

Zofia Sajdek

Uniwersytet Papieski Jana Pawła II w Krakowie

POZNANIE NAUKOWE A PRAWDA ABSOLUTNA KRYTYKA ARGUMENTU ZA ISTNIENIEM BOGA SIEMIONA L. FRANKA

„Cóż to jest prawda?” – te słowa, wypowiedziane przez Poncjusza Piłata¹, stanowią bodaj najbardziej znane sformułowanie problemu prawdy. Najprostszy podział odpowiedzi na pytanie, czym jest prawda, przebiega po linii relatywizm–antyrelatywizm i tym też podziałem wydaje się kierować Siemion L. Frank, przeciwstawiając sobie prawdę w rozumieniu materialistów (ateistów, naturalistów) i prawdę rozumianą tak, jak ją pojmować powinien człowiek religijny. Podział ów możemy zastosować do prawdy zarówno ontologicznej, jak i epistemologicznej. Antyrelatywistyczne rozumienie prawdy w ontologii zakłada po prostu, że prawda istnieje nawet wtedy, gdy jej nie poznajemy; w epistemologii zaś – że nasze prawdziwe zdania rzeczywiście opisują świat, co wiąże się zazwyczaj z uznaniem klasycznego lub korespondencyjnego kryterium prawdy (sformułowanego przez Arystotelesa, a rozwiniętego przez św. Tomasza), a także realizmu naukowego. „Relatywistyczne” kryteria prawdy nie wymagają stwierdzenia podobieństwa między zdaniem prawdziwym a opisywaną rzeczywistością (ich zwolennicy powołują się m.in. na mglisty status owej relacji), a np. spójności zdania z dotychczas przyjętym systemem twierdzeń (konceptje koherencyjne), możliwości owocnego zastosowania teorii (pragmatyczne), zgody powszechnej albo zgody grona specjalistów (aklamacyjne), niezaprzeczalności lub oczywi-

¹ J 18, 28 (BT, wyd. V).

stości (ewidencjonistyczne)². Wybór koncepcji prawdy – w sensie ontologicznym i epistemologicznym – determinuje rozumienie tego, czym jest poznanie, zarówno w nauce, jak i w myśli religijnej.

Ironiczno-retoryczny charakter pytania Piłata (znajdującego się, notabene, pod wpływem sceptyków, których filozofia była wówczas popularna wśród elit Imperium) czyni je niezmiernie odległym zarówno od zagadnienia prawdy w filozofii nauki (gdzie myśliciele, jak widać, starają się ów problem po prostu rozwiązać), jak i kwestii prawdy w filozofii Boga Siemiona L. Franka, równie dalekiego od sarkastycznego podejścia – autora pochylającego się nad tym pytaniem z całą powagą godną religijnego myśliciela. W tym artykule zanalizowany zostanie zaledwie wąski wycinek poglądów na temat prawdy prezentowanych przez tego autora, a mianowicie próba uchwycenia relacji między prawdą naukową a prawdą absolutną przedstawiona w eseju *Religia a nauka*³. Najkrócej rzecz ujmując, według Franka nie można prawomocnie mówić o prawdzie w nauce (a więc po prostu – formułować naukowych teorii aspirujących do opisywania rzeczywistości) bez założenia istnienia jakiegoś absolutu, a ów absolut jest przez rosyjskiego myśliciela jednoznacznie utożsamiany z Bogiem. Stąd naukowiec, zdaniem Franka, nie może być ateistą (naturalistą, materialistą) bez popadania w sprzeczność. Polemika z tym poglądem, bardziej szczegółowo zaprezentowanym w dalszej części artykułu, stanowi główny cel niniejszych rozważań.

² W polskiej literaturze bodaj najbardziej uznane opracowanie zagadnienia prawdy (wraz z obszerną analizą koncepcji Tarskiego) jest autorstwa J. Woleńskiego. Zob. J. Woleński, *Historia pojęcia prawdy, Teorie prawdy w XIX wieku, Teorie prawdy w XX wieku, Zadania teorii prawdy, Semantyczna teoria prawdy – ekspozycja, Semantyczna definicja prawdy – dalsze sprawy formalne i inne, Semantyczna definicja prawdy – dyskusja*, w: J. Woleński, *Epistemologia. Poznanie. Prawda. Wiedza. Realizm*, Warszawa 2007, s. 63–354. Po zwięzłe opracowanie, sporządzone w zupełnie innym duchu, można sięgnąć do: M. Glanzberg, *Truth*, w: *The Stanford Encyclopedia of Philosophy (Fall 2014 Edition)*, ed. E. N. Zalta, <http://plato.stanford.edu/archives/fall2014/entries/truth/> (13.08.2016).

³ Zob. S. L. Frank, *Religia a nauka*, w: S. L. Frank, *Dowód ontologiczny i inne pisma o wiedzy i wierze*, tłum. T. Obolevitch, Kraków 2007, s. 155–189.

