

ZYGMUNT HAJDUK

TEOLOGICZNA I ŚWIATOPOGLĄDOWA RELEWANTNOŚĆ FILOZOFII PRZYRODY*

Zawartość tego tekstu obejmuje dwie tytułowe kwestie. Rozpatrzmy je według podanej kolejności. Najpierw podamy jedno objaśnienie terminologiczne.

GŁOSA TERMINOLOGICZNA

Pojęcie relewantności (irrelewantności) jest dookreślane w jednym z działów logiki nieklasycznej. W logice epistemicznej jest ono traktowane jako jedno z pojęć intensjonalnych i występuje obok takich pojęć, jak przekonanie, asercja, wiedza. Innymi działami epistemologicznych aplikacji, obok logiki epistemicznej, są logika pytań i odpowiedzi, logika założeń lub supozycji oraz logika informacji, przetwarzania informacji i logika indukcji¹.

Interesujące nas pojęcie jest też w logice wprowadzane w inny sposób. W logice formalnej wyróżnia się logikę standardową (klasyczną) i niestandardową (nieklasyczną). W tej ostatniej występują takie logiki, które bądź poszerzają logikę klasyczną, np. o dodatkowe pojęcia pierwotne (logika modalna), bądź ją zawężają. Do tej ostatniej grupy należą m.in. logiki kwantowe, beznegacyjne, a także logika relewancji. Racją konstruowania tej ostat-

Ks. prof. dr hab. ZYGMUNT HAJDUK – Wydział Filozofii KUL, Katedra Filozofii Przyrody Nieożywionej, adres do korespondencji: 20-950 Lublin, Al. Raławickie 14, e-mail: zygmun.hajduk@kul.lublin.pl

* Artykuł jest zmodyfikowaną wersją odczytu, jaki wygłosiłem na zorganizowanej przez Sekcję Filozofii Przyrody i Nauk Przyrodniczych Wydziału Filozofii KUL konferencji „Filozof wobec przyrody” (7 listopada 2003).

¹ Por. N. R e s c h e r, *Topics in Philosophical Logic*, Dordrecht: Reidel 1968, s. 8.

niej była próba uchylenia niejednorodności w zbiorze uniwersów dyskursu, czego nie gwarantowała, jak uważano, logika klasyczna. Obowiązują w niej formuły: fałsz implikuje wszystko, a także – *ex contradictoriis quodlibet*². Częstszym źródłem irrelewantności jest zasada dodawania (addycji), według której z danego zdania (p) wynika alternatywa tego zdania (p) oraz zdania dowolnego (q), symbolicznie: $p \rightarrow p \vee q$, przy czym q nie musi być odniesione do p ³. Logika relewancji jest osnuta wokół tego wątku logiki klasycznej.

Dodać trzeba, iż samo pojęcie relewancji jest nie tylko kontekstowe, lecz także semantyczne, a nie syntaktyczne. Dotyczy ono jednorodności klasy odniesienia systemu. Sposobem ocalenia tej jednorodności jest aksjomatyzacja danego fragmentu wiedzy. Rzeczywiste realizowanie irrelewantności jest wynikiem wystąpienia sprzeczności w systemie. Ujawnia ją „paradoks” *ex contradictoriis quodlibet*. Na tej drodze w logice klasycznej jest ujawniana irrelewantność. Tego rodzaju środków natomiast brak w logice relewancji⁴.

Poza logiką niestandardową pojęcie relewancji jest też używane w znaczeniu poznawczej lub względnej doniosłości (*scientific significance, relative importance*). W pewnych kontekstach termin ten będzie też znaczył tyle, co rzeczowy, właściwy, dorzeczny, zwykle też w przeciwstawieniu do tego, co izolowane.

W naszym wypadku mamy na myśli ten ostatni zbiór sposobów używania pojęcia dorzeczności, uwzględniając jego intensjonalny charakter.

RELEWANTNOŚĆ TEOLOGICZNA⁵

Mamy tu na względzie wyróżnione zagadnienia standardowe, charakterystyczne dla klasycznej filozofii przyrody i występujące już we wcześniejszych jej wersjach. Zwrócimy uwagę tylko na niektóre z nich. Są one osnute wokół

² Są to sformułowania dwu tautologii logiki zdań, nazywanych odpowiednio: charakterystyką zdania fałszywego oraz prawem Dunsza Szkota.

³ W sprawie przytoczonej formuły por. np. A. M o s t o w s k i, *Logika matematyczna*, Warszawa 1948, s. 29.

⁴ M. B u n g e, *Treatise on Basic Philosophy*, vol. 7: *Philosophy of Science and Technology*, Dordrecht: Reidel 1985, s. 56, 57, 63-64.

⁵ Warto przy tej okazji przywołać przeciwstawienie natury kulturze czy dziejom. W chrześcijaństwie znane jest przeciwstawienie natury i nadnatury, według którego także kultura i dzieje należą do porządku natury. Również metafora Galileusza – „księga przyrody” – daje się przeciwstawić funkcjonującemu od czasów średniowiecza zwrotowi „księga objawienia”. Te dwa przypadki też ilustrują opozycję między naturą a nadnaturą.

hylemorfizmu, ewolucjonizmu oraz zdarzeń cudownych. Współcześnie daje się je również dostrzec w schemacie pojęciowym teologii przyrody. To, co w tej dziedzinie teologii jest dla nas interesujące, sprowadza się do stwierdzenia, iż religia i nauka stanowią względnie niezależne źródła idei, z których wiele problemów pozostaje w relacji krzyżowania. Generowane zarówno przez źródła nauki, jak i religii problemy wymagają kategorii filozoficznych dla przedstawienia odnośnych twierdzeń na sposób istotnie systematyczny. Powiemy więc, że osiągnane zwłaszcza w naukach przyrodniczych wyniki, w tym również odkrycia, a także stawiane na ich gruncie hipotezy i teorie, implikują problemy filozoficzne, które umożliwiają z kolei ustalenie związków tych nauk z teologią. Związki te urzeczywistniają się na ogół poprzez filozoficznie zinterpretowane wyniki tych nauk. Rolę pośrednika między naukami przyrodniczymi a teologią odgrywają z reguły filozofia przyrody oraz filozofia Boga⁶.

W sprawie hylemorfizmu zauważymy, że jest to przedmiotowa teoria z zakresu tradycyjnej filozofii przyrody, która to teoria znajduje zastosowanie w innych działach filozofii klasycznej, ponadto też w teologii. Oprócz podziału na formy substancjalne i przypadłościowe funkcjonuje w niej również podział form substancjalnych na materialne i niematerialne. Wśród tych ostatnich jedne są wprawdzie ze swej natury związane w istnieniu z materią, ale nie do tego stopnia, by nie mogły istnieć niezależnie od niej. Formami tego rodzaju są wyłącznie duchowe i nieśmiertelne dusze ludzkie. Druga grupa form substancjalnych ze swej natury jest całkowicie niezależna od jakiegokolwiek związku z materią. Są to arystotelesowskie czyste inteligencje, które w teologicznej syntezie Tomasza z Akwinu nazywają się formami lub substancjami czystymi, w języku biblijnym zaś – szerzej, w języku Objawienia – duchami czystymi. Nie są one formami prostymi. Występują w nich złożenia z aktu i możliwości, z istoty i istnienia, co usprawiedliwia zarazem ich wielość oraz charakterystyczne przypadłości. Forma substancjalna całkowicie prosta, będąca aktem czystym, jest istnieniem samoistnym – Bogiem. Charakteryzowane w hylemorfizmie pojęcie zmiany substancjalnej służy na gruncie teologii zrozumieniu prawd wiary religijnej. Należą do nich tezy o związku

⁶ I. G. B a r b o u r, *Religion and Science. Historical and Contemporary Issues*, San Francisco: Harper 1997, s. 100 nn.; ks. A. A n d e r w a l d, *Nauki przyrodnicze w procesie rozpoznawania cudu*, Opole: Uniwersytet Opolski 1977, s. 69 nn.

duszy z ciałem, o ludzkiej naturze Chrystusa, a także prawdy o przeistoczeniu i obecności Chrystusa w Eucharystii⁷.

