

P i o t r B y l i c a

Naturalizm metodologiczny jako warunek naukowości w kontekście relacji nauki i religii*

W artykule *Zgon problemu demarkacji* Larry Laudan wymienia trzy warunki, jakie powinno spełniać kryterium odróżniające naukę od nienauki. Spełnieniem jednego z takich wymogów byłaby odpowiedź na pytanie: „Czy rozważane kryterium opisuje konieczne lub/i wystarczające warunki osiągnięcia statusu nauki?”¹. W niniejszym tekście zamierzam przedstawić warunek konieczny naukowości. Nie stawiam więc sobie celu przedstawienia pełnego kryterium demarkacyjnego, zgadzając się z Laudanem, że warunek konieczny mógłby określać jakieś działania czy teorie jako nienaukowe, lecz nie wystarczyłby do wyznaczenia tych rzeczywiście naukowych². Jako warunek konieczny naukowości przedstawię postulat naturalizmu metodologicznego.

W dalszej części mojego tekstu przedstawię związek naturalistycznych założeń nauki ze stosunkiem, jaki istnieje między naukowymi twierdzeniami na temat świata a tymi, które głoszone są w ramach doktryny teistycznej, szczególnie teizmu chrześcijańskiego. W tej części będę starał się wykazać, że nauka nie pozostawia w swym obrazie świata miejsca dla ingerencji czynników nadnaturalnych. Wskażę tu między innymi na przykłady skutecznego zastępowania wyjaśnień nadnaturalistycznych przez naukowe, czyli naturalistyczne. Ponieważ w ramach teizmu chrześcijańskiego postuluje się występowanie nadprzyrodzonej ingerencji w historii świata – i to w bardzo istotnych dla doktryny chrześcijańskiej sytuacjach – to można mówić o niezgodności lub o konflikcie naukowego i teistycznego obrazu świata. O takiej niezgodności możemy mówić szczególnie, gdy przyjmujemy realistyczną interpretację teorii naukowych oraz uwzględniamy rolę nauki we współczesnej kulturze Zachodu.

* Praca naukowa finansowana ze środków Komitetu Badań Naukowych w latach 2004–2005 jako projekt badawczy.

¹ Larry Laudan, *Zgon problemu demarkacji*, w: Zbysław Muszyński (red.), *Z badań nad prawdą, nauką i poznaniem. Realizm. Racjonalność. Relatywizm*, t. 31, Wydawnictwo UMCS, Lublin 1998, s. 69–70 [63–79].

Naturalizm metodologiczny jako konieczny warunek naukowości

Zgodnie z postulatem naturalizmu metodologicznego świat przyrody, włączając ludzi, wyjaśnia się w nauce jedynie przy pomocy pojęć odnoszących się do przedmiotów i procesów występujących w przyrodniczym porządku przyczynowym. Nie stosuje się żadnych odwołań do czynników nadnaturalnych czy transcendentnych wobec przyrody. Czołowy ewolucjonista, Niels Eldredge, pisze na ten temat:

[...] uczeni są ograniczeni do formułowania *wszystkich* swoich twierdzeń w terminach „naturalistycznych”, po to po prostu, by móc je wówczas testować³.

Uczonym wolno formułować tylko takie idee, które odnoszą się do materialnego wszechświata, a mogą je formułować tylko w taki sposób, który pozwala na ich testowanie za pomocą świadectw empirycznych wykrywalnych dla naszych zmysłów⁴.

Według uczonych „cudy nie wchodzą w zakres nauki”⁵. Jak pisze Karol Sabath:

Kreacjoniści wierzą, że świat rozpoczął swe istnienie od cudu. Ale cudy leżą poza nauką, która z definicji traktuje jedynie o czymś, co jest naturalne, powtarzalne, co jest rządzone przez prawo⁶.

Konieczność stosowania zasady naturalizmu metodologicznego jako warunku naukowości dostrzegają też niektórzy teiści. Wyrażona jest ona, na przykład, w następujących słowach Życińskiego:

Jako zasadnicza linia podziału [w kontrowersjach łączonych z teorią ewolucji] pojawia się bowiem spór między naturalizmem metodologicznym a naturalizmem ontologicznym. Pierwszy z nich stanowi konieczny warunek uprawiania nauki w sposób zgodny z metodologią wypracowaną w epoce Galileusza i Sir Isaaca Newtona⁷.

Zdaniem zaś Hellera:

² Patrz tamże, s. 71.

³ Niles Eldredge, *The Monkey Business: A Scientist Looks at Creationism*, Washington Square Press, New York 1982, s. 87; patrz też tamże, s. 82.

⁴ Tenże, *The Triumph of Evolution and The Failure of Creationism*, W.H. Freeman and Company, New York, 2001 (2000), s. 137.

⁵ Władysław J.H. Kunicki-Goldfinger, *Znikąd donikąd*, Biblioteka Myśli Współczesnej, PIW, Warszawa 1993, s. 140.

⁶ Karol Sabath, *Jak zostałem fundamentalistą antyreligijnym*, „Kosmos” 1993, vol. 42, z. 3–4, s. 689 [687–713].

