

Ks. Antoni Nadbrzeźny*
WT KUL, Lublin

(NIE)OBLICZALNY ŚWIAT. Z FILOZOFICZNO- -TEOLOGICZNYCH ROZWAŻAŃ NAD GRANICAMI RACJONALNOŚCI

Teza Rogera Penrose'a o nieobliczalnym (niealgorytmicznym) charakterze ludzkiej świadomości (umysłu), będąca argumentem przeciwko możliwości stworzenia sztucznej inteligencji, może przyczynić się do wzmocnienia poczucia tajemniczości świata. Niezależnie od naszego stosunku do platonizmu matematycznego (zakładającego istnienie obiektywnych pozaczasowych bytów matematycznych) filozoficzna refleksja brytyjskiego kosmologa stanowi impuls do rozwijania współczesnej teologii w twórczym dialogu z naukami, kierującym się zasadą krytycznej otwartości i wzajemnej dynamicznej wymiany osiągnięć poznawczych.

Problem granic logicznych dedukcji i obliczeń matematycznych stał się dziś przedmiotem refleksji wielu wybitnych myślicieli¹. Analizując filozoficzne poglądy brytyjskiego matematyka, fizyka i kosmologa Rogera Penrose'a², arcybiskup Józef Życiński zwrócił uwagę na doświadczenie tajemniczości i piękna świata oraz na znaczenie sokratejskiego „nie wiem” w procesie racjonalnej interpretacji uniwersum. Nie sposób bowiem zaprzeczyć, że obok zbioru twierdzeń wyrażonych za pomocą języka matematyki istnieją również nieredukowalne do poziomu prostych algorytmów głębokie doznania estetyczne i przeżycia psychiczne, które stanowią nieusuwalny składnik ludzkiej aktywności naukowej i artystycznej.³ W obliczu szybkiego rozwoju technologii informatycznych pojawiają się niekiedy marzenia o skonstruowaniu maszyn wyposażonych w sztuczną inteligencję, która pozwoliłaby im działać w sposób świadomy na miarę rozumnej istoty ludzkiej. Rozwijana

* Ks. dr hab. Antoni Nadbrzeźny – adiunkt Katedry Pneumatologii, Eklezjologii i Mariologii KUL; e-mail: a.nadbrzezny@wp.pl.

¹ Zob. M. Heller, *Granice nauki*, Kraków 2014; A. Grobler, *Metodologia nauki*, Kraków 2006; J. Dupré, *Human Nature and the Limits of Science*, Oxford 2005.

² Sir Roger Penrose (ur. 1931) – brytyjski uczony, jeden z najwybitniejszych współczesnych fizyków, prowadzi badania dotyczące geometrii czasoprzestrzeni, teorii grawitacji i związku fizyki kwantowej z fenomenem świadomości.

³ Por. J. Życiński, *Granice racjonalności. Eseje z filozofii nauki*, Warszawa 1993, s. 223.

przez część naukowców negujących różnicę między ludzkim myśleniem a komputerowym przetwarzaniem informacji sugestywna wizja robotów pracujących w szpitalach, maszyn modlących się w kościołach oraz inteligentnych dronów walczących na frontach zmusza do namysłu nad granicami nauki, funkcjonowaniem mózgu, naturą umysłu, nieobliczalnym (niealgorytmicznym) charakterem procesu myślowego oraz wpływem odkryć naukowych na koncepcje teologiczne.

W niniejszym artykule, mającym charakter interdyscyplinarny, zostanie podjęta próba ukazania i uzasadnienia granic racjonalnego poznania na podstawie filozoficznej i teologicznej refleksji nad teorią sztucznej inteligencji. W moim przekonaniu kluczowy problem badawczy można sformułować za pomocą następujących pytań: Dlaczego potrzebujemy nowej dyscypliny zwanej teologią nauki? Jakie argumenty przemawiają za przyjęciem tezy, że ludzki umysł (świadomość) nie działa w ten sam sposób jak komputer? Jakie znaczenie ma doświadczenie matematyczności przyrody i tajemnicy świata w procesie jego racjonalnej interpretacji? Dlaczego istnieje pluralizm racjonalności? Warto również zapytać o implikacje tajemniczości świata dla dyskursu teologicznego.

KU TEOLOGII NAUKI

W przeciwieństwie do wiedzy potocznej nauka jako zorganizowana forma poznania posługuje się metodą, którą można określić mianem skutecznej i powtarzalnej procedury badawczej, zmierzającej do uzyskania wyników poznawczych. Obserwowany od połowy XX. wieku ogromny postęp w dziedzinie filozofii nauki (ogólnej metodologii nauk) istotnie wpłynął na kształt wielu współczesnych kierunków filozoficznych, umożliwiając powstanie, zwłaszcza na obszarach krajów anglojęzycznych, różnych odmian filozofii lingwistycznych⁴. Pomijanie osiągnięć filozofii nauki przez współczesne systemy filozoficzne prowadzi w efekcie do formułowania i głoszenia tez uznawanych za anachronizmy. Stąd też poważna refleksja nad metodologiczną stroną danej nauki zawsze pociąga za sobą zmianę w jej wymiarze merytorycznym. Naukowcy, uwolnieni obecnie spod jarzma neopozytywistycznej metodologii utożsamiającej sensowność z empirycznością, coraz odważniej wchodzą w dziedzinę myślenia filozoficznego i teologicznego, odsłaniając zupełnie nowe problemy wygenerowane przez współczesne teorie naukowe (np. zagadnienie sztucznej inteligencji). Chociaż utożsamienie empiryczności z sensownością oraz przekonanie o ścisłej dychotomii zdań empirycznych i teoretycznych zostały „oficjalnie” odesłane do metodologicznego lamusa, to jednak w pewnych kręgach wciąż jeszcze pokutuje mit o wszechmocy nauki, która już wkrótce dostarczy ostatecznego wyjaśnienia świata, formułując jedną teorię fizycz-