Następne zagadnienie filozofii przyrody teologicznie relewantne dotyczy integralnego, a zarazem istotnego fragmentu przedmiotowo rozumianej filozofii przyrody ożywionej. We wpływowej tradycji jej uprawiania tę dyscyplinę konstytuują, od strony przedmiotu, cztery grupy zagadnień. Pierwsza z nich obejmuje kwestie istoty lub natury życia w ujęciu przyrodniczym i filozoficznym. Drugi zbiór zagadnień wyznaczają problemy genezy życia, również rozpatrywane przyrodniczo i filozoficznie, łącznie z problematyką wyraźnie już konfesyjną, dotyczącą m.in. stworzenia świata, w tym też życia. Trzecia grupa zagadnień obejmuje problemy ewolucji życia, rozpatrywane również w wyżej wymienionych aspektach. Rozważania w tej materii są zwykle usprawniane poprzez wprowadzenie odróżnienia zachodzącego w przyrodzie procesu ewolucji od teorii ewolucji, będącej racjonalną rekonstrukcją tego procesu, oraz od ewolucjonizmu, w którym uwzględnia się, oprócz danych naukowych, także różne tezy stanowisk pozanaukowych, np. filozoficznych. Najbardziej kontrowersyjna okazuje się czwarta grupa zagadnień, uwzględniająca powstanie i ewolucję człowieka traktowanego jako jednostka taksonomiczna, a więc jako gatunek występujący w systematyce zoologicznej⁸. Dyskusje koncentrują się wokół ewolucji zarówno somatycznej, jak i psychicznej strony człowieka.

Szczególnie ze względu na wieloraką pozycję człowieka w przyrodzie, ewolucja tego gatunku była przedmiotem zainteresowania oraz oficjalnych deklaracji przedstawicieli społeczności konfesyjnych. Spośród różnych wyznań religijnych uwzględnimy tu ortodoksję katolicką.

⁷ Do grupy zagadnień nauki i teologii rozważanych przez filozofię przyrody należą kwestie: cudów w relacji do praw przyrody; obecności ciała Chrystusa w Eucharystii, w związku z doktryną tej dziedziny filozofii o substancji cielesnej i obecności lokalnej; ewolucji, celowości, przygodności świata w relacji do uzasadnienia istnienia Boga; aksjologicznego waloru świata, nauk przyrodniczych i techniki w relacji do sfery wartości typowo ludzkich. Por. Ph. S e l v a g g i, *Cosmologia*, Romae: Aedes Univ. Greg. 1962², s. 5; Z. H a j d u k, *Hylemorfizm*, w: *Leksykon filozofii klasycznej*, red. J. Herbut, Lublin: TN KUL 1997, s. 279-280. Próby reinterpretacji hylemorfizmu, uwzględniającej „fizyczny” obraz świata materialnego, dokonuje A. Lemańska (*Hylemorficzna konstytucja ciał w świetle nauk przyrodniczych*, „Studia Philosophiae Christianae”, 30(1994), nr 1, s. 106-111).

⁸ Ten problem jako integralny składnik filozofii przyrody występuje np. w monografii: Z. B u c h e r, *Die Abstammung des Menschen als naturphilosophisches Problem*, Würzburg 1992.

W przeciwieństwie do wyznań protestanckich, w katolicyzmie prawdy objawione mieszczą się nie tylko w Biblii, lecz także w interpretowanej przez Kościół tradycji. W interesującej nas kwestii zwrócimy uwagę na odnośne fragmenty Pisma św., a także na orzeczenia Stolicy Apostolskiej. Należą do nich enuncjacje papieży oraz jej organów. Jednym z nich jest Papieska Komisja Biblijna.

W Księdze Rodzaju są dwa opisy stworzenia świata anorganicznego i organicznego, a także człowieka (Rdz 1, 1-27; Rdz 2, 4b-25). Zwraca się uwagę na aspekt teologiczno-religijny tych opisów, natomiast nie jest eksponowana ich literalność, a więc sposób stwarzania świata i człowieka. Na podstawie wymienionych fragmentów Księgi Rodzaju przyjęło się formułować wiele prawd religijnych. Są to prawdy o wszechmocy Bożej i o zależności bytowej wszystkich rzeczy stworzonych od Boga-Stwórcy. Ta zależność wszystkich bytów stworzonych w czasie, łącznie z człowiekiem, jest ustawiczna zarówno w istnieniu, jak i w działaniu (*conservatio est continua creatio*). W akcie stworzenia ujawniają się też osobowe rysy Boga: mądrość, dobroć i miłość, która ostatecznie motywuje dzieło stworzenia.

Prawda o stworzeniu wszystkich rzeczy przez Boga jest też zawarta w wyznaniach wiary (Symbol Apostolski, wyznania nicejskie, 325 r., nicejsko-konstantynopolitańskie, 381 r.). Jest ona też definiowana na soborach: laterańskim czwartym (1215), florenckim (1439), watykańskim I (1870). Papieska Komisja Biblijna w kilku wypowiedziach (1902, 1909, 1993) stwierdza istotną autentyczność wskazanych fragmentów Biblii, historyczność opisanych tam faktów. Uwzględnia przy tym dzieje przemian w dziedzinie interpretacji biblijnej, metod analizy literackiej i podejścia typowego dla nauk humanistycznych. W kolejnych encyklikach Piusa XII (*Divino afflante Spiritu*, 1943; *Humani generis*, 1950) oraz w nauczaniu katechetycznym Jana Pawła II uważa się zasadniczą recepcję myśli ewolucyjnej. Widoczna jest wyraźna aprobata zastosowania teorii ewolucji do człowieka, do jego strony somatycznej. Przyjmuje się związek genetyczny pomiędzy człowiekiem a odpowiednimi jednostkami taksonomicznymi świata zwierzęcego. Z punktu widzenia nauki wiary nie dostrzega się trudności w uzgodnieniu problemu pochodzenia człowieka co do ciała z teorią ewolucji. Dusza ludzka natomiast jest bezpośrednio stwarzana przez Boga⁹. To bezpośrednio stworzenie duszy czło-

⁹ J a n P a w e ł II, *Wierzę w Boga Ojca Stworzyciela*, Città del Vaticano: Libreria Editrice Vaticana 1987, s. 235-273. Pełny wykaz źródłowych tekstów Jana Pawła II oraz literatura dotycząca kwestii ewolucyjnej genezy człowieka w nauczaniu Jana Pawła II zawiera się

wieka nie wyklucza, zdaniem niektórych teologów, a także filozofów przyrody (A. Bea, K. Rahner, T. Wojciechowski), ewolucji psychizmu człowieka, a więc filogenetycznego przejścia od sfery instynktu w świecie zwierząt do zdolności myślowo-wolitywnych¹⁰.

