

4. Nauka a religia

W poprzednim punkcie pisałem o „radykalnym zdumieniu”, jakie rodzi kontemplacyjna obserwacja świata, które to zdumienie wyostreza wiedza o zdumiewających osiągnięciach współczesnej nauki, zwłaszcza fizyki. Teza, iż nauka może otwierać człowieka na religię, jest jednak nieoczywista. Często mówi się o „konflikcie” między nauką i religią, a przeciwnicy religii, chcąc uzasadnić swoje przekonanie o jej fałszywości, próbują odwoływać się do nauki¹⁷. W tym punkcie chciałbym krytycznie zbadać bliżej ich dwie, jak się wydaje główne, strategie argumentacyjne. Pierwsza ma charakter ogólny i zmierza do wykazania, że nauka wspiera światopogląd naturalistyczny. Druga ma charakter szczegółowy i zmierza do wykazania, że religia jest „zjawiskiem naturalnym”, którego istnienie daje się w pełni wyjaśnić za pomocą metod naukowych i że w rezultacie świat ponadnaturalny zakładany w światopoglądzie religijnym nie istnieje. Zasadniczym celem rozważań prowadzonych w tym punkcie jest odparcie zarzutu „nieracjonalności” (tj. sprzeczności z osiągnięciami nauki), jaki często formułuje się przeciw wierze religijnej.

4.1. Nauka a światopogląd naturalistyczny

Wbrew temu, co stwierdza argument pierwszy, nauka nie implikuje żadnej metafizyki: ani metafizyki naturalistycznej (rozumianej jako negującej istnienie Boga, niematerialnej duszy, życia po śmierci), ani supranaturalistycznej (rozumianej jako przyjmu-

¹⁷ Zwięzłe i wnikliwe ujęcie historycznych relacji między nauką i religią można znaleźć we Wszolek 2003, s. 15–52.

jącej istnienie Boga, niematerialnej duszy, życia po śmierci)¹⁸. Teorie naukowe opisują jedynie świat przyrody, ale nie zakładają, że istnieje wyłącznie świat przyrody. Zwolennicy każdej z tych dwóch metafizyk mogą więc znaleźć w nauce inspirację. Zwolennicy metafizyki naturalistycznej są zwykle urzeczeni „samowystarczalnością” świata przyrody (tzn. faktem, że zjawiska przyrodnicze dają się wyjaśniać za pomocą przyczyn naturalnych, a więc bez odwoływania się do czynników nadprzyro-

¹⁸ W tym rozumieniu naturalizm obejmuje więc materializm, tzn. tezę, że nie istnieją żadne niematerialne substancje lub własności. Naturalizm jest więc tutaj definiowany przez wskazanie rodzajów bytu, których istnienie wyklucza. Takie ujęcie naturalizmu materialistycznego jest bardzo ogólne, ale wystarczające w kontekście moich rozważań. Naturalizm można zdefiniować także jako ontologię dopuszczającą istnienie tych rodzajów bytu, których istnienie jest postulowane przez nauki przyrodnicze. Taka definicja ma w istocie charakter formalny. Na gruncie tej definicji konkretna „zawartość” ontologii naturalistycznej jest zrelatywizowana do obecnego stanu nauki lub ewentualnie do stanu nauki w końcowym – „idealnym” – etapie jej rozwoju. Jest wysoce wątpliwe, czy naturalizm na obecnym etapie rozwoju nauki można w ogóle sensownie nazwać „materialistycznym”. Nie wiadomo bowiem np., czy byty, których istnienie jest postulowane przez mechanikę kwantową, czymkolwiek by dokładnie były – falami, falami prawdopodobieństwa czy cząstkami – są „materialne” czy „niematerialne” i czy w ogóle dają się scharakteryzować za pomocą tej tradycyjnej dychotomii. Nasuwa się ciekawe pytanie, czy na jakimś bardziej zaawansowanym etapie rozwoju nauki naturalizm nie okaże się bliższy ontologii niematerialistycznej, a nie naturalizmowi materialistycznemu. Warto wspomnieć w tym miejscu o interesującej definicji naturalizmu materialistycznego zaproponowanej przez R. Sheldrake’a (2013), który scharakteryzował go jako pogląd obejmujący następujące tezy: przyroda jest mechaniczna; całkowita ilość materii i energii jest stała; prawa przyrody są niezmiennie w czasie i przestrzeni; materia jest nieświadoma; przyroda nie ma celu; dziedziczenie biologiczne jest wyłącznie materialne; pamięć przechowywana jest w mózgu; umysł jest tożsamy z mózgiem; parapsychologiczne zjawiska są złudzeniem; tylko „ortodoksyjna”, tj. mechanistyczna, medycyna jest skuteczna. Według Sheldrake’a tak pojmowany naturalizm materialistyczny jest dogmatem bezkrytycznie przyjmowanym przez większość naukowców: składające się na niego tezy (a przynajmniej niektóre z nich) nie tylko nie mają oparcia we współczesnej nauce, lecz także krępują jej rozwój, powstrzymując naukowców od wysuwania odważnych hipotez i prowadzenia wolnych badań.

