

DANE NAUKOWE A PRAWDA

PERSPEKTYWY WSPÓLISTNIENIA NAUKI I WIARY

Zmiany perspektyw

W ciągu 300 lat, jakie upłynęły od wydania *Principiów* Newtona, wielokrotnie ulegały zmianom wyobrażenia o roli nauki nowożytnej w ludzkim poszukiwaniu prawdy. Sam Newton w swych dociekaniach intelektualnych pasjonował się alchemią i teologią w nie mniejszym stopniu niż nową fizyką. Pamiętając o metodologicznych ograniczeniach poszczególnych dyscyplin, unikał on jednak w pierwszym wydaniu *Principiów* jakichkolwiek komentarzy o charakterze teologicznym. Z jego korespondencji prowadzonej z Richardem Bentleyem wynika natomiast jednoznacznie, iż „domyślane” do końca nowo odkryte zasady dynamiki prowadzą do ważnych kwestii teologicznych i ontologicznych. Fakt występowania stałych i uniwersalnych praw przyrody, podobnie jak możliwość opisu procesów fizycznych w języku metafizyki, miały dla Newtona głęboką wymowę metafizyczną. Ukazywały one przyrodę jako dziedzinę objawienia logosu, bez którego świat byłby jedynie chaotyczną mozaiką nieskoordynowanych procesów.

Z wypracowanej przez Newtona filozofii przyrody dotarły do przeciętnego odbiorcy tylko najbardziej naiwne elementy, znane ze słynnej polemiki Leibniza z Clarke’em. Newtonowska teza postulująca współlistnienie nauk przyrodniczych, filozofii i teologii w poszukiwaniu prawdy została poddana radykalnej krytyce przez zwolenników XIX-wiecznego pozytywizmu. Sympatycy myśli Augusta Comte’a poczeli traktować naukę jako zbiór prawd absolutnych. Teologię i metafizykę uznano za relikty minionej bezpoczątku epoki, kiedy zastosowania techniczne nowej nauki niosły radykalne zmiany w obrazie świata i niemniej głębokie przemiany społeczne. Zafascynowani entuzjaści tych przemian zaczęli deklorować identyfikacje równie proste, co dowolne. Głosiły one, iż nauka = postęp = szczęście ludzkości. Uznając wierzenia religijne za opium ludu, zaczęto traktować naukę jako opium dla oświeconych. W atmosferze intelektualnej inspirowanej przez Pearsonowską *Grammar of Science* jako oczywisty jawił się aksjomat naturalizowanej soteriologii, orzekający definitywnie: Poza nauką nie ma zbawienia.

Płynący czas odsłonił szybko iluzje zawarte w pozytywistycznej gloryfikacji nauki. Podczas gdy zwolennicy XIX-wiecznego mechanicyzmu sugerowali, iż nawet pojęcia prawdy, dobra i piękna będzie można zdefiniować w języku mechaniki¹, bolesne doświadczenia naszego stulecia odsłoniły szokującą prawdę o aksjologicznym i etycznym kontekście zastosowań nauki. Te same zasady termodynamiki znajdowały zastosowanie zarówno przy konstrukcji silników, jak i przy budowie pieców krematoryjnych w Oświęcimiu. Zasady akustyki mogą okazać się pomocne w konstruowaniu aparatów dla osób, które utraciły słuch; mogą też jednak służyć do stworzenia systemów podsłuchowych użytkowanych przez totalitarne reżimy. Traktowanie nauki jako jedyne źródła prawdy i nośnika szczęścia uznano szybko za przejaw myślenia utopijnego.

Rozczarowanie utopiami prowadzi często do sceptycyzmu i prostej negacji. Zjawisko to występuje obecnie w kręgach radykalnych krytyków nauki. Ich krytyka stanowi zrozumiałą psychologicznie reakcję na bezkrytyczne fascynacje wcześniejszego scjentyzmu. W pewnym stopniu jest ona również wynikiem refleksji nad ograniczeniami metody naukowej, które odkrywano wraz z rozwojem filozofii nauki. Nowe odkrycia i kolejne rozczarowania doprowadziły do głębokich przemian w ocenie roli nauki. Podczas gdy XIX-wieczni czytelnicy *Newtonizmu dla pań* szukali w nauce podstaw nowej kultury, współcześni czytelnicy prac P. K. Feyerabenda i T. Roszaka skłonni są uważać naukę za źródło zła zarówno na poziomie egzystencji jednostki, jak i funkcjonowania struktur społecznych. W nowej perspektywie nauka traktowana jest jedynie jako „jedna z wielu ideologii”², która dehumanizuje, uprzedmiotawia, ułatwia kultywowanie iluzji i stosowanie manipulacji społecznej.

