

Zamecki, Stefan

Na marginesie książki: Denis Alexander, Robert S. White: "Nauka blisko wiary. Nowe wyzwania etyczne"

Kwartalnik Historii Nauki i Techniki 52/3-4, 289-299

2007

Artykuł umieszczony jest w kolekcji cyfrowej Bazhum, gromadzącej zawartość polskich czasopism humanistycznych i społecznych tworzonej przez Muzeum Historii Polski w ramach prac podejmowanych na rzecz zapewnienia otwartego, powszechnego i trwałego dostępu do polskiego dorobku naukowego i kulturalnego.

Artykuł został zdigitalizowany i opracowany do udostępnienia w internecie ze środków specjalnych MNiSW dzięki Wydziałowi Historycznemu Uniwersytetu Warszawskiego.

Tekst jest udostępniony do wykorzystania w ramach dozwolonego użytku.



Stefan Zamecki

Instytut Historii Nauki PAN

Warszawa

NA MARGINESIE KSIĄŻKI:

Denis A l e x a n d e r, Robert S. W h i t e:

Nauka blisko wiary. Nowe wyzwania etyczne.

Tłumaczyła Małgorzata P a w l i k o w s k a.

Warszawa 2006 Instytut Wydawniczy PAX, s. 224.

Przypadkiem wpadła mi do rąk omawiana tutaj książka. Niektóre z eksponowanych w niej poglądów i faktów zainteresowały mnie na tyle, że zdecydowałem się na napisanie niniejszego szkicu. O razu stwierdzę, że książka ma charakter popularnego eseju, nie zawsze precyzyjnie wyartykułowanego w słowach. Niemniej znajduję w niej interesujące problemy, z pewnością warte przemyślenia – bez względu na to, czy się jest wierzącym, czy też niewierzącym w sensie religijnym. Zapewne pierwszymi impulsami, które zadecydowały o tym, by wypowiedzieć się na temat tej książki, były słowa autorów na początku pierwszego rozdziału, które niebawem przytoczę.

Tymczasem, dla porządku, podaję, że książka składa się z części: I. *Nauka i religia* (s.11–114) i II. *Gorące tematy na XXI wiek* (s.117–225), z dalszym podziałem na rozdziały. Pierwszy z autorów, Denis Alexander, jest biologiem, zaś drugi, Robert S.White – fizykiem. Bliższych informacji na temat obu autorów książka nie dostarcza, poza odautorską enuncjacją zawartą w *Przedmowie*, że są oni aktywnymi naukowcami, pracującymi zawodowo w szybko rozwijających się dziedzinach nauki, i wiernymi chrześcijanami (por. s.7). Ze względu na tę ostatnią okoliczność, a mianowicie ich zadeklarowaną przynależność do grona wiernych chrześcijan, z zainteresowaniem zapoznałem z opiniami zawartymi

w rozdziale pierwszym, zatytułowanym *O co w tym wszystkim chodzi?* Nawiasem mówiąc, trudno na podstawie omawianej książki precyzyjnie rozstrzygnąć do jakiego chrześcijańskiego kościoła oni należą (por. dalsze uwagi). Oto zapowiedziane wyżej słowa.

„Każdy wie, czym jest nauka, dopóki nie musi podać definicji – wtedy okazuje się, że sprawa nie jest taka oczywista. Problem częściowo tkwi w tym, że samo znaczenie tego terminu zmieniało się w ciągu wieków. Kiedy mówimy na przykład o »nauce greckiej«, odnosimy się do tej, która kwitła w starożytnej Grecji w takich ośrodkach jak Aleksandria w okresie od VI w.p.n.e do II w. n.e., lecz nauka tamtych czasów jest bardzo odległą kuzynką nauki uprawianej dzisiaj. Działalność naukowa, jaką znamy współcześnie – z towarzystwami naukowymi, dziennikami, specjalistycznymi laboratoriami badawczymi, odrębnymi dziedzinami – pojawiła się dopiero w XVI wieku. Słowo »naukowiec« nie istniało aż do pierwszej połowy XIX wieku, kiedy to zostało ukute przez Williama Whewella, duchownego erudyty i profesora Trinity College na uniwersytecie w Cambridge. Fakt, że słowo »naukowiec« (*scientist* – S.Z.) wymyślił anglikański pastor, wydaje się bardzo pasować do tematu tej książki. Do tego czasu ludzi uprawiających naukę nazywano filozofami przyrody. W 1851 roku Charles Babbage skarżył się, że »nauka w Anglii nie jest profesją: jej kultywatorów nie chce się nawet uznawać za klasę«. Naukowcy jako środowisko zawodowe pojawili się dopiero w drugiej połowie XIX wieku” (s.13).