1. STANOWISKO SIEMIONA L. FRANKA

Rozważania natury epistemologicznej na temat prawdy w nauce i religii w wymienionym eseju poprzedzają uwagi Franka o charakterze zgoła egzystencjalnym. Filozof w duchu iście Pascalowskim zauważa, jak niodorzeczna jest koncepcja, jakoby człowiek – „małeńka, godna politowania grudka kosmicznego pyłu”⁴ – był w stanie ujarzmić siły przyrody. Ludzie upojeni siłą własnego umysłu zapominają, że „[p]rzecież pierwsza ulewa przepędzi te mały”⁵ – są całkowicie podlegli światu, który mieli zamiar opanować. Autor utrzymuje, że jeśli nie uwierzymy, że „poza wirem kosmicznego błota i pyłu jest jeszcze w świecie kosmiczny Rozum i kosmiczna Prawda”⁶, to pozostają nam tylko „tępa uległość” lub samobójstwo, czyli mówiąc krótko – rozpacz. Frank uznaje tę alternatywę – albo wiara w rzeczywistość ponadnaturalną, albo rozpacz – za powszechnie akceptowalną⁷ i jako stanowisko opozycyjne przedstawia poglądy zatwardziałych materialistów, którzy godzą się na brak sensu, jednakże nie rezygnują z uprawiania nauki, a wręcz sądzą, że to jedyne, co im w tej sytuacji zostało – wiara tylko w to, co „udowodnione i dane naocznie”, oraz traktowanie bytów nieempirycznych jako „jałowych marzeń”.

Celem Franka wyrażonym *explicite* jest obalenie tej wersji naturalizmu ontologicznego (określanego przezeń po prostu jako „naturalizm”), tzn. poglądu, jakoby świat – natura, przyroda – wyczerpywał

⁴ S. L. Frank, *Religia a nauka*, dz. cyt., s. 174.

⁵ S. L. Frank, *Religia a nauka*, dz. cyt., s. 175. Por. B. Pascal, *Mysli*, tłum. T. Boy-Żeleński, Warszawa 1997, s. 120 n: „Nie potrzeba, iżby cały wszechświat uzbroid się, aby go zmiądzzyć: mgła, kropla wody wystarczy, aby go zabić”.

⁶ S. L. Frank, *Religia a nauka*, dz. cyt., s. 175.

⁷ Frank stwierdza, że nawet jego przeciwnicy uznają tę alternatywę za wniosek konieczny, choć smutny. Jest to oczywista nieprawda. Na wybór między tymi dwoma stanowiskami nie zgodziliby się chociażby: Fryderyk Nietzsche, Jean-Paul Sartre (którego filozofia jednakże może być także interpretowana jako pewien wariant filozofii rozpacz) czy Ludwig Wittgenstein, a z polskich myślicieli – Jan Woleński, Stanisław Lem i wielu innych.

całość bytu i nie istniało nic nadnaturalnego, nie było żadnej transcencji. Rosyjski myśliciel nie ma zamiaru – przynajmniej w tym miejsku – wykazywać jego fałszywości przez udowadnianie istnienia Boga, a chce jedynie wskazać na wewnętrzną sprzeczność stanowiska naturalistycznego. W tym celu filozof zauważa, że nawet naturaliści posługują się pojęciami pozaempirycznymi – twierdzą mianowicie, że ich poglądy są prawdziwe, religijne zaś – fałszywe; wierzą, że naturalizm jest racjonalny i uzasadniony, a wiara w absolut – wręcz przeciwnie. Naturaliści uznają zatem różnicę między prawdą a fałszem.

W związku z tym Frank zadaje naturaliście dwa kluczowe pytania:

1. pytanie epistemologiczne: „W jaki sposób [...] człowiek może ustalić, gdzie jest prawda, a gdzie fałsz [...], jeśli wszystko w świecie [...] jest tylko wytworem ślepych sił przyrody [...]?”⁸;

2. pytanie ontologiczne: Jak w ogóle można mówić o prawdzie i prawdziwości zdania, skoro jeśli „w świecie nie ma niczego poza ślepych siłami przyrody, to idea takiego kryterium [...] pozbawiona jest sensu?”⁹.

W odpowiedzi na pierwsze pytanie Frank stwierdza, że naturalizm sprowadza prawdę do właściwości podobnej do smaku czy przyjemności; możemy mówić o tym, co my uznajemy za prawdę, tak jak stwierdzamy, co nam smakuje lub sprawia przyjemność. To jedyne możliwe kryterium. Aspirując do czegoś więcej niż tylko subiektywnego odczuwania prawdziwości, naturalista popada w sprzeczność: zakłada istnienie jakiegoś „wyższego, ponadludzkiego, samoistnego, absolutnego kryterium”, co jest niezgodne z ideą wiary jedynie w to, co empiryczne i naturalne. Poprzestając zaś przy subiektywnych odczuciach, naturalista skazuje na ten los również sam naturalizm, którego nie może odtąd traktować jak „prawdę”, może jedynie uznawać go za myśl powstałą w sposób naturalny w ludzkim umyśle, pozbawioną większego znaczenia. Stąd wniosek:

[...] negowanie podstawowej idei świadomości religijnej – idei, która mówi, że byt empiryczny jest podporządkowany wyższej, absolutnej

⁸ S. L. Frank, *Religia a nauka*, dz. cyt., s. 177.