Trzecia grupa problemów filozofii przyrody teologicznie relewantnych wchodzi w skład konstytutywnej części filozofii przyrody nieożywionej. Odnosi się do tego jej fragmentu, w którym podejmuje się kwestie determinizmu, indeterminizmu oraz przyczynowości w ich różnych ujęciach i na różnych poziomach uorganizowania materii. W tych ramach występuje w sposób naturalny zagadnienie praw przyrody, najogólniej rozumianych jako stałe relacje między zdarzeniami lub zjawiskami świata abiotycznego i biotycznego. Do tychże praw, formułowanych w różnych dziedzinach nauk przyrodniczych, nazywanych dlatego prawami nauki, są współcześnie zrelatywizowane różne ujęcia cudów. Ta problematyka stanowi kontynuację równolegle rozpatrywanych kwestii związków między ewolucją i stwarzaniem, między nauką i religią, bądź też wiarą religijną, a także między teologią i naukami przyrodniczymi. Podobnie jak zagadnienia tych relacji, tak też związek między prawami oraz wymienionymi już elementami ich kontekstu teoretycznego, z jednej strony, a zjawiskami cudownymi, z drugiej, jest wielorako złożony, co bierze się m.in. z różnorodności ujęć członów tej ostatniej relacji. Nie będziemy przywoływać wszystkich odnośnych koncepcji i ograniczymy się do ujęć rozpatrywanych zwykle w tym kontekście.

Jak się okazuje, tradycja tych związków nie jest wcale nowa, lecz sięga czasów jeszcze sprzed ukonstytuowania się nauk przyrodniczych w utartym rozumieniu. Z tej też racji pojęcie prawa przyrody nie jest determinowane wyłącznie na gruncie epistemologii i metodologii nauki, ale w szerszym kontekście filozofii, również tej klasycznej. Są to dyskusje wyznaczane także dokumentami Urzędu Nauczycielskiego Kościoła, w tym dokumentami obu soborów watykańskich. Wszystkich tych wątków oczywiście nie uwzględnimy, chociażby z tej racji, że w całości naszej pracy wyróżniono perspektywę metaprzmiotową. Płaszczyzna filozoficzna ogranicza również zasięg do-

w nieopublikowanej jeszcze pracy doktorskiej M. Słomki, *Teorie ewolucyjnej genezy człowieka w perspektywie nauczania Jana Pawła II*, Lublin 2003. Por. też A. S ł o m k o w s k i, *Problem pochodzenia człowieka*, Poznań: Pallottinum 1957, s. 143-161; B a r b o u r, *Religion*, s. 64-66, 221, 253.

¹⁰ K. K l o s k o w s k i, *Filozofia ewolucji i filozofia stworzenia. Między ewolucją a stwarzaniem*, t. II, Warszawa: Wyd. ATK 1999, s. 149-153.

ciekań do kategorii nie tyle faktyczności takich zjawisk w dziejach, stwierdzenia ich zachodzenia oraz kryteriów ich identyfikowania, ile do możliwości tego rodzaju zdarzeń, również na płaszczyźnie poznawczej, a więc na poziomie ich uznania. Na płaszczyźnie teologii fundamentalnej istotna jest funkcja cudu jako argumentu za wiarygodnością Bożego objawienia. Zdarzenie cudowne jest w tym przypadku traktowane jako zewnętrzny sprawdzian Objawienia, jako nieodzowny warunek dokonania racjonalnej decyzji na rzecz wiary religijnej.

Kolejność prezentowanego materiału będą wyznaczały trzy podstawowe koncepcje zdarzeń cudownych. W ich uświadomionej dyskusji natrafiamy stale na tak lub inaczej postrzegane teoretycznie zagadnienia prawidłowości oraz praw, występujących w ujmowanej przyrodniczo i filozoficznie problematyce przyczynowości, determinizmu oraz indeterminizmu.

Wspólne dla współczesnych koncepcji cudu: obiektywnej, subiektywnej oraz znakowej, jest rozróżnienie jego aspektu zewnętrznego oraz wewnętrznego. W badaniu pierwszego z nich, nazywanego też empirycznym, są wykorzystywane narzędzia oraz wyniki nauk przyrodniczych. Przedstawiciele tych nauk wykazują niejednokrotnie spore zainteresowanie tego rodzaju zdarzeniami, mimo iż sama kategoria cudu należy do pojęć teologicznych, stąd rola tych nauk w dociekaniu problematyki cudów jest zasadniczo służebna. Również ze strony teologów powyższa problematyka jest podejmowana szczególnie przez tych, którzy rozpatrują relacje teologii z naukami przyrodniczymi.

Pierwsza z tych koncepcji, nazywana też filozoficzno-obiektywną lub filozoficzno-przyrodniczą, ma za sobą tradycję reprezentowaną m.in. przez św. Tomasza z Akwinu oraz Sobór Watykański I. Jest ona współcześnie dyskutowana nie tylko ze względu na sposób definicyjnego odniesienia do praw, ale też ze względu na pomijanie implicite pozostałych dwu koncepcji. Innymi słowy, całość dyskusji zdarzeń cudownych jest w niektórych ujęciach osnuta wokół tejże koncepcji, a więc wokół obiektywistycznej interpretacji cudu.

Istotne dla tej koncepcji cudu odniesienie do rozmaicie ujmowanych praw przyrody, różnych ich typów, sprowadza się do stwierdzenia wyjątku od nich, czy też ich łamania lub zawieszenia ich ważności w danym przypadku. Wyrażają one prawidłowości porządku przyrody, który należy odróżnić od zasadniczo innego porządku nadnaturny lub łaski. Jako zdarzenie niezwykle w porządku natury, cud różni się zasadniczo od innych zjawisk natury. Stanowi wprawdzie przedmiot poznania zmysłowego, jest ujmowalny empirycznie, ale w dziedzinie sprawczej wykracza poza przyczyny porządku naturalnego. Jest więc traktowane jako ingerencja czynnika transcendującego rzeczywistość

przyrody. W języku teologii i Soboru Watykańskiego I jest to ingerencja Boga w porządek natury.

Filozoficzny aspekt rozpatrywanej koncepcji cudu ogniskuje się na możliwości jego zaistnienia oraz na jego rozpoznawalności, a więc na możliwości jego poznawczego ujęcia. Zadanie nauki upatruje się wtedy w stwierdzeniu niewyjaśnialności danego zdarzenia z punktu widzenia przyrodniczego. Stwierdzanie takiej niewyjaśnialności ma charakter w tym sensie względny, że jest dokonane w stosunku do znanych, a nie do wszystkich praw przyrody. Metodologia nauki pozwala ustalić aktualne sposoby rozumienia praw przyrody (praw nauki) oraz ich typologię. Z reguły powtarzają się, w różnych kontekstach, dwa rodzaje praw. Są one różnie nazywane, rozpatruje się je też w ramach różnego typu teorii nauk przyrodniczych, ponadto w ramach bardziej ogólnych ujęć przyrody, świata. Zwykle mówi się o prawach dynamicznych, przyczynowych z jednej strony oraz o prawach statystycznych, probabilistycznych, prawdopodobieństwowych, z drugiej. Przeciwwstawienie między nimi jest w różnym stopniu rygorystyczne, zależnie od tego, do jakiego obrazu świata są odnoszone, czy to do mechanistyczno-przyczynowego lub deterministycznego, czy też do indeterministycznego, wiążanego z reguły z ukonstytuowaniem się fizyki mikroświata. Na poziomie metodologicznym opozycja ta jest oparta na możliwości dokonywania odpowiednio precyzyjnych prognoz. Szczególnie trudne do objaśnienia jest pojęcie cudu w indeterministycznym obrazie świata, w którym byłoby nim urzeczywistnienie wysoce nieprawdopodobnego, rzadkiego zdarzenia¹¹.

