

Tadeusz M. SIEROTOWICZ

O DIALOGU MIĘDZY TEOLOGIĄ A NAUKĄ PODEJŚCIE FILOZOFII NAUKI¹

1. Uwagi wstępne

W książce poświęconej rozwojowi pojęcia teorii fizycznej, Pierre Duhem przypisywał potępienie Galileusza przez Inkwizycję konfliktowi dwóch różnych sposobów interpretacji związków istniejących pomiędzy teorią fizyczną a metafizyką². Pomijając inne aspekty dotyczące tzw. sprawy Galileusza, stwierdzić by zatem można, iż refleksja epistemologiczna winna poprzedzać każdą dyskusję, która chce być owocna³. Dotyczy to przede wszystkim kwestii interdyscyplinarnych, do których należy problem dialogu pomiędzy nauką a teologią.

Zagadnienie dotyczące wzajemnych relacji między teologią a nauką nie jest problemem należącym ani do nauki, ani do teologii, a tym mniej nie jest ono problemem socjologicznym czy historycznym. Jak słusznie zaznacza Ernan McMullin, mamy tutaj do czynienia z problemem epistemologicznym *par excellence*, który dotyczy tak nauki, jak i teologii w całej ich złożoności⁴.

Epistemologia, rozumiana jako systematyczna refleksja dotycząca poznania, m. in. w aspekcie jego granic, metod i sposobów wyjaśniania, została

*UWAGA: Tekst został zrekonstruowany przy pomocy środków automatycznych; możliwe są więc pewne błędy, których sygnalizacja jest mile widziana (obi@opoka.org). Tekst elektroniczny posiada odrębną numerację stron.

¹Niniejszy artykuł jest streszczeniem jednego z rozdziałów obszerniejszego studium poświęconego dialogowi między teologią a nauką.

²Pierre Duhem, *Sozein ta phoinomena. Essai sur la notion de théorie physique de Platon à Galilée*, Paris 1908, s. 23 i 134.

³Gdy chodzi o sprawę Galileusza, wiele interesującego materiału zawiera książka Annibale Fantoli, *Galileo. Per il Copernicanssimo e per la Chiesa*, Città del Vaticano: Specola Vaticana — Libreria Editrice Vaticana, 1993.

⁴Ernan McMullin, *How Should Cosmology Relate to Theology?* w: A. R. Peacocke (red.), *The Sciences and Theology in the Twentieth Century*, Notre Dame: University of Notre Dame Press, 1981, s. 26.

w bieżącym stuleciu znacznie wzbogacona o dyskusje dotyczące nauk doświadczalnych i, co więcej, znaczna część dysput dotyczących teorii poznania dotyczyła właśnie tych nauk. Nic w tym dziwnego zważywszy fakt, iż nauki te w ciągu ostatnich trzech stuleci przyczyniły się w sposób decydujący do zmiany wizji świata, a w niektórych prądach filozoficznych stały się wzorcem poznania pewnego. Refleksja filozoficzna dotycząca nauk doświadczalnych zyskała sobie miano filozofii nauki i podejmuje ona takie zagadnienia jak np. rozwój i racjonalność nauki, związek między modelami nauki a rzeczywistością, itd. Być może nie jest znaczną przesadą pogląd, iż właśnie te kwestie stały się współczesną formą stawiania pytań epistemologicznych, tj. pytań dotyczących poznania jako takiego⁵.

Doceniając pozytywny wkład filozofii nauki do współczesnych dyskusji dotyczących poznania, należy jednak z całą stanowczością unikać pokusy utożsamienia epistemologii z filozofią nauki. Pomijając inne argumenty, takie utożsamienie byłoby niezwykle szkodliwe dla dialogu pomiędzy nauką a teologią, a to z tego względu, że mogłoby ono prowadzić do przyjęcia poznania naukowego za ogólny model poznania, który byłby słuszny również i w dziedzinie teologii.

