

Adam Kubiak

## PROBLEMATYCZNOŚĆ EWOLUCYJNEGO WYJAŚNIANIA GENEZY WIARY RELIGIJNEJ

### 1. WSTĘP

Badania relacji między naukami biologicznymi a religią są wciąż bardzo niedojrzałe, a ich wyniki nierzadko formułowane w sposób niekompetentny. Jest to efekt braku u badaczy, podejmujących problematykę transdyscyplinarną, odpowiedniego wykszolenia z dziedziny *science*, filozofii czy też teologii<sup>1</sup>. Pytanie o tę relację dotyczy szczególnie możliwości redukcji fenomenu religii, doświadczeń religijnych i ich wyjaśnień w obrębie pozabiologicznych dziedzin wiedzy, do wyjaśnień naukowych, w paradygmacie ewolucji biologicznej. Aktualnie próby naturalistycznych badań przeżyć religijnych są podejmowane w bardziej rozległym kontekście, na przykład w obrębie neuroteologii i kognitywistyki<sup>2</sup>. W szerokim spektrum kontekstów naturalistycznego badania zjawiska religii i jej podłoża – ujęcia ewolucyjne odgrywają kluczową rolę.

Kościół katolicki przyznaje teorii ewolucji potencjalną wartość naukową, widząc zgodność chrześcijańskiej koncepcji ustawicznego stwarzania z ujęciami współczesnego ewolucjonizmu<sup>3</sup>. Problemy i zagrożenia związane z naturalistycznym badaniem religii nie są jednak chętnie poruszane w niektórych środowiskach chrześcijańskich. Prawdopodobnie powodem tego jest ryzyko narażenia się na zarzut sympatyzowania z antyewolucyjnym fundamentalizmem,

---

<sup>1</sup> M. R u s e , *My journey in the word of religion-and-science*, „Zygon” 2007, no. 3, s. 579–580.

<sup>2</sup> Por. np. S. B e g l e y , *Religia a mózg*, „Newsweek Polska” 2001, nr 13, s. 80–83.

<sup>3</sup> J. Ż y c i ń s k i , *Bóg i ewolucja. Podstawowe pytania ewolucjonizmu chrześcijańskiego*, Towarzystwo Naukowe KUL, Lublin 2002, s. 53.

lekceważącym zasadę naturalizmu metodologicznego<sup>4</sup>, albo ryzyko narażenia się na zarzut przyjmowania zasady dwóch prawd (na przykład w stylu Gouldowskiej koncepcji NOMA), która nie jest możliwa do pogodzenia z racjonalną tradycją, cenioną zarówno przez przyrodników, jak i teologów<sup>5</sup>. W tym kontekście warto podjąć próbę zaprezentowania negatywnej strony badań religii, prowadzonych w paradygmacie ewolucjonizmu biologicznego. Najważniejszym zadaniem będzie wyszukanie poważnych – zdaniem autora – błędów, trudności i zagrożeń, związanych z próbami takiego właśnie wyjaśniania religii. Pominięte zostanie jednak wskazanie – niekiedy obecne w opracowaniach tego typu – bezpośrednio formułowanych postulatów filozoficznych lub ideowych, takich jak na przykład stwierdzenie Edwarda Wilsona, że etyką winni zajmować się specjaliści, dysponujący wiedzą empiryczną o naszej biologicznej naturze<sup>6</sup>. Istotne są natomiast mniej bezpośrednie formy nieuprawnionego ubierania tez filozoficznych w „gorset” nauk przyrodniczych, jak również (świadomie lub nieświadomie stosowanych) form pseudoargumentacji. Eksplicacja negatywnej strony biologicznych badań nad religią nie musi mieć związku z naiwnym fundamentalizmem, ani też opierać się na założeniu dwóch prawd. Możliwość wyprowadzenia wolnej od tych zarzutów, a jednocześnie krytycznej wobec biologicznego ujmowania religii, argumentacji może wnieść wkład w dyskusję prowadzoną na zadany temat w ramach filozofii polskiej.

W pracy zostaną przedstawione kolejno: a) ogólny zarys historycznych i aktualnych, nawiązujących do biologii, badań nad religią; b) przykłady problemów natury metodologicznej, to jest dotyczących testowalności wyjaśnień i hipotez, oraz błędów w rozumowaniach, pojawiających się przy wyjaśnianiu (problemy te można także traktować jako wypływające z ogólnych trudności metodologicznych, dotyczących teorii ewolucji); c) problemy filozoficzno-egzystencjalne, dotyczące błędów w wyprowadzaniu z faktów i teorii ewolucji biologicznej wniosków natury ontologicznej, na temat Boga oraz problemów, dotyczących niekorzystnego wpływu naturalistycznego wyjaśniania wiary

---

<sup>4</sup> Krytyka zasady naturalizmu metodologicznego nie musi być jednak utożsamiana z nieracjonalnym fundamentalizmem religijnym, czego przykładem są np. zasadne uwagi D. S a g a n a, *Naturalizm metodologiczny a zagadnienie prawdy w nauce*, [w:] *Poznanie a prawda*, red. A. Zachariasz, Wydawnictwo URz., Rzeszów 2009, s. 172–173.

<sup>5</sup> Zob. J. Ż y c i ń s k i, *Czy filozofia może być niezależna od nauk przyrodniczych? Polemika z Janem Woleńskim*, „Prace Komisji Filozofii Nauk Przyrodniczych PAU” 2009, t. 3, s. 8–9.

<sup>6</sup> E. O. W i l s o n, *O naturze ludzkiej*, przeł. B. Szacka, Państwowy Instytut Wydawniczy, Warszawa 1988, s. 34.

i rezultatów takiego wyjaśniania na samą wiarę i niektóre pozaprzrodnicze nauki.

Celem niniejszego opracowania są w szczególności: a) eksplikacja problematyczności stawiania i rozstrzygnięcia naukowych pytań oraz wyjaśniania prawidłowości, związanych z wiarą religijną ujętą jako zjawisko naturalne, uwarunkowane biologicznie; b) wskazanie – wynikających z prób biologizacji religii – zagrożeń dla samych nauk biologicznych, humanistycznych, a także dla wiary.

Zamiarem nie jest rozwiązanie postawionych problemów ani nawet wyczerpujące ich omówienie – każde z przedstawionych zagadnień z pewnością mogłoby zostać podjęte w ramach obszernej monografii. Chodzi tu raczej o przeglądowe uwidocznienie typologicznego bogactwa pojawiających się kwestii oraz zarysowanie istoty przykładowych problemów, w celu wskazania, że nie są one ani nieistotne, ani łatwe do rozwiązania. Stanowisko bronione w niniejszej pracy wydaje się bliskie pogładowi, który Alexander Rosenberg określa jako *metodologiczny antyredukcjonizm*<sup>7</sup>, sprowadzający się do stwierdzenia, iż redukcjonistyczne wyjaśnianie zjawiska (w naszym przypadku – zredukowanie społecznego, kulturowego i duchowego rozumienia religii do czysto biologicznego) jest nieosiągalne i/lub niepotrzebne. W kontekście sporu kreacjonizm-ewolucjonizm w ramach niniejszej pracy uznano obie koncepcje (teologiczno-filozoficzną i biologiczną) za niewykuczające się.