⁹ S. L. Frank, *Religia a nauka*, dz. cyt., s. 178.

zasadzie Prawdy i rozumu, oznacza równocześnie: negowanie możliwości nauki jako systemu racjonalnie uzasadnionych idei, które mają prawo być uważane za prawdziwe¹⁰.

Aby zatem utrzymać wiarę w naukę, konieczne jest uznanie istnienia „absolutnej, racjonalnej zasady bytu”¹¹. To implikuje odpowiedź na drugie z zadanych pytań: naturalista nie ma możliwości formułowania jakiegokolwiek kryterium prawdy, bo mówienie o prawdzie nie ma sensu bez założenia istnienia absolutnego punktu odniesienia. Innymi słowy, przyznawanie teoriom naukowym miana prawdziwych wymaga zdaniem Franka założenia prawdy absolutnej, a co za tym idzie – „punktu widzenia jakiegoś wyższego, ponadludzkiego, samoistnego, absolutnego kryterium”¹². Alternatywą są jedynie mroki sceptycyzmu.

2. HISTORIA PROBLEMU

Siemion Frank nie był pierwszym autorem, który postawił zagadnienie prawdy w ten sposób. Ślady tej idei możemy odnaleźć chociażby u św. Augustyna (który co prawda nie odnosił jej do kwestii prawdy w nauce), w postaci tzw. argumentu z prawd wiekuistych¹³, który w skrócie brzmi następująco: w drodze do Boga człowiek za punkt wyjścia przyjmuje doświadczenie wewnętrzne; postępując dalej, poznaje coraz głębszą prawdę, bardziej uniwersalną, aż wreszcie dochodzi do prawdy absolutnej, która stanowi świadectwo istnienia Absolutu.

Punktem wyjścia tego argumentu jest zatem realność ludzkiej myśli i spostrzeżenie, że istnieje rzeczywistość przewyższająca umysł człowie-

¹⁰ S. L. Frank, *Religia a nauka*, dz. cyt., s. 178.

¹¹ S. L. Frank, *Religia a nauka*, dz. cyt., s. 179.

¹² S. L. Frank, *Religia a nauka*, dz. cyt., s. 178.

¹³ Zob. św. Augustyn, *O wolnej woli*, tłum. A. Trombala, w: św. Augustyn, *Dialogi filozoficzne*, oprac. W. Seńko, tłum. A. Świderkówna, Kraków 1999, s. 531–566; zob. także: S. Kowalczyk, *Argument z prawd wiekuistych*, w: S. Kowalczyk, *Człowiek i Bóg w nauce św. Augustyna*, Lublin 2007, s. 235–250.

ka. Jak świat empiryczny jest przedmiotem poznania zmysłowego, tak prawda jest przedmiotem poznania intelektualnego. Odkrywamy ją drogą refleksji (słynne Augustyńskie: „in interiore homine habitat veritas”). Stąd prawdę cechuje: aprioryczność (która oznacza intuicyjność poznania, a nie – wrodzony charakter prawdy), niezmienność w czasie i uniwersalność. Takie przymioty nie przysługują jednak dowolnym sądom prawdziwym (np. prawdą jest, że „dzisiaj pada deszcz”), ale prawdom wiekuistym, występującym przede wszystkim w matematyce, etyce czy estetyce (tu Augustyn powołuje się na uniwersalność zasady proporcji jako kryterium piękna). Wiekuistość cechuje też prawa logiki czy zasady metafizyczne.

Pojedynczy człowiek ani nawet ogół ludzi nie mają żadnego wpływu na to, co jest prawdą, dlatego Augustyn wnioskuje o transcendencji prawdy – o tym, że prawda przewyższa myśl człowieka. Nie da się zmienić tego, że $2 + 2 = 4$, że mordowanie jest złe, a „*p* i nie *p*” zawsze fałszywe. Człowiek podporządkowuje się takim prawdom, stąd Augustyn wnioskuje o istnieniu Boga jako źródła prawdy. Augustyn pisze:

[...] przechadzałem się po pamięci mojej, szukając Ciebie, Panie, a nie znalazłem Cię poza nią [...]. Gdzie bowiem znalazłem prawdę, tam znalazłem Boga mego, samą prawdę, której nie zapomniałem [...] wszystko się zmienia. Ty zaś pozostajesz niezmienny nad wszystkim¹⁴.

