

Andrzej Zabołotny

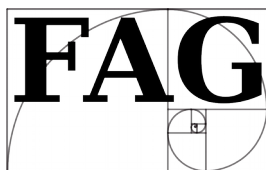
Naturalizm metodologiczny w nauce — dylemat teisty

Filozoficzne Aspekty Genezy (Philosophical Aspects of Origin) 13, 25-48

2016

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, gromadzącej zawartość polskich czasopism humanistycznych i społecznych.

Tekst jest udostępniony do wykorzystania w ramach dozwolonego użytku.



ISSN 2299-0356

Filozoficzne Aspekty Genezy — 2016, t. 13

Philosophical Aspects of Origin s. 25-48

<http://www.nauka-a-religia.uz.zgora.pl/images/FAG/2016.t.13/art.09.pdf>

Andrzej Zabołotny

Naturalizm metodologiczny w nauce — dylemat teisty

Wprowadzenie

Celem nauki jest poznanie prawdy o świecie. Powszechnie uważa się, że nauka funkcjonuje w ramach naturalistycznego paradygmatu. Jednak teista, jako przekonany o istnieniu Boga, nie może zgodzić się z naturalizmem ontologicznym, gdyż według tego poglądu rzeczywistość nadprzyrodzona nie istnieje. Czy zastąpienie naturalizmu ontologicznego metodologiczną zasadą, że na gruncie nauki korzystamy jedynie z wyjaśnień odwołujących się do przyczyn i bytów naturalnych, rozwiązuje problem potencjalnej rozbieżności między celem nauki a przekonaniem teistycznym? Okazuje się, że zasada mająca ograniczać się do metodologii często łączy się z metafizycznymi założeniami prowadzącymi do radykalnych wniosków teologicznych. Czy teista-chrześcijanin powinien je zaakceptować, czy dążyć do zrewidowania roli naturalizmu w nauce?

I. Wielka intelektualna przygoda ludzkości

August Comte, który w pierwszej połowie dziewiętnastego wieku dał początek pozytywizmowi, wyróżnił trzy fazy rozwoju umysłowego ludzkości: fazę teologiczną, metafizyczną i pozytywną.¹ Twierdził, że w tej pierwszej fazie

MGR ANDRZEJ ZABOŁOTNY — Uniwersytet Łódzki, e-mail: azabolotny@mt28.pl.

© Copyright by Andrzej Zabołotny & *Filozoficzne Aspekty Genezy*.

¹ Por. Auguste COMTE, *Metoda pozytywna w szesnastu wykładach*, przeł. Wanda Wojciechowska, Państwowe Wydawnictwo Naukowe, Warszawa 1961, s. 11-12.

wszelkie zjawiska tłumaczono przez odwołanie do duchów i bóstw. Na etapie metafizycznym pytanie „dlaczego?” dominowało nad pytaniem „jak?”. Właściwe poznanie, oparte na faktach, stało się według Comte’a możliwe dopiero po wyzwoleniu z mitycznego sposobu myślenia. Można więc patrzeć na rozwój nauki jako na wyzwanie rzucone naturze przez człowieka — że oto sam pozna jej budowę, zasady funkcjonowania, bez odwołania do rzeczywistości nadprzyrodzonej i bez pomocy objawienia. Przy tak rozumianym podejściu postęp nauki byłby mierzony stopniem niezależności wyjaśnień naukowych od hipotetycznych działań Boga czy bóstw. Ten proces demitologizacji rozpoczęła filozofia grecka. W jej ramach pojawiło się dążenie do zrozumienia świata dzięki ludzkiemu rozumowi i świadectwom zmysłów, bez odwoływania się do wierzeń religijnych. Była to rewolta „przeciw mitologicznemu dyskursowi o naturze” na skutek „odrzućcia bóstw natury jako zasady wyjaśniającej zjawiska przyrody”.² Filozofowie greccy, ze względu na słabość narzędzi poznawczych, jakimi dysponowali, nie mogli jeszcze dojść daleko na tej drodze, ale rozpoczęty został proces, który możemy nazwać „wielką intelektualną przygodą ludzkości”. Jednak upadek Cesarstwa Rzymskiego położył kres kulturze antycznej. Średniowiecze w tej narracji może być przedstawiane albo jako ciemny okres upadku, albo jako stopniowe budowanie podstaw pod późniejszy burzliwy rozwój nauki współczesnej.³ Począwszy od trzynastego wieku dominujący wpływ na myślenie filozofów europejskich wywierały nowo odkryte idee Arystotelesa. Kluczowym okresem okazuje się wiek szesnasty i siedemnasty, kiedy potężne umysły Kopernika, Galileusza, Kartezjusza, Keplera, Newtona, Leibniza i wielu innych podważyły obraz świata zbudowany na podstawie arystotelesowskiej filozofii. Zaczęły powstawać podstawy nowej nauki, opartej w coraz większym stopniu na doświadczeniu, idealizacji, pomiarze, bezpośrednich przyczynach sprawczych. Odkrywanie coraz to nowych regularności i praw w coraz szerszym obszarze rzeczywistości budziło narastające poczucie, że metoda naukowa może

² Olaf PEDERSEN, *Konflikt czy symbioza*, przeł. Włodzimierz Skoczny, Wydawnictwo BIBLOS, Tamów 1997, s. 57.

³ Przykładem drugiego podejścia może być książka: Edward GRANT, *Średniowieczne podstawy nauki nowożytnej*, przeł. Tadeusz Szafrński, Prószyński i Ska, Warszawa 2005. Natomiast F. Sherwood TAYLOR w książce *Historia nauk przyrodniczych w zarysie*, przeł. Janusz Thor, Państwowe Wydawnictwo Naukowe, Warszawa 1962, po rozdziale opisującym naukę starożytną przechodzi od razu do szesnastego wieku.

służyć do wyjaśnienia wszystkich zjawisk. Sukcesom nauki towarzyszył burzliwy rozwój technologii, umacniający przekonanie o jej niemal nieograniczonych możliwościach. Obszar potencjalnego działania sił nadprzyrodzonych zdawał się coraz bardziej kurczyć. Newton widział jeszcze potrzebę odwołania się do bezpośredniego działania Boga dla ustalenia odpowiednich warunków początkowych ciał we Wszechświecie i zapewnienia stabilności Układu Słonecznego.⁴ Około sto lat później Pierre-Simon Laplace na pytanie Napoleona, dlaczego w jego dziele o budowie Wszechświata nie ma żadnego odwołania do Boga, podobno odpowiedział: „Nie miałem potrzeby wprowadzenia takiej hipotezy”.⁵ Wreszcie w połowie dziewiętnastego wieku Darwin — jak to ujął w jednej ze swoich wypowiedzi Richard Dawkins — sprawił, że ateizm stał się w pełni satysfakcjonujący intelektualnie.⁶

Taka narracja ma swoją pociągającą siłę. Oto człowiek staje sam wobec tajemnic natury i krok po kroku dzięki swojemu intelektowi odkrywa coraz głębsze poziomy regularności zjawisk, formułuje prawa wzajemnych zależności, tworzy oparte na nich technologie, umożliwiające dalsze kroki ku ostatecznemu poznaniu. Nie potrzebuje Bożej pomocy, wręcz przeciwnie, ewentualność Bożego bezpośredniego działania w świecie byłaby zagrożeniem dla perspektywy naturalistycznego poznania tajemnic Wszechświata. Możliwość sukcesu wielkiej intelektualnej przygody ludzkości stanęłaby pod znakiem zapytania.

II. Narracja teistyczna

Czy teista-chrześcijanin może kierować się opisaną powyżej motywacją? Postrzega świat jako stworzony przez Boga, jako miejsce, „w którym Bóg i ludzie są ze sobą w relacji”.⁷ I jest to Bóg aktywnie działający w historii ludzko-

⁴ Por. Jerzy KIERUL, *Newton*, Państwowy Instytut Wydawniczy, Warszawa 2010, s. 335, 345.

⁵ Augustus DE MORGAN, *A Budget of Paradoxes*, The Open Court Publishing Co., Chicago/London 1915, s. 2.

⁶ Por. Richard DAWKINS, *Ślepy zegarmistrz*, przeł. Antoni Hoffman, Państwowy Instytut Wydawniczy, Warszawa 1997, s. 28.

⁷ Willem B. DREES, *Nauka wobec wiary*, przeł. Krzysztof Skonieczny, Copernicus Center Press, Kraków 2016, s. 192.