## 2. ZARYS PRÓB NATURALISTYCZNEGO WYJAŚNIANIA WIARY RELIGIJNEJ

2.1. RELIGIA JAKO EFEKT UBOCZNY I/LUB EWOLUCYJNIE SZKODLIWY. Już od czasów starożytnych podejmowano próby wyjaśniania wierzeń religijnych bez odwołania do Boga czy jakiegokolwiek nadnaturalnej rzeczywistości. Takie nastawienie poznawcze i metoda wyjaśniania stały się wyróżnikiem filozoficznego poznawania rzeczywistości, co można uznać za załazek nowożytnej nauki. Wymownym przykładem najprostszych sugestii naturalistycznych w sprawie religii jest wypowiedź Ksenofanesa z Kolofonu, który widząc w wierzeniach tych antropomorficzne projekcje, twierdził, że gdyby konie i woły mogły malować, to przedstawiałyby swoich bogów jako

---

<sup>7</sup> A. Rosenberg, *Reductionism (and antireductionism) in biology*, [w:] *The Cambridge Companion to The Philosophy of Biology*, red. D.L. Hull, M. Ruse, Cambridge University Press, New York 2007, s. 120.

konie i woły<sup>8</sup>. Naturalizm tego typu współcześnie przejawia się w bogactwie teoretycznych wyjaśnień. Tak na przykład w XIX stuleciu Ludwik Feuerbach głosił, że religia powstaje z emocjonalnego poczucia zależności od przyrody i wyraża tęsknotę za tym, czym człowiek sam nie jest, a pragnąłby być<sup>9</sup>. August Comte z kolei twierdził, iż religia jest wyidealizowaną wersją samopoznania ludzkości i służy integracji społeczeństwa<sup>10</sup>. Niektórzy współcześni badacze, jak neuropsycholog Steven Pinker czy antropolog Pascal Boyer, uważają powstanie religii za produkt uboczny ewolucji. Proponują następujące składowe sposoby wyjaśnienia mechanizmu powstania religii: ludzkie skłonności do przypisywania zdolności myślenia rzeczom, wrodzoną skłonność do dostrzegania projektu czy nadmierną aktywność systemu wykrywania drapieżnika, prowadzącą do powstawania wrażenia stałej obecności jakiejś nadprzyrodzonej istoty<sup>11</sup>.

Daniel Dennett oraz Richard Dawkins należą do grupy badaczy, którzy ponadto uważają, iż religia jest tworem ewolucyjnie zdecydowanie niekorzystnym. Dennett przytacza przykłady świadczące przeciwko korzystnej społecznie roli religii, a Boga uznaje za czysto intencjonalną ideę, która podlega ewolucji wraz z człowiekiem, jako pasożyt umysłu<sup>12</sup>. Dawkins, ujmując religię także w kategoriach wirusa infekującego nasze umysły – niematerialnego odpowiednika genu (tak zwanego *m e m u*)<sup>13</sup> – uważa, że wiara deprawuje naukę i działa destrukcyjnie w szczególności na dzieci<sup>14</sup>. *M e m y* religii miały powstać jako produkt uboczny ewolucji, a ich dotychczasowa i dalsza ewolucja oparta będzie bardziej na zasadzie dryftu, niż doboru naturalnego<sup>15</sup>.

---

<sup>8</sup> Zob. G.S. Kirk, J.E. Raven, M. Schofield, *Filozofia przedsokratejska*, przeł. J. Lang, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 1999, s. 174.

<sup>9</sup> Zob. W. Tatariewicz, *Historia filozofii*, t. 3, PWN, Warszawa 1983, s. 42.

<sup>10</sup> Zob. K. Żydek, *Comte*, [w:] *Powszechna Encyklopedia Filozofii*, t. 2, Polskie Towarzystwo Tomasza z Akwinu, Lublin 2007, s. 250–256.

<sup>11</sup> Zob. M. Rotkiewicz, *Skąd wziął się Bóg?*, [w:] *Niezbędnik Inteligenta*, dodatek do: „Polityka” 2007, nr 39, s. 14–15.

<sup>12</sup> Zob. D. Dennett, *Odczarowanie. Religia jako zjawisko naturalne*, przeł. B. Stanosz, Państwowy Instytut Wydawniczy, Warszawa 2008.

<sup>13</sup> Zob. R. Dawkins, *Viruses of the mind*, [w:] *Dennett and His Critics: Demystifying Mind*, red. B. Dalhbor, Blackwell, Cambridge 1993, s. 13–27.

<sup>14</sup> Tenże, *Bóg urojony*, przeł. P.J. Szwajcer, Wydawnictwo CiS, Warszawa 2007, s. 382–414.

<sup>15</sup> Tamże, s. 262–275.

2.2. RELIGIA JAKO KORZYSTNY PRODUKT EWOLUCJI. Henri Bergson uważał, że religia nie jest ani przypadkowym, ani tym bardziej szkodliwym tworem ewolucji. Produkt uboczny ewolucji stanowi – według niego – egzystencjalny niepokój, powstający w nadmiernie rozwiniętej inteligencji. Jej niekontrolowany rozrost spowodował, że osobniki *Homo sapiens*, prowadząc intensywniejszą niż inne gatunki refleksję nad rzeczywistością, zaczęły uświadamiać sobie istnienie sieci niebezpieczeństw, nawet tych mało prawdopodobnych, ale teoretycznie możliwych. Zaczęło to zagrażać zahamowaniem pędu życia, który wcześniej – stymulowany przez bezrefleksyjny behavior (biologicznie zakodowane odruchy zachowawcze) – sprzyjał odważnej ekspansji w środowisku. Podobnie rzecz ma się z uzyskaniem świadomości przygodności życia i refleksją nad śmiercią – te skłaniać mogą raczej ku zniechęceniu i bierności, niż ku pasji życia i nieustannemu rozwojowi<sup>16</sup>. Co więcej, z rozwojem inteligencji wzrósł także osobniczy egoizm, a ten – jak wiemy – w przypadku gatunków eusocjalnych (żyjących w grupach zorganizowanych w funkcjonalne kasty) jest niewskazany. Te niekorzystne dla ekspansji populacji zjawiska miała znieść wyłaniająca się ewolucyjnie skłonność do myślenia religijnego, czyli do wytwarzania przekonań, przywracających poczucie sensu życia (przekonanie, że nie kończy się ono wraz ze śmiercią) i odwagę do podejmowania działań (jakkolwiek bardzo ryzykownych, to jednak mających szanse powodzenia, dzięki sprzyjaniu boga opiekuna). Poza zaletami na poziomie jednostkowym, fenomenowi religii można przypisywać korzyści socjalne. Jak stwierdza Robin Dunbar, będzie to szereg mechanizmów spajających grupy: wspólne rytuały, poczucie bycia „wybranym ludem” i silne rozróżnienia swój-obcy, czy też mity utrwalające cnoty przydatne dla przetrwania populacji<sup>17</sup>.