Wielu autorów studiujących zagadnienie dialogu pomiędzy nauką a teologią, podkreśla fakt istnienia znacznych podobieństw między tymi dziedzinami refleksji intelektualnej⁶. Według opinii B. Lonergana, podobieństwa te można by wyjaśnić przyjmując istnienie tego samego schematu poznawczego (lub określonej metody poznawczej), która znajdowałaby się u podstaw każdej działalności poznawczej człowieka⁷. To właśnie tutaj filozofia nauki może odegrać znaczną rolę, ułatwiając opis tego podstawowego schematu poznawczego, który spotykamy tak w naukach, jak i w teologii. Kon-

⁵W zasadzie zgadzam się z tezą Woleńskiego, iż filozofia nauki jest „epistemologią obciążoną do problematyki poznania naukowego” oraz, że spory dotyczące różnych filozofii nauki „stają się niewątpliwie jaśniejsze, jeżeli się je potraktuje jako instancje sporów o sposoby uprawiania epistemologii” [cytuję za: A. Chmielewski, *Projekty metanaukowe*, „Studia Filozoficzne”, 3 (1989), s. 131].

⁶Zob. np. klasyczne studium I. G. Barboura: *Myths, Models, and Paradigms — A Comparative Study in Science and Religion*, New York: Harper and Row, 1976 (tłumaczenie polskie: *Mity, Modele, Paradygmaty*, Kraków: IW Znak, 1984).

⁷B. Lonergan, *Insight*, London: Darton, Longmann and Todd 1958, s. 425, 525–526, 685–686. Intuicja ta jest wyrażana przez wielu innych autorów. I tak np. Bruce B. Wavell stwierdza, że zdania naukowe i teologiczne „belong to different spheres or universes of discourse, which are merely specialized extension of natural language. Consequently, they both conform, in spite of their important differences, to the basic principles of natural logic” (B. B. Wavell, *Scientific and Religious Universes of Discourse*, „Zygon”, 17 (1982), s. 327).

statacja podobieństw nie jest jednak wystarczająca dla właściwego ujęcia zagadnienia dialogu pomiędzy nauką a teologią, ponieważ należy również uwzględnić istotne różnice istniejące między tymi kontekstami poznania. A jest to różnica tak znaczna, iż w ślad za Ernanem McMullinem można utrzymywać że:

„nauka, poprzez swe wyniki, nie ma żadnego dostępu do Boga; a teologia nie mówi odnośnie świata nic, co byłoby interesujące dla nauki”⁸.

Opinia Ernana McMullina, programowo ostrożnego w swych deklaracjach filozoficznych, może się wydawać nieco przesadzona. Sądzę jednak, iż w zasadzie pogląd ten jest słuszny oraz że odpowiednie sformułowanie różnicy dzielącej schematy pojęciowe teologiczny i naukowy ma podstawowe znaczenie we właściwym podejściu do dialogu między „wiarą” a „rozumem”.

Powyższe konstatacje sugerują, iż dialog między nauką a teologią wymaga odpowiedniej „przestrzeni” pojęciowej, czyli jakby osobnego kontekstu poznawczego (różnego od kontekstów: naukowego i teologicznego), który to kontekst, wyrażając różnice i zachowując podobieństwa między nauką a teologią, umożliwiałby jednocześnie owocny dialog między nimi.

W niniejszym eseju chciałbym zilustrować takie właśnie podejście do dialogu między „wiarą” a „rozumem”; podejście które rozwija się w trzech etapach: **podobieństwa, różnicy i konstrukcji stosownej przestrzeni dialogu**. W pierwszej części eseju zostanie podjęta próba opisu podobieństw istniejących pomiędzy teologią a nauką. Pomocą będzie służyła koncepcja tradycji badawczych Larry Laudana, która posłuży za model roboczy wspólnego schematu poznawczego. By móc określić różnice, należy zanalizować stosowne konteksty poznawcze: naukowy i teologiczny. Jednym z możliwych sposobów postępowania jest określenie reguł, które opisują wzajemne relacje pomiędzy teologią a nauką, rozumianymi jako konkretne realizacje tego samego, podstawowego schematu pojęciowego w różnych kontekstach poznawczych. Rozważania zamknę ogólna refleksja wskazująca możliwą przestrzeń dialogu między teologią a nauką.

