

Adam Synowiecki

Od mitu o nauce do powagi naukowej, cz. II

Studia Philosophiae Christianae 31/1, 11-31

1995

Artykuł został zdigitalizowany i opracowany do udostępnienia w internecie przez Muzeum Historii Polski w ramach prac podejmowanych na rzecz zapewnienia otwartego, powszechnego i trwałego dostępu do polskiego dorobku naukowego i kulturalnego. Artykuł jest umieszczony w kolekcji cyfrowej bazhum.muzhp.pl, gromadzącej zawartość polskich czasopism humanistycznych i społecznych.

Tekst jest udostępniony do wykorzystania w ramach dozwolonego użytku.

ADAM SYNOWIECKI

OD MITU O NAUCE DO POWAGI NAUKOWEJ, CZ. II*

3. Załamanie się w sferze obietnic. 3.1. Poniżenie człowieka. 3.2. Rozdarcie samowiedzy. 3.3. Naruszenie równowagi w kulturze duchowej. 4. Powaga naukowa.

3. ZAŁAMANIE SIĘ W SFERZE OBIETNIC

Najdotkliwszą porażkę poniósł scjentyzm nie w ocenie wartości metod naukowych, lecz w dziedzinie obietnic egzystencjalnych, dotyczących afirmacji ludzkiego życia. Dopiero porażka w tej dziedzinie zahamowała wspomniany wcześniej (w 1.1.) *swamping*, który spychał na margines myśl krytyczną i ukazywał postęp nauk wyłącznie jako dobrodziejstwo. Uświadomiliśmy sobie to, o czym już na początku XX w. pisał Teilhard de Chardin: „Postęp nie jest dobrobytem ani spokojem. Nie jest odpoczynkiem..., jest w swej istocie siłą, i to najniebezpieczniejszą z sił” [Teilhard 1987, 3, s. 38]. Słowa te odnoszą się z pewnością do postępu nauk przyrodniczych, którego mroczną stroną jest zdeintegrowanie samowiedzy człowieka oraz naruszenie równowagi w kulturze i w przyrodzie.

3.1. PONIŻENIE CZŁOWIEKA

Co by się nie powiedziało o europejskim średniowieczu, jednemu nie można zaprzeczyć: samowiedza ówczesnych ludzi była prawie jednolita. Integrowało ją przeświadczenie, iż człowiek to obraz Boga (*imago dei*), istota wywyższona ponad ziemskie stworzenia (por. Rdz 1,26), a nawet *paulo minus angelis minorata* (o mało co niższa od aniołów) [Nicolaus Cusanus 1977, III, s. 20]. Mimo poczucia nędzy i grzeszności, ludzie wierzyli w godność swej natury, a nawet w szansę jej przebóstwienia – udziału w życiu Bożym. I niezależnie od sarkazmu, z jakim do dziś krytykują ową wiarę niektórzy naukowcy, była ona siłą ówczesnego człowieka; pozwalała mu nie tylko przeciw-

* Część I ukazała się w *Studia Philosophiae Christianae* 30 (1994) 2, s. 245-271. Niniejsza część II została przedstawiona na Konferencji naukowej *Informacja w nauce i filozofii* w ATK 26.X.1994 r.

stawiać się biedzie, zarazom i wojnom, lecz także tworzyć dzieła, które do dziś podziwiamy. Kruszą się lub rozpadają budowle sprzed lat kilkudziesięciu, a wiele średniowiecznych trwa nadal. „Proszę spojrzeć na te fasady, na dzwonnice, kopuły i na te zakończone błyszczącym krzyżem iglice katedry, co przebijają mgłę”. A jest to rada wielkiego erudyty, lecz zarazem sceptyka i polemisty (Anatola France’a), który nie oszczędzał nikogo!

Dramat rozpoczął się w XVII w., wraz z mechanicyzmem kartezjańskim, z którego miała się rychło wyłonić inna samowiedza, związana z naturalistyczną koncepcją człowieka. Już wiek później filozofujący lekarz francuski, wykształcony w szkole Boerhaave’a, La Mettrie, odważył się napisać: „...człowiek jest tylko zwierzęciem lub mechanizmem złożonym z nakręcających się wzajemnie sprężyn...” [La Mettrie 1953, s. 73]. Inny naturalista (i materialista) tamtych czasów, współpracownik Wielkiej Encyklopedii Francuskiej, Paul Th. Holbach, dołączył do tego zdania wypowiedź wartościująca: „Człowieku! Czyż nigdy nie pojmiesz, że jesteś tylko efemerydą?... Ty, który w swym niepojętym szaleństwie nadajesz sobie zuchwałe tytuły króla przyrody!... Ty, któremu pycha każe wyobrażać sobie, że wszystko zostało stworzone dla ciebie, ponieważ jesteś rozumny! Wystarczy jakiś drobny wypadek..., żebyś został poniżony, żeby pozbawiono cię tego rozumu, z którego wydajesz się tak dumny!” [Holbach 1957, I, s. 135].

Różne były przyczyny widocznej tu dewaloryzacji człowieczeństwa. Tkwiły one, z jednej strony, w filozofii mechanistycznej, z drugiej zaś w ideologii francuskiego Oświecenia, nieprzychylniej lub wręcz wrogiej Kościołowi; kwestionującej zwłaszcza jego wizerunek człowieka i zasady moralne³⁹. Błędna jest natomiast nierzadko spotykana opinia, że trzecią siłą sprawczą, autonomiczną względem wymienionych, stanowił już w XVIII w. rozwój przyrodoznawstwa. Pomija ona okoliczność, że był to wówczas rozwój przede wszystkim ekstensywny, który rozszerzał zasięg wiedzy empirycznej, budowanej z poznanych faktów i z ich uogólnień indukcyjnych. W płaszczyźnie teoretycznej, nastawionej na przyczynowe wyjaśnianie faktów, przyrodnicy zwracali się wciąż chętnie do pojęć tradycyjnych, takich jak „fluidy”, „powinowactwa”, „duchy żywotne” itp. A te pochodziły z metafizyki lub z średniowiecznej filozofii przyrody! Dotyczy to zwłaszcza nauki uniwersyteckiej, która jeszcze na początku XIX w.

³⁹ Nie docenia się zwykle faktu, że libertynizm XVII-XVIII w. wiązał się bardzo silnie z rozwiązłością moralną i z tej pozycji zwracał się przeciw religii, uznanej za ostoję ograniczeń człowieka (por. [Hazard 1974, s. 124-126]).

nie zadowalała się mechanicyzmem i podtrzymywała swą więź z platonizmem lub z arystotelizmem scholastycznym⁴⁰.

Toteż dewaloryzacja statusu człowieka nie rodziła się w czasach Holbacha w obrębie nauk przyrodniczych. Nawet uniwersytecki przeciwnik metafizyki i pionier scjentyzmu, Boerhaave, pozostawił tę sprawę na boku. Wolał przez piętnaście lat ogrzewać rtęć i czterysta razy ją destylować tylko po to, by sprawdzić, czy po ogrzaniu stanie się ona ciałem stałym, jak utrzymywali błędnie alchemicy!

Z drugiej strony właśnie to, nastawione na empirię, podejście do nauki osłabiało w niej wpływy wiedzy tradycyjnej, opartej na autorytetach i myśleniu spekulatywnym. Głośny ongiś podręcznik Boerhaave, *Elementa Chemiae* (1724) pomiął np. milczeniem spekulatywną teorię flogistonu, mimo że była ona w owym czasie nader rozpowszechniona i na ogół uznawana za słuszną⁴¹. Lecz nauka nie zadowalała się faktami; usiłuje je nadto wyjaśniać, posługując się teoriami. I skoro traci zaufanie do jednych, przyjmuje drugie, bardziej – jak sądzą uczeni – odpowiednie do realizacji jej celów.

Już w XVII w. pojawili się przyrodnicy (np. wybitny chemik angielski Robert Boyle), którzy przyjęli założenia podsuwane im przez kartezjanizm i zawarty w nim mechanicyzm. Sukcesy mechaniki w przewidywaniu ruchu ciał niebieskich zrodziły „przypuszczenie, że wszystkie zjawiska przyrody dadzą się sprowadzić do zjawisk mechanicznych” (por. [Ostwald 1908, s. 152]. Przyrodoznawstwo zaczęło się wówczas poddawać filozofii mechanistycznej, która zespoliła się z nim w końcu do tego stopnia, iż przestano w niej widzieć filozofię. Uznano ją za składnik i tworzywo samego przyrodoznawstwa, za współczynnik jego metod badawczych i warunek sukcesów. I wtedy to, w XIX w. (ale dopiero wtedy), przyrodoznawstwo poczuło się na tyle silne, by wejść na grunt antropologii i kształtować – już na swój rachunek – samowiedzę człowieka. Jak zaczęło ją kształtować, niechaj powie nam Haeckel, dziewiętnastowieczny scjentyista i jeden z najgorliwszych wyznawców antropologii czysto przyrodniczej.