dzonych), a zwolennicy metafizyki supranaturalistycznej – jego matematycznością i racjonalnością, w której dostrzegają zamysł czy „ślad” Boga. Nauka nie ma więc jednoznacznych implikacji światopoglądowych: daje się pogodzić zarówno z ateizmem, jak i teizmem. Ostatecznie więc zarówno teizm, jak i ateizm jest do pewnego stopnia kwestią wiary; innymi słowy, „skok wiary” musi wykonać zarówno teista, jak i ateista. „Do pewnego stopnia”, gdyż wydaje się, że wybór określonej metafizyki (naturalistycznej lub supranaturalistycznej) nie ma jednak charakteru całkowicie aracionalnego, to znaczy nie jest tak, że nie daje się uzasadnić żadnymi racjonalnymi argumentami; istnieją, jak się wydaje, pewne argumenty przemawiające za tezą, że choć nauka nie implikuje żadnej metafizyki, dostarcza jednej z nich silniejszego wsparcia. Przedstawię cztery argumenty, jakie mógłby przytoczyć teista za tezą, że nauka dostarcza silniejszego wsparcia światopoglądowi supranaturalistycznemu.

Pierwszy argument mówi, że samowystarczalność natury, którą urzeczony jest zwolennik światopoglądu naturalistycznego, ma charakter pozorny. Wystarczy bowiem zadać pytanie, dlaczego w ogóle istnieje cokolwiek, dlaczego prawa natury są takie, a nie inne, i dlaczego świat w ogóle daje się opisać za pomocą praw przyrodniczych, by pokazać nieoczywistość przekonania o pełnej samowystarczalności świata naturalnego. Pytania te wskazują raczej na to, że przyroda – by raz jeszcze przywołać celne określenie Heschela – jest „aluzją”, znakiem istnienia tajemnicy, której nauka nie próbuje – bo nie może – zgłębić.

O ile pierwszy argument nie odwołuje się bezpośrednio do osiągnięć nauki, lecz jest pochodną możliwości zadania pytań *stricte* filozoficznych związanych z samą możliwością uprawiania nauki, o tyle drugi argument odwołuje się bezpośrednio

do osiągnięć nauki, a dokładniej współczesnej fizyki. Starożytni Grecy mogli jeszcze łatwo wierzyć w wieczność i samowystarczalność wszechświata i traktować ze wzgardą koncepcję *creatio ex nihilo*, gdyż nie wiedzieli, że wszechświat, z wypełniającymi go setkami miliardów galaktyk, był przed czy raczej w chwili Wielkiego Wybuchu „skupiony” w jednym punkcie (w tak zwanej osobliwości początkowej). Teoria Wielkiego Wybuchu nie jest oczywiście argumentem bezpośrednio przemawiającym za filozoficzną koncepcją *creatio ex nihilo*, jest jednak na tyle zdumiewająca i odległa od zdroworozsądkowego myślenia, jakie leży u podłoża naturalizmu, że powinna, wraz z innymi zdumiewającymi wynikami nauk przyrodniczych, zburzyć naiwną pewność siebie sceptyków wobec religii upatrujących w nauce własnego sprzymierzeńca. O jakie inne wyniki chodzi? Zwrócę uwagę na jeden, który wydaje się szczególnie intrygujący. Otóż wielu filozofów przyjmujących światopogląd teistyczny zwraca uwagę na tak zwane subtelne zestrojenie (*fine-tuning*) wartości stałych fizycznych (np. stałej kosmologicznej, prędkości światła, siły przyciągania grawitacyjnego). Wartości te są takie, że niewielka ich zmiana uniemożliwiłaby powstanie wszechświata, jaki znamy – takiego, w którym zaistniało życie, pojawiły się istoty rozumne. Wielu filozofów teistycznych widzi w fakcie „subtelnego zestrojenia” argument za tezą, że wszechświat został „celowo zaprojektowany”. Każdy z powyższych argumentów odwołujących się do kosmologii próbowano obalać z perspektywy naturalistycznej na różne sposoby. Nie jest moim celem szczegółowa prezentacja sporu o wartość tych argumentów (oraz innych argumentów odwołujących się do osiągnięć współczesnej nauki)¹⁹.

¹⁹ Dokładną i rzetelną analizę tych argumentów i wysuwanych przeciwko nim kontrargumentów można znaleźć w Craig 2008, s. 93–204.

Ostateczny wynik tego sporu jest wciąż „otwarty” i zapewne taki pozostanie. Nie ulega jednak wątpliwości, że są to argumenty poważne, a częstokroć karkołomne sposoby ich odpierania przez zwolenników naturalizmu (np. poprzez przywoływanie koncepcji „wielości światów” w konfrontacji z argumentem z „subtelnego zestrojenia”) wydają się pokazywać, że znajdują się oni w pozycji defensywnej. Odwołując się do osiągnięć kosmologii w argumentacji na rzecz teizmu, trzeba mieć jednak nieustannie w pamięci „metodologiczne przestrogi”, jakie sformułował Michał Heller, zwracając uwagę między innymi na trudności z „przekładem” języka nauki na język teologii (por. Heller 2008, s. 210–212). Przykładowo: osobliwość początkowa jest pojęciem z języka naukowego, mającym precyzyjną, techniczną treść, całkowicie wolną od jakichkolwiek konotacji teologicznych; tak więc przejście od tego pojęcia do filozoficznego pojęcia „początku świata” i jeszcze dalej, do teologicznej koncepcji stworzenia świata, jest metodologicznie bardzo ryzykowne i musi być dokonywane z wielką ostrożnością i świadomością dokonywanych „przeskoków interpretacyjnych”²⁰. Te przestrogi nie zmieniają jednak zasadniczej, można by rzec „Heschelowskiej”, „lekcji metafizycznej” płynącej ze współczesnej kosmologii: jej osiągnięcia wyostwiają „radikalne zdumienie” i ułatwiają przyjęcie chrześcijańskiej wizji świata.

