

KS. MICHAŁ HELLER

CHRZEŚCIJAŃSKI NATURALIZM*

I. NATURA I NATURALIZM

Z chwilą, gdy jakieś pojęcie wchodzi w szerszy obieg, jego znaczenie natychmiast się rozmywa. Dotyczy to także pojęć filozoficznych. W takiej sytuacji często tracą one swoje pierwotne techniczne znaczenia (jeżeli kiedykolwiek je miały) i stają się nosicielami sloganowych skojarzeń. Przydarzyło się to również pojęciu „naturalizm”. Sprawę pogorszył fakt, że pojęcie to uczestniczy w znaczeniowej ekwilibrystyce swojego „macierzystego pojęcia”, tzn. pojęcia „natura”, które od czasów Arystotelesa tylekroć znaczyło co innego, że dziś może znaczyć cokolwiek. Jeżeli przez naturalizm, najogólniej rzecz ujmując, rozumieć kierunek w myśleniu, który traktuje naturę „jako jedyny fundament (*arché*) wszystkiego, co istnieje”¹, to – chcąc skonkretyzować to pojęcie – nie da się uniknąć bodaj zwięzłego ekskursu w znaczeniową ewolucję pojęcia natury.

Termin „natura” stał się jednym z pierwszych technicznych terminów europejskiej filozofii, chociaż treść z nim związana nadal pozostawała mglista. Niemal wszystkie presokratyczne traktaty filozoficzne (i wiele późniejszych) nosiły tytuł Περὶ φύσεως, czyli *O naturze*, chociaż mówiły o rozmaitych rzeczach. Jürgen Mittelstass, pisząc o tych wczesnych traktatach filozoficznych, zauważa, że mówiły one zarówno o „rzeczach natury”, jak

KS. PROF. DR HAB. MICHAŁ HELLER – Katedra Filozofii Przyrody na Wydziale Filozoficznym Papieskiej Akademii Teologicznej w Krakowie; adres do korespondencji: e-mail: mheller@wsd.tarnow.pl

* Artykuł ten jest częścią większej całości.

¹ E. R u n g a l d i e r. *Il naturalismo filosofico contemporaneo e le sue implicazioni antropologiche*. „La Civiltà Cattolica” 152:2001 n. 3626 s. 137.

i o „naturze rzeczy”². To ostatnie rozróżnienie uległo wyostreniu pod piórem Arystotelesa, by potem przez długie wieki kształtować myślenie o naturze.

Arystoteles wyróżnił (1) naturę jako zbiór wszystkich „naturalnych ciał” oraz (2) naturę jako istotę poszczególnych ciał (tak jak się ona przejawia w ich działaniu). Przez ciała naturalne należy rozumieć te ciała, które „mają w sobie zasadę ruchu”³. Gereon Wolters doktrynę Arystotelesa o naturze przedstawia w postaci dwu następujących „aksjomatów”:

Aksjomat 1: Ciała naturalne mają niezmiennie istoty, a więc natura, rozumiana jako zbiór naturalnych ciał, składa się ze zbioru klas ustalonych raz na zawsze, czyli z niezmiennych, istot.

Aksjomat 2: Zmiany, jakim podlegają ciała naturalne, nie mogą przekroczyć ograniczeń wynikających z klasy istot, do jakiej dane ciało naturalne należy⁴.

Takie rozumienie natury stało się potem jednym z głównych filozoficznych powodów oporu przeciwko Darwinowskiej idei ewolucji. Gdy w renesansie pojawiła się reakcja przeciwko dominującej dotychczas filozofii Arystotelesa, przybrała ona postać sprzeciwu wobec doktryny o niezmienności istot. Nastąpiło to w alchemii. Zgodnie z jej założeniami (ale wbrew Arystotelesowskiemu aksjomatowi 1) ciała można rozłożyć na bezpostaciowe – a więc pozbawione istoty – elementy, by potem „złożyć z nich” nowe, doskonalsze ciała (wbrew aksjomatowi 2)⁵. W okresie renesansu alchemia – choć według naszych obecnych kryteriów była tylko pseudonauką – stała się „doktryną paradygmatyczną”. To ona kształtowała animistyczny pogląd na naturę. Wszechświat jest nieskończony, jego centrum znajduje się wszędzie. Dusza Wszechświata jest siłą immanentną względem materii; ta ostatnia może przy-

² „Philosophy began as philosophy of nature, and the subject matter of this philosophy of nature included both things of nature and the nature of things” (J. M i t t e l s t a s s. *Historical and Epistemological Aspects of the Concept of Nature*. W: *Changing Concepts of Nature at the Turn of the Millennium*. Vatican City 1998 s. 3. Pontificiae Academiae Scientiarum Scripta Varia. Vol. 95. W tomie tym znajduje się wiele interesujących artykułów na tematy związane z pojęciem natury).

³ A r y s t o t e l e s. *Fizyka* 192 b.

⁴ G. W o l t e r s. *Evolving Concepts of Nature*. W: *Changing Concepts of Nature* [...] s. 169-182, zwł. 170 n.

⁵ Por. tamże s. 171.

bierać różne, przechodzące w siebie, formy istnienia⁶. Można tu już mówić o naturalizmie w sensie podobnym do dzisiejszego.

Nie jest moim zamiarem pisanie dziejów pojęć natury i naturalizmu; pragnę tylko, odwołując się do historii, zwrócić uwagę na płynność i nieokreśloność tych pojęć. W okresie rewolucji francuskiej, gdy czczono naturę i projektowano dla niej świątynie, nikt już nie myślał o niej po arystotelesowsku. Natura stała się niemal synonimem wszystkiego, co istnieje w świecie, a co nie jest wytworem człowieka. Obecne polskie rozumienie wyrazu „przyroda” wywodzi się właśnie z takich skojarzeń znaczeniowych⁷, a usankcjonowaniem takiego rozumienia natury stało się przeciwstawienie: natura – kultura. Jeszcze gdy Rousseau głosił „powrót do natury”, zarówno w dziedzinie moralności jak i życia społecznego, rozumiał to hasło w sensie wartościowania: to, co bliższe natury, jest lepsze; to, co stworzone przez człowieka – gorsze. Ale już wkrótce Darwinowska rewolucja zburzyła mur pomiędzy naturą a nie-naturą: sam człowiek jest wytworem natury, a kulturę można rozumieć jako dalszy ciąg naturalnej ewolucji⁸.