⁸Cytuję za: W. van Huyssteen, *Experience and Explanation: the Justification of Cognitive Claims in Theology*, „Zygon”, 23 (1988), s. 252. Inny autor stwierdza: „scientific statements are invalid in religion and religious statements are invalid in science, and scientific and religious statements cannot be either compatible or incompatible with each other” ponieważ „these classes of statements belong to different spheres of universes of discourse” (B. Wavell, *Scientific and Religious Universes of Discourse*, „Zygon”, 17 (1982), s. 327).

2. Nauka i teologia jako tradycje badawcze

Model rozwoju nauki zaproponowany przez Larry Laudana sytuuje się w tym nurcie filozofii nauki, który wyznaczony jest koncepcjami Thomasa Kuhna i Imre Lakatos⁹. W modelu Larry Laudana, który za podstawową „jednostkę” opisu rozwoju nauki przyjmuje tzw. tradycje badawcze, nauka jest interpretowana jako aktywność intelektualna i praktyczna, która w swej istocie sprowadza się do rozwiązywania problemów¹⁰. To właśnie analiza roli problemów i ich rozwiązań w kontekście racjonalności i rozwoju nauki, stanowi o oryginalności idei Larry Laudana.

Według tego filozofa nauki zachowanie racjonalne polega na wybieraniu tych teorii, które przyczyniają się do większego postępu naukowego. Postęp naukowy można zaś określić jako wzrastającą efektywność teorii w rozwiązywaniu problemów w danej dziedzinie badań naukowych. „Miara” tego rozwoju jest następująca:

„globalna efektywność danej teorii w rozwiązywaniu problemów, określona jest w odniesieniu do liczby i wagi problemów empirycznych, które teoria ta rozwiązuje. Należy przy tym również uwzględnić liczbę oraz wagę anomalii i problemów koncepcyjnych, które są powodowane przez daną teorię”¹¹.

Jak widać z powyższego określenia, L. Laudan rozróżnia dwa zasadnicze typy problemów: empiryczne i koncepcyjne. *Problemy empiryczne* są:

„problemami pierwszej wagi i są one pytaniami podstawowymi dotyczącymi obiektów, które stanowią dziedzinę zastosowań danej nauki”¹².

Problemy tego typu dzielą się na trzy kategorie:

- problemy nierozwiązane przez żadną z teorii w danej dziedzinie;
- problemy rozwiązane i

⁹Zob. np. Michał Heller, *Filozofia nauki: Wprowadzenie*, Kraków: OBI — PAT, 1992.

¹⁰Larry Laudan, *Progress and Its Problems. Towards a Theory of Scientific Growth*, London: Routledge & Kegan Paul, 1977 (w moich rozważaniach odnoszę się do włoskiej edycji tej książki: *Il progresso scientifico. Prospettiva per una teoria*, Roma: Armando Editori, 1979).

¹¹L. Laudan, op. cit., s. 89.

¹²L. Laudan, op. cit., s. 34.

- anomalie, tj. problemy nierozwiązane przez daną teorię, natomiast rozwiązane przez inne teorie z tej samej dziedziny badawczej.

Problem koncepcyjny natomiast to problem który dotyczy samej teorii jako takiej i nie istnieje niezależnie od niej. Jeżeli zatem problemy empiryczne są problemami pierwszej wagi dotyczącymi określonej dziedziny badań, to problemy koncepcyjne rodzą się wewnątrz schematów koncepcyjnych czy tradycji badawczych, które są propozycjami rozwiązania tychże problemów empirycznych. Problemy koncepcyjne mogą być wewnętrzne (np. kiedy dotyczą niespójności logicznej danej teorii) lub zewnętrzne (kiedy są wynikiem konfliktu danej teorii bądź z inną teorią czy tradycją badawczą dobrze ugruntowaną, bądź z jakąś teorią metodologiczną, bądź też z ogólną wizją świata danej epoki).

