

Michał H e l l e r. *Filozofia przypadku. Kosmiczna fuga z preludium i coda*. Kraków: Copernicus Center Press, Wydawnictwo WSE w Krakowie, WSiLz w Rzeszowie i WSZiA w Zamościu 2011 (ISBN 978-83-62259-20-5) ss. 191.

Czym jest przypadek? Czy jest on wyłomem w racjonalności, czy też da się go jakoś intelektualnie „oswoić”? Albo inaczej: Czy światem rządzi Bóg, czy „ślepy traf”? To tylko niektóre spośród pytań, jakie stawia sobie Autor tej fascynującej książki. Na symfonię kosmiczną można spoglądać z różnych punktów widzenia. Można wszystko tłumaczyć ślepym przypadkiem, jak czyni to Richard Dawkins, a można też, jak czyni to William Dembski i inni zwolennicy Inteligentnego Projektu, odwoływać się do interwencji Projektanta, by w ten sposób wyjaśnić niezwykle złożoną strukturę Wszechświata. Obydwie koncepcje Autor uważa za chybione i w szerszej perspektywie nie do utrzymania. By wypełnić te luki, proponuje własną „filozofię przypadku”, pozwalającą zrozumieć przypadek jako integralną część Wielkiej Matrycy, zwanej też przezeń – w nawiązaniu do terminologii Einsteina – Zamyśleniem Boga (*the Mind of God*).

Książka składa się ze Wstępu oraz piętnastu rozdziałów podzielonych na trzy główne części: *Preludium*, *Fuga* i *Coda*. Publikację zamyka Indeks osób i Indeks rzeczowy. Poszczególne części i rozdziały są ze sobą logicznie powiązane i tworzą spójną całość. Każda z części poprzedzona jest krótkim wprowadzeniem, podsumowującym dotychczasowe wywody i wprowadzającym czytelnika w kolejną problematykę. Zabieg ten ułatwia lekturę oraz pozwala zachować obraz całości. Na szczególną uwagę zasługuje język publikacji. Autor potrafi mówić o rzeczach trudnych z dużą jasnością i precyzją, dzięki czemu lektura jest zrozumiała i przyjemna także dla laika, nieobeznanego w skomplikowanej problematyce współczesnej kosmologii. Wyjątkiem może być rozdział ósmy części drugiej, przedstawiający teorię rachunku podobieństwa w odniesieniu do fizyki kwantowej. Rozdział ten można ewentualnie opuścić (co sugeruje sam Autor, z uwagi na możliwości poszczególnych Czytelników), bez szkody dla zrozumienia głównego wątku całej książki.

Celem niniejszej recenzji nie jest ocena poprawności zawartych w książce spekulacji przyrodoznawczych ani tym bardziej matematycznych. Do tego brak piszącemu należnych kompetencji. Chodzi natomiast o przyjrzenie się teologicznym implikacjom, jakie towarzyszą kreowanemu przez Autora obrazowi Wszechświata, oraz

sformułowaniu pewnych wniosków, ważnych dla teologii w kontekście aktualnych debat i sporów z przyrodoznawstwem.