⁴ Por. M. Heller, *Teologia i wszechświat*, Tarnów 2009, s. 101.

ną wyjaśniającą wszystkie zjawiska i w ten sposób eliminując potrzebę istnienia filozoficznych i teologicznych poziomów eksplanacji złożonej rzeczywistości⁵.

Warto w tym miejscu postawić pytanie o zakres wpływu filozofii nauki na teologię. Zdaniem Michała Hellera metodologia teologiczna nie ma, niestety, w tym względzie zbyt wielu osiągnięć. Na uwagę zasługuje jednak współczesne teologiczne podejście do kwestii określanej mianem „nauka a wiara”. Zazwyczaj przy omawianiu tej problematyki teologowie uświadamiają sobie, jak bardzo czynnik czasu i rozwoju wpływa na zmianę ich dotychczasowej perspektywy poznawczej. Przyjmowana już dziś powszechnie zasada ewolucji dogmatu (reinterpretacji)⁶ pozwala dostrzec istotne różnice występujące w rozwoju interpretacji prawd wiary, które są wynikiem twórczego zderzenia przekonań religijnych z obrazem świata kształtowanym na podstawie wyników nauki osiągniętych w danej epoce. Obecna w dokumentach Soboru Watykańskiego II idea słusznej „autonomii rzeczy doczesnych” (KDK 36) oraz zainicjowana w latach czterdziestych ubiegłego wieku przez Gustawa Thilsa⁷ „teologia rzeczywistości ziemskich” stały się bez wątpienia zachętą do powstania nowej dyscypliny zwanej teologią nauki⁸. Przedmiotem teologicznej refleksji jest tutaj sam fakt istnienia nauk, ich podstawy, metody i wyników⁹, a także wpływ nauk na kształtowanie się wiarygodnego obrazu Boga, możliwego do przyjęcia przez ludzi żyjących w epoce krytycznego myślenia¹⁰. W świetle Objawienia Bożego teologia nauki podejmuje refleksję nad sensem pluralizmu nauk, dostrzegając w nich wielorakie sposoby samorealizacji człowieka w wymiarze zarówno jednostkowym, jak i społecznym. Spojrzenie na nauki w optyce Objawienia pozwala dostrzec w nich wartość specyficznie ludzką, wyrastającą z nieodpartej chęci poznawania i opanowywania przez człowieka całej rzeczywistości (osobowej i pozaosobowej) oraz z pragnienia nieustannego przekraczania granic dotychczasowej wiedzy w kierunku Absolutu. Łącząc w sobie wymiar teoretyczny z prakseologicznym i służąc bezpośrednio lub pośrednio samorealizacji człowieka na fundamencie *praxis*, nauka przechodzi w działanie, w sprawczość, w twórczość, w technikę, stając się niejako obowiązkiem społeczeństwa oraz jego „siłą i drogą futurologiczną”¹¹. Z chrześcijańskiego punktu widzenia teologia nauki może dokonać pewnej próby rekonstrukcji jednej rzeczywistości, spolaryzowanej przez różne metody badawcze (empiryczne, filozoficzne, teologiczne) na wiele „składowych”, ujmujących tylko niektóre aspekty wszechświata. Należy przy tym

⁵ Por. tamże, s. 77–80.

⁶ Por. A. Czaja, *Dogmat*, w: *Leksykon teologii fundamentalnej*, red. M. Rusecki, Lublin–Kraków 2002, s. 317.

⁷ Por. M. Rusecki, *Thils Gustave*, w: *Leksykon teologii fundamentalnej*, s. 1247–1248.

⁸ Zob. *Teologia nauki*, red. J. Mączka, P. Urbańczyk, Kraków 2015.

⁹ Por. M. Heller, *Teologia i wszechświat*, s. 102.

¹⁰ Por. A. Nadbrzeżny, *Sakrament wyzwolenia. Zbawcze posłannictwo Kościoła w posoborowej teologii holenderskiej*, Lublin 2013, s. 141–142.

¹¹ Por. C. Bartnik, *Krzak gorejący*, Lublin 1991, s. 390.

pamiętać, że rzeczywistość jest zawsze czymś większym niż wszystkie możliwości poznawcze, funkcjonujące w ramach licznych i zróżnicowanych metodologii¹². Zasada *realitas semper maior* odnosi się także do poznawczych wysiłków podejmowanych w dziedzinie teologii, która wobec faktu niewyobrażalnie gigantycznej rzeczywistości musi pokornie uznać ograniczony charakter stosowanych metod badawczych i w konsekwencji swą niezdolność do ostatecznego zaspokojenia wszelkich ludzkich roszczeń epistemicznych.