Drugie, subiektywne rozumienie cudu eksponuje wyłącznie jego stronę wewnętrzną, indywidualną. Sprowadza go do egzystencjalnego zdarzenia religijnego przeżywanego przez daną osobę. Przy tej interpretacji zatem jest zbędne odwoływanie się do nauk przyrodniczych w zabiegach jego objaśnienia. Poddaje się krytyce klasyczne rozumienie cudu oraz pozytywistyczną koncepcję nauki, która zakłada deterministyczne rozumienie przyrody. Wyklucza ono zachodzenie jakichkolwiek wyjątków, uchylających przyczynową ciągłość zdarzeń dokonujących się w przyrodzie. Rzecznicy tej koncepcji opowiadają się za definitywnym rozdzieleniem nauki od teologii.

W kontekście dyskusji na temat tej koncepcji są też inne, interesujące nas stwierdzenia. Mianowicie przyroda rozumiana deterministycznie wyklucza ewentualność zdarzeń podważających powszechną ważność praw przyczyno-

¹¹ A n d e r w a l d, *Nauki przyrodnicze*, s. 35, 37, 81, 83, 91, 94, 113.

wych. Ta cecha stanowi zarazem sprawdzian pozwalający rozstrzygać, czy dane zdarzenie należy, czy też nie należy do porządku przyrody. Wszystko, co dzieje się w przyrodzie, jest podporządkowane prawom, które stanowią orzekane o prawidłowościach stałe związki zachodzących w czasie zdarzeń. Przy takiej koncepcji przyrody i praw przyrody eksponuje się wyłącznie subiektywną stronę cudu, rezygnuje się natomiast z jego strony obiektywnej, zewnętrznej, zjawiskowej¹².

W trzeciej, znakowej lub semejologicznej koncepcji cudu wykorzystuje się pewne elementy teorii znaku, rozpatrywanej w semiotyce, logice języka. Uwzględnia się m.in. pragmatyczną relatywizację znaku: jest on znakiem czegoś dla kogoś. W strukturze cudu jako znaku wyróżnia się trzy jego elementy: prezentujący, który jest empiryczny i nosi znamię niezwykłości, prezentowany, a więc treściowy, będący nośnikiem charakteru nadprzyrodzonego, oraz związek między tymi dwoma elementami, który jest nieodzowny. Pierwszy z tych elementów stanowi przedmiot rozpoznania naukowego. Badając niezwykłość faktu, stawia się pytanie, czy jego zaistnienie daje się wyjaśnić przyczynami naturalnymi. Niewyjaśnialność faktu niezwykłego na płaszczyźnie naturalnej, a więc na podstawie znanych praw przyrody, stwarza asumpt do podjęcia dociekań filozoficznych nad określeniem jego przyczyn. Najogólniej mówiąc, stwierdza się, że nie leżą one w immanentnej sferze świata i wymagają przyczyny zewnętrznej w stosunku do przyrody¹³.

Podsumowując koncepcje cudu przedstawione w perspektywie ich relacji do nauk przyrodniczych, podkreśliliśmy streszczając, że w pierwszym ujęciu poznanie naukowe służy zwłaszcza rozpoznaniu zewnętrznej strony zdarzeń cudownych. W religijno-subiektywnym ujęciu cudu nie dostrzega się potrzeby odwołania do tych nauk ze względu na wyraźne rozgraniczenie nauki od wiary religijnej. W trzecim ujęciu, nauki te służą stwierdzeniu aktualnej niewyjaśnialności danego zdarzenia niezwykłego¹⁴.

Ponieważ problematyka cudu jest – jak to można było zauważyć – w sposób istotny zrelatywizowana do wyróżnionych kwestii filozofii przyrody, zwłaszcza do praw przyrody, a także do teorii, w których występują, oraz do

¹² Tamże, s. 121, 142, 143, 145, 148. Jest to stanowisko charakterystyczne dla teologów protestantyzmu oraz dla niektórych przyrodników podejmujących zagadnienia teologii. Z bardziej znanych są to: M. Planck, C. F. von Weizsäcker.

¹³ Tamże, s. 190, 191, 197, 198, 199, 207-208. Por. też ks. M. R u s e c k i, *Cud w myśli chrześcijańskiej*, Lublin: TN KUL 1991. Autor jest jednym z przedstawicieli trzeciej koncepcji cudu.

¹⁴ Tamże, s. 212.

implikowanych przez nie obrazów świata, zwrócimy obecnie uwagę na te kwestie, zwłaszcza na prawa przyrody, prawa nauki.

Nie tylko w rodzimej literaturze przedmiotu, lecz także we współczesnej literaturze obcojęzycznej¹⁵ natrafiamy na ciągle aktualne powiązanie zagadnienia możliwości oraz poznawczego uchwycenia zdarzeń niezwykłych z kwestią ich relacji do określonych typów praw.

Zauważmy, że w tej analizie abstrahujemy od ciągle aktualnych dyskusji nad sposobami formułowania praw, różnymi ich podziałami czy klasyfikacjami. Niemniej będą przydatne pewne zastane w literaturze przedmiotu konwencje, odnoszące się zwłaszcza do odgraniczania ujęć praw w określonych typach filozofii oraz ujęć spotykanych w metanaukowych opracowaniach z zakresu filozofii poszczególnych dyscyplin naukowych.

Powyższe dwie płaszczyzny rozważań są czasem przybliżane, np. przez I. Dąbmską¹⁶, za sugestią A. S. Eddingtona, który posługiwał się odróżnieniem prawa Natury (przez duże N) od praw natury, przyrody. O ile te drugie obejmowały prawa będące elementami systemu wiedzy naukowej, które są wynikiem prowadzonych badań w poszczególnych naukach przyrodniczych, np. fizykalnych, o tyle pierwsze z nich jest następstwem niepoznawalnej – jak uważa Eddington – zasady bytu i nie występuje ono na terenie fizyki. Objasnienia prawa Natury dokonuje się zatem na gruncie określonego systemu filozoficznego.

W pewnych systemach filozoficznych natrafiamy na tego typu koncepcje praw, w konwencji Eddingtona – praw Przyrody. Do standardowych, wymienianych w podręcznikach ujęć tej grupy należą: (1) koncepcja prawa działań samorzutnych, (2) koncepcja prawa nadanego lub narzuconego oraz (3) tomistyczna koncepcja praw przyrody.

Według pierwszej (1) ingerencja czynnika zewnętrznego w strukturę rzeczywistości transcendentnej jest teoretycznie wykluczona. Prawem przyrody jest identyczność związków między właściwościami ciał. Relacje między bytami dokonują się samorzutnie na podstawie wspólnych cech.