Niezależnie od fluktuacji poglądów dotyczących roli i kompetencji nauk empirycznych, dla myśli chrześcijańskiej szczególną doniosłość posiada pytanie o relację między prawdą nauki a integralną prawdą o rzeczywistości człowieka. Pytanie to uzyskuje dodatkową wagę, jeśli uwzględni się fakt, iż nowożytne przyrodoznawstwo rozwinęło się właśnie w kręgu myśli i kultury chrześcijańskiej. Połączenie dziedzictwa greckiego racjonalizmu z judeo-chrześcijańską koncepcją stworzenia jako wolnego aktu Boga okazało się decydujące dla wypracowania koniecznej dla nauki

¹ Zob. np. L. Boltzmann, *Populäre Schriften*, Leipzig 1905, 314.

² P. K. Feyerabend, *Philosophy of Science 2001*, w: *Methodology, Metaphysics and the History of Science*, eds R. S. Cohen, M. W. Wartofsky, D. Reidel: Dordrecht, 1984, s. 143.

syntezy refleksji teoretycznej i badań empirycznych³. Dlatego też dla myśli chrześcijańskiej nie mogą być obojętne ani występujące obecnie zjawisko „fatalnego wyobcowania” między kulturą przyrodniczą i kulturą humanistyczną, ani też próby radykalnego negowania wartości nauki, podejmowane przez współczesnych głosicieli antynaukowej kontrkultury.

Prawda naukowa a realizm poznawczy

Jeszcze pół wieku temu przedstawiciele Koła Wiedeńskiego usiłowali uzasadniać monopol poznawczy nauk szczegółowych. W propozycjach Carnapa czy Neuratha o sensowności i prawdziwości wypowiedzi można było mówić jedynie w dziedzinie badań naukowych. Poza tą dziedziną miał rozciągać się teren poetyckich impresji i bezsensownych pseudo-tłumaczeń. Kiedy okazało się, iż najbardziej rozwinięte działy fizyki teoretycznej nie spełniają warunków naukowości określonych przez Koło Wiedeńskie, trzeba było poddać rewizji te ostatnie i zrezygnować z prób apriorycznego dekretowania środków poznawczych prowadzących do poznania prawdy. W obecnym stadium nauki po-pozytywistycznej definitywnie zrezygnowano z koncepcji nauki fatalizującej, która miała dostarczać ostatecznych odpowiedzi na wszystkie pytania dotyczące dowolnych aspektów ludzkiej egzystencji. Jako romantyczne świadectwo minionego okresu, w którym wierzono w możliwość bezgranicznego stosowania twierdzeń nauki, pozostało wydanie Pearsonowskiej *Gramatyki nauki* w ramach serii *Everyman's Library*. W umieszczonym na okładce wydania motcie nauka zapewnia potencjalnych czytelników: „Szary człowieku, pójdę z tobą i będę twą przewodniczką. W twych najważniejszych potrzebach będę u twego boku”.

Mimo iż pragnienie prawdy należy niewątpliwie do najważniejszych potrzeb człowieka, we współczesnej filozofii nauki można spotkać opinie głoszące, iż mówienie o prawdzie naukowej stanowi jedynie ekspresję sympatii do wielkich słów i patetycznej formy. Historia nauki dostarcza nieustannie przykładów odchodzenia od teorii i pojęć naukowych, z którymi w przeszłości łączono nadzieję na poznanie obiektywnej prawdy o świecie. Wyrazem tej prawdy miała być wiara w niebiosa empirejskie i muzykę sfer. Kamień filozoficzny i flogiston, samorództwo, eter kosmiczny i epicykle stanowią przykłady fikcyjnych obiektów, które w przeszłości uważano za ważne elementy dominujących wizji świata. Kiedy z upły-

³ Por. M. B. Foster, *The Christian Doctrine of Creation and the Rise of Modern Natural Science*, *Mind* 43 (1934) 446—468.