Teza, że słowo „naukowiec” wymyślił anglikański pastor, jest oczywiście prawdziwa, aczkolwiek warto pamiętać, iż był on autorem bardzo wielu ważkich publikacji, z których wymienię tutaj tylko dwie najważniejsze: trzytomowe dzieło *History of the Inductive Sciences from the Earliest to the Present Time* (1837) i dwutomowe *The Philosophy of the Inductive Sciences Founded upon Their History* (1840). To ostatnie zawiera poglądy autora, które można potraktować jako antycypujące niektóre „nowalijki” w pracach XX-wiecznych znakomitości, na przykład Thomasa Samuela Kuhna i Karla Raimunda Poppera, o czym ich polscy apologety na ogół nie wiedzą. Z kolei supozycja autorów, że naukowcy jako środowisko zawodowe pojawili się dopiero w drugiej połowie XIX wieku, jest nieokreślona ze względu na brak w niej kwantyfikacji dotyczących miejsca. Czy na Wyspach Brytyjskich? A może w ogóle w Europie? A co więcej: według jakiego kryterium rozpoznawać środowisko zawodowe rzeczonych naukowców? Obaj autorzy, zapewne brytyjscy, rozważają dalej problem definicji współczesnej nauki, zupełnie pomijając problem definicji nauki (w mojej terminologii: dziedziny *nauka*) w odniesieniu do okresów wcześniejszych, natomiast zdają się petryfikować zastane rozumienie wiary religijnej, egzemplifikowanej ogólnie jako chrześcijańska, wszelako bez wyspecyfikowania o jaką im chodzi wiarę chrześcijańską.

„Definicja współczesnej nauki mogłaby brzmieć następująco: »Nauka to usystematyzowana wiedza, która opisuje właściwości materialnych składników wszechświata oraz zachodzące między nimi interakcje«. Określenie »usystematyzowana wiedza« zwraca uwagę na fakt, iż wiedzy naukowej nie tworzy grupa rozproszonych po świecie jednostek, lecz międzynarodowe środowisko, działające według ściśle określonych kryteriów tego, co jest akceptowalne jako nauka. Wyrażenie to pokazuje też, w jaki sposób postęp naukowy odwołuje się do wiedzy już istniejącej: nie trzeba za każdym razem wymyślać koła na nowo. Faktem jest, że wybitne jednostki popychają naukę na nowe obszary, wyjaśniając dotychczasową wiedzę w sposób, który jej nie neguje, lecz jest nadrzędny wobec istniejących wyjaśnień. Odniesienie do »materialnych składników« przypomina nam, że zakres nauki jest ograniczony. Istnieje wiele pytań, na które nauka, z braku narzędzi, nie jest zdolna odpowiedzieć. Oczywiście jedna definicja nie wystarczy, by określić tak złożone zjawisko, **i choć granice między nauką a tym, co nią nie jest, mogą przesuwać się i być dość płynne, zwykle nie mamy wątpliwości, co jest nauką, co zaś nie**” (to i dalsze podkr. – S.Z.) (s.14).

Czytając powyższe słowa, trudno nie oprzeć się opinii, że autorzy odwołują się do swoistego poczucia oczywistości w odniesieniu do tych swych enuncjacji, w których pojawiają się takie wyrażenia, jak: „nauka”, „współczesna nauka”, „usystematyzowana wiedza”, „wiedza naukowa”, „postęp naukowy”, „zakres nauki” etc. Poczucie oczywistości ma też zapewne towarzyszyć konstatacji zawartej w ostatnim cytowanym zdaniu, do którego dalej nawiążę w nieco innym kontekście, a mianowicie dotyczącym **wiary chrześcijańskiej** w ujęciu autorów. Na tym miejscu zadam retoryczne pytanie: czy przytoczona, myślę, że na próbę, definicja nauki, zorientowana na współczesną naukę, w sposób znaczący wyróżnia tę ostatnią od nauki non-współczesnej? Nie jestem o tym przekonany. Naprawdę ważna jest – jak mogę sądzić – dopiero konstatacja zawarta w ostatnim cytowanym zdaniu (por. dalsze uwagi).

„Celem nauki – twierdzą dalej autorzy – jest formułowanie **ogólnych twierdzeń o funkcjonowaniu świata materialnego**. [...] Z zasady pomija szczegół historyczny, ale przykładu dużą wagę do zdarzeń powtarzalnych, starając się zanalizować przyczyny i skutki. Gdy w nauce trafiają się »przypadki jednostkowe« – czyli wyjątkowe zdarzenia bez precedensu, jak na przykład Wielki Wybuch – wówczas nauka płacze się w wyjaśnianiu ich genezy. O wiele lepiej radzi sobie ze zdarzeniami, które mają miejsce częściej niż raz, najchętniej odtwarzalnymi, bo wtedy może badać ich przyczyny i skutki” (s.15).

