

RELIGIA A NAUKA W FILOZOFII ALFREDA NORTHA WHITEHEADA

Dr Michał Kaczmarczyk

Wydział Nauk Społecznych, Uniwersytet Gdański

We współczesnej filozofii nauki oprócz problematyki wyjaśniania, eksperymentu czy budowy teorii naukowych coraz większą rolę odgrywa analiza społecznych uwarunkowań działalności naukowej, wzorców kulturowych kształtujących postawy uczonych i ich stosunek do nauki¹. W tym kontekście nowego znaczenia nabiera także zagadnienie relacji między nauką a religią. Pytamy już nie tylko o zgodność czy sprzeczność między przekonaniami religijnymi a twierdzeniami nauki, ale także o społeczne znaczenie obu systemów przekonań i ich rolę w całości ludzkiego życia. Pytania tego rodzaju stają się bardziej wyraźne w dobie nowoczesności, gdy wzrastają aspiracje do postępu i gdy więcej znaczenia przypisuje się podmiotowości i związanej z nią kreatywności. Czy nauka jest ze swej natury przejawem sekularyzmu i zmierza do zastąpienia prostych odpowiedzi udzielanych przez religię? A może religia powinna całkowicie oddzielić się od nauki i stać się domeną oddzielnej sfery życia? Czy istnieje jedyna słuszna wersja przekonań naukowych i religijnych? Czy w obliczu niewspółmierności religii i nauki możliwy jest dialog między nimi? Ba, czy możliwy jest dialog między różnymi religiami i paradygmatami naukowymi?

W moim referacie chciałbym wskazać możliwość odpowiedzi na te trudne pytania. Będzie się ona opierać na przezwycięzeniu tzw. paradygmatu kartezjańskiego w filozofii nowożytnej, paradygmatu, który w moim przekonaniu w zasadniczym stopniu zaważył zarówno na kształcie współczesnej nauki, jak i religii. Jak powszechnie wiadomo, w krytyce wizji kartezjańskiej prym wiodą dziś koncepcje zwane postmodernistycznymi. Zwykle kojarzy się je z nazwiskami Jacques'a Derridy'ego, Bruno Latoura, Francois Lyotarda, czy Richarda Rorty'ego. Ja chciałbym tymczasem odwołać się do autora, który swe dzieła tworzył wcześniej, jeszcze przed II wojną światową, ale w dużej mierze został zapoznany lub nazbyt pochopnie odrzucony na fali sprzeciwu filozofii analitycznej wobec metafizyki. Mój referat ma stanowić próbę rehabilitacji jego myśli, która zresztą zyskuje coraz więcej zwolenników w licznych krajach świata. Autorem, o którym mowa, jest amerykański filozof Alfred North Whitehead².

- 1 Por. zwłaszcza Adam Grobler, *Metodologia nauk*, Kraków 2006, s. 267-298; Alina Motycka, *Relatywistyczna wizja nauki. Wprowadzenie: Filozoficzny spór o naukę*, Wrocław-Łódź 1984, s. 113-192.
- 2 Na temat postmodernistycznych rysów filozofii Whiteheada por. David Ray Griffin, *Whitehead's radically Different Postmodern Philosophy. An Argument For Its Contemporary Relevance*, New York 2007.

Rozpoczynając krótką wyprawę w głąb myśli Whiteheada, zacznijmy od tego, że nie zmierza on do odseparowania religii od nauki ani do konstatacji, że myślenie religijne jakoś fundamentalnie przeczy naukowemu. Zamierzeniem filozofa jest raczej pogodzenie religii i nauki poprzez wskazanie względności głoszonych przekonań oraz osadzenie ich w szerszym układzie odniesienia. Tego układu dostarcza filozofia, a w szczególności spekulatywna metafizyka posługująca się „uogólnianiem za pomocą wyobraźni”. Zdaniem Whiteheada, metafizyki nie należy przedwcześnie odrzucać. Bowiem może ona dostarczać spójnej i logicznej wizji świata, może też znaleźć zastosowania praktyczne, wyjaśniając naturę przedmiotu nauki i relacje między abstrakcją a konkretem. Właśnie ze względu na błędne założenia metafizyczne lub nieuzasadnioną wstrzemięźliwość metafizyczną nauka i religia nie mogą znaleźć płaszczyzny porozumienia, czy to ignorując się wzajemnie, czy to oddzielając ściśle sferę ducha i materii.