⁷ Józef Życiński, *Bóg i ewolucja. Podstawowe pytania ewolucjonizmu chrześcijańskiego*, Towarzystwo Naukowe KUL, Lublin 2002, s. 8.

Przyjęcie naturalizmu metodologicznego dla myślącego chrześcijanina nigdy nie stanowiło poważniejszego problemu⁸.

Naturalizm metodologiczny z założenia jest więc warunkiem koniecznym uprawiania nauki. Jest częścią jej definicji. Na mocy tej definicji wszelkie wyjaśnienia odwołujące się do jakichś bytów nieprzyrodniczych muszą być nienaukowe.

Można przyjąć, że uznanie adekwatności obrazu świata prezentowanego przez teorie naukowe bazujące na naturalizmie metodologicznym może skłaniać do przyjęcia innego stanowiska, jakim jest naturalizm metafizyczny⁹.

Naturalizm metafizyczny a doktryna teistyczna

Zgodnie z naturalizmem metafizycznym (lub ontologicznym) istnieje tylko materialna przyroda – materia i energia. (W słabszej wersji naturalizmu ontologicznego dopuszczana jest możliwość istnienia Boga. Twierdzi się natomiast, że jeśli nawet istnieje także Bóg, to nie miał i nie ma on wpływu na losy wszechświata po jego stworzeniu). Wszystko, co istnieje, wraz ze wszystkimi istotami żyjącymi, rozwinęło się w niekierowanym, bezcelowym, materialnym procesie.

W odróżnieniu od naturalizmu metodologicznego mówiącego, jak badać i wyjaśniać rzeczywistość, naturalizm metafizyczny stwierdza coś o samym świecie. Oto dwie z wielu opinii wygłaszanych przez uczonych, będących jaskrawym wyrazem tego ontologicznego stanowiska mającego, ich zdaniem, mieć uzasadnienie w odkryciach naukowych:

Choć pozostaje do opracowania wiele szczegółów, jest już oczywiste, że wszystkie obiektywne zjawiska w historii życia da się wyjaśnić czysto przyrodniczymi lub – we właściwym znaczeniu tego często nadużywanego słowa – materialistycznymi czynnikami. Łatwo je wyjaśnić różnicową reprodukcją w populacjach (co jest głównym czynnikiem w nowoczesnej koncepcji doboru naturalnego) i głównie przypadkowym oddziaływa-

⁸ Michał Heller, *Chrześcijański naturalizm*, „Roczniki Filozoficzne” 2003, t. LI, z. 3, s. 47 [41–58].

⁹ Wydaje się z tym zgadzać między innymi Heller, pisząc że „[...] skuteczność monizmu metodologicznego najzupełniej wystarczy, aby pozostawać w zgodzie z metodą naukową, ale należy liczyć się z tym, że skuteczność metod empirycznych mówi coś o rzeczywistości, a tym, co mówi, może być m.in. wniosek o słuszności jakiejś wersji monizmu ontologicznego” (Heller, *Chrześcijański naturalizm*, s. 45–46.) Zdaniem zaś Johnsona sprawa jest bardziej jednoznaczna: „Jeśli naukowcy rzeczywiście potwierdzili najważniejsze elementy swojej [naturalistycznej – przyp. P.B.] opowieści, tak że do wypełnienia pozostaje tylko parę luk, to wtedy istnieją solidne podstawy (aczkolwiek bez absolutnego dowodu), aby wierzyć, że opowieść ta jest zasadniczo poprawna” (Phillip E. Johnson, *Reason in the Balance. The Case Against Naturalism in Science, Law & Education*, Inter-Varsity Press, Downers Grove 1995, s. 69).

niem znanych procesów dziedziczności. [...] Człowiek jest wynikiem pozbawionego celu przyrodniczego procesu, który nie miał go na myśli¹⁰.

Według zaś Goulda po zaakceptowaniu darwinizmu należy przyjąć taką tezę:

Żaden interweniujący duch nie spogląda z miłością na to, co dzieje się z przyrodą (choć Newtonowski Bóg mógł nastawić całą maszynę na początku czasów i potem puścić ją w obieg). Żadne witalne siły nie popychają ewolucyjnych zmian. I cokolwiek myślimy o Bogu, jego istnienie nie przejawia się w przyrodzie¹¹.

Zupełnie odmienne tezy głoszone są w ramach teizmu. Zgodnie z definicją podaną przez Zachariasza Łyko

Kwintesencją teizmu jest uznanie istnienia Boga [...], osobowego i transcendentnego, czyli odrębnego i zewnętrznego w stosunku do świata (w przeciwieństwie do panteizmu) i stale kierującego światem po jego stworzeniu (w przeciwieństwie do deizmu)¹².

Jak bardzo współczesne naukowe ujęcie różni się ontologią od chrześcijańskiej wizji natury i pochodzenia człowieka, niech przez kontrast ze słowami wyżej cytowanych naukowców wykaże poniższy cytat z książki Życińskiego *Bóg i ewolucja*:

Przejście od psychizmu zwierzęcego do psychizmu ludzkiego wymaga uwzględnienia bardzo głębokiej różnicy, która przejawia się w tym, iż jedynie człowiek stanowi istotę obdarzoną nieśmiertelną, niematerialną duszą. Stworzenie tej duszy wnosi specyficzną nieciągłość w proces ewolucyjnych przemian, gdyż można je racjonalnie wytłumaczyć dopiero przez odwołanie się do stwórczego aktu Boga¹³.