Trzeci argument to kontrargument wymierzony w tezę, że teoria ewolucji biologicznej wymusza przyjęcie światopoglądu naturalistycznego. Jak jednak trafnie zauważył Alvin Plantinga, supranaturalizm jest niezgodny nie tyle z samą teorią ewolucji, ile z jej naturalistyczną filozoficzną interpretacją, według

²⁰ M. Heller zwraca np. uwagę na to, że idea Stworzenia jest bogatsza od idei początku i może ją obejmować, ale nie musi (por. Heller 2008, s. 211).

z której proces doboru naturalnego ma charakter ślepy, całkowicie przypadkowy, „niekierowany” (*unguided*; por. Plantinga 2011, s. 85). Sama teoria doboru naturalnego nic jednak nie mówi na temat głębszego metafizycznego sensu doboru naturalnego. Można w nim dostrzegać, w zależności od przyjmowanej metafizyki, albo całkowicie ślepy proces, który mniej lub bardziej przypadkowo doprowadził do powstania człowieka, albo proces „kierowany”. Dokładniej rzecz ujmując, jeśli akceptuje się metafizykę naturalistyczną, można opowiedzieć się za jedną z dwóch opcji. Według jednej (przyjmowanej np. przez Stephena Jaya Goulda) proces doboru naturalnego nie musiał doprowadzić do powstania istot rozumnych, a to, że doprowadził, jest rezultatem zbiegu różnych niepowtarzalnych okoliczności, tak że gdyby proces rozwoju życia miał się powtórzyć, świat organizmów żywych wyglądałby prawdopodobnie zupełnie inaczej; jak twierdził Gould, „gdyby puścić taśmę życia od nowa”, naszą planetę zamieszkiwałyby inny zbiór ocalałych organizmów, a szansa, że wśród nich znalazłyby się organizmy o inteligencji przypominającej ludzką, jest „skrajnie niska” (*vanishingly small*; Gould 1989, s. 14)²¹. Według drugiej interpretacji,

²¹ Oto dwa z wielu „przypadków”, które miały zasadniczy wpływ na przebieg ewolucji biologicznej: uderzenie meteoru w Ziemię ok. 65 mln lat temu, które doprowadziło do radykalnego przekształcenia fauny; oraz ocieplenie klimatu we wschodniej Afryce ok. 8–5 mln lat temu, skutkujące przekształceniem dużej części dawnych lasów tropikalnych w sawannę i stworzeniem presji ewolucyjnej dla pojawienia się dwunożnych naczelnych. W swoich rozważaniach Gould podkreślał wagę zwłaszcza tego pierwszego. Zważywszy, że – jak twierdzi Gould – ewolucja dinozaurów nie zmierzała w kierunku zwiększenia objętości mózgu, gdyż uniemożliwiała to sama budowa gadów, powstanie świadomości nie nastąpiłoby, gdyby nie doszło do owej kosmicznej katastrofy; jak pisze Gould: „nasze istnienie, jako dużych i rozumnych ssaków, zawdzięczamy w całkiem dosłownym sensie naszym szczęśliwym gwiazdom” (Gould 1989, s. 318). Amerykański ewolucjonista nie uzasadnia jednak w pełni przekonująco

rzadziej przyjmowanej, istnieją w dynamice ewolucji istot żywych tendencje sprawiające, że prowadzi ona z dużym prawdopodobieństwem do powstania istot rozumnych; gdybyśmy więc, „puścili taśmę życia od nowa”, istoty rozumne powstałyby prędzej czy później, choć być może nie byłby to gatunek *Homo sapiens*²². Powtórzmy jednak: mimo istotnych różnic między tymi dwiema opcjami, łączy je wspólne założenie, iż proces doboru naturalnego jest „niekierowany” i że pojawienie się człowieka jest kwestią mniej lub bardziej przypadkową. Odminną interpretację procesu doboru naturalnego implikuje metafizyka supranaturalistyczna. Według niej proces doboru naturalnego jest „kierowany” w taki sposób, że prowadzi nieuchronnie do powstania człowieka. To „kierowanie” procesem ewolucji może się odbywać na różne sposoby. Bóg może generować w odpowiednim miejscu i czasie odpowiednie mutacje lub może stworzyć odpowiednie „warunki początkowe”

tezy, iż ssaki nie mogłyby podlegać ewolucji w kierunku zwiększania rozmiaru ciała i objętości mózgu i ostatecznie zwyciężyć w konfrontacji z dinozaurami; innymi słowy, nie uzasadnia przekonania, że gdyby nie nastąpiła kosmiczna katastrofa, ssaki na zawsze pozostałyby „małymi stworzeniami żyjącymi w szczelinach tamtego świata” (Gould 1989, s. 318). Przytaczany przez Goulda fakt, że w toku stu milionów lat swojego współistnienia z dinozaurami ssaki były, by tak rzec, w ich cieniu, nie jest bowiem dostatecznym argumentem na rzecz tezy, że z tego cienia nie mogłyby w końcu wyjść, nawet jeśli meteor nie doprowadziłby do unicestwienia dinozaurów.