W drugiej (2) z tych koncepcji mieści się idea analogiczna do Leibniza koncepcji harmonii z góry ustanowionej (*harmonia praestabilita*). Zachodzi również analogia między prawem stanowionym dla społeczności ludzi oraz prawem stanowionym dla przyrody. Różnica leży w autorstwie. Pierwsze jest

¹⁵ Przykładem służy kontrowersja, jaka się toczy w „Dialogue”, 42(2003), s. 107-135, pt. *Miracles, Evidence, and God* (R. Larmer, Ch. Overall).

¹⁶ *Dwa studia z teorii poznania naukowego*, Toruń: Ossolineum 1962, s. 76-7; por. też J. Witczak, *Eddington i teoria względności*, Kraków: OBI 1999, s. 166-167.

nadane przez człowieka, drugie – przez byt transcendentny w stosunku do natury. Owo prawo przyrody rozumie się jako nadany rzeczom z zewnątrz stały sposób działania. Ponieważ przedmioty nie wchodzą ze sobą w związki z racji charakterystycznej dla nich istoty, mimo iż w przyrodzie zdarzenia zachodzą w sposób prawidłowy, przeto do poznania rzeczy i ich cech nie dochodzimy na podstawie analizy praw. Związek ten zachodzi też w drugą stronę: poznawanie rzeczy i ich cech nie prowadzi do poznania prawa Przyrody¹⁷.

Trzecia z tych koncepcji (3) jest skonstruowana na podstawie elementów metafizyki klasycznej. W szczególności wchodzi w grę tezy o zdeterminowaniu świata, obiektów, które do niego należą, zarówno w konstytutywnym porządku istnienia, jak i działania. Charakterystyczna struktura bytów pozwala rozumieć prawidłowy sposób ich działania. Obowiązuje zasada, iż sposób działania jest determinowany przez sposób istnienia. Uorganizowany w taki sposób świat jest racjonalny i poznawalny. W tego rodzaju schemacie pojęciowym, wyznaczonym przez wybrane tezy ontologii klasycznej, prawo przyrody jest definiowane jako stały i określony sposób działania ciał. W tym nurcie są też znane inne określenia, w których natrafiamy na wyraźne odwołanie się do immanencji i transcendencji Absolutu w stosunku do świata¹⁸.

Ciągle aktualna jest problematyka modalności, jaką jest kwalifikacja konieczności¹⁹. Podejmuje się ją na płaszczyźnie metodologicznych analiz praw przyrody, szczególnie gdy w grę wchodzi potrzeba objaśnienia możliwości zaistnienia zdarzeń cudownych, ich poznawczego ujęcia i uznania. Inne zagadnienia, które również wchodzi w grę, to rodzaje praw, do których jest relatywizowana problematyka wyżej wymienionych aspektów zdarzeń cudownych oraz pewnych współcześnie podejmowanych szczegółów definicji takich zdarzeń.

W obiektywistycznej interpretacji cudów ma miejsce, jak to już wcześniej powiedzieliśmy, przede wszystkim odwoływanie się do znanych praw przyczynowych, nazywanych też dynamicznymi, pozwalających na jednoznaczne przewidywanie, oraz do praw statystycznych, zwanych też probabilistycznymi. Prognozy oparte na tych ostatnich prawach nie są jednoznaczne. W przypadku

¹⁷ Poza tym systemem filozoficznym wskazuje się również współcześnie na analogię między prawem przyrody a prawem stanowionym dla ludzkich społeczności. Tę analogię przedstawia się na użytek problematyki cudu ze względu na byt transcendujący przyrodę i system legislacyjny. Por. Ch. O v e r a l l, *Miracles and Larmer*, „Dialogue”, 42(2003), nr 1, s. 124 nn.

¹⁸ S. M a z i e r s k i, *Elementy kosmologii filozoficznej i przyrodniczej*, Poznań: Księgarnia św. Wojciecha 1972, s. 351, 381-385.

¹⁹ Por. np. J. W. C a r r o l l, *Laws of Nature*, Cambridge 1994.

tych obydwu rodzajów praw zdarzenia cudowne są traktowane jako wyjątki bądź łamanie tych praw, albo też zawieszenie ich funkcjonowania.

W zwykle przytaczanych przypadkach odchyień od praw przyczynowych uwzględnia się tylko niektóre ewentualności. Należą do nich zdarzenia wyjątkowe ze względu na czas, w jakim dane zdarzenie zachodzi, albo dołączenie nowych elementów do rozpatrywanego układu, bądź też inną istotną modyfikację tego układu, czy to organicznego, czy anorganicznego. We wszystkich tych przypadkach zdarzenia te są permanentnie niewyjaśnialne w sposób naturalny. Stanowią wyłom, eksplanacyjny hiatus, czyli rozróżnienie w kauzalnym szeregu czasowo i przestrzennie lokowanych zdarzeń. Są wtedy usprawiedliwione spotykane w literaturze przedmiotu takie zwroty nazwowe, jak *miraculum suspensionis*, *miraculum restitutionis*²⁰, czy też spotykane w literaturze anglojęzycznej zwroty: *miracle as exception, or as violation of the laws of nature*. Za bardziej neutralny od „łamania praw” uważa się zwrot: *miracle as a break in the space-time causal sequence*²¹.

Drugi przypadek dotyczy wyjątków od praw statystycznych, także w różny sposób, mniej lub bardziej elementarnie, formułowanych. W objaśnieniach drugiego rodzaju podaje się najpierw charakterystykę relatywną. I tak, o ile prawo dynamiczne ustala jednoznaczność między pewnymi cechami, wielkościami lub parametrami, o tyle prawo statystyczne ustala tylko zależność probabilistyczną. Prawem probabilistycznym nazywa się również twierdzenie o prawdopodobieństwie zdarzeń danego rodzaju w określonych warunkach, czyli w ramach określonego zbioru zdarzeń. W tej charakterystyce odwołujemy się także do przeciętnych lub średnich określonych wielkości bądź parametrów. Wyjątek od tak objaśnionych praw statystycznych jest również rozumiany na kilka sposobów. W najszerszym rozumieniu, wyjątkiem byłoby zdarzenie, które w masie statystycznej nie występuje często i dlatego można podać jego naturalną interpretację. W kolejnym przypadku bierze się pod uwagę zdarzenia aproksymujące wartości graniczne np. wielkości fizycznych. Będą to np. temperatury krytyczne lub prędkości bliskie prędkości światła. W kolejnym przypadku zdarzenia występują poza granicznymi wartościami

²⁰ A n d e r w a l d, *Nauki przyrodnicze*, s. 107.

²¹ R. L a r m e r, *Miracles, Evidence, and God*, „Dialogue”, 42(2003), nr 1, s. 107-122; O v e r a l l, *Miracles*, s. 123-135. W definicjach cudu dyskutowanych w tej polemice uwzględnia się też transcendentny względem przyrody byt, który w nią ingeruje. Zagadnienie sposobu definiowania i rozpoznawania zdarzeń cudownych rozpatruje też J. H e r b u t, *O możliwości poznania cudów dziś*, „Roczniki Filozoficzne”, 51(2003), z. 3, s. 57-64.

parametrów. Ponieważ w tym przypadku zjawisko jest praktycznie niemożliwe w normalnym biegu rzeczy, uznajemy więc możliwość wyjątku od rozważanego typu praw za najmniej skomplikowaną²².