W ramach chrześcijaństwa głosi się tezy na temat świata i to nie tylko o charakterze ontologicznym. Z chrześcijańskiego punktu widzenia takie zdarze-

¹⁰ George G. Simpson, *Meaning of Evolution*, Yale University Press, New Haven 1949 (rev. ed. 1967), s. 344–345. Podobnie naturalistyczne tezy głoszą także m.in. Antoni Hoffman, *Wokół ewolucji*, Biblioteka Myśli Współczesnej, PIW, Warszawa 1997, s. 73; William Provine, w: William Provine and Phillip E. Johnson, *Darwinism: Science or Naturalistic Philosophy? Video Study Guide*, Access Research Network, Colorado Springs 2001 (1996), s. 33; Richard Dawkins, *Ślepy zegarmistrz: czyli, jak ewolucja dowodzi, że świat nie został zaplanowany*, Biblioteka Myśli Współczesnej, Państwowy Instytut Wydawniczy, Warszawa 1994, s. 27; Ernst Mayr, *To jest biologia. Nauka o świecie ożywionym*, Prószyński i S-ka, Warszawa 2002, s. 190; Edward O. Wilson, *O naturze ludzkiej*, Zysk i S-ka Wydawnictwo, Poznań b.r.w., s. 164, 212.

¹¹ Stephen Jay Gould, *In Praise of Charles Darwin*, w: Charles L. Hamrun (ed.), *Darwin's Legacy. Nobel Conference XVIII*, Harper & Row, San Francisco 1983, s. 6–7.

¹² Zachariasz Łyko, *Zarys filozofii chrześcijańskiej*, Chrześcijańska Akademia Teologiczna, Warszawa 1995, s. 222.

¹³ Józef Życiński, dz. cyt., s. 57.

nia jak dziewicze poczęcie, zmartwychwstanie, wskrzeszenie Łazarza, rozmnożenie chleba, chodzenie Jezusa po wodzie, cudowne uzdrawianie czy przemiana wody w wino były faktami historycznymi. Katolicy wyznają, że Maryja po urodzeniu dziecka nadal biologicznie pozostała dziewicą. Teizm chrześcijański nie może zrezygnować z nadnaturalnego wyjaśnienia tych faktów¹⁴. Przedstawiony wyżej naturalizm ontologiczny, uznając istnienie jedynie przyrodniczej rzeczywistości, jest więc niezgodny z teizmem. Podobnie jest z naturalizmem metodologicznym, który zakazuje wyjaśnień nadnaturalnych.

Tymczasem założenie (choćby tylko na próbę), że prawdziwy jest naturalizm ontologiczny, okazuje się podstawowym warunkiem uprawiania nauki. Jak ujął to Weinberg,

[...] dowolna nauka może istnieć pod warunkiem przyjęcia założenia, że Bóg nie interweniuje w przebieg zjawisk, i sprawdzenia, jak daleko można się posunąć w ich wyjaśnianiu¹⁵.

Natomiast zdaniem Richarda Lewontina:

Albo świat zjawisk jest konsekwencją regularnego działania powtarzalnych przyczyn i ich powtarzalnych skutków, działających z grubsza wedle znanych praw fizycznych, albo w każdym momencie wszystkie fizyczne regularności mogą być przerwane i może nastąpić całkowicie nieprzewidywalny zbiór zdarzeń. [...] jeśli może zdarzyć się jeden cud, nie ma dla nich żadnej granicy¹⁶.

Podsumowując cytowane wyżej wypowiedzi, można stwierdzić, że naturalizm metodologiczny przedstawiony jest w nich jako zasada, dzięki której naukowe teorie mogą być w ogóle testowane. Jest on warunkiem koniecznym naukowości. Powołanie się – w procesie wyjaśniania rzeczywistości – na wystąpienie cudu blokuje dalsze możliwości badania wyjaśnianego zjawiska, gdyż przyczyny nadnaturalne znajdują się poza granicami naukowego poznania. Prowadzenie badań

¹⁴ Patrz Piotr Bylica, *Konflikt między teizmem i nauką bazującą na naturalizmie – w ujęciu Phillipa E. Johnsona*, „Zagadnienia Naukoznawstwa” 2003, z. 3–4, s. 234 [227–238].

W wymienionych przypadkach nieskuteczne są, mające neutralizować konflikt nauki i religii, odwołania do immanencji Boga, działającego przez prawa przyrody rozumiane jako pewne niezmiennie regularności. Heller pisze np., że „[...] działania Boga w świecie nie należy sobie wyobrażać jako «antynaturalistycznych» pchnięć czy nadzwyczajnych interwencji, lecz jako immanentną obecność w świecie i w jego prawach” (Michał Heller, dz. cyt., s. 56). Tymczasem przynajmniej niektóre ze wspomnianych faktów są właśnie kluczowymi dla teologii chrześcijańskiej (względnie katolickiej) przykładami „antynaturalistycznych pchnięć czy nadzwyczajnych interwencji”, czyli naruszenia tych praw przez Boga.