Do głównych zadań teologii nauki należałoby uzasadnienie tezy, że wszechświat badany przez nauki posługujące się metodami empirycznymi o nieprzekraczalnych granicach jest tym samym wszechświatem, w którym teologia może odkryć pewne jego cechy niedostępne na drodze poznania empirycznego. W świetle prawdy o stworzeniu świata przez Boga teologia nauki może przede wszystkim ukazać, że istnienie uniwersum pozostaje całkowicie zależne od Bytu absolutnego, co jako problem badawczy zupełnie wykracza poza granice nauk empirycznych. Ponadto w ramach swoich badań i zgodnie ze swoją metodologią teologia nauki ma prawo twierdzić, że dostępny naszemu poznaniu świat jest nie tylko możliwy do wyjaśnienia za pomocą metod empirycznych, lecz również pozostaje głęboko przeniknięty wartościami. Uchwycenie aksjologicznej warstwy świata badanego przez nauki przyrodnicze, programowo unikające zdań normatywnych i wartościujących, z pewnością należy zaliczyć do zadań teologii nauki. Musi ona przy tym stale unikać pokusy traktowania Objawienia Bożego jako wiedzy zawierającej rzekomo bezbłędne informacje dotyczące tych aspektów świata, które są przedmiotem autonomicznych badań naukowych¹³. Troska teologii o właściwe ukazanie egzystencjalnego i zbawczego celu Objawienia Bożego (KO 11), którego treści w żadnej mierze nie mogą być substytutem rzetelnej wiedzy naukowej, pozwoli uniknąć błędnych sformułowań typu „biologia nadprzyrodzona” lub „geografia objawiona”. Za przejaw wielkiej naiwności należałoby uznać próby zarówno zawężania granic świata do granic metody, jak i wprowadzania wniosków teologicznych do nowych teorii naukowych. Słuszna metodologiczna separacja między naukami a teologią nie powinna jednak prowadzić do obustronnego ignorowania wzajemnych osiągnięć¹⁴. Z tej racji teologia nauki ze swej strony winna jeszcze bardziej zaangażować się w eliminowanie szkodliwego mitu o nieuchronnym i nieprzezwycięzalnym konflikcie między teologią a naukami oraz podjąć trud budowania klimatu wzajemnego zaufania, współpracy i dialogu.

¹² Por. M. Heller, *Teologia i wszechświat*, s. 106–107.

¹³ Por. tamże, s. 104–105.

¹⁴ Por. J. Życiński, *Ulaskawianie natury*, Kraków 1992, s. 60.

SZTUCZNA INTELIGENCJA A METAFIZYKA

Komentując poglądy Penrose'a zawarte w jego książce *The Emperor's New Mind*¹⁵, arcybiskup Życiński zwraca uwagę na fakt, że wywołały one żywą dyskusję wśród ludzi zajmujących się kwestią myślenia komputerów i nieprzekraczalnych granic w dziedzinie rozwijających się dziś badań nad sztuczną inteligencją. Idąc pod prąd filozoficznym poglądom reprezentowanym przez liczne grono przedstawicieli nauk ścisłych, brytyjski matematyk krytycznie odnosi się do tzw. mocnego podejścia w dziedzinie sztucznej inteligencji. Zwolennicy tego nurtu badawczego przyjmują mocne i kontrowersyjne tezy metafizyczne, które stają się fundamentem ich wyobrażeń o przyszłych niemal nieograniczonych sposobach przetwarzania informacji w komputerach. Prezentują oni prowokujące stanowisko, w myśl którego nie istnieje różnica między ludzkim myśleniem a przetwarzaniem informacji w komputerach. W rezultacie są skłonni przypisać maszynom przekonania (*beliefs*), co prowadzi nieuchronnie do przyjmowania filozofii panpsychizmu¹⁶. Nietrudno zauważyć, że takie ujęcie zmierza do antropomorfizacji urządzeń elektronicznych i mitologizacji świata.

W obliczu poglądów sugerujących bliską już możliwość skonstruowania sztucznej świadomości, perfekcyjnie oddającej wszystkie ludzkie stany świadomościowe, piękno niewyrażalnej elektronicznie dziecięcej percepcji świata staje się argumentem przeciwko naiwnym maksymalistycznym przekonaniom o rzekomej wszechmocy komputerów. Mimo wysokiej jakości technologicznej nie są one w stanie wyrazić wszystkich aspektów świadomości dostępnych człowiekowi w przysługującej wyłącznie jemu zdolności percepcji świata. Posługując się alegorią małego dziecka stawiającego dorosłym niewygodne pytania, Penrose usiłuje zwrócić uwagę na niebezpieczeństwo niszczenia w człowieku przez współczesną formację intelektualną zdolności przeżywania zadziwień w poznawczym kontakcie ze światem¹⁷. Jej efektem bywa skrajna racjonalizacja niektórych zjawisk, rutyna w spojrzeniu na piękno świata, a niekiedy redukcja istotnych kwestii do poziomu problemów pozornych.

