

Józef Życiński

Naturalistyczne a chrześcijańskie interpretacje ewolucji

Forum Teologiczne 9, 41-53

2008

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.

ABP JÓZEF ŻYCIŃSKI
Wydział Filozofii KUL Jana Pawła II
Lublin

NATURALISTYCZNE A CHRZEŚCIJAŃSKIE INTERPRETACJE EWOLUCJI

Słowa kluczowe: proces ewolucyjny, ewolucyjny naturalizm, chrześcijański ewolucjonizm, Boski Atraktor.

Schlüsselworte: Evolutionsprozess, evolutionärer Naturalismus, christlicher Evolutionismus, göttlicher Atraktor.

Rozwijając komentarz do afirmacji racjonalności przedstawionej w wykładzie Benedykta XVI w Uniwersytecie w Regensburgu, André Glucksman nazywa współczesny etap rozwoju kultury „eutanazją rozumu”¹. Sformułowanie to nabiera szczególnej wagi w ocenie filozofa, który specjalizuje się we wnikliwej analizie przemian kulturowych zapoczątkowanych przez pokolenie 1968. Wśród cech charakteryzujących te przemiany kładzie nacisk na przejawy antyintelektualizmu oraz sympatie do pseudonauki przeciwstawianej nauce akademickiej. Znamienny wyraz ostatniej z wymienionych postaw stanowi zarówno narastająca w ostatnim okresie krytyka teorii ewolucji w publikacjach, które ukazały się w USA, Austrii, Włoszech i Polsce, jak i zakwestionowanie tej wersji ewolucjonizmu chrześcijańskiego, którą zasygnalizował Jan Paweł II w swym słynnym przesłaniu do Papieskiej Akademii Nauk przedstawionym w październiku 1996 r. Aby ukazać bezpodstawność podobnych ujęć z punktu widzenia teizmu chrześcijańskiego, konieczne jest rozróżnienie wersji naturalizmu ewolucyjnego oraz pamięć o tradycji tzw. naturalizmu chrześcijańskiego, którego jedną z wersji stanowi ewolucjonizm chrześcijański.

Filozoficzne przesłanki w krytyce ewolucjonizmu

W ciągu niespełna 150 lat, które upłynęły od publikacji Darwinowskich *The Origin of Species*, poważnej zmianie uległy zarówno przyrodnicze opracowania dotyczące fizycznej ewolucji układów, jak i teologiczne ujęcia interakcji

¹ A. Glucksman, *Lo spettro di Tifone* w: D. Citi (red.), *Dio salvi la ragione*, Siena 2007, s. 109.

Boga z przyrodą. Zagadnienia te znane są jednak niewielkiemu gronu specjalistów, natomiast w prowadzonych polemikach dominuje amatorska filozofia i popularnonaukowe wyobrażenia o istocie ewolucji. Na rozwój tych ostatnich wpływają w dużym stopniu bestsellerowe prace na poziomie Boga urojonego Dawkinsa², przyjmowane z konsternacją nawet wśród krytyków ewolucjonizmu chrześcijańskiego.

Sam Dawkins dostosowuje swój styl do potencjalnego czytelnika. Sposób argumentacji przyjętej na kartach *Boga urojonego* odbiega istotnie od stylu jego polemiki, w której w latach dziewięćdziesiątych ten sam autor usiłował razem z ks. Michałem Hellerem zastanawiać się nad miejscem Boga w ewolucji. W ramach programu poświęconego zasługom o. Grzegorza Mendla w dziedzinie podstaw genetyki, BBC zaprosiła obu dyskutantów do Brna. W pomieszczeniach dawnego klasztoru augustianów, w bibliotece, z której niegdyś korzystał o. Mendel, dwaj znani przyrodnicy podjęli spór o to, jak pojmować rolę Boga w przyrodzie i wzajemną więź między prawdą wiary a odkryciami nauk przyrodniczych. Rzeczowy ton dyskusji powtórzonej potem przez media bardzo odbiegał od stylu demonstrowanego w wielu późniejszych bestsellerach Dawkinsa.