Bóg stanowi zatem rację dostateczną, wyjaśniającą prawdę ludzkiej myśli. Nie jest to jednak, jak widać, proste wyjaśnienie przyczynowe na podobieństwo arystotelejskiego – punktem wyjścia jest wszak pewne doświadczenie aksjologiczne, a nie empiryczne.

Istotna dla niniejszych rozważań jest także argumentacja przytoczona przez św. Tomasza z Akwinu w *Traktacie o Bogu* (jest to stanowisko, z którym Akwinata się nie zgadza):

Istnienie prawdy jest oczywiste, ponieważ ten, kto przeczy, że prawda istnieje, przyjmuje istnienie prawdy. Jeśli bowiem nie ma prawdy,

¹⁴ Cyt. za: S. Kowalczyk, *Argument z prawd wiekuistych*, dz. cyt., s. 241–242.

prawdziwe jest to, że prawdy nie ma. Jeśli jednak coś jest prawdziwe, to musi istnieć prawda. Bóg zaś jest samą prawdą [...]. Zatem istnienie Boga jest oczywiste¹⁵.

Argumentacja Franka w pewnym momencie wydaje się analogiczna: naturalista, przecząc obiektywnemu kryterium prawdy i sensu, niweczy równocześnie możliwość zastosowania owego kryterium do samego naturalizmu. Albo więc istnieje obiektywna prawda, albo zdanie o nieistnieniu obiektywnej prawdy – czyli twierdzenie naturalisty – również nie jest obiektywnie prawdziwe. Święty Tomasz krótko odpowiada na cytowany argument, zauważając, że co prawda istnienie prawdy jest dla wszystkich oczywiste, lecz z tego nie należy wnioskować, iż istnienie „pierwszej prawdy” – prawdy absolutnej, czyli Boga – jest również dla każdego akceptowalne. Nie popada zatem w sprzeczność ten, kto twierdzi: „prawdą jest, że prawda absolutna nie istnieje”, bo prawda jako zdanie prawdziwe to jedno, a obiektywnie istniejąca prawda absolutna czy wreszcie rzeczywistość transcendentna – drugie.

Pewną wersję argumentu z prawdy odnaleźć możemy także w myśli Kartezjusza¹⁶. Francuski myśliciel pisze: „przez własne doświadczenie poznaję, że jest we mnie pewna zdolność osądu lub odróżniania prawdy od fałszu”¹⁷, a ta musi mieć swoje źródło w Bogu. Zatem jak rosyjski filozof twierdzi, że bez założenia prawdy absolutnej naturalista nie może traktować poważnie swoich twierdzeń, tak Kartezjusz uważa, że gwarantem wiarygodności jakichkolwiek naszych przekonań jest założenie o istnieniu Boga. Leszek Kołakowski na kartach *Jeśli Boga nie ma*¹⁸ krytykuje ten argument, wskazując na jego słabość: moralna doskonałość Boga nie wyklucza tego, że może On wprowadzać ludzi w błąd – być może ma dobre

¹⁵ Św. Tomasz z Akwinu, *Traktat o Bogu*, tłum. G. Kurylewicz, Z. Nerczuk, M. Olaszewski, Kraków 2002, s. 35–37 (Kwestia II, Artykuł 1: *Czy istnienie Boga jest oczywiste*).

¹⁶ Zob. Kartezjusz, *Medytacja czwarta: o prawdzie i fałszu*, w: Kartezjusz, *Medytacje o filozofii pierwszej*, tłum. J. Hartman, Kraków 2006, s. 56–62.

¹⁷ Zob. Kartezjusz, *Medytacja czwarta...*, dz. cyt., s. 56.

¹⁸ Zob. L. Kołakowski, *Jeśli Boga nie ma*, tłum. T. Baszniak, M. Panufnik, Kraków 1988, s. 91 n.

racje, by tak postępować. W dodatku stanowisko Kartezjańskie ewokuje epistemologiczną wersję problemu teodycei: jeśli Bóg jest wszechmocny i prawdomówny, jak to jest możliwe, że w ogóle popełniamy błędy poznawcze? Rozwiązanie Kartezjusza – powołujące się na nieskończoność ludzkiej woli (władzy wyboru, wolnego osądu) i ograniczoność intelektu (władzy poznawczej) – nie przekonuje Kołakowskiego, który proponuje przetransponować argument Kartezjusza na grunt metafizyczny (znacznie bliższy myśli Franka). Polski filozof twierdzi, że bez założenia absolutu predykat „prawdziwy” pozbawiony jest znaczenia. Z założenia istnienia Boga nie wynika w tym przypadku prawdziwość jakichkolwiek z naszych przekonań – oznacza ono tylko tyle, że jakkolwiek prawda w ogóle istnieje. Przytoczmy argument Kołakowskiego w dosłownym brzmieniu:

Aby coś było prawdziwe, musi istnieć podmiot nieomylny. Ten podmiot musi być też wszechwiedzący; [...] Żadna bowiem prawda częściowa nie może nieść doskonałej pewności, jeśli nie odwołuje się do całej prawdy; w przeciwnym wypadku jej sens musi pozostać wątpliwy: ten, kto posiada prawdę częściową, nie może wiedzieć, w jaki sposób prawda, do której brak mu dostępu, mogłaby zmienić sens tej, którą posiadał, ani jaki jest zakres ważności tej ostatniej. Nie ma tedy prawdy fragmentarycznej bez prawdy wszytkoobejmującej; ta zaś zakłada nieskończony, wszechwiedzący intelekt¹⁹.