Wyjaśnienia socjobiologiczne, podobnie jak w myśli Bergsona, wskazują na pozytywne funkcje, jakie pełni religia. Skoro rozprzestrzeniała się i rozkwitała przez dziesiątki wieków, to dlatego, że została potraktowana łaskawie przez dobór naturalny, utrwalający tylko cechy sprzyjające maksymalizacji *fitness* (sukcesowi reprodukcyjnemu). Socjobiologia człowieka, zaproponowana przez Edwarda Wilsona w latach siedemdziesiątych XX wieku, opisująca zachowania owadów socjalnych w kontekście działania doboru naturalnego, okazała się nośną teorią wśród filozofujących biologów i biologizujących filozofów, ze względu na ambicję unifikacji nauk biologicznych i socjalnych. Znalazła ona

---

<sup>16</sup> Zob. H. Bergson, *Dwa źródła moralności i Religii*, przeł. P. Kostyło, K. Skorulski, Wydawnictwo Znak, Kraków 1993, s. 201–204.

<sup>17</sup> Zob. M. Rotkiewicz, *Skąd...*, dz. cyt., s. 15.

oddźwięk w formie gwałtownej krytyki. Wzmagają poczucie degradacji bytu ludzkiego, eksplikując – w kategoriach przyrodniczych – szczególnie cenione atrybuty ludzkie, takie jak wolna wola, dążenie do prawdy, miłość czy wiara w transcendentny wymiar ludzkiej egzystencji<sup>18</sup>. Mamy do czynienia z wieloma innymi dziedzinami naukowymi, jak psychologia ewolucyjna, ekologia behawioralna, etologia człowieka, w obrębie których można badać religię. Próbą ich transdyscyplinarnego łączenia miał być właśnie dyskurs socjobiologiczny<sup>19</sup>. Co warte zauważenia, Wilson twierdzi, że ewolucja kulturowa, czyli także w dużej mierze ewolucja religii, ma charakter lamarkowski<sup>20</sup>.

### 3. PROBLEMY METODOLOGICZNE

3.1. TESTOWALNOŚĆ EMPIRYCZNA. Kwestie testowalności empirycznej dotyczą trudności pojawiających się przy próbie empirycznego testowania biologicznych hipotez (i teorii) dotyczących religii/wiary. Problemy te dotyczą zarówno kryteriów weryfikacji, jak i falsyfikacji.

Po pierwsze, trudno wskazać (jeśli w ogóle jest to możliwe) teoretyczne przypadki zachowań, które nie byłyby zgodne z jakimiś prawami biologicznego behawioru. Jeśli nie będziemy mieć do czynienia z sytuacją sprzyjania *fitness*, to zachowanie będzie tłumaczone jako przypadkowy produkt uboczny jakiegoś funkcjonalnego dostosowania<sup>21</sup> albo – jak nazwał to Wilson – jako kulturowa hipertrofia archaicznej adaptacji<sup>22</sup>. Tak na przykład niepraktyczny altruizm Matki Teresy byłby formą ukrytego egoizmu. Można go wyjaśnić przez odwołanie do skłonności *quasi*-altruistycznych (nawet jeśli współcześnie już niepraktycznych, to ewolucyjnie wciąż utrwalonych): altruizmu zwrotnego (liczenie na to, że jeśli sytuacja się odwróci, osoba zachowująca się altruistycznie będzie mogła skorzystać z pomocy tych, którym wcześniej pomagała) lub altruizmu krewniaczego (działanie na rzecz uzyskania większego przystosowania osobników o zbliżonych genach). Szerokie spektrum tłumaczenia poprzez „ukryty

---

<sup>18</sup> E. Mickiewicz-Olczyk, *Socjobiologia a nauki społeczne Wybrane zagadnienia*, [w:] *Między sensem a genami*, red. B. Tuchańska, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 1992, s. 144–145.

<sup>19</sup> Zob. E. O. Wilson, *Sociobiology: The New Synthesis*, Harvard University Press, Cambridge 1975, s. 4.

<sup>20</sup> Tenże, *O naturze...*, dz. cyt., s. 113.

<sup>21</sup> Zob. R. Dawkins, *Bóg...*, dz. cyt., s. 240–241.

<sup>22</sup> E. O. Wilson, *O naturze...*, dz. cyt., s. 235.

egoizm” daje szansę prostego i zawsze prawdziwego wyjaśnienia, nie pozostawiającego teoretycznej możliwości obserwacji przypadku bycia poza przyczynowaniem przyrodniczym, szczególnie jeśli domniemany egoizm jest „ukryty”.

Religia, jako twór dobrze utrwalony, winna, w sensie ewolucyjnym, czemuś służyć. Ideę Boga jako ewolucyjnie korzystną dla człowieka można wyjaśniać przez na przykład dobór grupowy<sup>23</sup>, a wychodząc poza klasyczny darwinizm, można domniemać, że nie chodzi o zwiększenie szans przetrwania genów osobnika posiadającego religijną ideę, ale o przetrwanie „replikatora” pasożytującego na osobniku<sup>24</sup>. Jednak pozostając przy klasycznej wersji, ideę religii służącej przetrwaniu można streścić w stwierdzeniu, że człowiek wymyśla Boga, ponieważ taka projekcja pomaga mu w życiu (ułatwia je, sprzyjając biologicznemu sukcesowi). Niefalsyfikowalność jest tu związana z tautologicznym charakterem tego stwierdzenia. Możemy sformułować spójne wyjaśnienie, o tej samej strukturze, w którym określenie „Bóg” zastąpimy określeniem „brak Boga”. Takie przeciwne wyjaśnienie brzmi następująco: przekonanie o istnieniu świata bez Boga stanowi pewną projekcję, za którą stoi szereg praktycznych przyczyn. W przypadku osoby, która trwale dokonuje egzystencjalnych wyborów niezgodnych z chrześcijańskim etosem czy też Bożymi oczekiwaniami, posiadanie przekonania o istnieniu Boga chrześcijańskiego prowadziłyby do „wewnętrznego rozdarcia”, niekorzystnego trwałego dysonansu psychicznego. Praktyczne „ułatwienie” może polegać wtedy na projektowaniu takiego świata, w którym postępowanie będzie usprawiedliwione. Projekcja nieistnienia Boga może zatem pomagać w życiu tak samo, jak projekcja Jego istnienia.

Po drugie, problematyczna wydaje się możliwość zaplanowania eksperymentu bądź obserwacji, które mogłyby potwierdzić ewolucyjne wyjaśnienia fenomenu religii. Trudność pojawia się przy ustalaniu skali pomiarowej i określaniu natężenia poziomu wiary<sup>25</sup> w poszczególnych pomiarach – na przykład zakładając, że bierzemy pod uwagę wyłącznie deklaracje (z natury swej subiektywne) osób, narażamy się na popełnienie błędu, gdyż zazwyczaj nie są one jednoznaczne i adekwatne do faktycznego „poziomu” wiary. Badania mózgu wydają się za to okazją do bardziej precyzyjnego i adekwatnego do rzeczywistości sformułowania przedziałów i rang, jednak w dużym stopniu ingerują w badany układ, gdy zaczynamy analizować to, co tworzy się w warunkach

---

<sup>23</sup> R. Dawkins, *Bóg...*, dz. cyt., s. 235–236.

<sup>24</sup> Tamże, s. 228–229.