Dokonawszy wszystkich tych rozróżnień, można określić naukową tradycję badawczą jako:

„zespół ogólnych założeń dotyczących obiektów i procesów zachodzących w danej dziedzinie badań, oraz założeń dotyczących metod, które należy stosować celem rozwiązywania problemów oraz celem konstruowania nowych teorii w tej dziedzinie”¹³.

Innymi słowy, tradycje badawcze określają w sposób abstrakcyjny z czego świat jest zbudowany, jakie relacje łączą istniejące w nim obiekty, jakie procesy tam zachodzą i jak należy ten świat badać, nie dostarczając przy tym żadnych konkretnych odpowiedzi na pytania i problemy szczegółowe. Tak więc tradycje badawcze nie mają funkcji wyjaśniających czy normatywnych, lecz dostarczają jedynie środków służących do rozwiązywania problemów empirycznych i koncepcyjnych. Dana tradycja badawcza „składa” się z różnych teorii (które czasem mogą być nawet sprzeczne między sobą), które czynią bardziej konkretną „ontologię” danej tradycji badawczej i realizując wskazania metodologiczne tejże tradycji badawczej, usiłują podać rozwiązania określonych problemów. Spośród różnych tradycji badawczych w tej samej dziedzinie badań, większy sukces zyskuje ta spośród nich, która prowadzi do rozwiązania większej ilości problemów empirycznych i koncepcyjnych, oczywiście przy mniejszej ilości anomalii i problemów nierozwiązanych.

Już pobieżne spojrzenie na koncepcję tradycji badawczych Larry Laudana pozwala dostrzec możliwość zastosowania jej w dziedzinie teologii.

¹³L. Laudan, op. cit., s. 103–104.

Oczywiście należy wprowadzić stosowne zmiany dotyczące „ontologii”, relacji, metodologii oraz sposobu budowania i weryfikacji „teorii” teologicznych. Zmiany te wyrażają się np. w przyjęciu istnienia Boga w Trójcy Jedynej oraz w uznaniu roli tradycji i magisterium w weryfikacji różnych ujęć teologicznych (jeżeli pozostać w obrębie teologii katolickiej). Nie wchodząc w inne szczegóły zagadnienia, stwierdzić można, iż teologia jako refleksja intelektualna dotycząca wiary (*fides querens intellectum*) daje się opisać jako teologiczna tradycja badawcza (*ThRT*), w której można wyróżnić elementy analityczne, jak w naukowej tradycji badawczej (*ScRT*)¹⁴.

Celem ułatwienia dalszych rozważań wprowadźmy następujący, schematyczny opis tych tradycji badawczych:

$$ScRT \rightarrow [O_s; R_s; M_s; \{p_{es}\}; \{T_s\}];$$

$$ThRT \rightarrow [O_t; R_t; M_t; \{p_{et}\}; \{T_t\}];$$

gdzie poszczególne symbole oznaczają odpowiednio: obiekty podstawowe (*O*), relacje (*R*) oraz metodologię (*M*) przyjmowane w danej tradycji badawczej. Ponadto $\{T\}$ określa zbiór teorii proponowanych wewnątrz danej tradycji badawczej, mających na celu rozwiązanie zbioru problemów pierwszego rzędu $\{p_e\}$ i innych problemów koncepcyjnych właściwych danej dziedzinie refleksji poznawczej.

Powyzsze, niestety z braku miejsca bardzo ogólne, konstatacje sugerują zatem możliwość interpretacji tak nauki, jak i teologii, w ramach koncepcji tradycji badawczych realizujących tę samą zasadę heurystyczną „nakazującą” poszukiwanie coraz to lepszych rozwiązań istniejących problemów. Rodzaje problemów, a także to, co się rozumie przez zadowalające rozwiązanie tychże problemów, jest określane przez odpowiednią tradycję badawczą (*ScRT* lub *ThRT*).

Jak widać z powyższego opisu, tak w nauce, jak i w teologii spotykamy formalnie ten sam schemat poznawczy (tradycja badawcza), niemniej jego elementy składowe różnią się co do swej „zawartości”. I właśnie ten fakt stanowi o różnicy teologicznego i naukowego kontekstów poznania.