Z drugiej strony, filozofia Whiteheada pozwala inaczej zdiagnozować i dostrzec nowe problemy współczesności – problemy, na które ślepe pozostają inne praktyczne i teoretyczne koncepcje. Przyjrzyjmy się zatem niektórym szczegółom metafizyki Whiteheada, zaczynając od zagadnienia miejsca człowieka w świecie, a kończąc na pojęciu Boga. Zobaczymy, że częstokroć Whitehead podważa nasze intuicyjne sposoby ujmowania rzeczywistości, potoczne poglądy na naturę człowieka i poznania, zwłaszcza rozpowszechnione w świecie zachodnim. Idee Whiteheada często prowokują nas też do intelektualnych olśnień, do reakcji typu: Przecież tak właśnie jest! Jak mogłem tego nie dostrzec!³

Od czasów starożytnych w filozofii europejskiej toczyła się debata między dwiema wizjami rzeczywistości: mechanistyczną i witalistyczną. Według pierwszej świat składał się z pojedynczych atomów, których poruszenia i wzajemne oddziaływania stanowiły jedyną możliwą przyczynę zdarzeń. Największe triumfy mechanizm święcił w nauce XVII i XVIII w., a więc w pracach Lagrange’a, Newtona czy Maxwella, ale znajdował też zastosowanie do tłumaczenia zachowań. Gdy jednak mowa o człowieku i jego działaniu, to determinizm mechanistyczny stawia nas przed problemem wyjaśnienia wolnej woli i kreatywności. Witalizm stanowił odwieczną odpowiedź na ten problem. Głosił, że mechanizm działa wprawdzie swobodnie w całej przyrodzie, ale jest modyfikowany w żywych organizmach. Pojawiało się zatem miejsce dla owego czynnika modyfikującego, dla duszy albo dla Boga jednostronnie zmieniającego bieg zdarzeń. Do nieprzekraczalnego dualizmu duszy i ciała, czy też umysłu i ciała, prowadził również nominalizm, dla którego pojęcia ogólne, za pomocą których nazywamy różne obiekty, nie istnieją realnie, lecz są właśnie tylko nazwami konstruowanymi przez nasze umysły. Chociaż tak rozumiany światopogląd nominalistyczny otworzył drogę czysto materialistycznej i mechanistycznej wizji rzeczywistości, to stworzył też więcej miejsca dla twórczości duchowej, dla umysłu będącego przecież teraz źródłem pojęć ogólnych. Odtąd nauka nie potrzebowała już filozofii, ta bowiem stała się czymś w rodzaju sztuki.

3 Opierać się tu będę głównie na pracy podstawowej Whiteheada *Process and Reality*, New York 1978, corrected edition. Tłumaczenia pojęć oparłem na polskim tłumaczeniu książki *Nauka a świat współczesny*, tłum. Sławomir Magala, Warszawa 1988. Stamtąd starałem się też dobrać cytaty.

Dualizm duszy i ciała, głoszony konsekwentnie zwłaszcza przez Kartezjusza, dzielił świat, dowartościowując silnie to, co duchowe, i deprecjonując to, co „czysto” materialne. Wiązało się to jednak z założeniem „prostego położenia materii” oznaczającym, że materiał „budulcowy” istnieje „tutaj” w czasie i „tutaj” w przestrzeni. Czas i przestrzeń byłyby w tym znaczeniu jedynie przypadłościami obiektu, niezależnie od jego powiązań z innymi obszarami przestrzeni i z innymi fragmentami czasu. Ten rozpowszechniony schemat przyrody jest jednak błędny. Nie ma żadnego pierwotnego składnika przyrody, który ujmowany w bezpośrednim doświadczeniu cechowałby się takim prostym położeniem. Proste położenie, podobnie jak samo pojęcie materii, to abstrakcje, którym nieopatrznie przypisujemy charakter konkretny. Popęłniamy błąd „misplaced concreteness” (błędnie umiejscowionej konkretności). Pomyślmy o ołówku, który ma 5 cm długości, jest niebieski, zaokrąglony i pokryty złotymi literami, posiada gumkę i złotą obrączkę oraz nowy sztyft⁴. Filozofowie konkretyzujący „materię” powiedzieliby, że są to wszystkie predykaty, cechy akcydentalne, które po prostu przysługują ołówkowi, choć mogłyby mu równie dobrze nie przysługiwać, są więc przygodne. Ale co powiemy, gdy ołówek się złamie i będzie miał tylko 4 cm, gdy wyblaknie na nim lakier i zetrą się złote litery? Będzie to ten sam ołówek? A co, gdy zostanie pozbawiony grafitu? Będzie to jeszcze w ogóle ołówek? Gramatyka skłania nas do poglądu, że istnieje podmiot, ołówek, który pozostaje tym samym ołówkiem niezależnie od zmian predykatów, cech, które mu przysługują. Czy nie należałoby jednak raczej powiedzieć, że ołówek to po prostu zespół tych cech i że po ich odjęciu nie istnieje już żaden „ołówek”? Tak samo przedstawia się sprawa z substancjalizowaniem materii. Nasz język skłania nas do przyjmowania, że istnieje substancja stanowiąca coś w rodzaju materiału budulcowego różnych obiektów, coś niezależnego od ich akcydentalnych cech. Na tym właśnie polega nietrafna, źle umiejscowiona konkretyzacja. Materia jest bowiem taką samą abstrakcją, jak „masa” czy „ilość”. Można powiedzieć, że przedmiot posiada określoną masę lub że występuje w określonej ilości. Można też powiedzieć, że składa się z atomów, ale to wszystko nie oznacza, że istnieje „masa”, „ilość” czy „materia” jako taka. Abstrakcje są potrzebne, wręcz konieczne do wyjaśniania i opisywania rzeczywistości, ale muszą być traktowane jako abstrakcje.