¹⁵ Steven Weinberg, *Sen o teorii ostatecznej*, Wydawnictwo Alkazar, Warszawa 1994, s. 312.

¹⁶ Richard C. Lewontin, *Introduction*, w: Laurie R. Godfrey (ed.), *Scientists Confront Creationism*, W.W. Norton and Company, New York 1983, s. xxvi [xxiii–xxvi].

i produkowanie wyjaśnień zgodnie z postulatem naturalizmu metodologicznego polegałoby więc na takim działaniu uczonego, jakiego należy się spodziewać, jeśli prawdziwe są tezy naturalizmu metafizycznego.

Problemy, w których przyjęcie naturalizmu ma podstawowe znaczenie, wpływające bezpośrednio na treść teorii, to problemy pochodzenia różnego rodzaju zjawisk, w tym przede wszystkim wszechświata, życia i człowieka. Sukcesy nauki odnoszone właśnie w tym obszarze mogą skłaniać do uznania twierdzeń naturalizmu metafizycznego za adekwatne wyjaśnienie rzeczywistości. Oczywiście nie bez znaczenia jest też skuteczność nauki w innych obszarach.

Wybrane przykłady naukowego zastępowania wyjaśnień nadnaturalistycznych

Dobrym przykładem dziedziny, w której zapewne można mówić o sukcesie nauki w zastępowaniu nadnaturalistycznych wyjaśnień, jest medycyna. Studiując historię medycyny, dowiadujemy się, że w średniowieczu istniały dwa podstawowe stanowiska w sporze o pochodzenie chorób: ich przyczyną byłby szatan sprzeciwiający się woli Boga lub też Bóg, który miałby za pomocą choroby poddawać człowieka próbie¹⁷. Historyk medycyny Tadeusz Brzeziński następująco przedstawia typologię średniowiecznych wyjaśnień pochodzenia chorób:

- Choroby, które nie były dziełem diabła, nie mogły być udziałem ludzi, bez woli bożej. Toteż średniowieczni teologowie poszukiwali uzasadnień, które pozwoliłyby pogodzić dobroć Boga ze zsyłaniem przez niego chorób. Można je sprowadzić do następujących:
- u sprawiedliwego, dla zwiększenia jego zasług w niebie przez cierpienie na Ziemi,
 - dla ustrzeżenia cnoty przed pychą,
 - dla głoszenia chwały bożej w przypadku cudownego uzdrowienia,
 - dla skruszenia grzesznika i nawrócenia go na właściwą drogę,
 - dla zapoczątkowania wiecznej kary, która może być rozpoczęta już na Ziemi¹⁸.

By przytoczyć konkretny przykład zastosowania pozaprzyrodniczego wyjaśnienia pochodzenia chorób, można odwołać się do angielskiego lekarza Roberta Flud-da (1574–1637). W książce *Medicina catholica* jako przyczynę epidemii przedstawia on Boską karę za ludzkie grzechy. W jej wymierzeniu pośredniczy czterech aniołów: Mahazel, Azazel, Azael i Samael. Te złe anioły miały zsyłać na ludzi między innymi trąd, dżumę, puchlinę wodną czy gorączki. Najlepszym lekarstwem na chorobę miała być szczerza modlitwa¹⁹.

¹⁷ Patrz Tadeusz Brzeziński, *Zdrowie i choroba w starożytności i średniowieczu*, w: Tadeusz Brzeziński (red.), *Historia medycyny*, Wydawnictwo Lekarskie PZWL, Warszawa 1995, s. 86 [63–89].

¹⁸ Tamże, s. 86–87.

¹⁹ Patrz tamże s. 89.

Współczesna medycyna, oczywiście, zrezygnowała z tego typu wyjaśnień oraz sposobów leczenia. Posuwa się jednak jeszcze dalej. Ma też coś do powiedzenia na temat religii jako takiej. Wypowiedzi potwierdzające tę moją tezę znajdujemy także u Brzezińskiego, gdy pisze na przykład o negatywnym wpływie religii na zdrowie psychiczne ludzi żyjących w średniowieczu²⁰. W sposób następujący pisze on o ruchach biczowników:

Drugą masową psychozą były ruchy biczowników (*flagellantes*). Najbardziej znane są ich masowe pochody z lat 1260 i 1349. Biczowanie znane było w średniowieczu jako kara, ale już od X wieku niektóre reguły zakonne przewidywały je jako sposób umartwiania ciała i osiągania w ten sposób doskonałości. Kiedy więc po klęskach wojennych i fali epidemii w Perugii pojawiły się tam pochody biczowników, można przypuszczać, że była to swego rodzaju próba prześlągnięcia niebios. Oczywiście, dzisiejszy psychiatra dopatrywałby się w tym ruchu wątku sadystyczno-masochistycznego²¹.