3. O różnicach między nauką i teologią

By móc opisać bliżej różnicę pomiędzy nauką a teologią, rozumianymi jako tradycje badawcze, posłużę się metodą, którą można by nazwać prag-

¹⁴Zajmuję się tymi zagadnieniami w sposób szczegółowy we wspomnianym na wstępie studium poświęconym dialogowi między nauką i wiarą.

matyczną¹⁵. Mówiąc niezbyt precyzyjnie, analiza ta sprowadza się do dyskusji możliwości „zastosowania” zdań teologicznych w nauce i *vice versa*. Ten typ dialogu pomiędzy nauką a teologią określić można jako zewnętrzny¹⁶.

Należy wpieryw zwrócić uwagę na jedną, niezwykle istotną w tym kontekście, okoliczność. Otóż, jak to wielokrotnie powtarzał Larry Laudan, problemy powstające w wyniku konfrontacji różnych tradycji badawczych, tj. tradycji odnoszących się do różnych dziedzin badawczych, mają wyłącznie charakter koncepcyjny. Stwierdzenie to należy jednak interpretować stosownie do okoliczności w których taki problem powstaje. To właśnie ta dyskusja pozwoli określić różnice istniejące między naukowymi i teologicznymi tradycjami badawczymi.

3.1. Problemy koncepcyjne odpowiadające relacjom między $\{p_{es}\}$ a $\{p_{et}\}$

Jak to już było wspomniane, tradycje badawcze są oceniane w świetle ich efektywności w rozwiązywaniu problemów w odpowiedniej dziedzinie badań. Fakt, iż teologia i nauka reprezentują różne konteksty poznania, oznacza przede wszystkim to, że elementy O i R oraz zbiory problemów pierwszego rzędu $\{p_{es}\}$ i $\{p_{et}\}$ są różne. Stąd można wysnuć wniosek, iż istnieją takie problemy, w których jedyną instancją kompetentną jest nauka (rzecz jasna analogiczne stwierdzenia jest słuszne również w odniesieniu do teologii) oraz, że każdy problem pierwszego rzędu winien być rozwiązywany we „własnej” tradycji badawczej. To właśnie ten aspekt dialogu między nauką a teologią wyrażała cytowana wyżej opinia Ernana McMullina¹⁷.

W tym miejscu należy jednak uczynić pewien komentarz. Powyższe stwierdzenia konstatające różnice kompetencji teologii i nauki nie oznaczają bynajmniej, iż ta pierwsza może mówić cokolwiek odnośnie zjawisk świata przyrody. Trudno bowiem, by teologia utrzymywała dzisiaj, iż np. Ziemia jest płaska, czy też że nie istnieją zjawiska ewolucyjne w świecie przyrody. Te i inne fakty zostały wielokrotnie potwierdzone przez naukę i teologia musi je wziąć pod uwagę, jeżeli chce w sposób wiarygodny przekazywać Objawienie, odwołując się do wyników nauki.

¹⁵Ideę tego podejścia zawdzięczam opracowaniom Nancey Murphy: *Acceptability Criteria for Work in Theology and Science*, „Zygon”, 22 (1987), s. 279–297 oraz *Theology in the Age of Scientific Reasoning*, Ithaca — London: Cornell University Press, 1990. W swych metodologicznych analizach dotyczących teologii, N. Murphy opiera się na koncepcji programów badawczych Imre Lakatosa.

¹⁶P. Hefner, *Science and Religion: Athens and Jerusalem in Dialogue About Athen's Salvation*, „Zygon”, 14 (1979) s. 225.

¹⁷Zob. przypis 8.

Na marginesie tych uwag należy zauważyć istnienie pewnego typu problemów pierwszego rzędu, które, pomimo przynależności do różnych dziedzin badawczych, mogą być interpretowane jako „równoległe” lub „stowarzyszone”. Dobrym przykładem tego typu problemów jest zagadnienie stworzenia czy też kreacji, które posiada swe sformułowania i stosowne rozwiązania tak w kontekście nauki, jak i w kontekście teologii. Rozwiązania proponowane w jednej tradycji badawczej mogą oczywiście powodować trudności koncepcyjne dla rozwiązań innej tradycji badawczej. Nie znaczy to jednak, iż rozwiązanie z jednej tradycji jest przyjmowane w innej tradycji badawczej. Raczej mamy tutaj do czynienia z sytuacją, w której rozwiązanie podane w określonej tradycji badawczej sugeruje nowe sposoby rozwiązania problemu, właściwe innej tradycji badawczej.

