

Józef ŻYCIŃSKI

Wydział Filozofii KUL

EPISTEMOLOGICZNE ASPEKTY FUNDAMENTALISTYCZNEJ INTERPRETACJI EWOLUCJONIZMU

1. DWA FUNDAMENTALIZMY I EWOLUCJA

W sporze o możliwość pogodzenia ewolucyjnej i teistycznej interpretacji świata można zastąpić merytoryczną dyskusję retorycznym apelem o ratowanie fundamentów naszej kultury. Ten ostatni może przybierać przynajmniej dwie przeciwstawne formy. Kiedy w imię ratowania religii i kultury walczy się z teorią ewolucji, otrzymujemy fundamentalizm religijny, który ściśle biorąc należałoby nazwać pseudoreligijnym; problematyka ta doczekała się już wielu opracowań krytycznych. Mniej uwagi poświęcono natomiast alternatywnym ujęciom, w których w imię obrony przyrodniczego obrazu świata zwalczą się ewolucjonizm teistyczny jako niedopuszczalne stanowisko. Stanowisko takie, wykraczające poza interpretacje dopuszczalne przez metodologię nauk przyrodniczych, nazywam fundamentalizmem ateistycznym. Niniejszy artykuł zawiera refleksje nad jego statusem epistemologicznym.

Obydwa fundamentalizmy wykluczają z góry możliwość wypracowania teorii, w której filozof będzie mógł harmonijnie połączyć przyrodnicze teorie ewolucji z religijną prawdą o Bogu Stwórcy. Przedstawiciele pierwszego z sygnalizowanych fundamentalizmów można

*UWAGA: Tekst został zrekonstruowany przy pomocy środków automatycznych; możliwe są więc pewne błędy, których sygnalizacja jest mile widziana (obi@opoka.org). Tekst elektroniczny posiada odrębną numerację stron.

znaleźć wśród sympatyków tzw. *creation science* lub obrońców propozycji Philipa Johnsona. Przedstawiciele opozycyjnego nurtu wywodzą się ze środowisk, które za jedyne źródło poznania uważają nauki przyrodnicze, kwestionując wartość poznawczą klasycznej metafizyki i teologii; do kręgu tego można zaliczyć D. Dennetta, R. Dawkinsa czy C. Sagana.

2. ELEMENTY FUNDAMENTALIZMU W EWOLUCJONIZMIE ATEISTYCZNYM

Fundamentalistyczna krytyka ewolucjonizmu może jawić się jako uzasadniona wówczas, gdy za wyraz ewolucjonizmu uzna się tezy filozoficzne formułowane w pracach Dawkinsa, Dennetta, Lewontina, Sagana czy E.O. Wilsona. Relatywnie dużo osób sympatyków P.E. Johnsona zainteresowało się jego krytyką darwinizmu w następstwie lektury recenzji, w których poddawał on ostrej krytyce uprawianą przez Dawkinsa czy Lewontina metafizykę, przedstawianą przez wymienionych autorów jako składnik teorii biologicznej. Podobne łączenie nauk przyrodniczych z filozofią staje się dziś zjawiskiem coraz częstszym, nawet jeśli nie dotyczy ono wprost kwestii istnienia Boga. Zarówno wybór terminów, jak i przyjęta implicite hierarchia wartości staje się wtedy istotnym przejawem filozofii wprowadzanej do teorii przyrodniczych.

Jako przykład tej postawy przytoczę pozaprzyrodnicze opinie Carla Sagana wyrażane w ostatniej pracy jego życia: *Miliardy, miliardy. Rozmyślenia o życiu i śmierci u schyłku tysiąclecia*¹. Autor w swych wcześniejszych publikacjach oceniał religię zdecydowanie negatywnie, widząc w niej przede wszystkim zagrożenie dla nauki. Po latach, bliższy duchowi politycznej poprawności, także i w nauce widzi wiele zagrożeń, zwłaszcza dla ochrony środowiska naturalnego. Dlatego też z sarkazmem pisze o trybalnym konflikcie między plemieniem naukowym i plemieniem religijnym. Nie uzasadniając bliżej

¹Wyd. Prószyński i S-ka, Warszawa 2001.

natury tego konfliktu, pisze, że niektóre religie unikają go jednak, np. islam. Ostatniej tezy również nie uzasadnia.

