

# Piotr Bylica

---

## Komplementarność nauki i religii

---

Filozofia Nauki 14/1, 59-68

---

2006

Artykuł został opracowany do udostępnienia w internecie przez Muzeum Historii Polski w ramach prac podejmowanych na rzecz zapewnienia otwartego, powszechnego i trwałego dostępu do polskiego dorobku naukowego i kulturalnego. Artykuł jest umieszczony w kolekcji cyfrowej [bazhum.muzhp.pl](http://bazhum.muzhp.pl), gromadzącej zawartość polskich czasopism humanistycznych i społecznych.

Tekst jest udostępniony do wykorzystania w ramach dozwolonego użytku.

Piotr Bylica

## **Komplementarność nauki i religii**

W artykule zamierzam przedstawić i ocenić stanowisko, według którego nauka (nauki przyrodnicze) i religia (teizm chrześcijański) nie przeczą sobie, gdyż w rzeczywistości odpowiadają na różne pytania i podejmują się rozwiązań odmiennych problemów. Nawet jeśli obie twierdzą coś o powstaniu Wszechświata czy człowieka, to zagadnienia te podejmują z innej, niezależnej perspektywy. Twierdzi się na przykład, że nauka bada fakty empiryczne, a religia dotyczy wartości czy sensu. Dlatego też, jak głoszą zwolennicy tego ujęcia, uzupełniają się one, w efekcie dając pełniejszy i wewnętrznie spójny obraz rzeczywistości. Zamierzam argumentować, że choć faktycznie wiele problemów podejmowanych w obszarze religii nie ma swoich odpowiedników na płaszczyźnie nauki, to jednak powyższe ujęcie jest nie do obrony. Sens wielu twierdzeń religijnych, także tych kluczowych, zależy od wystąpienia pewnych zdarzeń w świecie empirycznym, będącym przedmiotem badań nauki. Obraz relacji nauki i religii jako komplementarnych względem siebie bazuje także na zdyskredytowanym neopozytywistycznym rozumieniu nauki jako wolnej od wszelkiej filozofii.

### **WPROWADZENIE**

Odwołanie do zasadniczej różnicy treści i metod nauki i teologii wydaje się strategią, mającą neutralizować skutki procesu zastępowania wyjaśnień religijnych przez naukowe czyli naturalistyczne. Religia, a dokładniej teizm chrześcijański, niegdyś pełniła dominującą rolę w cywilizacji Zachodu jako źródło wiedzy o tym „jak się rzeczy mają”. Z czasem jednak, wraz z rozwojem nauk empirycznych, zakres dawanych przez nią odpowiedzi i wyjaśnień, dotyczących świata przyrodniczego i uznawanych za adekwatne, zwęzał się na rzecz wyjaśnień naukowych. Wyrazistą ilustra-

cją jest między innymi historia medycyny, pokazująca, jak odwołania do nadprzyrodzonego źródła chorób i zdrowia zastępowane były wyjaśnieniami przyrodniczymi.<sup>1</sup> Przykładów jest jednak wiele i dotyczą one także bardziej światopoglądowo zasadniczych zagadnień, jak opis historii kosmosu, rozwoju życia na Ziemi czy powstania człowieka. Niegdyś kwestie te były wyłączną domeną teologii. Obecnie na lekcjach przyrody dzieci i młodzież naucza się naukowych rozstrzygnięć tych problemów. Odwoływanie się dziś do komplementarności nauki i religii likwidować ma powstałe wrażenie konfliktu.

Celem tego artykułu nie jest jednak jednoznaczne wskazanie przyczyn ani powodów obecnej popularności ujęcia komplementarystycznego. Chcę raczej wskazać na podstawowe treści oraz wady tego podejścia, jeśli chodzi o możliwość wykorzystania go dla wykazania braku sprzeczności między teizmem chrześcijańskim i naukami przyrodniczymi.

### SFORMUŁOWANIA TEZY O KOMPLEMENTARNOŚCI PRZEZ MYŚLICIELI WIERZĄCYCH

Komplementarność nauki i religii, według Andrzeja Bronka, polega na tym, że mogą one istnieć obok siebie, nie zagrażając sobie wzajemnie, bo każde z nich ujawnia coś innego: nauki przyrodnicze prawidłowości w świecie przyrodzonym, a teologia — dokonujący się w ciągu wieków dialog Boga z człowiekiem.<sup>2</sup> Jak natomiast stwierdza Lamoureux, wiara i rozum są „[...] odmiennymi rodzajami wiedzy i doświadczenia. Nie oznacza to, że któreś z nich jest lepsze od drugiego. Oba te rodzaje są ważnymi choć różnymi sposobami poznania, które razem wzięte uzupełniają się, dając nam pełny obraz świata [...]”<sup>3</sup> Lamoureux ilustruje tę tezę przykładem „krwi Jezusa”: nauka może badać jej skład chemiczny, lecz ze swej natury nie będzie niczego twierdzić na temat jej mocy oczyszczającej z grzechu.