ści. Tak więc w teistycznej narracji kluczową rolę odgrywają inne niż przedstawione w poprzednim rozdziale wydarzenia. Pierwszym z nich byłoby stworzenie człowieka na obraz i podobieństwo Boga. Przez jego sprzeciwienie się Bożemu przykazaniu na świecie pojawiło się zło. Bóg w szczególny sposób objawił się Abrahamowi i jego potomkom, wywodząc z nich naród izraelski. Okazał swą moc, wyprowadzając go z niewoli egipskiej pod wodzą Mojżesza, przez którego nadał Izraelowi Prawo. Bóg napominał swój wybrany naród przez proroków, a ich słowa zostały zapisane, tworząc Pismo Święte Starego Testamentu. Bóg przygotowywał Izraelitów do przyjścia zapowiedzianego Mesjasza, Zbawiciela. Okazał się nim Jezus z Nazaretu, który swoim życiem, nauczaniem i dokonywanymi cudami potwierdzał swoją misję. Skazany na śmierć na krzyżu, zmartwychwstał i przez wiele dni ukazywał się swoim uczniom. Umocnieni zesłanym Duchem Świętym stali się przywódcami powstającego Kościoła, któremu powierzona została misja głoszenia Ewangelii, aż do powtórnego przyjścia Jezusa. Dialog człowieka z Bogiem toczy się w kontekście rzeczywistości materialnej, łącznie z realizacją otrzymanego od Boga zadania zaludnienia ziemi i czynienia jej sobie poddaną.

Te dwie narracje: rozwoju nauki i dialogu Boga z człowiekiem, oczywiście nie muszą być ze sobą w sprzeczności. Dotyczą przecież głównie innych wymiarów rzeczywistości. Obie jednak mówią też coś o świecie natury, o konkretnych historycznych wydarzeniach; zająbiają się więc ze sobą. Wielu historyków wskazuje, że to chrześcijaństwo stworzyło warunki do powstania współczesnej nauki właśnie w Europie, gdzie jej prekursorzy widzieli w Bożej racjonalności motywację do poszukiwania porządku w otaczającym ich świecie, a w wolności Bożego dzieła stwarzania — potrzebę empirycznego badania struktury świata.⁸ Ale ponieważ rozważamy w tym artykule dylemat teisty, patrzymy przede wszystkim na subiektywną ważność zdarzeń i procesów, osobistą motywację i zaangażowanie; widzimy różnice i możemy je oceniać. Pierwsza narracja skupia się na poznaniu Wszechświata, druga — na dialogu ze Stwórcą. W pierwszej narracji usuwamy Boga z pola widzenia, w drugiej — szukamy znaków Jego działania, komunikatów od Niego. Punkt ich przecięcia znajduje się w obrębie

⁸ Historię zmian poglądów na rolę chrześcijaństwa w powstaniu i rozwoju współczesnej nauki opisuje np. Jacek KWAŚNIEWSKI, „Nauka a religia. Historiografia problemu”, *Zagadnienia Filozoficzne w Nauce* 2011, nr 49, s. 149-187.

świata fizykalnego i tutaj rodzi się zasadnicze pytanie, czy Bóg może działać, czy działał i czy działa bezpośrednio w świecie natury?

III. Naturalizm ontologiczny

Najbardziej radykalna odpowiedź na powyższe pytanie wynikałaby z przyjęcia, że rzeczywistość nadprzyrodzona nie istnieje, więc w szczególności Bóg czy bóstwa są co najwyżej wytworem ludzkiej myśli. Ten metafizyczny pogląd, nazywany naturalizmem ontologicznym, ujął zwięźle Carl Sagan: „Kosmos jest tym wszystkim, co jest, kiedykolwiek było lub kiedykolwiek będzie”.⁹

Przyjmując, że istnieje tylko to, co naturalne, nie jest łatwo jednoznacznie określić zasięg tego pojęcia. Dlatego różne wersje naturalizmu różnie określano. Na przykład według materializmu jedynym istniejącym bytem, tworzywem świata, do którego sprowadzają się wszelkie inne przejawy rzeczywistości, jest materia. Z kolei fizykalizm jest poglądem, według którego wszystkie zjawiska, w tym ludzka świadomość, ostatecznie będą miały wyjaśnienie na gruncie fizyki, gdyż prawa fizyki regulują zachowanie każdego obiektu. Natomiast scjentyzm opiera się na twierdzeniu, że to nauki przyrodnicze są jedynym źródłem i podstawą prawdziwej i uzasadnionej wiedzy o rzeczywistości, zaś zagadnienia, których nie da się opisać językiem nauk przyrodniczych, są albo bezsensowne, albo nierozstrzygalne. To, co łączy różne ujęcia naturalizmu, to anty-nadnaturalizm — pewność nieistnienia istot nadnaturalnych: Boga, bóstw, aniołów i tym podobnych. David Papineau w artykule na temat naturalizmu w Stanfordzkiej Encyklopedii Filozoficznej zwraca uwagę na brak jednoznacznej definicji tego pojęcia.¹⁰ Rozważa status bytowy takich obszarów granicznych jak cechy świadomości, fakty moralne, pojęcia matematyczne, obszar rzeczywistości modalnej, czyli bytów możliwych. Z omawianymi tu pojęciami wiąże się też pytanie o słuszność redukcjonizmu: na ile analiza części danego układu może dać pełny opis całości. Czy procesy chemiczne możemy ostatecznie zredukować do zja-

⁹ Carl SAGAN, *Kosmos*, przeł. Maria Duch i Bronisław Rudak, Zysk i S-ka, Poznań 1997, s. 17.

¹⁰ Por. David PAPINEAU, „Naturalism”, *Stanford Encyclopedia of Philosophy*, first published: 22 February 2007; substantive revision: 15 September 2015.

wisk fizycznych, czy biologia może być zredukowana do chemii, a świadomość człowieka do zjawisk biologicznych?

Jeżeli nauka stawia sobie za cel poznawanie pełnej prawdy o świecie, to przyjęcie założenia naturalizmu ontologicznego w oczywisty sposób ogranicza sensowne odwołania i wyjaśnienia naukowe do bytów i przyczyn naturalnych. Ale w pewnym stopniu to wnioskowanie działa też w drugą stronę. Mianowicie słuszność poglądu naturalistycznego można po części uzasadniać skutecznością nauk przyrodniczych, gdy te funkcjonują na podstawie naturalistycznych założeń. Skoro tak dobrze zdają się one opisywać prawidłowości funkcjonowania świata, to może jest tak dlatego, że to właśnie naturalizm najlepiej określa, co rzeczywiście istnieje? ¹¹ Oto przykład takiego rozumowania:

Naturalizm nie jest logicznie konieczny; tutaj nie przyjmuje się go *a priori*. Naturalizm to raczej interpretacja sukcesu, jaki odniosła nauka w sprawianiu, że rzeczywistość jako spójna sieć stała się zrozumiała — ten sukces potwierdzony jest ogromną władzą, którą tego rodzaju zrozumienie dało nam w manipulacji rzeczywistością (technologia). [...] wydaje się, że nauka prowadzi nas do naturalistycznego zrozumienia rzeczywistości. ¹²

Argumentacja powyższa ma tę słabość, że wcale nie jest oczywiste, iż poznawczy i technologiczny sukces nauki wynika z jej naturalistycznych założeń. A skoro te stały się jedynymi akceptowanymi, nie ma z czym omawianego tu sukcesu porównać. Na dodatek pozostawia on ciągle uczucie niedosytu. Wittgenstein wyraża je tak: „Czujemy, że gdyby nawet rozwiązano wszelkie możliwe zagadnienia naukowe, to nasze problemy życiowe nie zostałyby jeszcze nawet tknięte”. ¹³

Odwrotne powiązanie między nauką a naturalizmem przedstawia amerykański biolog Richard Lewontin. Omawiając książkę Carla Sagana, **The Demon-Haunted World: Science as a Candle in the Dark** [Świat, w którym straszą

¹¹ Por. Grzegorz BUGAJAK, „Naturalizm nauki a działanie Boga w świecie”, w: Janusz MACZKA i Piotr URBAŃCZYK (red.), **Teologia Nauki**, Copernicus Center Press, Kraków 2015, s. 149 [145-172].

¹² DREES, **Nauka wobec wiary...**, s. 169.