wem czasu poszerzał się horyzont ludzkiej wyobraźni, odkrywano, iż elementy te wcale nie są niezbędne do tłumaczenia znanych zjawisk. Stopniowo uznawano je za pożyteczne fikcje, które spełniły swą rolę w określonym stadium rozwoju wiedzy. Fikcje te można jednak traktować czysto instrumentalnie, rezygnując z pytania, co odpowiada im w tzw. obiektywnej rzeczywistości. W skrajnych wersjach podobny instrumentalizm głosi, iż nauka stanowi jedynie pewien gatunek literacki (*genre of literature*)⁴, w którym geny, kwarki i czarne dziury mają podobny status jak szekspirowski *Hamlet*. W ujęciu tym poznanie naukowe jawi się jako szczególna forma konwersacji, którą człowiek prowadzi z otaczającą go rzeczywistością. Odnoszenie do tej konwersacji klasycznego pojęcia prawdy byłoby wyrazem terminologicznego nadużycia, gdyż „niemożliwe jest, byśmy wyszli ze skóry”⁵ i uzurpowali sobie prawo rozstrzygania o prawdzie z „punktu widzenia Pana Boga”.

Współczesny instrumentalizm znajduje szczególnie rozwiniętą postać w tzw. konstruktywnym empiryzmie Bas C. van Fraassena. Twórca tego nurtu jako ideę przewodnią dla swej filozofii nauki przyjmuje wypowiedź Oscara Wilde’a, głosząca: „Jedynie płytkie osoby nie oceniają na podstawie pozorów. Prawdziwą tajemnicą świata jest to, co widzialne; nie zaś to, co niewidzialne”⁶. Kierując się przytoczoną zasadą, van Fraassen odrzuca tradycyjny realizm poznawczy i uznaje za realne jedynie obiekty, które z zasady można obserwować. W jego ujęciu możemy mówić o rzeczywistym istnieniu gwiazd i planet, gdyż mogą one stanowić przedmiot bezpośrednich obserwacji prowadzonych np. przez astronautów. Nie ma jednak powodów, by uznawać realne istnienie atomów, bozonów czy fal grawitacyjnych. Te ostatnie, niedostępne do bezpośrednich obserwacji, stanowią jedynie produkt folkloru naukowego, podobny do takich obiektów jak jednorożec, Yeti czy potwór z Loch Noess.

Wśród autorów, którzy utrzymują współcześnie, iż tzw. prawda naukowa ma niewiele wspólnego z pojętą klasycznie prawdą, występuje duże zróżnicowanie stanowisk. W rozległym spektrum stanowisk odpowiadających różnym wariantom antyrealizmu poznawczego pojawiają się różnorodne próby odpowiedzi na pytanie: Czyż nauka dostarcza jedynie tzw. danych naukowych czy też odkrywa prawdę o otaczającej nas rzeczywistości? Instrumentalizm

⁴ R. Rorty, *Consequences of Pragmatism*, Minneapolis: University of Minnesot Press 1982, XLIII.

⁵ Tamże, XIX.

⁶ B. C. van Fraassen, *The Scientific Image*, Clarendon Press: Oxford 1980, s. 204.

preferujący pierwszą z sugerowanych możliwości nie jest wyłącznie wynikiem reakcji na niepowodzenia ambitnych programów pozytywizmu. Koncepcja nauki pojętej jako kombinacja danych obserwacyjnych podporządkowanych celom praktycznym była przyjmowana już w starożytnej Babilonii. Tak pojęta nauka miała również swych zwolenników w czasach Kopernika i Galileusza. Wyznając zasadę „ratowania zjawisk” (*sodzein ta phainomena*), traktowali oni teorie naukowe jako fikcje podporządkowane utylitarnym celom i opisujące w możliwie prosty sposób zbiór znanych zjawisk.

U schyłku średniowiecza podobnej koncepcji nauki usiłował bronić Petrus Ramus, nawołując w swym *Proemium mathematicum* do powrotu do babilońskich wzorców w astronomii. Podobne apele natrafiły jednak na sprzeciw Kopernika, Galileusza czy Keplera. Ten ostatni w liście do Maestlina z października 1597 r. nazywał „głupią” koncepcję nauki, w której rezygnuje się z dążenia do prawdy, poprzestając na spekulacjach wprowadzonych dla rozrywki (*ad ludos hominibus faciendum*)⁷. O faktycznym rozwoju nauki nowożytnej zadecydowało więc w dużym stopniu zwyciężenie instrumentalizmu, w którym usiłowano zredukować naukę do swoistego rzemiosła podporządkowanego regułom technicznym i rezygnującego z pojęcia prawdy.