Zgodnie z innym przykładem twierdzi się, że w kwestii pochodzenia człowieka przyrodnika interesuje proces powstania gatunku *Homo sapiens*, teologa zaś powołanie człowieka do świętości. Problem ten dokładniej analizowany jest ostatnio

<sup>1</sup> Patrz Tadeusz Brzeziński, „Zdrowie i choroba w starożytności i średniowieczu”, w: Tadeusz Brzeziński (red.) *Historia medycyny*, Wydawnictwo Lekarskie PZWL, Warszawa 1995, s. 63-89; tenże, „Choroby, ich rozprzestrzenianie i historia”, w: Brzeziński (red.), *Historia medycyny...*, s. 114-123; Bogdan De Barbaro, „Psychiatria a religia”, w: Adam Bilikiewicz, Stanisław Pużyński, Janusz Rybakowski, Jacek Wciórka (red.), *Psychiatria*. T. 3, *Psychiatria kliniczna*, Urban & Partner, Wrocław 2002, s. 551-552 [551-563]; Piotr Bylica, „Naturalizm metodologiczny jako warunek naukowości w kontekście relacji nauki i religii”, *Przegląd Filozoficzny — Nowa Seria* 2004, R. 13, Nr 3 (51), s. 168-169 [163-175].

<sup>2</sup> Andrzej Bronk, „Dwie prawdy: religia i nauka” — por. wyżej w niniejszym tomie.

<sup>3</sup> Denis O. Lamoureux, „Evangelicals Inheriting the Wind: The Phillip E. Johnson Phenomenon”, w: Phillip E. Johnson, Denis O. Lamoureux, et al., *Darwinism Defeated? The Johnson-Lamoureux Debate on Biological Origins*, Regent College Publishing, Vancouver 1999, s. 28-29 [9-46].

w artykule Jacka Tomczyka, którego wiele mówiący tytuł brzmi: „O rozdzielnosci płaszczyzn”.<sup>4</sup> W tekście tym Tomczyk stara się wykazać, że istnieje stopniowy proces uświadamiania sobie przez teologów rozdzielnosci płaszczyzn badawczych nauki i teologii. Jak pisze Tomczyk: „Przyrodnik szukając odpowiedzi na pytanie: «jak i kiedy powstał człowiek, jako gatunek», nie kwestionuje kompetencji teologa, który pragnie ukazać prawdę o powołaniu człowieka do świętości.”<sup>5</sup>

Nie tylko religia (czy teologia) jest dziedziną przedstawianą jako komplementarna względem nauk przyrodniczych. Zagadnienia sensu i wartości są kluczowe dla innych nauk humanistycznych, szczególnie filozofii. W każdym razie, jak wyjaśnia Arthur Peacocke, nauki humanistyczne, w tym teologia, są komplementarne, a nie alternatywne w stosunku do nauk przyrodniczych: „Nauki przyrodnicze dokonują analizy treści doświadczenia ludzkiego, która jest częściowa, abstrakcyjna [...] oraz komplementarna, ale w żadnym wypadku nie alternatywna wobec poczynań nauk humanistycznych, w tym i teologii.”<sup>6</sup> Religię zalicza się więc do dziedziny związanej z sensem oraz rzeczywistością nadprzyrodzoną. Nauka zaś ma być racjonalną działalnością, źródłem wiarygodnej wiedzy o faktach. Peacocke mówi o dwóch perspektywach: „[...] ludzkich poszukiwań sensu reprezentowanych przez religię [...]” oraz o dążeniu do „[...] racjonalności reprezentowanym przez naukę.”<sup>7</sup> Dalej zaś stwierdza, że „Teologia [...] w przeciwieństwie do nauki dąży również do zaspokojenia ludzkiej potrzeby nadawania sensu, z której wyłoniła się religia.”<sup>8</sup> Jeszcze gdzieś indziej pisze, że zadaniem teologii „[...] jest poznawanie i głoszenie rzeczywistości boskiej, tak jak zadaniem nauki jest badanie i ogłaszanie faktów przyrodniczych.”<sup>9</sup>