¹³ Ludwig WITTGENSTEIN, **Tractatus logico-philosophicus**, przeł. Bogusław Wolniewicz, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2011, s. 82.

demony. Nauka kagankiem w ciemności], zgadza się z jej autorem, że „istniejemy jako istoty materialne w materialnym świecie, w którym wszystkie zjawiska są rezultatem fizycznych relacji między materialnymi bytami”.¹⁴ Zastanawia się, dlaczego jednak ta prawda o świecie nie wszystkich przekonuje? Podaje cztery trudności, związane ze zrozumieniem i odbiorem osiągnięć nauki przez laików. Po pierwsze, mimo sukcesów nauki wiele jej obietnic pozostaje niespełnionych. Zdarza się, że naukowcy ogłaszają sensacyjne odkrycia, które później okazują się nieprawdziwe. Po drugie, uważa się, że uzyskanie wyniku sprzecznego z daną teorią dowodzi jej fałszywości — tymczasem obserwacja ma sens tylko w złożonym kontekście tej teorii. Niezgodność obserwacji z teoretycznymi oczekiwaniami może więc mieć wiele przyczyn i wyniki eksperymentów, które nie zgadzają się z przewidywaniami teorii, są często ignorowane. Po trzecie, utrzymuje się, że w nauce nie ma miejsca na argumentację przez odwołanie do autorytetu. Jednak ze względu na narastającą specjalizację w praktyce przeważnie nie ma innej możliwości niż oparcie się na autorytecie. Po czwarte, wiele z podstawowych twierdzeń współczesnej nauki jest sprzecznych ze zdrowym rozsądkiem i na pierwszy rzut oka zdają się one absurdalne. I właśnie ta gotowość uznawania prawdziwości twierdzeń nauki sprzecznych ze zdrowym rozsądkiem jest kluczem do zrozumienia istoty starcia nauki z tym, co nadprzyrodzone. Lewontin pisze:

Stajemy po stronie nauki *pomimo* oczywistej absurdalności niektórych jej konstrukcji, *pomimo* jej niepowodzeń w spełnieniu wielu przesadnych obietnic zdrowia i życia, *pomimo* tolerancji społeczności naukowców wobec nieuzasadnionych pseudowyjaśnień, ponieważ mamy aprioryczne zaangażowanie — zaangażowanie po stronie materializmu. To nie metody czy instytucje naukowe zmuszają nas jakoś do przyjęcia materialnych wyjaśnień zjawisk świata, ale przeciwnie, to na skutek naszego uprzedniego przyłgnięcia do materialnej przyczynowości jesteśmy zmuszeni tworzyć narzędzia badawcze oraz zestaw pojęć, które wytwarzają materialne wyjaśnienia, bez względu na to, jak bardzo mogą być sprzeczne z intuicją czy tajemnicze dla laików. Co więcej, ten materializm jest zupełny, bo nie możemy pozwolić, by boska stopa zjawiała się w drzwiach. Lewis Beck, znakomity filozof zajmujący się głównie Kantem, zwykł mówić, że ten, kto wierzy w Boga, może uwierzyć w cokolwiek. Odwołanie do wszech-

¹⁴ Richard LEWONTIN, „Billions and Billions of Demons”, *The New York Review of Books* 9 January 1997, s. 28-32, <http://www.nybooks.com/articles/1997/01/09/billions-and-billions-of-demons> (20.04.2017).

mocnego bóstwa oznacza pozwolenie na to, że regularności natury mogą być w dowolnej chwili przerwane — cuda mogą się zdarzać.¹⁵

A jeśli cuda mogłyby się zdarzać, nie mielibyśmy podstaw do przekonania, że wielka intelektualna przygoda ludzkości odniesie sukces. Należy więc *a priori* odrzucić możliwość istnienia Boga czy też szerzej — sfery nadprzyrodzonej. Musimy przyjąć założenie naturalizmu. Czy jednak nie można przyjąć oszczędniejszych założeń i zrezygnować z twierdzeń ontologicznych, a ograniczyć się do ustaleń metodologicznych?

IV. Silna wersja naturalizmu metodologicznego¹⁶

Uważa się, że pojęcie naturalizmu metodologicznego wprowadził podczas konferencji w 1983 roku Paul de Vries w swojej prezentacji, która potem została opublikowana w formie artykułu.¹⁷ Określił tę formę naturalizmu jako metodologiczne założenie niemówiące nic o istnieniu Boga, w odróżnieniu od naturalizmu metafizycznego. W ten sposób wprowadził możliwość rezygnacji z wypowiedziania stwierdzeń ontologicznych dotyczących tego, czy jakiegokolwiek istoty nadprzyrodzone istnieją, czy też nie, na rzecz umowy, że jedynie w ramach wyjaśnień naukowych odwołujemy się tylko do bytów i przyczyn naturalnych.

Powstaje tu jednak pewien problem. Jeśli (być może) rzeczywistość nadprzyrodzona istnieje, to (być może) oddziaływała ona lub nadal oddziałuje na świat naturalny. I wtedy naturalistycznie rozumiana nauka nie będzie w stanie wyjaśnić danego zjawiska czy zdarzenia. Wielka intelektualna przygoda ludzkości nie będzie mogła osiągnąć pełnego sukcesu. Aby więc ten sukces zagwaran-

¹⁵ LEWONTIN, „Billions and Billions...” [wyróżnienia w oryginale].

¹⁶ Inspiracją do przedstawionych w artykule wersji naturalizmu metodologicznego było opracowanie: Ernan McMULLIN, „Varieties of Methodological Naturalism”, w: Bruce L. GORDON and William A. DEMBSKI (eds.), *The Nature of Nature*, ISI Books, Wilmington 2011, s. 82-94. Istnieje też polski przekład tego artykułu: Ernan McMULLIN, „Odmiany naturalizmu metodologicznego”, przeł. Ewelina Topolska, *Filozoficzne Aspekty Genezy* 2012, t. 9, s. 109-129.

¹⁷ Por. Paul DE VRIES, „Naturalism in the Natural Sciences”, *Christian Scholar's Review* 1986, vol. 15, s. 388-396. Istnieje też polski przekład tego artykułu: Paul DE VRIES, „Naturalizm w naukach przyrodniczych. Perspektywa chrześcijańska”, przeł. Radosław Plato, *Filozoficzne Aspekty Genezy* 2011, t. 8, s. 121-135.

tować, można przyjąć (i często się przyjmuje) dodatkowe założenie: *przyczynowego domknięcia świata naturalnego*.¹⁸ Jak ujmuje to na przykład Kazimierz Jodkowski: „Teza naturalizmu metodologicznego ma sens przy pewnych mocnych założeniach ontologicznych — kiedy albo Boga nie ma, albo jeśli jest, to nie działa w sposób bezpośredni”.¹⁹ Jeżeli przez „sens” będziemy rozumieć gwarancję sukcesu wyjaśnień naukowych, to możemy się zgodzić z autorem tej wypowiedzi i otrzymujemy wtedy właśnie omawianą tutaj silną wersję naturalizmu metodologicznego. Grzegorz Bugajak tak opisuje tę obawę, że wyjaśnienia naukowe mogą nie być skuteczne:

Możliwość nadnaturalnej ingerencji w bieg przyrody czyniłaby bowiem naukę rodzajem loterii: być może naturalne wyjaśnienie danej klasy zjawisk jest właściwe, ale jak być tego pewnym, jeśli dopuści się działanie w świecie agenta, którego akty wykraczają z definicji poza zakres poznania naukowego?²⁰

Natomiast teza przyczynowego domknięcia świata przyrody, choć faktycznie nie wynika z żadnej naukowej teorii, to jednak jest ważna dla naukowej praktyki. Bez jej przyjęcia naturalizm nie mógłby być metodologią skuteczną, bo nie byłoby gwarancji, że badając naturalne łańcuchy przyczynowe jesteśmy w stanie jakiegokolwiek zjawisko faktycznie wyjaśnić.²¹

[...] przyjęcie takiej szczególnej aktywności Boga sprawia, że naturalizm metodologiczny przestaje być efektywną strategią zdobywania wiedzy o świecie przyrody. Wówczas bowiem w kręgu czynników decydujących, i to zasadniczo, o biegu tego świata istniałyby takie, na które metodologia ta jest ślepa, a zatem nie może prowadzić do sukcesu.²²

¹⁸ Del Ratzsch opisuje tę zasadę jako „założenie, że istnieje określona sfera rzeczywistości, która jest pod *ważnymi naukowo względami* funkcjonalnie samowystarczalna i operacyjnie odłączona od sfery nadnaturalnej” (Del RATZSCH, „Teologia naturalna, naturalizm metodologiczny i «żółwie do samego dołu»”, przeł. Dariusz Sagan, *Filozoficzne Aspekty Genezy* 2016, t. 13, s. 135 [119-152]).

