

KRITIČKE DIMENZIJE ZNANOSTI I VJERA

SRDJAN VRCAN

Pravni fakultet
Split

-I Pred gotovo dvadeset godina Ch. Glock i R. Stark su, opisujući vladajuće raspoloženje u SAD u pogledu odnosa između znanosti i religije, napisali da je "u novije vrijeme primirje zavladao bitkom koja se jednom vodila između znanosti i religije. Militantni i križarski duh jednog vremena kao da se raspršio, i javne tribine više nisu ispunjene vikom o "praznovjerju" ili o "herezi".¹ Nekoliko godina nakon toga W. Shepherd je govorio o "izrazito pomirljivim tendencijama u većini antropoloških, socioloških i psiholoških analiza religijskih aspekata ljudskog života te posebno u odnosu na istinitost religije".² Ch. Glock i R. Stark spominju nadalje da "je glavna briga mnogih američkih teologa pokazati da ili nije nikad bilo osnove za bilo kakav sukob između znanosti i religije, ili da su se stare razlike uspješno prilagodile"³.

Ovakve tvrdnje se mogu protumačiti ne samo kao primjereni opis osobite američke situacije, već kao opis koji je valjan u širem smislu. Dapače, ove tvrdnje sugeriraju da je dobro poznat i stoljećima prisutan sukob između znanosti i religije konačno riješen, ali isto tako da se danas taj sukob može protumačiti samo kao irelevantna povijesna epizoda, ili kao bjelodana povijesna aberacija, čisto epifomenalne i površne naravi koja nema ništa zajedničkog sa suštinom znanosti i suštinom religije i s njihovim povijesno vladajućim sadržajima. Ovakve tvrdnje mogu sugerirati i pomisao da je ideja o nekoj inherentnoj inkompatibilnosti između znanosti i religije, koju su formulirali neki autori⁴, puka posljedica stanovitog nesporazuma, koji je postupno razrješen i može biti lako razrješen ako postoji dovoljno dobre volje.

Ako je to doista tako, onda bi se moralo smatrati da je problem odnosa znanosti i vjere već riješen i definitivno skinut s dnevnog reda. Prema tome, sadašnju raspravu bi trebalo smatrati ili u biti kao suvišnu, ili u osnovi svedenu na stvaranje nove potvrde činjenice da je problem riješen jednom zauvijek. U najboljem slučaju, sadašnju raspravu bi trebalo ograničiti po opsegu i svrsi samo na realizaciju ne-

¹ Glock, Ch., Stark, R., *Religion and Society in Tension*. Chicago 1965, str. 262-263.

² Shepherd, W., "Religion and the Social Sciences: Conflict or Reconciliation?", *Journal for the Scientific Study of Religion*, 11, 1972, 3, str. 230.

³ Glock, Ch., Stark, R., *op. cit.*, str. 263.

⁴ Vidi na primjer: Stark, R., "On the Incompatibility of Science and Religion", *Journal for the Scientific Study of Religion* 1, 1963, jesen, str. 4.

Ovo je prilog raspravi na simpozijumu "Znanost i vjera" koji su zajednički organizirali Slovenska akademija znanosti i umjetnosti i vatikanski Sekretarijat za nevjerojucе u Ljubljani 10. do 12. svibnja 1984. godine.

kih manjih prilagodbi u odnosu na posljednje tragove prosvjetiteljstva i na neke paleo-marksističke reziduume u suvremenoj svjetovnoj kulturi.

Postoji, međutim, i druga strana medalje, koja nije tako umirujuća. Postoji, naime, i drugačija interpretacija primirja o kojem su govorili Ch. Glock i R. Stark. To nije interpretacija u terminima konačnog pomirenja znanosti i religije. To je, naprotiv, interpretacija koja naglašava da u svakog tko danas pokreće pitanje o odnosu religije i znanosti treba posumnjati da "pokušava bilo iskoristiti znanstvene spoznaje da bi potvrdio religijska vjerovanja, ili da bi obezvrijedio znanstvene spoznaje kako bi otvorio prostor za neosporavanu dominaciju religijskih dogmi"⁵. Formulirajući to isto u nešto umjerenijim terminima, to je interpretacija koja inzistira da će uvijek postojati rascjep između znanosti i religije.⁶

Naša uvodna tvrdnja jest da je pitanje odnosa znanosti i religije otvoreno još uvijek. I zaslužuje da ga se ispita jer će ono ostati otvoreno, ne pod utjecajem nekih slučajnih i izvanjskih okolnosti, već pod utjecajem inherentne napetosti koja postoji na permanentan način između znanosti i religije i, stoga, i između znanosti i vjere. Zacijelo, napetost nije neizbježno i sukob, ali nije ni pomirenje. Moguće je nadati se da se mogu izgraditi mostovi između znanosti i religije, kako one danas postoje⁷, ali se pri tome mora računati s napetostima koje će takve mostove učiniti prekarnim.