²² Najbardziej znaną pracą broniącą tej interpretacji jest książka S.C. Morrisa *Life's Solution: Inevitable Humans in a Lonely Universe*; Morris jest wprawdzie chrześcijaninem, ale w jego argumentacji na rzecz drugiej interpretacji nie pojawiają się żadne przesłanki teologiczne, nie zakłada więc ona, że proces ewolucji biologicznej jest „kierowany”. Argumentacja ta opiera się przede wszystkim na obserwacji konwergencji w procesie ewolucji biologicznej, tzn. nieustannym pojawianiu się podobnych „rozwiązań” (adaptacji) w odpowiedzi na środowiskowe presje. Teza o nieuchronności pojawienia się człowieka w toku ewolucji, której broni na gruncie ściśle naukowym, stanowi dla niego argument na rzecz metafizyki supranaturalistycznej.

procesu rozwoju życia, które wraz z samym mechanizmem doboru naturalnego prowadzą nieuchronnie do powstania człowieka. Zapewne ta ostatnia interpretacja „kierowania” dobo-rem naturalnym najdoskonalej harmonizuje z teorią ewolucji: nie zakłada ona bowiem, że Bóg ingeruje w sam proces doboru naturalnego, lecz że niejako „posługuje się” nim dla realizacji określonych celów. Spróbuję przedstawić te dwie główne interpretacje „teistycznej ewolucji” nieco dokładniej, wyróżniając ich podstawowe tezy.

Interpretacja 1 (tzw. *Intelligent Design*):

(1) Bóg stworzył świat *ex nihilo*.

(2) Bóg ustanowił prawa przyrody i „subtelnie zestroił” warunki początkowe.

(3) Bóg podtrzymuje świat w istnieniu, bez czego świat zapadłby się w nicość, z której powstał (*creatio continua*).

(4) Bóg także „manipuluje” prawami przyrody, to znaczy dokonuje szczególnych interwencji w rozwój świata, tak aby realizował on pożądane przez Boga cele. Istnieją w szczególności dwa zasadnicze ograniczenia wbudowane w prawa przyrody: **po pierwsze**, nie jest możliwe czysto naturalistyczne wyjaśnienie powstania życia (do powstania życia potrzebna jest więc pierwsza szczególna interwencja Boga); **po drugie**, dobór naturalny i przypadkowe mutacje nie mogą doprowadzić do powstania organizmów o wysokim stopniu złożoności (przede wszystkim człowieka), co oznacza, że istnieją ograniczenia²³ twórczych zdolności mechanizmów ewolucji ujmowanej czysto

²³ M. Behe, jeden ze zwolenników teorii *Intelligent Design*, mówi w tym kontekście o „brzegu ewolucji” (*the edge of evolution*; *The Edge of Evolution: The Search for the Limits of Darwinism* to tytuł jednej z jego najbardziej znanych książek).

naturalistycznie (niezbędna jest więc druga szczególna interwencja, czy raczej zbiór interwencji, Boga).

Interpretacja 2 różni się od interpretacji 1 tym, że w tezie 4 przyjmuje, iż świat rozwija się bez szczególnych interwencji Boga, a zatem że prawa przyrody ustanowione przez Boga „na początku” wystarczają do wytłumaczenia zarówno biogenezy, jak i powstania organizmów o wysokim poziomie złożoności, w tym człowieka²⁴. Trzeba zauważyć, że istnieje jeszcze interpretacja pośrednia, która przyjmuje trzy pierwsze tezy dwóch poprzednich interpretacji, w tezie 4 stwierdza natomiast, że prawa przyrody ustanowione przez Boga „na początku” wystarczają do wytłumaczenia zarówno biogenezy, jak i powstania organizmów o wysokim poziomie złożoności, ale nie tłumaczą pojawienia się człowieka – istoty obdarzonej samoświadomości i wolną wolą. Powstanie człowieka jest wynikiem jedynej szczególnej interwencji Boga w rozwój świata. Interpretację 1 można nazwać „silną wersją *Intelligent Design*”, a interpretację 3 „słabą wersją *Intelligent Design*”.

Podsumowując, teza mówiąca o konflikcie między teorią ewolucji i supranaturalizmem jest całkowicie błędna, teoria ewolucji nie wypowiada się na temat punktów spornych dzielących naturalizm i supranaturalizm i może być zinterpretowana w ramach każdego z tych dwóch filozoficznych światopoglądów.

Czwarty argument przeciw naturalizmowi, który przedstawię, Lewis nazwał „podstawowym problemem naturalizmu” (*the cardinal difficulty of naturalism*), a Chesterton „argumen-

²⁴ Takie ujęcie „chrześcijańskiej ewolucji” było bliskie J. Życińskiemu (por. Życiński 2002). Na temat teistycznej ewolucji por. także np. Lennox 2011, s. 163–165.

tem z samobójstwa myśli” (*the suicide of thought*). Argument ten często jest też nazywany „argumentem z rozumu” (*the argument from reason*). Zanim dokonam jego analizy, przytoczę kilka jego sformułowań.

