

Jan Kowalski

Dialog między nauką i wiarą

Saeculum Christianum : pismo historyczno-społeczne 6/1, 161-170

1999

Artykuł został zdigitalizowany i opracowany do udostępnienia w internecie przez Muzeum Historii Polski w ramach prac podejmowanych na rzecz zapewnienia otwartego, powszechnego i trwałego dostępu do polskiego dorobku naukowego i kulturalnego. Artykuł jest umieszczony w kolekcji cyfrowej bazhum.muzhp.pl, gromadzącej zawartość polskich czasopism humanistycznych i społecznych.

Tekst jest udostępniony do wykorzystania w ramach dozwolonego użytku.

KS. JAN KOWALSKI

DIALOG MIĘDZY NAUKĄ I WIARĄ

Istnieje niemal powszechne przekonanie o odwiecznym konflikcie między wiarą i nauką. Tymczasem nic błędniejszego. Nie jest on widoczny, przynajmniej wyraźnie, ani w starożytności pogańskiej ani też chrześcijańskiej. Co najwyżej nauka nie mieści się w niektórych religiach pogańskich. Wielcy teologowie średniowiecza prowadzą dialog z kulturą i nauką ich epoki. Pragną ukazać taką wizję świata, gdzie teologia, filozofia i nauki doświadczalne byłyby ze sobą w pełnej zgodzie.

Perspektywa jedności poznania, jedności nauki i wiary jest bez wątpienia o wiele trudniejsza w epoce nowożytnej. Słynny proces Galileusza (1639) stał się niesłusznym symbolem odrzucenia przez Kościół postępu naukowego, „obskurantyzmu dogmatycznego”, przeciwstawiania się wolnemu poszukiwaniu prawdy.

Mit ten odgrywał istotną rolę przez dziesiątki lat. Od procesu Galileusza, a zwłaszcza od Oświecenia, wielu uczonych, nawet dobrej woli, przyjęło ideę o sprzeczności, z jednej strony, między duchem nauki i jej etyką poszukiwań a z drugiej między wiarą chrześcijańską¹. „Tragiczne wzajemne niezrozumienie, sądzi Jan Paweł II, zostało zinterpretowane jako wyraz konstytutywnej sprzeczności między nauką i wiarą”². Na szczęście nie wszyscy teologowie i nie wszyscy uczeni tak myśleli i myślą. Nawet Voltaire (1694-1778) (prawdziwe jego nazwisko F. M. Arouet) zapewniał, że „błędna nauka czyni ludzi ateistami. Prawdziwa nauka każe człowiekowi pochylić się wobec boskości”³. Dla M. Plancka, twórcy teorii kwantowej, nie tylko „nauka i wiara nie wykluczają się ale się uzupełniają i warunkują”. Dowodem bezpośrednim na to, pisze on, jest fakt historyczny, że najwięksi badacze wszechczasów, tacy jak J. Kepler, I. Newton, G. W. Leibnitz byli przepełnieni uczuciami religijnymi⁴.

¹ Jan Paweł II, *Discours à l'Academie Pontificale des Sciences*, w: *Après Galilée. Science et foi. Nouveau dialogue*, Paris 1994, s. 104.

² Tamże.

³ *Dialogues* XXIV, 10.

⁴ M. Planck, *Religion und Naturwissenschaft*. Leipzig 1938.

Po wiekach sprawa Galileusza powinna stać się na teraz i na przyszłość lekcją przydatną w analogicznych sytuacjach. Takie jest zdanie Jana Pawła II. Zdanie, które jest niewątpliwie punktem wyjścia dla nowego dialogu między nauką i wiarą. „W czasach Galileusza nie do pomyślenia była wizja świata pozbawiona absolutnego fizycznego punktu odniesienia. Ponieważ zaś znany wówczas kosmos zawierał się cały, jeśli tak można powiedzieć, w systemie słonecznym, ów punkt odniesienia można było umiejscowić jedynie na ziemi lub słońcu. Obecnie, po odkryciach A. Einsteina i w perspektywie nowoczesnej kosmologii, żaden z tych dwóch punktów nie ma już takiego znaczenia, jakie im wtedy przypisywano. Ta uwaga nie chce bynajmniej, rzecz jasna, podważać słuszności stanowiska zajętego w sporze przez Galileusza. Wskazuje jedynie, że ponad dwiema cząstkowymi i wzajemnie sprzecznymi wizjami istnieje często wizja szersza, która ogarnia obydwie i obydwie przekracza.