Otóż punktem wyjścia było dlań mechanistyczne założenie, że każda istota żywa jest „materialną wielkością przestrzenną (jednostką masy), która jako taka składa się z atomów obdarzonych masą

⁴⁰ W sprawie stanu nauki uniwersyteckiej w pierwszej połowie XIX w. patrz np. [Bernal 1957, s. 393-394]. Sporo informacji można też znaleźć w: [Compte 1961, passim].

⁴¹ Teorię flogistonu opracował na przełomie XVII i XVIII w. Georg E. Stahl. Zakładała ona, że każda substancja palna zawiera substancję ognia – flogiston – która wydzielą się podczas spalania. Teoria ta panowała w chemii w latach 1670-1770 i wywarła ogromny wpływ na myślenie chemików.

oraz ze znajdujących się między nimi atomów eteru”. Objawy życia są tu poruszeniami mas atomów i cząsteczek, zachodzącymi „według tych samych wiecznych i niezmiennych praw... konieczności, co wszystkie przejawy ruchu w przyrodzie nieorganicznej” [Haeckel 1906, s. 138-139].

Dotyczy to – jak twierdził Haeckel – także człowieka. „Antropologia jest niczym innym, jak wyspecjalizowaną gałęzią zoologii”; nie może ona zapominać, iż „człowiek oddziela się od pozostałych zwierząt tylko z powodu różnic ilościowych, a nie jakościowych”. Różnice te to dzieło ewolucji, która „jest procesem mechanicznym”, gdyż dobór naturalny i walka o byt tłumaczą wszystko. Zbędny jest więc jakikolwiek witalizm i teologiczny punkt widzenia [j.w., s. 39, 405, 418 i 419].

Młody Haeckel był praktykującym protestantem, ale po śmierci żony doszedł do przekonania, iż ludzkie życie osobowe jest czymś tak nędznym i bezwartościowym, że nie warto o nim mówić. Toteż mówi odąd tylko o człowieku gatunkowym. Stwierdza nawet, iż „różnice między ludźmi najwyższego i najniższego rzędu (*die höchsten und niedersten Menschen*) są większe niż między najniższego rzędu ludźmi i najwyższego rzędu zwierzętami” [j.w., s. 421].

Groźne to stwierdzenie! Zwłaszcza jeśli uwzględni się okoliczność, że mówiąc o ludziach najniższego rzędu, miał Haeckel na myśli ludzi niedorozwiniętych lub chorych umysłowo oraz „niższe rasy ludzkie”, do których zaliczał m.in. Żydów (por. [Haeckel 1906, s. 421 oraz 1903, s. 132]). Daleki był on, co prawda, od idei eksterminacji, ale zbliżył się niebezpiecznie do „ideologii pogardy”, którą proklamuje niebawem nazizm. Ta dewaloryzacja statusu człowieka, dokonana przez Haeckela w majestacie ówczesnej biologii, była niejako przywołaniem owego czasu, który Heidegger nazwie później – powołując się na Hölderlina – Czasem Nocy Świata (por. [Heidegger 1977, s. 168 i nast.]). Jest to czas marny; czas, w którym wygasł blask boskości, a człowiek stał się rzeczą lub – jak powie inny filozof – istotą jednowymiarową; jestestwem o zmarniałym życiu duchowym, podatnym za to na manipulowanie i przymus zewnętrzny⁴².

Pozytywizm i doktryny doń zbliżone zaszczyliły nam przekonanie, iż nie można o to obwiniać rozwoju wiedzy przyrodniczej, albowiem jeśli nawet ma on jakiś udział w pomniejszaniu człowieka, to dzieje się tak za sprawą sił pozanaukowych, które robią zeń zły użytek. Winę ponoszą tu ideolodzy pesymizmu i pożądający umocnienia swej władzy politycy. Pierwsi zauważają i wyolbrzymiają w teoriach

⁴² Pojęciem „człowieka jednowymiarowego” posługiwał się w swoich pracach niemiecko-amerykański filozof społeczny, Herbert Marcuse (zm. 1979).

przyrodniczych te momenty, które potwierdzają ich brak wiary w człowieka lub uzasadniają katastrofizm w myśleniu o przyszłości. Drudzy doszukują się w nich wsparcia dla swoich interesów, którym dogadza jednowymiarowy wizerunek człowieka, ukazujący tylko jego przedmiotowość i zależność od wpływów zewnętrznych. Natomiast wiedza jako wiedza trzyma się zawsze z dala od sił postronnych i ma jeden rygorystycznie pilnowany punkt oparcia: metodę naukową.

Nie można wprawdzie odmówić temu przekonaniu pewnej dozy słuszności, ale *en gros* trudno się z nim zgodzić. Prawdą jest, że przyrodnicza wiedza o człowieku opiera się i musi się opierać na metodzie naukowej, w szczególności zaś na metodzie redukcji, która „spłaszcza” jego wizerunek, nie kreując jednak i nie sugerując żadnych ocen, żadnych zdań wartościujących. Charakter redukcji określają tu łącznie dwa postulaty. Po pierwsze, każe ona rozpatrywać człowieka pod kątem zjawisk materialnych, przynależnych hierarchicznie do różnych poziomów, począwszy od środowiska, a skończywszy na drobinach i atomach. Każe szukać dla tych zjawisk zasad podstawowych, intersubiektywnie sprawdzalnych, i zwraca się w tym celu do praw ściśle biologicznych oraz do fizyki i chemii. Po drugie, domaga się, by wziąć w nawias zasady niesprawdzalne, które wymykają się empirii i nie dają się zamknąć w ramach myślenia analitycznego. Nie zwraca więc uwagi na teologię, psychologię racjonalną czy aksjologię, i w tym sensie roboczo je wyklucza.

Niepodobna zbagatelizować tej metody. Przyniosła ona wiele odkryć naukowych, z których przynajmniej część ma dziś kolosalne znaczenie praktyczne i służy człowiekowi w jego drodze przez życie. Ale już w XIX w. dostrzeżono też pułapkę zastawioną w niej na przyrodników i przyrodniczą wiedzę o człowieku. Znana jest np. wypowiedź Justusa Liebiga, który pisał, że „owej metody wykluczania (*Methode der Ausschliessung*) wielu ludzi nie pojęło, nie zrozumiało”, zaczęto się w niej bowiem dopatrywać metody restrykcyjnej, wykluczającej w sposób absolutny to wszystko, co nie da się sprowadzić do zasad biologicznych lub fizyko-chemicznych (por. [Liebig 1865, s. 208]).

Liebig nie pisał tu o błędzie ludzi „z ulicy”, którzy przyswoili sobie wiedzę z prac popularyzatorskich, podaną im w opakowaniu mitologii scjentyzmu. Sprawa była znacznie poważniejsza. Błąd ów popełniało i wciąż popełnia wielu naukowców. Można nawet powiedzieć więcej: stał się on na tyle głośny i powszechny, iż obciążał przyrodznawstwo jako takie; nie to modelowe, potraktowane jako wiedza sama w sobie, jako poznanie bez poznającego podmiotu, lecz to, które istnieje naprawdę – rodzi się i występuje w pracach

przyrodników⁴³. Scjentyzm to nie tylko mit o wiedzy naukowej; to także jej stan wewnętrzny, „choroba wieku dziecięcego”, która dopiero niedawno zaczęła ustępować⁴⁴.

Podany wcześniej przykład Haeckel’a nie jest wcale dla tegoż stanu najbardziej reprezentatywny, zważywszy, iż chciał on jeszcze mimo wszystko przesłonić swój materializm i uciekał się w tym celu do pojęcia monizmu oraz do cytatów z Goethego⁴⁵. Takiej osłony maskującej nie mają już niektóre koncepcje współczesne, które określamy się same jako „nowy naturalizm” lub „scjentyistyczny materializm”. I rzecz paradoksalna: w czasach schyłku scjentyzmu, kiedy wypowiedzi wielu przyrodników są coraz ostrożniejsze, a teorie przyrodnicze coraz bardziej cząstkowe, koncepcje te utrzymują się nadal, zwłaszcza wśród biologów. Widocznie wiek dziewiętnasty nie odszedł jeszcze na spoczynek, a jego spadkobiercy bywają czasem bardziej radykalni od swych antenatów. Toteż nie do końca rację miał pisarz i polityk francuski, André Malraux (zm. 1976), pisząc: „Scjentyzm był bożkiem wrzaskliwym i zadufanym, [ale] niezbyt trwałym” [Malraux 1977, s. 98]. Coś jednak po nim zostało: pewien sposób myślenia, który raz po raz narzuca się przyrodnikom i podsuwa im rozwiązania w zasadzie już anachroniczne.