Jak widać zatem, Kołakowski stoi na stanowisku opozycyjnym do św. Tomasza, a bliskim argumentowi sformułowanemu przez Franka: nie ma żadnej prawdy bez prawdy absolutnej, w tym przypadku także bez osobowego Absolutu.

Warto zwrócić uwagę na jeszcze jeden argument, tylko na pierwszy rzut oka mocno odbiegający od pozostałych, autorstwa Alwina Plantingi. Amerykański filozof pyta: jak naturalista może ufać ludzkim zdolnościom poznawczym, skoro człowiek jest dla niego tylko bardziej rozwiniętym

¹⁹ L. Kołakowski, *Jeśli Boga nie ma*, dz. cyt., s. 92.

gatunkiem małpy? Inaczej mówiąc – czymże jest prawda dla naturalisty? Tak brzmi sedno tzw. ewolucyjnego argumentu przeciw naturalizmowi (w skrócie: EAAN)²⁰. Plantinga uważa, że jeśli założyć, iż umysł ludzki powstał na drodze ewolucyjnej, to wiarygodność naszych przekonań jest niska, a więc ich ewentualna prawdziwość jest mało prawdopodobna. Jeśli bowiem potraktujemy umysł jako owoc ewolucji – tak jakby tego życzyli sobie naturaliści – wówczas należałoby się spodziewać, że przekonania, jako treści umysłowe, będą uznawane za prawdziwe o tyle, o ile są korzystne ze względu na dobór naturalny. Jednakże możliwość przeżycia dają nam nie tylko prawdziwe przekonania – fałszywe przekonania równie dobrze mogą przekładać się na korzystne dla przetrwania działania. W naturalizmie brak absolutnego punktu odniesienia, a więc nie ma innej niż skuteczność możliwości odróżniania prawdy od fałszu, a ta może zwodzić nas na epistemologiczne manowce.

Podane przykłady oczywiście nie wyczerpują wszystkich wystąpień antynaturalistycznego argumentu z prawdy za istnieniem tak czy inaczej pojmowanego absolutu (tudzież argumentu ze sprzeczności naturalizmu za istnieniem absolutnej prawdy), jakie zostały sformułowane w historii ludzkiej myśli. Wydają się jednak rzucać pewne światło, które pomoże odpowiedzieć na kluczowe pytanie zawarte w tytule kolejnego rozdziału.

3. CZY NAUKA POTRZEBUJE ZAŁOŻENIA PRAWDY ABSOLUTNEJ?

Przypomnijmy dwa pytania stawiane przez Siemiona Franka: (1) W jaki sposób człowiek mógłby ustalić, co jest prawdą, gdyby wszystko w świecie było wytworem ślepych sił przyrody? (Inaczej mówiąc: gdyby naturaliści mieli rację). (2) Jak można mówić o prawdzie bez absolutne-

²⁰ Zob. A. Plantinga, *Is Naturalism Irrational?*, w: A. Plantinga, *Warrant and Proper Function*, New York–Oxford 1993, s. 216–237; rozwinięcie argumentu: A. Plantinga, *Against Naturalism*, w: A. Plantinga, M. Tooley, *Knowledge of God*, Malden–Oxford–Carlton 2008, s. 1–69.

go punktu odniesienia – istnienia absolutu, w którym zawierałaby się owa prawda cząstkowa? Frank obydwaj problemy rozwiązuje negatywnie: naturaliści nie dysponują żadnym kryterium prawdy ani nawet sensownym pojęciem „prawdziwości”, bo odrzucają jakikolwiek absolut. W podobnym duchu argumentował św. Augustyn, polemizował z tym stanowiskiem św. Tomasz, wersję etyczną przedstawił Kartezjusz, Leszek Kołakowski poszedł o krok dalej, od razu argumentując za koniecznością uznania podmiotowości owego absolutu, a Plantinga, pozornie wychodząc od zupełnie innych założeń, przedstawił argument niezmiernie przypominający swój rosyjski odpowiednik.