Adekwatny opis rzeczywistości wymaga więc rozumienia jej w sposób relacyjny i płynny⁵. Poszczególne zdarzenia stanowią relacje między ogólnymi pojęciami, ale kombinacje między nimi ciągle się zmieniają, obiekty poznania nie tyle istnieją, co stają się. Czas i przestrzeń nie stanowią miejsca, w którym świat się zmienia, lecz są, podobnie jak materia, wyabstrahowane z unifikującego postrzegania świata. Świat jest nam dany w doświadczeniu jako całokształt zdarzeń, które nieustannie w siebie przechodzą. Nie zmienia to faktu, że pewne ich aspekty, takie jak czas, przestrzenność czy cechy matematyczne, mają charakter przedmiotów wiecznych.

4 Przykład zaczerpnąłem z książki C. Roberta Mesle’a, *Process-Relational Philosophy. An Introduction to Alfred North Whitehead*, West Coshohocken, Penn. 2008. Na temat nieusprawiedliwionej konkretyzacji w socjologii por. także wyśmienite rozważania Talcotta Parsonsa, *The Structure of Social Action*, t. I, New York 1968.

5 Por. Whitehead, *Process and Reality*, op. cit., s. 208-218.

Gdy opisujemy konkretne sytuacje, zdarzenia, to posługujemy się z konieczności ogólnymi pojęciami, charakteryzujemy sytuacje jako kombinacje przedmiotów wiecznych. Pewne aspekty konkretnej rzeczywistości wyrażane w ogólnych pojęciach są oczywiście równie realne, jak sama ta rzeczywistość, dlatego przedmioty wieczne nie są jedynie nazwami czy słowami – posiadają status przedmiotów „istniejących analitycznie”. Dlatego też realizm Whiteheada określić możemy jako „realizm analityczny”, a jego wizję rzeczywistości jako relacjonistyczną. Wskazuje ona na płynność konkretnej rzeczywistości, w której każda sytuacja i zdarzenie stanowią punkt wyjścia kolejnych sytuacji i zdarzeń, rzeczywistość naszego doświadczenia jest nieustannym przepływem. Z drugiej strony, w tym przepływie zachowana jest ciągłość, ponieważ rzeczywistość skonstruowana jest zgodnie z pewnym planem całości, stanowi organizm, a nie mechanizm. Za sprawą filozofii Whiteheada pojawia się zatem miejsce na systemowe koncepcje organizmów żywych, a zwłaszcza człowieka i społeczeństwa.

Dowartościowując to wszystko, co w nowożytnej filozofii uważane było przeważnie za martwą, pozbawioną sensu materię, Whitehead dokonuje też zasadniczego wyłomu w dotychczasowym pojmowaniu poznania. Dla niego doświadczenie nie jest jedynie przymiotem ludzkiej duszy, która posługując się zmysłami jako bezwolnymi narzędziami, uzyskuje dostęp do danych ukazujących jej rzeczywistość, którą można następnie poddać obróbce rozumowej. O tym, że ten tradycyjny pogląd daleki jest od słuszności, świadczy sposób, w jaki funkcjonuje nasze ciało. Pomyślmy o tym, jak doświadczamy świata w trakcie snu. Nie dokonujemy wtedy świadomej rejestracji danych zmysłowych, ale nasz organizm czuwa. Nasze zmysły są w pogotowiu, w przeciwnym razie nie zbudziłyby nas rozbłyski światła czy kroki osoby zbliżającej się do naszego łóżka. A zatem nie tylko nasza dusza doświadcza i odczuwa, lecz całe nasze ciało: nasz system nerwowy, który jest dużo bardziej rozbudowany, niż zwykliśmy sądzić – to nie tylko mózg, ale miliony aksonów i połączeń nerwowych odbierających wrażenia. Podobnie rzecz ma się ze zwierzętami. Prawdopodobnie nie tylko psy, ale nawet ameby doświadczają rzeczywistości na jakimś mniej złożonym poziomie. Alternatywą dla tego poglądu byłoby uznanie, że człowiek wyposażony jest w nadnaturalne zdolności, niedostępne innym żywym organizmom będącym li tylko maszynami, całkowicie zdeterminowanymi przez łańcuchy przyczynowo-skutkowe. Tymczasem wiemy z fizyki, że o takiej determinacji nie może być mowy: elektrony biegną na oślep, a już na poziomie elementarnym w strukturę rzeczywistości wpisana jest wolność, czyli nie jednostronne, a wielostronne, wzajemnie niezeterminowane relacje. Whitehead sądzi, że władzę doświadczenia przypisać możemy wszelkim indywidualom w sensie zorganizowanych całości kanalizujących doświadczenie. Tak więc indywidualami będą elektrony, komórki, psy i ludzie, ale już nie skały czy krzesła. Wedle tego ujęcia doświadczenie ma więc dwa aspekty: mentalny i fizyczny, ale nie jest to dualizm substancjalny na modłę dawnej metafizyki kartezjańskiej, lecz dualizm organizacyjny, by posłużyć się określeniem Davida Raya Griffina⁶. Innymi słowy, człowiek jest częścią świata, nie zawiera w sobie niczego nadnatu-

6 Griffin, op. cit., s. 54-58.

ralnego, nie jest wyjątkiem w przyrodzie, lecz zaawansowaną egzemplifikacją jej natury i organizacji. Doświadczenie świata – to myśl zasadnicza – nie jest poza doświadczanym światem, lecz stanowi jego część.