W końcowych wnioskach obaj dyskutanci podkreślili, że różni ich przede wszystkim pojmowanie terminu „prawo” i „Racjonalność”. Ks. Heller stwierdził, że w pisowni tych terminów użyłby wielkiej litery, gdyż pytając o istotę racjonalnych praw przyrody dochodzimy do Boga Stwórcy, który poprzez prawa ukazuje swą obecność w naturze. Wniosku tego nie chciał przyjąć Dawkins, dla którego prawo jest tylko prawem i nie ma sensu stawiać dodatkowych pytań o jego głębszą naturę. Ks. Heller taką postawę uważał za wyraz rezygnacji z tej racjonalnej interpretacji przyrody, którą możemy osiągnąć w filozofii. Filozoficznie uprawniony pozostaje naturalizm chrześcijański, w którym akceptuje się zarówno wyniki przyrodniczego studium przyrody, jak i chrześcijańską filozofię stworzenia.

Sygnalizowana różnica stanowisk Dawkinsa i Hellera odgrywa istotną rolę we współczesnych polemikach. Zagadnienie centralne stanowi bowiem kwestia: Czy procesy ewolucyjne ukazywane w teoriach przyrodniczych filozof i teolog mogą tłumaczyć przez odwołanie do rozumu Boga Stwórcy, czy też ewolucję należy pojmować wyłącznie jako grę przypadku i konieczności, tzn. jako wyraz „ślepych sił” dominujących w procesie fizykobiologicznych przemian? Ważne jest, aby w prowadzonych dyskusjach rozróżniać kompetencje poznawcze biologii i teologii. Biologia nie może być traktowana jako dyscyplina dostarczająca „jedynie słusznych” rozwiązań. Nie należy jednak

² R. Dawkins, *Bóg urojony*, Kraków 2006.

również oczekiwać od biologów, aby przemawiali językiem teologii lub filozofii, gdyż byłoby to nadużyciem epistemologicznym, naruszającym stałe zasady paradygmatu naukowości.

Radykalne stanowisko proponowane przez Dawkinsa nie wyraża w żadnym przypadku opinii przyrodników-ewolucjonistów, gdyż wspomniany autor w wielu rozstrzygnięciach wychodzi daleko poza perspektywę poznawczą nauk przyrodniczych. Kiedy w 1996 r. Jan Paweł II podjął problematykę ewolucji w swym słynnym przesłaniu do Papieskiej Akademii Nauk, redakcja kwartalnika „The Quarterly Review of Biology” poświęciła cały najbliższy numer dyskusji nad papieskim ujęciem, zapraszając do współpracy przyrodników, filozofów i teologów. Jediną osobą, która oceniła negatywnie wystąpienie Jana Pawła II był właśnie Dawkins. Ma on prawo do rozwijania interpretacji odmiennej niż papieska, nie ma jednak żadnych powodów, by interpretację tę uważać za wiążącą dla środowiska wszystkich przyrodników.

Wkrótce po śmierci Jana Pawła II pojawiły się w kilku ośrodkach próby kwestionowania doniosłości papieskiej oceny ewolucjonizmu. Jej wagę akcentował m.in. Francesco Ayala, ceniony biolog oraz członek Papieskiej Akademii Nauk, stwierdzając lakonicznie, że krytykujący Darwinowską teorię ewolucji tekst opublikowany na łamach „New York Timesa”³ stanowi obrazę pamięci Jana Pawła II⁴. Ocena ta była o tyle uzasadniona, że równoległe do inspirowanych ideologicznie prób propagowania koncepcji inteligentnego projektu⁵, podjęto w tym samym czasie, np. we Włoszech, zorganizowaną akcję przeciw teorii ewolucji, pozbawioną jakichkolwiek uzasadnień merytorycznych. W 2005 r. usiłowano usunąć teorię ewolucji z niższych klas szkół publicznych, uznając darwinizm za koncepcję „laicką”. Dwa lata wcześniej, w lutym 2003 r., zorganizowano w Mediolanie folklorystyczny „Tydzień antyewolucyjny”, który zamienił racjonalną dyskusję w emocjonalną wymianę oskarżeń. Te ostatnie odbiegały daleko od prawdy, gdy np. informacje o pogrzebie cenionego ewolucjonisty Stephena J. Goulda „L’Avenire” zaopatrzyło tytułem *Il funerale del darwinismo*⁶. Było to tym bardziej bolesne, że właśnie Gould w wielu polemikach przeciwstawiał się antyreligijnym stereotypom Dawkinsa i bronił dojrzałych metodologicznie ujęć, które były spójne z wieloma wariantami ewolucjonizmu teistycznego. Dorobek naukowy Goulda stano-

³ Rozwinięta wersja artykułu z „New York Timesa” była opublikowana i poddana krytyce na łamach „First Things”: Ch. Schönborn, *The Designs of Science*, First Things 159 (2006), s. 34–38; S. Barr, *The Miracle of Evolution*, First Things 160 (2006), s. 30–34.