Tymczasem bogactwa ludzkich przeżyć, doznań i doświadczeń duchowych, psychicznych i estetycznych nie da się wyrazić w języku logicznych formuł, a oczekiwanie, że wraz z rozwojem nauki uda się wyrazić najpiękniejsze literackie, muzyczne lub inne artystyczne porywy ludzkiego ducha za pomocą związków logicznego wynikania należy uznać za przejaw utopijnych marzeń. Odwołując się do pierwszego twierdzenia Kurta Gödla, Roger Penrose dochodzi do wniosku, że ludzka świadomość, w odróżnieniu od jej sztucznego wariantu, działa

¹⁵ Oxford 1989; polskie wydanie: *Nowy umysł cesarza. O komputerach, umyśle i prawach fizyki*, tłum. P. Amsterdamski, Warszawa 2000.

¹⁶ Por. J. Życiński, *Granice racjonalności*, s. 219.

¹⁷ Por. tamże, s. 220.

na sposób niealgorytmiczny (nieobliczeniowy). Za jej powstanie odpowiadają zachodzące w mózgu na poziomie neuronowym procesy fizyczne, których nie da się dziś symulować algorytmicznie (obliczeniowo). Myślenie matematyczne i w konsekwencji każda aktywność umysłowa wymagająca myślenia nie daje się ująć w algorytm i potrzebuje pewnego pozapojęciowego wglądu. Wyróżnione przez Penrose'a w ramach jego ontologii trzy światy (matematyki, fizyki i umysłu) nie są od siebie oddzielone, ale należą do większej i nieznannej jeszcze rzeczywistości ontologicznej. Ponadto są one ze sobą połączone również epistemologicznie. Pełne poznanie jednego z nich wymaga uwzględnienia pozostałych¹⁸. Jednak na obecnym etapie relacje między matematyką, fizyką i umysłem pozostają wciąż tajemnicą. Aktualna wiedza z zakresu fizyki nie wystarcza, aby wyjaśnić świadomość, dlatego potrzebna jest odwaga wyjścia poza znane prawa fizyczne. Wydaje się, że im bardziej poznajemy świat fizyki, tym bardziej wkraczamy w świat matematyki, stanowiącej fundament rzeczywistości¹⁹.

Analizując techniczne ograniczenia sztucznej inteligencji, nie sposób uniknąć dwóch fundamentalnych pytań dotyczących czasu i świadomości. Dzięki czemu mimo zmienności doznań zachowujemy w nurcie czasu świadomość tożsamości własnego „ja”? Czy zmianom w sferze wartościowań nie towarzyszy głębsza zmiana osobowości? Zdaniem Życińskiego pytania te nie powinny być eliminowane ze współczesnej kultury intelektualnej, gdyż stanowią przejaw wierności sokratejskiej tradycji, której beztrioskie odrzucenie doprowadziłoby do redukcyjnej wizji świata i zubożenia na jego wciąż intrygującą nas tajemnicę. Zapewne jednym z negatywnych produktów ubocznych spektakularnego rozwoju wiedzy i techniki jest utrata zdolności zadziwienia się tajemniczym wymiarem zarówno kosmosu, jak i własnej egzystencji. Pomocą w jej odzyskaniu może być uświadomienie sobie faktu, że „harmonii naszych wysiłków duchowych nie można podporządkować prostym algorytmom”²⁰. Z tej racji ludzkie poznanie wykorzystuje, zdaniem Penrose'a, nie tylko związki logicznego wynikania, lecz również czynniki pozaracjonalne, takie jak intuicja, wycucie czy niekonceptualny wgląd. W rezultacie w ludzkiej psychice odbijają się i zespalają ze sobą zarówno platońskie idee stanowiące przejaw i warunek racjonalności świata, jak też misteryjny i niewyraźalny pojęciowo element obecny w codziennym doświadczeniu człowieka. W związku z tym postulat wypracowania „matematycznego przepisu” na stworzenie artystycznego arcydzieła wydaje się niedorzeczny, gdyż świat w interpretacji brytyjskiego matematyka pozostaje zawsze w pewnej mierze nieobliczalny (niealgorytmiczny).

¹⁸ Por. M. Hohol, *Roger Penrose – pitagorejczyk zespolony?*, „Semina Scientiarum” 2009, nr 8, s. 80–82.

¹⁹ Por. R. Penrose, *Makroświat, mikroświat i ludzki umysł*, tłum. P. Amsterdamski, Warszawa 1997, s. 106.

²⁰ J. Życiński, *Granice racjonalności*, s. 230.

W moim przekonaniu rozważania Penrose'a potwierdzają tezę o nieusuwalności związku bytu wszechświata z elementem tajemnicy prowokującej do nieustannego formułowania pytań o charakterze metafizycznym i sprzyjają nabywaniu umiejętności twórczego zadziwienia nad ukazywaną nam przez współczesną naukę fascynującą wizję *universum*. Być może warunkiem przetrwania ludzkości w obliczu niebezpieczeństwa skrajnego stechnicyzowania jest nasza zdolność do podtrzymywania w społecznym dyskursie Leibnizowego pytania: dlaczego istnieje raczej coś niż nic?