¹⁹ Kazimierz JODKOWSKI, „Twarde jądro ewolucjonizmu”, *Roczniki Filozoficzne* 2003, nr 51, z. 3, s. 82 [77-117].

²⁰ BUGAJAK, „Naturalizm nauki...”, s. 153.

²¹ BUGAJAK, „Naturalizm nauki...”, s. 155.

²² BUGAJAK, „Naturalizm nauki...”, s. 164.

Czy jednak jest to nadal tylko *metodologiczny* naturalizm? Założenie przyczynowego domknięcia świata mówi nam przecież coś o bycie — *jest więc założeniem ontologicznym*. Nie można więc zarazem przyjmować tego warunku i utrzymywać, że działamy jedynie w obszarze metodologii nauki.

Co taka silna wersja naturalizmu oznacza dla teisty-chrześcijanina? Akt stworzenia, tradycyjnie rozumiany jako uczynienie czegoś bezpośrednio przez Boga wraz z początkiem czasu, podważałby założenie domknięcia przyczynowego. Możliwe jest jedynie rozumienie stworzenia jako „stwarzania”, czyli utrzymywania w istnieniu przez Boga. Św. Tomasz z Akwinu musiał odnieść się do analogicznego problemu z innych powodów. Szukał mianowicie możliwości pogodzenia arystotelesowskiej koncepcji wieczności świata z chrześcijańską ideą stworzenia i doszedł do wniosku, że nie ma wewnętrznej sprzeczności między stwierdzeniem, że coś zostało uczynione przez Boga, a utrzymywaniem, że nie było momentu, w którym świat by nie istniał. Sam jednak przyjmował „zgodnie z wiarą katolicką, że świat trwa od jakiegoś początku”.²³ Rozumiejąc stworzenie jako stwarzanie, doskonałość Boga i jego dzieła widzi się właśnie w tym, że światu brak funkcjonalnych niedoskonałości i że wszelkie procesy zachodzą w nim bez żadnych Bożych interwencji, które byłyby działaniem jakby „magicznym”, nadającym Bogu status stworzenia — z pozycji podtrzymującego świat w istnieniu schodziłby według tego poglądu do poziomu działania stworzeń, funkcjonujących wewnątrz świata. Bóg mógłby więc działać tylko poprzez przyczyny wtórne, w ramach naturalnego biegu świata, gdyż świat cechuje funkcjonalna integralność:

Terminem tym oznaczam stworzony świat, który nie posiada żadnych funkcjonalnych niedoskonałości. To jest nie posiada we własnej ekonomii żadnych luk takiego rodzaju, że wymagałyby, aby Bóg działał bezpośrednio, tymczasowo przyjmując rolę stworzenia, pełniąc takie funkcje wewnątrz ekonomii stworzonego świata, do których inne stworzenia nie zostały przygotowane.²⁴

²³ TOMASZ Z AKWINU, „O wieczności świata”, przeł. Jacek Salij, w: **Dzieła wybrane**, W drodze, Poznań 1984, s. 473.

²⁴ Howard J. VAN TILL, „When Faith and Reason Cooperate”, *Christian Scholar's Review* 1991, vol. 21, no. 1, s. 33-45.

Nawet wtedy, gdy współczesna kosmologia przyjmuje, że Wielki Wybuch rozpoczął się od osobliwości, gdy wskazuje na konieczne dla zaistnienia życia precyzyjne dostrojenie wartości wielu stałych fizycznych i innych parametrów charakteryzujących nasz Wszechświat, lepiej odwołać się do koncepcji wieloświata niż do celowego działania Stwórcy. Ewolucja w szerokim sensie (ewolucja kosmiczna, powstanie i rozwój życia, powstanie człowieka) staje się natychmiastowym, oczywistym wnioskiem z opisanych tutaj założeń oraz paru zdroworozsądkowych zasad pomocniczych, mówiących na przykład, że zmiany stopniowe są bardziej prawdopodobne niż skokowe. Oto przykładowe rozumowanie odnoszące się do powstania pierwszych organizmów żywych:

Organizmy takie musiały bowiem powstać w jakimś okresie dziejów Ziemi, a proces wiodący do ich powstania powinien być zasadniczo możliwy do wyjaśnienia naukowego. Wyjaśnienie takie [...] musiałoby pozostać naturalistyczne. Domaga się tego właśnie naturalizm metodologiczny, a ściślej — wspomniana wyżej zasada domknięcia przyczynowego, uważana zwykle za definicyjną, konstytutywną cechę naturalizmu, według której, jeśli nawet istnieją byty poza sferą badaną przez nauki przyrodnicze, to nie mają one na tę sferę żadnego wpływu.²⁵

Jeśli teista uzna za prawdziwe założenie o przyczynowym domknięciu świata naturalnego, jak będzie musiał zmienić swój obraz Boga i Jego interakcji ze światem? Do tej pory był przekonany, że Bóg odpowiada na jego modlitwę, że ta odpowiedź może też zmieniać coś w świecie materialnym, analogicznie do prośby skierowanej do drugiego człowieka, który na jej skutek podejmuje konkretne działania. Teraz musi porzucić taką nadzieję, gdyż jedynym skutkiem modlitwy będzie co najwyżej ewentualna zmiana jego wewnętrznego nastawienia, psychicznego odczuwania. Uważał Pismo Święte za natchnione przez Boga, gdy Bóg za pośrednictwem ludzkich autorów objawiał prawdy o sobie, swoją wolę wobec ludzi, przekazywał obietnice dotyczące życia doczesnego i wiecznego... Teraz powinien przyjąć teksty biblijne jedynie jako rezultat ludzkich refleksji, przemyśleń i doświadczeń. Wierzył, że wszechwiedzący Bóg zna też przyszłość i może uchylać rąbka tajemnicy przyszłych zdarzeń w postaci prorocत्व. Teraz wie, że takie prorocтва nie są możliwe. Powinien uznać, że to, co uważał za spełnioną przepowiednię, zostało przez autora tekstu biblijnego przy-

²⁵ BUGAJAK, „Naturalizm nauki...”, s. 158.

pisane danej postaci już po dokonaniu się rzekomo przepowiadanego zdarzenia.²⁶ Był przekonany, że Jezus z Nazaretu potwierdzał swoje posłannictwo dokonywanymi znakami — cudami.²⁷ Lecz i to przekonanie musi zmienić. Cuda będące bezpośrednim działaniem Boga różnym od przyczynowości kierowanej prawami natury nie są możliwe, więc ich opisy w Ewangeliach nie mogą być prawdziwą relacją. Również dzisiaj nie może oczekiwać żadnego nadprzyrodzonego działania Boga.

W szczególności wierzył w zmartwychwstanie Jezusa i to wydarzenie było do tej pory fundamentem wiary:

Jeśli nie ma zmartwychwstania, to i Chrystus nie zmartwychwstał. A jeśli Chrystus nie zmartwychwstał, daremne jest nasze nauczanie, próżna jest także wasza wiara. [...] Jeżeli Chrystus nie zmartwychwstał, daremna jest wasza wiara i aż dotąd pozostajecie w swoich grzechach. [...] Jeżeli tylko w tym życiu w Chrystusie nadzieję pokładamy, jesteśmy bardziej od wszystkich ludzi godni politowania (1Kor 15,14-19).²⁸

Teraz wie, że zmartwychwstanie, rozumiane jako historyczny, rzeczywisty fakt, nie było możliwe. Musi uznać, że nawet deiści mylili się w swoich sądach o Bogu, bo Bóg deistów przynajmniej bezpośrednio stworzył świat, chociaż później pozostawił go naturalnemu biegowi zdarzeń.