⁴ T. Pievani, *In difesa di Darwin*, Milano 2007, s. 50.

⁵ Zagadnienia te zostały omówione w: R.T. Pennock (red.), *Intelligent Design – Creationism and Its Critics: Philosophical, Theological, and Scientific Perspectives*, Cambridge 2001; zob. też M. Ruse, *Darwin and Design: Does Evolution Have a Purpose*, Cambridge 2003.

⁶ T. Pievani, *In difesa di Darwin*, s. 36.

wi wspólną wartość różnych nurtów ewolucjonizmu, które pozostają zgodne z wizją rozwoju wszechświata i człowieka ukazaną przez Jana Pawła II.

Ukazując alternatywę wobec uproszczonych stereotypów interpretacyjnych, Jan Paweł II ostrzegał przed postawą, w której na miejsce diakonii myślenia wprowadza się błyskotliwe półprawdy. W postawie takiej przedkłada się „doraźny sukces nad trud cierpliwego poszukiwania tego, co naprawdę warto uczynić treścią życia”⁷. Podjęta programowo banalizacja wielkich pytań stanowi wyzwanie wobec krytycznej i racjonalnej refleksji podejmowanej w klasycznej wersji ewolucjonizmu chrześcijańskiego.

Poszukując rozstrzygnięć dla podobnych pytań, trzeba uwzględniać ważne różnice epistemologiczne i metodologiczne między przyrodniczym a filozoficznym studium ewolucji. Milczenie przyrodników o Bogu w biologicznym studium zmian ewolucyjnych nie oznacza negacji istnienia Boga. Jest ono jedynie wyrazem konsekwentnej metodologii obowiązującej w naukach przyrodniczych. Każde ona zjawiska z obrębu przyrody tłumaczyć przez odwołanie do innych zjawisk z dziedziny przyrody. Jest to wyraz tzw. naturalizmu metodologicznego, który nie wypowiada się w kwestii realnego istnienia Boga, nie może więc być uważany za wyraz ateizmu.

Naturalizm metodologiczny a naturalizm ontologiczny

Ewolucja metody przyrodniczej oraz dojrzewanie epistemologicznej świadomości nauk szczegółowych doprowadziły do autonomii wielu dyscyplin przyrodniczych, które we wcześniejszych etapach rozwoju posługiwały się terminologią metafizyki czy korzystały *explicite* z tez o charakterze teologicznym. Decydujący wpływ na powstanie nowej perspektywy poznawczej miały propozycje metanaukowe Galileusza i Newtona. Aczkolwiek Galileusz nigdy nie kwestionował wartości tłumaczeń teologicznych, rozumiał, że nie można uprawiać astronomii, odwołując się do merytorycznych tez metafizyki czy teologii. Jeśli bowiem, w duchu średniowiecznej astronomii, wprowadzi się raz hipotezę aniołów do tłumaczenia ruchu planet, wówczas można już łatwo zamienić astronomię w angelologię stosowaną, odwołując się do aniołów w celu wyjaśnienia dowolnego zbioru dostępnych wyników obserwacji⁸. Z tej samej racji współcześni biolodzy kwestionują zasadność wprowadzania hipotezy inteligentnego projektu do nauki, pozostawiając otwartą możliwość przyjęcia takiej hipotezy na poziomie interpretacji filozoficznych.

W metodologii wprowadzonej przez Galileusza podstawową rolę odgrywa zasada naturalizmu metodologicznego, określana także mianem zasady po-

⁷ FR 6.