W wyniku tych przemian pojęcie natury przestało być wyrażeniem technicznym zaczerpniętym ze słownika „nauk o naturze”, lecz stało się – jak pisze Gereon Wolters, powołując się na Husserla⁹ – „horyzontem” nauk przyrodniczych. Należy to rozumieć w znaczeniu postulatu domagającego się, by wyjaśnienia nauk przyrodniczych nie wychodziły poza ten horyzont (a więc nauki te nie powinny odwoływać się do wyjaśnień „nadanaturalnych”). W tym sensie wszelkiego rodzaju pozytywizmy i redukcjonizmy zawierają w sobie składową naturalistyczną. W tym sensie również metodologia nauk przyrodniczych jest naturalistyczna.

Tak rozumiany naturalizm zawsze był obecny w metodologii nauk empirycznych, lecz jest interesującym faktem dziejowym, że o samym słowie „naturalizm” przypomniano sobie stosunkowo niedawno. Ale przypomniano sobie skutecznie. Słowo to stało się dzisiaj modne i moda na nie nadal wykazuje tendencje wzrostowe.

⁶ Typowym rzecznikiem takiego poglądu na świat był Giordano Bruno (por. np. M. H e l l e r, Z. L i a n a, J. M a c z k a. *Nauki przyrodnicze a teologia: Konflikt i współistnienie*. Kraków–Tarnów 2001 s. 334-363).

⁷ Dawniej brzmiało w tym terminie przeciwstawienie: przyrodzone – nadprzyrodzone; dziś gubi się ono coraz bardziej.

⁸ Interesujące uwagi na ten temat por. K. L o r e n t z. *Nature and Culture – Obsolete Distinction*. W: *Changing Concepts of Nature* [...] s. 211-222.

⁹ W o l t e r s, jw. s. 169.

Jednym z głównych powodów nawrotu do „naturalizmu” (można wręcz mówić o „nowym naturalizmie”) są ogromne postępy w naukach neurokognitywnych i w dziedzinie tzw. sztucznej inteligencji. Działa tu następujący mechanizm napędzający. Z jednej strony postęp w wyżej wspomnianych dziedzinach jest istotnie imponujący; z drugiej jednak strony o ludzkim umyśle wiemy ciągle bardzo mało, a to skłania do „uzupełniania” naukowych wyników filozoficznymi domysłami. Wielu neurofizjologów i specjalistów od sztucznej inteligencji, nie będąc filozofami z wykształcenia, podejmuje próby filozofowania na własną rękę. Utwierdzają ich w tym sporadyczne kontakty (bezpośrednie lub za pośrednictwem lektury) z zawodowymi filozofami, którzy bardzo często okazują się naukowo nie przygotowani (a więc nieużyteczni) do prowadzenia takiego dialogu. Mówi się już dziś o tzw. neurofilozofii; powstaje ona w obszarze mało zagospodarowanym przez tradycyjną filozofię i z natury rzeczy ma ścisły związek z naukami neurokognitywnymi (niekiedy nauki te w sposób prawie niezauważalny przechodzą w rozważania filozoficzne)¹⁰. W takiej sytuacji niejako samorzutnie rodzi się tendencja, by metodologiczny postulat samowystarczalności nauk brać za ontologiczną doktrynę o „samowystarczalności natury”. Ale samo rozróżnienie na „aspekt metodologiczny” i „aspekt ontologiczny”, choć ważne dla wstępnych ustaleń, nie załatwia sprawy. Stąd też konieczność bardziej wyczerpujących studiów nad współczesnym naturalizmem.

I wreszcie, przy końcu tych wstępnych refleksji, jeszcze jedna uwaga. O ile kiedyś pojęcie naturalizmu było pojęciem pochodnym pojęcia natury, o tyle dziś role się odwróciły: pojęcie natury funkcjonuje obecnie bardziej w literaturze i sztuce niż w nauce i filozofii nauki. Jeżeli w tych ostatnich myśli się o naturze, to raczej jako o swoistym tle dla naturalistycznych tendencji.

II. MONIZM NATURALISTYCZNY

Jak widzieliśmy, pojęcie naturalizmu ma bardzo różnorodne oblicza, ale wszystkie one mają pewien wspólny rdzeń. Do rdzenia tego niewątpliwie należą silne tendencje monistyczne. Jest to rzecz o tyle zrozumiała, że jeżeli ktoś stoi na stanowisku dualistycznym, to obok „elementu naturalnego” (jakkolwiek by go rozumiał: ciała fizyczne, materia, świat poznawalny zmysła-

¹⁰ Por. R u n g g a l d i e r, jw. s. 144.

mi...) przyjmuje „inny element” (duch, idea, obiekty matematyczne...), a więc trudno go nazwać naturalistą. Zwróćmy jednak uwagę na fakt, że oba stanowiska – monizm i dualizm – są stanowiskami metafizycznymi. Sporu pomiędzy nimi nie można rozstrzygnąć na podstawie przesłanek zaczerpniętych z nauk empirycznych. Monista może, co najwyżej, odwoływać się do brzytwy Ockhama, twierdząc, że mniej zakłada niż jego przeciwnik. Nie jest to jednak racja rozstrzygająca, ponieważ niekiedy uzasadnienie (wyjaśnienie) jakiegoś stanu faktycznego wymaga silniejszych założeń.

Chociaż oryginalne przesłanie chrześcijańskie nie zostało przedstawione w formie metafizyki, myśl chrześcijańska niemal od samego początku związała się z dualistyczną filozofią. Z czasem ten stan rzeczy coraz bardziej się utrwał. Wprawdzie wśród myślicieli chrześcijańskich zawsze istniało dość liczne grono takich, którzy próbowali przeciwstawić się tej tendencji, zwykle jednak patrzono na nich z podejrzliwością, a metafizyka dualistyczna do tego stopnia zrosła się z potoczną i mniej potoczną interpretacją religii chrześcijańskiej, że jawnie dualistyczne sformułowania na dobre zadomowiły się w rozmaitych formach katechizmów.