V. Podstawowa wersja naturalizmu metodologicznego

Najczęstszy sposób uzasadniania, dlaczego naturalizm metodologiczny powinien obowiązywać w nauce, opiera się na twierdzeniu, że nie wiąże się on z żadnymi założeniami ontologicznymi, a jest tylko umową dotyczącą sposobu uprawiania nauki. Umowa ta orzeka, że w ramach nauki odwołujemy się wy-

²⁶ Skoro człowiek może oddziaływać na świat materialny, zasada domknięcia wymusza umiejscowienie świadomości ludzkiej wewnątrz świata natury — w przeciwnym razie ludzkie działania naruszałyby tę zasadę. A w takim razie wpływ Boga na ludzką świadomość, przekazanie informacji, też stanowiłby jej złamanie.

²⁷ Potwierdza to np. tekst z Ewangelii wg św. Jana 20,20-21: „I wiele innych znaków, których nie zapisano w tej księdze, uczynił Jezus wobec uczniów. Te zaś zapisano, abyście wierzyli, że Jezus jest Mesjaszem, Synem Bożym, i abyście wierząc mieli życie w imię Jego” (**Biblia Tysiąclecia**, wyd. 2, Wydawnictwo Pallotinum, Poznań — Warszawa 1971).

²⁸ **Biblia Tysiąclecia...**

łącznie do przyczyn i wyjaśnień naturalnych. W odróżnieniu od poprzednio omawianej wersji naturalizmu nie zakładamy więc przyczynowego domknięcia świata. Czy rzeczywiście w praktyce udaje się wtedy ustrzec od przyjmowania ontologicznych założeń? Czy takie podejście jest zadowalające dla teisty?

Rozważmy przykładowo powszechnie znaną propozycję Stephena Jaya Goulda, nazywaną NOMA — „Niezachodzące na siebie urzędy nauczycielskie” (ang. *Non-Overlapping Magisteria*).²⁹ Kompetencji nauki przypisał on obszar dostępny badaniom empirycznym: z czego Wszechświat jest zbudowany i jak funkcjonują zachodzące w nim procesy. Religia otrzymała natomiast dziedzinę wartości moralnych i znaczenia, sensu. Gould utrzymywał, że te obszary nie powinny się przecinać, przy czym nie obejmują całości ludzkiego doświadczenia, na przykład sztuki czy piękna. Tak więc według tego podziału argumenty religijne nie mogłyby być używane do uzasadniania twierdzeń dotyczących świata natury, natomiast naukowcy nie powinni wykorzystywać nauki do wprowadzania norm moralnych. Jednak przy bliższym przyjrzeniu się widać, że rozgraniczenie to rodzi wątpliwości dla obu stron. Już sam Gould, odnosząc się do encykliki Piusa XII *Humani Generis* z 1950 roku, wytyka jej autorowi wejście na zakazany dla religii teren, gdy papież broni prawdziwości pochodzenia człowieka od jednej pary ludzi. Przykład ten pokazuje, że w obszarze przekonań religijnych znajdują się twierdzenia o konkretnych zdarzeniach z przeszłości, a więc z rzeczywistości empirycznej. Z drugiej strony trwają próby budowy systemów etycznych opartych na wynikach nauki (na przykład etyka ewolucyjna). Trudno też takie rozgraniczenie przeprowadzić w naukach humanistycznych, chociażby w psychologii. Co więcej, jeśli z perspektywy ateisty wszelkie koncepcje religijne i moralne są wymysłem bądź owocem mniej lub bardziej arbitralnych ludzkich decyzji, to autorytet nauki okazuje się obejmować obiektywną rzeczywistość, zaś obszar religii — być może przydatną, ale jednak tylko subiektywną fikcję.

Poza tym NOMA ujawnia też założenia autora tej propozycji, że to nauka ma *monopol na badania i wyjaśnienia dotyczące całości świata fizycznego*. Okazuje się, że podobne założenie pojawia się w tej podstawowej wersji natura-

²⁹ Por. Stephen Jay GOULD, „Nonoverlapping Magisteria”, *Natural History* 1997, vol. 106, s. 16-22.

lizmu metodologicznego. Jeżeli bowiem chcemy zapewnić możliwość sukcesu wielkiej intelektualnej przygodzie ludzkości, musimy przypisać metodzie naukowej swoisty *ekspansjonizm — odmowę uznania granic naturalistycznego poznania*. Może to być wyrażone na przykład tak:

Gdy badacz staje wobec jakiegoś trudnego problemu, metoda naukowa wymaga od niego, aby nie poddawał się i nigdy nie szukał wyjaśnień poza metodą.³⁰

Niemówność zdobycia pewności jest „metafizycznym horrorem”.³¹

Jednak w odróżnieniu od uprzedniej silnej wersji naturalizmu metodologicznego, nie możemy budować przekonania o wyłączności wyjaśnień naturalnych na odwołaniu się do przyczynowego domknięcia świata. Potrzeba więc potencjalnie istniejącej sferze nadprzyrodzonej inaczej „zabronić” bezpośredniej ingerencji. Kluczowym sposobem jest stworzenie — i poddanie surowej krytyce — pojęcia „Bóg luk” (ang. *God of the gaps*). Otóż przy tym podejściu każda propozycja odwołania się do bezpośredniego Bożego działania zostaje uznana za wprowadzenie „Boga luk” i oceniona zarówno jako błąd metodologiczny, jak i zła apologetyka. Zła dlatego, że znajduje miejsce na aktywność Boga jedynie w lukach poznania naukowego: gdy nauka nie jest w stanie czegoś wyjaśnić, musiało to zaistnieć dzięki Bożemu działaniu. Tymczasem nauka krok po kroku dostarcza kolejnych wyjaśnień, a luki wiedzy naukowej zapełniają się, znikają i tak rozumiany Bóg znajduje się w ciągłym odwrocie, zostaje stopniowo wyparty z ostatnich przyczółków ludzkiej niewiedzy. Argumentów wskazujących na istnienie Boga powinniśmy szukać przede wszystkim w tym, co wiemy — w uporządkowaniu i pięknie świata, w istnieniu praw przyrody, które ludzki umysł jest w stanie odkrywać.

Rozumowanie to wydaje się przekonujące. Na czym jednak polega jego błędność? Po pierwsze, na stworzeniu fałszywej dychotomii, że *albo* szukamy śladów Boga w Jego bezpośrednich działaniach, *albo* w pośrednim Bożym działaniu, takim jak utrzymywanie świata w istnieniu. Tymczasem ten, kto za najlepsze wyjaśnienie danego zjawiska czy wydarzenia uważa odwołanie do bez-

³⁰ Michał HELLER, *Ostateczne wyjaśnienia wszechświata*, Universitas, Kraków 2012, s. 15.

³¹ Michał HELLER, *Moralność myślenia*, Biblos, Tarnów 1993, s. 12.

pośredniego Bożego działania, wcale nie musi negować, że cały Wszechświat i jego prawa są zależne od Boga. Po drugie, niektóre luki zamiast zawężyć się i zniknąć, poszerzają się do rozmiarów przepaści. Na przykład kiedyś uważano, że granica między życiem a materią nieożywioną jest płynna i może być łatwo przekroczona. Obecnie, na skutek coraz lepszego poznawania struktury komórki i zachodzących w niej procesów biochemicznych, naturalistyczne wyjaśnienia abiogenezy stają się coraz mniej przekonujące. Po trzecie, dowodzenie istnienia Boga w postaci: „Nauka nie zna wyjaśnienia, więc musiał to uczynić Bóg, czyli Bóg istnieje” nigdy nie było w poważnej apologetyce istotnym argumentem. Raczej przekonani o istnieniu Boga widzieli zasadność twierdzenia, że pewne rzeczy Bóg czyni bezpośrednio.³² Newton widział miejsce dla takiego Bożego działania na przykład w stabilizowaniu stanu Układu Słonecznego, ale jego argumentacja potwierdzająca istnienie Boga opierała się na postrzeganiu celowego urządzenia świata przyrody w świetle całości ówczesnej nauki, a nie jej luk.³³

Bóg albo czynił coś bezpośrednio w świecie natury, albo nie. Według teologii chrześcijańskiej, jak widzieliśmy wcześniej przy omawianiu narracji teistycznej, prawdą jest to pierwsze. Dlatego teista-chrześcijanin, rozumiejąc pewne zdarzenia jako skutek bezpośredniego Bożego działania, po prostu stwierdza to, co według niego jest prawdą. Nie wynika z tego, że popełnia błąd „Boga luk”. Zastrzeżenie to będzie istotne w kolejnej części artykułu.