Wystarczy przyjrzeć się poglądom amerykańskiego zoologa Edwarda O. Wilsona, który w latach siedemdziesiątych wystąpił z tezą, iż społeczne zachowania wszystkich żywych organizmów – w tym także człowieka – nie wykraczają poza sferę biologii i dają się wyjaśnić w kategoriach dwóch dyscyplin: teorii ewolucji i genetyki. Jedną z głównych idei jego „socjobiologii” (*sociobiology*) można wyrazić w zdaniu, że człowiek jest wyłącznie istotą zwierzęcą, albowiem wszystkie charakterystyczne dlań formy zachowań – nie wyłączając religijnych i artystycznych – są rezultatem doboru naturalnego i zaangażowanych weń genów. Szczególnie genom przypisał Wilson rolę wyznaczników człowieczeństwa; „... zachowanie się człowieka jest – jak pisał – organizowane przez geny, z których pewne posiadamy wspólnie z blisko spokrewnionymi z nami gatunkami, inne zaś są właściwe tylko naszemu gatunkowi” [Wilson 1988, s. 62].

⁴³ Koncepcję „wiedzy bez poznającego podmiotu” opracował Karl Popper. Znajdzie ją Czytelnik w: [Popper 1992, s. 207 i nast.] oraz w licznych opracowaniach.

⁴⁴ Hoimar von Ditfurth pisał ongiś o „grzechu dzieciństwa” nauk przyrodniczych, identyfikując go z materializmem (por. Ditfurth 1979, s. 27).

⁴⁵ Swoje stanowisko określał Haeckel jako monizm, deklarując w tym przezwyciężenie zarówno materializmu, jak i spirytualizmu. Korzenie tego stanowiska sięgają do panteizmu Barucha Spinozy (XVII w.), ale akcent pada w nim na materialność świata.

Ów determinizm genetyczny ma według niego nie tylko sens teoretyczny, lecz także znaczenie praktyczne. Może on bowiem – poprzez inżynierię genetyczną – dać nam do rąk nową eugenikę, która spowoduje, iż *homo sapiens* pokieruje sam swym rozwojem i, wprowadzając zmiany do zestawów genetycznych, poprawi swą naturę. Selekcja przez klonowanie wydała się tu Wilsonowi bardziej obiecująca niż powolne i nie zawsze, jak sądził, racjonalne działanie środowiska – należących doń zjawisk społecznych i czynników kulturowych (por. [j.w., s. 247-248]). A to jest już idea ryzykowna, zbliżona – mimo wszystkich różnic – do tej eugeniki, jaką próbowali uzasadnić naukowcy oddani nazizmowi.

Haeckel był w lepszej sytuacji, przewidując bowiem możliwość hodowania człowieka, nie musiał jeszcze liczyć się z zarzutem, iż udostępnił w ten sposób wiedzę politycznym przestępcom. Wilsonowi zarzut taki postawiono; bronił się przed nim gwałtownie, lecz w sposób mało przekonujący. Sądził, iż „prometejski duch nauk” wprowadzi nas na dobrą drogę; że „okaże się ona... lepsza niż ta, którą właśnie zakończyliśmy”. Okaże się lepsza, bo pozwoli nam precyzyjnie poznać nasze potrzeby i umożliwi bardziej racjonalne panowanie nad środowiskiem [j.w., s. 249].

3.2. ROZDARCIE SAMOWIEDZY

Nauka jest wielką siłą, którą trudno przecenić. Ale kojarzy się dziś ona nie tylko z mitem o Prometeuszu – tytanie dobroczyńcy. Zresztą już twórcy tegoż mitu dopełnili go opowieścią o Pandorze, bratowej Prometeusza, która sama nie była zła, była nawet Dawczynią Wszystkiego, lecz wyzwoliła zło wskutek braku roztropności. Podziwiać trzeba przenikliwość Greków i myśleć z trwogą o jej braku w wielu naszych poczynaniach, nie wyłączając tych, za które są odpowiedzialni pracownicy nauki.

Zabójcze mogą być nie tylko wynalazki techniczne, dokonywane na podłożu myśli naukowej (np. broń atomowa), lecz także upowszechnione bez przemyśleń koncepcje teoretyczne; zwłaszcza gdy dotyczą one samowiedzy człowieka i zdolne są ją okaleczyć. I podczas kiedy w pierwszej z tych dziedzin obserwuje się już – począwszy od słynnego listu Einsteina – pewien przyływ roztropności, druga leży wciąż odłogiem i jest nadal polem penetracji dla najbardziej nawet nieodpowiedzialnych pomysłów. Wilson wszedł na owo pole i choć się zeń w końcu wycofał, choć uznał w latach osiemdziesiątych wyjątkowy w biosferze status człowieka jako twórcy kultury, to jednak jego myśli zdobyły znaczną popularność i drażą do dziś samowiedzę ludzi wykształconych.

Dotykamy tu najbardziej niewralgicznej strony tej samowiedzy,

a mianowicie uwypuklonego przez samego Wilsona faktu, że naukowy naturalizm zderza się w niej ze swym „głównym rywalem”, jakim jest religia. Podkreśla on moc tegoż „rywala” i nie sądzi, by można go było wyeliminować przez zwykłe odrzucenie. Nauka może jednak – jak sądzi – zneutralizować jego wpływ pośrednio, korzystając z możliwości „wyjaśnienia tradycyjnej religii, posługując się mechanistycznymi modelami ewolucyjnej biologii” [Wilson 1988, s. 233, 240]. I to właśnie Wilson próbuje czynić, wyznając, że stawia etos naukowy wyżej od religii, krytykując założenia etyki chrześcijańskiej oraz sugerując, iż moc religii „jako zewnętrznego źródła moralności zostaje [gdy uznamy ją za produkt ewolucji mózgu – A. S.] raz na zawsze zniweczona” (por. [j.w., s. 180-184, 240]).

Interesująca wydaje się tu tylko myśl o dwóch „rywalach”, która w świetle pogłębionej refleksji jest już wprawdzie przestarzała, lecz odzwierciedla nadal pewien fakt społeczny, uwikłany w świadomość potoczną. Rzecz w tym, iż ludzie nie patrzą już dziś na siebie pod jednym kątem, lecz żyją z samowiedzą rozdartą, grawitującą z jednej strony ku temu, co transcendentne, z drugiej zaś ku samej przyrodzie i temu, co można z niej „wycisnąć” z pomocą wiedzy naukowej.

Jest to podstawowe rozdarcie samowiedzy człowieka, lecz wcale nie jedyne. Są przecież poważne rozbieżności w obszarze doktryn naturalistycznych; niektóre z nich odcinają się nawet od korzeni sięgających w biologię i ukazują światu ich odrosty, interesujące socjologów czy badaczy kultury. Nie darmo jednak Engels porównał ongiś Marksa do Darwina⁴⁶, a Wilson nazwał marksizm „socjobiologią bez biologii”. Ponadto sprzeciw wobec naturalizmu nie pokrywa się dziś z odrzuceniem wyrosłej zeń mentalności; tej, która każe nam respektować tylko świecki punkt widzenia. Istnieją więc obok siebie różne orientacje hybrydowe, antynaturalistyczne, lecz areligijne; różne socjologizmy i psychologizmy, strukturalizmy i egzystencjalizmy itp. Wszystko to zwielokrotnia rozdarcie samowiedzy i upodabnia ją do targowiska w dzień jarmarczny, do szumu wielu głosów i konfliktu interesów.

Stan ten nie byłby możliwy bez przyrodoznawstwa i wyciągniętych zeń pochopnie – niestety, często przez przyrodników – wniosków naturalistycznych. Jest on może bardziej niebezpieczny niż sam naturalizm, z doktryną bowiem można dyskutować, do zmiany stanu

⁴⁶ Uczynił to Engels w swoim przemówieniu nad grobem Marksa. Wiadomo również, że Marks znał pracę Darwina *O powstawaniu gatunków* (1859) oraz, że w jednym z listów do Engelsa napisał, że zawiera ona podstawę przyrodniczą ich poglądów.

potrzeba czegoś więcej – „archimedesowego punktu oparcia”, którego nauka nam nie daje. André Malraux powiedział nawet ongiś: nauka okazała się „bogiem niemym”, który „może zniszczyć planetę, ale nie może uformować człowieka” [Malraux 1977, s. 99].