Czy jednak istotnie religia chrześcijańska „wymusza” na swoich wyznawcach przyjmowanie dualizmu metafizycznego? Czy możliwe jest stworzenie takiej wizji świata, która, z jednej strony, byłaby zgodna z monistycznymi tendencjami współczesnej nauki i związanymi z nią kierunkami filozoficznymi, a z drugiej strony byłaby możliwa do przyjęcia przez wierzącego chrześcijanina? Wprawdzie poniżej ograniczę się do filozoficznego aspektu zagadnienia „naukowego naturalizmu”, ale czynię to z wyraźnym zamiarem zbadania, czy tego rodzaju analizy mogą otworzyć drogę wiodącą do rozważań ściśle teologicznych. Używając tradycyjnej terminologii, można by powiedzieć, że stawiam problem *preambulum fidei*.

Zanim powrócimy do pytania, czy chrześcijański pogląd na świat „wymusza” wyznawanie monizmu ontologicznego, zastanówmy się, czy w ogóle warto odchodzić od tradycyjnej dualistycznej doktryny. Oczywiście nie byłoby warto, gdyby chodziło tylko o intelektualną modę. Chodzi jednak o coś bardziej istotnego. Monistyczne podejście do rzeczywistości jest jednym z założeń naukowej metody. Uznawanie „tego drugiego” elementu, z definicji nie podlegającego empirycznej metodzie nauki, byłoby apriorycznym przyjmowaniem ograniczeń dla tej metody, a więc czymś, co sprzeciwiałoby się jej „wrodzonej zaborczości”. Wprawdzie monizm metodologiczny jest czymś innym od monizmu ontologicznego i przyjęcie monizmu metodologicznego najzupełniej wystarczy, aby pozostawać w zgodzie z metodą naukową, ale należy liczyć się z tym, że skuteczność metod empirycznych mówi coś

o rzeczywistości, a tym, co mówi, może być m.in. wniosek o słuszności jakiejś wersji monizmu ontologicznego. A więc nie chcąc stawiać chrześcijaństwa na marginesie współczesnych prądów myślowych (nie tych, które trwają na zasadzie sezonowej mody), warto zapytać o możliwość jego pogodzenia z monistycznym obrazem świata.

A więc czy istnieje możliwość takiego rozumienia monizmu ontologicznego, które nie wykluczałoby poglądu na świat opartego na religii chrześcijańskiej? Odwołajmy się do analiz Willema Dreesa¹¹. Jest on radykalnym – nawet zbyt radykalnym, jak na mój gust¹² – zwolennikiem naturalizmu, ale jego analizy samego pojęcia naturalizmu wydają się użyteczne dla moich rozważań. Drees uważa, że naturalizm, kształtowany przez nauki przyrodnicze (*informed by the natural sciences*), można sprowadzić do sześciu postulatów (*claims*). Pierwszy z nich jest następujący (pozostałymi na razie nie będę się interesować): „Świat badany przez nauki przyrodnicze¹³ stanowi całość rzeczywistości, o której wiemy cokolwiek i z którą możemy wchodzić w kontakt (*interact*); żaden nadprzyrodzony lub duchowy obszar, różny od świata naturalnego, nie ujawnia się *wewnątrz* tego świata, nawet w umysłowym życiu ludzi”¹⁴. Ten postulat Drees nazywa naturalizmem ontologicznym.

Sformułowanie Dreesa jest bardzo wyważone, choć dla wierzącego chrześcijanina może wydawać się nie do przyjęcia, ale opory pod tym względem budzi nie część druga jego wypowiedzi, w której wyklucza on ujawnianie się świata nadnaturalnego w świecie naturalnym. Jeżeli bowiem pamiętać, że przez świat naturalny Drees rozumie świat badany przez nauki empiryczne, to ta część jego wypowiedzi nie jest niczym innym, jak tylko deklaracją naturalizmu metodologicznego. Podkreślenie, że dotyczy to „nawet umysłowego życia ludzi”, można również rozumieć w podobnym sensie, jeżeli przyjąć, iż Drees ma na myśli możliwość wyjaśnienia genezy ludzkiego umysłu na drodze naturalnej ewolucji. Większe zastrzeżenia może budzić pierwsza część jego wypowiedzi, ograniczająca możliwość naszej wiedzy i kontaktów tylko do świata naturalnego. Gdyby wiedzę rozumieć jedynie w sensie wiedzy naukowej, to znowu sprawa redukowalaby się do naturalizmu metodologicznego, jednakże wzmianka o „kontaktach” sugeruje, że chodzi tu o coś więcej

¹¹ *Religion, Science and Naturalism*. Cambridge–New York 1996.

¹² Sądzę bowiem, że jego naturalizm jest oparty na zbyt jednostronnym rozumieniu nauki i jej metody.

¹³ W oryginale autor pisze krótko: „the natural world”, ale z jego wcześniejszego komentarza wynika, że chodzi mu o świat, jaki badają nauki przyrodnicze.

¹⁴ D r e e s, jw. s. 12.

– o kontakty nie ograniczające się tylko do tych, jakie nawiązuje się za pośrednictwem ściśle naukowych metod. Wydaje się, że zostało tu zakwestionowane samo pojęcie tego, co nadnaturalne. Czy chrześcijanin może się z tym zgodzić?

Pozostawmy na boku poglądy samego Dreesa; zacytowałem je tylko dlatego, że są one dobrym punktem wyjścia bardziej samodzielnych analiz. Przyjęcie naturalizmu metodologicznego dla myślącego chrześcijanina nigdy nie stanowiło poważniejszego problemu. Problem zaczyna się w momencie, w którym uświadomimy sobie, że – jak wspomniałem wyżej – naturalizm metodologiczny niesie jednak pewne przesłanie ontologiczne. A jeżeli jest tak, że „świat nadnaturalny” dlatego nie ujawnia się w „świecie naturalnym”, iż po prostu nie istnieje jako różny od świata naturalnego? Istotne w tym pytaniu jest podkreślenie „jako różny od świata naturalnego”. Przyjrzyjmy się temu nieco bliżej.

Teza monistyczna, która byłaby do zaakceptowania przez chrześcijańskiego myśliciela, stwierdzałaby, że Bóg nie działa na świat jakimiś nadzwyczajnymi interwencjami, lecz zawsze poprzez naturalny bieg świata. Jego działanie nie ujawnia się w naturalnym biegu świata nie dlatego, że Jego działania tam nie ma, ale dlatego, że cały naturalny bieg świata jest Jego działaniem.