Część I (*Preludium*) ma charakter wprowadzający. Autor kreśli przed nami historię pojęcia przypadku od starożytności do Darwina i Maupertuisa. Punktem wyjścia jest definicja przypadku podana przez Arystotelesa w II Księdze *Fizyki*: „to, co się zdarza, ale nie zawsze, ani z konieczności, ani najczęściej”. Dlatego też zdaniem Filozofa: „nauka o przypadku nie jest nawet możliwa [...] bo wszelka wiedza naukowa dotyczy tego, co istnieje zawsze albo najczęściej, a przypadek nie jest ani jednym, ani drugim”. Inaczej mówiąc, przypadek jest niematematyzowalny i znajduje się całkowicie poza obszarem racjonalności – jest wyłomem w racjonalności. Co ciekawe, takie rozumienie przypadku przetrwało w powszechnej mentalności po dzień dzisiejszy. Wyrazem tego jest chociażby często spotykana alternatywa: albo Racjonalny Stwórca, albo działanie przypadku (znany spór między kreacjonizmem a ewolucjonizmem). Kolejne rozdziały części I ukazują nam historię intelektualnego osvajania przypadku. Najbardziej dramatycznym przykładem tego rodzaju osvajania jest hazard. Chciwość oraz chęć zysku kazała ludziom szukać jakiejś strategii, by zapewnić sobie zwycięstwo w rzucie kostką lub w pokerze. W ten sposób pojęcie przypadku zaczęło nabierać odniesień znaczeniowych w kontaktach z innymi pojęciami. Początkowo były to pojęcia przyczynowości i przygodności. Pierwsze zestawienia danych statystycznych ujawniły, że zdarzenia przypadkowe (losowe) układają się w ciągi, których kolejne wyrazy można przewidywać. Nie istniało wtenczas jeszcze pojęcie prawdopodobieństwa. Jednak gdy hazardzista, kawaler de Méré, zwrócił się do Pascala z prośbą o rozwiązanie pewnej łamigłówki związanej z grami hazardowymi, rachunek prawdopodobieństwa odnalazł swoją matematyczną ścieżkę rozwoju. Sukcesy osiągnięte na tej drodze stały się niejako dowodem przeciwko tezie Arystotelesa, że przypadek wyłamuje się spod rygorów racjonalności. Okazało się, że w zdarzeniach losowych istnieją pewne prawidłowości spełniające warunki odpowiednich twierdzeń matematycznych (np. twierdzenia Bernoulliego). Przy tym, jak twierdzi Autor, prawidłowości te nie są wynikiem matematycznej dedukcji, lecz pewną własnością świata. Oznacza to, że „świat jest matematyczny nie tylko wtedy, gdy jest poddawany badaniom za pomocą deterministycznych praw mechaniki Newtona, lecz także w swoich losowych i probabilistycznych zachowaniach” (s. 68).

Ciekawe są odniesienia teologiczne, które w tym kontekście czyni Autor. Otóż zauważa on, że istotne zmiany do problematyki przypadku wniosła biblijna wiara w Boga jako Stworzyciela. Jej pojawienie się na scenie starożytnego świata spowodowało, że świat przestał być rządzony ślepym *fatum*, a stał się dziełem Boga całkowicie zależnym od Jego woli. W ten sposób grecka idea racjonalności nie tylko została zniesiona, ale stała się wyrazem racjonalności samego Stwórcy. W takim ujęciu przypadki, wyłomy w racjonalności, mogą istnieć tylko w przypadku człowieka (z racji jego ułomnej znajomości Bożych zamiarów), ale nie od strony samego Boga. Takie podejście zrodziło jednak nowe problemy teologiczne, zwłaszcza w odniesieniu do Bożej wszechwiedzy. Zasadnicze pytanie brzmiało: W jaki sposób Bóg zna przyszłość? Czy wiedza ta ma charakter deterministyczny, tzn. znając stan obecny, Bóg jako doskonały matematyk może po prostu wyliczyć wszystko, co stanie się potem? Czy też zna przyszłość na mocy oglądu: będąc poza czasem, jednym spojrze-

niem ogarnia cały czas, od najdawniejszej przeszłości do najdalszej przyszłości? Autor nie rozwiązuje tej kwestii, gdyż nie jest to temat jego książki. Jednak już samo ukazanie jej w kontekście rozważań na temat przypadku pokazuje, jak bardzo matematyka i nauki ścisłe mogą stać się impulsem dla przemyśleń teologicznych.