Bez jakiegokolwiek uzasadnienia wprowadza Sagan jeszcze wiele innych wartościowań i analogii, które decydują o filozoficznej specyfice jego wizji. Tak np. broniąc aborcji, porównuje on ludzki embrión do pasożyta, który kąpie się w matczynej krwi, pobiera z niej tlen i substancje odżywcze i niczym pasożyt, kojarzący się autorowi z pierścienicą, przyczepia się do ściany macicy. Za znamiennej cechę podobnych wartościowań K. Kosowska-Hańderek uważa pogardę „autora w stosunku do społeczności, z którymi się utożsamiał”². Tej samopogardy nie można zracjonalizować. Jest w niej jakiś element agresji zarówno wobec kolegów z instytutów badawczych, jak i wobec bezbronnego dziecka traktowanego jako pasożyt. Podobna terminologia budzi sprzeciw na poziomie naszych intuicyjnych odczuć. Kiedy jednak równie mocne wartościowania filozoficzne pojawiają się na poziomie debaty o DNA, memach czy ślepych przypadkach, można je potraktować jako wyraz ewolucjonizmu przyrodniczego. Sprzeciw wobec konkretnej interpretacji będzie się wtedy jawił jako totalne odrzucenie darwinizmu. Podczas gdy fundamentaliści religijni odrzucają teorię ewolucji, uważając ją za niezgodną z wiarą chrześcijańską, fundamentaliści ateistyczni odrzucają istnienie Boga, uznając je za niezgodne z ewolucjonizmem.

3. ELEMENTY AGNOSTYCZMU I ATEIZMU W EWOLUCYJNYCH WIZJACH PRZYRODY

Zjawisko wprowadzania tez filozoficznych do teorii przyrodniczych doczekało się już obszernych opracowań monograficznych. Nie-skuteczne okazały się praktykowane przez pozytywizm logiczny zakazy łączenia teorii naukowych z komentarzem metafizycznym. Wychodzące poza biologię tezy antropologiczne i kosmologiczne były ukryte zarówno w klasycznych pracach Paleya, Malthusa, jak i we współczesnych bestsellerach Monoda czy Goulda. Problem pojawia

²„Odra”, (2001, 11) 123.

się wtedy, gdy niezorientowany czytelnik gotów jest stawiać na tej samej płaszczyźnie uzasadnione biologiczne treści teorii i jej arbitralną interpretację filozoficzną. Zacieranie różnic między biologią a metafizyką prowadzi wtedy do nowych debat i stopniowych rozróżnień czy uściśleń. Nawet gdyby w duchu pozytywizmu logicznego eliminować z nauki filozoficzne komentarze, metafizyka w ukryty sposób będzie pojawiać się w opracowaniach przyrodniczych, zależnie od przyjętej koncepcji prawa przyrody, miejsca człowieka w przyrodzie czy pojmowania porządku kosmicznego.

W pełni podzielam stanowisko Michaela Ruse'a, gdy zwraca on uwagę, w jaki sposób różnice w rozumieniu podstawowych terminów takich jak przypadek, prawo przyrody, cel wpływają na filozoficzną wymowę tekstów wypracowanych na poziomie opracowań z zakresu biologii. Przeciwwstawiając się popularnym interpretacjom, w którym decydującą rolę w ewolucji biologicznej odgrywa przypadek i konieczność, Ruse pisze: „Przypadek nie jest rzeczą, ani istniejącą obiektywnie istotą. Jest on natomiast wyznaniem naszej ignorancji”³. Opinię tę warto uwzględnić w kontekście tych filozoficznych opracowań, w których przypadek bywa podnoszony do rangi naczelnej zasady bytu, wpływając tym samym na pojmowanie ewolucji jako procesu pozbawionego kierunku czy sensu. W ten sposób już na poziomie podstawowych definicji usiłuje się rozwijać mocną metafizykę ewolucji, której tezy można przyjmować jako metafizyczny artykuł wiary, lecz nie można ich racjonalnie uzasadnić. W nurcie czasu ulegają zmianie zarówno kolejne wersje przyrodniczych przybliżeń do prawdy, jak i poglądy filozoficzne poszczególnych autorów. Michael Ruse w czasach swych fascynacji socjobiologią formułował wiele krytycznych uwag na temat teistycznych wersji ewolucjonizmu, obecnie — gdy za szczególnie bliską mu filozofię uważa platonizm — zniknęło u niego wiele radykalnych ocen bliskich empiryzmowi. Czasem ta ewolucja poglądów przebiega sinusoidalnie. William Dembski pierwsze swe prace broniące celowości w ewolucji pisał jako katolik. Potem przeszedł na