⁸ A. Favaro (red.), *Le opere di Galileo Galilei*, Firenze 1890–1909, t. V, s. 316; t. VII, s. 263, 325.

zytywizmu metodologicznego lub naturalizmu przyrodniczego. Orzeka ona, że w interpretacjach z zakresu nauk przyrodniczych określony stan układu fizycznego należy tłumaczyć przez odwołanie do innych stanów fizycznych tegoż układu. Niezgodne z metodologią nauk przyrodniczych byłoby odwołanie do czynników pozafizycznych. Przyjęta procedura badawcza nie wyklucza jednak istnienia tych czynników, tylko ogranicza uwagę do fizycznych aspektów rzeczywistości. Podobne restrykcje metodologiczne pojawiają się w studium naukowym, kiedy np. w opracowaniach z zakresu fizyki pomija się psychiczne czy estetyczne własności badanych obiektów. Procedura taka nie implikuje odrzucenia estetyki czy psychologii, ani też nie kwestionuje poznawczej wartości wspomnianych dyscyplin. Stanowi ona jedynie przejaw epistemologicznej odrębności poszczególnych dyscyplin, wyrażonej w odmienności dopuszczalnych metodologicznie procedur badawczych.

Rozwój nauki nowożytnej prowadził do stopniowego odkrywania metodologicznej odrębności wielu dyscyplin. Dzięki odkryciom Galileusza w XVI w. astronomia uniezależniła się od teologii. W XVII w. po zastosowaniu pierwszych mikroskopów rozwinęła się mikrobiologia. Wiek XVIII przyniósł rozwój geologii i paleontologii jako autonomicznych dyscyplin naukowych. W XIX w. darwinizm doprowadził do rewolucji w biologii. Wiek XX był okresem powstania sztucznej inteligencji oraz ważnych odkryć z zakresu neurofizjologii. Powstanie każdej z tych dyscyplin prowadziło do głębokich przekształceń w naszym pojmowaniu istoty poznania naukowego oraz ujmowaniu relacji między religią a nauką. Także i współcześnie rozwijane są interpretacje, w których usiłuje się poszukiwać fizycznych modeli do wyrażenia teologicznych treści. Jako przykład można wskazać propozycje słynnego kosmologa G.F.R. Ellisa, który sugeruje, że Bóg może uwzględniać efekty kwantowe w naszym mózgu na poziomie związków między neuronami, aby oświecać czy inspirować konkretne osoby⁹. Tematyka ta ma obecnie obszerną literaturę filozoficzną określaną mianem oddziaływań góra–dół¹⁰.

Stanowisko naturalizmu ontologicznego bywa określane synonimicznie jako mocny naturalizm, fizykalizm, redukcjonizm ontologiczny, materializm lub monizm fizyczny. W niektórych programach badawczych, akcentujących rolę emergencji nowych cech, bywa ono także opatrywane mianem emergentyzmu. Istotę tak pojętego emergentyzmu wyraża John Haught, pisząc: „[...] wszystkie wydarzenia w obrębie natury winny być poddane wyłącznie

⁹ G.F.R. Ellis, *The theology of the anthropic principle*, w: R. J. Russell (red.), *Quantum Cosmology and the Laws of Nature*, Vatican City 1999, s. 396.

¹⁰ Zob. np. Ch. Birch, *Neo-darwinism, self-organization and divine action in evolution*, w: R. Russell (red.), *Evolutionary and Molecular Biology*, Vatican City 1998, s. 240–244; A. Peacocke, *Biological evolution – a positive theological appraisal*, w: ibidem, s. 357–376.

tłumaczeniom w kategoriach uporządkowanej czasowo serii przyczyn mechanicznych. Nic nie zmusza nas do poszukiwania ani ponadczasowych idei Platona, ani też ukrytej kosmicznej celowości. W mglistych przepaściach historii kosmicznej znajdujemy najpełniejsze wyjaśnienie wszystkich rzeczy, włącznie z tymi, które dotyczą najbardziej istotnych aspektów przyrody: życia i myśli¹¹. Sygnalizowane stanowisko nie wyraża istoty filozofii emergentyzmu; jej liczne warianty pozostają spójne z teistyczną koncepcją ewolucji.

Istotę emergentyzmu monistycznego, uważanego za szczególny przypadek naturalizmu ontologicznego, wyraża teza, że całą rzeczywistość można zredukować do poziomu obiektów fizycznych, których naturę tłumaczą w pełni nauki przyrodnicze. Stanowisko to neguje możliwość istnienia obiektów lub zdarzeń, które ze swej istoty byłyby niedostępne dla przyrodniczej metody badań¹². Podobna negacja stanowi tezę metafizyczną i tym samym nie należy już do twierdzeń nauk przyrodniczych.