W tak rozumianym świecie mamy do czynienia z dwiema podstawowymi zasadami: trwałością i zmiennością, kreatywnością. Trwałość zapewniają wieczne przedmioty włączające się w konkretne sytuacje. Zarazem jednak każda sytuacja wypływa z wszystkich sytuacji poprzednich, jest aktualizacją jednej z wielu możliwości, jednej z kombinacji, w jakie mogą wejść przedmioty wieczne. Świat naszego doświadczenia jest zatem nietrwały, trudno wręcz powiedzieć, że jest – raczej staje się, nieustannie aktualizuje się jako jedna z możliwości, znikając i przechodząc w następną sytuację. Realne, i to – podkreślmy – w sensie analitycznym, są jedynie przedmioty wieczne, które włączają się w konkretne sytuacje. Ta relacyjno-procesualna metafizyka implikuje zasadę kreatywności i wolności na każdym z poziomów organizacji rzeczywistości. Cokolwiek się staje, jest kreatywne przez to, że staje się w takim, a nie innym kształcie i przez to, że aktualizuje tę, a nie inną możliwość. Tak jak elektrony biegną na oślep, co wiemy dzięki zasadzie nieoznaczoności Heisenberga, tak przed innymi indywidualami otwarte są zawsze różne możliwości przebiegu zdarzeń. Kreatywność samokreujących się indywidualów polega właśnie na owej możliwości wyboru. Nie zawsze jest to wybór świadomy, nigdy też nie jest pozbawiony ograniczeń, ale jest istotą aktualności jako takiej. Aktualizować się to tyle, co być kreatywnym. Być kreatywnym to tyle, co być wolnym.

W tym miejscu naszej prezentacji, a więc gdy mowa o wolności indywidualów składających się na szerokie społeczeństwo ludzi i nie-ludzi (by użyć określenia Latoura), możemy już wyjaśnić, w jaki sposób Whitehead rozumie Boga. Otóż wbrew dawnym ujęciom metafizycznym Boga należy określić raczej negatywnie niż pozytywnie, a więc jako ograniczenie, a nie zniesienie ograniczeń. Wiąże się to ściśle z zasadą wolności. Wolność wymaga możliwości, pewnego spektrum opcji, pomiędzy którymi dokonuje się wybór. Te możliwości muszą być ugruntowane w czymś aktualnym. Whitehead odrzuca propozycję Arystotelesa, by uznać, że wszystkie możliwości już są zawarte w świecie, już zostały zaktualizowane. Jak wytłumaczyć pojawianie się możliwości kreatywnego powstawania nowych bytów, ewolucji, wolnego wyboru? Otóż tę rolę spełnia Bóg. Jest on ograniczeniem sprawującym, że aktualizują się określone możliwości. Jak czytamy:

*(...) elementem, jakiego wymaga sytuacja metafizyczna, jest więc zasada ograniczenia. Pewne szczegółowe **jak** jest niezbędne – podobnie jak pewna partykularyzacja w obrębie **co** przynależnego faktowi. Jedyłą alternatywą wobec przyjęcia tego stanowiska jest zaprzeczenie realności sytuacji rzeczywistych. Ich pozornie irracjonalne ograniczenie należy wówczas traktować jako złudzenie, a rzeczywistości trzeba szukać poza kulisami. Jeżeli odrzucimy koncepcję rzeczywistości za kulisami, musimy podać powody ograniczenia, znajdujące się wśród atrybutów aktywności substancjalnej. Atrybut ten ogranicza bez uzasadnienia, gdyż wszystkie uzasadnienia z niego wypływają. Bóg jest ostatecznym ograniczeniem, a Jego istnienie to coś ostatecznie irracjonalnego. Nie da się bowiem podać uzasadnienia ograni-*

czeń, które z natury swej jest On w stanie narzucić. Bóg nie jest konkretny, ale jest podstawą konkretnej aktualności. Nie sposób podać racji natury Boga, ponieważ natura ta jest podstawą racjonalności⁷.

Tak rozumiany Bóg nie jest dramaturgiem rządzącym światem z zewnątrz, lecz również jest częścią świata, którego doświadczamy, jest elementem spójnego systemu rzeczywistości. Dla Whiteheada Bóg jest jedynym określeniem pasującym do aktualności, w której obecne są wszystkie możliwości, włącznie z tymi, które jeszcze nie zostały zrealizowane. Oznacza to, że Bóg jest także podmiotem doświadczającym owych możliwości, które się dzięki niemu aktualizują. Wynikają one z istnienia wzajemnej relacji między Bogiem a światem, każda sytuacja wypływa bowiem z sytuacji poprzednich, ale zarazem stanowi wolną autokreację, wybór pewnej opcji możliwej dzięki istnieniu Boga.