³M. Ruse, *Can a Darwinian be a Christian*, Cambridge: Cambridge University Press 2001, 121.

pozycje agnostyka i radykalnie zmienił wiele wcześniejszych ocen. *The Design Inference* pisał natomiast już po przejściu na prawosławie i w jego argumentach znajdujemy ponownie echa argumentów Paleya za istnieniem Boga jako racjonalnego Konstruktora kosmicznych planów. Nie zawsze ewolucja przekonań ma charakter równie radykalny. U E.O. Wilsona wyraża się ona obecnie w prostym stwierdzeniu, że gdy usiłował tłumaczyć socjobiologicznie naturę przekonań religijnych wiedział wtedy jeszcze niewiele o chrześcijaństwie. Dopiero pod wpływem żony, katoliczki, uzyskał szczegółowe informacje na temat praktyk religijnych, których naturę tłumaczył socjobiologicznie w swych wcześniejszych pracach.

Metodologicznie nie widać racji, aby kwestionować zasadniczą możliwość tłumaczenia przeżyć religijnych przez autorów, którzy nigdy nie mieli tych przeżyć. Istnieje natomiast poważne ryzyko, że ich interpretacja będzie nieadekwatna do rzeczywistości. Ryzyko to pojawia się jednak przy wszystkich interpretacjach. Metodologia nauk przyrodniczych wymaga zawieszenia od badacza wszelkich odwołań do interwencji Boga. Dopuszcza ona jedynie te teorie, które zjawiska naturalne wyjaśniają przez odwołanie do innych zjawisk natury. Metodologia ta bynajmniej nie preferuje agnostycyzmu religijnego. Nie pozwala jednak, by w uzasadnianiu tez przyrodniczych odwoływać się *explicite* bądź to do twierdzeń teologicznych, bądź też ich negacji. Zasady tej metodologii naruszają fundamentaliści religijni, gdy szukają w tekstach biblijnych rozwiązania problemów przyrodniczych. Naruszają je jednak również fundamentaliści ateistyczni, gdy usiłują uprawiać naukę jako negację rozstrzygnięć teologicznych, wprowadzając do teorii przyrodniczych negatywne odniesienia do ujęć teologicznych.

Tę ostatnią metodologię stosuje np. Gavin de Beer, gdy w swym opracowaniu hasła *Evolution* w *Encyclopedia Britannica*, utrzymuje że Darwin „uczynił dwie rzeczy: Wykazał, iż ewolucja była faktem sprzecznym z biblijnymi legendami stworzenia oraz że jej przyczyna, dobór naturalny, automatycznie wykluczała Boże kierownic-

two albo istnienie programu” narzuconego przyrodzie przez Boga⁴. Pomijając niefortunną rekonstrukcję osiągnięć Darwina, trzeba podkreślić, że wprowadzanie równie mocnych komentarzy pozaprzyrodniczych do encyklopedycznych opracowań, od których oczekuje się maksymalnego obiektywizmu, prowadzi potem w sposób naturalny do efektu Johnsona, gdy desperacka apologetyka zdrowego rozsądku zaczyna dominować nad treścią uzasadnionych teorii przyrodniczych. Co w praktyce może znaczyć określenie de Beera, że dobór naturalny wyklucza Boże kierownictwo? Miałoby ono sens tylko wtedy, gdyby problematyka Boga podejmowana była poziomie opracowań przyrodniczych. Tymczasem, jeśli — zgodnie z podstawową zasadą naturalizmu metodologicznego — w naukach przyrodniczych programowo ogranicza się uwagę poznawczą do zjawisk przyrody, nie można wówczas formułować żadnych tez na temat istnienia lub nieistnienia Boga lub określonego przez niego programu. Istnienie takiego programu, niezależnie od jego najgłębszych uwarunkowań metafizycznych, można badać na poziomie dostępnym poznaniu empirycznemu, np. badając koincydencje parametrów ukazywane przez zasadę antropiczną. Programowe zakładanie, że w przyrodzie nie może funkcjonować żaden „program”, w najszerszym rozumieniu tego terminu, stanowi znowu wyraz negatywnej metafizyki, która może okazać się sprzeczna z praktyką badawczą przyrodnika.