Wymownym świadectwem tego rodzaju związków i wzajemnych inspiracji była fizyko-teologia i rozwijany przez nią teleologiczny argument na istnienie Boga (tzw. argument z celowości). Uznawał go Newton i środowisko Royal Society. Powoływano się tutaj na fakt, iż nowe nauki empiryczne coraz jaśniej ukazują ślady celowości w świecie. Autor wspomina w tym kontekście postać Maupertuisa, twórcę zasady najmniejszego działania. Uczony ten uważał, „że zamiast dopatrywać się wszędzie śladów celowości, wystarczy przyjąć w przyrodzie czysto przypadkowe procesy podlegające jedynie probabilistycznym prawidłowościom oraz działanie tego, co potem Darwin nazwie przystosowaniem i naturalną selekcją” (s. 70). Takie spojrzenie na przyrodę rzuciło nowe światło na rozumienie Bożego działania w świecie, które zdaniem Maupertuisa nie musi mieć charakteru interwencjonistycznego: „Najwyższa Inteligencja, zamiast bezpośrednio ingerować w powstanie każdego nowego bytu lub gatunku, powinna raczej ustanowić jedno prawo, które rozwiąże sprawę »za jednym zamachem«” (tamże). W ten sposób przypadek nie tylko stał się twórczym elementem porządku świata, lecz znalazł również swoje miejsce w Wielkim Planie Boga, który odtąd nie musiał już być Bogiem od zapychania dziur, jak chciała tego klasyczna fizyko-teologia. Pod tym względem – podsumowuje Autor – „dzisiejsze poglądy zwolenników tzw. Inteligentnego Projektu (*Intelligent Design*) są poważnym cofnięciem się. Starając się zminimalizować rolę przypadku we współczesnej teorii ewolucji, by podkreślić rolę »Inteligentnego Planu« (powrót do fizyko-teologii), nawiązują one (być może nieświadomie) do idei Arystotelesa, że przypadku nie da się pogodzić z Inteligentnym Planem” (s. 71).

Nie znaczy to, że Autor zachęca czytelnika do powrotu do strategii Maupertuisa. Jego myśl była tylko etapem na drodze rozwoju „filozofii przypadku”. Historia toczy się nadal. Najważniejsze punkty węzłowe tej historii przedstawia część II książki – *Fuga*. Na początku XX wieku rachunek prawdopodobieństwa dojrzał na tyle, że można go było stosować nie tylko do prostych analiz statystycznych, takich jak umieralność czy system rent, lecz również do subtelnych problemów w astronomii i w fizyce statystycznej. Matematycy dostrzegli też związek pojęcia prawdopodobieństwa z matematycznym pojęciem miary, co zaowocowało sformalizowaniem teorii prawdopodobieństwa przez Kołmogorowa. Był to czas, kiedy probabilistyka odgrywała ważną rolę w fizyce klasycznej (np. w dyskusjach błędów pomiarowych), a wraz z powstaniem termodynamiki i fizyki statycznej stała się jednym z jej podstawowych narzędzi. Kolejne zmiany przyniosło powstanie fizyki kwantowej. Nie tracąc swej narzędziowej funkcji, pojęcie prawdopodobieństwa stało się teraz jedną z podstawowych kategorii eksplanacyjnych. Dotyczy to zresztą nie tylko fizyki kwantowej: powstanie termodynamiki nieliniowej i teorii nieliniowych układów dynamicznych ukazało zupełnie nową rolę teorii prawdopodobieństwa na terenie fizyki klasycznej. W rozdziale tym Autor dzieli wszelkie interpretacje prawdopodobieństwa na dwie grupy: takie, które źródła prawdopodobieństwa dopatrują się w braku koniecznej wiedzy, oraz takie, które źródło prawdopodobieństwa widzą w obiektywnych włas-