Jest w tym chyba nieco przesady wrażliwego pisarza, przyznać mu jednak trzeba, iż dotychczasowy postęp nauk nie uformował nas najlepiej. Podsunął nam natomiast dramatyczne pytanie: „czymże jestem ja, nie ów kawał mięsa i kości, lecz ja z krwi i kości mych wyrastający, człowiek działający?” [Ingarden 1972, s. 73]. I nie pomógł nam znaleźć jednoznacznej odpowiedzi. A człowiek, który nie wie kim jest, nie czuje się odpowiedzialny, woli się podporządkować siłom zewnętrznym i zabiegać pod ich skrzydłami o doraźne korzyści; nawet za cenę działań uważanych za niegodziwe. Wydaje się, iż wiele z patologii dnia dzisiejszego – terroryzm, narkomania, przerost seksualizmu itp. – ma swój początek w samowiedzy rozdartej, pozbawionej wiary w godność człowieka i podatnej na nihilizm.

3.3. NARUSZENIE RÓWNOWAGI W KULTURZE DUCHOWEJ

Już pod koniec lat sześćdziesiątych Georg Picht wprowadził ważne rozróżnienie, które pozwoliło mu spojrzeć na naukę w dwojaki sposób. Nawiązując do tradycji oddzielenia dwóch pojęć, *ratio* (rozum analityczny) i *intellectus* (rozum refleksyjny), odróżnił on mianowicie racjonalność od rozumności i wypowiedział zdanie godne przypomnienia: „każda nauka... jest z pewnością racjonalna. Zgodna z rozumem jest natomiast... tylko wtedy, gdy służy celom zgodnym z rozumem”. Otóż nauka nie doszła jeszcze – jak pisze – do rozumu; „...jest bezrozumna, ponieważ robi wprawdzie wszystko, co zrobić może, ale nie zastanawia się, co robić powinna” [Picht 1981, s. 127 i 138].

Otóż filozofowie nauk empirycznych ignorowali do niedawna ten punkt widzenia, panowało bowiem wśród nich przekonanie, że uczonej ma jeden tylko cel przed sobą – ma tworzyć wiedzę – oraz, że żadne powinności nie mogą go w tym krępować. Ale to zaszczerpione im przez pozytywizm podejście do nauki coraz bardziej rozmija się z rzeczywistością i sami przyrodniccy często zeń rezygnują. Proces ten dał się zauważyć już w latach sześćdziesiątych, a więc wtedy, gdy Georg Picht pracował nad swą *Utopią*. „Zrozumieliśmy... – pisał wówczas Werner Heisenberg – że nie wystarcza, by jednostka, której postęp naukowy lub techniczny postawił ważne zadanie, myślała tylko o tym zadaniu. Rozwiązanie musi widzieć jako część szerszego procesu, który akceptuje biorąc udział w pracy nad tym problemem” [Heisenberg 1987, s. 253].

Dziś wielu naukowców idzie znacznie dalej, choć konserwatyzm wciąż nie daje za wygraną. Ilija Prigogine powiada nawet (w nieco innym kontekście), że nauka, która nie potrafi nadażać za czasem, „już nie jest naszą nauką” [Prigogine 1990, s. 50]. Interesuje go mroczna strona rozwoju nauk empirycznych, w której dostrzeżę przede wszystkim rozchwianie kultury. „W ciągu raptem stu pięćdziesięciu lat nauka przeistoczyła się – jak pisze – ze źródła inspiracji zachodniej kultury w jej zagrożenie. I zagraża nie tylko materialnej egzystencji człowieka, lecz również, w bardziej perfidny sposób, tradycjom i doświadczeniom najgłębiej zakorzenionym w naszym życiu kulturalnym” [j.w., s. 44].

Ekolodzy biją dziś słusznie na alarm, że nauka – wspólnie z technologią – naruszyła równowagę w przyrodzie. I trzeba stwierdzić, że ich głosy nie idą na marne; że świat rozumie coraz lepiej znaczenie tej sprawy, a przyrodnicy nie pokrywają jej milczeniem, lecz włączają się w proces uzdrawiania przyrody. Znacznie słabszy – nader często wręcz zerowy – jest natomiast ich udział w eliminowaniu innych zagrożeń, z pewnością nie mniej wielkich. Nie istnieje nic takiego, jak ekofilozofia kultury duchowej, powołana dla jej ochrony. A przecież także ta kultura, – nawet przede wszystkim ona – jest naszym „domem” (gr. *oikos* – dom, mieszkanie), miejscem, w którym urzeczywistniamy się jako ludzie i w którym manifestuje się coś więcej niż „zwierzę społeczne”.

Hegel rozróżnił ongiś trzy postacie ducha absolutnego: sztukę, religię i naukę, utożsamianą przezeń z filozofią. Sądził przy tym, iż duch ten nosi je w sobie zawsze i żadnej – mimo swego rozwoju – nie traci; trwa przy wszystkich (por. [Hegel 1990, s. 401]). Otóż niezależnie od ezoteryczności tych stwierdzeń, podsuwają nam one pewien model kultury duchowej, siłą rzeczy uproszczony, lecz korespondujący z historią⁴⁷. Uprzytamniają mianowicie, iż niezbywalnymi składnikami tej kultury były dotąd elementy powyższej triady oraz, że żaden z nich nie eliminował innych. Wręcz przeciwnie: ten, który w danym czasie wysunął się na czoło, brał niejako pod opiekę pozostałe i służył ich celom. Zapewniało to kulturze stan równowagi i dynamizowało jej rozwój.

Sztuka Greków służyła ongiś w równej mierze ich religii i filozofii, która pełniła wówczas rolę wszech nauki. Widać to np. w mistrzowskich rzeźbach bogów Fidiasza czy Praksytelesa oraz w dialogach

⁴⁷ Nie podzielam heglowskiego „równania” wymienionych „postaci”. Religia jest nie tylko zjawiskiem kulturowym, lecz także sferą *sacrum* oraz formą objawiania się Boga człowiekowi. Ma więc wymiar transcendentny. Ale w wymiarze ludzkim, a zwłaszcza w refleksji historycznej, trzeba ją rozpatrywać porównawczo jako składnik kultury.

Platona, posługujących się w rozważaniach formą poetycką. Z kolei w wiekach średnich Kościół sprzyjał w imię Boga sztuce i nauce. W klimacie życia kontemplacyjnego powstawała i doskonaliła się sztuka o uniwersalnym i humanistycznym, znaczeniu. Rzesze bezimiennych często architektów, rzeźbiarzy, malarzy i miniaturzystów tworzyły dzieła ponadczasowe, które do dziś budzą zachwyt i składają do refleksji.

Ludzie wiary tworzyli też i rozwijali naukę średniowieczną. Rzeczywistość średniowieczna była, co prawda, złożona i pełna kontrastów. Uczoność sąsiadowała z przesadami, a nauka jawiła się prostaczkom jako dzieło szatana. Nierzadkie też były konflikty między wiarą i wiedzą, skwitowane pod koniec średniowiecza sądami inkwizycji. Lecz intelektualny profil średniowiecza nie sprowadza się do owych zjawisk. Wyolbrzymiono je później, przy czym stało się tak bądź dlatego, że chciano udowodnić wsteczność Kościoła, bądź z racji braku znajomości istoty konfliktów⁴⁸.

Tymczasem właśnie w pracy bezimiennych zakonników lub w dziełach takich mistrzów, jak Piotr Hiszpan (papież Jan XXI), Robert Grosseteste (biskup), św. Albert Wielki (biskup, dominikanin), Mikołaj z Kuzy (kardynał), Wilhelm Ockham (franciszkanin) i in., zakładane były podwaliny pod naukę nowożytną. Francuski fizyk i historyk nauki, Pierre Duhem (zm. 1916), nie wahał się nawet stwierdzić, że rozwój astronomii i mechaniki w XVI i XVII w. przygotowany został w znacznym stopniu przez ludzi średniowiecza. Podobna myśl przewija się przez dzieło Alistara C. Crombie'go, *Nauka średniowieczna i początki nauki nowożytnej*, w którym znalazła się wśród innych ta oto teza: „Źródła nauki współczesnej trzeba szukać nie później niż w XIII w. ...” [Crombie 1960, I, s. 22].