Osobiście uważam, iż nie sposób jest uprawiać nauk przyrodniczych bez przyjmowania w sposób ukryty pewnych założeń metafizycznych⁵. Podobnie, jak nie istnieją w nauce czyste fakty, gdyż każdy tzw. fakt naukowy jest obciążony teoretycznie, nie istnieją również opracowania czysto przyrodnicze wolne od jakichkolwiek ukrytych założeń metafizycznych. Ukryte założenia filozoficzne mają jednak głęboko zróżnicowany charakter. Czym innym jest ukryte przyjęcie realizmu ontologicznego, w którym uznaje się realne istnienie badanej

⁴G. de Beer, *Evolution*, w: *The New Encyclopedia Britannica*, London: Encyclopedia Britannica 1974.

⁵Zagadnienie to omawiam w pracach *The Structure of the Metascientific Revolution*, Tucson 1988; *Granice racjonalności*, Warszawa: PWN 1991.

rzeczywistości, czym innym natomiast rozstrzygnięcie kwestii istnienia Boga lub Jego przymiotów. Wprowadzanie tej ostatniej problematyki na poziom opracowań przyrodniczych i sugerowanie, że nauka wyklucza istnienie Boga, stanowi nadużycie epistemologiczne, którego następstwem jest fundamentalizm ateistyczny. Podobnie jak fundamentalizm religijny, nad naturalne poznawcze dążenie do prawdy, stawia on potrzebę walki, ignorującej elementarne dystynkcje metodologiczne.

4. AGNOSTYCYZM RELIGIJNY A ZASADA BRZYTWY OCKHAMA

Do znanych autorów, którzy zachowują krytycyzm wobec prób łączenia nauk przyrodniczych z ateizmem, deklarowanym jako artykuł wiary, należy Stephen Jay Gould. Ten ceniony paleontolog z Uniwersytetu Harvarda wywodzi się z żydowskiej rodziny, w której monoteizm stanowił istotny składnik poglądu na świat. Sam Gould jest agnostykiem; problematyka religijna najczęściej pojawia się w jego komentarzach, gdy w grę wchodzi etyczne kwestie towarzyszące rozwojowi nauki. Podejmując ją Gould daleki jest agresywnego stylu, który uderza u Dawkinsa. Dlatego też M. Ruse napisał o nim: „zawsze uderza mnie, iż będąc agnostykiem wydaje się on znacznie bliższy Boga niż wiele osób wierzących tradycyjnie”⁶. Być może oznaką tej bliskości jest zarówno szacunek okazywany przez Goulda dla wielu problemów podejmowanych w teologicznej refleksji nad ewolucją, jak i obiektywizm w uznaniu złożoności kontrowersyjnej problematyki.

W przeciwstawieniu do Dennetta czy Dawkinsa, Gould nie twierdzi, że darwinizm wymaga ze swej istoty odrzucenia wiary religijnej. Jego zdaniem, dopiero filozoficzne przesłanie darwinizmu prowadzi do wizji świata odległej od religii. Istotą tego przesłania wyraża w jego opinii teza, iż ewolucja nie ma żadnego kierunku ani celu zaś fizyko-biologiczna struktura świata stanowi jedyną obiektywną rzeczywistość, poza którą nie istnieje żaden nadprzyrodzony świat opisywany

⁶M. Ruse, *Can a Darwinian...*, 10.

przez teologię⁷. Akcentowana przez teologów koncepcja kosmicznej harmonii, sensu czy Bożego programu ewolucji wyraźnie kontrastuje z ewolucyjną wizją, w której główną rolę odgrywa ślepy przypadek, prawo dżungli istotne dla ewolucyjnej walki o byt czy wreszcie cierpienie i ból towarzyszące nieuchronnie biologicznym transformacjom.