Komplementarność dotyczy nie tylko treści twierdzeń nauki i teologii, ale także ich metod poznawczych. Na komplementarność na poziomie metodologii wskazuje Józef Życiński, gdy na temat naturalizmu metodologicznego w nauce (czyli stanowiska, zgodnie z którym wszystkie zjawiska przyrodnicze badane przez naukę wyjaśnia się przez odwołanie do innych zjawisk przyrodniczych) pisze, że

Przyjęta procedura badawcza nie wyklucza jednak istnienia [...] czynników [nadnaturalnych — P.B.], tylko ogranicza uwagę do fizycznych aspektów rzeczywistości. (...) Procedura taka (...) [stanowi] jedynie przejaw epistemologicznej odrębności poszczególnych dyscyplin wyrażonych w odmienności dopuszczalnych metodologicznie procedur badawczych.<sup>10</sup>

<sup>4</sup> Jacek Tomczyk, „O rozdzielnosci płaszczyzn”, *Na Początku...* 2005, R. 13, Nr 7-8 (196-197), s. 246-260. Patrz także Piotr Bylica, „O wspólnej płaszczyźnie teologii i nauki. Polemika z artykułem Jacka Tomczyka”, *Na Początku...* 2005, R. 13, Nr 7-8 (196-197), s. 285-290.

<sup>5</sup> Tomczyk, „O rozdzielnosci...”, s. 260.

<sup>6</sup> Arthur Peacocke, *Teologia i nauki przyrodnicze*, przełożył Leszek M. Sokołowski, Znak, Kraków 1991, s. 28.

<sup>7</sup> Arthur Peacocke, *Drogi od nauki do Boga*, przełożyła Joanna Galewicz, Zysk i S-ka Wydawnictwo, Poznań 2004, s. 17.

<sup>8</sup> Peacocke, *Drogi...*, s. 36.

<sup>9</sup> Peacocke, *Drogi...*, s. 43.

<sup>10</sup> Józef Życiński, „Naturalizm ontologiczny a rola superwencji w ewolucji biologicznej”,

Życiński zakłada więc istnienie wartościowych metod poznawczych odmiennych od metodologicznych założeń przyjętych w naukach przyrodniczych.

### GOULD O NIEMOŻLIWOŚCI KONFLIKTU NAUKI I RELIGII

Teza o komplementarności podnoszona jest też przez osoby niewierzące. Popularna jest szczególnie wśród niewierzących uczonych, którzy nie chcą jednak — z różnych względów — zupełnie deprecjonować znaczenia religii. Na przykład ewolucjonista Stephen Jay Gould popierał podział kompetencji wykluczający konflikt między nauką i religią, podkreślając jednocześnie wagę religii:

Nauka próbuje dokumentować fizyczny charakter naturalnego świata i tworzyć teorie, które koordynują i wyjaśniają owe fakty. Religia działa w równie ważnym, lecz zasadniczo odmiennym obszarze ludzkich dążeń, znaczeń i wartości. Są to zagadnienia, które nauki przyrodnicze mogą rozjaśnić, lecz nigdy nie zdołają ich rozwiązać.<sup>11</sup>

Na tej podstawie promuje on zasadę, którą określa skrótem NOMA,<sup>12</sup> według której:

[...] magisterium nauki zajmuje się rzeczywistością empiryczną: z czego wszechświat jest zrobiony (fakty) oraz dlaczego działa tak, a nie inaczej (teorie). Magisterium religii dotyczy kwestii ostatecznego sensu, znaczenia oraz wartości moralnych. Owe dwa magisteria wcale się nie pokrywają, ani nie wyczerpują wszystkich dziedzin (wystarczy wspomnieć magisterium sztuki lub sens piękna).<sup>13</sup>

Gould sugeruje, że religia nie mówi nic o świecie. Religia dotyczy raczej tego, jaką przyjąć postawę względem świata. Jest na przykład źródłem moralności, a „naukowcy nie mogą przypisywać sobie prawa wglądu w prawdy moralne na podstawie jakiegokolwiek wiedzy o empirycznej konstytucji świata.”<sup>14</sup> Stanowisko Goulda wydawać się może rozsądne, odwołuje się bowiem do podziału, według którego nauka może na przykład mówić o tym, jak klonować organizmy, dokonywać aborcji, uprawiać bezpieczny seks czy rozszczepiać jądra atomowe, ale nie rozstrzyga, czy działania takie są dobre. W ten sposób stanowisko Goulda nawiązuje do twierdzenia Hume’a, że z wiedzy o faktach nie można wyprowadzać sądów o powinnościach.