„Nauka – według Alexandra i White’a – ma niewiele wspólnego z prostym katalogowaniem niepowiązanych ze sobą faktów; jej rozwój wymaga twórczej inwencji i odważnych hipotez. Dane naukowe są »naładowane teorią«; znaczy to, że gromadzi się je w celu rozwinięcia lub obalenia konkretnej hipotezy” (s.19).

„Niektórzy uczeni żywią dla uprawianej przez siebie dziedziny tak wielki entuzjazm, że twierdzą, jakoby poznanie naukowe było jedyną prawomocną wiedzą, jaką dysponuje człowiek. Tę postawę filozoficzną określamy mianem pozytywizmu. Jako formalna szkoła filozoficzna pozytywizm jest dziś właściwie martwy, lecz jego idee, w popularnej wersji, obecne są w scjentyzmie. Teoria ta zakłada, że jedynym rodzajem opisu rzeczywistości, który się liczy, jest opis naukowy – wszystko inne to zaledwie opinie. Idea ta z pewnością nie jest wpisana w samą naukę, lecz została jej przydana przez tych, którzy pragną wykorzystać status nauki dla własnych **ideologicznych celów**” (s.20).

Wprawdzie cytowane wyżej opinie autorów są w obiegu społecznym w Polsce, jednak wydaje się, że nie są one wystarczająco upowszechnione w środowiskach historyków dziedziny nauka. W szczególności – ujmując problem zbiorczo – poglądy scjentyistyczne lub kryptoscjentyistyczne, pozytywistyczne i enumeracyjnie indukcyjne mają pewien poklask w owych środowiskach. Mam na myśli m.in. sytuację, gdy aprobuje się poglądy uważane za naukowe, przy jednoczesnym postępowaniu poglądów, których nie zalicza się do naukowych, ale tylko dlatego, że uważa się, iż dotyczą one innej sfery intelektualnej penetracji rzekomo niezwiązanej z dziedziną *nauka*. Niejednokrotnie owa aprobata pozabawiona jest zrozumienia na czym polegają lub mogą lub powinny polegać naukowe poglądy. Ci, którzy powielają taki schemat myślenia, mogą uważać, iż w historii dziedziny nauka jako dyscyplinie badawczej w ogóle zbędne jest rozważanie problematyki **metafizycznej, epistemologicznej, metodologicznej** etc.

W tym miejscu przypomnę za cytowanym w książce Popperem następującą jego opinię: „*Każdy ma jakąś filozofię: ty, ja, wszyscy. Czy zdajemy sobie z tego sprawę, czy nie, wiele rzeczy przyjmujemy za oczywiste. Te bezkrytyczne założenia często mają charakter filozoficzny. Bywają prawdziwe, ale częściej te nasze filozofie są błędne*” (s.22). W XIX w. zbliżone poglądy głosiło kilku znanych filozofów, w tym także – o ile przyjąć takie rozróżnienie – idealistycznych i materialistycznych.

Nader interesujący – przynajmniej w moim odbiorze – jest rozdział drugi, zatytułowany *Poznanie naukowe i religijne*. Można w nim wyróżnić m.in. rozważania dotyczące różnic między poznaniem naukowym a religijnym, podobieństw i relacji między nimi etc. Na poziomie języka potocznego owe różnice są w książce wyartykułowane na ogół przekonująco. Warto je tutaj przybliżyć czytelnikom.

„Religia pyta o tę samą rzeczywistość co nauka, tyle że z innej perspektywy. Stara maksyma, że nauka zastanawia się »jak«, a religia »dlaczego«, po części oddaje stan rzeczy, choć podział ról nie zawsze jest tak wyraźny jak w przysłówiu. Na przykład: nauka tworzy kosmologiczne modele służące wyjaśnieniu obecnych właściwości wszechświata, podczas gdy religię interesuje przede wszystkim to, *dlaczego* wszechświat – o właściwościach opisanych przez naukę

– w ogóle zaistniał. Nauka potrafi wytłumaczyć (wyjaśnić – S.Z.), w jaki sposób doszło do biologicznego zróżnicowania gatunków w procesie ewolucji. Religia pragnie znaleźć odpowiedź na fundamentalne pytanie, *dłaczego* w tym procesie zrodziły się świadome istoty ludzkie, zdolne nie tylko opisać zamieszkiwany przez nie wszechświat, ale też formułować pytania o swoje znaczenie i rolę w nim. Nauka doskonale wyjaśnia zasady funkcjonowania ludzkiego organizmu. Religia – przynajmniej chrześcijańska – podkreśla, iż ciało zostało stworzone do określonych celów, a mianowicie po to, żeby umieć poznawać Boga i przyjmować wobec Niego określoną postawę” (s.24–25).