ANTROPOMORFIZACJA KOMPUTERA A REIFIKACJA CZŁOWIEKA

Trudno nie zgodzić się z opinią arcybiskupa Życińskiego, że poglądy zwolenników mocnego wariantu sztucznej inteligencji stanowią kuriozalne połączenie prawdy i utopii. Głoszone przez nich już w latach siedemdziesiątych ubiegłego stulecia przepowiednie dotyczące rychłego skonstruowania maszyny o inteligencji przeciętnego człowieka należy uznać bardziej za przejaw ideologicznej propagandy niż rzetelnej prognozy technologicznego rozwoju. Pomijając kwestię możliwości lub niemożliwości spełnienia się apokaliptycznej wizji inteligentnych robotów, zabijających swoich ludzkich konstruktorów, warto jednak zastanowić się nad skutkami redukcjonistycznej filozofii, przyjmowanej przez niektórych zwolenników mocnego wariantu sztucznej inteligencji.

Przykładem redukcyjnego podejścia jest myśl Douglasa Hofstadtera, który nie waha się porównać racjonalnych zasad sztucznej inteligencji do nowej, dojrzałej i stechnicyzowanej religii, której głównym „dogmatem” jest twierdzenie, że wszystko w świecie jest w pewnym sensie maszyną. W konsekwencji również mózg człowieka zostaje zredukowany do poziomu pewnej biologicznej formy komputera²¹. W ramach takiej wizji intelektualnej następuje swoista reifikacja człowieka, którego mózg wraz z przysługującą mu świadomością i samoświadomością zostaje sprowadzony do statusu co najwyżej ludzkiego biologicznego komputera. W tej perspektywie problem aksjologicznych aspektów wolnych i twórczych działań człowieka jest zepchnięty zupełnie na margines zainteresowań poznawczych.

Hofstadter w zaskakujący sposób przypisuje komputerom zarówno zdolność do semantycznego rozumienia tekstu, jak i emergencję mentalności, sugerując jednocześnie, że ludzki psychizm należy interpretować w kategoriach typowych dla funkcjonowania komputerów. Zjawisko swoistej antropomorfizacji (personifikacji) komputerów poprzez przyznawanie im intencjonalności w procesach przetwarzania informacji budzi uzasadnione zastrzeżenia. Trudno przyjąć za słuszne twierdzenie, że oprogramowany komputer *sensu stricto* rozumie znaczenie tekstu, kieruje się

²¹ Por. tamże, s. 231–232.

w swych działaniach świadomym wyborem, dokonuje wartościowań estetycznych i etycznych lub wyraża własne przekonania religijne. Czy sama skuteczność pragmatycznych działań komputerów wskazuje jednoznacznie na ich związek z semantyką? Jak słusznie zauważa amerykański filozof John Searle, poprawność komputerowych operacji na poziomie syntaktycznym nie musi z konieczności oznaczać zdolności semantycznego rozumienia tekstu, podobnie jak umiejętność poprawnego posługiwania się kartami opatrzonymi chińskimi znakami nie dowodzi *ipso facto* znajomości języka chińskiego²². Z tego powodu slogan mówiący, że „wszystko można uznać za odpowiednik komputera”, należy, zdaniem Penrose’a, zaliczyć do zbioru współczesnych dogmatycznych przesądów, które posługując się nieuprawnioną antropomorfizacją lub personifikacją urządzeń technicznych, przyczyniają się do powstawania irracjonalnych interpretacji i w konsekwencji bardziej prowadzą do spowolnienia badań nad ludzką świadomością niż do ich twórczego rozwoju²³.

PLURALIZM RACJONALNOŚCI

Już sam fakt pojawienia się różnych stanowisk na temat sztucznej inteligencji wskazuje na wielość typów racjonalności funkcjonujących we współczesnych dyskusjach filozoficznych. Chociaż wielu filozofów używa terminów „racjonalny” i „naukowy” jako synonimów, to jednak nie brakuje też takich, którzy przymiotnik „racjonalny” stosują wyłącznie do przekonań naukowych i działań opartych na wiedzy naukowej, kwestionując sens mówienia o racjonalności wierzeń religijnych lub prowadzenia sporu o racjonalność stołu²⁴.

W kwestiach dotyczących rozumienia tekstów przez komputery arcybiskup Życiński proponuje, aby najpierw zwrócić uwagę na wieloznaczność samego terminu „rozumienie”. Pozwoli to nam na uświadomienie sobie różnych typów i poziomów rozumienia występujących w ludzkiej refleksji. Kluczowe w tej sytuacji wydaje się sformułowane przez Roberta Abelsona pytanie: w jakim momencie przechodzimy od manipulowania słowami do ich rzeczywistego rozumienia? Ponieważ termin „rozumienie” ma tak wiele desygnatów, jego zastosowanie w skomplikowanych dyskusjach o sztucznej inteligencji nieuchronnie prowadzi do rozbieżnych wniosków. Przypisywanie pewnym procesom jakiejś formy myślenia niekoniecznie oznacza przyznanie im typowo ludzkiej zdolności myślenia o charakterze semantycznym i abstrakcyjnym. Zresztą w ludzkim procesie myślenia często

²² Zob. J. Kloch, *Świadomość komputerów? Argument „Chińskiego Pokoju” w krytyce mocnej sztucznej inteligencji według Johna Searle’a*, Tarnów 1996.

²³ Por. J. Życiński, *Granice racjonalności*, s. 234–235.