Naturalizm teistyczny

W pracach Henry'ego de Dorlodota i Michała Hellera pojawia się wielokrotnie pojęcie naturalizmu chrześcijańskiego¹³. Jest to stanowisko filozoficzne, które łączy przyrodniczą wiedzę o ewolucji natury z filozoficzną tezą istnienia Boga jako racji ostatecznej uniesprzeczniającej ewolucję kosmiczną. Podobna tradycja intelektualna miała szczególnie liczną interpretację wśród teologów współczesnych Darwinowi. Chrześcijańska wizja Boga kierującego procesem ewolucji do dziś inspiruje wiele programów badawczych rozwijanych zgodnie z zasadą naturalizmu metodologicznego. Wskazując taką możliwość interpretacyjną, James Iverach pisał u schyłku XIX w.: „Stwarzanie zachodzi ustawicznie. Według mnie wszystko zachodzi jak gdyby przez ustawiczną moc Boga; każde prawo, każdy byt, każde odniesienie bytu są określone przez Niego. On stanowi Moc, przez którą wszystko istnieje. Wierzę w immanencję Boga w świecie, a nie wierzę, że pojawia się On tutaj dopiero w sytuacjach krytycznych. [...] Bez Bożego działania nie byłoby człowieka ani nie mógłby on istnieć. Bez Bożego działania nie mogłoby istnieć w ogóle nic”¹⁴.

Szkocki duchowny, wykazując wyjątkową, na tle swej epoki, świadomość różnic epistemologicznych między teologią i biologią, podkreślał, że dyscypliny te zajmują się odmiennymi aspektami ewolucji i dlatego ukazywa-

¹¹ J.F. Haught, *God after Darwin. A Theology of Evolution*, Oxford 2000, s. 64.

¹² Cf. A.C. Danto, *Naturalism*, w: *The Encyclopedia of Philosophy*, t. 5, New York 1967, s. 448.

¹³ H. de Dorlodot, *Le Darwinisme au point de vue de l'orthodoxie catholique*, Louvain 1921.

¹⁴ *Christianity and Evolution*, London 1894, s. 175 n; por. też J. Iverach, *Theism in the Light of Present Science and Philosophy*, London 1899.

ny przez nie obraz jest różny. Nie należy wymagać od biologa, by mówił o Bogu kierującym ewolucją, gdyż przez podobne wypowiedzi wychodziłby on poza słownik uprawianych dyscyplin. Tam jednak, gdzie biolog ograniczy się do studiowania współoddziaływań praw i przypadku, teolog będzie szukał głębszych tłumaczeń, które – bez popadania w antropomorfizmy – pozwalałyby nam pojąć ewolucję jako racjonalny proces kontynuacji Boskiego dzieła stwarzania. W ten sposób teologiczne tłumaczenie ewolucyjnych przemian uwalnia nas z „tyranii przypadku” i pozwala zrozumieć wyróżnione miejsce człowieka jako najwyżej rozwiniętego gatunku w świecie ewoluujących istot¹⁵.

W perspektywie teizmu ewolucyjnego znikają obawy, że cała rzeczywistość ludzkiej egzystencji zostanie sprowadzona do poziomu deterministycznych uwarunkowań usprawiedliwiających redukcjonizm ontologiczny. Podobne procedury interpretacyjne jawią się w perspektywie rozwoju nauki jako wyraz radykalizmu, który nie znalazł potwierdzenia w późniejszych badaniach przyrodniczych. Jako przykład podobnej praktyki można wskazać próby wyjaśniania cech estetycznych i moralnych przez wykazywanie ich użyteczności w ewolucyjnej walce o byt. Podobną praktykę spopularyzował m.in. Francis Galton, kuzyn Darwina, który wprowadził termin „eugenika”. Naukową działalność rozpoczął od wprowadzenia „map piękności” dla Wielkiej Brytanii. Na mapach uwzględniał relację liczbową między brzydkimi a ładnymi kobietami, które spotkał w różnych rejonach wysp brytyjskich¹⁶. Popularyzując jego dorobek, Albert E. Wiggam, traktował urodę jako przejaw dostosowania ewolucyjnego (*fitness*) obok takich cech jak zdrowie, predyspozycje intelektualne i moralne. „Średnio biorąc – pisał w 1924 r. – przystojni osobnicy są lepsi pod względem moralnym [...], stąd też jeśli by wybierać partnerów kierując się jedynie kryterium estetycznym, prowadziłoby to do wzrostu wszystkich innych pozytywnych cech naszej rasy”¹⁷.