³² Ktoś może powiedzieć, że przykładem takiej apologetyki była teologia naturalna z osiemnastego i początku dziewiętnastego wieku. Tymczasem — jak zauważa Willem B. Drees, powołując się na przemowę Petera Harrisona z 2007 roku — bardziej dodawała ona w oczach osób religijnych wiarygodności nauce jako szanowanej profesji; przekonanie o istnieniu Boga było wtedy powszechne, natomiast „nauka nie była jeszcze szczególnie użyteczna, a badań naukowych nie uważano za istotne” (DREES, *Nauka wobec wiary...*, s. 47).

³³ Por. Wincenty GRANAT, *Teodycea. Istnienie Boga i Jego natura*, Towarzystwo Naukowe Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego, Lublin 1968, s. 165. Warto też zauważyć, że na stronach 129-132 Granat podaje trzy zasadnicze nieciągłości w rozwoju przyrody: przejście ze stanu nieorganicznego do organicznego, powstanie świadomości oraz istot rozumnych. Dzisiaj, po pięćdziesięciu latach rozwoju nauki, te nieciągłości nadal istnieją. Na przykład autor pisze: „Człowiek, który uznaje stwarzającą Myśl Bożą, gdyby się przekonał, że komórka żywa jest niezwykle skomplikowaną organizacją materii, miałby nowy dowód istnienia kierowniczej Myśli” (GRANAT, *Teodycea...*, s. 130). Obecnie, dzięki postępom biologii, takie przekonanie o złożoności komórki jest już czymś oczywistym.

Jak więc rozumiana jest ta podstawowa wersja naturalizmu metodologicznego? Zaczynamy od czysto metodologicznego założenia, że w ramach nauki odwołujemy się jedynie do naturalistycznych przyczyn i wyjaśnień. Pozostając na gruncie metodologii, powinniśmy uznać możliwość dojścia do granicy wyjaśnień naturalnych. Jednak jeśli dodatkowo stwierdzimy, że wiedzę o rzeczywistości naturalnej zdobywamy jedynie na drodze nauki i przypiszemy metodzie naukowej cechę ekspansywności, przechodzimy od metodologii do epistemologii. Natomiast jeśli chcemy zapewnić możliwość sukcesu wielkiej intelektualnej przygodzie ludzkości, to musimy przyjąć założenia dotyczące potencjalnie istniejącej sfery nadprzyrodzonej: nawet jeśli Bóg mógłby oddziaływać bezpośrednio na świat materialny, to tego nie czyni. Znow więc mamy do czynienia ze stwierdzeniem odnośnie do bytu, więc ontologicznym. Widzimy więc, że również w tym przypadku albo musimy zrezygnować z twierdzenia, że nauka jest sposobem poznania pełni prawdy o świecie natury, *albo naturalizm metodologiczny staje się ontologicznym*. Do analogicznego wniosku dochodzi Del Ratzsch:

Jednakże nawet tylko *metodologiczny* naturalizm aspirujący do zupełności ma znaczące implikacje. (...) Jeśli ograniczy się naukę do wyjaśnień naturalistycznych, a następnie założy się, że nauka może w zasadzie dotrzeć do *całej* prawdy, to będzie to milczące założenie naturalizmu filozoficznego.³⁴

Jeśli teista zaakceptuje tę wersję naturalizmu, niewiele zmieni się w jego obrazie Boga w porównaniu z opisem z poprzedniego rozdziału. Skoro Bóg nie działa bezpośrednio w świecie natury, bo nie chce zostać sprowadzony do pojęcia „Boga luk”, wszelkie opisane wcześniej ograniczenia pozostają w mocy — w szczególności nie ma cudów, nie ma zmartwychwstania, wiara chrześcijańska nadal pozbawiona jest fundamentu.

VI. Słabsze wersje naturalizmu metodologicznego

Jak więc widzimy, opisane powyżej wersje naturalizmu metodologicznego, o ile powiązane są z dążeniem do zapewnienia sukcesu naturalistycznych wyjaśnień wszelkich zjawisk świata przyrody, prowadzą do wyeliminowania bezpo-

³⁴ RATZSCH, „Teologia naturalna...”, s. 134.

średniego działania Boga. Teista-chrześcijanin zdaje sobie jednak sprawę, że dążenie do poznania prawdy o świecie powinno wymagać uwzględnienia możliwości takich zdarzeń. Czy w związku z tym może przedstawić inne od omówionych poprzednio ujęcie roli naturalizmu w nauce? Propozycje mogą zmierzać w dwóch kierunkach.

W *pierwszej słabszej wersji naturalizmu metodologicznego* postulujemy coś, co — jeśli naturalizm nauki ma być rzeczywiście tylko metodologią — powinno być w oczywisty sposób przyjęte: wyjaśnienia naukowe również na gruncie rzeczywistości empirycznej mogą mieć swoje ograniczenia. W związku z tym rezygnujemy z maksymalistycznych założeń o skuteczności nauki. Przyznajemy, że wielka intelektualna przygoda ludzkości, rozumiana jako eliminacja odniesień do świata nadprzyrodzonego, może nie dawać pełnego poznania. Bóg mógł uczynić i nadal może czynić coś bezpośrednio. Mechanizmu tego działania nauka nie będzie w stanie poznać. Dla naturalistycznej nauki będzie to zdarzenie bezprzyczynowe. Idąc tym torem, Richard Carhart³⁵ proponuje, zamiast zakładania, że każde zdarzenie musi mieć naturalne przyczyny, dopuszczenie kategorii zdarzeń potencjalnie nadprzyrodzonych. Niektóre z tych zdarzeń mogą spełniać tak zwany warunek Jodkowskiego,³⁶ gdy jest możliwe podanie argumentacji, że nauka nie jest i nigdy nie będzie w stanie podać jego naturalistycznego wyjaśnienia. Oczywiście sprawą dyskusyjną pozostaje siła danej argumentacji. Ponieważ jednak mówimy tutaj o kategorii zdarzeń potencjalnie nadprzyrodzonych, wystarczy słabszy warunek: zdarzenia tego nie są w stanie wyjaśnić znane obecnie prawa natury i odwołanie do Bożego działania jest bardziej przekonujące. Być może przyszła nauka poda naturalistyczne wyjaśnienie, ale może też do-

³⁵ Por. Richard CARHART, „Can Science Regain the Ability to Include Supernatural”, w: **Nauka i wiara — wyzwania przyszłości**, materiały konferencji Chrześcijańskiego Forum Pracowników Nauki 2015, s. 219-234.

³⁶ „Warunek Jodkowskiego” mówi o tym, że nie należy wysuwać hipotezy stworzenia wtedy, gdy naturalistyczna nauka nie znalazła (jeszcze) wyjaśnienia, ale należy wykazać, że nie jest i nigdy nie będzie w stanie go podać. Jest to bardzo mocne żądanie i autor zastrzega się, że wystarczy uzasadniająca to argumentacja, gdyż dowód nie byłby możliwy. Podane przykłady hipotez spełniających ten warunek dotyczą koncepcji tak zwanego inteligentnego projektu: „nieredukowalnej złożoności” Michaela Behe’ego i „filtra eksplanacyjnego” Williama Dembskiego (por. Kazimierz JODKOWSKI, „Epistemiczne układy odniesienia i warunek Jodkowskiego”, w: Anna LATAWIEC i Grzegorz BUGAJAK (red.), **Filozoficzne i naukowo-przyrodnicze elementy obrazu świata 7**, Wydawnictwo Uniwersytetu Kardynała Stefana Wyszyńskiego, Warszawa 2008, s. 108-123).

konać się przejście w drugą stronę — wraz z rozwojem nauki wcześniej przyjmowane naturalistyczne wyjaśnienie danego zdarzenia okaże się niesłuszne. Zadaniem nauki byłoby odkrywanie, jakie obszary rzeczywistości podlegają opisowi za pomocą sieci naturalnych przyczyn i skutków.