Współczesna medycyna zatem nie tylko wprowadza naturalistyczne wyjaśnienia chorób tam, gdzie wcześniej dopatrywano się ingerencji nadnaturalnej. Interpretuje ona i ocenia także same doświadczenia i zachowania, które niegdyś byłyby uznane za przejawy życia religijnego, wskazując, przynajmniej w przypadku niektórych z nich, na ich patologiczne podłoże. Odwołanie do sadomasochistycznej interpretacji ruchów biczowników jest tylko jednym z wielu przykładów²².

Innym dobrym przykładem obrazującym rolę wyjaśnień naturalistycznych jest próba zastosowania ich dla opisu genezy różnorodności życia i powstania czło-

²⁰ „Wiara w wieczne obcowanie na ziemi świata złych i dobrych duchów, ich ingerencję w losy, a nawet możliwość wcielania się we wnętrze człowieka, stwarzały atmosferę niesamowitości, która nie mogła nie odbijać się na psychice co wrażliwszych ludzi. Głoszenie ascezy, sprzecznej z potrzebami biologicznymi człowieka, sytuację tę jeszcze potęgowało. Na tym tle, obok indywidualnych chorób psychicznych, które towarzyszą wszystkim epokom [...], pojawiły się charakterystyczne tylko dla średniowiecza psychozy zbiorowe” (Tadeusz Brzeziński, *Choroby, ich rozprzestrzenianie i historia*, w: Brzeziński (red.), *Historia medycyny*, wyd. cyt., s. 114 [114–123]).

²¹ Tamże, s. 115.

²² W jednym z podręczników do psychiatrii znajdujemy następujące streszczenia Antoniego Kępińskiego koncepcji urojeń. Przedstawiona tam charakterystyka pasuje do wielu przywódców religijnych, proroków czy świętych niezależnie od kręgu kulturowego i epoki, w której żyli: „[Kępiński] Wyróżniał nurt ontologiczny, dotyczący istoty bytu i koncepcji egzystencji w kosmosie, przy czym charakterystyczne dla urojeń schizofrenicznych są treści fantastyczne, magiczne. [...] Nurt eschatologiczny zaś dotyczy zagadnień ostatecznych – np. końca świata, zagrażającej katastrofy – z którymi łączy się poczucie bezradności, bezsilności. Nurt charyzmatyczny zawiera zagadnienia dotyczące znaczenia i sensu życia ludzkiego, jego prawdziwego celu. Światem chorego wstrząsają apokaliptyczne wydarzenia, a on znajduje się w centrum tych wydarzeń. Może czuć się nieśmiertelny, wszechmocny, wybrany przez los, albo odwrotnie – może mieć poczucie swojego małego znaczenia” (Anna Grzywa, *Zaburzenia urojeniowe*, w: Adam Bilikiewicz, Stanisław Pużyński, Janusz Rybakowski, Jacek Wciórka (red.), *Psychiatria*, t. 2, *Psychiatria kliniczna*, Urban & Partner, Wrocław 2002, s. 329 [325–341]). Wśród typów paranoi wyróżnia się typ posłannictwa religijnego (patrz tamże, s. 333).

wieka. Jak pisał Gould: „Przed Darwinem myśleliśmy, że stworzył nas dobrotliwy Bóg”²³. Jednak Darwin jednoznacznie wypowiadał się na temat odwołań do cudów w procesie rozwoju życia na Ziemi:

Gdybym był przekonany, że do teorii doboru naturalnego potrzeba mi takich uzupełnień, uznałbym ją za bzdurę. [...] Słowa bym nie powiedział w obronie teorii doboru naturalnego, gdyby w którymkolwiek stadium powstawania gatunków potrzebna była jakaś cudowna interwencja²⁴.

Zdaniem Dawkinsa natomiast

Cała wartość teorii ewolucji polega właśnie na tym, że dostarcza ona nie-cudownego wyjaśnienia, w jaki sposób powstają złożone przystosowania organizmów²⁵.

Jeśli teoria ewolucji, nie odwołując się wszak do czynników nadnaturalnych, trafnie opisuje rzeczywistość, to wydaje się, że Darwin nie tylko wypełnił pewną lukę w przyrodzie i w naszej wiedzy o niej. Darwin jako pierwszy, jak ujął to Dawkins, „[...] sprawił, że ateizm jest w pełni satysfakcjonujący intelektualnie”²⁶.

Oprócz problemu zagadnienia powstania życia i człowieka kluczowe dla teizmu jest przekonanie, że wszechświat nie istnieje wiecznie, lecz został stworzony przez osobowego Boga, transcendentnego wobec niego. Przedstawiona w połowie dwudziestego wieku koncepcja rozwoju wszechświata, którego początkiem

²³ Stephen Jay Gould, *Ever Since Darwin*, W.W. Norton, Pelican, New York 1997, s. 267.

²⁴ Wypowiedź Darwina cytuję za: Dawkins, dz. cyt., s. 390.