Istotne ze względu na analizowaną kwestię jest też wyróżnienie prawa jako prawidłowości występowania zjawisk, jako stałego elementu w procesie zmian, a więc obiektu, który jest po stronie przedmiotów nauki. Jest to ontologiczny punkt widzenia prawa. Mamy wtedy na względzie stany rzeczy, których prawa dotyczą. Drugim członem tego rozróżnienia są prawa jako składniki teorii. Uwzględniany jest wtedy ich aspekt semiotyczny i epistemologiczny. Rozpatruje się je zatem jako określonego rodzaju wyrażenia, ich kwalifikacje i wartość poznawczą, np. prawdopodobieństwo²³. W tym kontekście występuje ciągle kontrowersyjna, aczkolwiek – dla rozpatrywanej kwestii możliwości zdarzeń cudownych – relewantna kwalifikacja konieczności. Jest ona cechą zarówno praw nauk przyrodniczych, jak i prawidłowości zachodzących w przyrodzie. Nie jest to wszakże modalna kwalifikacja logiczna, zwana też bezwzględną lub metafizyczną, ale fizyczna, względna, ewentualnie nomologiczna. Taka konieczność odnosi się do sfery rzeczywistości i do sformułowań prawidłowości. Podawane nieraz uzasadnienie odwołuje się do tej okoliczności²⁴, iż przeciwieństwo jakiegokolwiek faktu empirycznego nie zawiera w sobie sprzeczności. Stąd też stałe związki między zjawiskami przyrodniczymi, jakimi są prawa przyrody, nie są bezwzględnie konieczne, co dotyczy też prawidłowości świata abiotycznego i biotycznego. Ta zatem cecha praw przyrody, czyli prawidłowości, oraz praw nauki nie wyklucza teoretycznie ingerencji czynnika transcendentnego w stosunku do przyrody. Dopuszcza ona możliwość zjawisk cudownych²⁵.

²² M a z i e r s k i, *Elementy*, s. 386 nn.; t e n ż e, *Prawa przyrody. Studium metodologiczne*, Lublin: RW KUL 1993, s. 204 nn.; Z. P a w l a k, *Neoscholastyka i formy jej kontynuacji*, Włocławek: Włocławskie Wydawnictwo Diecezjalne 2001, s. 269-272.

²³ Przy okazji tego odróżnienia Izydora Dąmbska (*Dwa studia*, s. 76 n.) odwołuje się do tradycji, w której to odróżnienie funkcjonuje. Do jej przedstawicieli należą: H. Poincaré, M. Schlick, L. de Broglie, N. R. Campbell, B. Russell.

²⁴ S. Mazierski (*Prawa*, s. 209-212) powołuje się tu na tradycję klasyczną.

²⁵ Nieco inny sposób rozważania przedstawionego tu zagadnienia możliwości cudu i jego poznania proponuje J. Herbut (*O możliwości*). Odwołanie się w tej kwestii w warstwie filozoficznej do nurtu filozofii analitycznej, jak to czyni Autor, nie wydaje się dorzeczne ze względu na minimalizm filozoficzny tej orientacji. Ponadto sugerowanie się stanowiskami filozoficznymi w punkcie wyjścia dyskusji zagadnienia prowadzi do rozwiązań trywialnych.

RELEWANTNOŚĆ ŚWIATOPOGLĄDOWA

Fachowe objaśnienia pojęcia światopoglądu nie są zakresowo i treściowo jednorodne. Są one zwykle związane z definicjami pojęć nauki, filozofii oraz ideologii. Uwzględniając zakresy tych nazw, będziemy najbliżsi zwykle spotykanym objaśnieniom słownikowym, encyklopedycznym i podręcznikowym, jeśli wskażemy na krzyżowanie jako na typowy stosunek zachodzący między zakresami tych nazw²⁶. Dodajmy, że czasem dołącza się do tych kategorii pojęcia religii oraz teologii. Rzeczowym kontekstem ustalania związków między tymi pojęciami bywają zwykle kryteria demarkacji, rozpatrywane od najbardziej rygorystycznych, scjentystycznych, po bardziej liberalne. Wtedy zaś nie odmawia się teologii kwalifikacji naukowości, a światopoglądowi – przynajmniej pewnym jego typom – cechy racjonalności.

Tych związków oraz ich członów nie będziemy charakteryzować wyczerpująco, lecz aspektywnie, stosownie do wprowadzonego już wcześniej materiału rzeczowego.

Potrzebę podjęcia tej problematyki usprawiedliwia zawsze aktualne zainteresowanie, nie tylko specjalistów, kwestiami racjonalnej i pozaracjonalnej zawartości światopoglądu oraz ideologii, a także ich wielości oraz możliwości dokonania ewentualnego wyboru któregoś z nich.

W dostatecznie szerokim rozumieniu powiemy, że światopogląd (*Weltanschauung*, *world-view*) zawiera bardzo ogólne przekonania o świecie, o człowieku, wyrażone w zdaniach nie tylko o charakterze uogólnień, lecz także sentencji, maksym oraz porównań. Ponieważ odnosi się do świata, do zachowań człowieka, zawiera więc treści poznawcze. Zawarte w nim ponadto sądy wartościujące oraz normy nie są już stale rozpatrywane w kategoriach poznawczych, co jednak nie wyklucza możliwości dokonywania ich analizy, a także ich usprawiedliwiania na podstawie jakiegoś rodzaju wiedzy.

Pozostająca w związkach ze światopoglądem ideologia, odnosząca się do społeczeństwa, nazywa się ideologią socjopolityczną i występuje w różnych odmianach. W przeciwieństwie do ogólnie rozumianego światopoglądu, który

²⁶ Dla przykładu por. odnośne hasła zamieszczone w *Leksykonie filozofii klasycznej*, a także w opublikowanej w „Edukacji Filozoficznej” [22(1996), s. 77 nn.], dyskusji pt. *Czy sensowne jest pojęcie filozofii naukowej?* Problematykę światopoglądu naukowego w perspektywie przyrodniczej (antropologia fizyczna) rozpatruje tekst T. Bielickiego „Światopogląd naukowy” i *naczelne wartości ludzkiego życia: harmonia czy dysonans?*, w: S. Nowak (red.), *Wizje człowieka i społeczeństwa w teoriach i badaniach naukowych*, Warszawa: PWN 1984, s. 188-214.

może być politycznie neutralny, ideologię wyróżniają z definicji interesy określonej grupy czy klasy społecznej, bądź też ugrupowania politycznego. W ogólnym znaczeniu, przekonania wchodzące w skład ideologii zawierają się w czterech zbiorach. Są to: (a) tezy ontologiczne, mówiące o naturze człowieka, społeczeństwa, grup społecznych; (b) tezy, w których są formułowane problemy kulturowe, ekonomiczne, polityczne, na jakie natrafiają społeczeństwa w danym okresie dziejów; (c) sądy wartościujące, w których są formułowane oceny działań osób, społeczności, instytucji etc., z punktu widzenia wyróżnionych zbiorów wartości; (d) programy działania, służące rozwiązywaniu powyższych zagadnień, służące też realizacji celów jednostkowych oraz społecznych.