Jeżeli dobrze rozumie się jej treść, nie jest to teza rewolucyjna. Podkreśla ona jedynie immanencję Boga w świecie naturalnym, ale warto jej bronić, ponieważ wśród wielu nawet wykształconych chrześcijan nadal jest zakorzenione przekonanie, że Bóg działa w świecie na mocy „specjalnych dekretów”, które łamią naturalny bieg przyrody, wywołując skutki całkowicie z nim sprzeczne.

III. OCALIĆ TEOLOGIĘ?

Tradycyjnie myślącym wyznawcom chrześcijaństwa problem postawiony w poprzednim punkcie może wydawać się dość jałowy. Jeżeli bowiem uznaje się istnienie wszechmogącego Boga, to problem Jego ingerencji w świat nie powinien nastroczać żadnych trudności. Jednakże nastrocza on trudności, i to poważne, tym spośród wyznawców chrześcijaństwa, którzy mają bliższy kontakt z naukami empirycznymi. Ażeby to dostrzec, a tym samym głębiej uchwycić sedno zagadnienia, przyjrzyjmy się nieco bliżej pewnej dyskusji, jaka się w ostatnich latach na ten temat wywiązała wśród chrześcijańskich myślicieli.

Właściwą dyskusję poprzedziły dość liczne uwagi wielu autorów, którzy w nieokreślonościach mechaniki kwantowej dopatrywali się miejsca na działanie Boga w świecie bez naruszania praw przyrody. Przykładem takich spekulacji są rozważania Williama Pollarda (duchowny Kościoła Episkopalnego i fizyk zaangażowany w projekt konstrukcji bomby atomowej „Manhattan”)¹⁵. Mając na myśli nadzwyczajne interwencje Boga, pisał on: „Każdy, kto dostąpił przywileju dostrzeżenia w swojej wyobraźni całej wspaniałej struktury matematycznej fizyki i doświadczenia dreszczu wobec jej podziwu, nie może zareagować na myśl o takiej interwencji inaczej, jak tylko szokiem”¹⁶. Zdaniem Pollarda, jeśli przyjmie się założenie – a założenie takie należy przyjąć – że każde zdarzenie, jakie zachodzi w stworzonym świecie, daje się w pełni wyjaśnić tylko za pomocą naukowych metod, to jedyną możliwością zagwarantowania Bogu wpływu na bieg świata jest Jego działanie za pośrednictwem kwantowych nieokreśloności. Prawa mechaniki kwantowej mają charakter prawdopodobieństwowy i Bóg może wpływać na kwantowe prawdopodobieństwa bez naruszania samych praw, aby osiągać Swoje cele.

Właściwa dyskusja rozpełtała się w cyklu studyjnych konferencji zorganizowanych przez Obserwatorium Watykańskie i Center for Theology and the Natural Sciences w Berkeley na temat „Działania Boga w świecie”, a ściślej rzecz biorąc podczas kolejnego spotkania z tego cyklu, poświęconego problemowi „Chaosu i złożoności”, jakie miało miejsce w Berkeley¹⁷. Do najbardziej radykalnych zwolenników działania Boga poprzez kwantowe nieokreśloności należała Nancey Murphy¹⁸. Najpierw wyliczyła ona teologiczne kryteria, jakie winna spełniać koncepcja Bożego działania w świecie: najogólniej rzecz biorąc, sprowadzały się one do unikania, z jednej strony, deizmu – więc obojętności Boga wobec „biegu świata” i, z drugiej strony, okazjonalizmu, czyli nadzwyczajnego wpływu Boga na przebieg każdego zdarzenia w świecie. Następnie argumentowała, że jedyną koncepcją unikającą tych dwóch niebezpieczeństw jest idea Boga wykorzystującego prawa fizyki kwantowej do wpływania na dzieje świata. Zgodnie z tymi prawami obiekty kwantowe nie są zdeterminowane, lecz zawsze mają przed sobą całą gamę moż-

¹⁵ *Chance and Providence: God's Action in the World Governed by Scientific Laws*. London 1958.

¹⁶ Tamże s. 28 n.

¹⁷ Tom sprawozdań z tej konferencji: *Chaos and Complexity*. Ed. R. J. Russell, N. Murphy, A. Peacocke. Vatican City State–Berkeley 1995.

¹⁸ *Divine Action in the Natural Order: Buridan's Ass and Schrödinger's Cat*. Tamże s. 325-357.

liwych zachowań w przyszłości. Z zachowaniami tymi związane są określone prawdopodobieństwa. I tu jest miejsce na działanie Boga, który może sprawić, że zrealizuje się ta, a nie inna możliwość dopuszczalna przez rozkład prawdopodobieństw. Jest to przykład niejako oddolnego (z poziomu kwantowego) wpływania Boga na bieg świata. W związku z tym mówi się często o tzw. oddolnej przyczynowości (*bottom-up causality*). Stanowisko Nancey Murphy poparł George Ellis¹⁹, umieszczając jej koncepcję w szerszym kontekście zarówno teologicznym, jak i naukowym.

Koncepcja działania Boga poprzez kwantowe nieokreśloności jest w naturalny sposób narażona na zarzut powrotu (bardziej tylko wyrafinowanego) do skompromitowanej teologii „Boga od zapychania dziur”. Zarzut ten w dyskusjach rzeczywiście się pojawił. Thomas Tracy podjął wyzwanie²⁰. Rozróżnił on „dziury w wyjaśnianiu” (*explanatory gaps*) i „dziury przyczynowe” (*causal gaps*). Pierwsze są wynikami naszej, być może, chwilowej niewiedzy; drugie powstają, gdy „zdarzenia nie są jednoznacznie zdeterminowane przez swoje antecedenсы”²¹. Wykorzystanie pierwszych w teologii jest niedozwolone, ale drugich należy oczekiwać, jeśli wierzymy, że Bóg działa w historii. Prawa mechaniki kwantowej stwarzają taką możliwość.

Idee propagowane przez wyżej wspomnianych autorów spotkały się z krytyką Johna Polkinghorne’a²². Jego zastrzeżenia budzi fakt, że tego rodzaju teologiczne koncepcje związane z mechaniką kwantową wymagają jej specyficznej interpretacji, takiej mianowicie, która by sankcjonowała jej probabilistyczny charakter. Sam Polkinghorne widzi dla teologii działania Boga w świecie szansę we współczesnych teoriach chaosu i wzrostu złożoności, które sugerują ideę „przyczynowości odgórnej” (*top-down causality*). Jego zdaniem fakt, że nieliniowe układy chaotyczne są „wewnętrznie nieprzewidywalne”, „winien nas prowadzić do metafizycznej hipotezy, zgodnie z którą te epistemologiczne własności sygnalizują, iż świat fizyczny jest ontologicznie w znacznej mierze otwarty i zintegrowany”²³.