Oceniając stanowisko Goulda, trudno uniknąć pytania: Czy wszyscy przyrodnicy muszą przyjmować identyczną filozofię ewolucji? Czy postulat jednolitego filozoficznego przesłania zakładanego przez ewolucjonizm ma charakter deskryptywny czy też normatywny? Do tej pory marksizm był jedynym systemem filozoficznym, w którym oczekiwano jednolitej interpretacji odkryć fizyki zaś w latach pięćdziesiątych ubiegłego stulecia nawet krytykowano interpretację kopenhaską w mechanice kwantowej, uznając ją za niezgodną z filozoficznymi założeniami fizyki, które przedkładał marksizm. Z tych samych pozycji krytykowano genetykę i cybernetykę uznając niemożliwość ich pogodzenia z podstawowymi aksjomatami marksizmu, w których zdroworozsądkowym odczuciu nadawano charakter prawd ostatecznych. Nawiązanie do tej patologicznej tradycji oznaczałoby ignorowanie rozległej literatury z zakresu filozofii ewolucjonizmu, w której to literaturze znajdujemy znacznie większe zróżnicowanie stanowisk niż sugeruje to Gould.

Jest zrozumiałe, że praktyce badawczej biologów towarzyszy zbiór zasad filozoficznych, które wyznaczają przynajmniej preferencje metodologiczne badacza, czasem zaś nawet jego sympatie metafizyczne. Zasady te są jednak różnorodne w różnych ośrodkach i nie ma podstaw, by mówić o jedynym przesłaniu filozoficznym współczesnej fizyki. Nawet na poziomie przyjmowanej metodologii, obok zasad niezbędnych dla każdej aktywności naukowej, istnieje podzbiór zasad metodologicznych, co do których przyrodnicy mogą się różnić ceniąc wyżej bądź to empiryzm, bądź też dedukcjonizm Poppera. Dlatego też złudzeniem byłoby oczekiwanie, iż zbiór teorii wyrażających istotne tezy współczesnego ewolucjonizmu wyznacza **jedynie dopuszczalną filozofię ewolucji**. Zależność taka nie zachodzi i można jedynie mó-

⁷S.J. Gould, *Ever Since Darwin*, New York: W.W. Norton 1977, 12n.

wić o statystycznych prawidłowościach, które w pragmatyce badawczej prowadzą do akceptowania pewnych tez filozoficznych. Akceptacja taka zmienia się zarówno w przestrzeni, jak i w czasie. Wymownym świadectwem tych przemian pozostaje odejście od radykalnych tez operacjonizmu, pozytywizmu doktrynalnego czy empiryzmu logicznego⁸, które ongiś cieszyły się wielką popularnością wśród badaczy, dziś zaś zostały całkowicie zarzucone. Stąd też przytoczona wyżej opinia Goulda świadczy tylko, iż zachodzi potrzeba szczególnie wnikliwych opracowań z zakresu filozofii ewolucji, gdyż ujęcie tej problematyki na poziomie intuicyjno-pragmatycznych opracowań skłania do przyjęcia filozofii materializmu w wyniku tych samych upraszczających mechanizmów, które sugerowały deizm jako najbardziej stosowną filozofię dla mechaniki Newtona.

Niezależnie od tego, jak ocenia się szczegóły filozoficznych propozycji Goulda, powstaje pytanie, czy w imię ekonomii badań nie należałoby przyjąć takiego stanowiska, w którym kierując się zasadą brzytwy Ockhama nie wprowadza się już żadnych odniesień do teologicznej interpretacji przyrody uznając zasadniczą wystarczalność tłumaczeń przyrodniczych. Wraz z rozwojem nowoczesnej nauki nasza wiara w epistemologiczną prostotę i sprawne wyjaśnienia zaowocowała powstaniem zasady brzytwy Ockhama.