Tomasz Mann określał podobne iluzje mianem „romantyzmu technologicznego”, traktując go jako jeden z niewielu romantycznych składników przyjęty przez narodowy socjalizm. Był to okres, kiedy genetyka zdobywała coraz szersze uznanie w kręgach przyrodników, pozwalając tłumaczyć trudne kwestie dziedziczenia, jakie nie znajdowały należytego opracowania w ujęciu samego Darwina. Iluzje zwolenników eugeniki przejawiały się w tym, że na podstawie genetycznych zależności usiłowano tłumaczyć ewolucyjną rolę czynników etycznych i estetycznych. Następnie zaś posunięto się do formułowania w obrębie dyscyplin przyrodniczych ocen moralnych, które uważano za

¹⁵ *Christianity and Evolution*, s. 128 n.

¹⁶ M.S. Pernick, *Defining the Defective: Eugenics, Esthetics, and Mass Culture in Early Twentieth-Century America*, w: P. R. Sloan (red.), *Controlling Our Destinies*, Ann Arbor 2000, s. 190.

¹⁷ A.E. Wiggam, *The Fruit of the Family Tree*, Garden City 1924, s. 272, 279.

uzasadnione naukowo. Taką praktykę próbował usprawiedliwiać m.in. Edward O. Wilson w swej sociobiologii. Stopniowo łagodził większość swych radykalnych tez, przyznając, że tylko niewielka część kulturowych zachowań człowieka zależy od determinant genetycznych.

Determinizm genetyczny nie pretenduje dziś do roli teorii, która byłaby w stanie wyjaśnić specyfikę kulturową gatunku ludzkiego. Według opinii Maxa Delbrücka utrzymująca się w niektórych środowiskach „apoteoza genu” sprawia jednak, że DNA staje się odpowiednikiem Wszechmocnego Stworzyciela, zaś przypisywane mu atrybuty nie różnią się od cech, które w klasycznej filozofii przypisywano Nieruchomemu Poruszycielowi¹⁸.

Bóg jako Atraktor ewolucyjny

W tradycyjnych opracowaniach akcentujących rolę celowości w ewolucji, Bóg pojmowany był jako Autor kosmicznego programu, w którym ewolucja musiała koniecznie osiągnąć zamierzony przez Niego cel, przebiegając zgodnie ze ściśle określonymi deterministycznymi prawami przyrody. Koncepcji tej nie sposób utrzymać na gruncie współczesnej wiedzy o przyrodzie. Nieciągłości pojawiające się w rozwoju mogą prowadzić ku bifurkacjom, które stanowią odejście od kierunku rozwoju uważanego wcześniej za najbardziej prawdopodobny. Procesy stochastyczne nie pozwalają mówić o jednoznacznym ukierunkowaniu w stronę nieuniknionego celu. Same prawa fizycznego rozwoju ulegają w pewnym sensie ewolucji czasowej, gdyż we wstępnych etapach ewolucji kosmicznej obowiązywały prawa, które nie funkcjonowały w stadium hadronowym czy leptonowym. W jakim sensie można w tej perspektywie mówić o Bogu nadającym ewolucji ukierunkowanie, które – jeśli nie globalnie, to przynajmniej wielkoskalowo – prowadzi do preferowania pewnych wariantów rozwoju?

Odpowiedzi na to pytanie można poszukiwać, posługując się analogią dotyczącą roli atraktora w układach dynamicznych. Pojawia się tu rozumowanie przez analogię, gdyż trudno sobie wyobrazić, by ktokolwiek rozumiał wprowadzane określenia jednoznacznie, traktując Boga jako atraktor w sensie fizycznym. Atraktorem (od łac. *attrahere* – przyciągać) nazywamy w matematyce zbiór lub punkt, który w trakcie określonego procesu „przyciąga” punkty ze swego otoczenia. Sam atraktor jest niezmienny względem ewolucji układu, przyciąga relatywnie duży zbiór, określane w topologii mianem basenu, oraz

¹⁸ L. Birke, R. Hubbard (red.), *Reinventing Biology: Respect for Life and the Creation of Knowledge*, Bloomington 1995, s. 217; T. Peters, *Playing God with our evolutionary Future*, w: *Evolutionary and Molecular Biology*, s. 494.

jest minimalny w tym sensie, że nie można z niego wyodrębnić podatraktora, który przyciągałby ten sam zbiór¹⁹.