Stanowisko Polkinghorne’a poparł i rozwinął Arthur Peacocke²⁴. Peacocke proponuje następujący obraz odgórnego (*top-down*) działania Boga na

¹⁹ *Ordinary and Extraordinary Divine Action: The Nexus of Interaction*. Tamże s. 360-395.

²⁰ *Particular Providence and the God of Gaps*. Tamże s. 289-324.

²¹ Tamże s. 290.

²² *The Metaphysics of Divine Action*. W: *Chaos and Complexity* s. 147-156.

²³ Tamże s. 153.

²⁴ *God's Interaction with the World: The Implications of Deterministic „Chaos” and Interconnected and Interdependent Complexity*. W: *Chaos and Complexity* s. 263-287.

świat. Działanie to jest rodzajem ograniczenia (*constraint*) nałożonego na świat, powodującego zmiany w jego biegu, nie łamiąc przy tym jego praw i regularności. „Ten holistyczny sposób działania i wpływania Boga na świat jest właściwy Bogu i tylko Jemu przysługuje. Oddziaływanie Boga z całością i ograniczenia [więzy – przyp. M. H.], jakie Bóg nakłada na tę całość, kształtują zdarzenia i kierują nimi na najniższych poziomach w ten sposób, że Boże cele ostatecznie nie zostaną zaprzepaszczone. Takie oddziaływanie Boga może zachodzić bez naruszania, w żadnym punkcie, naturalnych relacji, wbudowanych w możliwości różnych zachowań i wolności działania na wszystkich, nawet najniższych, poziomach, jakie odkrywają nauki i o jakich mówi zwykle ludzkie doświadczenie”²⁵.

Dyskusje wokół tych zagadnień na sympozjum w Berkeley były znacznie gorętsze, niż to można wnosić z tomu sprawozdań. Miały one swój dalszy ciąg w następnych sympozjach z tego cyklu²⁶. Zastrzeżenia oponentów budził fakt zbytniego uzależniania wniosków teologicznych od tymczasowego stanu teorii naukowych. Zwłaszcza odnosi się to do statusu mechaniki kwantowej, o której wiadomo dziś, że nie jest ona teorią ostateczną, gdyż nie uwzględnia kwantowych efektów grawitacji. Zunifikowanie mechaniki kwantowej z teorią grawitacji (ogólną teorią względności) może wymusić gruntowną reinterpretację obu tych teorii. Co więcej, koncepcja Boga wykorzystującego kwantowe nieoznaczoności ma sens tylko przy pewnych interpretacjach mechaniki kwantowej. Na przykład mechanika kwantowa w wersji Bohma jest całkowicie deterministyczna i, co za tym idzie, nie pozostawia miejsca na działanie Boga, o jakim mówi Nancey Murphy i inni. Więcej jeszcze, dokładniejsze wniknięcie w formalizm obecnej mechaniki kwantowej (zupełnie niezależnie od różnych jej interpretacji) również pozwala postawić szereg zarzutów pod adresem tej koncepcji²⁷.

Krótko zreferowałem tę dyskusję (a raczej tylko pewne jej fragmenty) nie po to, aby w niej brać udział, lecz po to, aby zilustrować, do jakich pomysłów są w stanie odwoływać się ci, nieliczni zresztą, teologowie, którzy wyczuwają ducha współczesnej nauki, aby zagwarantować Bogu możliwość

²⁵ Tamże s. 286.

²⁶ Echa tych dyskusji, w postaci obszernych artykułów, można znaleźć w kolejnych tomach tej serii: *Evolutionary and Molecular Biology*. Ed. R. J. Russell, W. R. Stoeger, F. J. Ayala. Vatican City State–Berkeley 1998; *Neuroscience and the Person*. Ed. R. J. Russell, N. Murphy, T. C. Meyering, M. A. Arbib. Vatican City State–Berkeley 1999.

²⁷ Najpełniejszą krytykę tej koncepcji przeprowadził N. Saunders w artykule *Does God Cheat at Dice? Divine Action and Quantum Possibilities* („Zygon” 35:2000 s. 517-544).

„nieinterwencyjnego” działania na świat. Z jednej strony silnie przeżywają oni presję ze strony nauk zmierzającą do naturalistycznego rozumienia świata, a z drugiej strony, jako wierzący teologowie, zdają sobie sprawę z tego, że odmówienie Bogu rzeczywistego oddziaływania na świat oznaczałoby faktycznie przekreślenie całej chrześcijańskiej teologii. Czy jednak w tym celu, aby „ocalić teologię”, trzeba uciekać się aż do tak ryzykownych koncepcji?

IV. RADYKALIZM TRADYCJI

Problem ten istniał również w tradycyjnej filozofii i teologii, a jego rozwiązaniem była tomistyczna doktryna o stworzeniu świata przez Boga. Stworzenie, według tej doktryny, to nie tylko zainicjowanie istnienia świata, lecz nieustanne podtrzymywanie go w istnieniu (*creatio continua*). Nie jest to jedynie akt „bierny”, dzięki któremu rzeczy są, lecz akt „dynamicznie twórczy”, dzięki któremu rzeczy są i działają zgodnie z „naturalnym porządkiem”, w szczególności – mogą spełniać funkcję rzeczywistych przyczyn innych rzeczy i stanów rzeczy jako swoich skutków. Późniejsi teologowie dodali rozróżnienie na przyczyny kategoriałne i Przyczynę Transcendentalną (Rahner). Przyczyny kategoriałne – czyli wszystkie inne przyczyny oprócz Boga – działają, wywołując skutki zgodnie z właściwą sobie kategorią przyczynowości. Przyczyna Transcendentalna, czyli Bóg, zarówno przez dawanie istnienia przyczynom kategoriałnym jak i przez umożliwienie samego związku przyczynowego, jest bezpośrednio obecna w funkcjonowaniu świata i w każdym związku przyczynowym, jaki w jego obrębie zachodzi. Bóg nie musi więc do Swojego działania wykorzystywać kwantowych nieoznaczoności. Jest on twórczo immanentny we wszystkich naturalnych procesach, nie naruszając ich integralności i autonomii²⁸. W bardziej współczesnych interpretacjach, ale zasadniczo zgodnych z podejściem tradycyjnym, mówi się nie tyle o „porządku naturalnym” i „podtrzymywaniu w istnieniu”, ile raczej o immanencji Boga w prawach przyrody. Interpretację taką proponuje m.in. J. Życiński²⁹. Pisze on: „Zamiast przyjmować Boga ukrytego w nieokreśloności Heisenberga

²⁸ Koncepcję działania Boga przez nieoznaczoności kwantowe z punktu widzenia tradycyjnej filozofii poddał krytyce W. E. Carroll (*Creation and Science. W: Science and the Future of Mankind*. Vatican City 2000 s. 333-349. Pontificiae Academiae Scripta Varia. Vol. 99).