Przy ocenie podobnych propozycji trzeba zauważyć, że zasada brzytwy Ockhama posiada charakter metodologiczny, a nie doktrynalny. Może ona inspirować efektywne procedury badawcze, ale nie może jej stosować do szukania prostych odpowiedzi na skomplikowane pytania metafizyczne. Nawet na płaszczyźnie badań fizycznych zasada ta odgrywa rolę heurystycznie negatywną. Jej krytycy wskazują na liczne przykłady nieoczekiwanych konsekwencji jej zastosowania na polu nauki. Faktem pozostaje, iż odwoływanie się do brzytwy Ockhama w XIX wieku opóźniło rozwój pozagalaktycznej astronomii o prawie sto lat. Dogmatyczni zwolennicy zasady Ockhama twierdzili w tamtym czasie, iż nie istnieją żadne pozagalaktyczne obiekty,

⁸Problematykę tę omawiam w pracy *Elementy filozofii nauki*, Tarnów: Biblos 1996.

ponieważ wszystkie zaobserwowane zjawiska astronomiczne można o wiele sprawniej wyjaśnić odnosząc je do obiektów naszej galaktyki. To poszukiwanie prostoty wpłynęło na powstanie fałszywych modeli kosmologicznych. W konsekwencji, we współczesnej filozofii nauki pojawił się specjalny program deockhamizacji, w którym zasada ta posiada wartość jedynie względną, nie zaś absolutną.

Istnieje wiele aspektów rzeczywistości fizycznej, których nie da się wyrazić za pomocą terminów fizyki. Paul C. Davies, odbierając Nagrodę Templetona, wyraził się o niektórych z nich w następujący sposób: „Nie jest rzeczą możliwą być naukowcem, nawet naukowcem-ateistą i oprzeć się wrażeniu groźnego piękna, harmonii i pomysłowości przyrody. To co mnie najbardziej uderza, to istnienie ukrytego, matematycznego porządku... Jak można przyjąć tak finezyjnie zaaranżowany, tak subtelny i trafny układ rzeczywistości jako zwyczajny fakt, jako zbiór właściwości, które po prostu się zdarzyły? Oczywiście, nauka nie jest w stanie dowieść istnienia celowości lub też Stwórcy, ale może ukazać całą głębię pomysłowości, która tworzy wspaniały świat.”⁹ W kontekście podobnych stwierdzeń traktowanie struktury wszechświata wyłącznie jako nagiego faktu jest już wyrazem mocnej metafizyki. Jest ona tym trudniejsza do obrony, że radykalne propozycje epistemologiczne pozytywizmu logicznego jawią się współcześnie jako naiwne i niemożliwe do utrzymania. Propozycje te pojawiają się także w nowej formie scjentyzmu, sugerując że najbliższe odkrycia nauk przyrodniczych, zwłaszcza zaś fizyka Teoria Wszystkiego, dostarczą nam w najbliższym czasie pełnego wyjaśnienia wszystkich intrygujących poznawczo problemów. „Pełna wiedza leży w naszym zasięgu”¹⁰ twierdzi P. Atkins wyrażając poglądy, których u schyłku XX wieku broniło wielu innych przyrodników sympatyzujących z S. Hawkingiem, który utrzymywał przez pewien okres, iż fizyka współczesna dochodzi swego kresu¹¹. Sam Hawking złagodził szybko swe poglądy

⁹Cyt za: Neville Mott, *Our surprising universe*, The Tablet, 6 May 1995, 573.

¹⁰P.W. Atkins, *Creation Revisited*, New York: W.H. Freeman 1992, 157.

¹¹Ze stanowiskiem tym polemizuję w artykule *Physics and Culture in the XXI Century*, Seminarium 41 (2001, 1) 175-186.

natomiast J. Ellis z CERN, który prowokacyjnie nazwał przyszłą teorię unifikacji w fizyce Teorią Wszystkiego, wyraża obecnie ubolewanie, iż nie nazwał jej Teorią Niczego, co pozwoliłoby uniknąć łączonych z nią naiwnych komentarzy ideologicznych¹².

Z brzytwą Ockhama, podobnie jak z każdą brzytwą, należy obchodzić się ostrożnie. Zasady metodologii mają służyć skutecznemu rozwojowi nauki. Kiedy natomiast usiłuje się z metodologii wyprowadzać metafizykę oznacza to nadużywanie zasad metodologicznych do celów pozanaukowych. Przyrodnik ma prawo do tego, by uznać, że nie interesuje go kwestia istnienia Boga. Ma prawo, by wzorem Laplace'a uznać Boga jedynie za „zbędną hipotezę”. Winien jednak pamiętać o tym, iż w pragmatycznych zainteresowaniach epoki kamienia łupanego jako zbędne fikcje jawiłyby się tlen, witaminy czy DNA. Aprioryczne dekretowanie, jakie są dopuszczalne granice obiektywnej rzeczywistości, nie ma nic wspólnego z merytorycznym przesłaniem nauk przyrodniczych. Dlatego też programowe wykluczanie istnienia Boga, jako Istoty niezgodnej z teorią ewolucji, uważam za przejaw fundamentalizmu ateistycznego, który jednoznacznie utrudnia dialog nauki z wiarą religijną.