Niezależnie od wyrażonego wyżej poglądu, stwierdzę, że w dziedzinie nauka też stawia się pytania typu *dłaczego*, zaś odpowiedzi na nie konstytuują odpowiednie *schematy wyjaśniania*, na przykład dedukcyjnego. Można co najwyżej powiedzieć, że w dziedzinie *religia* pytania typu *dłaczego* kierowane są odmienną intencją aniżeli w dziedzinie *nauka*. Oczywiście owa intencja w dziedzinie *religia*, konkretyzuje się swoiście w zależności od tego, o jaką chodzi dziedzinę w ramach owej dziedziny *religia*.

„Nauka i religia – według autorów – różnią się także, jeśli chodzi o informacje przyjmowane jako swoje dane. Powiedzieliśmy już, że dane naukowe zazwyczaj czerpie się ze zdarzeń powtarzalnych, możliwych do obliczenia i w wielu przypadkach możliwych do uzyskania jedynie za pomocą specjalistycznych przyrządów. Natomiast niektórzy wątpią, czy termin »dane« da się w ogóle zastosować do określenia informacji branych pod uwagę przy rozważaniu dogmatów religijnych. Dowody badane przez naukę i religię z pewnością różnią się od siebie, co nie jest niczym dziwnym, zważywszy że w każdym z tych przypadków rozpatruje się odmienne kwestie. Niemniej chrześcijanie zaznaczają pewnie, że istnieją rzeczywiste dane, które trzeba uwzględnić [...] Sam fakt, iż chrześcijanie operują dowodami innymi niż naukowe, nie oznacza, że przy rozpatrywaniu rywalizujących ze sobą idei wymagany jest mniejszy rygor intelektualny” (s.25).

Przytoczony fragment nie jest dla mnie jasny, zwłaszcza w odniesieniu do dowodów w ramach dziedziny *religia*. Być może autorzy mają na myśli **dowody na istnienie Boga**, na przykład skonstruowane przez św. Tomasza z Akwinu, które są jednak przez niektórych chrześcijańskich intelektualistów traktowane jako niekonkluzywne. Zwykle owi intelektualiści akcentują inny motyw, który skłania wiernych do akceptowania tezy o istnieniu Boga, a mianowicie motyw wiary. Co więcej, wspomniane dowody są przeważnie zaczerpnięte z tradycji niechrześcijańskiej (np. Arystotelesa), ale to w żadnej mierze jeszcze nie świadczy o niemożliwości ich wkomponowania w chrześcijańską teologię.

„Kolejna różnica między poznaniem naukowym a religijnym polega na tym, że chrześcijaństwo kładzie nacisk na osobiste zaangażowanie człowieka, który zwraca się do Boga i uzyskuje odpowiedź na swoje modlitwy, oraz na boskie

przewodnictwo w życiu. Z naukowcem jest inaczej – oczekuje się od niego, że odsunie na bok osobiste przekonania i uprzedzenia i będzie podchodził do przedmiotu swych badań z większą bezstronnością. W praktyce niełatwo to osiągnąć, ale samo rozróżnienie jest istotne – bardziej niż o całkowitą odmienność podejścia **chodzi raczej o przesunięcie akcentu**” (s.25).

Podzielam, w zasadzie, powyższy pogląd autorów, aczkolwiek – jak mogę sądzić – ich diagnoza dotycząca naukowca z pewnością wymaga komentarza. Nie wydaje mi się, aby naukowiec był w stanie całkowicie uwolnić się od „osobistych przekonań i uprzedzeń”, które uzyskał w obcowaniu z intelektualnym otoczeniem – dzięki wychowaniu, kształceniu, lekturze etc. Mówiąc najkrócej: jest on „teoretycznie obciążony” przez to otoczenie, które pośrednio wywiera wpływ na jego intelektualne wybory w podejmowaniu takich czy innych badań, skłaniając go do formułowania takich czy innych wytworów badawczych. Wydaje się, że wspomniana sytuacja jest najwyraźniej postrzegana w ramach subdziedzin humanistycznych. Pod tym ostatnim względem reprezentant owych subdziedzin jest bardzo podobny do człowieka wierzącego w sensie religijnym, z natury rzeczy „teoretycznie obciążonego”. Zbliżony motyw odnajduję w omawianej książce.