W ramach nauki nadal pozostajemy przy naturalistycznych wyjaśnieniach, jednak dopuszczamy (poza obszarem nauki) inne sposoby poznania, na przykład poznanie religijne, i nie zaprzeczamy ich racjonalności. Uznajemy, że poznanie religijne, choć w tym ujęciu nie jest częścią nauk przyrodniczych, też może nam coś powiedzieć o rzeczywistości obecnej czy przeszłej. Będzie tu chodzić o zdarzenia wyjątkowe, jak też bardziej będzie to dotyczyć nauk historycznych, nauk o początkach. Choć różnica między metodologią nauk historycznych i eksperymentalnych może być przez niektórych zbyt wyolbrzymiana, jednak ta różnica istnieje.³⁷ Metodą nauk historycznych badamy rzetelność świadków i materialnych świadectw, stan „przed” i „po” danym zdarzeniu; zaś nauka eksperymentalna może stwierdzić, że według obecnego stanu wiedzy naturalne przejście z pierwszego stanu do drugiego nie jest możliwe. Nie „naturalizujemy” na siłę opisów pewnych zdarzeń nadprzyrodzonych z przeszłości, czy też szczególnych, jednorazowych zdarzeń współczesnych. Powinno się to wyrażać rezygnacją z podawania za oczywiste tych wnioskowań, które nie opierają się na rzetelnych argumentach, a ich siła leży jedynie w metafizycznych naturalistycznych założeniach. Dopuszczamy natomiast możliwość cudów, w których interpretacji pomocna może być wiedza religijna.³⁸ Alvin Plantinga³⁹ podaje szereg przykładów, jak pozanaukowa wiedza teisty może wpływać na jego podejście do badań naukowych. Może on na podstawie tej wiedzy wnioskować o fałszywości pewnych teorii (Plantinga podaje przykład ewolucyjnych wyjaśnień zachowań altruistycznych), może inaczej niż naturalista oceniać prawdopodobieństwo prawdzi-

³⁷ Por. Keith B. MILLER, „O podobieństwie metod testowania teorii w naukach historycznych i ścisłych”, przeł. Aleksandra Bulaczek, Iwona Kumiszcz, Mariola Nahajewska, Dariusz Sagan i Katarzyna Szot, *Filozoficzne Aspekty Genezy* 2011, t. 8, s. 95-103.

³⁸ W teologii chrześcijańskiej cuda dokonywane przez Boga są przede wszystkim znakami, elementami dialogu Boga z człowiekiem. Niosą więc konkretny, podlegający interpretacji przekaz. Przy czym nie wszystkie znaki muszą być cudowne w sensie niezgodności z regularnością praw przyrody.

³⁹ Por. Alvin PLANTINGA, „Naturalizm metodologiczny?”, przeł. Radosław Plato, *Filozoficzne Aspekty Genezy* 2014, t. 11, s. 37-93.

wości danej teorii (na przykład teorii powstania życia z materii nieożywionej), może też mieć inne zdanie na temat tego, co wymaga wyjaśnienia (choćby w sprawie subtelnego zestrojenia parametrów naszego Wszechświata, których wartości umożliwiły zaistnienie życia).

Ta słabsza wersja naturalizmu metodologicznego wiąże się z czysto pragmatycznym problemem. Otóż obecnie pojęcie nauki i naukowości nie jest neutralne, ale ma silny odcień wartościujący. To, co naukowe, jest uważane za obiektywne, racjonalne, prawdziwe i jako takie winno mieć ważne miejsce w systemie edukacji. Nawet jeśli uznamy inne sposoby poznania, nie przypisuje się im tych cech. Jest to jedną z motywacji określenia *drugiej słabszej wersji naturalizmu metodologicznego*: dopuszczenie wyjaśnień pozanaturalnych w ramach nauki, przy uznaniu dominującej wartości uzasadnień naturalistycznych. Nie chodzi tutaj o dowolne rozszerzenie pojęcia nauki, ale o umożliwienie odwołania na jej gruncie do przyczynowości nadnaturalnej tam, gdzie oddziaływała bezpośrednio na sferę empiryczną. Bruce L. Gordon nazywa takie podejście uniformitaryzmem.⁴⁰

Jakie możliwości otwierają się przy tak poszerzonych granicach nauki? Na przykład dopuszczalne staje się odwołanie do projektu jako wyjaśnienia pochodzenia pewnych struktur czy procesów cechujących się nieredukowalną lub wyspecyfikowaną złożonością. Tak długo, jak potencjalny projektant sam jest bytem naturalnym, wyjaśnienie takie nie wychodzi poza granice naturalizmu. Koncepcja ta ma jednak również teologiczne konsekwencje, gdyż przeważnie to Bóg jest sugerowanym autorem projektu. Powołanie się na bezpośrednie Boże działanie stałoby się możliwe, przy czym nie miałyby sensu domaganie się opisu konkretnego sposobu tego działania, gdyż leżałoby to poza granicami nauki. W psychologii i psychiatrii takie podejście umożliwiłoby uwzględnienie oddziaływania sił i bytów duchowych na świadomość i stan zdrowia psychicznego człowieka.

Ogólniej mówiąc, powstałaby możliwość — szczególnie w dziedzinie nauk o pochodzeniu i nauk o człowieku — budowania „nauki teistycznej” obok „na-

⁴⁰ Por. Bruce L. GORDON, „W obronie uniformitaryzmu”, przeł. Agnieszka Biesiadecka, Dorota Brylla, Małgorzata Gazda, Grzegorz Malec, Radosław Plato, Maciej Powąska, Alicja Ratajczak i Dariusz Sagan, *Filozoficzne Aspekty Genezy* 2014, t. 11, s. 133-149.

uki duhemowskiej”.⁴¹ Pierre Duhem dążył do uniezależnienia teorii fizycznych od założeń metafizycznych, aby fizyka mogła być budowana wspólnie i zgodnie. Jednak od pewnych podstaw metafizycznych nie da się uciec. Bez przekonania o tym, że przeszłość faktycznie się zdarzyła, że przedmioty materialne istnieją niezależnie od myśli człowieka, że wynik dzisiejszego doświadczenia fizycznego będzie też prawdziwy jutro, nie da się budować nauki. Na szczęście tego rodzaju przekonania są wspólne wszystkim uczonym. Taka nauka, oparta na minimalnych założeniach metafizycznych, byłaby nauką powszechną, nauką „duhemowską”. Obowiązywałby w niej naturalizm metodologiczny, ale już nie ontologiczny. Zwolennicy naturalizmu ontologicznego mogliby tworzyć teorie na bazie przyjętych szerszych założeń metafizycznych, nie byłyby one jednak częścią „nauki duhemowskiej”. Mogliby utrzymywać, że dualizm psychofizyczny na pewno jest fałszywy, że religie są tworem czysto ludzkim, że pochodzenie wszystkich istot żywych od wspólnego przodka jest faktem, że losowy charakter ewolucji wyklucza możliwość projektu. Lecz podobnie teiści mieliby prawo tworzenia „nauki teistycznej”, w której ramach zasadne byłyby odwołania do wiedzy opartej na prawdach teologicznych. Byłoby to uczciwym i równoprawnym potraktowaniem tych dwóch ontologii: materialistycznej i teistycznej. Natomiast „nauka duhemowska” pozostałaby obszarem współpracy wszystkich naukowców. Zapewne obejmowałaby praktycznie całość fizyki i chemii, większość biologii, lecz tylko część nauk o człowieku.

Zakończenie

Naukowiec-teista, jak i inni uczeni, dąży do poznania prawdy o świecie naturalnym. Jednak nie musi uważać, że ma się to dokonywać w ramach wielkiej intelektualnej przygody ludzkości, jeśli jej istotną cechą, miarą postępu jest usuwanie wszelkich odwołań do rzeczywistości nadnaturalnej. Poznawanie stworzenia jest dla tego naukowca również poznawaniem Stwórcy, zarówno w Jego pośredniej, jak i bezpośredniej interakcji ze światem natury. Zadanie „czynienia sobie ziemi poddaną” nie przesłania mu narracji Bożego działania w historii świata, historii ludzkości i jego osobistej historii życia. Może powtórzyć za Pawłem z Tarsu: „od stworzenia świata niewidzialne Jego (Boga) przymioty

⁴¹ Por. PLANTINGA, „Naturalizm metodologiczny...”, s. 85-87.

i wiekuista Jego potęga oraz bóstwo stają się widzialne dla umysłu przez Jego dzieła” (Rz 1,20).⁴² Dominacja naturalizmu w nauce uniemożliwia takie podejście i nawet naturalizm metodologiczny przeważnie niesie ze sobą ontologiczne założenia. Jednak słabsze wersje naturalizmu nie są przyjmowane przez większość świata nauki. Dylemat teisty jest więc nadal aktualny.