Aby ocenić status tłumaczeń, w których odwołanie do Boga ewolucji uznaje się za zbędną i merytorycznie bezzasadną hipotezę, przyjmijmy eksperyment myślowy i wyobraźmy sobie, że w cywilizacji odmiennej niż nasza nie jest znana nasza fascynacja muzyką. Efekty muzyczne tłumaczy się tam wyłącznie na poziomie akustyki i fizycznej charakterystyki częstotliwości odpowiadającej poszczególnym dźwiękom. W dopuszczalnym alternatywnym opisie uznaje się jeszcze możliwość charakterystyki koncertów smyczkowych w kategoriach fizycznego opisu parametrów tarcia występującego między smyczkiem a strunami. Gdyby ktoś w cywilizacji takiej chciał zadeklarować, iż żaden dodatkowy opis dzieła muzycznego nie może być prawomocny

¹²Informację tę przekazał mi Ellis podczas dyskusji panelowej w Tor Vergata na temat fizyki 21. wieku, 7 września 2000 r. Dyskusja ta stanowiła składnik programu „L'Università per nuovo umanesimo” zorganizowanego przez Kongregację Wychowania Katolickiego z racji Wielkiego Jubileuszu.

i nie ma żadnej wartości poznawczej, byłoby nadużyciem elementarnej odpowiedzialności za słowo. Tymczasem w komentarzach do biologicznych interpretacji ewolucji pojawia się czasem to samo nadużycie, kiedy apriorycznie wyklucza się możliwość poszukiwania tłumaczeń w dziedzinie metafizyki lub teologii, mimo że podstawowe mechanizmy ewolucji prowadzą do głębokich kontrowersji nawet na poziomie przyrodniczych wyjaśnień.

Klasycznych przejawów tego ostatniego podejścia można wskazać wiele w popularnych pracach Dennetta i Dawkinsa. Jeszcze mocniej od wymienionych autorów reprezentuje ten nurt William Provine, profesor historii nauki w Uniwersytecie w Lehigh, stawiając jednoznaczny znak równości między ewolucjonizmem i ateizmem. Utrzymuje on, iż przed neo-darwinowską syntezą genetyki i klasycznego darwinizmu interpretacje teologiczne mogły uchodzić za uzasadnione. Odkąd jednak w biologii odkryto „imperializm genów” nie zostało miejsca na wprowadzanie hipotezy Boga. Skutkiem tego zwolennicy teistycznej interpretacji ewolucjonizmu powinni przebadać stan swego umysłu w instytucjach położonych blisko wejścia do kościoła¹³. Świat ukazany przez naukę jest bowiem jedynie, jak u Monoda, grą przypadku i konieczności podporządkowaną żelaznym zasadom mechaniki. „W przyrodzie nie obowiązują żadne zasady celowości. Nie ma też żadnych bogów ani sił programujących, których istnienie dałoby się racjonalnie potwierdzić. Fałszywa jest powtarzana często opinia o tym, że współczesna biologia pozostaje w całkowitej zgodzie z założeniami tradycji judeo-chrześcijańskiej”¹⁴.

5. CZYSTOŚĆ EPISTEMOLOGICZNA ZAMIAST FUNDAMENTALIZMÓW

Nadużycia epistemologiczne, w których w sam rdzeń teorii przyrodniczych wprowadza się mocne tezy metafizyczne, prowadzi bądź

¹³W. Provine, *Evolution and the Foundation of Ethics*, w: Science, Technology, and Social Progress, red. S.L. Goldman, Bethlehem: Lehigh University Press 1989, 261.