Przedstawiona przez Whiteheada wizja Boga stanowi współcześnie wyzwanie zarówno dla tradycyjnej teologii, jak i teorii nauki, ponadto zaś inaczej konceptualizuje relacje między nauką a wiarą. Zaczniemy od kwestii teologii. W tradycyjnych religiach historycznych konceptualizowano Boga przeważnie jako byt transcendentny, spoza tego świata. Wizja ta wynikała z idei transcendencji, która zrodziła się w największych cywilizacjach światowych mniej więcej między 800 a 200 r. p. n. e. Jak pisał Karl Jaspers⁸, to właśnie wtedy żył Konfucjusz i Laotse, nauczał Budda i Zaratustra, w Indiach powstały Upaniszady, w Palestynie pojawili się prorocy, a Grecja wydała Platona z jego nauką o transcendentnych ideach. We wszystkich niemal wielkich cywilizacjach pojawia się wówczas wizja świata podzielonego na rzeczywistość doczesną – rzeczywistość naszego doświadczenia – oraz rzeczywistość idealną, niedostępną. Dawniejsze bóstwa, które w religiach prymitywnych i archaicznych umieszczano w tym świecie, przenoszą się do owego obszaru doskonałości, gdzie stają się Absolutem, ucieleśnieniem Platońskiego Dobra. Pojawia się jednocześnie nowe roszczenie – roszczenie do ukształtowania świata doczesnego na wzór doskonałych idei, na wzór Bożych przykazań. Punkty styczne między światami są ekskluzywne: są to albo szczególne role społeczne (kapłan), szczególne miejsca (świątynia), okresy (święta) lub formy działania (rytuały, ewentualnie Platońska noesis, kontemplacja). W końcu okazuje się, że wszyscy mogą uzyskać dostęp do Nieba, gdyż posiadają duszę, będącą odrębną substancją, bliższą tamtej, „pozaświatowej” rzeczywistości niż rzeczywistości materialnej, doświadczonej na co dzień. Obok rozróżnienia duszy i ciała pojawia się też funkcjonalne zróżnicowanie aktywności życiowych, rytm życia zaczyna się mianowicie organizować wokół podziału na *vita activa* i *vita contemplativa*. Tylko ta ostatnia forma działania, czy nawet sposób życia, zapewnia kontakt z Bogiem, co w wielu religiach prowadzi do ideologii wycofania. Dopiero w religiach określanych przez Roberta Bellaha⁹ jako przednowoczesne, a więc na przykład w kościołach reformowanych, pojawia się idea *contemplativus in actione*, zjednoczenia obu porządków

7 Whitehead, *Nauka a świat współczesny*, op. cit., s. 186-7.

8 Karl Jaspers, *Vom Ursprung und Ziel der Geschichte*, Frankfurt 1949.

9 Por. Robert Bellah, *To Kill and Survive or to Die and Become*, [w:] Robert N. Bellah, Steven M. Tipton (ed.), *Robert Bellah Reader*, Durham and London 2006, s. 81-106.

w porządku działania. Ostatnim etapem nowożytnego rozrachunku teologii z ideą transcendencji staje się próba przeformułowania idei religijnych w zgodzie z filozofią Kanta, według której istnieje nie tylko wiele form doświadczenia świata, ale wiele subiektywnie „konstruowanych” światów, w związku z czym pod znakiem zapytania postawić należy rozróżnienie między światem doświadczenia a światem idei. U Kanta całe doświadczenie zakotwiczone jest jednocześnie w rzeczach samych w sobie oraz w ideach transcendentnych – należą one jednak do sfery no-
umenałnej, nie możemy więc o nich niczego powiedzieć.

Metafizyka Whiteheada jest pod tym względem bardziej radykalna i stawia teologii wizji osiowych większe wyzwanie niż filozofia Kanta. Powtórzmy, że Whitehead traktuje Boga jako część tej samej rzeczywistości, w której żyjemy, część możliwą do wyjaśnienia za pomocą tych samych zasad, które rządzą organizacją reszty świata. A zatem Whitehead przeciwstawia się traktowaniu religii i nauki jako całkowicie odrębnych i niewspółmiernych systemów wiedzy czy doktryn, gdyż jego zdaniem, odnoszą się one do tej samej rzeczywistości. Rzecz w tym, że akcentują inne jej aspekty: nauka zajmuje się ogólnymi warunkami, które rządzą zdarzeniami fizycznymi, religia zaś kontempluje wartości moralne i estetyczne, dotyczy zatem w większym stopniu tego, co konkretne. Z tego względu nie należy też mówić o konflikcie między nauką a religią. Twierdzenia naukowe i religijne można wprawdzie ze sobą zestawiać, ale nie należy przedwcześnie wyrokować o wyższości jednych bądź drugich, nie dysponując szerszą perspektywą.

A zatem, gdyby chcieć najogólniej wyrazić pogląd Whiteheada na relacje między nauką a religią, to trzeba po pierwsze podkreślić, że jest to konflikt względny, wynikający z braku **nadrzędnego schematu analitycznego** obejmującego oba sposoby ujmowania świata, pozwalającego najpełniej objaśnić napięcie między głębią religii a subtelnością nauki. Filozofię Whiteheada można w dużej mierze traktować jako próbę dostarczenia takiego schematu. Bez niego trudno się spodziewać załagodzenia omawianego konfliktu.