*Roczniki Filozoficzne* 2003, T. LI, Z. 3, s. 7-8 [7-18].

<sup>11</sup> Stephen Jay Gould, *Skały wieków. Nauka i religia w pełni życia*, przełożył Jacek Bieroń, Zysk i S-ka Wydawnictwo, Poznań 2002, s. 10.

<sup>12</sup> W oryginale: Non-Overlapping Magisteria. W polskim wydaniu książki Goulda skrót ten tłumaczony jest jako „Nie Obejmujące się Magisteria”.

<sup>13</sup> Gould, *Skały wieków...*, s. 11.

<sup>14</sup> Tamże, s. 14.

### Krytyka tezy o komplementarności nauki i religii

Przedstawiona przez Goulda dychotomia faktów i wartości spotkała się jednak z krytyką Phillipa E. Johnsona. Zwraca on uwagę, że taki podział jest powierzchowny, ponieważ ważność zasad moralnych proponowanych przez religię ugruntowana jest w pewnym obrazie rzeczywistości.<sup>15</sup> Związek ten polega na tym, że, jak argumentuje Johnson

[...] racjonalność jakiegokolwiek kodeksu moralnego jest połączona z obrazem rzeczywistości, w którego skład wchodzi fakty, jak i wartości. [...] Chrześcijańska opowieść mówi o istotach ludzkich, które są stworzone przez Boga, ale które przez swój grzech zostały od niego oddzielone i muszą powstrzymywać się od grzechu, by stać się tym, czym miały być zgodnie z zamysłem stworzenia. Historia racjonalistów epoki oświecenia opowiada o ludziach, którzy przez opanowanie wiedzy naukowej uwolnili się od przesądów i ostatecznie zdali sobie sprawę, że to ich przodkowie stworzyli Boga, a nie odwrotnie.<sup>16</sup>

Chrześcijańska koncepcja genezy człowieka, jak stara się wykazać Johnson, uzasadniać ma na przykład zasady moralne związane z seksualnością oraz rolą mężczyzn i kobiet w rodzinie i społeczeństwie.

Jeśli rzeczywiście stworzył nas Bóg jako „kobietę i mężczyznę”, przeznaczył mężczyźnie i kobiecie różne miejsca w rodzinie i zechciał by stosunek seksualny miał miejsce tylko w małżeństwie, wtedy ma sens tradycyjny system moralności rodzinnej. W takim wypadku nowa moralność seksualna, nauczana w ramach progresywnego programu nauczania, jest niezgodna z rzeczywistością i prawdopodobnie zakończy się frustracją i nieszczęściem.<sup>17</sup>

Johnson przekonuje, że status moralności religijnej zmienia się, jeśli fałszywy jest obraz rzeczywistości, na którym ona bazuje:

Ale jeśli Bóg jest jedynie projekcją ludzkich pragnień lub gorzej — pojęciem wymyślonym przez patriarchalną władzę, by zracjonalizować istnienie swych opresyjnych rządów, wtedy śmierć Boga jest jak wyzwolenie z więzienia. Wszelkie zasady propagowane w imię iluzji, która pozbawiła nas naszej wolności, tracą swą ważność, gdy ta iluzja zostaje rozpoznana. [...] w momencie, gdy śmierć Boga uzna się za wiedzę, poglądy na moralność rodziny w całym jej zakresie ulegają całkowitej przemianie.<sup>18</sup>

---

<sup>15</sup> Patrz Phillip E. Johnson, *Reason in the Balance. The Case Against Naturalism in Science, Law, and Education*, InterVarsity Press, Downers Grove 1996, s. 31; tenże, *Wielka metafizyczna opowieść nauki*, przełożył Piotr Bylica, *Archiwum „Na Początku...”* Z. 13, PTK, Warszawa 2003 s. 28-29; tenże, „Czy Bóg jest niezgodny z Konstytucją Stanów Zjednoczonych”, *Na Początku...* 2002, r. 10, nr 3-4 (153-154), s. 104 [89-106].

<sup>16</sup> Johnson, *Reason in the Balance...*, s. 32; tenże, *Wielka metafizyczna opowieść...*, s. 29; tenże, „Czy Bóg jest niezgodny z Konstytucją...”, s. 104.