Tymczasem odpowiedź na pierwszy problem, natury epistemologicznej, wydaje się raczej prosta. Brzmi ona: „nie wiadomo”. Jak dotąd nie wiadomo, jak to możliwe, że człowiek, będąc „wytworem ślepych sił przyrody”, jest w stanie tę przyrodę poznawać. Jest to jednak faktem – faktem naturalnym, który sam w sobie, jakkolwiek nieprawdopodobny może się komuś wydawać, nie wymaga jeszcze odwołania do transcendencji, a owo poczucie nieprawdopodobieństwa jako takie jest jedynie kolejnym faktem – faktem psychologicznym, a nie – argumentem epistemologicznym. Nie mamy możliwości obserwacji żadnego innego świata, albo wielu światów, w których przypominające nas istoty, zrodzone w wyniku działania ślepych sił przyrody, nie byłyby w stanie wytworzyć podobnej do naszej nauki – nie mamy zatem podstaw, by twierdzić, że w tym, iż my, ludzie (a raczej: niezwykle skromna część naszego gatunku), ową naukę uprawiamy, jest coś wymagającego specjalnego wyjaśnienia²¹, przekraczającego granicę tego, co naturalne. Takie postawienie sprawy nie oznacza automatycznie zaprzeczenia istnieniu czegokolwiek

²¹ Warto w tym miejscu wspomnieć, że wiele świadectw wskazuje na to, iż zwierzęta, choć nie uprawiają nauki, to jednak potrafią formułować pewne przewidywania dotyczące rzeczywistości, której bezpośrednio nie postrzegają. W rozumieniu Daniela C. Dennetta wiele zwierząt jest w stanie tworzyć wewnętrzne (umysłowe) reprezentacje rzeczywistości – poprawne bądź nie – i na bazie tych reprezentacji podejmować decyzje odnośnie do swoich działań. Filozof ten uważa – za Popperem, a wbrew temu, co twierdził w przytaczanym argumencie Plantinga – że przekonania dotyczące rzeczywistości powstały na pewnym etapie ewolucji biologicznej jako przystosowanie po-

nadnaturalnego, czyli naturalizmu ontologicznego. Naturalizm metodologiczny poprzestaje na stwierdzeniu, że w ramach wyjaśnienia naukowego pozostajemy ślepi na to, co wykracza poza metodę naukową, nie orzekając niczego na temat pozanaturalnej rzeczywistości – nawet tego, czy w ogóle istnieje.

Problem ontologiczny Franka – czy jest sensowne mówienie o prawdzie cząstkowej bez założenia prawdy absolutnej – wydaje się znacznie poważniejszy. Kluczowa w tym kontekście kwestia brzmi: jakiego „absolutu” wymaga nauka? Na tym etapie warto zauważyć, że sama nauka nie potrzebuje nawet pojęcia prawdy, tylko: sprawnych naukowców, laboratoriów, sprzętu, książek, motywacji finansowej etc. Pojęcie prawdy może potrzebować co najwyżej filozof, dokonując racjonalnej rekonstrukcji tego, czym jest nauka²². Zatem właściwe pytanie to: czy mówienie o prawdzie naukowej wymaga założenia absolutu? Instrumentalista odpowie na to pytanie jednoznacznie negatywnie. Zakładając jednak realistyczne rozumienie nauki (którego tutaj nie będziemy uzasadniać), możemy dalej pytać: jak należy pojmować ten absolut? Oczywiście – z punktu widzenia Frankowskiej metafizyki nazbyt minimalistyczną – odpowiedzią wydaje się istnienie struktury świata – założenie, że przyroda nie jest całkowicie chaotyczna, występują w niej pewne regularności,

zwalające minimalizować ryzyko śmierci osobnika. Zob. D.C. Dennett, *Natura umysłów*, tłum. W. Turopolski, Warszawa 1997, w szczególności s. 99–112.

²² Może, ale nie musi. Metodologia Karla Poppera posłuży tutaj za przykład. Popperowska kategoria prawdopodobnienia nie określa stopnia przybliżenia teorii do prawdy, lecz służy do porównywania hipotez sprzed i po wyeliminowaniu błędów. Rozwiązywanie przez nową teorię problemów, z którymi nie radziła sobie stara teoria, świadczy o wzroście prawdopodobnienia. Co prawda Popperowska metafizyka zawiera odniesienie do prawdy (jako „szczytu we mgle”), jednak refleksja metanaukowa się bez niej znakomicie obywa. Zob. m.in. K. Popper, *W poszukiwaniu lepszego świata*, przeł. A. Malinowski, Warszawa 1997; K. Popper, *A theorem on truth-content*, w: *Mind, matter and method: essays in the philosophy of science in honor of Herbert Feigl*, eds. P. K. Feyerabend, G. Maxwell, Minneapolis 1966, s. 342 n; K. Popper, *Wiedza obiektywna. Ewolucyjna teoria epistemologiczna*, przeł. A. Chmielewski, Warszawa 1992, s. 438 n.