nościach świata. Odpowiednio do tego można mówić o dwóch sposobach rozumienia przypadku: przypadek w sensie subiektywnym – gdy urzeczywistnia się zdarzenie o prawdopodobieństwie mniejszym od jeden w sensie subiektywnym, oraz przypadek w sensie obiektywnym – gdy urzeczywistnia się zdarzenie o prawdopodobieństwie mniejszym od jeden w sensie obiektywnym. Pierwszy rodzaj przypadku, wynikający z niewiedzy, jest zdeterminowany. Przykład: Zakładam się z kimś, czy zza rogu wyjedzie autobus numer 14 czy 158. Ponieważ nie wiem, który z nich wyjedzie, zdarzenie to traktuję w kategorii przypadku. Jeśli jednak autobusy już są w drodze, to proces ten jest zdeterminowany. Czy są przypadki rzeczywiście niezeterminowane? Fizyka kwantowa świadczy o tym, że tak. Nie jest wszakże tak, że przypadki niszczą „porządek przyrody”. Przeciwnie, przyroda bardzo często stosuje strategię współdziałania praw i przypadku. Ostatecznie Autor dochodzi do przekonania, że w siatce praw przyrody są „wolne miejsca” na działanie przypadków i jest ich dokładnie tyle, ile być powinno (s. 75, 102 n.). Jest jeszcze trzeci rodzaj przypadku: przypadek *względem* danego prawa fizyki, który może być wynikiem wcale nieprzypadkowego działania praw fizyki (s. 103).

Z teologicznego punktu widzenia najbardziej interesująca jest część III książki – *Coda*. Jej główny wątek zawiera się w pytaniu: „Bóg czy czysty przypadek?” Chodzi więc o coś, co Autor określa mianem „naturalnej teologii przypadku” (s. 131) – naturalnej, bo nieodwołującej się do Objawienia.

By zrozumieć genezę współczesnego zainteresowania tym problemem, Autor kreśli najpierw zwięźłą historię amerykańskiego fundamentalizmu religijnego, którego najbardziej istotną cechą jest antyewolucjonizm (rozdz. 10). Głównym propagatorem tego ruchu był Philip Johnson, który ostrze swojej krytyki skierował nie tyle przeciwko teorii ewolucji, ile raczej przeciwko naukowemu naturalizmowi. Uważał on, że jak długo naturalizm będzie metodologicznym założeniem nauki, tak długo wszelkie argumenty odwołujące się do Boga nie mają żadnych szans. W ten sposób strategia walki ze zwolennikami teorii ewolucji uległa zmianie: odtąd nie głosi się wprost, że przypadek sprzeciwia się Bogu, lecz że przypadkiem (tzn. naturalnymi procesami ewolucyjnymi) nie da się wytłumaczyć złożoności występującej we Wszechświecie. Ta właśnie „nieredukowalna złożoność” jest śladem, jaki Inteligentny Projektant pozostawił w świecie. Stanowisko to znane jest jako kreacjonizm (łac. *creatio* – stworzenie).

W tym miejscu Autor czyni pewne istotne wyjaśnienia. Otóż przyznaje on, że naczelną zasadą metodologiczną współczesnej nauki jest naturalizm, czyli postulat tłumaczenia świata wyłącznie za pomocą przyczyn naturalnych, bez odwoływania się do czynnika nadprzyrodzonego. Przyjęcie tej zasady nie jest jednak apriorycznym założeniem o charakterze metafizycznym (w tym wypadku naturalizm byłby tożsamy z ateizmem), lecz ma znaczenie pragmatyczne: „Naturalizm przyjmuje się dlatego, że w historii nauki okazał się niezwykle skuteczny [...]. Co więcej, ilekroć w nauce robiono odstępstwa od naturalizmu, zawsze potem okazywało się, że prowadziło to do poważnych błędów” (s. 139).

Dalej Autor wyjaśnia, że termin „kreacjonizm” był od wczesnej epoki patrystycznej terminem technicznym, a jednym z uświęconych tradycją działów teologii był traktat *De creatione* (zwany też *De Deo Creatore* – O Bogu Stwórcy). Pierwotnie

więc terminy te nie miały żadnych odniesień negatywnych. Jednak od chwili, gdy szlachetny termin *creatio* został zawłaszczony przez religijnych fundamentalistów, kreacjonizm (w sensie „nauki o stworzeniu”; *creation science*) przeciwstawia się ewolucjonizmowi i jest traktowany jako synonim zacofania i antynaukowości. Należy o tym pamiętać, zwłaszcza w dyskusji z przyrodoznawstwem.

