczoności własnych możliwości poznawczych. Naukowiec potrzebuje „wolności w sercu”, wolności od chciwości oraz od pokusy instrumentalnego wykorzystywania własnych osiągnięć. Musi mu także towarzyszyć przekonanie, które przecież naturalną kolejną rzeczą (następujących po sobie, a nie danych od razu) pierwotnie opiera się na zaufaniu, że jego badania służą dobru człowieka.

Novak z szacunkiem pisze o kulturze zaufania do rozumu, jaka rodziła się w przestrzeni wiary religijnej, zwłaszcza w chrześcijaństwie. Chrześcijańscy badacze mieli odwagę odsuwać kolejne zasłony niewiedzy, wierząc, że ukaże się przed nimi nowy wymiar ludzkiej rzeczywistości. Autor pisze: „Dzisiaj wielu naukowców rzadko uświadamia sobie, jak wiele zawdzięczają oddaniu ludzi religijnych, rzeszom zakonników, którzy oczyścili dla nich drogę i wypełnili naszą kulturę zaufaniem do rozumu – duszą większą, niż on sam na to zasługuje. Nawet najprostszy uczciwi ludzie, o dobrych i solidnych podstawach

⁴⁰ Tamże, s. 152.

moralnych, zbyt rzadko uznają, jak owe stałe zasady, na mocy których żyją i oddychają, zostały wprowadzone do naszej kultury przez wiarę⁴¹.

My wcale nie stoimy przed wyborem bezbożnego oświecenia i ślepej religijności, bo wiara i oświecenie są polami, które – jak to pięknie metaforycznie ujmuje Novak – „nawadniały te same pola sumienia i wolności”⁴².

PODSUMOWANIE

Wychodząc z założenia, że zarówno wiedza, jak i wiara są przestrzeniami ludzkiej rozumności, doszliśmy się do wniosku, że nie tylko nauka i wiara nie są ze sobą sprzeczne, ale w istocie bardzo podobne. Średniowieczna formuła wiary szukającej zrozumienia i rozumu, który wierzy (*quia absurdum*) wydaje się obecnie znajdować coraz mocniejsze potwierdzenie. Próbowaliśmy je znaleźć, ukazując pokrewieństwo myślenia czterech myślicieli: Johna Henry’ego Newmana, Lorda Johna Actona, Alfreda Northa Whiteheada i Michaela Novaka. Rozpatrywany okres obejmuje tedy wiek XIX aż do dzisiaj.

Okazuje się, że droga nauki i religii, droga wiary i rozumu są sobie bardzo bliskie. Dzisiaj odchodzimy od racjonalistycznych schematów postępowania naukowego, a na znaczeniu zyskuje rola wglądu intuicyjnego i wyobraźni. Dlatego zakreślona tu wizja pojednania wiary i rozumu łączy na przestrzeni dziejów omawianych myślicieli w ich postawie integrującego (a nie wykluczającego) ujęcia rzeczywistości. Tylko w takim ujęciu człowiek może odnaleźć bezpieczną przestrzeń własnego rozwoju.

BIBLIOGRAFIA

- Acton J. Lord, *Essays on Church and State*, Edited and introduced by D. Woodruff, New York: The Viking Press 1953.
- *Historia wolności*, tł. A. Branny i in., Kraków: Wydawnictwo Znak 1995.
- Barthes R.: *Podstawy semiologii*, tł. A. Turczyn, Kraków: Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego 2009.
- Bronk A.: *Podstawy nauk o religii*, Lublin: TN KUL 2003.
- Clements T.: *Nauka kontra religia*, tł. B. Stanosz, Warszawa: Wydawnictwo Da Capo 2002.

⁴¹ Tamże.

⁴² Tenże, *Boga nikt nie widzi*, s. 341.

- De l u m e a u J.: Uczony i wiara. Wyznania ludzi nauki, tł. J. Grosfeld, Warszawa: Oficyna Wydawnicza Volumen 1998.
- Ne w m a n J.H.: An Essay in Aid of Grammar of Assent, New York: Longmans, Green and Co. 1947.
- Kazania uniwersyteckie, tł. P. Kostyło, Kraków: Wydawnictwo Znak 2000.
- No v a k M.: The Universal Hunger of Liberty, New York: Basic Books 2006.
- Boga nikt nie widzi. Noc ciemna ateistów i wierzących, tł. M. Pasicka, Kraków: Wydawnictwo Znak 2010.
- P o l a n y i M.: The Tacit Dimension, Garden City: Anchor Books 1967.
- R i c h a r d s o n L.: Newman's Approach to Knowledge, Leominster: Gracewing 2007.
- W h i t e h e a d N.A.: Nauka i świat nowożytny, tł. M. Kozłowski, M. Pieńkowski OP, Kraków: Wydawnictwo Znak 1987.

BETWEEN SCIENCE AND RELIGION:
IN THE CONTEXT OF A CERTAIN TRADITION OF REASONING

S u m m a r y

This paper seeks to show that there is a continuity of the intellectual tradition that started in the nineteenth century and is present now. It depicts the relation between science and religion (reason and faith) in a new light, therefore in the spirit with which the rationalistic approach had been modified. This approach had narrowed reason to speculative intellect and reduced religion to a naturalised principle of social order. The main heroes in the paper are the following authors: John Henry Newman, Lord John Acton, Alfred North Whitehead oraz Michael Novak. In this chronological order, one can observe how different historical contexts may lead to similar conclusions.

The milieus of the so-called secular humanists have claimed that there is an irremovable conflict between science and religion, whereas the authors under study argue that the case is not so, that we may easily find a peaceful solution. It appears that neither reason can dispose of faith, nor faith is safe without reason. Additionally, scientific procedures often call for a similar attitude that one finds in religion. The authors under discussion practically apply the principle *fides quaerens intellectum* and justify its application.

Summarised by Jan Kłos

Key words: instinctive thinking, science, assent, religion, reason, faith.

Słowa kluczowe: myślenie instynktowne, nauka, przyświadczenie, religia, rozum, wiara.

Information about Author: Prof. Dr. JAN KŁOS – Department of Social and Political Ethics, Faculty of Philosophy, The John Paul II Catholic University of Lublin; address for correspondence: Al. Raławickie 14, PL 20-950 Lublin; email: klosjan@kul.lublin.pl