Stąd wyłania się wniosek, że różne dyscypliny wiedzy wymagają stosowania różnych metod. Galileuszowi, który wynalazł w praktyce metodę eksperymentalną, intuicja genialnego fizyka oraz liczne argumenty pozwoliły dojść do przekonania, że tylko słońce może stanowić centrum znanego wówczas świata, tzn. systemu planetarnego. Błąd teologów opowiadających się za centralnym położeniem ziemi polegał na tym, że sądzili oni iż nasza wiedza o fizycznej strukturze wszechświata była nam w pewien sposób narzucona przez dosłowne rozumienie sensu Pisma Świętego. Trzeba jednak przypomnieć sobie słynne słowa, które wypowiedział Baroniusz: „*Spiritus Sancto mentem fuisse nos docere quomodo ad coelum eatur, non quomodo coelum gradiatur*”. W rzeczywistości Pismo Święte nie zajmuje się szczegółami budowy fizycznego świata, którego poznanie odbywa się dzięki ludzkiemu doświadczeniu i rozumieniu. Istnieją dwa rodzaje wiedzy: ta, która ma źródło w Objawieniu i ta, którą rozum może odkryć własnymi siłami. Do tej drugiej dziedziny należą zwłaszcza nauki eksperymentalne i filozofia. Rozróżnienia między obydwoma nie należy pojmować jako opozycji. Nie są one całkowicie obce, lecz spotykają się w pewnych punktach. Metodologia właściwa każdej z nich pozwala uwypuklić różne aspekty rzeczywistości⁵.

Skoro tak się rzecz ma, skoro różnicy między nauką i wiarą nie należy rozumieć jako opozycji, istnieje konieczność dialogu, nowego dialogu między nimi a bliżej, między nauką i teologią. Tym bardziej, że istnieje potrzeba i zadanie ustawicznego poszukiwania prawdy. Już Ksenofont pisał, że „bogowie nie ujawnili śmiertelnikom wszystkiego. A uczynili tak dlatego, żeby ludzie sami odnajdywali je powoli, szukając tego co lepsze”⁶. Zaś Paweł VI, chyba

⁵ Jan Paweł II, *Discours...*, s. 105.

⁶ Fragment XVIII.

słusznie, wyraża przekonanie, że „nauka stawia pytania, wiele pytań, ale nie daje na nie pełnej odpowiedzi”.

Nic dziwnego, że dla ogromnej rzeszy uczonych epoka scientyzmu już się skończyła. Bowiem w miarę odkryć i postępu wiedzy dziedzina nieznanego wzrasta coraz bardziej. Scientyzm przemieszcza się obecnie, jeszcze czasem od nauk ścisłych, gdzie dominował, ku naukom humanistycznym, w których w wielu wypadkach rodzi się on na nowo. A rodzi się dzięki środkom społecznego komunikowania. Kultura naukowo-techniczna poprzez nie (środki) rozprzestrzeniana prowadzi bowiem do redukcjonizmu kosmicznego i antropolitycznego, uważanego przez ogromną większość uczonych już za nieadekwatny, za niewłaściwy. Toteż większa, lepsza świadomość osobliwości, ich zdaniem, specyfiki każdej epistemologii pozwala na słuszniejszą krytykę poznania. Interdyscyplinarność zaś pomaga uchwycić ograniczenia każdej dyscypliny. Żadna z nich nie może pretendować do znajomości wszystkiego.