<sup>25</sup> Nie chodzi tu o – teoretycznie dostępne obiektywnemu badaniu – częstość i charakterystyki praktyk religijnych.

laboratoryjnych, a nie rzeczywisty fenomen wiary. Badane przeżycia i emocje związane z wiarą są czymś zupełnie innym od – stanowiących istotę wiary – doświadczenia obecności i działalności Boga, a także od religijnych decyzji i czynów (które z definicji mają być od emocji niezależne). Ponadto, w przypadku chrześcijanina, doświadczenie głębokiego przeżycia religijnego w sztucznych warunkach nie jest możliwe. Dodatkowy problem pojawia się przy próbie oceny wpływu wiary na sukces ewolucyjny: wiara może być strukturalnie bądź funkcjonalnie tym samym, co niewiara (abstrahując od odniesień transcendentnych), nie ma więc pewności co do braku jej wpływu na sukces ewolucyjny. Nie można potraktować niewierzących jako próby zerowej<sup>26</sup>. Jeśli nie da się zaplanować i przeprowadzić badań, które rozstrzygnęłyby, jak religia wpływa na sukces ewolucyjny człowieka, nie oznacza to, że jest tworem powstałym przypadkowo, jako efekt uboczny (w świetle doboru naturalnego), ale sugeruje jedynie, że nie możemy rozstrzygnąć, jaką odgrywa dla nas rolę (korzystną, niekorzystną czy przypadkową).

Indukcyjne badania empiryczne, z powodu teoretycznej i praktycznej trudności z zachowaniem rygorystycznych kryteriów naukowości, wydają się niemożliwe do przeprowadzenia. Na pytanie, czy religia jest czynnikiem sprzyjającym *fitness*, nie da się także odpowiedzieć poprzez czystą dedukcję z teoretycznych truizmów wraz z twierdzeniami teorii ewolucji. Religia, z jednej strony, sprzyja rozwojowi cywilizacyjnemu – opanowywaniu zasobów przyrody („czynieniu sobie ziemi poddanej”)<sup>27</sup> i dużej rozrodczości (idee „otwartości”

---

<sup>26</sup> Próba zerowa to zbiór obiektów, które nie posiadają badanej cechy, a do których własności musimy odnieść się, badając własności obiektów uznanych za posiadające daną cechę.

Istotą wiary jest dokonanie przez człowieka aktu wolnego wyboru. Odrzucając Boga, wybieramy nie-Boga, czy też wartości stanowiące substytut tych będących konsekwencją postawienia na Boga. Różnica między wiarą teistyczną a wiarą ateistyczną tkwi w treści przekonań, będących konsekwencją wyboru. Założenie, że wiara ateistyczna – treściowo inna od teistycznej – będzie neutralna wobec jakkolwiek zdefiniowanego sukcesu *fitness* (a taka powinna być, jeśli chcielibyśmy traktować ateistów jako próbę zerową) budzi wątpliwości, ponieważ różnorakie światopoglądy (których elementem zawsze jest wybór jakichś wartości i celów) często przybierają postać *quasi*-religii. Substytutem Boga stają się wtedy objekty, procesy, idee czy też nierzadko własne ja. Są to analogiczne substytuty Boga w takim sensie, że skłonni jesteśmy przypisywać im przynajmniej niektóre własności, w filozofii odnoszone do Boga. Jeżeli przyjmiemy, że wiara w Boga wpływa na sukces *fitness*, to musimy uznać, że wiara w substytuty Boga może mieć tę samą własność, a to wyklucza potraktowanie niewierzących jako próby zerowej.

<sup>27</sup> Zob. *Katechizm Kościoła Katolickiego*, dalej: KKK, Pallottinum, Poznań 1994, 2402.



na życie i ochrony życia poczętego)<sup>28</sup>. Z drugiej strony mamy w religii chrześcijańskiej krytykę „czynienia sobie skarbów na ziemi”<sup>29</sup>, niezgodę na selekcję naturalną lub stymulowaną (eugenikę)<sup>30</sup> oraz otwartość na ewolucyjnie bezsensowną śmierć (na przykład „śmierć za wiarę” – w wyniku absolutyzowania wartości religijnych bez względu na ich praktyczność), nie mającą wpływu na ocalenie lub wyższą rozrodczość innych osobników<sup>31</sup>. Niepodleganie wiary religijnej zasadom doboru naturalnego nie jest niczym zaskakującym, gdyż możemy wskazać inne konkretne przypadki, w których w społeczeństwie nie działa zasada *fitness* (gdym utrwalanie się cech jest ewolucyjnie niekorzystne)<sup>32</sup>. Natomiast wyjaśnienia, w których spełnianie reguły *fitness* odnosi się do idei pasożyta lub w których rezygnuje się z tej reguły, twierdząc, że religijność jest efektem ubocznym danego procesu, mogą być oparte na pozornych analogiach (o czym w dalszej części) lub oddalać się od falsyfikowalności.

3.2. „SELF REFERENCE” TEORII EPISTEMOLOGII EWOLUCYJNEJ. Jeśli przyjmiemy, że odczucie tego, co „jest prawdą”, jest ewolucyjnie sterowane w taki sposób, aby przekonania sprzyjały maksymalizacji *fitness* (a niekoniecznie były zgodne ze stanami rzeczy) i jeśli w razie potrzeby wytwarzane są mechanizmy iluzji (jak na przykład tłumaczy się to w przypadku wiary w Boga), to równie dobrze dana teoria biologiczna może być misterną epistemiczną iluzją, a wysiłek poszukiwania argumentów, że tak nie jest, może być częścią ewolucyjnego wybiegu umacniania tej iluzji, niezależnie od tego, czy potraktujemy ideę niosącą treść tej teorii (w świetle memetyki) jako korzystną dla nas, czy jako pasożyta naszych umysłów. Tak więc teoria taka będzie zawierać prawa, które podważają wiarygodność samej teorii, co jest dość problematyczne.

Jeśli się z tym nie zgodzimy, będzie to oznaczać, że przyjmujemy, iż pewne zbiory przekonań (na przykład związane z wiarą) podlegają mechanizmom ewolucyjnym, a inne (jak dana biologiczna teoria) nie. Skoro jakieś przekonania nie podlegają prawom przyrodniczym, które są ich treścią, to znaczy, że same te przekonania są ponad tymi prawami, czyli że są nieredukowalne do danych

---

<sup>28</sup> Zob. KKK 2366.

<sup>29</sup> Zob. np. KKK 2544–2547.

<sup>30</sup> Zob. KKK 2270–2279.

<sup>31</sup> Jak podkreśla E. S o b e r (*Philosophy of Biology*, Westview Press, Oxford 2000, s. 194), ustalenie, czy dana cecha w społeczeństwie jest ewolucyjnie korzystna, bywa kłopotliwe, z powodu niejednokrotnie względnego charakteru kryteriów oceny korzystności.

<sup>32</sup> Por. tamże, s. 212.

zjawisk i praw przyrodniczych (można powiedzieć, że mają charakter „nadprzyrodzony”). To pociąga za sobą odrzucenie ontologicznego naturalizmu (biologizujący ateści, postulując go, popadają w tym miejscu w sprzeczność) i konieczność podania uzasadnienia, dlaczego należy dany zbiór przekonań traktować jako wyjątek od obowiązujących reguł.

3.3. POZORNA ANALOGIA MIĘDZY IDEĄ RELIGIJNĄ A BIOLOGICZNYM POJĘCIEM PASOŻYTA. Dennett, przedstawiając ideę religijną, która „gnieździ się” w mózgach niektórych ludzi, jako skłaniającą człowieka do troski o interesy idei (zamiast o swoje własne), porównał ją do motyliczki wątrobowej – pasożyta, który infekuje mózg mrówki, powodując biologicznie niekorzystne dla tego owada (ale korzystne dla motyliczki) zachowania<sup>33</sup>. Jest to przykład biologizującego wyjaśnienia przez pozorną analogię.