Nema potrebe spominjati da je pojam napetosti unio M. Weber u svojim analizama odnosa između znanosti i religije. M. Weber piše o "svjesnoj napetosti religioznosti upravo u odnosu na područje racionalne spoznaje"⁸ isto tako kao što piše o "napetosti između religije i intelektualne spoznaje"⁹. Ta stalna i temeljna napetost je navela M. Webera da zaključi da "ne postoji djelatna religija koja na nekoj točki ne mora tražiti žrtvovanje intelekta (das Opfer des Intellekts) – "credo non quod sed quia absurdum"¹⁰.

I žrtvovanje razuma u ovom slučaju ne znači samo priznanje prirodnih i povijesnih ograničenja razuma i svjesno napuštanje pretenzija da se transcendiraju takva ograničenja, već implicira abdikaciju razuma u njegovom vlastitom domenu. A trebalo bi biti bjelodano da, ako dolazi do žrtvovanja razuma, ili se takvo žrtvovanje može dogoditi, onda se zacijelo događa i može dogoditi u znanosti.

II Napetost koja postoji između znanosti i religije i još preciznije između znanosti i vjere treba danas prvenstveno ispitivati sa stajališta društvenih i humanih znanosti, a ne sa stajališta prirodnih znanosti. Napetosti, koje su u prošlosti postojale na veoma vidljiv način između prirodnih znanosti i religije, danas su izgleda popustile. Treba se, dakako, prisjetiti da je to popuštanje rezultat prilagodbi koje

⁵ White, E., *Science and Religion in American Thought*, navodi se prema: A. Eister, Religion and Science in A. D. 1977, *Journal for the Scientific Study of Religion*, 7, 1978, 4, str. 349.

⁶ Vidi na primjer: Shills, E., "The Calling of Sociology", u: *Theories of Society*, New York 1965, str. 1426. "Sociologijska analiza može sklopiti mir s racionalnim prirodnim zakonom ili s prirodnim zakonom utemeljenim na teoriji o moralnim osjećajima, ali ne može sklopiti mir s prirodnim zakonom utemeljenim na objavljenoj religiji. Ona ne mora ratovati s njom; ona ne mora polemizirati; ona ne mora držati svojim zadatkom učiniti da ljudi postanu svjesni iluzorne naravi religijskih vjerovanja. Ona može koegzistirati s religijom utemeljenom na objavi, ali uvijek će postojati rascjep između njih; iskreno religiozne osobe, a ne obični religiozni filistri moraju biti svjesni sociologijskog negiranja konačnih pretenzija religije uopće ili bilo koje velike svjetske, objavljene religije."

⁷ Ideju o mostovima koje treba izgraditi između religije i znanosti izrazio je: Rombach, H., "Der Glaube an Gott und das wissenschaftliche Denken", u: *Wer ist das eigentlich – Gott?*, München /s. a./, str. 197.

⁸ Weber, M., *Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie*, Tübingen 1934, str. 564.

⁹ *Ibidem*.

¹⁰ *Ibidem*, Bd II, str. 566.

je napravila religija¹¹. Prema tome, rizici žrtvovanja razuma danas gotovo i ne postoje u prirodnim znanostima. Društvene i humane znanosti su one gdje se napetosti danas smještaju i gdje zahtjev za žrtvovanjem razuma može se dogoditi.

Istraživanje napetosti između znanosti i religije i znanosti i vjere pretpostavlja prethodno razjašnjenje onoga što se misli pod znanošću i onoga što se podrazumjeva pod vjerom.

Nema sumnje da se znanost može odrediti na veoma različite načine. Ponekad se znanost prvenstveno određuje kao stanoviti korpus spoznaja koje su na neki način već postignute; ponekad se znanost prije svega određuje u terminima načina istraživanja, a ponekad ponajprije u terminima jednog niza stavova. Ipak ovakve razlike u određivanju ne pogodjaju suštinu znanosti. U stvari one samo naglašavaju različite aspekte znanosti koji tvore znanost u njenoj totalnosti. Postoje, međutim, daleko važnije razlike koje se tiču same suštine znanosti. I takve razlike u određivanju znanosti su veoma značajne i za način razmatranja odnosa između znanosti i religije.