Inny termin, zawłaszczony przez religijnych fundamentalistów, to „Inteligentny Projekt” (*Intelligent Design*; w skrócie ID). Sam w sobie termin ten jest jak najbardziej poprawny. Każdy człowiek wierzący w Boga zdaje sobie sprawę z tego, że stwarzając świat Bóg miał „inteligentny projekt”. Jednak w połączeniu z ideologią Johnsona i Discovery Institut (instytut ten odgrywa rolę „naukowego zaplecza” całego ruchu) ta piękna nazwa została skompromitowana, w związku z czym Autor proponuje zastąpić ją Einsteinowskim *the Mind of God – Zamyśl Boga*. Na czym polega różnica? Otóż Einsteinowski Zamyśl jest Zamyśłem Doskonałym, bez luk i dziur, które trzeba by uzupełnić specjalnymi interwencjami Boga. Inaczej jest w przypadku „Inteligentnego Projektu”: to, czego nauka nie jest w stanie wyjaśnić, czyli dziury w naszym rozumowaniu świata, ma być śladem Inteligentnego Projektanta. „Nie za bardzo jednak inteligentnego – konkluduje Autor – skoro pozostały w nim luki...” (s. 140).

W pytaniu: „Bóg czy czysty przypadek?” – wyraźnie pobrzmiewa echo manicheizmu. Tym ciekawym spostrzeżeniem Autor wprowadza czytelnika w kolejny etap „filozofii przypadku”, ukazując teologiczne i światopoglądowe implikacje teorii „Inteligentnego Projektu”. Teoria ta miałaby być wyrazem dawnej – i jak się okazuje, wciąż aktualnej – „pokusy manicheizmu” (rozd. 11), gnostycznej herezji z pierwszych wieków chrześcijaństwa. Jej istota zawiera się w przekonaniu, że Bóg nie panuje nad wszystkim; że istnieje siła, która Mu się sprzeciwia. W manicheizmie jest nią materia jako źródło zła, w teorii „Inteligentnego Projektu” jest nią ślepy przypadek. Dla zwolenników kreacjonizmu przypadek jest więc czymś w rodzaju Anty-Boga, Złej Siły, nad którą Bóg nie panuje. Jednak Bóg, który nie jest Panem wszystkiego, który nie sprawuje władzy nad przypadkiem, nie jest Bogiem chrześcijańskim. W ten sposób teoria „Inteligentnego Projektu”, która miała być apologią chrześcijaństwa, paradoksalnie okazuje się jeszcze jedną odmianą starożytnej herezji (por. s. 142).

Pozostaje jednak pytanie: „Jeżeli jest Bóg, to skąd zło?” (Boecjusz). By nie ulec błędowi manicheizmu, Autor odwołuje się do rozważań św. Tomasza z Akwinu (rozd. 13). Otóż zgodnie z założeniami Tomaszowego systemu, Bóg jest Pierwszą Przyczyną wszystkiego, ale w swoim działaniu nie wyklucza posługiwania się przyczynami drugorzędnymi. Może zatem zdarzyć się, że przyczyna wtórna spowoduje niepożądany efekt w wywołanym przez siebie skutku, będzie to jednak zawsze efektem niedoskonałości przyczyny wtórnej, a nie Przyczyny Pierwszej. Można jednak postawić pytanie: Czy mimo wszystko Bóg nie jest odpowiedzialny za zło, które sprawiają przyczyny drugorzędne? Owszem – odpowiada św. Tomasz – wszystkie przyczyny otrzymują swoje istnienie i „moc przyczynowania” od Boga, ale defekty w ich działaniu pochodzą od nich. Ponadto doskonałość świata wymaga stopniowania dobra. Dlatego Bóg zdecydował się dopuścić możliwość „defektywnego” funkcjonowania przyczyn wtórnych, aby w ten sposób zmaksymalizować stopień dobra w świecie. A zatem: „Jeżeli jest Bóg, to skąd zło?”. W odpowiedzi św. Tomasz odwraca

kierunek rozumowania zawarty w tym pytaniu. „Jeśli jest zło, to Bóg istnieje”, bo gdyby nie istniał, nie byłoby różnicy między dobrem a złem (por. s. 150 n.).