Od chronologii ważniejsza jest tu jednak okoliczność, że w samym sercu chrześcijaństwa, w jego religijnym odniesieniu do Boga, krył się czynnik wiedzotwórczy, który skłaniał ówczesnych myślicieli do podpatrywania przyrody. Stanowiło go przekonanie zaczerpnięte z Objawienia i ufilozoficznione w neoplatonizmie, że świat musi być jako dzieło Boga racjonalny i inteligibilny oraz, że człowiek jako

⁴⁸ Przykładem może tu być słynny proces Galileusza, traktowany często jako przykład zderzenia się nauki z nieuctwem, postępu z zacofaniem. Prawda jest jednak inna. W tym (nieszczęsnym zresztą) procesie spotkały się dwa paradygmaty fizyki: dotychczasowy, oparty na arystotelizmie, i ten, który właśnie powstawał i którego rzecznikiem był Galileusz. Z punktu widzenia fizyki arystotelesowskiej rozumowanie przeciwników Galileusza było całkowicie poprawne. Jeśli ktoś przywołuje inne nieszczęsne zdarzenie, spalenie Giordano Bruno, niech bezstronnie przytoczy inny fakt historyczny: Giordano powtarzał w zasadzie poglądy Mikołaja z Kuzy, który do końca życia cieszył się zaufaniem Kościoła.

obraz i koadiutor Boga jest w stanie jego ład wewnętrzny uchwycić, a nawet weń ingerować⁴⁹. Podniosło to naukę (a także „sztuki mechaniczne”) do poziomu teologii i nieprzypadkowo właśnie spośród teologów wywodzili się najwięksi przyrodnicy średnowieczna.

Nowożytni przyrodnicy zerwali więź z teologią, choć niektórzy – np. Boerhaave – byli jeszcze początkowo teologami. Na miejsce teologii przyjęli oni rychło orientację scjentyistyczną, co stworzyło w kulturze całkiem nową sytuację, nad wyraz niebezpieczną. Rzecz w tym, iż stabilność kultury (utrzymywanie się jej, mimo fluktuacji, w stanie równowagi) została po raz pierwszy wyraźnie zakłócona lub wręcz narażona na zniszczenie. Duch scjentyzmu uderzył bowiem z wielką siłą w religię i sztukę, usiłując je poddać władzy myśli naukowej, a nawet uczynić z nich margines kultury duchowej. Szczególnie zagrożona została religia, albowiem przyrodnicy – scjentyści zwalczali ją nieraz bez osłonek, upowszechniając w zamian „naukowy” ateizm, agnostycyzm, czy – w najlepszym razie – deizm.

Blisko siedemdziesiąt lat temu znany matematyk i filozof angielski, Alfred North Whitehead (zm. 1947), pisał, że religia jest u narodów europejskich w odwrocie oraz, że „każde ożywienie religijne jest skromniejsze niż poprzednie” [Whitehead 1988, s. 195]. Winił on za to przede wszystkim myślicieli religijnych, którzy nie umieli – jego zdaniem – sprostać nowym sytuacjom, okopywali się wciąż na pozycjach przegranych i wycofywali się z nich poniewczasie, podważając autorytet religii. Whitehead był dzieckiem czasów nasyconych scjentyzmem. Sądził więc, że ekspansja wiedzy naukowej „musi prowadzić do nieustannych zmian w kodyfikacji myśli religijnej, ku wielkiemu pożytkowi religii” [j.w., s. 196]. Nie bał się natomiast drugiej strony tej ekspansji, związanej z nieuprawnionymi roszczeniami tych przyrodników, którzy tworzyli mentalność nihilistyczną, rozchodzącą się jak fala w świadomości zbiorowej i wypierającą z niej religijność.

Czas życia Whiteheada to „złoty wiek” nauki, przepełniony już sukcesami wniesionymi przez jej postęp, wolny natomiast jeszcze od tych zagrożeń, które wyjdą na jaw później. Toteż skutki osłabienia „tonacji religijnej” wydawały się wówczas niebezpieczne tylko dla tych społeczności, które skupiały się wokół kościołów i żyły życiem wiary. Mentalności świeckiej obce było natomiast przypuszczenie, że „destrukcja sacrum oznacza niebezpieczeństwo dla ładu cywilizacyjnego” (Leszek Kołakowski), a więc dla wszystkich ludzi i dla całej kultury. A teizujący poeta nie powiedziałby wówczas z zatroskaniem:

⁴⁹ Szerzej zajmuję się tą sprawą gdzie indziej: [Synowiecki 1989, s. 8-13].

„Wygaśnięcie Absolutu niszczy
sferę jego przejawiania się
marnieje religia filozofia sztuka
maleją naturalne zasoby
języka

.....
nasze sieci są puste”⁵⁰.

Jesteśmy dziś świadkami rozkładu mentalności scjentystycznej, ale niektórzy jej nosiciele są nadal słyszalni. Gdy zapytano kiedyś Petera Medawara, laureata nagrody Nobla w dziedzinie biologii (1960), czy wierzy w Boga, miał podobno powiedzieć: „Of course not. I am a scientist” (oczywiście nie. Jestem naukowcem)⁵¹. Z kolei Wilson pisał z satysfakcją: „Dzisiaj dzięki nieubłaganemu postępowi nauk... Bóg został wyparty ze świata, zepchnięty gdzieś poniżej mniejszych od atomu cząstek lub poza najdalszą ze znanych galaktyk” [Wilson 1988, s. 211]. Nie zwalczał on wprost wierzeń religijnych; twierdził nawet, iż „są one potężne, niezbywalne i stanowią ośrodek społecznego bytu człowieka”, ale sądził też, że w grę wchodzi tu jedynie predyspozycja biologiczne „wbudowane w neurologiczny aparat mózgu przez ewolucję genetyczną” [j.w., s. 246].

Jest to stanowisko w równej mierze zwodnicze, co niegdysiejsze dywagacje Haeckel’a w których zwalniał on Pana Boga z posady i utrzymywał jednocześnie, iż broni „czystego monoteizmu”, wiary w jednego Boga, który rządzi światem (por. [Haeckel 1903, s. 117 oraz 1906, s. 434-438]). W obu przypadkach cios został wymierzony w samo serce religii, nie można bowiem kochać i czcić Boga, który nie jest Bogiem, lecz prawem przyrody (Haeckel) lub programem genetycznym (Wilson). Pozostaje tu tylko miejsce na jakąś „teologię śmierci Boga”, związaną ze współczesnym sekularyzmem i podważającą nie tylko sens religii, lecz także jej znaczenie dla kultury duchowej.

Scjentystyczny – i przez to niebezpieczny – jest również stosunek Wilsona do sztuki. „Nauka ma nadzieję – pisze – wyjaśnić fenomen artystów i geniuszu artystycznego, nawet sztuki...” [Wilson 1988, s. 245]. Otóż w zaskakujący sposób podąża on w tym zdaniu za myślą Hegla, która obwieszczała unaukowanie sztuki: „Nas sztuka za-

⁵⁰ Są to słowa Tadeusza Różewicza z tomu *Plaskorzeźba* (1991). Poeta nawiązuje często do motywów sakralnych, mimo że jego utwory są programowo ateizujące. Podejmie on w ten sposób problematykę moralną; zawsze w jego twórczości obecna. Wypowiedź Kołakowskiego pochodzi z wywiadu zamieszczonego w *Gazecie Świątecznej*, 22-22.XI., 1992.

⁵¹ Wypowiedź Medawara przytacza Ditfurth, określając ją jednocześnie jako „bezzgranicznie płytką” (por. [Ditfurth 1978, s. 187]).

chęca do refleksyjnych rozważań nie w tym... celu aby tworzyć nowe dzieła sztuki, lecz aby poznać naukowo, czym jest sztuka” [Hegel 1964, s. 21]. Ale w odróżnieniu od Wilsona, Hegel nie był tym zachwycony; twierdził, że „sztuka nie daje już dzisiaj tego zaspokojenia potrzeb duchowych, jakiego dawniejsze epoki i narody w niej szukały”, oraz, że „...nasza obecna epoka... nie jest okresem sprzyjającym sztuce” [j.w., s. 20].

W słowach tych wybiegał Hegel poza wiek XIX-ty i dotykał swą diagnozą bolączki naszych czasów. Nie przewidział jednak wszystkiego, a nawet pomylił się zakładając, iż największym zagrożeniem dla sztuki jest naukowy namysł nad twórczością artysty. Namysł ów nie zwracał się bowiem nigdy – w odróżnieniu od namysłu nad religią – przeciw sztuce; co więcej, wielu naukowców (często przyrodników) uczestniczyło zawsze w życiu sztuki, a niekiedy ją współtworzyło. Toteż negatywne tchnienie scjentyzmu uderzyło w nią inaczej i z pewnym opóźnieniem. Nie wyczerpię tu tej myśli, ale o kilku sprawach chciałbym bodaj wspomnieć.