Znanost se može definirati npr. kao jedan sistem u jednom složenom agregatu različitih sistema, koji tvore ljudski svijet svijetom sastavljenim od više autonomnih svijetova svaki sa svojim osobitim ključem. Prema tome, znanost se određuje kao jedan "relativno nezavisan, zatvoren i isključiv sistem ideja, vjerovanja i prakse"¹². Ovaj osobiti sistem ideja, vjerovanja i prakse postoji usporedno s drugim sistemima ideja, vjerovanja i prakse, razlikujući se od njih na različite načine: u svom nazoru na svijet, premisama od kojih polazi, metodama koje primjenjuje, istinama do kojih dolazi, kriterijima koje prihvaća, jezikom koji govori, normama kojih se pridržava, racionalnosti koju brani, funkcijama koje vrši, vrijednostima koje potvrđuje i kulturom koju stvara itd. Usporedni sistemi u ovom slučaju su: zdrav razum, religija, ideologija, umjetnost itd.

Ako se znanost odredi na takav način, onda konačna osnova za trajanje napetosti između znanosti i vjere nestaje: znanost i vjera nisu ništa više i ništa manje nego dva različita sistema ideja, vjerovanja i prakse, koji postoje jedan pored drugog i pri tome svaki ima svoje područje i svoju jednako legitimnu logiku, koja se ne može osporiti i osporavati izvana. Napetosti, koje se eventualno mogu pojaviti, proistječu isključivo iz nelegitimnih upada znanosti u područje vjere ili nekog drugog usporednog sistema. Na taj način izgleda nestaje bilo kakva realna osnova na kojoj bi se mogao pojaviti zahtjev za žrtvovanjem razuma, koji se po M. Weberu mora pojaviti na nekoj točki. Međutim, uklanjanje nužnosti žrtvovanja razuma, koji se nekako zahtijeva vjerom, ostaje više prividno nego zbiljsko¹³.

Nema potrebe dokazivati da se znanost može razumno odrediti i na različit način. U najmanju ruku na način koji ne pretvara nezavisnost, zatvorenost i isključivost u definitorna obilježja znanosti i koji ne naglašava radikalni diskontinuitet između znanosti i ostalih komponenata ljudskog svijeta i kulture. Nedvojbeno se aludira na jedno drugačije određivanje znanosti u poznatim tvrdnjama da je

¹¹ Yinger M., *Religion, Société, Personne*. Paris 1964, str. 48: "Čovjek bi došao u napast da ustvrdi da je u duljoj perspektivi 100% prilagodbi izvršila religija. Ipak bi to moglo biti sporno u pogledu termina "u duljoj perspektivi" jer je sigurno da je religija priječila tokom relativno dugih razdoblja i još uvijek priječi razvoj znanstvenih hipoteza. Recimo, stoga, jednostavno da je većina prilagodbi napravljena od strane religije." Slične konstatacije se mogu naći i u: Wilson, B., *Religion in a Secular Society*, Harmondsworth 1969, str. 92.

¹² Šušnjić, Dj., "Nauka kao sistem", *Argumenti*, 1982, 3-4, str. 64.

¹³ To je svakako prešutno prisutno i u tvrdnji da "metafizičke ideje, vjerovanja i stavovi mogu biti naučno brezvrijedni i možda neistiniti, ali da imaju puno smisla" (*op. cit.*, str. 76). Možda uopćavanje ovakve naravi ne bi prihvatio ni sam autor jer bi to značilo da sve što ima neki smisao treba prihvatiti kao gotovu činjenicu, koja se ne smije dovesti u pitanje.

znanost "institucionalizacija sumnje i skepse"¹⁴, ili da je znanost organizirani skepticizam, koji uključuje "latentno stavljanje u pitanje nekih temelja uspostavljene rutine, autoriteta, ovlaštenih postupaka i područja 'svetog uopće'", kako je to istakao R. K. Merton.¹⁵