(1) W ujęciu Chestertona brzmi on tak:

(...) ludzki intelekt ma wolność zniszczenia samego siebie (...). Nic nie wnosi ciągle mówienie o alternatywie między rozumem i wiarą. Sam rozum jest kwestią wiary. Jest aktem wiary twierdzenie, że nasze myśli mają w ogóle związek z rzeczywistością. Jeśli jesteś tylko sceptykiem, musisz prędzej czy później zadać sobie pytanie: „Dlaczego cokolwiek powinno być prawidłowe; nawet obserwacja lub dedukcja? Dlaczego dobra logika nie może być równie myląca jak zła logika?” Obie są przecież poruszeniami w mózgu zdezorientowanej małpy? (...) Istnieje myśl, która powstrzymuje myśl. I to jest jedyna myśl, którą powinno się powstrzymać (Chesterton 2010b, s. 28).

Konsekwentny naturalizm prowadzi więc do, jak to ujął Chesterton, „samobójstwa myśli” (*the suicide of thought*; Chesterton 2010b, s. 25).

(2) W (klarowniejszym) sformułowaniu tego argumentu przez Johna B.S. Haldane’a widać wyraźnie, jaką „myśl” Chesterton chce „powstrzymać”: „Jeśli moje procesy myślowe są w pełni zdeterminowane przez ruchy atomów w moim mózgu, nie mam żadnych racji, by przypuszczać, że to, w co wierzę, jest prawdą (...), a zatem, nie mam racji, by zakładać, że mój mózg składa się z atomów” (cyt. za: Lewis 2010b, s. 28; wprowadziłem pewne korekty do przekładu); oraz: „jeśli materializm jest prawdziwy, to wydaje się, iż nie możemy wiedzieć,

że jest prawdziwy. Jeśli moje przekonania są rezultatem procesów chemicznych, które zachodzą w moim mózgu, to są one determinowane przez prawa chemii, a nie logiki” (cyt. za: Popper, Eccles 2006, s. 75)²⁵.

(3) Lewis: pisał tak: „Gdyby myślenie zależało wyłącznie od mózgu, mózg od biochemii, a biochemia to (w szerszej perspektywie) bezładny przepływ atomów, to nie byłbym w stanie pojąć, dlaczego myśli miałyby mieć większe znaczenie niż szum wiatru w lesie” (Lewis 2012, s. 155–156; wprowadziłem pewne korekty do przekładu). I w innym miejscu:

Jeśli istnieje tylko natura, wielkie nierozumne, powiązane wzajemnie zdarzenie, jeśli nasze najgłębsze przekonania są tylko produktem ubocznym irracjonalnego procesu, wówczas (...) nasze przekonania są po prostu faktem dotyczącym nas samych – tak jak kolor naszych włosów. Jeśli naturalizm mówi prawdę, nie mamy najmniejszych powodów, by ufać przekonaniu, że natura jest niezmienna. Możemy mu ufać jedynie przy założeniu prawdziwości innej metafizyki. Jeśli najgłębsza rzeczywistość, Fakt, który stanowi źródło innych faktów, przypomina nas do pewnego stopnia – jeśli jest to Rozumna Duchowość, będąca źródłem naszej rozumnej duchowości – wówczas możemy bez obaw ufać temu przekonaniu (Lewis 2010b, s. 170)²⁶.

²⁵ Cytat pochodzi z książki Haldane’a, *The Inequality of Man*, wydanej w 1932 r.

²⁶ Ten fragment jest częścią krytyki, jakiej Lewis poddaje Hume’owskie argumenty przeciw cudom. Ale oczywiście sam argument przedstawiony w tym fragmencie ma szersze implikacje – jest argumentem przeciw naturalizmowi.

Biorąc pod uwagę powyższe sformułowania, argument ten można streścić tak oto: stwierdzenie naturalisty „Istnieją dobre racje, aby wierzyć w naturalizm”, choć nie jest formalnie niespójne, jest niespójne autoreferencyjnie, to znaczy wypowiedzenie czy zapisanie podważa je, gdyż w świetle tego, co ono głosi – naturalizmu – jest ono wynikiem działania serii zdarzeń przyczynowo-mechanicznych niemających nic wspólnego z „racjami”, czyli z argumentami wysuwanymi przez wolny umysł na poparcie określonej tezy²⁷. Wedle tego argumentu ontologiczny naturalizm jest poglądem samoznoszącym, gdy próbuje się go wypowiedzieć i podać przemawiające za nim argumenty. Jeśli więc nawet naturalizm ontologiczny jest prawdziwy, to nigdy nie będziemy mogli tego wiedzieć, a odkrycie jego prawdziwości możemy uznać wyłącznie za rezultat szczęśliwego przypadku (tj. ściśle rzecz biorąc, działania przyrodniczych praw, które sprawiły, że w naszych umysłach pojawiła się myśl, iż ontologiczny naturalizm jest prawdziwy). Haldane wycofał się z tego argumentu²⁸, nie oznacza to jednak oczywiście, że argument ten jest nietrafny. Byłby być może nietrafny, gdyby opierał się na założeniu, że coś, co działa zgodnie z prawami fizyki czy chemii, nie może równocześnie działać zgodnie z prawami logiki; przykładem obiektu, który działa równocześnie zgodnie z oboma typami prawa, jest maszyna

²⁷ Warto wspomnieć, że według Poppera prekursorem tego argumentu był Epikur, choć sformułował go nie przeciw materializmowi, lecz przeciw determinizmowi; argument ten w wersji Epikura brzmi tak: „Ten, kto twierdzi, że wszystkie rzeczy zachodzą w sposób konieczny, nie może krytykować tego, kto twierdzi, że nie wszystkie rzeczy zachodzą w sposób konieczny. Musi bowiem przyznać, że to ostatnie stwierdzenie również zachodzi na mocy konieczności” (cyt. za: Popper, Eccles 2006, s. 75). Por. także Annas 1994, s. 127.