²⁹ *The Laws of Nature and the Immanence of God in the Evolving Universe*. „Studies in Science and Theology” 5:1997 s. 3-19.

albo wyrażającego się w tzw. fizycznym chaosie, proponujemy model, w którym Bóg immanentny w kosmicznej historii jest obecny zarówno w prawach przyrody, jak i w tym, co metaforycznie nazywamy «warunkami brzegowymi». Wyrażenie to oznacza warunki brzegowe w rozumieniu teologicznym; uwzględnia się w nich także niefizyczne czynniki (a więc biologiczne, psychiczne, duchowe), wzięte «z Bożego punktu widzenia» (jest to również metafora)³⁰. Idea – jak rozumiem – jest następująca. W aczasowej perspektywie Boga nic nie stoi na przeszkodzie, by na przykład wysłuchać czyjąś modlitwę, zanoszoną w XXI w., przez umieszczenie w „warunkach początkowych” Wszechświata takich elementów, które zagwarantują spełnienie tej modlitwy. Nie koliduje to z wolnością modlącego się człowieka, ponieważ, w takiej koncepcji, Bóg widzi całość dziejów Wszechświata – w naszej perspektywie: jego przeszłość, teraźniejszość i przyszłość – łącznie z wolnymi decyzjami istot rozumnych, nie interweniując w nie bezpośrednio, lecz zapewniając tylko istnienie całemu systemowi i wszystkim jego częściom.

W takim rozumieniu zacierza się dualistyczne rozróżnienie na to, co naturalne, i to, co nadnaturalne, ale nie przez wykluczenie nadnaturalnego, lecz raczej przez dostrzeżenie immanentnego Boga także w tym, co dotychczas było uważane za naturalne. Rozróżnienie na „naturalne” i „nadnaturalne” mogłoby najwyżej pozostać jako pewnego rodzaju językowe przybliżenie, określające, „jak my to odbieramy z naszego punktu widzenia” i z „perspektywy naszej obecnej wiedzy”.

Podejście tradycyjne wydaje mi się bardziej radykalne od różnych proponowanych współcześnie mechanizmów działania Boga w świecie. Jak widzieliśmy, podejście to można zinterpretować niedualistycznie i nieinterwencjonistycznie, a bynajmniej nie grozi ono wyeliminowaniem Boga z obrazu świata. Wręcz przeciwnie, gwarantuje ono obecność Stwórcy zarówno w całym systemie świata, jak i w najdrobniejszych przejawach jego funkcjonowania. Nie znaczy to jednak, że do podejścia tradycyjnego już nic nowego dodać nie można. Jeżeli ma ono zachować swoją intelektualną atrakcyjność, nie można go tylko powtarzać w tradycyjnym systemie pojęciowym. Należy ciągle na nowo umieszczać je w zmieniającym się kontekście filozoficznym i naukowym i uzupełniać elementami, jakich ten kontekst dostarcza. W następnym punkcie podejmę próbę zmierzającą w tym właśnie kierunku.

³⁰ Tamże s. 15.

V. TEOLOGIA I WYOBRAŹNIA

W rozważaniach teologicznych, a także w bardziej ścisłych teologicznych analizach, dużą rolę odgrywa wyobraźnia. „Widzenie oczami duszy” często zastępuje to, co w zwykłym doświadczeniu przypada do wykonania obserwacji zmysłowej. Wyobraźnia jest kształtowana kulturowymi tradycjami, wychowaniem, własnymi nawykami myślowymi... i niekiedy jest tak narzucająca się, że doskonale symuluje logiczną oczywistość. Jednym z takich wyobrażeniowych nawyków naszej tradycji kulturowo-religijnej jest obraz Wszechmogącego Boga, który wypowiada Słowo i skutek jest natychmiastowy. Oczywiście zdajemy sobie sprawę z tego, że wypowiedzanie Słowa to tylko metafora aktu woli, ale sam akt woli – jak się nam wydaje – ma moc urzeczywistniająca. W tym punkcie nasza wyobraźnia czerpie materiał z naszego psychologicznego doświadczenia. Ile razy chcemy, aby się coś spełniło, chcemy bardzo, całym natężeniem naszej woli i... natrafiamy na bierny opór rzeczywistości, która pozostaje nieczuła na nasze chcenie. W zasadzie ten sam mechanizm działa (a właściwie – nie działa), gdy krzykiem chcemy wymusić na kimś dostosowanie się do naszej woli i gdy nie osiągamy skutku. A kiedy myślimy o wszechmocy Boga, niejako automatycznie przypisujemy jej to, co sami chcielibyśmy mieć, ale nie mamy – możliwość przełamania jednym tylko aktem woli wszelkich oporów rzeczywistości.

Ale – przyznajmy – taki mechanizm Bożej wszechmocy niewiele różniłby się od magii. Sięgając do głębszych pokładów biblijnej metafory, raczej należy przyjąć, że gdy Bóg wypowiada Słowo, to trzeba je rozumieć w sensie greckiego pierwowzoru: Logos – Rozum – Kosmiczny Plan – Racjonalność³¹. Bóg zatem urzeczywistnia Swoje zamiary przez racjonalne działanie, a nie przez magiczne zaklęcia. Nawet w katechizmowych sformułowaniach czytamy, że Bóg – pomimo Swojej wszechmocy – nie może urzeczywistnić sprzeczności, np. stworzyć kwadratowego koła, gdyż sprzeczność jest niebytem – dodają bardziej metafizycznie nastawieni autorzy – a niebytu nie można stworzyć. Nawet od Boga nie można wymagać, by realizował ontologiczne sprzeczności. Wywoływanie rzeczywistych skutków tylko powzięciem zamiaru, bez towarzyszącego mu racjonalnego działania, ma wszelkie cechy onto-

³¹ Takich odcieni znaczeniowych (choć oczywiście nie wpływów greckich) można się dopatrywać w opisie stworzenia w Księdze Rodzaju; są one bardzo wyraźne w biblijnej literaturze sapiencjalnej, a w Prologu Ewangelli św. Jana nawet wpływy greckie są już jasno widoczne.

logicznej sprzeczności. Należy więc wspomóc naszą „teologiczną wyobraźnię” jakimś bardziej racjonalnym rozumowaniem.