Otóż pierwszym, jak się zdaje, następstwem ekspansji nauk ścisłych była ucieczka sztuki w dziedzinę subiektywności, która zdawała się być azylem dla wolnego artysty, ucieczką przed pandeterminizmem teorii naukowych. Hiszpański filozof i teoretyk kultury, José Ortega y Gasset (zm. 1955), pisał: „Od malowania rzeczy artysta zwrócił się ku malowaniu idei, zamknął oczy na świat zewnętrzny, kierując wzrok do wewnątrz, ku własnym subiektywnym wyobrażeniom” [Ortega 1980, s. 309]. Przykładem może tu być ruch impresjonistyczny w malarstwie z końca ubiegłego stulecia (Monet, Renoir, Pissarro, Degas, Césanne i in), w którym odrzucono obiektywizm; nie chciano już odtwarzać krajobrazu, lecz ukazywano wrażenia, jakie on wywołuje. Z rzeczywistości brano w zasadzie tylko światło, by za jego pomocą interpretować naturę, nadawać jej sens subiektywny.

Ów zwrot ku subiektywności był w istocie sprzeciwem wobec myśli naukowej, wyobcowującej człowieka i oddającej go w niewolę konieczności przyrodniczych. Początkowo nie oznaczał jednak odejścia od tradycji kulturowej. Przeciwnie, kryły się za nim jeszcze dawne nastawienia myślowe; malarze-impresjoniści nawiązywali na swój sposób do metafizyki światła, w którym upatrywano ongiś formę świata fizycznego⁵². Dzisiejszy subiektywizm posunął się niestety znacznie dalej i ociera się niekiedy o nihilizm. Na antypodach

⁵² Metafizyka światła obecna była w pracach wielu średniowiecznych teologów, związanych z neoplatonizmem. Jej szczególnym wyrazicielem stał się w XIII w. Robert Grosseteste (por. [Gilson 1987, s. 239-242]).

realizmu mamy więc np., „dzikie malarstwo” (*wild painting*) – sztukę ze świata horroru i chorej wyobraźni; sztukę nastawioną na odrzucenie kultury, na wymknięcie się z jej kontekstu i na afirmację niczym nie ograniczonej wolności twórcy (por. np. [Kępińska 1988, s. 179-188]).

Sztuka zareagowała jednak na naukę także w inny sposób: odruchem mimetyzmu. Artyści przejęli od nauki wiarę w eksperyment i w sens ciągłych poszukiwań; choćby za cenę hermetyzmu lub dzieł schizoidalnych. Znaczący wpływ wywarły na nich także teorie naukowe. Francuski historyk i krytyk sztuki, Pierre Francastel (zm. 1970), zilustrował to na przykładzie kubizmu (Picasso, Braque i in.), jednego z najważniejszych kierunków w malarstwie i rzeźbie XX w.: „W latach 1905-1910 w potocznych rozmowach artystów mówiło się o fundamentalnym odkryciu fizyki i matematyki [jakim było pojęcie przestrzeni czterowymiarowej – A.S.]”. „Pierwszym krokiem kubizmu około 1907 roku były [przeto] dociekania dotyczące wymiarów przestrzeni. Pod wpływem słownictwa używanego w ich otoczeniu kubiści zamierzali dokonać prawdziwie naukowego kroku, wprowadzając do swych obrazów czwarty wymiar lub też rezygnując z trzeciego wymiaru. Byli przekonani, że wprowadzając różne punkty widzenia lub obracając formę, wprowadzają malarstwo w przestrzeń dostosowaną do nowych odkryć naukowych i wzbogacają ją o dodatkowy wymiar” [Francastel 1973, s. 47 i 217].

Podobnych przejawów zafascynowania nauką można znaleźć znacznie więcej; także w innych dziedzinach sztuki. Niektóre z nich były nawet groteskowe. Oto polski poeta i malarz, jeden z założycieli krakowskiej grupy formistów, Tytus Czyżewski (zm. 1945) opublikował na początku lat dwudziestych „Hymn do maszyny mego ciała”, w którym nie tylko wielbi się „kable żył”, „akumulator serca” i „telefon mózgu”; samo rozpisanie hymnu jest takie, iż przypomina ludzkie ciało z wyraźnie zaznaczonym mózgiem i rdzeniem kręgowym. Hymn jest zimny, wręcz odrażający. I aczkolwiek należy do historii, to jednak wciąż może być egzemplifikacją pewnego nurtu w sztuce, który zrezygnował z afirmacji wartości duchowych, związał się zaś z rozpamiętywaniem „mechaniki” życia lub wręcz z rozbeltywaniem jego intymnych miazmatów.

Nie znaczy to, iżby sztuka współczesna całkowicie zmarniała. Owszem, stworzyła ona i wciąż tworzy także dzieła wybitne, o ogólnoludzkiej i humanistycznej wartości. Ale margines degradacji rozszerzył się w niej ponad miarę. Zdewaluowała się – zwłaszcza w sztuce masowej – usankcjonowana przez tradycję misja sztuki: jej powołanie do wyrażenia „boskości, najgłębszych potrzeb człowieka, najogólniejszych prawd ducha” [Hegel 1964, s. 14]. Jeśli ktoś słyszy

w tym stwierdzeniu podzwonne heglizmu, wyjaśniam, że nie o Hegla mi chodzi, lecz o jego trafne rozpoznanie roli sztuki w kulturze. Jeśli ktoś sądzi, iż jej rola jest dziś inna niż w wiekach ubiegłych, powiem: popatrz, jaki świat został przy okazji stworzony i pomyśl, czy jest on naprawdę światem ludzi wolnych.

Whitehead pisał – w innym, co prawda, kontekście – o zaślepieniu, jakie w dziedzinie sztuki nie omija nawet twórców wybitnych. I już wtedy kojarzył on je z mentalnością scjentystyczną: „nader istotną rolę w upowszechnieniu tego katastrofalnego błędu [mowa o dekadencji sztuki – A. S.] odegrało kredo naukowe, iż materia w ruchu to jedyna konkretna rzeczywistość przyrody, zaś wartości estetyczne to przygodne, nieistotne dodatki” [Whitehead 1988, s. 211].

Rzecz jasna, tak tu, jak i w przypadku religii, nie można składać wszystkich błędów na karb mentalności scjentystycznej. Życie społeczne to spłot wielozjawiskowy, w którym owa mentalność jest tylko jednym z węzłów, usytuowanym wśród innych. Ale u źródeł wszystkich przeobrażeń, jakie dokonały się w naszym życiu – tak w dziedzinie ekonomii, jak i w sferze zjawisk społecznych lub ściśle duchowych – leżą przemiany intelektualne, wywołane przez postęp nauk oraz przez jego mitologię scjentystyczną.

Z ulgą należy stwierdzić, iż mamy dziś wśród przyrodników takich ludzi, jak amerykański mikrobiolog, René Dubos, który traktuje naukę poważnie, ale właśnie z tej przyczyny nie waha się przypomnieć: „Pomimo triumfów naukowej techniki, współczesny świat nadal zawdzięcza swój koloryt sztuce, muzyce i poezji, a swoje hasła czerpie z historii i literatury” [Dubos 1986, s. 256]. „Poeta jest świadomością ludzkości i trzyma wysoko uniesioną pochodnię, która oświetla drogę ku bardziej sensownemu życiu” [Dubos 1970, s. 210]. Trzeba żywić nadzieję, iż kryje się w tym zapowiedź lepszego jutra, w którym nasze sieci będą znów pełne, bogate w doświadczenia nauki, religii i sztuki.

4. POWAGA NAUKOWA

Kiedy naukowiec traktuje naukę poważnie? Na czym polega powaga naukowa? Otóż zgodnie z cytowaną już wypowiedzią Prigogine’a, chodzi tu *prima facie* o intelektualną wstrzemięźliwość, o rygorystyczne przestrzeganie metody naukowej i wystrzeganie się uogólnień, które przekraczają jej zasięg. Nie darmo, mówiąc o przyrodoznawstwie, wliczamy je do zbioru nauk „szczegółowych”, ograniczając je tym samym do wiedzy o faktach oraz do teorii średniego szczebla ogólności. Te zaś nie są ani ściśle uniwersalne (ważne bez względu na warunki), ani ostateczne (ustalone raz na

zawsze); mają natomiast inny walor: służą wprost technologii i praktyce społecznej.