Doktor Anielski nie zajmował się co prawda rachunkiem prawdopodobieństwa, ale zastanawiał się w *Summa contra gentiles* nad tym, czy Boża Opatrzność wyklucza zdarzenia, które dzieją się *ex casu del fortuna* – z przypadku lub losowo. W kontekście powyższych rozważań na temat genezy zła można zrozumieć jego odpowiedź: „Boża Opatrzność nie wyklucza zdarzeń przypadkowych i losowych”. Łańcuchy przyczynowe mogą się przecinać, tworząc swoistą siatkę. Może się zdarzyć, że w przecięciu się łańcuchów spotkają się dwie (lub więcej) przyczyny i jedna może przeszkodzić drugiej. Mówimy wówczas, że zdarzył się przypadek. W tym miejscu Tomasz przytacza przykład podany przez Arystotelesa o człowieku, który idąc na rynek, aby coś kupić, spotkał swojego wierzyciela, który przybył na rynek w innym celu. Mamy tu dwa łańcuchy przyczynowe: dwóch ludzi przychodzących na rynek w określonym celu i z określonego powodu. Ich spotkanie jest jednak przypadkowe. Widać więc, że konieczność i przypadek nie wykluczają się wzajemnie, ale mogą ze sobą współistnieć, tworząc razem jakąś wyższą formę porządku. W konsekwencji alternatywa: albo determinizm (działanie praw przyrody), albo indeterminizm (działanie przypadku) okazuje się fałszywa.

W kolejnych rozdziałach Autor przenosi powyższe rozważania na teren współczesnej kosmologii. Nie znaczy to, iż pragnie w ten sposób wytłumaczyć istotę kosmicznej ewolucji, której jednym z włókien jest ewolucja biologiczna. Takie postępowanie byłoby dość naiwne i dalekie od współczesnych standardów naukowości. Zamierza jednak w ten sposób pokazać – i na tym chyba polega główna wartość tej książki – że między rozumem a wiarą nie zachodzi sprzeczność. „Istota procesu ewolucyjnego – tłumaczy Autor – polega na tym, że układ ewoluujący przechodzi przez kolejne stany, ale stany te nie następują po sobie bezładnie, lecz każdy stan jest dynamicznym następstwem stanu poprzedniego” (s. 167). Mówimy w tym kontekście o tzw. układach dynamicznych. Każdy organizm żywy jest właśnie takim otwartym układem dynamicznym, znajdującym się w stanach odległych od równowagi. W każdym z tego rodzaju układów można wyróżnić dwa elementy: element koniecznościowy, tj. działanie pewnego prawa przyrody, oraz element przypadkowy, czyli różne fluktuacje, które atakują układ zarówno na poziomie warunków początkowych, jak i potem, w trakcie dalszej ewolucji (s.176). O ich przypadkowości decyduje fakt, iż nie pochodzą one z wnętrza układu, ale z zewnątrz, w związku z czym nie da się ich przewidzieć. W ten sposób autor dochodzi do sformułowania kilku istotnych wniosków: (1) Przypadek i konieczność nie przeciwstawiają się sobie, ale ze sobą współpracują; (2) jakieś zdarzenie jest przypadkowe tylko ze względu na dane prawo fizyki. Ze względu na inne prawo może być ono – nawet ściśle deterministycznym – następstwem jego działania (por. przytoczony przez św. Tomasza przykład Arystotelesa); (3) przypadki nie są „obcym ciałem” w strukturze praw przyrody, lecz jej istotnym elementem. Co więcej, jest ich dokładnie tyle – ani mniej, ani więcej – by cała struktura mogła skutecznie funkcjonować; (4) obecność przypadków w strukturze praw fizyki jest warunkiem koniecznym, by we Wszechświecie mogły zachodzić procesy prowadzące do wzrostu złożoności, a więc by była możliwa ewolucja biologiczna (s. 176-179).