W chrześcijańskiej tradycji teologicznej nie brak było domysłów, że myślenie Boga ma charakter matematyczny. Wystarczy wspomnieć doktrynę św. Augustyna z Hippony, który utrzymywał, że „prawdy wieczne”, a więc także prawdy matematyczne, są w Bogu lub są „Bożymi myślami”, ale ponieważ w Bogu wszystko jest jednością, więc są po prostu Nim samym. Można także przywołać poglądy Leibniza, który był głęboko przekonany, że Bóg utożsamia się z logikomatematyką, jeżeli tę ostatnią rozumie się odpowiednio szeroko. A słynne powiedzenie Leibniza „Dum Deo calculat mundus fit” („gdy Bóg liczy, świat się staje”) więcej, niż sugeruje, że akt stworzenia, zdaniem tego myśliciela, był w swej istocie aktem matematycznym, i to bardziej podobnym do wykonywania rachunków niż np. do dowodzenia twierdzeń. Idea godna zastanowienia. Warto się nad nią zatrzymać.

VI. „DUM DEUS CALCULAT MUNDUS FIT”

W myśleniu teologicznym nie mamy innej możliwości, jak tylko odwoływanie się do naszego ludzkiego doświadczenia. A w naszym ludzkim doświadczeniu istnieje pewna sytuacja, w której „liczymy i pewien świat się staje”. Mam oczywiście na myśli zabieg matematycznego modelowania, który stanowi podstawową metodę nowożytniej fizyki. Światem, jaki powstaje, jest model matematyczny pewnego fragmentu, lub pewnego aspektu, fizycznej rzeczywistości. Model taki jest odpowiednio zinterpretowaną strukturą matematyczną. Struktura ta – często będąca całą hierarchią w rozmaity sposób logicznie powiązanych z sobą podstruktur – jest odpowiednio zinterpretowana, tzn. pewnym elementom tej struktury są przypisane pewne cechy rzeczywistości, ale takie cechy, które daje się mierzyć i wyrażać w liczbach.

W ten sposób skonstruowany model matematyczny nie jest tylko *opisem* jakiegoś fragmentu lub aspektu świata, lecz także jego *modelem*, tzn. jakby uproszczoną kopią oryginału, która pod pewnymi względami *funkcjonuje* (*działa*) podobnie jak oryginał. To funkcjonowanie (działanie) zapewnia modelowi fakt, że, konstruując model, pewne własności świata wyraża się w liczbach, a potem, manipulując tymi liczbami, czyli wykonując odpowiednie rachunki (w ramach modelu), skutecznie daje się przewidywać przyszłe zachowania modelowanego fragmentu rzeczywistości. A więc gdy fizyk-teoretyk liczy, powstaje pewien świat (model), który działa podobnie jak rzeczywisty świat (pod tym względem, który podlega modelowaniu).

Kierując się analogią z taką działalnością fizyka-teoretyka, można by powiedzieć, że stwórczy akt Boga jest podobny do zabiegu matematycznego modelowania stosowanego w fizyce, z tym że trzeba mocno podkreślić dwie zasadnicze różnice: po pierwsze, Bóg wykorzystuje znacznie doskonalszą matematykę niż ta, którą znamy; o tyle doskonalszą, że nie trzeba się w niej posługiwać uproszczeniami oraz idealizacjami; świat jest dokładną kopią Bożego planu lub lepiej – jest po prostu Bożym planem; po drugie, w metodzie współczesnej fizyki struktury matematyczne, aby mogły stać się modelami świata, muszą zostać odpowiednio zinterpretowane. W akcie stworzenia analogonem interpretacji jest urzeczywistnienie danej struktury matematycznej – Bóg liczy i świat się staje.

Tu właśnie stajemy przed Tajemnicą Wszechmocy: rozumny zamysł, logiczny w najdrobniejszych swoich zależnościach i powiązaniach – zamysł, który sam się realizuje. Logos – Słowo samourzeczywistnione.

Podejrzewam, że „zrozumieć, czego się nie rozumie,” jest już znaczną częścią (a przynajmniej istotnym wstępem do) rozumienia. A w obliczu Transcendencji prawdopodobnie tylko ten etap jest nam dostępny. Sądzę, że musimy się zadowolić następującymi, z konieczności prowizorycznymi, wnioskami.

Jeżeli Bóg myśli i działa matematycznie, to z pewnością Jego Matematyka jest nieskończenie bogatsza (obszerniejsza) od naszej matematyki. Możemy mieć nadzieję, że w naszej matematyce zdołaliśmy zrekonstruować zaledwie znikomy fragment Jego Matematyki. Prawa przyrody, jakie znamy obecnie i jakie możemy znać w przyszłości, są (czy też będą) wyrażone w języku naszej matematyki, i to – jak wszystko wskazuje – zaledwie pewnej jej części (nie wszystkie nasze teorie matematyczne są interpretowane jako teorie lub prawa przyrody). Można więc metaforycznie powiedzieć, że ta część naszej matematyki, którą interpretujemy jako prawa przyrody, jest „zanurzona” w Bożej Matematyce. Nasze ludzkie doświadczenie matematyki uczy nas, że struktury matematyczne, nawet z odległych od siebie działów matematyki, oddziałują z sobą, czyli – używając mniej metaforycznego języka – że istnieją pomiędzy nimi powiązania³². Musi to być słuszne również w odniesieniu do Bożej Matematyki. Bóg może więc wpływać na prawa przyrody nie przez ich zawieszanie czy doraźne modyfikacje, lecz przez ich powiązania z resztą Swego „matematycznego pola”. Po prostu system praw przyrody nie jest

³² Starałem się to ukazać w artykule *Co to jest matematyka?* („Zagadnienia Filozoficzne w Nauce” 28-29:2001 s. 71-83).

odizolowany od całości Bożej Matematyki; jest jej częścią – jak należy sądzić – silnie oddziałującą z resztą.