Po drugie, nie należy zbyt pochopnie sprowadzać istniejących konfliktów doktrynalnych do jednego konfliktu między religią a nauką. Istnieje przecież **wiele różnych twierdzeń i teorii naukowych** – jedne są lepiej potwierdzone, inne gorzej, jedne borykają się z większą liczbą anomalii, inne z mniejszą, nie wszystkie cieszą się jednakowym uznaniem. Podobnie z religiami: są to najróżniejsze systemy wierzeń i praktyk, które ewoluują, zmieniając swe podstawowe założenia, tak że trudno nawet o zgodę wśród socjologów, czym w ogóle jest religia. Gdy więc mowa o konflikcie, lepiej mówić o konflikcie między różnymi teoriami w samej nauce i różnymi doktrynami religijnymi, a nie tylko o przewadze którejś z dwóch perspektyw: naukowej bądź religijnej.

Po trzecie, zarówno nauka, jak i religia rozwijają się, a zatem **nie są to niezmiennie systemy przekonań**, lecz zarówno w nauce, jak i w religii możliwe są zmiany dominujących poglądów, dyskusje doktrynalne, przewartościowania, ewolucja, a nawet postęp. Wystarczy wspomnieć, że niegdyś chrześcijanie spodziewali się końca świata jeszcze za własnego życia, a mnich Kosmas, który dużo podróżował po świecie, pisał w 535 r., że świat jest płaskim prostokątem, którego długość równa się podwojonej szerokości. W sporach między nauką a religią ra-

cja nie musi jednak zawsze należeć do nauki. Gdy Galileusz twierdził, że Ziemia się porusza w odróżnieniu od Słońca, a Inkwizycja głosiła pogląd odwrotny, to z dzisiejszego punktu widzenia racja nie leżała ani po stronie Galileusza, ani po stronie Inkwizycji – albo też leżała po obu stronach, w zależności od zdefiniowania „spoczynku” i „ruchu”. Wiemy bowiem, że ruch ma charakter względny. Dopiero w ramach szerszego układu odniesienia możemy powiedzieć, że tezy, które wówczas wydawały się sprzeczne, w istocie sprzeczne nie są i w jakimś zakresie obie wnoszą coś do prawdziwego obrazu świata. Toteż należy zachować ostrożność w przesądzaniu wyższości jakiejś doktryny czy teorii, a zwłaszcza w orzekaniu o wyższości nauki nad religią lub odwrotnie. W tym kontekście konflikt między religią a nauką wydaje się błahostką i świadczy o niedojrzałości całej naszej wiedzy, a nie tylko religii bądź nauki. Jak pięknie to sformułował Whitehead, *niezgodność doktryn nie jest klęską – lecz szansą. (...) W logice formalnej sprzeczność to oznaka niepowodzenia, ale w ewolucji realnej wiedzy oznacza ona pierwszy krok na drodze ku zwycięstwu*¹⁰.

Z trzech wymienionych tu cech relacji między nauką a religią wynikają pewne istotne zalecenia praktyczne. Przede wszystkim postulat dialogu wymagający z jednej strony tolerancji dla poglądów sprzecznych z naszymi, a z drugiej krzewienie zarówno w sobie, jak i w innych, umiejętności wykraczania poza sztywne i utrwalone schematy poznawcze. Nauka poczyniła pod tym względem, jak się wydaje, większe postępy, przede wszystkim za sprawą zasady falsyfikacjonizmu mówiącej, że teorią naukową może być tylko twierdzenie, którego fałszywość da się wykazać poprzez wskazanie przeczącego jej przypadku. Zasada ta prowadzi bowiem do poszukiwania anomalii, do zorganizowanego sceptycyzmu wobec wszelkich twierdzeń roszcujących sobie prawo do bycia częścią systemu nauki. Z drugiej strony, jak wykazywał Thomas Kuhn, nauka faktycznie nie rozwija się poprzez nieustanną falsyfikację hipotez, lecz raczej na drodze rozbudowywania teorii i jej obrony przez poszerzające się kręgi zwolenników. W ramach tego ujęcia nauka byłaby rewolucjonizowana jedynie z oporami i w rzadkich przypadkach. Za główny czynnik jej postępu należałoby zaś uznać konkurencję współistniejących teorii o podobnych zakresach eksplanacyjnych. Główny wniosek, jaki w obecnie dyskutowanym kontekście wynika dla nas z tych ustaleń filozofii nauki, dotyczy postaw uczonych. Nauka tryumfuje, gdy dokonywany jest w niej przełom w postaci podważenia dotychczasowych sposobów myślenia i systemów przekonań. Einstein i Darwin są bohaterami, gdyż zburzyli tradycyjne przekonania, są autorami sukcesu, a nie porażki. W religii ciągle jest inaczej – zmiana postrzegana jest jako zagrożenie, przywiązanie do tradycji stanowi probierz poprawności. Z filozofii Whiteheada wynika dla religii przede wszystkim postulat większej kreatywności, uznania, że choć zasady mogą być wieczne, to wymagają różnych i zmiennych artykulacji.