Wspomnę za autorami o jeszcze ważnej różnicy między poznaniem naukowym a poznaniem religijnym. Sądzą oni, że „nauka ma charakter postępujący – w tym sensie, że **teorie naukowe opierają się na zdobytej dotychczas wiedzy**, zmierzając ku lepszemu opisowi świata przyrody. Z tego powodu wiedza naukowa zmienia się wraz z powstawaniem i odrzucaniem kolejnych teorii. Tempo tych zmian jest różne w różnych dziedzinach nauki” (s.25). Wykorzystany w tekście predykat „lepszy” dołączony do „opisu świata przyrody” jest w pewnej mierze mylący, albowiem nie komunikuje uchwytnej treści w odniesieniu do owego opisu. Osobiście preferowałbym odmienny predykat, a mianowicie po prostu „inny”, nie przesądzając czy jest on z jakiegoś względu „lepszy”. Co się dotyczy poznania religijnego, utożsamianego przez autorów z wiarą chrześcijańską, to godny uwagi jest ich następujący wywód.

„Wiara chrześcijańska ma natomiast objawiać ostateczne, wieczne i niezmiennie cele, wyznaczone ludzkości przez Boga. Opiera się na konkretnych wydarzeniach historycznych, które miały miejsce tylko raz w ciągu całej wieczności; **w chrześcijaństwie nie istnieje więc idea objawienia »postępującego«**, sugerująca, że dziś możemy wiedzieć o Bogu coś więcej, niż wiedzieli autorzy Nowego Testamentu, żyjący prawie dwa tysiące lat temu. Jednak nasze własne rozumienie i doświadczenie boskich zamysłów z pewnością może się pogłębiać i wzrastać, w miarę jak chrześcijaństwo rozprzestrzenia się na inne kultury, a badania akademickie pomagają nam pojmować i interpretować objawienie Boga w Biblii. Istnieje ponadto obszerna literatura chrześcijańska – doktrynalna, pastoralna, misyjna i biograficzna – stanowiąca korpus chrześcijańskiej mądrości

i doświadczenia, podlegająca (miejmy nadzieję) »postępowi« w sensie odwoływania się do przymieśli chrześcijańskich pisarzy, którzy już w przeszłości wnieśli swój wkład do owego zasobu wiedzy religijnej. Jeśli spojrzeć z tej perspektywy, *literatura religijna wcale nie wydaje się tak bardzo różnić od literatury naukowej*” (s.26).

Powyższy wywód akcentuje tezę, że w chrześcijaństwie nie istnieje idea objawienia „postępującego” etc. Niezależnie od tej tezy, autorzy *implicitie* sugerują dyskusyjną supozycję, że obecnie nie możemy wiedzieć o Bogu więcej aniżeli autorzy *Nowego Testamentu*. Chyba jednak dalszy cytowany ich wywód podważa taką supozycję.

W tej sytuacji sięgnąłem do mych notatek poczynionych podczas lektury książki Johna Henry’ego Newmana *An Essay on the Development of Christian Doctrine* (1845), wydanej w polskim przekładzie pod tytułem *O rozwoju doktryny chrześcijańskiej* (1957; nowe wydanie bez daty)¹. Przypomnę, że Newman zaczął pisać tę książkę w wiosce Littlemore w Anglii jeszcze jako anglikanin, natomiast – jak twierdzi autor *Słowa wstępnego*, Witold Ostrowski – „przestał”, nie zaś „dokończył”, ją pisać, po przejściu na katolicyzm.

Według Ostrowskiego „[...] dzieło Newmana należy nazwać postępowym. [...] Newman szuka odpowiedzi na pytanie: »Gdzie jest prawdziwy Kościół?« – w historii, ale do badań wprowadza najnowszą zdobycz myśli ludzkiej – **pojęcie rozwoju, postępu, ewolucji**. [...] Osobistym, oryginalnym wkładem Newmana w dzieje myśli europejskiej jest dokładne sformułowanie praw rozwoju żywej idei oraz świadome, szczegółowe prześledzenie tego rozwoju w religii chrześcijańskiej. Dlatego też traktat Newmana dzieli się na dwa działły. Jeden omawia życie idei, drugi bada dzieje idei chrześcijańskiej. Życie idei, według autora *O rozwoju doktryny chrześcijańskiej*, to zagadnienie jej zasięgu i siły oddziaływania społecznego. **Ale »idea nie tylko przekształca, ale sama także jest przekształcana«**. Zależy ona w rozmaity sposób od otaczających warunków. Rozwija się w zetknięciu i walce z ideami przeciwnymi. Tożsamość jej nie jest równoznaczna z niezmiennością. Idea może istnieć i kształtować życie zbiorowe tylko za cenę własnej zmiany rozwoju. Tu bowiem, »na Ziemi żyć, to znaczy zmieniać się, a być doskonałym, to znaczy zmieniać się często«. Istnieją rozmaite formy rozwoju idei, istnieje również zdrowy rozwój idei obok takiego, który ją wypacza i w końcu niszczy. Należy więc znaleźć sprawdziany, które pomagają rozpoznać tożsamość idei mimo ich zmiennych, rozwiniętych form”².