Ale powaga naukowa to także coś więcej; to zgoda na przyjęcie założenia, że „istnienie sięga dalej aniżeli ludzkie doświadczenie” oraz, że z tej przyczyny nauka nie wie wszystkiego (por. [Czeżowski 1965, s. 13]). Toteż – jak trafnie zauważył współczesny lekarz-psychiatra, Viktor E. Frankl – nauka nie może się przeceniać, lecz ma trzymać drzwi otwarte na swoje dopełnienie, „owe drzwi, które... prowadzą na zewnątrz..., w sferę ducha, do królestwa wolności”. Równocześnie powiada on słusznie (przynajmniej w odniesieniu do współczesnych, nader jednostronnie wykształconych przyrodników), że „badaczowi nie wolno oddalać się od tych drzwi, nie wolno mu samemu udawać się w dziedzinę, która nie jest jego własną – na przykład w dziedzinę nadnaturalną⁵³. Wtedy bowiem nie pilnowane drzwi zatrzasnęłyby się za jego plecami”. Tym, co może i powinien on robić, jest przekazywanie wiedzy „innym, budowniczym”, którzy zrobią z niej właściwy użytek (por. [Frankl 1984, s. 226]).

Nauka współczesna rozporządza już dziś wiedzą, która jest w stanie inspirować światopogląd globalny, liczący się zarówno i z danymi nauki, jak i z wiarą religijną oraz z moralnymi i estetycznymi potrzebami człowieka. Czy uchroni nas to przed nowymi błędami, jakie może przynieść przyszłość? Czy – zapomniawszy o odpowiedzialności – nie nadużyjemy np. inżynierii genetycznej? Znany intelektualista katolicki André Frossard, powiedział kiedyś swoim młodym czytelnikom: „Wiercie mi, wszystkie możliwe eksperymenty zostaną podjęte, choćby miały prowadzić do wyprodukowania potworów... Tylko Bóg może nas wybawić od nas samych” [Frossard 1991, s. 151-153].

Wiara w Niego jest owym „archimedesowym punktem oparcia”, którego nauka nam nie dała, którego jednak wciąż potrzebujemy pod groźbą samozagłady. Frossard ma więc rację i nie należy o tym milczeć. Ale trzeba także pamiętać o tym, że Bóg działa poprzez ludzi, którym powierzył rolę swoich pomocników (1 Kor 3,9). Z pewnością po dwóch wiekach scjentyzmu jesteśmy do tej roli słabo przygotowani, wiemy już jednak z grubsza w jaką stronę przyjdzie nam skierować działania.

Niezbędny będzie przede wszystkim nowy system kształcenia, a zwłaszcza program edukacji młodych adeptów nauk. Musi on być otwarty na problemy moralne, a nawet szerzej: na humanistyczną

⁵³ Zakaz ten nie dotyczy, rzecz jasna, tych badaczy, którzy obok przygotowania specjalistycznego są wykształconymi teologami lub filozofami.

kulturę myślenia, na tradycje kulturowe i te wszystkie wartości, które im zawdzięczamy. Winien także dać nam nową filozofię nauki; nie tę, którą inspirował pozytywizm czy heglizm, lecz personalistyczną, opartą na oczywistym zresztą fakcie, iż nauka rodzi się i istnieje dzięki ludziom osobowym – takim to a takim uczonym o takich to a takich poglądach, nie zawsze zgodnych⁵⁴.

Czas uczonych samotników przeminął; nauka tworzy się dziś w pracy kolektywnej. Nie implikuje to jednak wcale kolektywistycznej koncepcji nauk, albowiem to, że osoby pozostają tu często w ukryciu, że ich nazwiska nie docierają do prasy i nie trafiają do podręczników, nie znaczy, że ich nie ma. Z drugiej strony jest przecież nadal tak, że osobowość uczonego znaczy nieraz bardzo dużo; są w nauce i takie elementy, które przyjęły się w niej w znacznym stopniu dlatego, iż wydzwignął je konkretny badacz – osoba o uznanym autorytecie, dużej operatywności, popierana przez elity itp.⁵⁵.

Nie jest też prawdą, że osoba uczonego liczy się tylko w kontekście odkrywania, podczas gdy nauka jako taka jest czymś od niej oderwanym. Neopozytywistyczne rozróżnienie kontekstu odkrywania i uzasadniania hipotez naukowych jest użyteczne dla logiczującej filozofii nauki, z pewnością jednak nie daje się utrzymać w filozofii humanistycznej, która bierze za punkt wyjścia historię nauk i przypomina na jej tle prostą prawdę: to właśnie człowiek osobowy (a nie jakiś człowiek w ogóle) tworzy i uzasadnia koncepcje naukowe, to on tworzy logikę, którą się przy tym kieruje, i wreszcie on – nie zaś samoistny algorytm logiczny – odpowiada za swoje dzieło.

Szczególnie ważną rolę przypisać trzeba będzie poczuciu odpowiedzialności. Zapomnieliśmy o niej i stanęliśmy w obliczu kryzysu cywilizacyjnego. Poniżyliśmy własne człowieczeństwo, zagroziliśmy środowisku naturalnemu, nie umiemy radzić sobie z problemami społecznymi... Odpowiedzialność jest czujnością moralną, która winna stać się także atrybutem powagi naukowej. Bez owej czujności może się rychło okazać, że w erze postępu nauk otoczyliśmy świat gęstszym mrokiem niż nasi nieuczni antenaci.

⁵⁴ Nie wolno zapominać o istnieniu szkół w nauce, świadczą one bowiem, iż jednomyślność naukowa nie ma charakteru absolutnego, lecz podlega ciągłym fluktuacjom, pochodzącym od naukowców, którzy o nią zabiegają.

⁵⁵ Współczesną symbolikę chemiczną i sposób zapisywania reakcji chemicznych zaszczerpił chemikom szwedzki chemik, Jöns Jacob Berzelius (zm. 1848). Tzw. kopenhaska interpretacja teorii kwantów upowszechniła się dzięki niezwyklej osobowości duńskiego fizyka, Nielsa Bohra (zm. 1962), który skupiał wokół siebie wielu wybitnych uczonych. Podobnych przykładów można by przytoczyć znacznie więcej.

BIBLIOGRAFIA CZĘŚCI I i II

- Berlyne, E. D.: *Struktura i kierunek myślenia* (przekład z ang.), Warszawa 1969, PWN.
- Bernal, I. D.: *Nauka w dziejach* (przekład z ang.), Warszawa 1987, PWN.
- Bertalanffy, von, Ludwig: *Problems of General System Theory*, (w:) *Human Biology* 23 (1951) 4.
Problems of Life, New York, 1960.
- Berthelot, Pierre Eugene Marcelin: *Science et Morale*, Paris, 1897.
- Białobrzeski, Czesław: *Podstawy poznawcze fizyki świata atomowego*, Warszawa 1984, PWN.
- Blanshard, Brand: *W obronie metafizyki*, (w:) *Roczniki Filozoficzne KUL*, XXXVI (1988) 1.
- Bohm, David: *Ukryty porządek* (przekład z ang.), Warszawa 1988, Wyd. PUSTY OBŁOK.
- Bronk, Andrzej: *Rozumienie, język, dzieje*, Lublin 1988, Wyd. KUL.
- Büchner, Ludwig: *Kraft und Stoff* (pierwsze wyd. 1855), Leipzig 1904.
- Bugental, I. F. T.: *W poszukiwaniu autentyczności* (przekład z ang.), (w:) *Przełom w psychologii*, Warszawa 1978, Czytelnik.
- Butterfield, Herbert: *Rodowód współczesnej nauki, 1300-1800* (przekład z ang.), Warszawa 1963, PWN.
- Capra, Fritiof: *Punkt zwrotny, nauka-społeczeństwo-kultura* (przekład z ang.), Warszawa 1987, PIW.
- Charon, Jean E.: *L'Esprit cet inconnu*, Paris 1977, Ed. Albin Michel.
- Comte, August: *Metoda pozytywna w szesnastu wykładach* (przekład z franc.), Warszawa 1961, PWN.
- Crombie, Alistar Cameron: *Nauka średniowieczna i początki nauki nowożytnej*, t. I i II (przekład z ang.), Warszawa 1960, PAX.
- Nicolaus Cusanus: *De docta ignorantia, liber tertius, latenisch-deutsch*, Hamburg 1977, Verlag von Felix Meiner.
- Czeżowski, Tadeusz: *Filozofia na rozdrożu*, Warszawa 1965, PWN.
- Delumeau, Jean: *Strach w kulturze Zachodu XIV-XVIII w.* (przekład z franc.), Warszawa 1986, PIW.
Cywilizacja Odrodzenia (przekład z franc.), Warszawa 1987, PIW.
- Ditfurth, von, Hoimar: *Na początku był wodór* (przekład z niem.), Warszawa 1978, PIW.
Duch nie spadł z nieba (przekład z niem.), Warszawa 1979, PIW.
- Dubos, René: *Pochwała różnorodności* (przekład z ang.), Warszawa 1986, PIW.
Der entfesselte Fortschritt. Programm für eine menschliche Welt (tytuł oryginału: So Human an Animal), Ulm 1970, Gustav Lübbe Verlag.
- Engels, Fryderyk: *Dialektyka przyrody* (przekład z niem.), Warszawa 1979, PWN.
- Francastel, Pierre: *Twórczość malarska a społeczeństwo* (przekład z franc.), Warszawa 1973, PIW.
- Frankl, Victor E.: *Homo Patiens...* (przekład z niem.), Warszawa 1984, PAX.
- Frossard, André: *Bóg i ludzkie pytania* (przekład z franc.), Kielce 1991, Wyd. JEDNOŚĆ.
- Gasparski, Wojciech: *Systemów teoria* (w:) *Filozofia a nauka. Zarys encyklopedyczny*, Ossolineum 1987, Wyd. PAN.
- Gilson, Etienne: *Historia filozofii chrześcijańskiej w wiekach średnich* (przekład z ang.), Warszawa 1987, PAX.
- Haeckel, Ernst: *Die Welträthsel, Gemeinverständliche Studien über Monistische Philosophie* (pierwsze wyd. 1889), Bonn 1903, Verlag von Emil Strauß.
Prinzipien der Allgemeinen Morphologie der Organismen, Berlin 1906, Verlag von Georg Reimer.