Współczesne propozycje rozwijania nauki jako czysto instrumentalnej kombinacji danych naukowych natrafiają dodatkowo na tę trudność, iż uzyskanie jakichkolwiek „danych” wymaga wcześniejszego przyjęcia pewnych założeń teoretycznych. Nie istnieją czyste fakty naukowe, gdyż nie jesteśmy w stanie prowadzić badań bez wcześniejszego uznania określonych zasad metodologii i epistemologii. Właśnie te zasady wyznaczają zarówno dziedzinę naszego doświadczenia, jak i sposób jego interpretacji. Ten sam ślad na kliszy, który dla fotografa-amatora jawi się jako mało istotna skaza, dla fizyka będzie stanowił potwierdzenie teoretycznych przewidywań dotyczących występowania określonych cząstek. Programu „ratowania zjawisk” nie można realizować bez równoczesnego ratowania ogólnych założeń teoretycznych. Włączenie do zbioru tych ostatnich zasady krytycznego realizmu poznawczego zdaje się stanowić rozwiązanie uzasadnione znacznie lepiej od alternatywnych propozycji.

Opinia van Fraassena, iż prawdziwie głębokie osoby oceniają rzeczywistość na podstawie pozorów, niesie kolejne ryzyko arbitralnego rezerwowania monopolu na głębię. Arbitralny charakter

⁷ Por. N. Jardine, *The Birth of History and Philosophy of Science*, Cambridge: Cambridge Univ. Press 1984, 87, 136.

ujęć, w których kwestionuje się realne istnienie „nieobserwowalnych” obiektów fizycznych, wiąże się z tym, iż termin „obserwowalny” jest daleki od jednoznaczności. Gdyby inaczej przebiegała ewolucja naszego gatunku i nasze zmysły reagowałyby na ultradźwięki, podczerwień lub oddziaływanie magnetyczne — radykalnie różna byłaby dziedzina obserwowanych przez nas obiektów. Zasięg tej dziedziny zależy również od tego, czy w naszych obserwacjach posługujemy się wyłącznie wzrokiem, czy też lunetą, teleskopem lub radioteleskopem. Programowe dyskredytowanie któregośkolwiek z wymienionych typów obserwacji jest łatwe do zadeklarowania, natomiast znacznie trudniejsze do przekonującego uzasadnienia. Dlatego też mimo obecnej popularności stanowisk kwestionujących realistyczną interpretację poznania naukowego, należy zwrócić uwagę, iż argumenty przytaczane przez ich zwolenników wykazują jedynie niemożność przyjęcia realizmu naiwnego. Realizm krytyczny jawi się jako doktryna, która najlepiej tłumaczy dotychczasowy postęp nauki i jej osiągnięcia w przewidywaniu nowych faktów⁸. Kierowane przeciw niej zarzuty świadczą tylko, iż akceptacja realizmu w nauce nie jest możliwa bez dodatkowego czynnika swoistej wiary filozoficznej i ontologicznego zadeklarowania. Obecność tych zarzutów świadczy również, jak bardzo zmieniły się opinie filozofów, dotyczące natury poznania naukowego. W latach trzydziestych obrony wymagała teza głosząca, iż mogą istnieć prawdy odkrywane poza terenem nauk szczegółowych. Współcześnie bronić trzeba tezy, iż poznanie naukowe prowadzi do odkrywania prawdy i że nie można go traktować jako swobodnej kompozycji wyników obserwacji.

Między mitologią a relatywizmem

Próby uprawiania nauki niezależnie od prawdy, pojętej jako korespondencja z rzeczywistością, podejmowane są współcześnie nie tylko przez krytyków realizmu poznawczego. Niektóre z tych prób są przejawem nonszalanckiej negacji wszystkiego, co składa się na racjonalne dziedzictwo przeszłości. Dla programowych demistyfikatorów, którzy proklamują kolejną rewolucję intelektualną, dziedzictwo to jawi się jako pozostałość dziecięcej choroby ludzkości. Podejście takie reprezentują np. B. Hindiss i P. Q. Hirst, zapewniając w pracy *Pre-Capitalist Modes of Production*, iż proponowany przez nich „marksizm... nie zyskuje nic na łączeniu go... z badaniami historycznymi. Studium historii jest pozba-

⁸ Por. H. Putnam, *What is Realism?*, w: *Scientific Realism*, ed. J. Lep-
lin, Berkeley: University of California Press 1984, 140.

wione wartości nie tylko pod względem naukowym, lecz również politycznym”⁹.