Rodzi się zatem pytanie: Czy w przyrodzie wszystko da się wyjaśnić bez uciekania się do jakichś „czynników zewnętrznych”? Pozytywna odpowiedź na to pytanie mogłaby się spotkać z zarzutem redukcjonizmu, a ze strony teologii z posądzeniem o naturalizm. Sam Autor jest ostrożny w udzieleniu odpowiedzi na to pytanie (s. 180 n.). Jeśli przez redukcjonizm rozumieć procedurę polegającą na rozłożeniu całości na bardziej podstawowe jej elementy, by w ten sposób funkcjonowanie całości wyjaśnić zachowaniem podstawowych elementów, to tak rozumiany redukcjonizm, choć wielce pomocny, z pewnością nie wyjaśnia wszystkiego. Na pewno nie wyjaśnia bez reszty przejścia od świata nieożywionego do ożywionego i potem całej ewolucji życia. Mimo to – twierdzi Autor – „[d]o powstania tych nowości nie trzeba przyjmować poza prawami fizyki jakiejś [zewnętrznej interwencji]” (s. 180). W tym miejscu przywołane zostaje modne dziś pojęcie emergencji, mające wytłumaczyć, w jaki sposób nowa jakość powstała ze stanów poprzednich.

Tu jednak rodzą się pytania krytyczne, które należy w końcu postawić: Jaki obraz Boga kryje się za Wielką Matrycą (*the Mind of God*), w którą wkomponowane są nie tylko prawa przyrody, ale również przypadki? Czy nie jest to Bóg deizmu, który stworzył ów piękny i imponujący mechanizm Wszechświata (choć nie do końca wiadomo, co właściwie znaczy tutaj słowo „stworzył”), zadając mu pewne warunki początkowe i puszczając go w ruch (Bóg byłby tu zatem kimś w rodzaju Pra-fluktuacji), ale już weń nie ingeruje? Jak wyobrazić sobie działanie Boga w świecie, w którym nawet przypadki są zaprogramowane? Zaproponowana w książce „filozofia przypadku” jest niewątpliwie otwarta na jakiś rodzaj kosmoteizmu, ale czy na teizm? Można oczywiście spierać się co do samego pojęcia teizmu, jednak wydaje się, że tym, co odróżnia teizm od koncepcji nieisteistycznych, to osobowe pojmowanie rzeczywistości ostatecznej (stąd w centrum teizmu nie stoi bezosobowy Absolut, ale właśnie Bóg, *theos*). „Osobowe” w tym znaczeniu, że przypisuje się owej ostatecznej rzeczywistości co najmniej trzy cechy, bez których nie można w ogóle mówić o osobie. Są to: poznanie, moc i intencjonalne działanie. Naród izraelski rozpoznał Boga na podstawie Jego działania w świecie, a dokładniej – w ich własnej historii („ponieważ działa, to jest”). Czy Wielka Matryca może być Bogiem działającym w historii? Albo jeszcze inaczej: Czy w zaproponowanej przez Autora „filozofii przypadku” jest miejsce na cud? Czy jest w niej miejsce na Niepokalane Poczęcie, na Wcielenie, na Zmartwychwstanie? Ufam, że tak, choć trudno to sobie wyobrazić. Z drugiej strony pozostaje życzyć sobie, by *credo quia absurdum* nie musiało być ostatnim słowem w tej sprawie. Kapitulacja naszego umysłu (*our mind*), który wedle zapewnień Autora jest częścią Wielkiej Matrycy (*the Mind of God*), byłaby tutaj wielce niewskazana i – co tu dużo mówić – niegodna człowieka jako istoty ukierunkowanej na prawdę. Pozostaje więc tylko czekać na dalszy ciąg kosmicznej fugi Autora!

Ks. Krystian Kałuża
Katedra Teologii Religii KUL