<sup>17</sup> Johnson, *Reason in the Balance...*, s. 31; tenże, *Wielka metafizyczna opowieść...*, s. 29; tenże, „Czy Bóg jest niezgodny z Konstytucją...”, s. 104.

<sup>18</sup> Johnson, *Reason in the Balance...*, s. 31-32; tenże, *Wielka metafizyczna opowieść...*, s. 29; tenże, „Czy Bóg jest niezgodny z Konstytucją...”, s. 104.

Oczywiście że rezygnacja z przekonania o roli Boga w powstaniu człowieka nie musi prowadzić do odrzucenia konkretnych sądów moralnych.<sup>19</sup> Zarówno wierzący, jak i niewierzący, wskazuje Johnson, zgadzają się co do zakazów zabijania czy kradzieży, choć mogą przyjmować dla nich inne uzasadnienia. Jednak przyjęcie lub odrzucenie wielu innych zasad w praktyce wiąże się z przyjęciem lub odrzuceniem religijnego punktu widzenia.

Gould jednak myli się zarówno, gdy sugeruje, że nie ma związku między twierdzeniami o świecie i moralnością, jak i wtedy, gdy twierdzi, że religia nie mówi nic o świecie. W podobny do Goulda sposób myślą się wierzący, uznający tezę o komplementarności jako chroniącą przed konfliktem z nauką. Gdy wskazują, że nauka mówi o świecie czy faktach, a religia jedynie o ich znaczeniu w historii zbawienia, wydają się nie dostrzegać trudności polegającej na tym, że teologiczne wypowiedzi mają sens, o ile w sferze będącej przedmiotem badań nauki zaszły pewne fakty: kluczowe z nich to na przykład stworzenie świata i człowieka przez Boga.

Nie bez powodu z entuzjastycznym przyjęciem papieża Piusa XII spotkała się koncepcja powstania Wszechświata, określona później teorią Wielkiego Wybuchu. Wskazywała ona, że świat miał początek. Pozwalała także mówić o pewnych granicach naukowego poznania, które nie jest w stanie wypowiadać się o tym, co było przed tym początkiem. Jednak wśród popularnych dziś modeli Wszechświata znaleźć można takie, w których nie ma mowy o początku, w których Wszechświat, zgodnie ze słowami Stephena Hawkinga, autora jednej z takich propozycji — „[...] byłby całkowicie wystarczający i nic z zewnątrz nie mogłoby nań wpływać. Nie mógłby być ani stworzony, ani zniszczony. Mógłby tylko BYĆ.”<sup>20</sup> Jak wypowiedział się o koncepcji Hawkinga Carl Sagan: „[...] nie ma też w nim nic do zrobienia dla Stwórcy.”<sup>21</sup>

Przykład oddzielenia kompetencji nauki i religii znajdujemy w książce Życińskiego *Bóg i ewolucja*. Życiński wskazuje na granicę obszaru zainteresowań nauki odnośnie do człowieka: „[...] przyrodnik w swym opisie może ograniczyć się jedynie do charakterystyki zróżnicowanych procesów psychicznych, znamienych zarówno dla zwierząt niższych, jak i dla gatunku *Homo sapiens*.”<sup>22</sup> Specyficznie ludzka ma być: świadomość moralna, doświadczenie wolności, przeżycia estetyczne, religijne, stawianie pytań metafizycznych czy altruizm. Ich opis wykracza już, zdaniem Życińskiego, poza możliwości wyjaśnień przyrodniczych, czyli naukowych. Stanowisko to jednak jest trudne do utrzymania. Świadomość moralna, przeżycia religijne czy altruizm, by wymienić tylko niektóre z zagadnień, są przedmiotem naukowych

<sup>19</sup> Patrz Johnson, *Reason in the Balance...*, s. 39; tenże, „Panujące w Ameryce rozumienie religii”, *Na Początku...* 2002, r. 10, nr 5-6 (155-156), s. 135 [131-151].

<sup>20</sup> Stephen W. Hawking, *Krótką historią czasu: od wielkiego wybuchu do czarnych dziur*, przełożył Piotr Amsterdamski, Wyd. Alfa, Warszawa 1993, s. 130.

<sup>21</sup> Carl Sagan, Wprowadzenie do: HAWKING, *Krótką historią...*, s. 11 [10-11].