Aksjomatyczne odrzucenie racjonalnych wniosków płynących z dotychczasowego rozwoju idei zarówno sprzyja deklarowaniu kolejnych rewolucji intelektualnych, jak i ułatwia obronę tezy o relatywnym charakterze wszelkiej prawdy. Podczas gdy w intelektualnym klimacie XIX wieku usiłowano bezpodstawnie absolutyzować twierdzenie nauki, w obecnym klimacie usiłuje się również bezpodstawnie przyznawać względną wartość najbardziej bezpodstawnym interpretacjom. Następstwa podobnego podejścia są oczywiste, gdy np. Ronald Sukenick usiłuje wykazywać, iż „wszystkie wersje «rzeczywistości» mają charakter fikcji. Istnieje twoja wersja i moja wersja, wersja dziennikarza i historyka, wersja filozofa i naukowca...”¹⁰.

Liberalizm podobnego podejścia niesie znaczenie większe zagrożenie dla prawdy niż czyniły to absolutyzujące naukę schematy scjentyzmu. Skoro bowiem nie ma istotnych różnic między treścią teorii naukowej a zawartością niedzielного felietonu, nie widać powodu by dinozaury, chromosomy czy neutrino traktować poważniej niż potwory z Loch Noess, UFO lub seanse spirytystyczne. Teksty Łysenki i Velikowsk’ego są wówczas równie wartościowe jak prace Einsteina. Wszystkie opisy rzeczywistości preparowane przez bohaterów Orwella są w równym stopniu prawomocne, zaś refleksje o Oświęcimiu snute przez twórców tego obozu mają tę samą wartość co refleksje jego byłych więźniów.

Próby narzucenia nauce perspektywy poznawczej właściwej dla fikcji literackiej prowadzą do nieobliczalnych konsekwencji. Pewien typ relatywizmu poznawczego nadaje groteskowy charakter wszelkim próbom racjonalnej interpretacji świata. Dlatego też między Scyllą scjentyzmu absolutyzującego wartość nauki a Charybdą współczesnych relatywizmów trzeba dostrzec zarówno czynniki decydujące o obiektywnej wartości nauki, jak i ograniczenia stosowalności metody naukowej.

Nie podzielając epistemologicznych założeń socjobiologii¹¹ E. O. Wilsona, zgadzam się z nim całkowicie w tym, iż nieuchronnym składnikiem nauki jest element swoistej epiki mitologicznej¹². Jego zawartość, uzależniona od zdroworozsądkowych

⁹ *Routledge and Kegan Paul, London 1975, 312.*

¹⁰ R. Sukenick, *Upward and Juanward: The Possible Dream*, w: *Seeing Castaneda*, ed. D. Noel, New York: Putnam 1976, 113.

¹¹ W radykalnej wersji zaprezentowanej przez Wilsona w 1975 r. socjobiologia głosi, iż cała zawartość naszej kultury, a więc również i nauka, stanowi wynik koniecznych uwarunkowań genetycznych.

¹² E. O. Wilson, *On Human Nature*, Harvard University Press: Cambridge 1978, 201.

uprzedzeń, postaw kulturowych czy przekonań społecznych danego okresu, umożliwiałoby konstruowanie mitów odpowiadających potrzebom epoki. Jako przykłady mitycznej epiki zawartej w pracach XIX-wiecznych autorów można przytaczać teksty Spencera o wyższości natury męskiej nad kobiecą, refleksje Comte'a o przyszłym idealnym społeczeństwie czy komentarze Haeckela o definitywnym rozwiązaniu wszystkich zagadek przez naukę. Odczytywne w perspektywie czasowej, teksty te jawią się jako zewnętrzne elementy pozanaukowe, pozbawione zarówno podstaw empirycznych jak i uzasadnienia teoretycznego.

Odróżnienie twardego rdzenia naukowych programów badawczych od „naukowej” epiki, wyrażającej mitologię danego okresu, chroni przed łatwymi uogólnieniami przy ocenie nauki. Sympatie do relatywizmu wynikają bowiem przede wszystkim z tego, iż ocenia się zawartość treściową nauki na podstawie metanaukowych komentarzy dominujących w poszczególnych okresach. Tymczasem zmiana tych komentarzy w pracach przyrodników nie zawsze idzie w parze ze zmianą przyrodniczej zawartości treści naukowych. Podstawowe zasady fizykalne mechaniki Newtonowskiej były te same w XVII i XIX wieku. Komentarz łączony z nimi przez XIX-wiecznych mechanicyistów stanowił natomiast negację twierdzeń składających się na uznawaną przez Newtona filozofię przyrody.