²⁸ Publikując w 1954 w „Literary Guide” esej pt. *I repent an error*.

licząca (por. Popper, Eccles 2006, s.76). Użyłem sformułowania „być może nietrafny”, gdyż trzeba zauważyć, że żadna maszyna licząca nie odkryła praw fizyki, nie napisała powieści ani nie zaproponowała oryginalnej argumentacji filozoficznej: działanie zgodne z prawami logiki nie jest jeszcze ani działaniem twórczym, ani samoświadomym. Ale – niezależnie od tego, co sądzi się o zdolnościach logicznych i twórczych maszyn liczących oraz ich świadomości – kwestią kluczową jest to, że omawiany argument nie opiera się na wspomnianym założeniu: nie mówi, że teza naturalisty jest fałszywa, gdyż umysł naturalistyczny zawsze działa wbrew prawom logiki; mówi, że zakładając, iż umysł jest naturalistyczny, nie ma żadnych racji, aby wierzyć w wysuwane przez niego tezy. Słuszna wydaje mi się więc Popperowska ocena wartości tego argumentu: „choć nie wykazuje on, że materializm siebie niszczy, to, jak sądzę, wykazuje, iż sam siebie podważa (*is self-defeating*): nie może poważnie utrzymywać, że ma na swoje poparcie racjonalne argumenty” (Popper, Eccles 2006, s. 76)²⁹.

Ciekawą wersję tego argumentu zaproponował A. Plantinga; nazwał ją „ewolucyjnym argumentem przeciw naturalizmowi”, gdyż swój sceptycyzm względem wyników poznawczych „naturalistycznego umysłu” oparł na szczegółowej tezie naturalizmu mówiącej, że umysł jest produktem „niekierowanego” doboru naturalnego (por. Plantinga 2011, rozdz. 10,

²⁹ Trzeba jednak dodać, że argument ten nie zajmuje centralnego miejsca w Popperowskiej krytyce naturalizmu materialistycznego. Istotniejszą rolę odgrywa w niej argument mówiący, iż procesy materialne nie mogą dostarczyć wzorów logicznie poprawnego myślenia, wzorce te muszą więc pochodzić spoza świata materialnego (Popper „umieszczał” je w tzw. świecie 3, świecie różnym od świata obiektów fizycznych – świata 1, i świata stanów mentalnych – świata 2).

zwł. s. 344–345 oraz Plantinga 2000, s. 227–240, 281–284, 350–351)³⁰. Zdaniem Plantingi nie ma dobrych racji, aby przyjąć, że umysł będący produktem naturalistycznie zinterpretowanego doboru naturalnego (tj. doboru „niekierowanego”) ma tendencję do generowania prawdziwych przekonań; można jedynie powiedzieć, że taki umysł będzie miał tendencję do generowania przekonań sprzyjających przetrwaniu i reprodukcji (Plantinga zauważa, że z tą tezą zgadzają się myśliciele nieprzychylni teizmowi, np. Thomas Nagel i Patricia Churchland, a także neutralni wobec teizmu, np. Charles Darwin³¹). Jest to pierwsza przesłanka

³⁰ Zarys ewolucyjnej wersji omawianego argumentu można znaleźć także w cytowanej wyżej pracy C.S. Lewisa; Lewis pisał tak: „(...) ci, którzy chcą, abym uwierzył w taki [naturalistyczny – W.Z.] obraz świata, chcą zarazem, bym uwierzył w nieprzewidywalność [pojawienia się – W.Z.] rozumu i w to, że jest niezamierzonym produktem ubocznym bezmyślnej materii, będącej w jednym ze stadiów swojej nieskończonej i bezcelowej ewolucji. To wyraźna sprzeczność. Chcą, abym akceptował wniosek, a jednocześnie dyskredytował jedyne świadectwo, na którym wniosek ten można oprzeć [tj. Transcendentnego Rozumu – W.Z.]” (Lewis 2012, s. 151–152). Argument ten wykorzystuje w swojej argumentacji na rzecz emergentnego dualizmu W. Hasker (2001, s. 58–80).

³¹ Plantinga przywołuje trzy sugestywne cytaty tych myślicieli. Nagel pisze tak: „jeśli wierzymy, że nasza zdolność do budowania obiektywnych teorii jest produktem doboru naturalnego, to mamy prawo żywić wobec nich poważny sceptycyzm” (1989, s. 79; tezę tę Nagel rozwija w Nagel 2012); Churchland stwierdza: „mówiąc wprost, system nerwowy umożliwia organizmowi osiągnięcie sukcesu w jedzeniu, ucieczce, walce, i reprodukcji (*a nervous system enables the organism to succeed in the four F's: feeding, fleeing, fighting and reproducing*). Głównym zadaniem (*the principle chore*) systemu nerwowego jest takie pokierowanie częściami ciała, aby organizm mógł przetrwać (...) Udoskonalenia w kontroli sensomotorycznej dają ewolucyjną przewagę: bardziej wyrafinowany system reprezentacji jest korzystny tylko wtedy, kiedy ma wpływ na sposób życia organizmu i zwiększa jego szanse przeżycia. Prawda, czymkolwiek by była, zajmuje zdecydowanie dalsze miejsce” (1987, s. 548). Podobną myśl sformułował Darwin (w liście do W. Grahama z 1881 r.), pisząc: „Ogarnia mnie zawsze straszna wątpliwość, czy przekonania ludzkiego umysłu, który rozwinął się z umysłu niższych zwierząt, mają jakkolwiek wartość lub są wiarygodne. Czy ktokolwiek ufałby przekonaniom małpiego umysłu, jeśli taki umysł ma w ogóle jakieś przekonania?” (cyt. za: Plantinga 2011, s. 316).