Przy takim Leibnizowskim rozumieniu Boga wydawałoby się wręcz dziwne, gdyby postanowił On stworzyć świat przez szczelne odizolowanie praw nim rządzących od reszty Swojej aktywności. W takiej interpretacji działania Boga w świecie nie należy sobie wyobrazić jako „antynaturalistycznych” pchnięć czy nadzwyczajnych interwencji, lecz jako Jego immanentną obecność w świecie i jego prawach. Bóg jest w świecie, ale nie wyczerpuje się w świecie. Używając naszego ograniczonego języka (innego nie mamy do dyspozycji), musimy stwierdzić, że Bóg jest Całością, w której nie można wydzielać odizolowanych od siebie części. A czy Bóg działa na świat przez kwantowe nieokreśloności, dynamiczny chaos czy ustalając warunki początkowe lub brzegowe? Żadnej z tych możliwości nie można wykluczyć, ale mając na względzie tymczasowość naszych naukowych teorii, lepiej pozostawić kwestię otwartą. Nawet najlepiej potwierdzone teorie mogą z czasem stać się szczególnymi przypadkami (lub przypadkami granicznymi) bardziej ogólnych teorii i wskutek tego ulec daleko idącej reinterpretacji. Wyprowadzanie teologicznych wniosków z aktualnie uznawanych modeli lub naukowych teorii zawsze było ryzykownym zabiegiem.

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

BIBLIOGRAFIA

- A r y s t o t e l e s: Fizyka. Tł. K. Leśniak. Warszawa: PWN 1968.
- C a r r o l l W. E.: Creation and Science. W: Science and the Future of Mankind. Vatican City 2000 s. 333-349. Pontificiae Academiae Scientiarum Scripta Varia. Vol. 99.
- D r e e s W. B.: Religion, Science and Naturalism. Cambridge–New York: Cambridge University Press 1996.
- E l l i s G. F. R.: Extraordinary Divine Action: The Nexus of Interaction. W: Chaos and Complexity. Ed. R. J. Russell, N. Murphy, A. Peacocke. Vatican City State–Berkeley: Vatican Observatory Publications, The Center for Theology and the Natural Sciences 1995 s. 359-395.
- H e l l e r M.: Co to jest matematyka? „Zagadnienia Filozoficzne w Nauce” 28-29:2001 s. 71-83.
- L i a n a Z., M a c z k a J.: Nauki przyrodnicze a teologia: Konflikt i współistnienie. Kraków–Tarnów: OBI, Biblos 2001.

- L o r e n t z K.: Nature and Culture – Obsolete Distinction. W: Changing Concepts of Nature at the Turn of the Millennium. Vatican City 1998 s. 211-222. Pontificiae Academiae Scientiarum Scripta Varia. Vol. 95.
- M i t t e l s t a s s J.: Historical and Epistemological Aspects of the Concept of Nature. Tamże s. 3-19.
- M u r p h y N.: Divine Action in the Natural Order: Buridan's Ass and Schrödinger's Cat. W: Chaos and Complexity s. 325-357.
- P e a c o c k e A. R.: God's Interaction with the World: The Implications of Deterministic „Chaos” and Interconnected and Interdependent Complexity. Tamże s. 263-287.
- P o l k i n g h o r n e J.: The Metaphysics of Divine Action. Tamże s. 147-156.
- P o l l a r d W. G.: Chance and Providence: God's Action in the World Governed by Scientific Laws. London: Faber and Faber 1958.
- R u n g a l d i e r E.: Il naturalismo filosofico contemporaneo e le sue implicazioni antropologiche. „La Civiltà Cattolica” 152:2001 n. 3626 s. 137-150.
- R u s s e l l R. J., M u r p h y N., M e y e r i n g T. C., A r b i b M. A. (Eds.): Neuroscience and the Person. Vatican City State–Berkeley: Vatican Observatory Publications, The Center for Theology and the Natural Sciences 1999.
- R u s s e l l R. J., M u r p h y N., P e a c o c k e A. (Eds.): Chaos and Complexity. Vatican City State–Berkeley: Vatican Observatory Publications, The Center for Theology and the Natural Sciences 1995.
- R u s s e l l R. J., S t o e g e r W. R., A y a l a F. J. (Eds.): Evolutionary and Molecular Biology. Vatican City State–Berkeley: Vatican Observatory Publications, The Center for Theology and the Natural Sciences 1998.
- S a u n d e r s N.: Does God Cheat at Dice? Divine Action and Quantum Possibilities. „Zygon” 35:2000 s. 517-544.
- T r a c y T. F.: Particular Providence and the God of Gaps. W: Chaos and Complexity s. 289-324.
- W o l t e r s G.: Evolving Concepts of Nature. W: Changing Concepts of Nature at the Turn of the Millennium s. 169-182.
- Ž y c i Ń s k i J.: The Laws of Nature and the Immanence of God in the Evolving Universe. „Studies in Science and Theology” 5:1997 s. 3-19.

CHRISTIAN NATURALISM

S u m m a r y

The moment a notion becomes fashionable its meaning becomes unclear. This also concerns the notion of 'naturalism'. After reminding briefly of the evolution of the notion, some of the sources are discussed of contemporary naturalistic tendencies in philosophy of science and current interpretations of scientific theories. One of the characteristic features of contemporary naturalism is a strong tendency to monistic interpretations. This seems to be in drastic opposition to metaphysical and theological dualism connected with the Christian view of the world. But does this view really force this kind of dualism on its followers? The article presents various contemporary views of this problem with a particular stress on the discussion that has been going on around the question of "God's action in the world". During these polemics the notions of bottom-up causality and top-down causality have been broadly discussed. The author

of the article suggests a certain philosophical hypothesis that allows overcoming the controversy between monism and dualism making by that very fact contemporary naturalistic tendencies not objectionable for followers of the Christian view of the world.

Translated by Tadeusz Karłowicz

Słowa kluczowe: natura, naturalizm, monizm, racjonalizm, Transcendencja.

Key words: nature, naturalism, monism, rationalism, transcendence.