Większa jasność, większa świadomość nauki i ludzi nauki o niedostateczności determinizmu deduktywnego, charakter formalnie niekompletny instrumentów matematycznych i logicznych, wymagania unifikacji spotykanej w fizyce teoretycznej, odkrycie syntonii, zgody między strukturą kosmosu i życia, podziw wobec możliwości poznania wszechświata, otwierają wiedzę naukową na inne formy poznania. Przyjęcie ograniczoności człowieka (osoby) i jego kompetencji prowadzi jeszcze dalej. Pisał o tym francuski filozof M. Blondel, podkreślając, że „nauki pozytywne nie wystarczą, bo one same sobie nie wystarczają”. Istnieją inne formy poznania, niż nauki empiryczne i różne ich zbliżania się do prawdy, dostępu do prawdy. Istnieje przecież obok filozofii, metafizyka, logika, etyka, teologia, estetyka itd. „Byliby złymi badaczami, naukowcami ci, którzy widząc jedynie morze, sądziliby, że ziemia nie istnieje”, mawiał już F. Bacon. Bowiem nieoczekiwane winno być oczekiwane przez naukę.

Wiara i nauka przynależą do dwóch różnych porządków poznania, które się ani na siebie nie nakładają, ani też nie są wzajemnie wymienne. Różnica porządków poznania i ich autonomia, uznawane już przez Sobór Watykański I, zostały jeszcze wyraźniej potwierdzone przez Sobór Watykański II. Już pierwszy z nich, Sobór Watykański I, uznawał teoretyczną niemożliwość niezgody czyli możliwość zgody, między wiarą i rozumem, tzn. uznawał, że nie ma sprzeczności między wiarą i nauką. „Badanie metodyczne we wszystkich dyscyplinach naukowych, uczy on, jeśli tylko prowadzi się je w sposób prawdziwie naukowy i z poszanowaniem norm moralnych, naprawdę nigdy nie będzie się sprzeciwiać wierze; sprawy bowiem świeckie i sprawy wiary wywodzą swój początek od tego samego Boga”⁷. Mylne i pozorne przeciwieństwo płynie z po-

⁷ Vaticanum I, „Constitutio dogmatica de fide catholica „Dei Filius”, Denz. nr 1785 – 1786 (3004 – 3005).

dwójnego pomieszczenia: albo prawdy wiary nie są rozumiane w ich sensie właściwym (grozi to nie tylko filozofowi i uczonemu nauk doświadczalnych ale także teologowi), albo proste hipotezy naukowe są niesłusznie uważane za wymaganie rozumu. Sobór Watykański II idzie jeszcze dalej. Nie zadawała się jedynie docenieniem obiektywnych poszukiwań naukowych, ale rozwija i ubogaca autentyczne zaufanie do badaczy, którzy „są jakby prowadzeni za rękę przez Boga w ich pokornym i wytrwałym wysiłku, aby przeniknąć sekrety, tajemnice rzeczy” (KDK 36). W dokumentach soborowych jawi się zatem prawdziwy zwrot hermeneutyczny pozwalający na docenianie relacji wiary z rozumem i z nauką. Toteż słusznie Jan XXIII powtarzał: „Duch polemiki dawnych czasów, dzięki Bogu, osłabił się”.

Wszelka aktywność naukowa jest aktywnością osoby ludzkiej poszukującej prawdy. Jest ona (osoba) wspomagana jakąś nostalgią, jakimś głębokim wezwaniem, najbardziej wewnętrznym bytu ludzkiego, zakorzenionym w jej sercu. Nostalgią za czymś duchowym. „Duch uczonego jest obecnie niespokojny, podkreślał Paweł VI, bo znajduje się na granicy nieznanego i tajemnego, niepewnego i nadzwyczajnego. Toteż otwiera się łatwiej na wartości duchowe”. Obecnie nauka nie mogłaby i nie umiałaby wyeliminować wymiaru tajemniczego wszechświata. Im bardziej jej odpowiedzi na „jak” są precyzyjne, tym bardziej wyłania się nieuniknione i głębokie pytanie: „dlaczego” i „kto”. Zatem w wielkich dyskusjach interdyscyplinarnych, znajduje swoje miejsce wiara, teologia i Kościół, często kontestowane, często parodiowane, nigdy jednak nie zapomniane; ewoluujące, podobnie jak kultury i jak nauki doświadczalne i filozoficzne. Wiara, teologia, podobnie jak nauki doświadczalne, a można zaryzykować powiedzenie, wraz z nimi, spełnia obowiązek badania owego tajemnego wszechświata i jego praw. Postęp zaś w ich odkryciach tzn. wiary i nauki jest ich wzajemnym ubogaceniem a zarazem potwierdzeniem wiary. Kościół natomiast, także biorący udział w dyskusjach interdyscyplinarnych nie pretenduje żadną miarą do komenderowania nauką. „Podobnie jak religia, dla niego, dla Kościoła domaga się wolności religijnej, tak i nauka wymaga słusznie wolności badania”, wyznaje Jan Paweł II. Toteż za Soborem Watykańskim II, Papież potwierdza i uznaje „prawowitą autonomię kultury ludzkiej a zwłaszcza nauk” (KDK 59)⁸. Jednocześnie zakłada konieczność ustawicznego porównywania prawdy, jaką Bóg człowiekowi objawił, z osiągnięciami dostarczonymi przez poszukiwania naukowe.