argumentu; Plantinga nazywa ją „wątpliwością Darwina” i przedstawia w postaci prawdopodobieństwa warunkowego: $P(R/N \& E)$ = niska wartość, gdzie R oznacza zdanie „nasze zdolności poznawcze są godne zaufania” (*reliable*), a $N \& E$ oznacza koniunkcję zdań „naturalizm jest prawdziwy”, „nasze zdolności poznawcze powstały w wyniku działania doboru naturalnego”. Druga przesłanka jest następująca: ten, kto przyjmuje $N \& E$ oraz przesłankę pierwszą, ma w postaci tej przesłanki argument podważający (*defeater*) R (tezę o wiarygodności naszych władz poznawczych). Trzecia przesłanka stwierdza, że argument podważający R *ipso facto* podważa każde przekonanie, a więc także przekonanie $N \& E$ (gdyż przekonania te są wytworzone przez władze poznawcze, których wiarygodność podważa przesłanka pierwsza). Czwarta przesłanka mówi, że jeśli $N \& E$ *ipso facto* podważa $N \& E$, $N \& E$ jest tezą samopodważającą (*self-defeating*), autoreferencyjnie niespójną (*self-referentially incoherent*). Wniosek brzmi więc: $N \& E$ jest tezą samopodważającą, autoreferencyjnie niespójną; jak ujmuje to Plantinga: „jeśli ktoś przyjmuje $N \& E$ oraz uznaje, że wartość $P(R/N \& E)$ jest niska, to uzyskuje argument podważający $N \& E$ – uzyskuje rację, aby tę koniunkcję odrzucić lub pozostać wobec niej agnostycznym” (Plantinga 2011, s. 345). Innymi słowy, według Plantingi, jeśli umysł powstały w wyniku „niekierowanej ewolucji” (tj. ewolucji zinterpretowanej naturalistycznie) generuje przekonanie, że naturalizm ewolucyjny jest prawdziwy, to nie ma żadnej racji, aby wierzyć w prawdziwość tego przekonania.

Jak należy ocenić argument Plantingi? Niewątpliwie jego zasadniczym punktem jest przesłanka pierwsza. Plantinga twierdzi, że jest ona prawdziwa, ale nie jest to oczywiste. Można wysunąć przeciw niej zarzut, że choć – rzeczywi-

ście – w świetle naturalizmu i teorii ewolucji celem umysłu nie jest generowanie prawdziwych przekonań, lecz adaptatywnych zachowań, to przecież organizm, którego system poznawczy ma tendencję do generowania fałszywych zachowań nie będzie skutecznie podejmował zachowań służących ewolucyjnym celom. Plantinga rozważa ten zarzut, ale udziela na niego mało przekonującej odpowiedzi: pisze, iż nie pyta, „jak się rzeczy mają, lecz jak wyglądałyby, gdyby zarówno ewolucja, jak i naturalizm (rozumiany jako obejmujący materializm) były prawdziwe” (Plantinga 2011, s. 335). Otóż zakładając, że „niekierowana ewolucja” mogła w ogóle doprowadzić do powstania *Homo sapiens* (jest to założenie, z którym Plantinga się nie zgadza, ale musi je przyjąć na potrzeby swojego „ewolucyjnego argumentu”), wydaje się, że rzeczy miałyby się dokładnie tak samo lub przynajmniej nie mamy żadnych podstaw, żeby twierdzić, że nie miałyby się tak samo. Owocniejszą strategią obrony przed tym zarzutem jest dokonanie podziału przekonań na „mające znaczenie dla ewolucyjnego sukcesu” i „niemające znaczenia dla ewolucyjnego sukcesu” (np. przekonania metafizyczne), jest bowiem jasne, że po pierwsze, teza mówiąca, iż umysł naturalistyczny nie ma tendencji do generowania prawdziwych przekonań drugiego rodzaju, jest przekonująca i że, po drugie, właśnie przekonania tego rodzaju są przedmiotem sporu, w którego kontekście Plantinga formułuje swój argument. W istocie, Plantinga wspomina o tej strategii, pisząc, że prowadzi ona do „słabszej” wersji jego argumentu (Plantinga 2011, s. 348–349). Jest ona jednak w kluczowym punkcie równie silna jak wersja pierwotna, uzasadnia bowiem tezę, że naturalizmu nie można racjonalnie zaakceptować. Wydaje się więc, że Plantinga niepotrzebnie kładzie nacisk na bardziej kontro-

wersyjną wersję silniejszą swojego ewolucyjnego argumentu przeciw naturalizmowi, skoro wersja słabsza równie skutecznie podważa naturalizm.