Istotnym czynnikiem w sygnalizowanym procesie jest dynamika lokalnego ukierunkowania w stronę stanu fizycznego, który nie jest jeszcze zrealizowany, lecz mimo to sprawia wrażenie jak gdyby „przyciągał” ku sobie na danym etapie ewolucję całego układu. Analogia ta pozwala porównać ewolucyjne oddziaływanie immanentnego Boga do roli atraktora, który określa nowy kierunek rozwoju procesów niestosujących się do zasad deterministycznej interpretacji. Mimo nieciągłości występujących w ewolucji i mimo braku jednoznacznej determinacji, która narzucałaby osiągnięcie pewnych stadiów jako ewolucyjną konieczność, można w sposób empirycznie sensowny mówić o lokalnym ukierunkowaniu procesów ewolucyjnych w wyniku oddziaływania atraktora. Analogie z termodynamiki mogą okazać się przydatne w filozoficznej interpretacji ewolucji, niosąc szansę przewyciężenia antropomorfizmów, które dominowały w teleologicznych wersjach ewolucjonizmu.

Osobną kwestią jest rola nieciągłości w rozwoju ludzkiego psychizmu. W perspektywie teologicznej przyjmuje ona postać: czy wszechmocny Bóg mógłby stworzyć drogą ewolucji istoty ludzkie bez wprowadzania nieciągłości ontologicznej? Arthur Peacocke odpowiada na to pytanie pozytywnie, broniąc jednak nieredukowalności ludzkiego psychizmu do czynnika biologicznego²⁰. Negatywnej odpowiedzi udzielał Kazimierz Kłósak, odwołując się do ontologicznej wersji zasady niesprzeczności. Twierdził, że przekształcenie materialnych form psychizmu zwierząt niższych w niematerialną duszę ludzką naruszałyby zasadę niesprzeczności i skutkiem tego nie należy oczekiwać od Boga podobnego wariantu ewolucji²¹.

Proste przeciwstawienie: materialny psychizm – niematerialna dusza kwestionuje z kolei Ernan McMullin. Sugeruje, że na gruncie teizmu chrześcijańskiego możliwa jest ontologiczna alternatywa wobec dualizmu, który wczesne chrześcijaństwo przejęło od filozofów greckich; problematyka ta nie spotkała się jednak do tej pory z dostatecznym zainteresowaniem ze strony przedstawicieli myśli chrześcijańskiej²². Klasyczne podejście reprezentuje Fiorenzo Faccini, twierdząc, że w przypadku duszy niematerialnej nie mogą istnieć stopnie po-

¹⁹ H.O. Peitgen, H. Jürgens, D. Saupe, *Granice chaosu. Fraktale*, cz. 1, Warszawa 1997.

²⁰ A. Peacocke, *Relating Genetics to Theology on the Scientific Map of Knowledge*, w: *Controlling Our Destinies*, s. 361.

²¹ K. Kłósak, *Teoria duchowości duszy ludzkiej w ujęciu św. Tomasza z Akwinu – Próba jej dalszego rozwinięcia*, *Analecta Cracoviensia* 1 (1969), s. 32–56; por. J. Życiński, *Antropogeneza ewolucyjna w ujęciu Kazimierza Kłósaka i w nauczaniu Jana Pawła II*, w: A. Latawe (red.), *Myśl filozoficzna Ks. Prof. Kazimierza Kłósaka*, Warszawa 2004, s. 61.

²² E. McMullin, *Biology and the Theology of the Human*, w: *Controlling Our Destinies*, s. 393. Por. L. Moss, *Darwinism, Dualism, and Biological Agency*, w: V. Hölsle, C. Illies (red.), *Darwinism and Philosophy*, Notre Dame 2005, s. 349–364.

średnie między psychizmem neurofizjologicznym a duchowym (niematerialnym) i skutkiem tego nie można oczekiwać stadiów pośrednich²³. Dostrzega on natomiast rozróżnienie między nieciągłością obserwowalną a ontologiczną – ta ostatnia mogłaby więc nawet istnieć, gdyby nie można było zauważyć empirycznych odpowiedników pojawienia się duszy niematerialnej w bycie ludzkim.