U ovom slučaju znanost može biti ovo ili ono te može imati ovakav ili onakav jezik, držati se ovakvih ili onakvih normi, primjenjivati ove ili one kriterije itd., ali znanost je znanost dotle dok je u biti stalno ispitivanje i propitkivanje različitih aspekata ljudskog svijeta i ljudskog iskustva te stalno dovodjenje u pitanje onoga što je dato kao činjenica, mogućnost, način mišljenja, način ponašanja i svega što se uzima kao gotova činjenica. Jednom rječju, znanost je u biti sistematsko i organizirano stavljanje u pitanje i istraživanje. U tom smislu postoji jedan inherentan demistificirajući i demitologizirajući momenat u znanosti isto kao što postoji stanoviti destabilizirajući potencijal u svakoj novoj znanstvenoj ideji. Svako radikalno novo znanstveno otkriće stavlja neki dio prividno stabilnog i datog ljudskog svijeta i ljudskog iskustva u pitanje. I to je tako na neki način od mitologijskih početaka ljudske avanture kad se Eva, prema biblijskoj priči, okrenula zabranjenom stablu saznanja, osporavajući postojeće zabrane i utvrđeni poredak i zanemarujući sigurnost apsolutne smislenosti i zaštite jednog "svetog baldanika" koji je bio dat njoj i njezinom sudrugu Adamu u zemaljskom raju na početku svijeta.

Sa ovog stajališta znanost je otvorena i mora ostati otvorena kao korpus znanja koje je već postignuto, kao kodificirani načini istraživanja i kao niz stavova. I ona se može razvijati samo pod uvjetom da ostane bitno otvorena. Istodobno znanost je provizorna: ona zacijelo operira nekim premisama i postulatima, ali su njezine premise otvorene za kritiku i propitkivanje, pa, stoga, i za reviziju i odbacivanje. Njezini postulati se smatraju postulatima, a ne istinama višeg reda, najmanje pak istinama apsolutnog reda. Jednom rječju, znanost je otvorena i provizorna u onome s čime počinje i u onome do čega dolazi. Nema prostora u znanosti ni za apsolutne i vječne istine, niti za svete istine. Divinizacija i sakralizacija istine mogu ponekad pogoditi i znanstvene istine, ali na način koji je inkompatibilan sa suštinom znanosti.

Dapače, postoji stanovit kontinuitet između znanosti i drugih oblika spoznaje. "Znanost nije aktivnost odvojena od drugih, i njezina metodologijska osobitost se ne objašnjava njenim specifičnim statusom. Obična spoznanja ima iste temeljne karakteristike, i prividno udaljene aktivnosti kao što je poezija metodologijski su vezane sa znanostu"¹⁶. Na primjer moguće je pročitati da se znanost bavi promatranjem, opisivanjem, definiranjem, klasificiranjem, mjerenjem, eksperimentiranjem, uopćavanjem, objašnjavanjem, predviđanjem, vrednovanjem i kontrolom svijeta. Medjutim, nema u tome ničega što bi bilo isključivo svojstveno znanosti. Za sve što je rečeno da se znanost bavi, od promatranja do predviđanja i kontrole svijeta, može se reći da postoji i u pred-znanstvenim i van-znanstvenim aktivnostima, pa, dapače, i u svakodnevnom životu i običnom iskustvu, barem in nuce i u nekom minimalnom stupnju. Ljudi promatraju, opisuju, odredjuju, mjere, eksperimentiraju, uopćavaju, objašnjavaju, predviđaju, vrednuju i kontroliraju neke strane svog svijeta u znanosti ali i u drugim spoznajno usmjerenim aktivnostima i

¹⁴ Lenski, G., *The Religious Factor*, New York 1963, str. 280-281: "Netko je prikladno opisao moderno znanstveno gibanje kao 'institucionalizaciju duha sumnje i skepticizma'. To je zacijelo institucionalizacija intelektualnog stajališta koje je spremno da ponovno ispita svaki stav o opažljivim elementima svijeta u kojem živimo. Zbog toga je moderna znanost često nailazila na organizirano suprotstavljanje religijskih grupa – što se može opisati kao 'institucionalizacija duha vjere'."

¹⁵ Merton, R. K., *Social Theory and Social Structure*, Glencoe 1963, str. 547.

¹⁶ Prodi, G., *La Scienza, il Potere, la Critica*, Bologna 1974, str. 397.

izvan znanosti. Znanost je u biti samo najmetodičniji, najsystematskiji i najkritičniji oblik spoznaje i ispitivanja. I ona se nadovezuje u neku ruku i u nekoj mjeri na pred-znanstvene i van-znanstvene aktivnosti u onoj mjeri u kojoj su istraživa-nje i spoznavanje, sumnja i skepsa inherentne ljudskom opstojanju i ljudskom iskustvu.