„Pozwolę sobie – twierdzi sam Newman – przedstawić siedem cech o rozmaitej zresztą sile przekonywującej, niezależności i stosowalności, na podstawie których można rozróżnić zdrowy rozwój idei od stanu jej wypaczenia i rozpadu. Cechy te są następujące: wypaczenie nie zachodzi wtedy, gdy idea zachowuje jeden i ten sam typ, te same zasady, tę samą organizację; jeżeli początki jej zapowiadają dalsze jej fazy, a późniejsze zjawiska zabezpieczają wcześniejsze i popierają

je; jeżeli ma ona zdolność przyswajania i odradzania się oraz jest żywotnie aktywna od początku do końca”³.

Tak więc, w ujęciu Newmana, doktryna chrześcijańska nie ma charakteru statycznego. Natomiast można – jego zdaniem – zasadnie mówić o fałszywych i prawdziwych doktrynalnych rozwinięciach pierwszych zasad chrześcijaństwa. Owe zasady różnią się od historycznie ukształtowanych doktryn w ramach doktryny chrześcijańskiej. Warto podkreślić, że Newman uznał, że tylko w Kościele katolickim można znaleźć prawidłowy rozwój chrześcijańskiej doktryny, przyznając, „że czynnikiem regulującym prawidłowość przemian doktryny i kultu w historii jest papież, centralny autorytet w sprawach wiary, moralności i dyscypliny kościelnej”⁴.

Porównując poglądy Alexandra i White’a z głoszonymi przez Newmana, trudno nie zauważyć zbieżności wielu ich poglądów, aczkolwiek autorowi niniejszego szkicu lektura książki tego ostatniego bardziej przypadła do gustu jako – by tak rzec – intelektualne wyzwanie.

Alexander i White rozważają dalej problem podobieństw między poznaniem naukowym a religijnym. Uważają, że **wszyscy chrześcijanie będący naukowcami** są przekonani, że sposoby prowadzenia dyskusji w dziedzinie *nauka* i w dziedzinie *religia* są podobne. Trudno wprawdzie uważać za wiarygodną ową tezę ze względu na użycie wyrażenia „wszyscy”, ale można przyjąć, przy całej nieostrości użytych wyrażen, że obie wspomniane dziedziny mają pewne cechy wspólne. Na przykład, według autorów, występują podobieństwa między sposobem oceniania przez uczonych wielkich teorii w dziedzinie nauka a sposobem oceniania przez teizm chrześcijański wyjaśnienia istnienia wszechświata. Trudno oczywiście negocjować owe podobieństwa w sytuacji, gdy „recenzentami” owych podobieństw są ludzie.

„Nie mamy zamiaru stawać w tym miejscu w obronie teizmu chrześcijańskiego; pragniemy jedynie podkreślić, że sposób argumentacji w ocenie wielkich teorii metafizycznych, takich jak teizm chrześcijański, nie różni się od tego, w jaki uczeni oceniają wielkie teorie naukowe. Styl wywodu bardzo przypomina manierę prawniczą – ważenie i ocenę dowodów i kontrdowodów, argumentów i kontrargumentów” (s.28).

Autorzy podkreślają, że poszukiwanie prawdy religijnej nie musi być pozbawione obiektywizmu, przyznając: „Choć absolutny obiektywizm w poszukiwaniu prawdy jest niemożliwy, zarówno nauka, jak i religia mogą jednak osiągnąć **rozsądny poziom bezstronności**” (s.30). Sądzą oni, że „nauka i wiara chrześcijańska mają podobne »krytyczno-realistyczne« podejście do wiedzy”. Szersze omówienie tego podejścia jest tutaj, z braku miejsca, niemożliwe, zwłaszcza że autorzy rozważają, „po drodze”, rozmaite punkty widzenia, jak „naiwno-realistyczny” i „paradygmatyczny” wspomnianego wcześniej Kuhna. Krytyczno-realistyczne podejście do dziedziny *nauka* ma swój analogon w podejściu do dziedziny *religia*, albowiem chrześcijański teista – jak czytamy – „jest krytycznym

realistą, świadomym ograniczeń ludzkiego umysłu, i zdaje sobie sprawę, że pojmowanie świata zawsze odbywa się poprzez filtr założeń kulturowych i filozoficznych” (s.32).