Obecnie nikt rozsądnie myślący nie sądzi, żeby nauka, czy nauki mogły rozwiązać wszystkie problemy nurtujące człowieka, jak już podkreślono. Jej osiągnięcia są ogromne i o dziwo, wytyczające drogę do wiary. Niektórzy uczeni, niekoniecznie wierzący, dodają nawet: „ku Bogu”. Przy-

⁸ Jan Paweł II, *Nauczanie papieskie 1979*. Poznań 1992, t. II, vol. 2, s. 531.

kład takiego stanowiska daje P. Davies, który po napisaniu, że „zawsze pragnął wierzyć, iż nauka będzie władną wyjaśnić wszystko, przynajmniej ogólnie”, dodaje, iż „nawet jeśli wykluczy się elementy, rzeczywistości nadprzyrodzone, nie jest jednak rzeczą ewidentną, iż nauka może wyjaśnić cały świat fizyczny. Pozostaje wciąż stary problem dotyczący kresu łańcucha wyjaśnień. Mimo wszystkich sukcesów do jakich może dojść nauka w wyjaśnieniach, zawsze w punkcie wyjścia opiera się ona na jakichś założeniach. W konsekwencji kwestii ostateczne pozostaje zawsze ponad nauką doświadczalna”⁹.

Oświadczenie P. Davies jest szczególnie znaczące, jeśli weźmie się pod uwagę, że ten fizyk i autor wielu książek, które mają światowy sukces, nie dopuszcza z jednej strony istnienia Boga osobowego a jednocześnie twierdzi, iż nauka wytycza drogę Bogu pewniejszą, niż ta ukazywana przez religię¹⁰. Istotną jest też jego aluzja do założeń, do tez przyjmowanych przez nauki doświadczalne bez dowodu. „Sukces metody naukowej, która prowadzi do odkrycia sekretów natury jest tak zadziwiający, pisze on, że może przeszkodzić w uświadomieniu sobie jednego z największych cudów a mianowicie funkcjonowania nauki. Wszyscy, także uczeni, skłaniają się do przyjęcia faktu, że żyjemy w świecie racjonalnym i uporządkowanym, poddanym szczególnym prawom, jakie rozum ludzki zdolny jest odkryć. Jednak pytanie o stan tych rzeczy pozostaje tajemnicą, która nas niepokoi. Fakt, że nauka funkcjonuje i że funkcjonuje tak dobrze, wskazuje na coś bardzo znaczącego dla porządku kosmosu”¹¹.

P. Davies potwierdza, że nauka opiera się na określonym założeniu a mianowicie, że „świat jest racjonalny i jednocześnie możliwy do poznania dla rozumu. Cała konstrukcja naukowa opiera się na hipotezie racjonalności natury”. I dodaje, że wprawdzie „zgadza się on, że nie można potwierdzić racjonalności świata i że jest z pewnością możliwe, że w jego głębinach może on być absurdalny. [...] Jednak sukces nauki jest przynajmniej okolicznością, która świadczy o racjonalności natury”¹².

Nauka zakłada w efekcie naturę (świat) racjonalną, zrozumiałą i uporządkowaną, możliwą do poznania przez rozum. Nie jest ona chaosem. Zawiera wiele płaszczyzn, ustawicznie i stopniowo hierarchizowanych. Każda z tych płaszczyzn, podobnie jak i ich wzajemne relacje, podporządkowane są prawom. Postęp nauki pokazuje, że ta hipoteza jest słuszna. Konkretniej można powiedzieć, że postęp ten usprawiedliwia a posteriori, rozszerza i precyzuje

⁹ P. Davies, *The Mind of God. Science and the Search for Ultimate Measing*. London 1992, ss. 87 – 101.