Razumije se, ako se znanost zamisli i prakticira na ovaj način, onda žrtvovanje razuma znači u osnovi suspenziju ispitivanja i propitkivanja, sumnje i skepse i tamo gdje ne postoje imanentni spoznajni razlozi za takvu suspenziju.

III I vjera se može odrediti na različite načine s naglaskom na različite aspekte vjerovanja i uz vidljivu selekciju definitornih obilježja kao krucijalnih obilježja vjere. Ponekad se vjera definira prvenstveno u terminima utjehe, umirenja i pot-pore ili kao sigurno utočište pred tjeskobom, koja je imanentna ljudskom svijetu i životu. Ponekad se vjera određuje ponajprije u terminima osmišljavanja ljudskog svijeta i iskustva u njegovoj totalnosti, ili u nekom osobitom aspektu tog svijeta, života i iskustva. Ponekad, pak, vjera se određuje prije svega u terminima utvr-djivanja kategorija i distinkcija kao što su: dobar/zao, sudrug-vjernik/stranac-aut-sajder, svet/profan, nagrada/kazna. Ponekad se vjera određuje posredstvom de-taljne i sistematske deskripcije međusobno povezanih aspekata religijskog vjero-vanja od *metanoia* i *pisteuein* do *peitho* i *hypnos*.¹⁷ Kakva god bila obilježja vjere i kako god dugačka i podrobna bila lista njenih svojstava, vjera uvijek uključuje i jedan spoznajni momenat kao svoj krucijalni momenat. I upravo ovaj momenat je krucijalan u razmatranju odnosa između znanosti i religije i znanosti i vjere.

Vjera je u suštini "držanje nečeg za istinito" (ein Fürwahrhalten) i vjera je to dotle dok je "držanje nečeg za istinito". Ali ona je jedno osobito "držanje nečega za istinito": u Kantovim terminima ona je "subjektivno dostatna, ali istodobno i objektivno nedostatna"¹⁸. U ovom smislu vjera može značiti veoma različite tipove i stupnjeve "držanja nečeg istinitim". U jednom veoma širokom i slabom smislu vjera može značiti samo mnjenje i vjerovanje s različitim stupnjevima vjerovat-noće. U tom smislu vjera jest trajan i ponavljajući sastojak ljudskog života budući da su mnjenja i vjerovanja permanentna i ponavljajuća obilježja ljudskog življe-nja, iskustva i aktivnosti do te mjere da se može razumno ustvrditi da ljudsko živ-ljenje i ljudska aktivnost ne bi bili mogući bez mnjenja i vjerovanja barem u ne-kom stupnju. Nema dvojbe da ljudi moraju djelovati i reagirati na egzistencijalne probleme različite prirode i prije nego što postignu i posjeduju sigurna i provjere-na znanja te najmanje od svega znanstvena znanja kao sastavni dio njihovih orij-entacionih mapa. Oni u stvari moraju djelovati i reagirati i na vjeru. Živeći i dje-lujući u promjenljivom, složenom i bitno otvorenom te neiscrpnom svijetu i suče-ljavajući se sa doživljajnim obzorjem bez obala i nikad u potpunosti predvidljivim a obdareni neiscrpnom radoznalošću i upitnošću, ljudi često moraju pronalaziti odgovore na neke probleme s kojima se suočavaju na provizoran i prekaran način bez primjerenih i sigurnih spoznaja. Oni moraju reagirati na određene intelektu-alne i slične životne izazove koji su im nametnuti u otvorenim i neizvjesnim situa-cijama ne raspoložujući nužnim i sigurnim znanjem o okolnostima u kojima djeluju. U nedostatku takvog znanja oni moraju djelovati i reagirati okrećući se mnjenji-ma i vjerovanjima: mnogi dijelovi njihovih orijentacionih mapa moraju biti zakr-pani mnjenjima i vjerovanjima. U ovim slučajevima vjera se prihvaća, ali se smatra alternativom sigurnog znanja, a ne ekvivalentom takvog znanja. To nije viši i sta-bilniji oblik znanja, već niži, prekarniji i nesigurniji oblik znanja koji treba zamje-niti, ako je moguće i kad je moguće, sigurnim i provjerenim znanjem. Proces

¹⁷ Vidi u: Skvorc, M., *Vjera i nevjera*, Zagreb 1982, str. 58.