Trzeba tu zwrócić uwagę na cztery różnice świadczące o pozorności: a) behawior mrówki jest zautomatyzowany – jednoznacznie określony w sytuacji zarażenia lub jego braku, natomiast behawioru człowieka nie da się jednoznacznie określić (człowiek nie musi być biernym i nieświadomym podmiotem „zarażenia” religią); b) niewątpliwie zarażenie jest szkodliwe tak dla mrówiska, jak i dla mrówki, natomiast w przypadku człowieka wpływ religii na przetrwanie jest nieokreślony (znamy w tej sprawie różne stanowiska, zarówno naukowców, jak i filozofów); c) opis biologiczny dotyczy autonomicznego organizmu pasożyta, którego jedno ze stadiów rozwoju ma miejsce w organizmie żywiciela, z kolei idea religijna istnieje jako sensowna (w jakiegokolwiek postaci) tylko dzięki umysłom bądź jest ich wytworem lub składnikiem; d) wyjaśnienie dotyczące motyliczki stanowi indukcyjne uogólnienie empirycznej obserwacji naukowej – w przypadku idei religijnej nie mamy możliwości zidentyfikowania obserwabli „zagnieżdżenia się idei w mózgu”.

3.4. EMERGENTYSTYCZNE WYJAŚNIANIE RELIGII. Zagadnienia emergentyzmu podejmowane są w obszarze granicznym pomiędzy wyjaśnianiem naukowym i refleksją filozoficzną. Ta problematyka jest atrakcyjna szczególnie w zestawieniu z filozoficznymi koncepcjami panenteistycznymi i deistycznymi. Jednak owe zagadnienia rozwijać można także na gruncie biologii teoretycznej. Próba ujęcia religii jako swoistej własności emergującej u *Homo sapiens* napotyka na dwa zasadnicze problemy. Pierwszym jest brak ustaleń w ramach nauki, czym jest emergencja, której protopojęcie analizowane jest raczej przez filozofów niż biologów. Drugim jest trudność z określeniem

---

<sup>33</sup> Zob. D. Dennett, *Odczarowanie...*, dz. cyt., s. 25–28.

warunków superweniencji, która tak w klasycznym, jak i biologicznym definiowaniu emergencji, jest rozumiana jako jej mechanizm<sup>34</sup>. Za takie warunki nie moglibyśmy uznać ani posiadania konkretnych genów, ani określonych cech budowy mózgu, gdyż jak dotąd nie stwierdzono naukowo, aby ich wystąpienie szło w parze z jednoznaczną koniecznością żywienia przekonanych religijnych i praktycznej ich realizacji.

#### 4. PROBLEMY FILOZOFICZNO-EGZYSTENCJALNE

Problemy, które teraz zostaną opisane, dotyczą przykładowych błędów, popełnianych przy dochodzeniu do wniosków ontologicznych (na temat istnienia Boga) w oparciu o wiedzę z zakresu filozofii nauki, historii nauki, a także nauk przyrodniczych.

4.1. BŁĘDNE KOŁO I POZORNA DEDUKCJA PRZY WNISKOWANIU O NIEISTNIENIU BOGA Z FAKTU JEGO NIEOBECNOŚCI W WYJAŚNIENIACH NAUKOWYCH. Biologizujący ateści twierdzą, że nauka zajmuje się wyłącznie przedmiotami i zjawiskami rzeczywistymi, a demaskuje urojone. Warto zwrócić uwagę na metafizyczny charakter pytania: „co jest rzeczywiste?” (ta kwestia nie jest rozstrzygalna w ramach przyrodnozawstwa). Mylne wrażenie udzielania przez biologię odpowiedzi na to pytanie (przez co powstaje wrażenie naukowości opinii o nieistnieniu Boga) może być efektem nadinterpretacji właściwej nauce postawy naturalizmu metodologicznego, według którego abstrahuje się od kwestii istnienia Boga, zawieszając sądy w obszarze, w którym nauka nie ma kompetencji do ich formułowania. Innymi słowy, zakłada się roboczo Bożą „nieobecność”, ograniczając uwagę do fizycznych aspektów rzeczywistości, czy też jeszcze inaczej – w wyjaśnianiu nie odwołując się do czynników pozafizycznych<sup>35</sup>. Wnioskowanie z teorii naukowych o nieistnieniu Boga stanowiłoby zatem wyprowadzanie wniosku o treści wcześniej już założonej. Ujęcie aspektowe jest standardową procedurą naukową – wyciąganie ateistycznych konkluzji z tego faktu byłoby tak samo nieuprawnione, jak gdyby w sytuacji opisu uzyskanego przy pomocy metodyki jądrowego rezonansu magnetycznego obrazu czaszki, nie uwidaczniającego na przykład łupieżu czy narządów płciowych, ktoś wnioskował, że skóra na głowie badanego się nie łuszczy, a on sam nie posiada genitaliów, albo nawet że takie

---

<sup>34</sup> Zob. J. Dziadkowiec, *Warunki emergencji biologicznej w świetle sporu emergentyzm-redukcjonizm*, „Roczniki Filozoficzne” 2009, t. 54, s. 11–21.

<sup>35</sup> Por. J. Życiński, *Bóg...*, dz. cyt., s. 66.

elementy ludzkiego ciała w ogóle nie istnieją. Metody naukowe mają ograniczony zasięg poznawczy i badacze muszą być świadomi granic, w których się poruszają, aby nie formułować wniosków, stwierdzających nieobecność czegoś, co w danej dziedzinie nauki pozostaje poza zasięgiem obserwacji.

Inny błąd formalny, związany z rozumowaniami tego typu, popełnia Dawkins, formułując okres warunkowy: jeśli w wyjaśnianiu świata przyrody Bóg jest zbędny, to znaczy, że Boga nie ma<sup>36</sup>. Autor przedstawia rozbudowaną i przekonującą argumentację na rzecz tezy, że nieprawdopodobna złożoność świata nie musi powstać przy udziale inteligentnego projektanta (bardzo dobre wyjaśnienie stanowi teoria ewolucji), a zasada antropiczna nie implikuje teizmu. Z faktu, że inteligentny umysł okazuje się niekonieczny do zaistnienia nieprawdopodobnej złożoności świata, autor wyprowadza następnie wniosek, że taki byt „niemal na pewno nie istnieje”<sup>37</sup>. Abstrahując od kwestii, czy uzależnienie istnienia Boga od prawdziwości teorii inteligentnego projektu nie pomija faktu nieograniczonych możliwości Boga w wyborze sposobu stwarzania świata (na przykład poprzez ewolucję), zauważmy ewidentny błąd, jakim jest wyprowadzanie nieistnienia, czy wręcz niemożliwości istnienia, z jego niekonieczności. Tymczasem jeśli Bóg nie musi istnieć, to oznacza jedynie, że prawdopodobieństwo Jego istnienia jest mniejsze od 1, z czego trudno domniemać cokolwiek o jego nieistnieniu, prócz faktu, że prawdopodobieństwo nie musi być równe 0. Co więcej, to, że Bóg nie musi istnieć w naszych epistemicznych wyjaśnieniach, nie musi mieć żadnego związku z Jego ontycznym statusem.