Podobnie jak w nauce, w religii rządzić powinna zasada znoszenia sprzeczności poprzez badanie znaczeń stosowanych pojęć i docieranie do ostatecznych założeń wysuwanych twierdzeń. *Nie da się ochronić teologii przed nauką ani nauki przed*

10 Whitehead, *Nauka a świat współczesny*, op. cit., s. 192.

teologią¹¹. Religia dostarcza nam cennego doświadczenia, ale nie możemy wyrażać go w pojęciach, których znaczenie mieści się w innej dziedzinie rzeczywistości. Sprzeczności między nauką a religią usuniemy więc, jedynie odwołując się do metafizyki. Whitehead pisze:

Ten, kto nie chciał się zgodzić, że dwa dodać dwa równa się cztery, póki nie dowiedział się, jakiemu celowi ma służyć ta formułka, miał do pewnego stopnia słuszność. Na pewnym abstrakcyjnym poziomie myślenia takie twierdzenia są absolutnie prawdziwe. Gdy jednak opuścimy ten poziom, dostrzeżemy fundamentalne przeobrażenia sensu. W języku ludzkim najgłębsze idee otrzymały najprostszy szatę słowną. Na przykład w zdaniu „dwa dodać dwa równa się cztery”, znaczenie wyrazów „dodać” oraz „równa się” zależy całkowicie od zastosowania, jakie nadajemy temu stwierdzeniu¹².

Nie inaczej przedstawia się problem znaczenia pojęcia Boga. Istnieją różne koncepcje: wschodnioazjatycka koncepcja bezosobowego ładu (doktryna skrajnej immanencji), semickie pojęcie konkretnego bytu jednostkowego, którego istnienie jest faktem metafizycznym, z niczego niewywodliwym i absolutnym, oraz panteistyczne pojęcie Boga jako rzeczywistości świata. We współczesnym świecie, który jak pisze Whitehead, na nowo poszukuje Boga, Kościół powrócił przede wszystkim do pojęcia semickiego, choć pozostałym zostawił również otwartą drogę. Ta koncepcja, jakkolwiek niemożliwa do udowodnienia, wsparta jest jeszcze przez konserwatywny instynkt społeczeństwa i wzbudza strach przed herezją. Rosnąca świadomość metafizyczna, rozbrat z paradygmatem kartezjańskim i osiową wizją świata każe jednak poszukiwać Boga miłości, a nie Boga siejącego trwogę, Boga wszechobecnego i współczującego, a nie oddalonego, władczego i przerażającego. Wystąpienie samego Chrystusa wydaje się krokiem właśnie w tym kierunku: *Królestwo Boże w was jest*, a zatem Boga nie musimy już traktować jako zewnętrznego władcy, z którym zmuszeni jesteśmy negocjować i który naraża nas na ciągle zagrożenie. W jednej z Ewangelii alternatywnych czytamy z kolei, że Chrystus powiedział: *Rozrąb drewno, a ja tam jestem*¹³. Pokazuje to, że w świadomości wczesnych chrześcijan wizja św. Pawła nie zdobyła sobie zrazu przewagi nad przesłaniem św. Jana, koncepcja semicka ustępowała niekiedy akcentowaniu immanencji. Dominujący wówczas w chrześcijaństwie platonizm kazał uznawać Boga za realny byt obecny w całym świecie.

Główną przeszkodą w rozwoju myśli religijnej wydaje się brak dialogu, który w mniejszym lub większym stopniu obecny jest w nauce (choć niekiedy wypierany bywa i tam przez ostrą konkurencję i tendencje monologiczne). Jak pisze Whitehead:

Uwład chrześcijaństwa i buddyzmu jako sił wywierających wpływ na myśl nowożytną wynika po części z tego, że obie religie odgradziły się wzajemnie od siebie. Samowystarczalna pedanteria zdobywania wiedzy i zadufanie

11 Whitehead, *Religia w tworzeniu*, tłum. Adam Szostkiewicz, Kraków 1997, s. 75.

12 Ibidem, s. 74.

13 Por. Whitehead, op. cit., s. 71.

gorliwych ignorantów wspólnymi siłami odizolowały od siebie obie religie we właściwych im formach myśli. Miast szukać w sobie nawzajem głębszego sensu, chrześcijaństwo i buddyzm spoczęły na laurach – zadowolone z siebie i bezpłodne. Obie religie ucierpiały wskutek powstania trzeciej tradycji, to znaczy nauki, albowiem obie utraciły adaptacyjną elastyczność. Toteż rzeczywiste, praktyczne problemy religii nie stały się nigdy przedmiotem właściwych studiów w jedynej sposób, w jaki można studiować tego rodzaju problematykę, a mianowicie – w szkole doświadczenia¹⁴.