Niezależnie od ewolucji obejmującej mitologiczny składnik nauki, głębokie zmiany w ujmowaniu roli nauki dokonują się na poziomie refleksji metanaukowej uprawianej przez filozofów, socjologów czy historyków nauki. Na rozwój XIX-wiecznych opinii głoszących, iż nauka eliminuje metafizykę i teologię dostarczając rozwiązania wszelkich zagadek, większy wpływ mieli amatorscy sympatycy nauki niż uprawiający ją przyrodnicy. Ci ostatni dostrzegali bowiem, iż ludzkiego doświadczenia wartości etycznych, estetycznych czy religijnych nie można przełożyć na język terminów obserwacyjnych. Podstawowe dla człowieka pytanie o globalny sens życia i świata nie może uzyskać pełnej odpowiedzi w dyscyplinach przyrodniczych badających wycinkowe empiryczne aspekty rzeczywistości. Znajomość składu chemicznego ludzkich łez nie pomaga w samotniczych zmaganiach z cierpieniem. Prawdy te były oczywiste dla wielu przyrodników nawet w okresie szczytowej dominacji scjentyzmu. Arthur Eddington podkreślał wówczas, jak niebezpieczne byłoby redukcjonowanie bogactwa naszego świata do zbioru danych naukowych oraz ostrzegał, iż fizyk traktujący swą żonę wyłącznie jako zbiór elektronów naraża się na rychłą zmianę stanu cywilnego. Ostatnie ostrzeżenie obowiązuje również w odniesieniu do żon okresu po-Eddingtonowskiego.

Mimo iż współczesna chronodynamika kwantowa pozwalałaby opisywać je w kategoriach kolorowych kwarków i wskaźników powabu (*charm*), ludzkie doświadczenie więzi rodzinnej, przyjaźni czy tęsknoty pozostaje z zasady niemożliwe do przekładu na język nauk empirycznych.

Do historii myśli przeszła już koncepcja nauki fatalizującej, która — niczym partia w powieści Orwella — usiłowała obejmować całość ludzkiej egzystencji, dekretując granice między bytem i nicością. Jedynie w dyscyplinach o niskim stopniu rozwoju teoretycznego, jak socjologia lub sztuczna inteligencja, można jeszcze spotkać sympatyków tej wizji nauki. Zapowiadają oni kolejną rewolucję naukową oraz głoszą, iż wszystkie przejawy ludzkich zachowań będzie można wyjaśnić przez odwołanie do kilku prostych mechanizmów. Podobne deklaracje pozostają jednak mało istotne na horyzoncie współczesnych nurtów intelektualnych. Niepokojące zjawiska na tym horyzoncie stanowią natomiast próby negowania wartości nauki i przeciwstawiania jej tzw. wartościom humanistycznym. W przybierającej na sile ideologii antynaukowości operuje się obecnie określeniami „wyzwolony”, „naturalny” czy „ponadracjonalny” również swobodnie, jak w przeszłości operowano nobilitującym terminem „naukowy”. Naturystyczną gloryfikację cywilizacji nieskażonej przez naukę i technologię można by uważać za romantyczną ekspresję tęsknoty za utraconym dzieciństwem. Kiedy jednak w ekspresji tej usiłuje się przekreślać dotychczasowe racjonalne dziedzictwo naszego gatunku, utopijna romantyka odsłania swój antyintelektualny charakter.

Obrona rozumu naukowego

Ważną cechą decydującą o specyfice naszego gatunku stanowi to, iż w swych zainteresowaniach intelektualnych człowiek potrafił wykraczać poza dziedzinę bezpośredniej pragmatyki i podejmować kwestie teoretyczne pozbawione praktycznych zastosowań. Ewolucja człowieka niosła nie tylko nowe wersje doskonałych narzędzi i technik działania, lecz również nowe formy pytania o *arche* i o strukturę wszechświata. Mimo iż w próbach udzielanych odpowiedzi element racjonalnej refleksji łączył się z mitem i antropomorfizmem, podejmowane próby składały się na ważny proces ludzkiego odkrywania prawdy. Mimo meandrów, jakie przeszła nasza refleksja teoretyczna i mimo odejścia od wielu teorii uważanych uprzednio za prawdziwe, nasza obecna znajomość przyrody pozostaje wymownym świadectwem dynamiki intelektualnej gatunku *homo sapiens*. Uwieńczeniem tej dynamiki jest obecne studium wyjątkowego przyspieszenia w rozwoju na-

uki, doświadczane przez naszą generację. Ten przyspieszony rozwój może trudnić psychologiczną akceptację nowych odkryć nauki i niesionych przez nią zmian w obrazie świata. Podczas gdy sto lat temu wielu przyrodników współczesnych Darwinowi uważało, że wszechświat istnieje od niespełna 6 tysięcy lat, współczesna kosmologia relatywistyczna opisuje szczegółowo 20 miliardów lat ewolucji kosmicznej. W ciągu jednego stulecia Ziemia, ojczyzna człowieka, okazała się małą prowincjonalną planetą w ekspandującym wszechświecie galaktyk, kwazarów i gwiazd neutronowych.