Interesującym wariantem omawianego typu problemów koncepcyjnych jest sytuacja, w której problem koncepcyjny występujący w jednej tradycji badawczej, staje się problemem pierwszego rzędu w innej tradycji badawczej. Znakomitym przykładem takiego zagadnienia może być problem „matematyczności przyrody”¹⁸.

3.2. Problemy koncepcyjne odpowiadające relacjom między M_s a M_t i między $\{T_t\}$ a $\{T_s\}$

Najciekawsze sytuacje związane z tą klasą problemów koncepcyjnych, dotyczą dwóch przypadków. Pierwszy związany jest z regułami metodologicznymi, które mogą powodować poważne konflikty między różnymi tradycjami badawczymi (np. zagadnienia dotyczące weryfikacji zdań teologicznych i naukowych). Drugi przypadek dotyczy „migracji” metafor z jednej tradycji badawczej do drugiej. Przykładem mogą tu być takie, ukształtowane w nauce pojęcia jak „komplementarność” czy „ewolucja”, które obecnie należą do języka niektórych ujęć teologicznych.

Metafory, które „migrują” w wyżej wspomnianym sensie, stają się zazwyczaj rodzajem zasady heurystycznej inspirującej nowe ujęcia i nowe rozwiązania problemów pierwszego rzędu oraz problemów koncepcyjnych.

¹⁸Zob. np.: Józef Życiński, *Filologiczne aspekty matematyczności przyrody*, w: M. Heller, A. Michalik, J. Życiński (red.), *Filozofować w kontekście nauki*, Kraków: PTT, 1987 oraz Michał Heller, *On Theological Interpretation of Physical Creation Theories*, w: Robert J. Russell, Nancey Murphy and Chris J. Isham (eds.), *Quantum Cosmology and the Laws of Nature. Scientific Perspectives on Divine Action*, Vatican Observatory and The Center for Theology and the Natural Sciences: Vatican City State — Berkeley, 1993, s. 100–101.

Trzeba tu jednak zaznaczyć, iż metafora po „przejściu” do innej tradycji badawczej „podlega” regułom metodologicznym tejże tradycji badawczej.

Owa „migracja” metafor jest może najciekawszym przykładem dialogu zewnętrznego pomiędzy teologią i nauką, dialogu który widziany w tej perspektywie staje się:

„dyskusją dotyczącą języka oraz modeli służących teologii”¹⁹.

Omawiane wyżej relacje między *ScRT* a *ThRT* miały na celu zarysowanie różnic istniejących między tymi tradycjami badawczymi. Bezpośrednim kontekstem tego opisu był dialog, który określony został jako zewnętrzny. W istocie rzeczy ten typ dialogu dotyczy jedynie możliwości wkładu nauki do rozwoju teologii (i *vice versa*) i nie określa jeszcze wspomnianej już przestrzeni dialogu.

4. Obraz świata jako możliwa przestrzeń dialogu

Historia dialogu między nauką a teologią (lub szerzej między nauką a religią), widziana w sposób nieco schematyczny, wykazuje ciągle powracające tendencje do uprzywilejowania (lub wykluczenia) jednego z partnerów tego dialogu. Tak więc z jednej strony próbowano utożsamiać z nauką model „poznania prawdziwego”, z drugiej zaś nie brakowało i poglądów, które w Biblii widziały jedyne źródło prawdy, w tym i naukowej. Obok tych podejść „redukcyjnych”, nie brakowało i takich, które głosiły całkowitą niezależność teologii od nauki. Czy jednak między tymi skrajnymi poglądami nie istnieje droga pośrednia, unikająca Scylly i Charybdy rozwiązań ekstremalnych?