¹⁰ Tenże, *God and the New Physies*. London 1983, s. IX.

¹¹ Tenże, *The Mind of God*, s. 20 – 21.

¹² Tamże, s. 162 i 191.

hipotezy realistyczne, odwołując się do porządku naturalnego¹³. Im większy jest postęp nauki, umacnia się i precyzuje nasza znajomość porządku, który charakteryzuje nasz świat.

Racjonalność natury jest koniecznym warunkiem aktywności naukowej, hipotezą, która mi może być udowodniona metodami naukowymi, ale która jest konieczna dla zaistnienia nauki. Postęp naukowy nie eliminuje tej hipotezy. Przeciwnie, potwierdza jej słuszność i rozszerza jej treść. W konsekwencji racjonalność natury stanowi pomost między nauką i kwestiami ostatecznymi dotyczącymi sensu, czyli po prostu wiary. Ten pomost może być powiększany i poszerzany, jeśli bierze się pod uwagę poznanie dostarczane przez obecną naukę na temat porządku w naturze. To zaś poznanie dostarczane przez obecną naukę o porządku w naturze daje: nowa wizja kosmosu, teza w rozwoju dynamizmu naturalnego (rozszerzania się świata), teorie morfogenetyczne o „auto-organizacji natury”, teleologia na nowo podejmowana, wizja naukowo kosmosu w łączności z wyjątkowością wpisania w nią człowieka.

Po raz pierwszy w historii uczeni dają wizję naukową kosmosu, kompletną i ścisłą. Ten obecny obraz natury (kosmosu) jest kompletny nie w tym sensie, jakoby nie było już nic do odkrycia. Jest nim w sensie ciekawszym. Wizja współczesna kosmosu zawiera wszystkie płaszczyzny, od metafizyki aż po astrofizykę, poprzez płaszczyznę geologiczną, włączając płaszczyznę najważniejszą ze wszystkich tzn. bytów żywych, czyli płaszczyznę biologiczną. Co więcej, nie tylko znamy liczne prawa każdej z tych płaszczyzn, ale znamy także prawa, które determinują relacje różnych płaszczyzn między sobą. Natura, kosmos jawi się nam jako cały system płaszczyzn, których organizacja jest progresywna, do tego stopnia, że płaszczyzny wyższe włączają płaszczyzny niższe i przekraczają je. Staje się bardziej jasnym, że materia nie jest rzeczywistością całkowicie pasywną, czy bezwładną, ale że posiada ona dynamizm sobie właściwy oraz tendencje, które wyjaśniają formację, tworzenia się istot naturalnych. P. Davies twierdzi, że uczestniczymy w zmianie paradygmatu, która równa się porzuceniu redukcjonizmu na rzecz holizmu; że chodzi o jedną z najważniejszych zmian w historii nauki¹⁴.

Skoro materia jest rzeczywistością dynamiczną, kosmos nie jawi się już jako kierowany poprzez jakieś prawa, które dotyczą go zewnątrz. Obecna wizja kosmosu skupiona jest na modelach czy prawdach, które rozwijają się spontanicznie na wszystkich płaszczyznach. Morfogeneza nie jest zjawiskiem wyjątkowym, odnoszącym się tylko do bytów żywych. Przecież na płaszczyźnie fizyko-chemicznej spotyka się liczne „tendencje” skierowane ku modelom konkretnym.

¹³ M. Artiges, *Science et foi. Nouvelles perspectives*, w: *Après Galilée. Science et foi. Nouveau dialogue*, Paris 1994, s. 200.

¹⁴ P. Davies, J. Gribbon, *The Matter Myth*. London 1992, s. 22 – 23.