¹⁸ Kant, I., *Die Kritik der reinen Vernunft*, K. III, str. III.

spoznavanja u svim svojim oblicima uključuje kao jedan od svojih momenata i pretvaranje vjere u znanje i okretanje od vjere ka znanju. U ovom smislu je plauzibilno ustvrditi da je "znanost rođena iz vjere"¹⁹, ali i u protustavu vjeri.

Ako se vjera odredi na ovaj širok i slab način, onda postoji stalna i nužna koegzistencija između znanosti i vjere, ali i latentna napetost između njih, koja se razrješava u procesu spoznavanja. U tom slučaju moguće je ustvrditi da postoji uvijek momenat vjere u znanosti, ali se taj momenat stalno uklanja napretkom znanosti.

Postoji očito i jedan drugi tip vjere kao "držanja nečega za istinito". Takav tip je odavno primijećen u distinkcijama između vjere koja se opisuje kao ljudska i vjere koja se opisuje kao božanska, ili pak u suprotstavljanju između ljudske i religijske vjere. U tom slučaju vjera nije jedno puko "držanje nečeg istinitim" (ein Fürwahrhalten) bez obzira u kojoj mjeri sličila i dodirivala se s mnjenjima i vjеровanjima. To je jedno "držanje nečega istinitim" koje uvijek uključuje na nužan način bezuvjetno povjerenje i neupitnu poslušnost te totalnu i poniznu privrženost predmetu takve vjere. M. Weber je opisao ovaj osobiti tip vjere kao religijsku vjeru na sljedeći način: "Vjera u jednom tipično religijskom smislu nije držanje istinitim činjenica i učenja: - takvo držanje istinitim dogmi može biti samo rezultat i simptom jednog bitno religijskog smisla - ona je religijska privrženost, bezuvjetna poslušnost, puna pouzdanja i vezivanja čitavog života za jednog Boga ili Spasitelja."²⁰

Ovaj tip vjere pretpostavlja da započinje sa i dolazi do ne samo jednog drugog oblika znanja od običnog ili znanstvenog, već do znanja koje je izrazito viši oblik znanja. To je znanje koje barem u klici sadrži u sebi apsolutnu, vječnu i nenadmašnu istinu bitno svete naravi. A to znači istinu koja dijeli sva bitna obilježja svetosti kao takve, tj. nedostupnost, nedodirljivost i nepovredivost u najmanju ruku. Svetost kao svojstvo istinitosti znači da se ne smije stavljati u pitanje i da se u nju ne smije posumnjati: treba ono što je sadržaj vjere prihvatiti na vjeru.

Ako je vjera određena na ovaj način, napetost između znanosti i vjere postaje neizbježna i nezaobilazna. Žrtvovanje razuma, koje ovaj tip vjere traži, ponovno se javlja kao nužnost. I nema mostova između znanosti i vjere koji bi u ovom slučaju mogli ukloniti napetosti.

-IV Postoji jedan niz tekućih sugestija o tome kako se napetosti između znanosti i vjere u ovom potonjem smislu mogu razumno izbjeći i kako se, prema tome, mogu ukloniti rizici žrtvovanja razuma.

Prva sugestija operira u suštini sa strogom podjelom svijeta u kojem ljudi žive i s kojim dolaze u dodir, u dva različita svijeta s radikalno različitim ontologijskim statusom. Jedan svijet – jedno carstvo – je meta-fizičko i ono je napučeno meta-fizičkim entitetima i bićima. Drugo je ne-meta-fizičko i ono je napučeno ne-meta-fizičkim entitetima i bićima. Prema tome, postoje i dva radikalno različita načina spoznavanja ova dva carstva s radikalno različitim ontologijskim statusom. Prvi svijet – prvo carstvo – je legitimni predmet vjere, drugi svijet – drugo carstvo – je legitimni predmet znanosti i srodnih načina spoznavanja. Prema tome, ne postoji osnova za bilo kakvu napetost između vjere i znanosti u ovom pogledu dotle dok svaki oblik spoznaje ostaje unutar svog legitimnog domena. Napetost se može pojaviti jer ljudi na neki način participiraju u oba ova svijeta ili carstva. Ali, napetost može eventualno nastati samo uslijed toga što ljudi nisu u stanju da se strogo pridržavaju spomenute podjele svijeta. U osnovi napetosti se mogu javiti ponajprije uslijed nelegitimnog upada znanosti u domen vjere.

¹⁹ Rombach, H., *op. cit.*, str. 196.

²⁰ Weber, M., *op. cit.*, Bd II, str. 196-197.