4.2. POZORNA ANALOGIA W ARGUMENTACIE ZA NAUKOWĄ ROZSTRZYGAŁNOŚCIĄ PYTANIA O BOGA. W dyskursie Dawkinsa zauważamy błąd wnioskowania, popełniony przy okazji próby argumentacji, że „istnienie – lub nie – sprawczej superinteligencji to bezdyskusyjnie problem o charakterze

---

<sup>36</sup> Zob. R. Dawkins, *Bóg...*, dz. cyt., s. 161–224.

<sup>37</sup> Autor, przy okazji tego fragmentu dyskursu, przedstawia jeszcze jedno wnioskowanie, któremu poświęca niewiele miejsca: istnienie Boga musiałoby być wyjaśnione w analogiczny sposób do istnienia reszty bytów (podanie przyczyny powstania Boskiego bytu, na tyle złożonego, że potrafi stwarzać rzeczy tak złożone), co prowadzi do regresu w nieskończoność (tamże, s. 160), z czego autor wnioskuje, że istnienie Boga jest nieprawdopodobne.

Przypomnijmy, że Boga z definicji nie obowiązuje zasada posiadania zewnętrznej przyczyny, a właśnie Jego eliminacja powoduje powstanie problemu regresu przyczynowego (nie pomaga tu fakt, że przyczyny mogą być coraz prostsze). Konsekwentnie idąc za rozumowaniem Dawkinsa, każdy inny byt, który wstawimy gdzieś w szeregu ciągu przyczynowego, powinno się uznać za nieprawdopodobny.

naukowym<sup>38</sup>. Autor pokazuje przykład historycznego agnostycyzmu w nauce, uwarunkowanego metodologiczno-technicznymi ograniczeniami w oszacowaniu wyników. Chodzi o określenie prawdopodobieństwa istnienia inteligentnego życia pozaziemskiego z wykorzystaniem równania Drake'a – szacowanie zmiennych obciążone było kolosalnym błędem, w skutek czego pytanie to pozostawało zasadniczo zagadką.

Następnie, Dawkins zauważa, że możliwości dokładnego szacowania w tym przypadku znacząco się poprawiły, co powoduje, że stajemy się nieco mniej agnostyczni, ponieważ nasza niewiedza jest mniejsza. Konkluduje, stwierdzając, że hipoteza Boga – wobec której obecnie nauka prezentuje stanowisko agnostyczne – nie może być traktowana jako ustanowiona na zawsze poza kompetencjami nauki<sup>39</sup>. Pozorna analogia polega na takim samym potraktowaniu Boga i kosmitów. Dwa przedmioty, o które pytamy, są ontycznie różnej natury, odmienny jest również ich ewentualny sposób objawiania się i potencjalna metoda badania. Cywilizacja pozaziemska jest uważana za przedmiot przyrodniczy (materialny), a agnostycyzm w odniesieniu do pytania o jej istnienie dyktowany jest przez ograniczenia techniczne w badaniu kosmosu<sup>40</sup>. Bóg z definicji jest inteligentną świadomością niematerialną, a jako nadnaturalna nie podlega żadnym prawom przyrodniczym<sup>41</sup> – zatem z definicji nie podpada pod obserwacje nauk, które badają tylko byty naturalne.

4.3. FAŁSZYWA DEDUKCJA PRZY WNIOSKOWANIU Z PROJEKCJI BOGA O JEGO NIEISTNIENIU. Nie ma konfliktu między teizmem a tezą, że wyobrażenie Boga stanowi o biologicznie zaprogramowanej, naturalnej nadziei na zbawczą obecność dobrej i wszechmocnej istoty w życiu i po śmierci. W toku ewolucji Bóg był wymyślany, projektowany: chcielibyśmy, żeby Bóg istniał, marzymy o Nim, wyobrażamy Go sobie. Kiedy w rzeczywistości napotyamy na jakieś pożądane wydarzenie lub pomoc konkretnej osoby, utożsamiamy z tym stanem rzeczy działanie Boga, odpowiednio dostosowując (na przykład poszerzając) nasze pojęcie o Nim<sup>42</sup>. Ten fakt nie musi

---

<sup>38</sup> Tamże, s. 94–95.

<sup>39</sup> Zob. tamże, s. 110–111.

<sup>40</sup> Pomiąć należy para- lub pseudonaukowe obserwacje i koncepcje, zgodnie z którymi niezidentyfikowane obiekty latające (UFO) są dowodem na istnienie cywilizacji pozaziemskich i odwiedzanie Ziemi przez ich przedstawicieli.

<sup>41</sup> Na takie własności godzi się sam Dawkins, podając swoje rozumienie terminu „Bóg” (tamże, s. 58).

<sup>42</sup> Por. np. D. D e n n e t t, *Odczarowanie...*, dz. cyt., s. 250–255.

skłaniać do wniosku, że Bóg jest przedmiotem czysto intencjonalnym i nie istnieje realnie.

Brak takiego wynikania można wskazać dzięki następującemu eksperymentowi myślowemu. Pojawia się jakaś nowa, dotąd nieznaną, śmiertelna choroba, na którą ktoś zapada. Chcąc zapobiec wielkiej rozpaczce, zaczyna myśleć z nadzieją o jakimś cudownym lekarstwie, marzy o nim, wyobraża sobie, że może istnieje, a więc projektuje je sobie. Nie posiada żadnych bezpośrednich empirycznych przesłanek, aby żywić taką nadzieję, ale marzenie podtrzymuje logiczna możliwość istnienia takiego lekarstwa. W czasie powolnej agonii chorego, pewien lekarz odkrywa nagle, że jakiś pospolity lek ma taką właściwość, że może uleczyć tę przypadłość. Tym sposobem okazuje się, że jednak istnieje medykament, który projektował pacjent. Podobnie może być z ideą Boga. Z faktu, że coś jest wyobrażane, wymyślane, projektowane, nie wynika, że przedmiot tych operacji nie istnieje lub nie może istnieć.

Co więcej, teza o „projekcji Boga” wydaje się spójna z chrześcijańskim rozumieniem: jeżeli Bóg istnieje, to jest jedyną szansą (i przyczyną) ewentualnego „zbawienia” (pełni życia teraz i po śmierci według Jego doskonałego zamysłu) – wierzący potrzebuje Go do „zbawienia”. Dobry Bóg chce i może uczynić tak, aby człowiek o tym wiedział i mógł Go świadomie wybrać, czerpiąc z Jego miłości. Jak Bóg realizuje swoje pragnienie? Wszczepia zdolność do wyobrażenia sobie, że On sam istnieje, czyli stwarza człowieka takim, że ów ma naturalną zdolność do żywienia wyobrażenia o możliwości Jego istnienia i mocy „zbawienia”. Człowiek uświadamia sobie przez to, że nie musi pozostać w stanie bezradności. Gdyby człowiek nie mógł wyobrazić sobie, że Bóg może istnieć, to nie byłby przekonany, że ten Bóg może go zbawić i że można Boga wybrać. Zatem człowiek nie byłby zdolny do dokonania świadomego „wyboru” Boga jako swojego Zbawiciela.