Pierwsze dwa zbiory tez są kwalifikowane jako poznawcze. Pierwszy z tych zbiorów jest określany przez systemy filozoficzne, drugi zaś głównie przez nauki społeczne. Zawartość pozostałych dwu zbiorów tez jest pod względem poznawczym kontrowersyjna, aczkolwiek może być rozpatrywana w perspektywie wiedzy naukowej.

Jakkolwiek w niektórych przypadkach ideologia socjopolityczna korzysta z wyników nauki dla rozwiązania problemów społecznych, to z czasów nowszych szeroko znane są przykłady negatywnego, wręcz wrogiego jej stosunku do nauki, nawet w jej aplikacyjnej postaci. Do najbardziej skrajnych przypadków zalicza się stosunek ideologii nazizmu do ówczesnej fizyki oraz stalinizmu do biologii, szczególnie do genetyki. Przykłady wpływu ideologii nie są ograniczone jedynie do pewnego typu nauk, np. społecznych. Sięgają też do wielu dziedzin wiedzy innego typu.

Szczególnie są przypadki, kiedy w rozpatrywanych konstruktach teoretycznych jest miejsce na uwzględnienie składnika religii. W sposób ogólny mówimy o religii monoteistycznej jako o współkonstytuującym dany krąg kulturowy systemie przekonań odniesionych do ponadnaturalnej istoty. Dotyczą one również związków człowieka z tą istotą. Przekonania te są wyrażone w postaci twierdzeń legitymujących się określonymi kwalifikacjami teoriopoznawczymi. Integralną częścią religii są też praktyki, wyznaczone charakterystycznymi rytami liturgii. Systematyczne badania nad sformułowanymi na gruncie religii wyznawanymi prawdami tworzą teologię, uważaną za humanistyczną dyscyplinę wystarczająco liberalnie pojmowanej nauki.

Na szerszą skalę nie jest kontrowersyjna kwestia traktowania przekonań religijnych oraz tez teologicznych jako pewnej postaci wiedzy. Ta ostatnia jest wtedy rozumiana tradycyjnie, a zarazem standardowo, jako dające się

uzasadnić przekonanie prawdziwe. Uzasadnianie takich przekonań dokonuje się na drodze badania zawartości objawienia, którego nośnikiem są kanoniczne księgi uznane za święte (Biblia, Koran).

W rozważaniu związków nauki z religią mamy zwykle do czynienia z płaszczyzną faktualną, kiedy spotykamy się z odwoływaniem się do dziejów, do biografii, np. Keplera, Galileusza, Boyle'a, Newtona, Einsteina, Darwina, oraz płaszczyzną metaprzecmiotową, metodologiczną. Pytamy wtedy, czy zgodność między tymi członami zachodzi *de iure*, bez względu na kompromisy, na jakie decydują się nieraz poszczególne jednostki. Przy dokonywaniu porównań na tej płaszczyźnie odwołujemy się do odpowiednich schematów pojęciowych. Szczegółowe ich rozpatrywanie wymagałoby skonfrontowania elementów wyznaczających takie schematy, takich jak dziedzina, zadania, sposoby badania, problematyka, założenia itp. Abstrahując od analizy wszystkich takich składników, zwrócimy uwagę wybiórczo na wybrane kwestie, co pozwoli dokonać aspektywnego porównania.

Zagadnienie, którego dyskusja służy takiemu porównaniu monoteistycznych religii oraz nauki, dotyczy przedstawionej już wcześniej w innym kontekście kwestii możliwości zjawisk cudownych. Staje się ona istotnie skomplikowana przy naturalistycznych założeniach nauki. Opozycja naturalizmu i antynaturalizmu zasadniczo przeciwstawia sugerowane rozwiązania tej kwestii.

W sprawie rozpatrywanego związku powiemy ogólnie, że oficjalni przedstawiciele religii monoteistycznych akcentują ewentualność zgodnego współistnienia członów rozważanej relacji. Również współcześni teologowie opowiadają się za relacją dopełniania, a nie wykluczania. Jako rację podaje się odmienne typy problemów, inne płaszczyzny badanych przedmiotów, aczkolwiek wspólne jest pozanaturalne źródło, które je generuje.

Odwołując się do wcześniej przyjętej już terminologii I. Barboura, podaje się kilka strategii ustalania relacji zgodności między nauką i religią. Jedna polega na stopniowej liberalizacji formuł wchodzących w skład modyfikowanych przekonań. Osiąga się to na drodze dookreślenia interpretacji tekstów ksiąg stanowiących kanon Pisma św. Przykładem służą opisy stworzenia znajdujące się w Księdze Rodzaju. W kolejnej strategii podnosi się doniosłość prowadzenia badań naukowych bez brania pod uwagę czynnika transcendentnego w stosunku do świata, co świadczy o pewnej swoistości prowadzonych badań. Nie eliminuje się przez to zakotwiczonego w etyce badania naukowego prawa do swobody prowadzenia takich badań (E. McMullin). Prób uzgodnienia dokonuje się też, prowadząc dociekania nad uznanymi wynikami nauki,

takimi jak np. kopenhaska interpretacja mechaniki kwantowej, hipoteza *Big Bang* czy ewolucja biologiczna²⁷.

Dostrzegając ewentualność współczesnego funkcjonowania tych strategii, podkreśla się niewykluczające się, choć odrębne płaszczyzny. Całościowy i spójny światopogląd nie postuluje wtedy zasadnego respektowania wyłącznie jednej z tych dziedzin. W światopoglądach dualistycznych będzie więc miejsce na prawa przyrody i cuda, na byty będące duszami i na myślące mózgowia, na wiarę religijną i niezależne badania.

Do uznanych rodzajów lub typów wiedzy zalicza się, oprócz wiedzy potocznej, naukowej, technicznej i humanistycznej, także wiedzę religijną. Każda z nich jest scharakteryzowana przez swoiste uniwersum dyskursu oraz schemat pojęciowy (lub aparaturę pojęciową). Ten ostatni pozwala na formułowanie i dociekanie problemów, których w innych schematach nie da się nawet postawić.

Rozpatrywanie schematów pojęciowych różnych dziedzin jako zgodnych lub dopełniających się ma swoje dzieje. W średniowieczu znana była doktryna podwójnej prawdy: filozoficznej i teologicznej. Pewna wersja tej idei wyraziła się później w przekonaniu o ciągłości między nauką i religią, które stanowiły próby wyjaśnienia świata i utrzymania nad nim kontroli. W XX wieku jest znana Carnapa zasada tolerancji, zgodnie z którą każdy ze schematów pojęciowych determinuje kryteria identyfikowania obiektów rzeczywistości. Wybór spośród takich schematów będzie już sprawą owocności, wygody, a nie prawdziwości. Współcześnie skrajną formą tej idei jest Feyerabenda anarchizm epistemologiczny.

Schematy pojęciowe pozostają z jednej strony ze sobą zgodne, dopełniają się, krzyżują, z drugiej zaś pozostają w relacji konkurencji. Dokonując preferencji którejs z rozpatrywanych dziedzin, kierujemy się racjami poznawczymi, takimi jak podatność na badania czy na mechanizmy korygowania wadliwości, np. na zabiegi szeroko rozumianej analizy. Powyższe racje stale odgrywają rolę przy preferowaniu wiedzy naukowej w stosunku do potocznej.