Dynamizm kosmosu, natury jawi się jako ten, który tworzy struktury, reguły, porządek i organizację. Z kolei nowe struktury są źródłem nowych rodzajów dynamizmu. Poszczególne dynamizmy nie ograniczają się do współdziałania ale integrują się poprzez jeden proces modelizowania. Formowanie się dynamizmu i strukturalacji wiąże się z koncepcją coraz bardziej centralną dla poznania natury (kosmosu) a mianowicie informacji. Znana jest waga informacji genetycznej w dziedzinie biologii ale można także mówić o informacji w odniesieniu do innych, licznych zjawisk biologicznych i innych płaszczyzn. Zasady strukturalne i dynamiczne mogą być uważane jako skład i rozwinięcie informacji, która kieruje procesami naturalnymi.

Badania naukowe kosmosu wskazują na naturę jako organizującą się samą przez się, zgodnie z zasadami. Tworzy ona proces, który można by nazwać „kreatywnym”, dzięki dynamizmowi naturalnemu, który tworzy nowe zasady, coraz bardziej złożone. Zatem według obecnej wizji kosmosu, jaką mają uczeni, natura nie jawi się jako „sterta” rzeczy heterogennych i pasywnych, które potrzebowałyby dopasowywania przez działanie z zewnątrz, ale raczej jako wielki system wynikający z wpływu dynamizmu na struktury przestrzenne i czasowe w harmonii z płaszczyznami stopniowymi organizacji.

Perspektywa ta prowadzi do problemów związanych z celowością, uważanych obecnie za całkowicie słuszne. Celowość zaś prowadzi aż do „bram” teologii naturalnej. Refleksja dotycząca racjonalności natury w świetle rozeznania naukowego obecnego, pozwala zatem stworzyć szeroki pomost między nauką i wiarą.

Współczesna znajomość natury, choćby spektakularny postęp biologii molekularnej pozwala jej przypisać „nieznaną inteligencję”, która – choć to wyrażenie jest metaforyczne, odtwarza realną sytuację. Nawet jeśli zakłada się, że rezultaty, jakimi dysponujemy obecnie są tylko minimalną częścią tego, co tworzy się w czasie ewolucji, nie jest rzeczą łatwą zrozumieć jak one się tworzą.

Badania nauk doświadczalnych prowadzą do przekonania, że porządek naturalny, jaki jest nam znany jest przygodny. Nie jest zatem rezultatem koniecznym dynamizmu naturalnego. Ale nie istniałby on (ten porządek), gdy ten dynamizm nie charakteryzował się przez celowość, tzn. przez pewną dyrektywność, przez pewną teleologię. A skoro tak, to argument teleologiczny, argument z celowości, podawany jeszcze przez św. Tomasza z Akwinu na istnienie Boga z celowości naturalnej staje się na nowo aktualny. Potwierdza on, że byty naturalne pozbawione inteligencji działają, w sposób nierefleksyjny, ze względu na cel do osiągnięcia. Zatem działają one według dyrektyw regularnych i w ten sposób osiągają wspaniałe rezultaty. Ich stałość pozwala odrzucić twierdzenie, według którego rezultaty zależałyby przede wszystkim od przypadku. Bowiem ich wspaniała jakość podkreśla cudowną organizację, którą trzeba teraz wyjaśnić. Argument z teleologii prowadzi do wniosku, że działanie bytów naturalnych odsyła do inteligencji wyższej. „Inteligencja nieświa-

doma” natury odsyła do inteligencji świadomej. Jeżeli, co więcej, zauważa się, że działalność bytów naturalnych odpowiada ich własnemu sposobowi życia, można wnioskować, że ta inteligencja wyższa to Bóg osobowy i Stwórcyiel.

Oczywiście, że ostatecznie pomost pomiędzy wiarą i nauką jest filozoficzny. Ale filozofia natury jest w ścisłej relacji z hipotezami i implikacjami nauk doświadczalnych i dostarcza podstaw do refleksji metafizycznej. Jest ona w konsekwencji, pomostem właściwym między wiarą i nauką. Wydaje się być logicznym, że nowe perspektywy, jakie filozofia natury otwiera w obecnej wizji wszechświata zapewniają perspektywy niemniej nowe do dialogu między nauką i wiarą¹⁵.