Na zakończenie warto się zastanowić, w jakiej relacji do siebie pozostają nieewolucyjna i ewolucyjna wersja prezentowanego argumentu. Otóż pierwszą przesłanką argumentu Plantingi jest teza mówiąca, iż przy założeniu, że naturalizm i teoria ewolucji są prawdziwe, prawdopodobieństwo, że nasze władze poznawcze będą generować prawdziwe przekonania, jest niskie. Przedstawiony wyżej zarzut przeciw tej przesłance nie uderza w wersję argumentu zaproponowaną przez Haldane'a, Chestertona i Lewisa. Wersja ta bowiem nic nie mówi na temat wiarygodności naszych zdolności poznawczych rozumianej jako tendencja do generowania prawdziwych przekonań, lecz opiera się na przekonującej tezie, że nie istniałyby żadne racje za przyjęciem wyników aktywności poznawczej naszego umysłu, gdyby umysł ten funkcjonował w taki sposób, w jaki opisuje go ontologiczny naturalista. Należy jednak zauważyć, że argument w wersji Plantingi dowodziłby czegoś więcej i czegoś mniej niż argument Haldane'a, Chestertona i Lewisa. Dowodziłby czegoś więcej niż wyłącznie braku racjonalnego uzasadnienia dla naturalizmu przy założeniu, że naturalizm jest prawdziwy, mianowicie dowodziłby, że szansa, iż umysł naturalistyczny natrafi na prawdziwy pogląd, jest niska. Plantinga nie twierdzi jednak, że jego argument to udowadnia; twierdzi, iż argument ten pozwala wnioskować, że nie można racjonalnie równocześnie zaakceptować naturalizmu oraz teorii ewolucji, więc że taka kombinacja przekonań sama siebie podważa (*is self-defeating*; Plantinga 2011, s. 349). Uważa więc w istocie, że jego własny argument dowodzi czegoś mniej niż argument Haldane'a, Chestertona

i Lewisa³², który – jeśli jest trafny – pokazuje, że sam naturalizm jest poglądem samoobalającym. Teza ta jest mocniejsza, gdyż jeśli nie można racjonalnie zaakceptować naturalizmu, to nie można racjonalnie zaakceptować dowolnej koniunkcji poglądów, której naturalizm jest jednym z członów.

Żaden z czterech argumentów przedstawionych w tym punkcie nie dowodzi, że światopogląd supranaturalistyczny jest prawdziwy. Pokazują one jednak, jak sądzę, że przekonanie, iż nauka wspiera światopogląd naturalistyczny, jest bezzasadne; wydaje się, że jest przeciwnie: nauka w większym stopniu wspiera światopogląd supranaturalistyczny niż naturalistyczny. Plantinga, do którego wielokrotnie się odwoływałem w tym punkcie, formułuje swoje konkluzje analizy relacji między nauką i religią jeszcze mocniej:

istnieje powierzchowny konflikt i głęboka zgodność między nauką i religią teistyczną, oraz powierzchowna zgodność i głęboki konflikt między nauką i naturalizmem. A zważywszy na to, że naturalizm jest przynajmniej *quasi*-religią, istnieje, owszem, rzeczywisty konflikt między nauką i religią, ale nie jest to konflikt między nauką i religią teistyczną, lecz między nauką i naturalizmem. Oto gdzie leży prawdziwy konflikt (Plantinga 2011, s. IX).

Jeśli słuszny jest ostatni z prezentowanych wyżej argumentów (w którejkolwiek wersji), wydaje się, że ta mocniejsza –

³² Choć Plantinga nie porównuje własnego argumentu z ich argumentem; pisze tylko, że podobny argument można znaleźć u C.S. Lewisa (jak wspominałem, Lewis formułuje omawiany argument zarówno w wersji ewolucyjnej jak i nieewolucyjnej; wspominając o Lewisie jako prekursorze, Plantinga miał na myśli zapewne wersję ewolucyjną).

i błyskotliwa – konkluzja sformułowana przez Plantinę jest prawdziwa. W kolejnym punkcie dokonam analizy jeszcze jednej strategii argumentacyjnej naturalisty ontologicznego. Analiza ta będzie stanowić dodatkowe wsparcie rozważań prowadzonych w tym punkcie, gdyż spróbuję w niej wykazać, że strategia ta jest chybiona.

4.2. Nauka a geneza religii

Nauka, w szczególności teoria ewolucji i kognitywistyka, jest wykorzystywana również na płaszczyźnie genealogicznych badań nad religią. Teoriom formułowanym w ramach tych badań można nadać dwie różne interpretacje filozoficzne: redukcjonistyczną i niereducjonistyczną. Według pierwszej interpretacji teoria ewolucji i kognitywistyka całkowicie wyjaśniają genezę religii i tym samym wykazują jej fałszywość; według drugiej, teoria ewolucji i kognitywistyka rzucają jedynie interesujące światło na genezę religii, ale nie mają żadnego znaczenia dla oceny jej prawdziwości. Twórcy ewolucyjnych teorii genezy religii rzadko „dołączają” do niej wyraźną interpretację filozoficzną. Milczącym założeniem badań ewolucyjnych i kognitywnych nad religią wydaje się jednak założenie, że religia jest „zjawiskiem naturalnym”, a jej przedmiot ma charakter bytu fikcyjnego. Będę bronił odmiennej interpretacji. Przedstawię trzy główne ewolucyjno-kognitywistyczne teorie genezy religii.

Hipoteza 1: Religia jako produkt uboczny mechanizmów związanych z altruizmem wzajemnym

Jedną z dominujących teorii tłumaczących genezę religii jest teoria nazywana „ekonomiczną”; została ona zapropono-