Należy tu zauważyć, że już w czasie pierwszych publikacji *O pochodzeniu gatunków* pojawiały się teleologiczne interpretacje darwinizmu i występują one także dziś. W XIX w. takie interpretacje teorii ewolucji prezentował Asa Gray. Jednak Darwin jednoznacznie je odrzucał: „Mimo szczerzej chęci trudno zgodzić się ze zdaniem prof. Asy Graya, że «przemiany były kierowane wzdłuż pewnych korzystnych linii», podobnie jak rzeki «prowadzone są po określonych i pożytecznych liniach nawodnienia»” (Karol Darwin, *Dzieła wybrane*, t. III, *Zmienność zwierząt i roślin w stanie udomowienia*, cz. II, Państwowe Wydawnictwo Rolnicze i Leśne, Warszawa 1959, s. 403). Gdzie indziej zaś stwierdził, „Nie więcej jest, zdaje się, celowości w zmienności istot żywych i w działaniu doboru naturalnego niż w kierunku, w którym wieje wiatr” (Karol Darwin, *Autobiografia*, w: Karol Darwin, *Dzieła wybrane*, t. VIII, *Autobiografia i wybór listów*, Państwowe Wydawnictwo Rolnicze i Leśne, Warszawa 1960, s. 44).

²⁵ Richard Dawkins, dz. cyt., s. 390.

²⁶ Tamże, s. 28.

Sam Dawkins jest zdeklarowanym ateistą i w swych popularnych publikacjach prezentuje obraz nauki mającej właśnie ateistyczny charakter. O tym, że prezentowany przez Dawkinsa pogląd na naukę jest bliski uczonemu, może świadczyć fakt, że w 1990 roku otrzymał on od Brytyjskiego Towarzystwa Królewskiego Nagrodę imienia Michaela Faradaya jako naukowiec, który – jak brzmiało uzasadnienie – „wniósł największy wkład w upowszechnianie rozumienia nauki” (patrz Johnson, *Reason in the Balance*, wyd. cyt., s. 76).

miałoby być zdarzenie ironicznie określone przez Freda Hoyle'a jako „Big Bang”, została bardzo przychylnie przyjęta przez środowisko religijne. W 1951 roku Pius XII akceptuje tę teorię jako zgodną z Biblią. Jak wyraził się papież: „Wyda-je się zaprawdę, że dzisiejsza nauka cofając się [...] o miliony stuleci, zdołała ob-jąć rolę świadka tego początkowego *Fiat lux* [...]”²⁷.

W ramach teorii Wielkiego Wybuchu atrakcyjna dla ujęcia religijnego nie jest jedynie teza o istnieniu początku wszechświata. Otóż okazuje się, że nauka na-trafia na granice swojego wyjaśniania. Nie potrafi odpowiedzieć na pytanie, co było przed Wielkim Wybuchem. Okazuje się też, że znane nauce prawa przyrody nie stosują się do samego Wielkiego Wybuchu. Oto więc pojawia się luka, w któ-rej można umieścić Boga.

Przedstawiona w powszechnie znanej książce *Krótką historią czasu* kon-cepcja Stephena Hawkinga jest próbą eliminacji Boga z historii wszechświata i zlikwidowania wspomnianej luki. W *Krótkiej historii czasu* czytamy między innymi:

[...] w kwantowej teorii otwiera się nowa możliwość: czasoprzestrzeń może nie mieć żadnych brzegów, a więc nie ma potrzeby, by określać zachowanie Wszechświata na brzegu. Nie ma żadnych osobliwości, w których załamują się prawa nauki, ani żadnych brzegów czasoprzestrzeni, wymagających się odwołania do pomocy Boga lub do jakie-goś zbioru nowych praw wyznaczających warunki brzegowe dla czasoprzestrzeni. Można powiedzieć: „warunkiem brzegowym dla Wszechświata jest brak brzegów”. Taki Wszech-świat byłby całkowicie wystarczający i nic z zewnątrz nie mogłoby nań wpływać. Nie mógłby być ani stworzony, ani zniszczony. Mógłby tylko BYĆ²⁸.

W obrazie wszechświata według Hawkinga Bóg nie pełniłby więc żadnej roli.

Hawking co prawda często wspomina o Bogu, nawet z nadzieją, iż „poznamy umysł Boga”. Wygłoszona przez niego fraza może budzić błędne przekonanie, że akceptuje on jakąś formę teizmu. Tymczasem gdy Hawking mówi o poznaniu umy-słu Boga, to ma po prostu na myśli to, iż kiedyś wiedza naukowa stanie się pełna i wszechogarniająca²⁹. Na ateistyczny charakter myśli Hawkinga wskazuje komen-tarz Sagana zawarty we wprowadzeniu do *Krótkiej historii czasu*:

²⁷ *Documents pontificaux de Sa Sainteté Pie XII*, 22 listopada 1951, cyt. za: Georges Minois, *Kościół i nauka. Dzieje pewnego nieporozumienia*, t. 2, *Od Galileusza do Jana Pawła II*, Oficyna Wydawnicza Volumen, Wydawnictwo Bellona, Warszawa 1996, s. 351.

²⁸ Stephen W. Hawking, *Krótką historią czasu: od wielkiego wybuchu do czarnych dziur*, Wydawnictwo Alfa, Warszawa 1993, s. 130.

²⁹ Patrz Phillip E. Johnson, *Co to jest darwinizm*, „Na Początku”, 7–8/2000, s. 207 [197–211]; oryginał w języku angielskim: Phillip E. Johnson, *What is Darwinism*, w: Michael Bauman (ed.), *Man and Creation. Perspectives on Science and Theology*, A Christian Vision Book, Hillsdale College Press, Hillsdale 1993, s. 186 [177–190].