Jak stwierdziliśmy wyżej, religia jest dla Whiteheada przede wszystkim sposobem doświadczania wartości i właśnie ten nacisk na wartości w pierwszym rzędzie odróżnia religię od nauki. Doświadczenie religijne zaczyna się od rozpoznania samoistnej wartości jednostki, następnie przenosi się na wartość, jaką jednostki przedstawiają wzajem dla siebie, aby wreszcie stać się świadomością świata jako zestrojonych ze sobą wartości. Zarówno nasza wiedza, emocje, jak i doświadczenie estetyczne odgrywają istotną rolę w kształtowaniu się tych wartości, które ostatecznie każą zadać pytanie: na czym w porządku wartości polega spełnienie życia? Pytanie to jest wyrazem metafizycznej samotności człowieka. Odpowiedź możliwa jest wtedy, gdy nasze oczekiwania względem świata złączone zostaną z oczekiwaniami obiektywnej wszechrzeczywistości wobec człowieka. Jak pisze Whitehead, *religia jest aktem lojalności wobec świata*¹⁵. Ten w pewnym sensie spontaniczny akt poszukiwania Boga jest zagrożony, gdy Kościół przedstawia Boga jako tyrana albo religię jako formę porządku społecznego. Religia ze swej natury wykracza bowiem poza porządek, przejawiając się wprawdzie w tym, co rzeczywiste, ale zarazem „czekając na urzeczywistnienie”. Nawiązując wyraźnie do Platona, Whitehead pisze, że religia jest czymś, *co wymyka się naszemu ujęciu, czego posiadanie jest dobrem najwyższym, ale znajduje się poza zasięgiem naszych możliwości; czymś, co jest najwyższym ideałem i beznadziejnym jego poszukiwaniem*. Oparta na tej tęsknocie wizja religijna rodzi motyw oddawania czci temu, co boskie, stanowi początek wielkiej przygody duchowej.

Whitehead formułuje istotne postulaty zmian doktrynalnych i instytucjonalnych nie tylko pod adresem religii, ale również pod adresem nauki. Nie ma tu miejsca na ich dokładne omówienie, ale zauważmy tylko, że chodzi w dużej mierze o postulaty analogiczne do tych, którym sprostać powinna religia, jeśli ma się wyzwolić z kryzysu, jaki przeżywa w nowoczesnym świecie. Główne problemy nauki Whitehead wskazuje już w swej metafizyce: chodzi o daleko idące konsekwencje paradygmatu kartezjańskiego, założenie prostego położenia materii, błędnie umiejscowioną konkretyzację czasu, przestrzeni i innych pojęć abstrakcyjnych. Istotną wadą współczesnej nauki jest też brak organicznego rozumienia przyrody, człowieka i społeczeństwa, co wiąże się na przykład z niemożnością pełnego wykorzystania dobrodziejstw teorii systemów bądź z prymitywnym ewolucjonizmem wyjaśniającym zachowania ludzkie według schematu przystosowania do środowiska, a nie wzajemnych oddziaływań.

¹⁴ Ibidem, s. 119-120.

¹⁵ Ibidem, s. 63.

Inny zasadniczy problem współczesnej nauki, niestety narastający także na naszych uniwersytetach w XXI w., to brak interdyscyplinarności, koniecznej zarówno w wyjaśnianiu świata rozumianego jako sieć wzajemnych relacji, jak też w prowadzeniu dialogu między różnymi teoriami naukowymi oraz nauką a religią. Ów deficyt badań interdyscyplinarnych wynika z kolei z nadmiernej specjalizacji, „kształtowania umysłu w koleinach” własnej dyscypliny. Jak pisze Whitehead,

tkwić umysłowo w jakiejś koleinie to skazać się na kontemplację danego zbioru abstrakcji. Koleina zapobiega błędzeniu w terenie otwartym, zaś abstrakcja oznacza, że abstrahujemy od czegoś, na co już nie zwracamy uwagi. Nie istnieje jednak koleina abstrakcji, która pozwalałaby na zrozumienie ludzkiego życia. (...) Krótko mówiąc, wyspecjalizowane funkcje społeczności wykonywane są coraz lepiej, ale brak wizji ogólnego kierunku rozwoju. Postępy szczegółowe zwiększają tylko niebezpieczeństwo, jakie rodzi się w warunkach słabej koordynacji. Krytyka współczesnego życia dotyczy wszystkich możliwych interpretacji sensu wspólnoty. Można ją zastosować do narodu, miasta, dzielnicy, instytucji, rodziny, a nawet jednostki. Wszędzie mamy do czynienia z rozwojem poszczególnych abstrakcji i z kurczeniem się konkretnego podejścia. Całość gubi się w jednym ze swych aspektów¹⁶.

Podsumowując ten szkicowy przegląd postulatów, które Whitehead wysuwa pod adresem religii i nauki, należy podkreślić po pierwsze, że filozofia Whiteheada daleka jest od koncepcji jednostronnego rozstrzygnięcia konfliktu między religią a nauką. Dostrzega wprawdzie ich odrębność, ale zarazem możliwości dialogu. Po drugie, Whitehead postuluje nie tylko dialog między religią a nauką, ale również dialog międzyreligijny i interdyscyplinarny. Przypomnienie tego wyważonego stanowiska, które odpowiada jednocześnie na wyzwania postmodernizmu, wydaje się dzisiaj niezwykle potrzebne.

16 Whitehead, *Nauka a świat współczesny*, op. cit., s. 204-5.