Ovo rješenje izgleda da je veoma plauzibilno, ali samo pod jednom pretpostavkom. Naime, pod pretpostavkom da se meta-fizičko carstvo predoči na onaj način kako je Epikur zamišljao svoj svijet bogova tj. postojeći u intermundijalnim prostorima u savršenom blaženstvu ne brinući se za ljude i ne miješajući se u ljudski svijet i ljudske živote. Plauzibilnost ovog rješenja se raspada onog trenutka kad ova dva svijeta – ili dva carstva – se pokazuju kao da su međusobno povezana i u nekom uzajamnom odnosu. I to na neslučajan način. Ako opstojnost meta-fizičkog carstva ima neke ne-slučajne ne-meta-fizičke implikacije i ne-meta-fizičke konzekvencije i obrnuto, ako ne-meta-fizičko carstvo ima neke neslučajne meta-fizičke implikacije i konzekvencije, onda osnova za napetosti između znanosti i vjere u ovom osobitom smislu ponovno je na djelu. Očekivanja da će takva napetost nestati izgleda da se gube.

Druga sugestija operira s dosljednim razlikovanjem i suprotstavljanjem cjeline i djelova ljudskog svijeta. I u ovom slučaju se pretpostavljaju dva različita i nekontinuirana načina spoznavanja: jedan je primjeran samo za spoznaju cjeline, a drugi samo za spoznaju djelova. To se, dakako, primjenjuje na ljudski svijet i na ljudski život. U ovom slučaju čini se da nestaje svaka osnova za legitimno postojecu napetost između znanosti i vjere posebno za svaki oblik žrtvovanja razuma. Znanost legitimno se bavi samo odvojenim djelovima ljudskog svijeta i ljudskog života. Napetost eventualno može nastupiti prije svega samo uslijed nelegitimnih pretenzija znanosti da bude relevantna i za spoznaju cjeline.

I ovaj način razmišljanja o odnosu znanosti i vjere izgleda veoma plauzibilan, ali samo pod jednom veoma preciznom pretpostavkom. Ta pretpostavka je da su cjelina ljudskog svijeta i ljudskog življenja i djelovi tog svijeta i življenja uzajamno potpuno autonomni. U tom slučaju sve što može biti spoznato o djelovima je sasvim irelevantno i besmisleno za spoznaju cjeline, i obrnuto. Medjutim, ako su cjelina i djelovi ljudskog svijeta i ljudskog življenja uzajamno bitno povezani i zavise jedan od drugog, ma kako složeni bili njihovi dijalektički odnosi i njihova uzajamna ovisnost, i ako je spoznaja djelova ljudskog svijeta i ljudskog življenja relevantna i konsekvencijalna za spoznaju cjeline, tada napetost između znanosti i vjere nije uklonjena, te mogućnost žrtvovanja razuma ponovno nastupa.

Daljnja sugestija operira jednim drugim tipom distinkcija, podjela i suprotstavljanja. To je sugestija po kojoj se napetosti između znanosti i vjere mogu jednostavno eliminirati ako se značenje i činjenice strogo i stalno razdvajaju u bilo kojem istraživanju odnosa između znanosti i vjere. Na temelju takvog razdvajanja vjera dobija svoju nezavisnost. Naime, vjera se legitimno bavi značenjem i smislom: smislom svijeta, smislom ljudskog života, smislom ljudskog iskustva. U tom slučaju religija se zamišlja na jedan osobiti način: "Bitni element religije se zamišlja, ne kao obožavanje realnosti izvan sebe od kojih vjerovanje u nadnaravno predstavlja najbjelodaniji primjer, već kao izraz univerzalnog traganja za smislom u životu"²¹.

Dvije su pretpostavke implicitne u ovakvom načinu razmišljanja. Prvo, to je pretpostavka da smisao svijeta mora ležati izvan svijeta na jedan unaprijed zadat način. Na taj način smisao cjeline realnosti se može smatrati da nije dio svijeta činjenica. To se filozofski može formulirati tako da "rješenje zagonetke života u vremenu i prostoru leži izvan vremena i prostora"²². Drugo, to je pretpostavka da ne samo smisao prirodnog svijeta, već i ljudskog, povijesnog i društvenog svijeta leži izvan njega te da je smisao zadat unaprijed nezavisno od ljudskih činjenica.

²¹ Wuthrow, R., "Two Traditions in the Study of Religion", *Journal for the Scientific Study of Religion*, 20, 1981, 1, str. 21.

²² *Ibidem*.