Ogólnie biorąc, rozważania Alexandra i White’a na temat podobieństw między poznaniem naukowym a religijnym mogą pozostawiać czytelników w stanie niezaspokojonej potrzeby w zakresie intelektualnego konsumowania przeczytanego tekstu. W mojej ocenie owe podobieństwa są nadmiernie wyolbrzymione.

W jednym z paragrafów rozdziału drugiego można znaleźć ciekawe różniczenie trzech modeli czy też teorii relacji zachodzących między poznaniem naukowym a religijnym: konfliktu, zgodności i komplementarności. Pierwszy model „twierdzi, że nauka i religia zasadniczo kłócą się ze sobą w ciągu dziejów i że zawsze tak było” (s.36). Według autorów teoria konfliktu „zawodzi [...] jako sposób historycznego ujęcia relacji między nauką a religią. Trudno znaleźć współczesnego historyka nauki, który poważnie traktowałby model konfliktu” (s.37). Niemniej można znaleźć w tekście przykłady, że taki konflikt miał w dziejach miejsce, aczkolwiek dyskutować, jakie były jego rzeczywiste przyczyny, na przykład w epoce wiktoriańskiej. W każdym razie, można się zgodzić z autorami, że model konfliktu jest współcześnie w poważnym odwrocie. Drugi model, czy też teoria zgodności, głosi, że „przekonania religijne można częściowo wyprowadzić z nauki, albo że wiara daje poznanie naukowe” (s.38). Model ten autorzy pobieżnie omawiają, zadawalając się przypomnieniem poglądów Teilharda de Chardin, jezuitę i paleontologa, oraz współczesnego fizyka, Franka Tiplera. Najwięcej miejsca poświęcono w książce trzeciemu modelowi, a mianowicie *komplementarności*. Głosi on, niestety w największym skrócie, że „na rzeczywistość można patrzeć z różnych punktów widzenia” (s.39). W dziedzinie nauka – jak czytamy – stawiamy pytania typu *jak*, podczas gdy w dziedzinie religia typu *dłaczego* (por. poprzednie moje uwagi). Jednak w sumie, rozważania autorów na temat modelu *komplementarnego*, zresztą najciekawszego, nie posuwają naprzód – przynajmniej w mojej ocenie – zrozumienia relacji między poznaniem naukowym a religijnym. Wydaje się, że owo zrozumienie nadal pozostaje problemem otwartym.

Rozdział czwarty, zatytułowany *Czy dyskredytuje się naukę?*, daje się potraktować jako publicystyczne ujęcie kilku kwestii sygnowanych tytułami kolejnych paragrafów: *Powszechnie (nie)rozumienie nauki*; *Relatywizm*; *Chrześcijańskie spojrzenie na naukę* (s.45–63). Przy okazji przeczytać można interesujące opinie autorów na temat tzw. postmodernizmu, omawianego w paragrafie *Relatywizm*. Z opiniami ich zgadzam się w poważnym stopniu, chociaż można byłoby je znacznie rozbudować, zwłaszcza we fragmentach krytycznych. Jednak autorzy dostrzegają także pozytywne strony postmodernizmu.

„Zdefiniować postmodernizm – piszą Alexander i White – to jak schwytać śliską kostkę mydła pod prysznicem. Termin ten bez wątpienia łączy w sobie

różne idee, niektóre – możliwe do pogodzenia z chrześcijańskim sposobem myślenia. [...] Przy całej złożoności i różnorodności postmodernistycznych prądów myślowych jeden szczególny aspekt jest wspólny im wszystkim. Jest to koncepcja, że **wszelkie rodzaje poznania zakorzenione są w konkretnym języku, kontekście historycznym i kulturowym**. Z tej perspektywy trudno określić, czy jakiś język stanowi odzwierciedlenie rzeczywistości, ponieważ kryteria jego poprawnego użycia są nierozłącznie związane z daną wspólnotą językową. Wszelkie pretensje do uniwersalnego poznania, wspólnego dla wszystkich ludzi na świecie, postrzega się jako przykrywkę dla ustanowienia relacji władzy. W postmodernistycznym oglądzie nie ma »wielkich narracji« (czy też »metanarracji«), w których próbowanoby zrozumieć ogromne obszary ludzkiej wiedzy w oderwaniu od języka i kultury. Wszelka wiedza jest »konstruowana«, w tym sensie, że jest wytworem człowieka” (s.54–55).