Nie istnieje proste rozwiązanie tych problemów, tak jak nie istnieje jedyne, logicznie możliwe podejście do zagadnienia dialogu pomiędzy nauką a teologią. Jedną z przyczyn tego stanu rzeczy jest fakt, iż dialog ten wymaga stosownej przestrzeni dialogu lub innymi słowy własnego kontekstu pojęciowego — kontekstu, który należy skonstruować lub co najmniej wskazać.

W mojej opinii takim kontekstem, lub przestrzenią dialogu, jest to, co określa się mianem ogólnych wizji świata, a w których tworzeniu uczestniczą

¹⁹Wyrażenia Mary Hesse. Cytuję za: Willem B. Drees, *A Case Against Temporal Critical Realism? Consequences of Quantum Cosmology for Theology*, w: Robert J. Russell, Nancey Murphy and Chris J. Isham (eds.), *Quantum Cosmology and the Laws of Nature. Scientific Perspectives on Divine Action*, Vatican Observatory and The Center for Theology and the Natural Sciences: Vatican City State — Berkeley 1993, s. 363.

„na równych prawach” nauka, teologia, poezja, sztuka, itp.²⁰. Chodzi zatem o pewną konstrukcję pojęciową, w której różne jej „składniki”, połączone w sposób harmonijny, tworzyłyby rodzaj panoramy przedstawiającej świat danej epoki. Oczywiście taki „obraz świata” byłby zawsze owocem swej epoki.

W moim pojęciu taka synteza różnych tradycji badawczych jest możliwa w każdej epoce pod warunkiem jednak, iż zostanie porzucone marzenie o uniwersalności wizji świata, rozumiane w sensie ponadczasowości i w sensie akceptowalności przez wszystkich. Konieczność porzucenia tak rozumianej uniwersalności jest powodowana faktem, iż każda dziedzina poznania ludzkiego jest w ciągłym rozwoju, a ponadto w tworzeniu wizji świata uczestniczą również i te tradycje badawcze, których pluralizm jest w naszej epoce postmodernistycznej powszechnie uznany (jak np. teologia czy filozofia). Innymi słowy wizje świata konstruowane w naszych czasach winny również wyrażać wybory religijne i filozoficzne, które określają stosowne tradycje badawcze wchodzące w skład danej wizji świata.

Należy ponadto zaznaczyć, iż uniwersalność (w sensie wyżej opisanym) nie jest bynajmniej niezbywalną cechą wizji świata. Za charakterystykę podstawową wizji świata należy bowiem uznać te uogólniania, stwierdzenia i hipotezy, które są uważane w danej epoce za potwierdzone przez stosowne odkrycia naukowe i które zaakceptowane mają „moc” zmieniającą podejście człowieka do swej własnej egzystencji, do innych, do świata. Tak o tym pisze Aldous Huxley:

„Materialistyczne twierdzenia Lukrecjusza oraz inspirowane filozofią idealistyczną poglądy Dantego, jeszcze dzisiaj mają zdolność do kształtowania naszego sposobu istnienia, chociaż większość ‘faktów’, na których się opierały ich filozofie, mają dzisiaj walor jedynie ‘znaleziska’ archeologicznego”²¹.

W konsekwencji element uniwersalny różnych wizji świata sprowadzałby się nie tyle do ich składowej „naukowej”, lecz właśnie do tej logiki, do tych hipotez i uogólnień, które w ostatecznej instancji wyrażają relacje wiążące człowieka z Bogiem, z innymi i ze światem, a które w akcie wiary, stają się

²⁰I. Prigogine i I. Stengers nazywają tę przestrzeń dialogu „trzecią kulturą” (w odróżnieniu od dwóch kultur: naukowej i humanistycznej, opisanych przez Ch. Snowa; zob. I. Prigogine i I. Stengers, *La nuova alleanza. Metamorfosi della scienza*, Torino: Einaudi, 1993, s. 35).

²¹A. Huxley, *Music at Night*, London: Triad Grafton Books, 1986, s. 34.

owym centrum ludzkiej egzystencji, wokół którego organizują się wszystkie inne „prawdy” i doświadczenia życia człowieka.

Tadeusz M. Sierotowicz