Wreszcie obecna wizja naukowa kosmosu pozwala także odkryć elementy istotne antropocentryzmu, rozważając miejsce człowieka w kosmosie w nowym świetle. Ciągłość poziomów natury, wzajemna zależność, złożoność progresywna, zadziwiająca współpraca, jaka istnieje między nimi, jak również interkoneksja (wzajemne powiązanie) między różnymi aspektami natury, czynią zrozumiałą naszą egzystencję, egzystencję człowieka i mogą być uważane za warunki czyniące możliwym ukazanie się tego bytu specyficznego, jakim jest osoba ludzka. Wszystko wydaje się organizować się w sposób nadzwyczajny, aby uczynić możliwą ludzką egzystencję.

Koncepcja naukowa kosmosu nie prowadzi sama ze siebie do potwierdzenia Boga osobowego. Stąd zrozumiałe dla czego P. Davies do niego nie dochodzi, mimo, że sądzi, iż „prawa wszechświata są tego rodzaju, że ten wydaje się być rezultatem planu rozumnego”. Co więcej, nie widzi on, „jak można by temu zaprzeczyć”¹⁶. Ale choć nowa wizja kosmosu nie prowadzi do potwierdzenia Boga osobowego, prowadzi jednak aż na próg tego potwierdzenia i wskazuje na wagę antropocentryzmu bardziej złożonego, niż ten ze starożytności. Co więcej, objawia ona (ta wizja), że natura posiada głęboką zrozumiałość, która ukazuje się w pełni koherentna z działaniem Bożym i która wymaga Go jako fundamentu pierwszego.

Pomost między nauką i wiarą jest odpowiedzią na rozumny charakter natury. Płaszczyzna dojrzałości rozwoju, osiągnięta obecnie przez nauki, pozwala na koncepcję kosmosu, która ułatwia wyraźnie przekroczenie starych nieporozumień opartych na niedostatecznym zrozumieniu nauki, jej hipotez i jej sukcesów i dostarcza ram bardziej przystosowanych do znajomości natury i osoby ludzkiej, która odpowiada wierze chrześcijańskiej.

¹⁵ T. Guéry, *Une philosophie de la nature d'aujourd'hui*, w: *Encyclopedie philosophique universelle. L'univers philosophique*, Paris 1989, t. I, ss. 454 – 461.

¹⁶ P. Davies, *The Mind of God*, s. 124 – 125.

W konstruowaniu, w przerzucaniu mostów między nauką i wiarą, teleologia (celowość) odgrywa rolę decydującą. Oczywiście, że ta idea nie jest nowa. Nowość zasadza się na następującym fakcie: po krytyce teleologii, która miała miejsce przez wieki, w imię nauki, obecna wizja naukowa świata, sugeruje nowe jej sformułowanie, przeformułowanie, nadając jej w ten sposób zasięg, głębię i ścisłość ongiś niedostrzegalną.

Można rozciągnąć problematykę teleologii (celowości) na cztery etapy. Pierwszy: wewnątrz procesów naturalnych istnieją „kresy” osiągnięte dzięki własnemu dynamizmowi. Drugi: te „kresy” mogą być rozważane jako „przeznaczenia”, w miarę jak procesy są „dyrektywne”, tzn. ujawniają tendencje i współpracę, choć dojście do „kresu” miałoby charakter przygodny, zależny od okoliczności. Trzeci: te przeznaczenia posiadają „doskonałość”, „wartość”, czy „dobro” przede wszystkim, jeśli rozważa się system całkowity natury jako sukcesję płaszczyzn powiązanych ze sobą, które czynią możliwym życie ludzkie. Czwarty: przeznaczenia mogą być połączone dzięki delikatnym powiązaniom, które zakładają kodyfikację, ujawnienie energii, przekaz i integrację informacji; wszystko skierowane ku „racjonalności zmaterializowanej a w konsekwencji „planowi”. Wyjaśnienie logiczne problemów związanych z teleologią domaga się, w sposób szczególny, aby przypisać główną wagę pojęciom pokrewnym: „doskonałości”, „wartości” i „dobru”.