Z zaciekawieniem przeczytałem podane przez autorów opisy wpływu postmodernizmu na nauki humanistyczne, które niekiedy zajmują się dokumentowaniem norm obowiązujących w takiej czy innej wspólnotcie, osobliwych dla tych, którzy żyją według innych standardów. Wymieniają oni, na przykład, „ prostytutki w wielkim brazylijskim mieście; osoby zajmujące się przekłuwaniem ciała z Dallas; poligamia wśród mormonów z Utah; życie codzienne w chińskiej wiosce; mężczyźni z Southend-on-Sea wymieniający się żonami”(s.55). Autorzy dość spokojnie relacjonują wskazane przykłady, jak gdyby wczuwając się w postmodernistyczne wzorce pozbawione sądów wartościujących.

Znacząco zabrzmiało ostrzeżenie autorów wobec chrześcijańskich krytyków postmodernizmu, chociaż, jak mi nie mam, można byłoby je rozciągnąć poza to grono.

„Chrześcijańscy krytycy postmodernizmu – twierdzą Alexander i White – powinni uważać, by nie wylać dziecka z kąpielą. Chrześcijanin z pewnością zgodzi się z twierdzeniem, że błędem »postawy modernistycznej« była próba znalezienia dla racjonalizmu definicji skrepowanej kaftanem bezpieczeństwa nałożonego przez naukę. Jest to już skrytykowany przez nas »scjentyzm«. **W rzeczywistości obowiązująca i uzasadniona wiedza ludzka rozciąga się daleko poza granice dyskursu naukowego**. Chrześcijanin także akceptuje pogląd, że systemy wierzeń można właściwie zrozumieć jedynie w kontekście historii, języka i kultury. Nicunikniony jest też wpływ samego człowieka na konstruowaną wiedzę” (s.56).

Cytowana opinia w jakiejś mierze wspiera rozważany przez autorów model komplementarności w odniesieniu do relacji między poznaniem naukowym a religijnym. Zapewne taki model może mieć rozmaite konkretyzacje ze względu na poszczególne jego parametry, w tym takie, które sugerują, że oba typy poznania, nawet jeżeli się je zaakceptuje, nie pozostają w żadnym wzajemnym uchwytym związku.

Ostatni paragraf omawianego rozdziału trzeciego zatytułowany jest *Chrześcijańskie spojrzenie na naukę*. Znaleźć w nim można różne tezy, pozytywnie albo negatywnie wyartykułowane, jak na przykład: „Chrześcijanie stoją na stanowisku, że wszelka materia została stworzona przez Boga, a zatem jest dobra” (s.59); „Poznanie naukowe wszechświata, choćby nie wiem jak skuteczne, samo w sobie nie może ani potwierdzić istnienia Boga, ani go podważyć, gdyż dotyczy jedynie wzajemnych oddziaływań materii” (s.60); albo też postulatywnie: „Dla chrześcijan nauka może być jednak silnym sprzymierzeńcem – nie z powodu konkretnych teorii, lecz ogólnej postawy wobec ludzkiego poznania. Nauka ma za zadanie opisywać otaczający nas świat i opiera się na przekonaniu, że istnieje obiektywna i elementarna rzeczywistość, którą można opisać. Oczywiście teorie i wyjaśnienia naukowe pozwalają jedynie przybliżyć się do tej rzeczywistości. Im więcej się dowiadujemy o wszechświecie, tym pełniejsze i bliższe rzeczywistości stają się nasze opisy wyjaśniające” (s.61). Mniemam, że na ostatnie przesłanie zgodzi się bardzo wielu myślących w kategoriach filozoficznych (epistemologicznych i metodologicznych) bez względu na takie czy inne ich przekonania metafizyczne.

Wypada mi w tym miejscu zakończyć rozważania wokół książki Denisa Alexandra i Roberta S.White’a. Pozostałe jej fragmenty, zwłaszcza w części II, zapewne zainteresują tych czytelników, których przyciąga problematyka dotycząca – jak piszą autorzy – XXI wieku.

Przypisy

¹ John Henry N e w m a n: *O rozwoju doktryny chrześcijańskiej*. Tłumaczyła Jolanta W. Z i e l i Ń s k a. Słowo wstępne napisał Witold O s t r o w s k i. Warszawa [bez daty] Fronda.

² Tamże, s. 10–11.

³ Tamże, s.11.

⁴ Tamże, s.11–12.