Može se, međutim, ustvrditi da smisao ljudskog svijeta i ljudskog življenja nije unaprijed zadat, već se stvara i ponovno stvara, pa, stoga, ne leži izvan vremena i prostora i izvan ljudskog življenja i ljudskog iskustva, već unutar njih. Istodobno se može razumno argumentirati da smisao i činjenice ljudskog življenja i ljudskog iskustva nisu odvojene na mehanički način tako da na jednoj strani stoje besmislene činjenice ljudskog življenja i ljudskog iskustva, a na drugoj strani smisao koji nije zagadjen ljudskim činjenicama. Ako je to tako, onda se napetost između znanosti i vjere ponovno javlja, a mogućnost žrtvovanja razuma pod utjecajem zahtjeva vjere postaje vidljiva.

Na kraju, postoji i sugestija koja operira distinkcijom između spoznaje i morala, između Jest i Treba. "Ako pod religijom neko zamišlja objašnjenje univerzuma i izvodjenje moralnih normi iz teologijskih premisa, onda postoji logička inkompatibilnost s rezultatima, metodama i općim nazorom znanosti. Ali, ako religija znači stav iskrene privrženosti ljudskim vrijednostima, kao što su pravednost, mir, olakšanje patnji, onda ne samo što ne postoji sukob između religije i znanosti, već postoji potreba za uzajamnim dopunjavanjem"²³.

Ova sugestija je veoma plauzibilna. Jedini problem koji se javlja jest da li je moguća religija koja će biti reducirana na čisto moralni sistem bez objašnjenja univerzuma i ljudskog života.

V Postoji i jedan osobiti argumenat koji treba uzeti u obzir kad se raspravlja o odnosu između znanosti i vjere u ovom osobitom pogledu. To je argumenat koji ne dovodi u pitanje tvrdnju o neizbježnoj napetosti između znanosti i vjere, već minimalizira njeno značenje. To je argumenat koji ne negira mogućnost žrtvovanja razuma, koji zahtjeva vjera na nekoj točki, već legitimira nužnost takvog žrtvovanja u zamjenu za najveći mogući stupanj sigurnosti.

Ovaj argumenat izravno dovodi u pitanje znanstvenu pretpostavku da je znanost ljudski dostatna, te, nasuprot tome, inzistira na ljudskoj nedostatnosti znanosti i znanstvenog stava. Taj argumenat suprotstavlja dostatnost i samodostatnost vjere nedostatnosti znanosti. Prepušteni znanosti ljudi lutaju u svom nemiru i tjeskobi. U ovom okviru spominje se onda Platonova argumentacija: "Suočen s ovakvim problemima čovjek mora ići nekim od slijedećih pravaca: ili naučiti da spozna stvari kakve one jesu, ili otkrivati ih za naše vlastite svrhe, ili, na kraju, ako je to nemoguće, držati se najboljeg i najmanje osporavanog ljudskog rasudjivanja i prepuštiti se, prema tome, da budemo nošeni kao na splavi te da plovimo opasno kroz život. Barem ako nismo u stanju da plovimo sigurnije i manje opasno na čvršćem brodu kakav je brod božanske riječi"²⁴.

Zacijelo, znanost sudjeluje u općim svojstvima svakog ljudskog poduhvata i samog ljudskog življenja: ona je kušnja, relativna, uvjetna, prekarna, nikad dovršena itd. I ona nije u stanju da ponudi apsolutnu sigurnost i izvjesnost, nije u stanju pružiti nedvosmisleno stabilnost i eliminirati jednom zauvijek iz ljudskog življenja i iskustva svaku prekarnost i svaku moguću krizu. Ali, uvažavajući povijesno iskustvo, tko je ili što je drugo u stanju uraditi to bez kolebanja? Zar je vjera u stanju to uraditi na neopoziv način koji bi bio potpuno imun od svake prekarnosti, proturječnosti i kriza?

Brodovi o kojima je govorio Platon u navedenoj formulaciji izgleda da su daleko sličniji nego radikalno različiti po svojim plovidbenim sposobnostima. I to je nešto s čime ljudi moraju naučiti živjeti u znanosti isto tako kao i u vjeri.

Feigl, H., "The Scientific Outlook: Naturalism and Humanism", u: Feigl H., Brodback, M., *Readings in the Philosophy of Science*, New York 1953, str. 16.

²⁴ Navodi se prema: Ruffino, J., "Atheisme materialiste", u: *L'Athéisme dans la vie et la culture contemporaines*, Paris 1968, Tome I, Volume 2, str. 16.