Sądzę, że nie tyle p o t r z e b a Boga jest „wszczepiana” z konieczności, co wyobrażenie o możliwości potrzebowania Go. Owa potrzeba pojawia się dopiero wtedy, gdy uwierzy się w prawdziwość przesłanek dotyczących istnienia i istoty Boga (co potwierdzają przypadki konsekwentnego ateizmu, na przykład w stylu A. Schaffa). Oczywiście, pragnienie (potrzeba) zbawienia nie jest w chrześcijaństwie rozumiana jako akt egoistyczny, ponieważ zbawienie w sensie praktycznym jest uzdolnieniem do ofiarowania się Bogu i bliźniemu. Istnienie Boga jest zatem warunkiem wystarczającym istnienia „intencji (projekcji) Boga” (wystarczającą przyczyną powstania naszej możliwej potrzeby projektowania Boga), a istnienie takiej projekcji (wyobrażenia, że istnieje lub może istnieć Bóg, którego się potrzebuje) w umysłach istot o zaawansowanej

świadomości swojej sytuacji w świecie jest warunkiem koniecznym istnienia Boga – gdyby nam takiej zdolności nie udzielił, to nie istniałby jako Bóg dobry<sup>43</sup>. Trzeba pamiętać, że istnienie projekcji jest warunkiem koniecznym, ale nie wystarczającym, istnienia Boga – dzięki przypisaniu opisanemu zjawisku charakteru zarówno koniecznego, jak i wystarczającego, moglibyśmy wyprowadzić istnienie Boga z empirii.

4.4. ZAGROŻENIE WIARY PRZEZ WYJAŚNIANIE BIOLOGICZNE. Podrozdział ten dotyczy możliwego konfliktu między wyjaśnianiem biologicznym a teologicznym i możliwego wpływu biologicznych wyjaśnień na praktyczną wiarę.

Po pierwsze pojawia się problem konkurencyjności wyjaśnień biologicznych w stosunku do teologicznych. Z zasadą naturalizmu metodologicznego związane jest twierdzenie, że wyjaśnienia teologiczne paraliżują rozwój nauki. Ewentualnemu „blokowaniu” nauki przez teologię wystarczająco przeciwdziała wyprowadzana przez badaczy krytyka logiki „Boga od zapychania dziur”<sup>44</sup>. Ten problem pokazuje, że wyjaśnienia teologiczne, przynajmniej w pewnym zakresie, są niewskazany konkurentem dla wyjaśnień *scientific*, stąd nie mogą być „wpychane” do nauki. Relacja konkurowania jest symetryczna, z czego wynika, że istnieją wyjaśnienia nauk przyrodniczych, które są konkurencyjne dla wyjaśnień teologicznych. Można poprzeć to dwoma przykładami „miejsc konfliktowych”: a) problem istnienia wolnej woli – jeśli jest tylko złudzeniem, trudno uznać, że dokonujemy wyborów i, co gorsza, nie można mówić o odpowiedzialności za czyny; b) problem coraz częstszego wyjaśniania złych (w świetle moralności chrześcijańskiej) zachowań, w języku naturalnych prawidłowości lub niezawinionych błędów przyrody. Powstaje pytanie, czy za jakimkolwiek zachowaniem stoją jeszcze złe moce duchowe związane z osobą diabła. Istnieje ryzyko zbagatelizowania jego przesyconego złą wolą działania przez zasłonę aksjologicznej obojętności teorii naukowych.

Po wtóre można zauważyć problem „zбочenia zawodowego”, czyli przewagi naturalistycznego sposobu postrzegania rzeczywistości. Przyjmuje się,

---

<sup>43</sup> W zasadzie może być tak, że posiada się głębokie przekonanie, że istnieje Bóg, którego mimo wszystko nie „potrzebuję” w tym życiu (np. do uzdolnienia mnie do miłości), a jednak pozostaje się Mu wiernym, ze względu na wartość złożonego zobowiązania. W chrześcijaństwie jednak teza, że Bóg jest mi „potrzebny”, jest ustalona konceptualnie, przez zdefiniowanie Boga w odniesieniu do Jego stworzenia.

<sup>44</sup> Zob. S. W s z o ł e k, *W obronie argumentu God of the gaps*, „Zagadnienia Filozoficzne w Nauce” 1998, t. 23, s. 103–109.

że naturalizm metodologiczny, który jest powszechnie ceniony, także przez uprawiających z powodzeniem nauki przyrodnicze i filozofię przyrody chrześcijan, nie zagraża teizmowi chrześcijańskiemu w wymiarze ontologicznym. Jak starano się wykazać, pełna neutralność nie jest teoretycznie możliwa. Niebezpieczeństwo związane z naturalizmem metodologicznym staje się jeszcze bardziej wyraźne, gdy prócz teoretycznych rozważań uwzględnimy także refleksję nad praktyką życia.

Perspektywy: teologiczna i naukowa stanowią różne sposoby postrzegania świata. O odmienności świadczą chociażby: a) uwzględnienie elementu aktywnego i świadomego wartościowania lub brak tego elementu; b) synteza doświadczanej rzeczywistości w opatrnościową całość osobowego dialogu lub rozkład świata na bezosobowe elementy, relacje, energie; c) traktowanie dogmatów jako pewnych i ostatecznych lub uznanie założeń naukowych za fallibilne. Praktykowanie przez jednostkę ludzką tych dwóch różnych stylów myślenia generuje przeciwne odruchy postrzegania, które dodatkowo zdają się trudne do spełniania w jednym czasie (na przykład postrzeganie w kategoriach ewolucyjnej walki o byt *versus* postrzeganie w kategoriach miłości nieprzyjaciół). Ryzyko pojawia się w sytuacji, gdy na przykład wierzący naukowiec zdecydowanie więcej czasu, niż na refleksję i postrzeganie w perspektywie wiary, poświęca na obserwację i refleksję nad światem, przy użyciu abstrahującej od Boga metody naukowej, i gdy w dyskusjach częściej powołuje się na dyskurs „bez Boga”, uznając ten sposób myślenia za bardziej obiektywny, a przez to wartościowy i kompetentny. Taka idolatria nauki może spowodować, że odruch abstrahującego od Boga postrzegania świata (a więc ujmowania go wyłącznie w świetle prawidłowości naukowych) zdominuje interpretację rzeczywistości w świetle Słowa Bożego. Perspektywa teologiczna może stać się wtedy wtórnym sposobem postrzegania, nadbudowanym na stylu przyrodniczym, a Bóg – postacią drugoplanową, martwym „Bogiem w tle”. Doświadczenie obecności „żywego” Boga może zostać zastąpione przez intelektualny obraz absolutu deistów lub filozofów, postrzeganego jako Prawo lub Umysł. Jeśli w naszych rozważaniach – jako naukowcy – częściej będziemy praktykować wyjaśnianie naturalistyczne (miast nadnaturalistycznego), to wiązać się to będzie z ryzykiem uznania wyjaśniania „z Bogiem wziętym w nawias” za bardziej naturalne, niż wyjaśnianie teologiczne. Nieprzeakcentowywanie naukowego sposobu widzenia świata (na przykład przez dostatecznie intensywne i ciągłe widzenie Boga „w tle” wyjaśnień redukcjonistycznych) teoretycznie jest możliwe, jednak w praktyce taka dualistyczna równowaga między naukowym i teologicznym widzeniem świata wydaje się nieosiągalna



(podobnie jak w przypadku dualizmu metafizycznego: w miejscu teoretycznie postulowanej czystej postaci tej idei niekiedy występuje naturalne intelektualne dążenie do traktowania ducha bądź materii jako bardziej pierwotnego elementu).