Perspektywa, jaka została zarysowana nie ma nic wspólnego z konkordyzmem opartym o interpretacje zbyt uproszczone nauki. Przeciwnie, wymaga ona pójścia w głąb sensu aktywności naukowej, hipotez i sukcesów. Nie chodzi także o interpretację sztywną i monolityczną, ale raczej o ukazanie możliwości stworzenia mostów, które pozwolą na zbliżenie nauki i wiary. Ta perspektywa przyjmuje różne zmiany, zgodnie z różnymi punktami widzenia, dostrzegalne w każdym wypadku. Z drugiej strony, choć oparta jest o aktualny stan badań naukowych, jest skierowana ku hipotezom i implikacjom ogólnym, które idą ponad szczegółowe obecnie okoliczności. Wydaje się być logicznym zakończyć, podkreślając, że znajdujemy się wobec nowej sytuacji kulturalnej, która pozwala ustalić, na solidnych podstawach, współpracę między nauką a wiarą, która byłaby na wysokości zadań czasów współczesnych.

Relacjom między wiarą i nauką poświęca swą najnowszą Encyklikę Jan Paweł II¹⁷. Dla niego wiara „nie lęka się rozumu ale szuka jego pomocy i pokłada w nim ufność”¹⁸. Odnalezione przymierze, jakie między nimi istnieje prowadzi ludzki rozum do mądrości, dla której został stworzony. Nie ma zatem powodu do jakiegokolwiek rywalizacji między nimi. „Te rzeczywistości

¹⁷ Jan Paweł II, „*Fides et ratio*”. *O relacjach między wiarą a rozumem*. Watykan 1998.

¹⁸ Tamże, nr 43; por. P. d’Ornellas, *Ayez confiance en la raison*. Famille chrétienne. 1998, nr 1084, s. 8.

wzajemnie się przenikają.” Pragnienie poznania jest u człowieka tak wielkie i wzbudza takie energie, że jego serce, „choć natrafia na nieprzekraczalną granicę, tęskni za nieskończonym bogactwem ukrytym poza nią. Przeczuwa bowiem, że w nim zawarta jest wyczerpująca odpowiedź na każde dotąd nierozstrzygnięte pytanie”¹⁹.

Toteż, podkreśla Papież, Kościół przez wieki i obecnie stara się „pobudzić refleksję filozoficzną, aby nie zarzucała drogi, która prowadzi do rozpoznania tajemnic”²⁰. Tym bardziej, że wspomóc ją mogą nauki przyrodnicze i wymiana między różnymi kulturami²¹.

SCIENCE ET FOI DANS LES NOUVELLES PERSPECTIVES

Resumé

Science et foi représentent deux perspectives différentes et les conflits éventuelles entre elles sont possibles. Personne ne croit aujourd’hui que la science puisse résoudre tous les problèmes. Elle comporte plusieurs niveaux, hiérarchisés d’une manière continue et progressive et chacun de ces niveaux, obéissent à des lois.

Pour la première fois dans l’histoire, on dispose d’une vision scientifique du cosmos. L’image actuelle de la nature n’est pas complète. Leur activité se manifeste comme „déploiement” d’un dynamisme qui produit des structures, des règles, un ordre et d’une organisation.

La conception scientifique du cosmos ne mène pas, par elle seule, à l’affirmation d’un Dieu personnel Créateur. Elle conduit cependant jusqu’au seuil de cette affirmation et montre la validité d’un anthropocentrisme bien plus sophistiqué que celui de l’antiquité.

Dans la construction de ponts entre science et foi, la téléologie joue un rôle décisif. Certes, cette idée n’est pas neuve. La nouveauté consiste en ce fait: après que la téléologie ait été critiquée pendant plusieurs siècles c’est l’actuelle vision scientifique du monde qui en suggère la reformulation, lui conférant ainsi une portée, une profondeur et une rigueur autrefois insoupçonnées.

Jean Paul II (Encyclique „Foi et raison”) en méditant sur le rapport de la foi et de la raison, insiste sur la vocation de la raison en rappelant son rôle irremplaçable, et trace en quelque sorte son chemin. L’alliance retrouvée entre foi et raison guide la raison humaine vers la sagesse pour laquelle elle est faite. Les philosophes sont „stimulés” dans leurs réflexions sur le chemin du vrai.

¹⁹ Jan Paweł II, *Encyklika „Fides et ratio”*, nr 17.

²⁰ Tamże, nr 51.

²¹ Tamże, nr 69; por. G. Cottier, *Les philosophes et la philosophie interpellés*, „*Nova et vetra*”. 73 1998, nr4, ss. 139-147.