które w dodatku są w jakimś stopniu kompatybilne z ludzkim umysłem²³. To jest owa „prawda do odkrycia”. Tymczasem Frank, choć nie odrzuca tezy o jednostajności świata, to jednak wskazuje na nią jako na coś dalekiego od oczywistości. Jak zauważa: „niektórzy wnikliwi myśliciele, wcale nie kierując się przy tym apologią wiary, ograniczali uniwersalność praw przyrody [...]”²⁴. Szczególnie ciekawe w tym kontekście wydaje się przywołanie przez Franka poglądu Leibniza:

Leibniz [...] twierdził, że prawa przyrody to nic innego, jak „nawyki przyrody”, czyli pewien tymczasowo uregulowany porządek, którego zmianę w zasadzie powinniśmy dopuścić. [...] „Cudowny porządek [przyrody] wynika z tego, że przyroda jest zegarem Bożym”, zaś w samej przyrodzie jako takiej „nie ma faktycznie żadnej mądrości ani też dążności”²⁵.

Leibniz – zdaniem Franka – sugeruje zatem, że struktura jest czymś, co zostało światu nadane wolą Boga i co w każdej chwili może zostać odwołane. Warto zatem zwrócić uwagę, że w tym ujęciu trwała struktura świata nie jest tożsama ani z Bogiem, ani z materią. Podobnie argumentuje Frank przy okazji omawiania kwestii cudów: Bóg stworzył świat o trwałych prawach przyrody, które jednak w każdej chwili może zawiesić, z czym odpowiedzialny, wnikliwie myślący naukowiec zawsze powinien się liczyć, wyznaczając granice poznaniu naukowemu²⁶. Takie podejście stanowi jednakże miecz obosieczny: skoro jesteśmy w stanie logicznie rozdzielić istnienie pewnego rodzaju „absolutu” w świecie (struktury, praw przyrody, Matematyki świata) od jego Stwórcy – skoro już przyznajemy, że ten porządek jest czymś innym niż sam Bóg – to za istnieniem tego ostatniego musimy argumentować w inny sposób

²³ W tej sprawie zob. np. M. Heller, *Czy świat jest matematyczny?*, „Zagadnienia Filozoficzne w Nauce” 1998 nr 22, s. 3–14.

²⁴ S. Frank, *Religia a nauka*, dz. cyt., s. 171.

²⁵ S. Frank, *Religia a nauka*, dz. cyt., s. 171 i przypis 2.

²⁶ Taki pogląd jednoznacznie przywodzi na myśl skompromitowaną koncepcję *God of gaps*. Z zarzutem tym mierzy się T. Obolovitch, *Pragmatyczny konkordyzm. Wiara i wiedza w myśli Włodzimierza S. Sołowjowa i Siemiona L. Franka*, Tarnów 2006, s. 271.

niż z istnienia prawdy. Aby móc sensownie mówić o prawdzie, wystarczy nam ta słabsza, „światowa” wersja absolutu, czyli trwała struktura – nie ma potrzeby odwołania do transcendencji (jest to co najwyżej pewna transgresja).

Jeszcze inaczej mówiąc: Frank zakłada, że relacja między realistycznie pojmowaną prawdą naukową a absolutem jest logiczna: rzeczywistość pozaświatowa i samoistna jest, jego zdaniem, warunkiem sensownego posługiwania się pojęciem prawdy w nauce. Tymczasem rolę warunku logicznego prawdy spełniać może niezmienna struktura świata. Jeśli Bóg jest jej stwórcą, to pozostaje do niej w relacji przyczynowej. Jest to o tyle istotne, że w przypadku relacji logicznych nasze wnioski są pewne i oczywiste, natomiast postulowanie przyczyny jest rozumowaniem hipotetycznym: można uznać, że stałość struktury świata wymaga założenia pozaświatowego i sprawczego absolutu, ale brak Stwórcy jest możliwy do pomyślenia.

Naturalizm – a przynajmniej jego nieco rozszerzona wersja – jest zatem bezpieczny: można sensownie mówić o nauce i prawdach naukowych bez odniesienia do pozaświatowego Boga. Jeśli nie zgodzimy się na nazywanie tego poglądu, który uznaje istnienie trwałej struktury świata, naturalizmem *sensu stricto*, a nawet określimy go mianem panteizmu (uznając ową Matematykę za sam – nieosobowy wprawdzie i nie-transcendentny – absolut), i tak daleko nam jeszcze do Frankowskiego panenteizmu. „Powszechny rozum” i „sens” to niewątpliwie coś więcej niż „materia”, ale wciąż znacznie mniej niż „rzeczywistość poza światem”. Krótko mówiąc: to nie jest religijne myślenie o świecie. Tak jak pisał św. Tomasz: posługiwanie się kategorią prawdy nie musi oznaczać odniesienia do prawdy absolutnej pojmowanej w sposób religijny. Nie sposób zatem zgodzić się z Frankiem, gdy twierdzi, że: „[...] negowanie podstawowej idei świadomości religijnej [...] oznacza równocześnie: negowanie możliwości nauki”²⁷. Zatem reasumując, naturalizm można atakować z wielu pozycji, nie wydaje się jednak, by był

²⁷ S. Frank, *Religia a nauka*, dz. cyt., s. 178.

po prostu wewnętrznie sprzeczny (tak jak to próbował wykazać Frank). Można mu w sensowny sposób przypisywać wartość prawdy lub fałszu.