Mimo funkcjonowania preferencji między wymienionymi rodzajami wiedzy, nie wyklucza się żadnego z nich. Jedynie w przypadku zachodzenia, niebędącej sprzecznością, relacji opozycji, określanej jako relacja konfliktu mię-

²⁷ Ten ostatni przypadek ilustrują prace: A. P e a c o c k e, *Theology of a Scientific Age*, Minneapolis: Fortress Pr. 1993²; L. J a k i, *The Road of Science and the Ways to God*, Chicago: University of Chicago Press 1978; R. J a s t r o w, *God and the Astronomers*, New York: W. W. Norton 1978.

dzy różnymi typami wiedzy, rodzaje mniej walentne nie są czasowo brane pod uwagę²⁸.

Oprócz rozpatrywania dyskursywnych związków między tezami naukowymi, filozoficznymi oraz teologicznymi, charakterystyczna dla filozofii przyrody rola, istotna dla rozpatrywanego kontekstu, polega na konstruowaniu spójnego obrazu świata, w którym łączone są wątki treściowe z obrębu nauki, filozofii, w tym metafizyki, kosmologii filozoficznej, etyki, oraz teologii. Jest ona zgodna z jednym z wyróżnianych zadań filozofii przyrody, polegającym na dostarczaniu w sposób zaktualizowany całościowego obrazu świata. Unika się jednak łatwych syntez nauki i teologii, spotykanych u niektórych współczesnych fizyków, np. F. Tiplera, F. Capry, czy teologów, np. S. N. Bossharda. Płaszczyzną określania związków między nauką i teologią staje się analiza filozoficzna. Zwraca się wtedy uwagę na otwartość teorii naukowych na różne interpretacje filozoficzne, a także na otwartość dostrzeżonych w perspektywie filozoficznej stanowisk teologicznych, np. kreacjonizmu, na aktualne wyniki nauki. Tego rodzaju synteza jest światopoglądowo cenna dla osób zainteresowanych wynikami nauki, nie dystansujących się zarazem od tradycji filozoficznej i światopoglądu teistycznego²⁹.

Występujące w ostatnim fragmencie prezentowanego tekstu pojęcie światopoglądu oznacza zwarty zespół przekonań oraz postaw. Stanowi on jednolity obraz świata i wyznacza sposób zachowania się człowieka z uwzględnieniem respektowanej hierarchii wartości i zasad postępowania. Oprócz syntetycznego obrazu rzeczywistości, światopogląd zawiera wartościowania, zwłaszcza moralne, a także odpowiedzi na tzw. pytania egzystencjalne, odnoszące się np. do kwestii sensu życia, cierpienia, śmierci. Jest nacechowany absolutyzmem, pojmowanym w tym sensie, iż jest w sposób bezwzględny wyróżniony, jest absolutny, a nie relatywny. Nie jest też uzasadniony jedynie naukowo, a to ze względu na jego wymienione już integralne składniki. Nauki szczegółowe nie zajmują się wszystkimi jego elementami. W kształtowaniu postaw człowieka wymagane są oddziaływania nie tylko na rozum, lecz także na jego stronę wolitywno-emocjonalną³⁰.

²⁸ M. B u n g e, *Treatise*, vol. VI, Dordrecht: Reidel 1982, s. 228-239.

²⁹ Por. uwagi K. Wolszy do podręcznika filozofii przyrody R. Koltermanna, „Edukacja Filozoficzna”, 21(1996), s. 326.

³⁰ S. K a m i ń s k i, *Pojęcie nauki i klasyfikacja nauk*, Lublin: TN KUL 1981³, s. 177; J. M. B o c h e ń s k i, *Sens życia i inne eseje*, Kraków: Philed 1993, s. 163-188.

Światopogląd lub perspektywa światopoglądowa, rozpatrywane jedynie poznawczo, są uwzględniane na gruncie filozofii nauki w zbiorze pozaempirycznych kryteriów wartościowania lub oceny konstruktów naukowych, takich jak hipotezy lub teorie. Pożądana jest zgodność z tego rodzaju perspektywami czołowych przedstawicieli danej dziedziny nauki. Na ogół nie postuluje się eliminowania tego czynnika, podobnie jak nie wymaga się neutralności nauki w stosunku do tez filozoficznych. Dzieje się tak z dwóch powodów. Z reguły naukowcy stoją na gruncie jakiegoś światopoglądu, będącego składnikiem zastanej, tzw. antecedentnej wiedzy. Z kolei tezy światopoglądowe, na równi z filozoficznymi, są umieszczane w zbiorze stymulatorów bądź inhibitorów czynności konstruowania takich konstruktów. Kontrolowanie elementu światopoglądowego przez wyniki nauki oraz eliminowanie z niego czynnika zewnętrznego w stosunku do nauki, np. politycznego, pozwala zachować rzeczową integralność nauki, mimo jej związków ze światopoglądem³¹.

THEOLOGICAL AND WORLDVIEW RELEVANCY OF THE PHILOSOPHY OF NATURE

S u m m a r y

While establishing the first type of relevancy, one takes into account the standard issues of the classical philosophy of nature. In particular, they are focused on the question of hylomorphism, evolutionism and miraculous events. This type of relevancy is defined through the relationships between the results of the natural sciences. They imply philosophical problems, a fact that enables us to establish the relationships between these sciences and theology. As a rule, it is the philosophy of nature and philosophy of God (I. G. Barbour,

³¹ M. B u n g e, *Philosophy of Science*, t. II, New Brunswick: Transaction Publishers 1998, s. 397-399. Na integralną rolę koncepcji filozoficznych w dokonaniach Newtona i Bohra wskazują opracowania monograficzne G. Buchdahla i M. Jammera. Na istotną rolę takich koncepcji w stosunku do nauki zwracają też w sposób ogólny uwagę publikacje J. Agassigo oraz L. Laudana. Tego rodzaju problematyka była usprawiedliwiona dopiero w postpozytywistycznej filozofii nauki, kiedy dyskusyjna okazała się teza autonomii nauki, zgodnie z którą ujęcia intelektualne, lecz pozanaukowe, nie odgrywają żadnej roli w rozwoju nauki. Tymczasem w ujęciach postpozytywistycznych funkcjonuje teza, według której nauka (*science*) stanowi jedynie fragment szerszego przedsięwzięcia intelektualnego, ukierunkowanego na całościowe zrozumienie świata. Nie jest więc ona przedsięwzięciem zgoła niezależnym, izolowanym od innych dziedzin kultury. Por. G. G u t t i n g, *The Logic of Invention*, w: Th. Nickles (ed.), *Scientific Discovery, Logic, and Rationality*, Dordrecht: Reidel 1980, s. 229 nn.

A. Anderwald) that play the role of mediators between the natural sciences and theology. The problems in question continue the relationships between evolution and creation, between science and religion, or religious faith, and between theology and the natural sciences.

A discussion on the second type of relevancy depends to a large extent on the aspectual additional definitions of its terms. Obviously, they contain the concepts of science, philosophy, worldview, ideology, religion, and theology. These explicative manoeuvres allow us to take advantage of the strategies, introduced beforehand, of establishing the relationship between science and religion. It is essential for our context to construct a coherent image of the world, an image that is characteristic of the philosophy of nature. This image combines some aspects of science, philosophy, including metaphysics, ethics, and theology.

Translated by Jan Kłós

Słowa kluczowe: relewantność, światopogląd, teologia, filozofia przyrody.

Key words: relevancy, worldview, theology, philosophy of nature.