²⁴ Por. W. Sady, *Spór o racjonalność naukową. Od Poincarégo do Laudana*, Wrocław 2000, s. 305.

dochodzimy do przekonania, że nasze uprzednie rozumienie skomplikowanych sytuacji i zdarzeń po pewnym czasie jest wiedzą pozorną²⁵. Zatem nie każdy typ ludzkiego myślenia charakteryzuje się od razu pełnym zrozumieniem złożonej rzeczywistości, która bywa przedmiotem naszego poznania.

Refleksja arcybiskupa Życińskiego nad naturą procesu rozumienia świata pozwala dostrzec w nim ważny element, którym jest sokratejska niewiedza. Wskazuje ona na ten obszar rzeczywistości, który wciąż pozostaje dla naszego umysłu nieznan. Niewiedza, będąc nieusuwalnym składnikiem ludzkiego procesu rozumienia świata, stanowi czynnik ograniczający wszelkie maksymalistyczne wyobrażenia poznawcze, które prowadzą do naukowych utopii. Biorąc pod uwagę wielość znaczeń takich terminów, jak „rozumienie” czy „racjonalny”, ludzie są skłonni do przypisywania jakiegoś typu racjonalności zachowaniom prostych organizmów lub zwierząt domowych, których reakcje wyrażają pewne wyczuwanie intencji ich właścicieli²⁶. Z faktu tego nie płynie bynajmniej przekonanie, że zwierzęce zachowania mają racjonalny charakter w tym samym znaczeniu, co działania ludzkie.

Arcybiskup Życiński słusznie zwraca uwagę, że współczesny człowiek stoi w obliczu wyboru między różnymi filozoficznymi interpretacjami świata. Doświadcza przy tym głębokich dylematów, ponieważ odkrywa ograniczenia różnych typów racjonalności. Jedne z nich interpretują świat w sposób bardziej wyważony i merytoryczny, inne natomiast cechują się przerostem retoryki nad treścią. Trudno jednak znaleźć racjonalne argumenty, które jednoznacznie przemawiałyby za takim bądź innym wyborem. Jest on bowiem uwarunkowany zróżnicowanymi wizjami poznawczej racjonalności, uprzednio przyjętymi przez poszczególnych ludzi. U podstaw ich wyboru znajdują się odmienne kryteria, które decydują o tym, że te same odkrycia naukowe otrzymują różne interpretacje filozoficzne²⁷.

ZNACZENIE TAJEMNICY ŚWIATA DLA REFLEKSJI TEOLOGICZNEJ

Wielu współczesnych filozofów i teologów (m.in. Barbara Skarga, Wilhelmus Luijpen, Adolphe Gesché, Edward Schillebeeckx) zgodnie twierdzi, że szybki rozwój nauki i technologii zabija w człowieku zdolność do fascynacji tajemnicą świata. Towarzyszy temu pewna forma zubożenia na piękno doświadczane w kontakcie z przyrodą. Według holenderskiego fenomenologa Luijpena świat dla technokratów jawi się wyłącznie jako system mierzalnych i obliczalnych rze-

²⁵ Por. J. Życiński, *Granice racjonalności*, s. 236.

²⁶ Por. tamże, s. 237.

²⁷ Por. tamże, s. 240.

czy, poza którym nie istnieje żadna tajemnicza rzeczywistość²⁸. Automatyzacja i technicyzacja życia grożą niebezpieczeństwem dehumanizacji rozumianej jako eliminacja estetycznej wrażliwości człowieka, co dodatkowo w połączeniu z zasadą prymatu techniki przed etyką może prowadzić do wygenerowania człowieka jednowymiarowego (*homo technicus*).

Jak słusznie zauważa Edward Schillebeeckx, jeden z pionierów współczesnej teologii hermeneutycznej, obecny trend kulturowy wyrażający się w akceptacji redukcjonistycznej antropologii sprzyja zjawisku radykalnej sekularyzacji, określanej mianem „zaćmienia Boga”²⁹. W efekcie dochodzi do sytuacji, w której współczesny człowiek z powodu presji przemian cywilizacyjnych nie jest już kulturowo zdolny, by skierować swe myślenie ku rzeczywistości transcendentnej lub zachwycić się czymś, co nie jest wytworem ludzkich działań. Rodzi się pytanie, czy taka sytuacja jest nieodwracalna.

Sądzę, że filozoficzna refleksja Penrose’a może stać się sprzymierzeńcem teologii w rewaloryzacji poznawczego wymiaru tajemnicy świata. Myśl brytyjskiego kosmologa wskazuje na istnienie pewnej dziedziny rzeczywistości, która pochodząc z niewidzialnego i doskonałego świata obiektywnych Platónskich idei, nie poddaje się konceptualizacji, lecz jest ujmowana poprzez intuicję, olśnienie, inspirację lub pozapojęciowy wgląd. Nie kryjąc swych sympatii do platonizmu³⁰, Penrose wbrew stanowisku empirystów przypomina, że wiele odkryć naukowych, wynalazków i dzieł kultury jawi się w świadomości ich twórców najpierw jako bogaty świat istniejących niezależnie od ludzkich procesów poznawczych obiektywnych relacji, które dopiero wtórnie zostają wyrażone za pomocą formuł słownych. Zwłaszcza w dziedzinie poznania matematycznego ludzka myśl dociera bezpośrednio do obiektywnych prawd koniecznych, czyli idei Platóna. W odkryciach w matematyce ukazują się w nowej postaci pewne zespoły relacji, które już wcześniej w sposób niekonceptualny przenikały ludzką świadomość. Ostatecznie tylko niewielka część tych struktur matematycznych daje się wyrazić w języku algorytmów. Większość pozostaje nadal w formie niezwerbalizowanej i nieobliczalnej³¹.