Jest to wreszcie książka o Bogu..., a raczej o jego nieobecności. Słowo *Bóg* często pojawia się na tych stronicach. Hawking usiłuje znaleźć odpowiedź na słynne pytania Einsteina, czy Bóg miał swobodę w tworzeniu Wszechświata. Próbuje, jak sam stwierdza wprost, zrozumieć umysł Boży. To sprawia, że konkluzja – przynajmniej obecna – jest tym bardziej zaskakująca: Wszechświat nie ma granic w przestrzeni, nie ma początku i końca w czasie, nie ma też w nim nic do zrobienia dla Stwórcy³⁰.

Koncepcja Hawkinga jest, oczywiście, jednym z wielu współczesnych kosmologicznych modeli. Być może jest błędna. Przytoczenie jej jednak w tym tekście jest o tyle celowe, że jest w niej bardzo klarownie ukazana rola naturalistycznego charakteru zastosowanego tam wyjaśnienia. Rola ta polega na eliminacji jakichkolwiek odwołań do nadnaturalnych interwencji w historii wszechświata.

Zakończenie

Mój wniosek o tym, że współczesna nauka nie pozostawia żadnych luk ani w naszej wiedzy, ani w porządku świata, których wyjaśnienie wymagałoby odwołania do jakiejś nadnaturalnej, transcendentnej sfery postulowanej przez religie teistyczne, wynika właśnie ze szczególnej roli w nauce tych dwóch postulatów naturalistycznych oraz roli nauki we współczesnej kulturze Zachodu. Otóż nauka wielokrotnie już odnosiła sukces, przedstawiając naturalistyczny opis rzeczywistości, który zastępował wyjaśnienia odwołujące się do istnienia czy działania czynników nadnaturalnych. Te sukcesy nauki sprawiły, że to właśnie jej przysługuje w kulturze Zachodu prawo decydowania, „jak się faktycznie rzeczy mają”, zarówno jeśli chodzi o przyczyny kataru czy działanie elektryczności, jak i pochodzenie wszechświata, życia i człowieka. Naturalistyczne założenia nauki, której celem jest kompletny opis lub wyjaśnienie całej rzeczywistości, sprawiają, iż nie pozostawia ona miejsca dla wyjaśnień nienaturalistycznych. W naukowym obrazie świata nie ma luk wymagających odwołań do czynników pozaprzyrodniczych. A choć uczeni przyznają, że mimo usilnych starań wiele zagadek jest jeszcze nierozwiązanych, to w żadnym czasopiśmie naukowym nie znajdziemy tekstu postulującego „wypełnianie Bogiem” obecnych luk w naszej wiedzy.

Dodatkowo przy realistycznej interpretacji teorii naukowych, według której twierdzeniom teorii naukowych miałyby przysługiwać wartości logiczne prawdy i fałszu, należałoby uznać naukowy, czyli naturalistyczny obraz rzeczywistości za prawdziwy – jeśli za prawdziwe uznałibyśmy obecnie obowiązujące teorie. Sam naturalizm metodologiczny prowadzi wtedy do naturalizmu ontologicznego, jeśli przyjmiemy realistyczną interpretację nauki, uznając, że jej twierdzenia odnoszą się do obiektywnej rzeczywistości i trafnie opisują, jak się rzeczy mają.

³⁰ Carl Sagan, Wprowadzenie do: Stephen W. Hawking, dz. cyt., s. 11 [10–11].

Nauka nie dowodzi oczywiście, że Bóg nie istnieje. Jednak jeśli można powiedzieć, że nauka bazująca na naturalizmie trafnie wyjaśnia rzeczywistość, to przywoływanie takiej istoty jest mnożeniem bytów ponad potrzebę³¹. Obraz nauki, jaki promuje się we współczesnej kulturze Zachodu, to właśnie nauka, która wszystko wie lub będzie wiedziała, dla której nie ma granic. Skoro naturalistyczna nauka wyjaśnia lub może wyjaśnić wszystko, w takim razie cała rzeczywistość musi mieć charakter wyłącznie przyrodniczy. I ponieważ to nauka decyduje, co istnieje, a co nie, to z samych jej założeń wynika, że nie istnieją luki ani w porządku przyrodniczym, ani w naszej wiedzy, w których byłoby miejsce dla jakiegoś nadnaturalnego bóstwa działającego w materialnym świecie.