Andrzej Zabołotny

Bibliografia

Biblia Tysiąclecia, wyd. 2, Wydawnictwo Pallotinum, Poznań — Warszawa 1971.

BUGAJAK Grzegorz, „Naturalizm nauki a działanie Boga w świecie”, w: MĄCZKA i URBAŃCZYK (red.), **Teologia Nauki...**, s. 145-172.

CARHART Richard „Can Science Regain the Ability to Include Supernatural”, w: **Nauka i wiara — wyzwania przyszłości**, materiały konferencji Chrześcijańskiego Forum Pracowników Nauki 2015, s. 219-234.

COMTE Auguste, **Metoda pozytywna w szesnastu wykładach**, przeł. Wanda Wojciechowska, Państwowe Wydawnictwo Naukowe, Warszawa 1961.

DAWKINS Richard, **Ślepy zegarmistrz**, przeł. Antoni Hoffman, Państwowy Instytut Wydawniczy, Warszawa 1997.

DE VRIES Paul, „Naturalism in the Natural Sciences”, *Christian Scholar's Review* 1986, vol. 15, s. 388-396.

DE VRIES Paul, „Naturalizm w naukach przyrodniczych. Perspektywa chrześcijańska”, przeł. Radosław Plato, *Filozoficzne Aspekty Genezy* 2011, t. 8, s. 121-135.

DREES Willem B., **Nauka wobec wiary**, przeł. Krzysztof Skonieczny, Copernicus Center Press, Kraków 2016.

GORDON Bruce L., „W obronie uniformitaryzmu”, przeł. Agnieszka Biesiadecka, Dorota Brylla, Małgorzata Gazda, Grzegorz Malec, Radosław Plato, Maciej Powąska, Alicja Ratajczak i Dariusz Sagan, *Filozoficzne Aspekty Genezy* 2014, t. 11, s. 133-149.

GORDON Bruce L. and DEMBSKI William A. (eds.), **The Nature of Nature**, ISI Books, Wilmington 2011.

GOULD Stephen Jay, „Nonoverlapping Magisteria”, *Natural History* 1997, vol. 106, s. 16-22.

⁴² **Biblia Tysiąclecia...**

GRANAT Wincenty, **Teodycea. Istnienie Boga i Jego natura**, Towarzystwo Naukowe Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego, Lublin 1968.

GRANT Edward, **Średniowieczne podstawy nauki nowożytnej**, przeł. Tadeusz Szafrąński, Prószyński i Ska, Warszawa 2005.

HELLER Michał, **Moralność myślenia**, Biblos, Tarnów 1993.

HELLER Michał, **Ostateczne wyjaśnienia wszechświata**, Universitas, Kraków 2012.

JODKOWSKI Kazimierz, „Epistemiczne układy odniesienia i warunek Jodkowskiego”, w: LATAWIEC i BUGAJAK (red.), **Filozoficzne i naukowo-przyrodnicze elementy...**, s. 108-123.

JODKOWSKI Kazimierz, „Twarde jądro ewolucjonizmu”, *Roczniki Filozoficzne* 2003, nr 51, z. 3, s. 77-117.

KIERUL Jerzy, **Newton**, Państwowy Instytut Wydawniczy, Warszawa 2010.

KWAŚNIEWSKI Jacek, „Nauka a religia. Historiografia problemu”, *Zagadnienia Filozoficzne w Nauce* 2011, nr 49, s. 149-187.

LATAWIEC Anna i BUGAJAK Grzegorz (red.), **Filozoficzne i naukowo-przyrodnicze elementy obrazu świata 7**, Wydawnictwo Uniwersytetu Kardynała Stefana Wyszyńskiego, Warszawa 2008.

LEWONTIN Richard, „Billions and Billions of Demons”, *The New York Review of Books* 9 January 1997, s. 28-32, <http://www.nybooks.com/articles/1997/01/09/billions-and-billions-of-demons> (20.04.2017).

MĄCZKA Janusz i URBAŃCZYK Piotr (red.), **Teologia Nauki**, Copernicus Center Press, Kraków 2015.

McMULLIN Ernan, „Odmiany naturalizmu metodologicznego”, przeł. Ewelina Topolska, *Filozoficzne Aspekty Genezy* 2012, t. 9, s. 109-129.

McMULLIN Ernan, „Varieties of Methodological Naturalism”, w: GORDON and DEMBSKI (eds.), **The Nature of Nature...**, s. 82-94.

MILLER Keith B., „O podobieństwie metod testowania teorii w naukach historycznych i ścisłych”, przeł. Aleksandra Bulaczek, Iwona Kumiszcze, Mariola Nahajewska, Dariusz Sagan i Katarzyna Szot, *Filozoficzne Aspekty Genezy* 2011, t. 8, s. 95-103.

DE MORGAN Augustus, **A Budget of Paradoxes**, The Open Court Publishing Co., Chicago/London 1915.

PAPINEAU David, „Naturalism”, *Stanford Encyclopedia of Philosophy*, first published: 22 February 2007; substantive revision: 15 September 2015.

PEDERSEN Olaf, **Konflikt czy symbioza**, przeł. Włodzimierz Skoczny, Wydawnictwo BIBLOS, Tarnów 1997.

PLANTINGA Alvin, „Naturalizm metodologiczny?”, przeł. Radosław Plato, *Filozoficzne Aspekty Genezy* 2014, t. 11, s. 37-93.

RATZSCH Del, „Teologia naturalna, naturalizm metodologiczny i «żółwie do samego dołu»”, przeł. Dariusz Sagan, *Filozoficzne Aspekty Genezy* 2016, t. 13, s. 119-152.

SAGAN Carl, **Kosmos**, przeł. Maria Duch i Bronisław Rudak, Zysk i S-ka, Poznań 1997.

TAYLOR F. Sherwood, **Historia nauk przyrodniczych w zarysie**, przeł. Janusz Thor, Państwowe Wydawnictwo Naukowe, Warszawa 1962.

TOMASZ Z AKWINU, „O wieczności świata”, przeł. Jacek Salij, w: **Dzieła wybrane**, W drodze, Poznań 1984.

VAN TILL Howard J., „When Faith and Reason Cooperate”, *Christian Scholar's Review* 1991, vol. 21, no. 1, s. 33-45.

WITTGENSTEIN Ludwig, **Tractatus logico-philosophicus**, przeł. Bogusław Wolniewicz, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2011.

Naturalizm metodologiczny w nauce — dylemat teisty

Streszczenie

Nauka postrzegana jest przez wielu jako szczególne przedsięwzięcie ludzkości mające na celu poznanie Wszechświata bez wprowadzania odwołań do bytów nadnaturalnych. Dla naukowców-chrześcijan rodzi to pytanie o możliwość pogodzenia ich teistycznych przekonań z panującym w nauce naturalizmem. Najczęstszym sposobem uspokojenia tych obaw jest twierdzenie, że naturalizm ten jest jedynie metodologiczną zasadą funkcjonowania nauki. W artykule zostają poddane analizie różne sposoby rozumienia naturalizmu i ich światopoglądowe konsekwencje. Okazuje się, że zasady pozornie jedynie metodologiczne mają komponent ontologiczny, negujący możliwość bezpośredniego oddziaływania Boga na rzeczywistość fizykalną. W końcowej części artykułu zarysowane zostają propozycje słabszych wersji naturalizmu, zachowujące dążenia nauki do poznania prawdy o świecie naturalnym bez zanegowania podstawowych prawd teologii chrześcijańskiej.

Słowa kluczowe: naturalizm metodologiczny, naturalizm ontologiczny, teizm, nauka, religia, przyczynowe domknięcie Wszechświata.

Methodological Naturalism in Science — the Theist's Dilemma

Summary

Science is considered by many to be a specific human project, the purpose of which is to gain knowledge about the universe without any reference to supernatural realities. This approach may cause a dilemma for Christian scientists: how should one integrate theistic convictions with the prevailing naturalism of scientific practice? The usual way to solve this problem is to claim that naturalism is only a purely methodological principle of science. In this article a few different ways of understanding naturalism are considered, together with their philosophical consequences. It is suggested that the supposedly merely methodological principle has significant ontological components, which do not allow any direct actions of God in physical reality. In the last section, two different weaker versions of naturalism are suggested, which allow theists to affirm science's aim to investigate the natural world, without contradicting the basic tenets of Christian theology.

Keywords: methodological naturalism, ontological naturalism, theism, science, religion, causal closure of the universe.