¹⁴Tamże.

to do różnych form fundamentalizmu, bądź też do prób zakwestionowania obecnego paradygmatu nauki i wprowadzenia na jego miejsce wzorców metanaukowych sprzed rewolucji Galileusza. W ramach tej samej nauki łączono wtedy elementy zdroworozsądkowej wiedzy i poezji, filozofii i teologii. Łagodniejszą postać, powrotu do tych wzorców odnajdujemy w propozycjach Alvina Plantinga i Seyedda Nasra dotyczących tzw. „nauki teistycznej”. Autorzy ci proponują rewizję wzorców epistemologicznych współczesnych nauk przyrodniczych, która upodobniłaby współczesną refleksję przyrodniczą do refleksji przyjmowanej w naukach humanistycznych. Ten nowy paradygmat nauk przyrodniczych, opatrywany zamiennie określeniami „nauka teistyczna”, „nauka Augustyńska”, „nauka kreacjonistyczna” (creation science) lub wręcz „nauki nienaturalne” (*unnatural sciences*)¹⁵, sugeruje taką transformację współczesnej nauki, aby była ona otwarta na pełną hierarchię łańcucha bytów, unikając redukcjonizmu¹⁶.

Radykalizm tej propozycji stanowi również reakcję na łączenie ideologii fundamentalizmu ateistycznego z teoriami przyrodniczymi. Niepokojącą konsekwencją tej ostatniej syntezy ma stanowić „ewolucyjny nihilizm”, w którym bez merytorycznej dyskusji odrzuca się jako zbędne tezy o podstawowej doniosłości metafizycznej. Zarówno Plantinga, jak i Nasr proponują rozwinięcie *à rebours* metodologii Dawkinsa, w której na poziomie teorii przyrodniczych formułuje się mocne tezy teologiczne. Metodologia ta niewątpliwie stanowi znowu psychologiczną reakcję na fundamentalizm ateistyczny wielu współczesnych biologów. W złożonym procesie dążenia do prawdy nie wolno jednak merytorycznej dyskusji zastępować psychologicznym odreagowywaniem uproszczeń metodologicznych przyjętych przez naszych oponentów.

¹⁵A. Plantinga, *When faith and reason clash: evolution and the Bible*, Christian Scholar's Review, 21 (1991) 8-32; tenże, *Evolution, neutrality, and antecedent probability: a reply to Van Till and McMullin*, Christian Scholar's Review, 21 (1991) 80-109.

¹⁶S.H. Nasr, *Religion and the Order of Nature*, Oxford: Oxford University Press 1996.

Można zrozumieć społeczne mechanizmy podobnych postaw. Byłoby jednak nieporozumieniem praktykowanie ich w kręgu wpływów myśli chrześcijańskiej. Na ideologiczne komentarze łączone bezpodstawnie z ewolucjonizmem właściwą reakcją stanowi krytyka ukazująca bezpodstawność tychże komentarzy. Zamiast tworzenia sztucznych konfliktów trzeba przyjąć podstawowe rozróżnienie między biologią darwinowską a ideologią materializmu, który bardzo często, całkowicie arbitralnie, bywa łączony z darwinizmem. Teorie biologiczne są przedmiotem krytyki i ulegają modyfikacjom wraz z rozwojem nauki¹⁷. Komentarze ideologiczne są artykułem wiary zaś ich niezależność od merytorycznej krytyki upodabnia je do aksjomatów fundamentalizmu. Historia pozornych konfliktów intelektualnych uczy nas odpowiedzialności za poszukiwanie dialogu i współlistnienia w dziedzinach, w których bezpodstawnie wprowadzano łatwe przeciwstawienia. W interdyscyplinarnych opracowaniach rozwijanych w różnych ośrodkach akademickich zrobiono w ostatnim czasie bardzo wiele w tym kierunku¹⁸. Problem pozostaje nadal w tym, iż znacznie więcej propozycji dialogicznych znajdujemy w nauczaniu Jana Pawła II niż w praktyce badawczej niektórych chrześcijańskich ośrodków akademickich, do których fundamentalistyczna retoryka walki przemawia znacznie mocniej niż nauczanie papieskie.

¹⁷Por. John F. Haught, *God after Darwin. A Theology of Evolution*, Oxford: Westview Press 2000, 14.

¹⁸Zob. np. M. Heller et al., *Nauki przyrodnicze a teologia: konflikt i współlistnienie*, Tarnów: Biblos 2001; S. Wszolek (red.), *Refleksje na rozdrożu. Wybór tekstów z pogranicza wiedzy i wiary*, Tarnów: OBI 2000.