Argumentacja ta stanowić może intelektualne wsparcie dla takiego typu teologii, która dostrzega potrzebę analizy relacji pomiędzy poznawczym i emocjonalnym elementem obecnym w wierze w Boga. Z racji tego, że w sensie ścisłym nie posiadamy żadnej nadprzyrodzonej terminologii (*lingua revelata*), teologowie winni wciąż podejmować twórczą refleksję nad socjogenezą teologicznych pojęć, zaczerpniętych z języka codziennych ludzkich doświadczeń. Świadomość historycznego i w konsekwencji zmiennego charakteru języka teologicznego pozwoli

²⁸ Por. W. Luijpen, *Fenomenologia egzystencjalna*, tłum. B. Chwedeńczuk, Warszawa 1972, s. 65.

²⁹ Por. E. Schillebeeckx, *Church. The Human Story of God*, New York 1993, s. 52–53.

³⁰ Por. W. P. Grygiel, *Stephena Hawkinga i Rogera Penrose’a spór o rzeczywistość*, Kraków 2014, s. 239–283; K. Śleziński, *Elementy platonizmu u Rogera Penrose’a*, Kraków 1999.

³¹ Por. J. Życiński, *Granice racjonalności*, s. 227.

uniknąć niebezpiecznej pokusy idolotryzacji pojęć Boga. Uznanie nieprzekraczalnego dystansu, jaki dzieli samą rzeczywistość Boga od jej zawsze niedoskonałych werbalnych ujęć, stanowi argument za odważnym poszukiwaniem nowych interpretacji Objawienia chrześcijańskiego, uwzględniających zmiany zachodzące w mentalności współczesnych społeczeństw. Trzeba przy tym pamiętać, że istnieją jednak nieprzekraczalne granice teologicznego poznania. Chociaż racjonalne argumenty – jak słusznie zauważa Życiński – mogą pomóc ludziom w poszukiwaniu Boga, to jednak Jego odkrywanie niekoniecznie musi przechodzić przez etap analizy logicznych uzasadnień. Niekiedy wystarczy intensywne i niemożliwe do racjonalnego uzasadnienia doświadczenie piękna, które sprawia, że dalsze teoretyczne argumenty za istnieniem Boga okazują się już zbyteczne³².

* * *

Podsumowując, chciałbym podkreślić, że myśl filozoficzna Penrose'a w interpretacji arcybiskupa Życińskiego stanowi inspirujący przykład łączenia refleksji ontologicznej z analizą języka. W uzasadniony sposób ukazuje ona iluzoryczny charakter maksymalizmu epistemologicznego, sugerującego, że dzięki rozwojowi nauki w najbliższym czasie będzie można rozwiązać wszystkie problemy poznawcze ludzkości, eliminując tym samym poczucie tajemniczości świata. Odwołując się do twierdzeń limitacyjnych platonizującego matematyka Gödla, Penrose wyraźnie wskazuje na istnienie nieprzekraczalnych granic poznania zarówno w sformalizowanym dyskursie, jak i w dziedzinie pewnych doświadczeniach estetycznych, których nie można wyrazić w języku za pomocą pojęć lub algorytmów. Akceptacja tych limitów nie powinna jednak stanowić usprawiedliwienia dla zaniechania lub spowolnienia badań naukowych. Jest ona bowiem wyrazem realistycznego poglądu, że w ludzkich wysiłkach poznawczych uporządkowane struktury matematyczne nieustannie spotykają się z doświadczeniem granic naszej racjonalności.

Sądzę, że teza Penrose'a o nieobliczalnym (niealgorytmicznym) charakterze ludzkiej świadomości (umysłu), będąca argumentem przeciwko możliwości stworzenia sztucznej inteligencji, może przyczynić się do wzmocnienia poczucia tajemniczości świata, który mimo poddawania go coraz głębszej eksploracji wciąż odsłania przed naukowcami nowe, nieznanne obszary badawcze (*terra ignota*). Każda odpowiedź na nurtujące problemy staje się niemal natychmiast podstawą do formułowania kolejnych pytań w niekończącym się procesie poznawczym. Dotychczasowe granice wiedzy ulegają stale poszerzaniu, wyjaśniając kolejne relatywne „tajemnice” świata (zagadki) i prowokując do pytania o istnienie Transcendencji, niedostępnej żadnej naukowej metodzie. Niezależnie od naszego stosunku do platonizmu matematycznego (zakładającego istnienie obiektywnych pozaczasowych

³² Por. J. Życiński, *Medytacje filozoficzne*, Kraków 2008, s. 81.

bytów matematycznych)³³ filozoficzna refleksja brytyjskiego kosmologa może stanowić impuls do rozwijania współczesnej teologii w twórczym dialogu z naukami, kierującym się zasadą krytycznej otwartości i wzajemnej dynamicznej wymiany osiągnięć poznawczych. Poszukiwana dziś coraz bardziej jedność nauki i teologii nie oznacza ich neutralnej koegzystencji, fałszywej redukcji jednej dyscypliny do drugiej lub też prostej, bezkrytycznej i naiwnej syntezy wyników badań, lecz wyraża się w wolnej i odpowiedzialnej współpracy autonomicznych dyscyplin, służącej wypracowaniu integralnej wizji świata na bazie uczciwej wymiany wiedzy, respektowania własnych metodologii i poszerzania zróżnicowanych partykularnych ujęć. Dzięki takim dynamicznym relacjom między teologią i nauką będzie można zidentyfikować te granice, które – jak pisał Jan Paweł II – „utrzymują integralność każdej z tych dyscyplin, tak, by teologia nie podawała się za pseudonaukę, a nauka nie stawała się nieświadomą siebie teologią”³⁴.