<sup>22</sup> Józef Życiński, *Bóg i ewolucja. Podstawowe pytania ewolucjonizmu chrześcijańskiego*, *Prace Wydziału Filozoficznego* T. 89, Towarzystwo Naukowe KUL, Lublin 2002, s. 58.

badań. Istnieją na przykład, oparte na teorii ewolucji, interpretacje zachowań altruistycznych uznawanych za specyficznie ludzkie.<sup>23</sup>

Jeśli chodzi o sens twierdzeń o Boskim powołaniu człowieka do świętości, to uzależniony jest on od zajścia pewnych faktów w sferze empirycznej. Pewne rozstrzygnięcia z zakresu nauk przyrodniczych na temat powstania człowieka mogą na przykład wyraźnie wpływać na sens twierdzeń o grzechu pierworodnym pierwszych rodziców. Centralne zagadnienie w tej kwestii to problem monogenizmu/poligenizmu.

We wspomnianym wcześniej artykule Tomczyk powołuje się na jednego z teologów, który — zgodnie z jego streszczeniem — miał stwierdzić, że „monogenizm w sensie ścisłym nie może być przedmiotem zainteresowania przyrodnika. Ten bowiem chcąc pozostać wierny prawom i tezom biologicznym musiałby z całą stanowczością odrzucić monogenizm.”<sup>24</sup> Ten fragment chyba najdobitniej oddaje strategię odwołania do komplementarności nauki i religii w kwestii pochodzenia człowieka: teza teologiczna jest niezgodna z nauką, zatem uznaje się, że nauka i teologia interesuje się czym innym. Według samego Tomczyka, „Nauki przyrodnicze nie są kompetentne w ten spór ingerować.”<sup>25</sup> Tymczasem Pius XII w encyklice *Humani Generis* wskazał na zależność między twierdzeniami nauki i religii, gdy pisał, że

[...] wolności dyskusowania nie mają synowie Kościoła odnośnie do [...] opinii zwanej poligenizmem. Chrześcijanie nie mogą trzymać się poglądu, jakoby po Adamie istnieli na tej ziemi ludzie prawdziwi, którzy by się nie wywodzili przez naturalne zrodzenie od niego jako pierwszego rodzica wszystkich ludzi; ani też nie wolno przyjąć hipotezy, jakoby imię „Adam” oznaczało wielu pierwszych rodziców. Nie jest przecież widoczne, jak można by te hipotezy pogodzić z nauką o grzechu pierworodnym [...].<sup>26</sup>

Koncepcja poligenizmu jest więc uznana przez papieża za niezgodną z chrześcijańską wizją pochodzenia człowieka. Jego słowa potwierdzają zatem, że nie każda wersja ewolucji gatunku *Homo sapiens*, badanej wszak przez nauki przyrodnicze, odpowiada przekonaniom religijnym. Sens wypowiedzi o przeznaczeniu człowieka do zbawienia zależy od prawdziwości twierdzeń o grzechu pierworodnym, a te — jak wskazuje Pius XII — są do pogodzenia tylko z niektórymi koncepcjami ewolucji *Homo sapiens*, o której informacji dostarcza nam nauka.

Chrześcijaństwo głosi także inne twierdzenia, których nie można rozumieć jedynie metaforycznie i które wskazują na związek płaszczyzny empirycznej i teologicznej. Proste przykłady to historyczność Jezusa czy zmartwychwstania. Te fakty oczywiście interpretuje się w kontekście ich roli w historii zbawienia, mówiąc o ich sym-

<sup>23</sup> Opis sporów na temat takich interpretacji można znaleźć w: Antoni Hoffman, *Wokół ewolucji*, Biblioteka Myśli Współczesnej, PIW, Warszawa 1997, s. 11-49.

<sup>24</sup> Tomczyk, „O rozdzielnosci...”, s. 259.

<sup>25</sup> Tamże, s. 259.