Gwałtowny charakter dokonanych odkryć naukowych utrudnił ich właściwą recepcją społeczną. U osób, które nie ograniczyły się do pragmatycznego użytkowania nauki, po okresie początkowych fascynacji przyszło stadium rozczarowania i przeciwstawień między wartościami naukowymi i wartościami humanistycznymi. W przeciwstawieniach tych zbyt łatwo pomija się fakt, iż sama nauka stanowi wytwór ludzkiego intelektu, zaś odkrywana przez nią prawda ma wartość podstawową dla człowieka. Rozwijanie antynaukowych przeciwstawień jest tym łatwiejsze, im częściej operuje się w nich ogólnikowymi zwrotami: „nauka dehumanizuje, niszczy, odziera, zabija...”. Podobne formuły stanowią bądź to wynik nieporozumienia, bądź przejaw kulturowania XIX-wiecznych wyobrażeń o nauce dobrej na wszystko. Kierowanie w stronę nauki pretensji, iż nie rozwija ona aksjologii godnej człowieka, jest równie bezpodstawne, jak kierowanie w stronę dzieł sztuki zarzutu, iż nie zaspokajają one biologicznego głodu. Aksjologia godna człowieka nie pojawi się jako naturalne następstwo rozwoju cywilizacji naukowo-technicznej, lecz wymaga specjalnych działań, które umożliwiłyby harmonijną koordynację kultury humanistycznej i naukowej. Negatywne następstwa kultowe towarzyszące rozwojowi nauki nie wynikają z jej istoty, lecz stanowią wynik niewłaściwego korzystania z jej osiągnięć przez społeczeństwo żyjące Comte'owską iluzją, iż rozwój nauki wyeliminuje automatycznie wszystkie wcześniejsze problemy.

W atmosferze współczesnych ucieczek w irracjonalizm i zafascynowania paranauką myśl chrześcijańska może odegrać ważną rolę przy ocenie wartości nauki. Podstawowym czynnikiem umożliwiającym tę ocenę pozostaje ukierunkowanie refleksji naukowej ku prawdzie. Nawet jeśli termin „prawda” nie pojawia się w wielu dziedzinach refleksji naukowej, formułowane w nich intersubiektywne zasady akceptowalności teorii mają ułatwiać efektywny rozwój programów badawczych i przez to pozostają bliskie pojętej klasycznie prawdzie. Obecność takich zasad, niezależnych od sym-

patii poszczególnych szkół i ośrodków badawczych, pozwala odróżnić rzeczywistą naukę od paranaukowych propozycji Łysenki czy Alfreda Rosenberga.

W perspektywie aksjologii chrześcijańskiej wewnętrzne ukierunkowanie nauki ku odkrywaniu cząstkowych prawd jest ważniejsze niż jej możliwe zastosowania praktyczne. W aksjologii Ewangelii, wyrażonej choćby w Kazaniu na Górze, obiektywna wartość określonych postaw i zachowań jest ważniejsza od ich społecznej recepcji lub pragmatycznych następstw. Przejawem tej aksjologii było m. in. chrześcijańskie dowartościowanie elementów kontemplacji czy samotniczego cierpienia także w sytuacjach, gdy nie prowadzą one do obserwowalnych następstw praktycznych. Ta sama zasada prymatu obiektywnej wartości nad pragmatyką każe uznać obiektywną wartość autentycznej refleksji naukowej, niezależnie od tego, do jakich celów wykorzysta ją posługujący się nią człowiek. Nadużycia ze strony tego ostatniego nie mogą stanowić pretekstu do krytyki samej nauki. W podobny sposób można by bowiem krytykować każdą wartość, gdyż może być ona niewłaściwie wykorzystana przez człowieka.