Bibliografia

(zawiera wyłącznie cytowane pozycje)

- Bauman Michael (ed.), *Man and Creation. Perspectives on Science and Theology, A Christian Vision Book*, Hillsdale College Press, Hillsdale 1993.
- Bilikiewicz Adam, Pużyński Stanisław, Rybakowski Janusz, Wciórka Jacek (red.), *Psychiatria*, t. 2, *Psychiatria kliniczna*, Urban & Partner, Wrocław 2002.
- Brzeziński Tadeusz (red.) *Historia medycyny*, Wydawnictwo Lekarskie PZWL, Warszawa 1995.
- Bylica Piotr, *Konflikt między teizmem i nauką bazującą na naturalizmie – w ujęciu Phillipa E. Johnsona*, „Zagadnienia Naukoznawstwa” 2003, z. 3–4, s. 227–238.
- Darwin Karol, *Autobiografia*, w: Karol Darwin, *Dzieła wybrane*, t. VIII, *Autobiografia i wybór listów*, Państwowe Wydawnictwo Rolnicze i Leśne, Warszawa 1960.
- Darwin Karol, *Dzieła wybrane*, t. III, *Zmienność zwierząt i roślin w stanie udomowienia*, cz. II, Państwowe Wydawnictwa Rolnicze i Leśne, Warszawa 1959.
- Dawkins Richard, *Ślepy zegarmistrz: czyli, jak ewolucja dowodzi, że świat nie został zaplanowany*, Biblioteka Myśli Współczesnej, Państwowy Instytut Wydawniczy, Warszawa 1994.
- Documents pontificaux de Sa Saintete Pie XII*, 22 listopada 1951.
- Eldredge Niles, *The Monkey Business: A Scientist Looks at Creationism*, Washington Square Press, New York 1982.
- Eldredge Niles, *The Triumph of Evolution and The Failure of Creationism*, W.H Freeman and Company, New York, 2001 (2000).
- Godfrey Laurie R. (ed.), *Scientists Confront Creationism*, W.W. Norton and Company, New York 1983.

³¹ Patrz Piotr Bylica, dz. cyt., s. 230.

- Gould Stephen Jay, *Ever Since Darwin*, W.W. Norton, Pelican, New York 1997.
- Hamrun Charles L. (ed.), *Darwin's Legacy. Nobel Conference XVIII*, Harper & Row, San Francisco 1983.
- Hawking Stephen W., *Krótką historia czasu: od wielkiego wybuchu do czarnych dziur*, Wydawnictwo Alfa, Warszawa 1993.
- Heller Michał, *Chrześcijański naturalizm*, „Roczniki Filozoficzne” 2003, t. LI, z. 3, s. 41–58.
- Hoffman Antoni, *Wokół ewolucji*, Biblioteka Myśli Współczesnej, PIW, Warszawa 1997.
- Johnson Philip E., *Reason in the Balance. The Case Against Naturalism in Science, Law & Education*, InterVarsity Press, Downers Grove 1995.
- Johnson Phillip E., *Co to jest darwinizm*, „Na Początku”, 7–8/2000, s. 197–211.
- Kunicki-Goldfinger Władysław J.H., *Znikąd donikąd*, Biblioteka Myśli Współczesnej, PIW, Warszawa 1993.
- Lyko Zachariasz, *Zarys filozofii chrześcijańskiej*, Chrześcijańska Akademia Teologiczna, Warszawa 1995.
- Mayr Ernst, *To jest biologia. Nauka o świecie ożywionym*, Prószyński i S-ka, Warszawa 2002.
- Minois Georges, *Kościół i nauka. Dzieje pewnego nieporozumienia*, t. 2., *Od Galileusza do Jana Pawła II*, Oficyna Wydawnicza Volumen, Wydawnictwo Belona, Warszawa 1996.
- Muszyński Zbysław (red.), *Z badań nad prawdą, nauką i poznaniem, Realizm. Racjonalność. Relatywizm*, t. 31, Wydawnictwo UMCS, Lublin 1998.
- Provine William and Johnson Phillip E., *Darwinism: Science or Naturalistic Philosophy? Video Study Guide*, Access Research Network, Colorado Springs 2001 (1996).
- Sabath Karol, *Jak zostałem fundamentalistą antyreligijnym*, „Kosmos” 1993, vol. 42, z. 3–4, s. 687–713.
- Simpson George G., *Meaning of Evolution*, Yale University Press, New Haven 1949 (rev. ed. 1967).
- Weinberg Steven, *Sen o teorii ostatecznej*, Wydawnictwo Alkazar, Warszawa 1994.
- Wilson Edward O., *O naturze ludzkiej*, Wydawnictwo Zysk i S-ka, Poznań b.r.w., s. 212.
- Życkiński Józef abp, *Bóg i ewolucja. Podstawowe pytania ewolucjonizmu chrześcijańskiego*, Towarzystwo Naukowe KUL, Lublin 2002.

Methodological Naturalism as a Condition of Science in a Context of Relationship between Science and Religion

In my paper I present the thesis assumed by most scientists that the principle of methodological naturalism is a necessary condition of science. I also show the role of this thesis in the context of the relationship between science and religion (by religion I mean here Christianity). I try to show that contemporary science does not leave any gaps in our knowledge that would call for any supernatural or transcendent sphere of being such as postulated by religion. Christianity admits events in the history of the universe such that for their explanation it is necessary to appeal to supernatural agents disrupting the order of nature. If this is so, then we can claim, I argue, that contemporary science is incompatible with the Christian doctrine. I also argue that if we assume a realist interpretation of scientific theories, formed on the basis of methodological naturalism, and if we take into consideration the role of science in contemporary culture of the Western civilization then we should consider the scientific model of reality as making atheism a more rational option.