<sup>26</sup> Pius XII, Enc. *Humani Generis* z dnia 12. VIII 1950 r., tłum. ks. A. Tymczak, Orchard Lake, Michigan 1951 (cyt. za: ks. dr Antoni Słomski, „Pochodzenie i początki człowieka w świetle nauki katolickiej”, w: ks. dr Antoni Słomski, *Problem pochodzenia człowieka*, Pallotinum, Poznań 1957, s. 151 [143-187]).



bolicznym znaczeniu (płaszczyzna teologiczna), ale w ramach teizmu chrześcijańskiego (względnie katolicyzmu) są to też fakty z historii „tego świata” i ich opis należy rozumieć dosłownie (płaszczyzna przyrodnicza). Pozostaje zresztą cała lista cudów opisanych w Starym i Nowym Testamencie (płonący, ale niespalający się krzew, rozstąpienie się wód morskich przed Izraelitami, wskrzeszenie Łazarza, rozmnożenie chleba, chodzenie Jezusa po wodzie, cudowne uzdrawianie, przemiana wody w wino czy urodzenie syna przez dziewicę i wiele, wiele innych). W każdym razie ważne jest to, że miały miejsce one w tym świecie, a nauki o zachodzeniu takich faktów, jak rodzenie dzieci czy produkcja wina, coś mówią. Można więc porównać twierdzenia nauki i religii w tej sprawie.

Istnieją więc zagadnienia wspólne dla badań nauki i religii. Już ten fakt przeczy podstawowej tezie komplementarystów o braku wspólnej płaszczyzny. Konflikt twierdzeń nauki i religii jest więc możliwy i — jak się okazuje — ma miejsce. Jego źródło tkwi w samych założeniach współczesnej nauki. Zgodnie ze sformułowaniem dokonany przez Michaela Ruse’a kluczowymi dla wyjaśnień naukowych jest odwołanie do niekierowanych praw oraz procesów przyrodniczych:

[...] najważniejszą cechą współczesnej nauki jest to, że odwołuje się wyłącznie do działania ślepych, niezmiennych regularności przyrodniczych. Regularności te nazywamy „prawami przyrody.” Zatem uczeni starają się zrozumieć empiryczny świat przez odniesienie do praw przyrody i naturalistycznych procesów.<sup>27</sup>

Przytoczona tu zasada naturalizmu jest powszechnie uznawana przez uczonych za konieczny warunek naukowości.<sup>28</sup> Jeśli odwołać się do definicji, według której teoria jest zbiorem aksjomatów, założeń oraz ich konsekwencji, to należy stwierdzić, że zasada naturalizmu jest filozoficznym założeniem współczesnej nauki, które prowadzi do konfliktu nauki i religii. Sprawia ona, że teorie naukowe wyjaśniają naturalistycznie zjawiska przyrodnicze, także te, które w ujęciu religijnym wymagają odwołania do nadnaturalnej ingerencji (np. powstanie Wszechświata, człowieka czy poczęcie i narodziny Jezusa). Założenie naturalizmu wyklucza zachodzenie zdarzeń niezgodnych z niezmienną regularnością praw przyrody (problem cudów). W sformułowaniu przy-

<sup>27</sup> Michael Ruse, „Witness Testimony Sheet *McLean v. Arkansas*”, w: Michael Ruse, *But Is It Science? The Philosophical Question in the Creation/Evolution Controversy*, Prometheus Books, New York 1996, s. 301 [287-306]. Patrz też tamże, s. 296; tenże, „Prologue. A Philosopher’s Day in Court”, w: Ruse, *But Is It Science?...*, s. 21 [13-35].

<sup>28</sup> Patrz William Lane Craig and J. P. Moreland, „Preface”, w: William Lane Craig and J. P. Moreland (eds.), *Naturalism: A Critical Analysis, Routledge Studies in Twentieth-Century Philosophy* 6, Routledge, London — New York 2000, s. xii [xi-xv]; David Ray Griffin, *Religion and Scientific Naturalism. Overcoming the Conflicts*, State University of New York Press, New York 2000, s. 8, 11; Dallas Willard, „Knowledge and naturalism”, w: Craig, Moreland (eds.), *Naturalism...*, s. 30 [24-48]; Niles Eldredge, *The Monkey Business: A Scientist Looks at Creationism*, Washington Square Press, New York 1982, s. 82, 87; tenże, *The Triumph of Evolution and the Failure of Creationism*, W. H. Freeman and Company, New York 2001 (2000), s. 137; Steven Weinberg, *Sen o teorii ostatecznej*, przełożył Piotr Amsterdamski, Wyd. Alkazar, Warszawa 1994, s. 312.

toczonym przez Ruse'a wyklucza się także wyjaśnienia celowościowe (niezgodność z koncepcjami kierowanego przebiegu ewolucji kosmicznej i biologicznej).