- Hazard, Paul: *Kryzys świadomości europejskiej, 1680-1715* (przekład z franc.), Warszawa 1974, PIW.
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich: *Estetyka*, t. I. (przekład z niem.), Warszawa 1964, PWN.
- Nauka Logiki*, t. I. (przekład z niem.), Warszawa 1967, PWN.
- Encyklopedia nauk filozoficznych* (przekład z niem.), Warszawa 1990, PWN.
- Heidegger, Martin: *Budować, mieszkać, myśleć. Eseje wybrane* (przekład z niem.), Warszawa 1977, Czytelnik.
- Heisenberg, Werner: *Das Naturbild der heutigen Physik*, Rowohlt's Deutsche Enzyklopädie, Hamburg 1955. Polski przekład (w:) *Ponad granicami*.
- Ponad granicami*, Warszawa 1979, PIW.
- Część i całość* (przekład z niem.), Warszawa 1987, PIW.
- Heller, Michał: *Nowa fizyka i nowa teologia*, Tarnów 1992, Wyd. BIBLOS.
- Holbach, Paul-Henri: *System przyrody czyli prawa świata fizycznego i moralnego*, t. I i II (przekład z franc.), Warszawa 1957, PWN.
- Ingarden, Roman: *Książeczka o człowieku*, Kraków 1972, Wydawnictwo Literackie.
- Kant, Immanuel: *Krytyka czystego rozumu*, t. I. (przekład z niem.), Warszawa 1957, PWN.
- Krytyka władzy sądenia* (przekład z niem.), Warszawa 1964, PWN.
- Kępińska, Alicja: *Wymknąć się z kontekstu kultury*, (w:) *Eseje o pięknie. Problemy estetyki i teorii sztuki*, Warszawa-Kraków 1988, PWN.
- Liebig, von, Justus: *Chemische Briefe*, Leipzig und Heidelberg 1865, C. F. Winter'sche Verlagshandlung.
- Malraux, André: *Łazarz* (przekład z franc.), Warszawa 1977, PIW.
- Marcel, Gabriel: *Homo viator, wstęp do metafizyki nadziei* (przekład z franc.), Warszawa 1984, PAX.
- La Mettrie, Julien Offray: *Człowiek maszyna* (przekład z franc.), Warszawa 1953, PWN.
- Moleschott, Jacob: *Der Kreislauf des Lebens. Physiologische Antworten auf Liebigs Chemische Briefe*, Mainz 1855.
- Physiologisches Skizzenbuch*, Giessen 1861.
- Monod, Jacques: *Przypadek i konieczność. Esej o filozofii biologii współczesnej* (przekład z franc.), Warszawa 1979, Biblioteka Głosu.
- Nagel, Fritz: *Nicolaus Cusanus und die Entstehung der exakten Wissenschaften*, Aschendorff, Münster 1984.
- Ortega y Gasset, José: *Dehumanizacja sztuki* (przekład z hiszp.), Warszawa 1980, Czytelnik.
- Ostwald, Wilhelm: *Grundriss der Naturphilosophie*, Leipzig 1908, Verlag von Philip Redam jun.
- Peacocke, Artur R.: *Teologia i nauki przyrodnicze* (tytuł oryginału: *Science and the Christian Experiment*), Kraków 1991, Znak.
- Picht, Georg: *Odwaga utopii* (przekład z niem.), Warszawa 1981, PIW.
- Popper, Karl R.: *Wiedza obiektywna* (przekład z ang.), Warszawa 1992, PWN.
- Prigogine, Ilya-Stengers, Isabelle: *Z chaosu ku porządkowi* (tytuł oryginału: *Order out of Chaos: Man's new Dialogue with Nature*), Warszawa 1990, PIW.
- Rogers, Carl R.: *Uczyć się jak być wolnym* (przekład z ang.), (w:) *Przełom w psychologii*, Warszawa 1978, Czytelnik.
- Saint-Simon, Claude Henry: *Pisma wybrane*, t. I. (przekład z franc.), Warszawa 1968, PWN.
- Swieżawski, Stefan: *Dzieje filozofii europejskiej w XV wieku*, t. I., Warszawa 1974, ATK – „Collectanea Theologica”.
- Synowiecki, Adam: *Człowiek, twórczość i transcendencja. Szkic wstępu do antropologii*, cz. I., (w:) *Universitas Gedanensis*, Gdański Instytut Teologiczny, nr 1, 1989.
- Teilhard de Chardin, Pierre: *Pisma*, t. 3 (przekład z franc.), Warszawa 1987, PAX.

- Weizsäcker, von, Carl Friedrich: *Jedność przyrody* (przekład z niem.), Warszawa 1978, PIW.
 Piąte wyd. niem: *Die Einheit der Natur*, München 1979, Carl Hanser Verlag.
 Whitehead, Alfred North: *Nauka i świat współczesny* (przekład z ang.), Warszawa 1988, PAX.
 Wilson, Edward O.: *O Naturze ludzkiej* (przekład z ang.), Warszawa 1988, PIW.
 Wolff, Christian: *Philosophia prima sive Ontologia methodo scientifica pertractata qua omnis cognitionis humanae principia continentur*, Francofurti et Lipsiae 1730.
 Wolpert, Lewis: *The Unnatural Nature of Science*, London-Boston 1992, Faber and Faber.
 Zoellner, Johann Carl Friedrich: *Über die Natur der Cometen. Beiträge zur geschichte und Theorie der Erkenntniss*, II. Auflage, Leipzig 1872.
Principien einer elektrodynamischen Theorie der Materie, I. Bd, Leipzig 1876.
Die transendentale Physic und die sogenannte Philosophie, Leipzig 1879.

FROM SCIENTIFIC MYTHS TO PURE SCIENCE (II)

Summary

Effects of learnedness have proved particularly dangerous in their existential aspect. It abused scientific reduction method and – having generalized natural status of the human being – caused his humiliation (devaluation of humanity). It also caused a split of his self-knowledge, which resulted in dangerous social consequences, for „the human being, who does not know whom he is, ceases to feel responsible”.

The harmful effect, of learnedness at last infringed culture stability which had been formed for hundreds of years by 3 inherent elements: religion, art, science. The author declares that it is learnedness to blame for „the first ever clear interference or even destruction threat” of the balance in culture, since it stroke religion and school.

It is necessary to change the situation by way of „pure science”. It consist of abiding of scientific methods by scientists and avoidance of generalization which exceeds its scope. Moreover it requires the accessibility of spiritual aspect as well as moral vigilance – the responsibility.

From the point of view of the issues the author suggest the formation of „personalistic” philosophy of science a part of which is presented in the essay.