Refleksję teoretyczną podporządkowaną zasadom obiektywizmu badań naukowych cechują te same składniki aksjologiczne, które można znaleźć w postawie Marii trwającej w zapatrzeniu u stóp Mistrza. Jej postawa afirmowana jest przez Chrystusa, niezależnie od problemów i sukcesów pragmatycznej Marty. Podobnie jak kontemplacyjna zaduma Marii, naukowa refleksja teoretyków poszukujących prawdy stanowi obiektywną wartość decydującą o bogactwie naszej kultury duchowej. W okresie 300 lat współistnienia myśli chrześcijańskiej z nauką nowożytną obustronne uproszczenia i iluzje nierzadko utrudniały obiektywną ocenę wspólnych celów w procesie poszukiwania prawdy. Jednostkowe konflikty podnoszone do rangi symbolu sprzyjały propagowaniu opinii o zasadniczym konflikcie między religią i nauką. Opinie te, rozwijane dzięki mitycznej epice pozytywizmu, sprzyjały wzajemnej nieufności między przedstawicielami myśli chrześcijańskiej i nauk ścisłych. Smutne następstwo wzajemnych nieufności i uprzedzeń stanowią białe plamy poznawcze występujące np. w chrześcijańskiej refleksji nad przyrodą. Jako przykład można tu zasygnalizować brak dostatecznego opracowania podstawowej dla teizmu chrześcijańskiego tezy o immanencji Bożej w przyrodzie. Kiedy upadła naiwna koncepcja empirejskich niebios, zarówno panteizm Spinozy jak i deizm racjonalistów jawiły się jako zagrożenia dla klasycznych ujęć chrześcijańskich. Unikano więc zagrożeń w najłatwiejszy sposób — poprzez unikanie trudnych kwestii. W wyniku tego jeszcze i obecnie Bóg filozofów przedsta-

wiany jest jako Transcendentny Poruszyciel i Ponadświatowa Racja, nie zaś jako przenikający „serce i nerki” bliski Bóg, który wie o naszym spoczynku i powstaniu (Ps 139, 1).

Rozdział między nauką nowożytną a myślą chrześcijańską sprawił, iż fundamentalna prawda biblijna o Bożej immanencji w przyrodzie została zepchnięta na dalszy plan i zredukowana do ogólnikowych formuł. Tymczasem w perspektywie Ewangelii cała przyroda jawi się jako teren odkrywania prawdy o Bogu. W epistemologii, której uczył sam Chrystus, ptaki niebieskie i lilie polne, krzew winny i drzewo figowe stawały się znakami wskazującymi na głębszą niewidzialną rzeczywistość. Doświadczenie burzy na morzu, obmycie w wodzie Jordanu, ciemność nocy wśród stepu pod Betlejem — zawierały teologiczny wymiar, dzięki któremu Boża rzeczywistość przenikała zwyczajną ludzką egzystencję, wnosząc nowe piękno w naturalne ciągi zdarzeń. Perspektywa ta poszła w niepamięć wraz z upadkiem naiwnych XVII-wiecznych mieszanek fizyki i teologii. Kiedy przedstawiciele materializmu zaczęli uzurpować sobie prawo do występowania w roli rzeczników prasowych nauki, myśliciele chrześcijańscy albo bronili rozwiązań przestarzałych, albo stronili od kontrowersyjnych zagadnień. Rewolucja Einsteina-Plancka zapoczątkowała proces odchodzenia od XIX-wiecznych wyobrażeń o nauce. W nowym klimacie intelektualnym mówi się, iż sama materia uległa zdematerializowaniu, zaś opisywane w języku fizyki symetrie i prawa objawiają intrygującą rzeczywistość kosmicznego logosu¹³. W klimacie tym usiłuje się poszukiwać nowych środków pojęciowych do wyrażenia prawdy o Bożej immanencji. Szczególnie doniosłych propozycji dostarczyli w tej dziedzinie przedstawiciele tzw. teizmu neoklasycznego, rozwijający dorobek A. N. Whiteheada i Ch. Hartshorne'a.

Problemu skutecznej współpracy między przedstawicielami nauk przyrodniczych i myśli chrześcijańskiej nie można ograniczyć do jednej szkoły czy jednego nurtu w filozofii. Wiąże się on bowiem z zadaniem podstawowym dla teologa, filozofa i przyrodnika — zadaniem poszukiwania Prawdy. Między dawną wiarą w absolutną prawdę nauki i współczesnymi formami „absolutnego relatywizmu” znajduje się dziedzina wartościowych badań interdyscyplinarnych. Jej zasięg dobrze ujmował Galileusz, kiedy powtarzał za kard. Boroniuszem, iż księga Przyrody i księga Pisma świętego pozwalają odkrywać różne aspekty tej samej prawdy.

¹³ Zob. np. H. R. Pagels, *The Cosmic Code. Quantum Physics as the Language of Nature*, Bantam Books: Toronto 1982.