4. KONKLUZJA

Krótko podsumowując, w niniejszym artykule starano się dowieść, że: nauka nie potrzebuje prawdy (co najwyżej – filozofia nauki), prawda nie wymaga absolutu (instrumentalistyczne pojmowanie nauki jest spójne, choć można się z nim nie zgadzać), a absolut nie oznacza transcendencji (wystarczy założyć istnienie jednostajnej struktury świata). Nie poruszono przy tym kwestii osobowego charakteru owej transcendencji, która wymagałaby kolejnego uzasadnienia. Z tych względów, jak się wydaje, nie miał racji Frank, twierdząc, że naturalista nie może prawomocnie mówić o prawdzie w nauce, skoro nie uznaje istnienia sfery religijnej. Taki wniosek wymaga jednak uznania, że nie każda koncepcja absolutu implikuje teistyczne konsekwencje. Z tą tezą nie zgodziłoby się wielu filozofów, w tym z pewnością sam Siemion Frank.

Inne niż realistyczne rozumienie nauki powoduje zaś, że żaden problem obiektywnej „prawdy” odkrywanej przez człowieka w ogóle nie powstaje – lecz jest to kolejne budzące kontrowersje stanowisko.

SCIENTIFIC COGNITION AND ABSOLUTE TRUTH CRITICISM OF SIEMION L. FRANK'S ARGUMENT FOR THE EXISTENCE OF GOD

SUMMARY

According to a Russian philosopher Siemion Frank, there is no such thing as “truth” in science without making a pre-assumption about the existence of some kind absolute, and in Frank’s eyes “absolute” always equals “God”. That is why you cannot be an atheist and scientist at the same time. The article is an attempt to show that it is not a proper notion of what science is or should be

because: 1) science does not need any idea of truth (maybe philosophy of science does), 2) a consistent notion of truth can be formulated without any notion of absolute, 3) “absolute” not always equals “God”, or even “transcendence”.

KEYWORDS

science, absolute truth, existence of God, Siemion Frank

BIBLIOGRAFIA

- Św. Augustyn, *Dialogi filozoficzne*, oprac. W. Seńko, tłum. A. Świderkówna, Kraków 1999.
- Dennett D. C., *Natura umysłów*, tłum. W. Turopolski, Warszawa 1997.
- Frank S. L., *Dowód ontologiczny i inne pisma o wiedzy i wierze*, tłum. T. Obolewitch, Kraków 2007.
- Glanzberg M., *Truth*, w: *The Stanford Encyclopedia of Philosophy (Fall 2014 Edition)*, ed. E. N. Zalta, <http://plato.stanford.edu/archives/fall2014/entries/truth/> (13.08. 2016).
- Heller M., *Czy świat jest matematyczny?*, „Zagadnienia Filozoficzne w Nauce” 1998 nr 22, s. 3–14.
- Kartezjusz, *Medytacje o filozofii pierwszej*, tłum. J. Hartman, Kraków 2006.
- Kořakowski L., *Jeřli Boga nie ma*, tłum. T. Baszniak, M. Panufnik, Kraków 1988.
- Kowalczyk S., *Człowiek i Bóg w nauce św. Augustyna*, Lublin 2007.
- Obolewitch T., *Pragmatyczny konkordyzm. Wiara i wiedza w myřli Włodzimierza S. Sołowjowa i Siemiona L. Franka*, Tarnów 2006.
- Pascal B., *Myřli*, tłum. T. Boy-Żeleński, Warszawa 1997.
- Plantinga A., Tooley M., *Knowledge of God*, Malden–Oxford–Carlton 2008.
- Plantinga A., *Warrant and Proper Function*, New York–Oxford 1993.
- Popper K., *W poszukiwaniu lepszego świata*, przeł. A. Malinowski, Warszawa 1997.
- Popper K., *A theorem on truth-content*, w: *Mind, matter and method: essays in the philosophy of science in honor of Herbert Feigl*, ed. P. K. Feyerabend, G. Maxwell, Minneapolis 1966.
- Popper K., *Wiedza obiektywna. Ewolucyjna teoria epistemologiczna*, przeł. A. Chmielewski, Warszawa 1992.

Św. Tomasz z Akwinu, *Traktat o Bogu*, tłum. G. Kurylewicz, Z. Nerczuk, M. Olszewski, Kraków 2002.

Woleński J., *Epistemologia. Poznanie. Prawda. Wiedza. Realizm*, Warszawa 2007.