Proponowane rozwiązanie problemu praktycznej niemożności utrzymania absolutnej komplementarności wyjaśnień naukowych i religijnych w świetle celów chrześcijańskich jest następujące. Zadajemy sobie podstawowe pytanie: co dla chrześcijanina jest bardziej podstawowe – zbawienie (czyli życie z Bogiem, oddanie się pod opiekę Panującego) czy prognozowanie procesów przyrodniczych (czyli panowanie nad przyrodą)? Uznajmy, że: a) tłumaczenie w nauce pełni funkcję pragmatyczną; b) głównym praktycznym celem i sensem życia osoby wierzącej jest zbawienie; c) mamy dwa konkurujące w określonym przypadku wyjaśnienia. Tym sposobem dochodzimy do konkluzji, że wyjaśnienie teologiczne jest nadrzędne w stosunku do wyjaśnienia naukowego, a więc w sytuacjach jakiegokolwiek typu konfliktu (na przykład związanego z psychologicznymi konsekwencjami) między wyjaśnieniem teologicznym a naukowym chrześcijanin powinien faworyzować wyjaśnienie teologiczne.

## 5. ZAKOŃCZENIE

Eksplikacja wyżej przedstawionych problemów miała za zadanie pomóc w osiągnięciu następujących celów: a) wykazanie niekorzystnego wpływu na naukę łączenia za wszelką cenę osiągnięć biologii (głównie teorii ewolucji) z *de facto* filozoficzną ideą skrajnego ewolucjonizmu<sup>45</sup>; b) próba uzasadnienia tezy, że – nawet po przyjęciu teizmu ewolucyjnego – stawianie wyjaśnienia ewolucyjnego „ponad” wyjaśnieniami filozoficzno-teologicznymi grozi popadnięciem w nie tyle teoretyczny, co egzystencjalny (praktyczny), ateizm.

Rację miał Wilson, stwierdzając, że uczeni nie mają zwyczaju uznawać jakiegoś zjawiska za znajdujące się poza zasięgiem ich badań<sup>46</sup>. Staje się to problemem, kiedy naukowcy nie są skłonni uznać, że określone zjawisko znajduje się

---

<sup>45</sup> Skrajny ewolucjonizm jest to zespół przekonań i twierdzeń, zgodnie z którymi ewolucja jest jedyną „siłą”, kształtującą postać Wszechświata (J. Z o n, *Kiedy „kreacja albo ewolucja”, a kiedy „kreacja oraz ewolucja”, [w:] Ewolucjonizm czy kreacjonizm*, Lubelska Szkoła Filozofii Chrześcijańskiej, Lublin 2008, s. 300). Na temat rozłączności dziedzin przedmiotowych biologii i filozofii (czy też teologii), a co za tym idzie: zastrzeżeń co do łączenia tychże nauk – zob. tamże, *passim*.

<sup>46</sup> E. O. W i l s o n, *O naturze...*, dz. cyt., s. 190.

poza zasięgiem metod i teorii określonej dyscypliny. Okazuje się, że same kryteria racjonalności naukowej<sup>47</sup> sprawiają naukom biologicznym (i im pokrewnym) poważne problemy, odnośnie do adekwatnego badania zjawiska religii. Współczesne wyjaśnienia ewolucyjne są na tyle ograniczone w budowaniu teorii świata, że – „wkraczając” w zagadnienie genezy fenomenu wiary lub genezy jej „istoty” – popadają w pseudonaukę<sup>48</sup>, o czym świadczą trudności ze spełnianiem kryteriów naukowości. Tę granicę kompetencji starano się uwyraźnić w niniejszym artykule poprzez przedstawienie przykładowych problemów metodologicznych.

Ponadto, z zaprezentowanych problemów filozoficzno-egzystencjalnych wynika, że nie powinno się nawet próbować tych kompetencji poszerzać, ze względu na: zagrożenie stawiania (przy wykorzystaniu wiedzy *science*) naiwnych i nieuprawnionych wniosków filozoficznych, zbędność wkraczania w przestrzeń efektywnie zajętą przez nauki humanistyczne, a także przez wzgląd na zagrożenie dla wiary. Częściowe ograniczenie nauk przyrodniczych miałyby więc dotyczyć prób podejmowania redukcjonistycznych badań nad religią (a być może szerzej – nad świadomością), moralnością i kulturą; pozostawiając te aspekty rzeczywistości kompetencjom autonomicznym wobec przyrodoznawstwa nauk humanistycznych, takich jak filozofia i teologia<sup>49</sup>. Wyjaśnienia biologiczne nie obejmują – a zakładając niezmienność podstawowych zasad racjonalności naukowej: nigdy nie obejmą – całego zakresu zjawisk występujących w świecie człowieka. Brawurowe próby lekceważenia tego faktu, podejmowane przez niektórych chrześcijańskich badaczy, ogarniętych idolatrią nauk przyrodniczych, lub przez niektórych ateistycznych marzycieli, dążących do „odczarowania” religii przy użyciu zaklęcia *science*, otwierają drogę pseudo-nauce i praktycznemu ateizmowi.

---

<sup>47</sup> O podstawowych zasadach racjonalności, realizowanych w naukach zob. np.: K. A j d u k i e w i c z, *Zagadnienia i kierunki filozofii*, Czytelnik, Warszawa 1983, s. 70–72.

<sup>48</sup> Ten – bądź co bądź – poważy zarzut można zilustrować, uciekając się do pewnej analogii. Otóż ów biologistyczny obraz powstania idei Boga i religii można porównać do deklaracji jakiegoś zaślepionego fizyka badacza, który ogłosił, że udało mu się na gruncie akustyki fizycznej i fizjologicznej w pełni wyjaśnić powstanie i bogactwo typów muzyki symfonicznej.

<sup>49</sup> Na temat kryteriów autonomiczności zob. S. K a m i Ń s k i, *Nauka i metoda. Pojęcie nauki i klasyfikacja nauk. Prace Wydziału Filozoficznego. Tom 54*, Towarzystwo Naukowe KUL, Lublin 1998, s. 253, 305, 315.

PODZIĘKOWANIA

Artykuł jest oparty na pracy licencjackiej, napisanej w Katedrze Biologii Teoretycznej na Wydziale Filozofii Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego Jana Pawła II. Serdeczne podziękowania za krytyczne uwagi wnoszone podczas jego powstawania składam prof. Józefowi Romanowi Zonowi i Marii Andrzejkowi.

*Autor*

THE ORIGIN OF RELIGIOUS FAITH.  
THE CONTROVERSIALITY  
IN EVOLUTIONARY EXPLANATION

SUMMARY

The aim of this paper was to prove that reduction of social, cultural and spiritual explanation of religion, to the purely biological one, is unattainable, and what is more, that such efforts are redundant and give threat to the quality of science, as well as to the quality of religious beliefs. With regard to elementary methodological scientific criteria, the examples of limitation in biological investigating and explaining of religion was shown. Subsequently, the paper presents a few important logical mistakes (pseudoarguments) as examples of ontological underinterpretation of scientific facts. Finally, the discourse concentrates on the threats (to science and religion) that are associated with biological investigation of religion.

KEYWORDS

biology, evolutionism, methodology, naturalism, religion, Dawkins R., Dennett D., Wilson E.O.