BIBLIOGRAFIA

- Bartnik C., *Krzak gorejący*, Lublin 1991.
- Czaja A., *Dogmat*, w: *Leksykon teologii fundamentalnej*, red. M. Rusecki, Lublin–Kraków 2002, s. 315–317.
- Dupré J., *Human Nature and the Limits of Science*, Oxford 2005.
- Grobler A., *Metodologia nauki*, Kraków 2006.
- Grygiel W. P., Hohol M., *Rogera Penrose’a kwantowanie umysłu*, „Filozofia Nauki” 2009, nr 3, s. 5–31.
- Grygiel W. P., *Stephena Hawkinga i Rogera Penrose’a spór o rzeczywistość*, Kraków 2014.
- Heller M., *Teologia i wszechświat*, Tarnów 2009.
- Heller M., *Granice nauki*, Kraków 2014.
- Hohol M., *Roger Penrose – pitagorejczyk zespolony?*, „Semina Scientiarum” 2009, nr 8, s. 79–90.
- Kloch J., *Świadomość komputerów? Argument „Chińskiego Pokoju” w krytyce mocnej sztucznej inteligencji według Johna Searle’a*, Tarnów 1996.
- Luijpen W., *Fenomenologia egzystencjalna*, tłum. B. Chwedeńczuk, Warszawa 1972.
- Nadbrzeżny A., *Sakrament wyzwolenia. Zbawcze posłannictwo Kościoła w posoborowej teologii holenderskiej*, Lublin 2013.
- Penrose R., *Nowy umysł cesarza. O komputerach, umyśle i prawach fizyki*, tłum. P. Amsterdamski, Warszawa 2000.
- Penrose R., *Makroświat, mikroświat i ludzki umysł*, tłum. P. Amsterdamski, Warszawa 1997.

³³ Na temat krytyki poglądów Penrose’a zob. W. P. Grygiel, M. Hohol, *Rogera Penrose’a kwantowanie umysłu*, „Filozofia Nauki” 2009, nr 3, s. 22–27.

³⁴ *Posłanie Jego Świątobliwości Ojca Świętego Jana Pawła II do ojca George’a V. Coyne’a Dyrektora Obserwatorium Watykańskiego (Watykan 1988)*, „Zagadnienia Filozoficzne w Nauce” 1990, nr 12, s. 10–11.

Posłanie Jego Świątobliwości Ojca Świętego Jana Pawła II do ojca George'a V. Coyne'a Dyrektora Obserwatorium Watykańskiego (Watykan 1988), „Zagadnienia Filozoficzne w Nauce” 1990, nr 12, s. 2–12.

Rusecki M., *Thils Gustave*, w: *Leksykon teologii fundamentalnej*, red. M. Rusecki, Lublin–Kraków 2002, s. 1247–1248.

Sady W., *Spór o racjonalność naukową. Od Poincarégo do Laudana*, Wrocław 2000.

Schillebeeckx E., *Church. The Human Story of God*, New York 1993.

Śleziński K., *Elementy platonizmu u Rogera Penrose'a*, Kraków 1999.

Teologia nauki, red. J. Mączka, P. Urbańczyk, Kraków 2015.

Życiński J., *Ułaskawianie natury*, Kraków 1992.

Życiński J., *Granice racjonalności. Eseje z filozofii nauki*, Warszawa 1993.

Życiński J., *Medytacje filozoficzne*, Kraków 2008.

A (NON)COMPUTABLE WORLD. PHILOSOPHICAL AND THEOLOGICAL REFLECTIONS ON THE LIMITS OF RATIONALITY

Abstract

Contemporary developments in science challenge philosophy and theology much more deeply than it was in the past. Scientific research on artificial intelligence has brought us the new problems to be solved. So then the question arises: can the computer have a mind like a human? In this interdisciplinary article the author deals with the question of the limits of the rationality. He analyses the range of problems discussed in the field of science, philosophy and theology. He presents Roger Penrose's idea of a non-computable (non-algorithmic) character of the human consciousness. Because of this basic feature humans are not reducible to the computer. The author takes into consideration the mystery of world and shows its relevance for the theology. Finally, he draws attention to the necessity to develop science-theology dialogue and to elaborate a new discipline called *theology of science*.

Keywords: Roger Penrose, artificial intelligence, non-computable consciousness, mystery of world, theology of science, dialogue between theology and science

Słowa kluczowe: Roger Penrose, sztuczna inteligencja, nieobliczalna świadomość, tajemnica świata, teologia nauki, dialog między teologią a nauką