## UJĘCIE KOMPLEMENTARYSTYCZNE A ROZWÓJ FILOZOFII NAUKI

Wydaje się, że źródłem podziału zakresu zainteresowań nauki i religii w sposób, w jaki wyżej przedstawiłem, jest przekonanie jego zwolenników o słuszności neopozytywistycznego modelu demarkacjonistycznego. Zgodnie z nim teorie naukowe miały być wolne od wszelkiej metafizyki, której twierdzenia przez logicznych empirystów traktowane były jako pozbawione sensowności, tj. niespełniające kryteriów empirycznej testowalności. Prowadziło to w ich systemie do ostrego oddzielenia nauki od filozofii czy religii. Podobnie podział nauki i religii (a także w ogóle nauk humanistycznych) przeprowadzany przez zwolenników komplementarności, przebiega zgodnie z kryterium empiryczności.

Jednak wraz z rozwojem filozofii nauki ten ostry podział na naukowe-metafizyczne słabł. Przedstawiciele socjohistorycznej szkoły filozofii nauki wskazali na istotną rolę twierdzeń metafizycznych w nauce. Już Popper, starający się jeszcze wyraźnie oddzielić naukę od metafizyki, twierdził, że metafizyka warunkuje powstawanie nowych hipotez i teorii,<sup>29</sup> a niektóre idee metafizyczne sprzyjały rozwojowi nauki.<sup>30</sup> U Kuhna założenia metafizyczne są częścią paradygmatu danej dyscypliny naukowej.<sup>31</sup> Feyerabend uznaje koncepcje metafizyczne za pierwotne stadium teorii naukowych<sup>32</sup> i wręcz wymaga od naukowców spekulacji metafizycznych.<sup>33</sup> Lakatos twierdzi, że komponent metafizyczny, teoria niepodlegająca falsyfikacji, jest „twardym rdzeniem” każdego naukowego programu badawczego.<sup>34</sup> Tak silna rola filozofii w nauce sugeruje też, że jej teorie nie muszą być tak światopoglądowo neutralne, jak miałyby to wynikać z postulatu ich zasadniczej, jakościowej odmienności względem filozofii czy teologii. Z badań tych można wyciągnąć ogólny wniosek o niemożliwości ostrego oddzielenia nauki od nienauki. Istotnie okazuje się, że do podstawowych założeń naukowych należy filozoficzny postulat naturalizmu metodologicznego. Wpływa on na treść teorii naukowych, ograniczając ją do naturalistycznych wyjaśnień rzeczywistości.

<sup>29</sup> „[...] odkrycie naukowe nie jest możliwe bez wiary w idee typu czysto spekulatywnego [...]” (Karl R. Popper, *Logika odkrycia naukowego*, przełożyła Urszula Niklas, PWN, Warszawa 1977, s. 38).

<sup>30</sup> Patrz tamże, s. 38.

<sup>31</sup> Patrz Thomas S. Kuhn, *Struktura rewolucji naukowych*, przełożyła Helena Ostromięcka, PWN, Warszawa 1968, s. 57-58.

<sup>32</sup> Patrz Paul Feyerabend, *Jak być dobrym empirystą?*, przełożyła Krystyna Zamiara, PWN, Warszawa 1979, s. 52.

<sup>33</sup> Patrz tamże, s. 55.

<sup>34</sup> Patrz Imre Lakatos, „Falsyfikacja a metodologia naukowych programów badawczych, w: Imre Lakatos, *Pisma z filozofii nauk empirycznych*, przełożył Wojciech Sady, PWN, Warszawa 1995, s. 73 [3-169].

**ZAKOŃCZENIE**

Teza o komplementarności nauki i religii ma wskazywać na brak konfliktu między tymi dziedzinami. Brak sprzeczności wynikać ma z braku wspólnego zakresu zainteresowań i analiz prowadzonych w ramach nauk przyrodniczych i teologii. Pojęcie to jednak okazuje się nieadekwatne, a sens szeregu twierdzeń religijnych uzależniony jest od naukowych rozstrzygnięć na temat rzeczywistości. Niezależnie od tego, czy rozstrzygnięcia te są korzystne dla religii, czy nie, przeczy to tezie komplementarystów o niezależności obszaru zainteresowań nauki i religii. Teza o komplementarności wydaje się też być wynikiem rozumowania analogicznego względem zdyskredytowanych rozważań neopozytywistycznych na temat nauki. Wbrew neopozytywistycznemu i komplementarystycznemu modelowi istotną rolę we współczesnej nauce okazuje się odgrywać jej filozoficzny, naturalistyczny komponent, prowadzący do konfliktu nauki i religii.