Koncepcja ewolucji ukierunkowanej przez Boga w stronę przyszłych celów jest bliska tradycji intelektualnej reprezentowanej m.in. przez Karla Rahnera, gdy mówi on o Bogu jako o Absolutnej Przyszłości²⁴. Wątek ten podejmują także Jürgen Moltmann, Wolfgang Pannenberg i Ted Peters, ukazując Boga w kategoriach oddziaływania „Mocy Przyszłości”²⁵. Nie determinuje On jednak w sposób jednoznaczny kierunku zachodzących procesów, lecz tylko stara się je „przyciągać” w stronę swych wzorców. Bogata rzeczywistość różnorodnych oddziaływań nie jest jednoznacznie zdeterminowana i może realizować scenariusze rozwoju alternatywne w stosunku do tych, które proponuje Boski Stwórca. W perspektywie tej proces ewolucji można raczej porównać do wykonania kosmicznej symfonii²⁶ niż do zbioru algorytmów tworzących spójny, jednolity program.

Bez względu na to, czy nasze preferencje terminologiczne pójdą w kierunku atraktorów z układów termodynamicznych, czy też w stronę kosmicznej symfonii, ukazywany w tej nowej perspektywie Bóg ewolucji jest Bogiem, który wnosi w strukturę świata element kreatywności i nowości. Dzięki Jego niedeterministycznemu oddziaływaniu, ewolucja nie jest zwykłą realizacją koniecznych związków, lecz staje się twórczym procesem, w którym współdziałają różnorodne czynniki. Ukryty w niej Bóg kieruje ten proces w stronę transcendentnej rzeczywistości, która nie uległa jeszcze fizycznej realizacji, lecz w pewien sposób kształtuje już struktury zachodzących procesów. Historia świata okazuje się wtedy odpowiednikiem wielkiej symfonii, w której człowiek może dążyć ku Bożym wzorcom piękna, może jednak również rezerwować własne prawa autorskie do odejścia od kosmicznej harmonii. W wyniku tego odejścia pojawia się niemożliwe do usunięcia rozdarcie między harmonią matematycznego opisu przyrody a ludzkim doświadczeniem dramatu i bólu egzystencji.

²³ F. Facchini, *L'emergenza dell'uomo nell'evoluzione*, w: R. Pascual (red.), *L'Evoluzione: Crocevia di scienza, filosofia e teologia*, Roma 2005, s. 104.

²⁴ K. Rahner, *Theological Investigations*, t. 6, Baltimore 1969, s. 59.

²⁵ T. Peters, *God – The World's Future: Systematic Theology for a Postmodern Era*, Minneapolis 1992.

²⁶ Por. J. Życiński, *Bóg Abrahama i Whiteheada*, Tarnów 1994, s. 157–171.

Godność człowieka w ewoluującym wszechświecie

Odkrycia przyrodnicze od Kopernika poprzez Darwina do Einsteina bywają zakwestionowaniem wyróżnionej pozycji Ziemi i człowieka. Problem sprowadza się jednak do kwestii: Jak rozumieć „wyróżnioną pozycję”? Wkrótce po opublikowaniu *The Descent of Man* (1871), Henry Drummond, profesor Uniwersytetu w Glasgow, podjął kwestię, czy biologiczne zasady ewolucji człowieka można ekstrapolować także na dziedzinę ludzkiego ducha²⁷. Jej kontynuację wyraził później na kartach *The Ascent of Man*, sugerując, że na poziomie egzystencji ludzkiej istotne procesy ewolucyjnego rozwoju znajdują wyraz w postępie duchowym prowadzącym do głębokich przemian w kulturze. W klimacie konfrontacji pozbawionej merytorycznego uzasadnienia usiłuje się jeszcze także obecnie przeciwstawiać biologiczny i duchowy rozwój człowieka. Równocześnie jednak nowe odkrycia przyrodnicze skłaniają do poszukiwania nowych wyjaśnień, w których te z *The Descent of Man* i *The Ascent of Man* jawią się jako dwa ujęcia możliwe do pogodzenia i dopełniające się zarazem w poszukiwaniu pełnej prawdy o człowieku i jego więzi z przyrodą. Nie ma więc opozycji między przyrodniczym i teologicznym studium ewolucjonizmu, jeśli uznamy potrzebę komplementarnego zestawienia obu ujęć.

Na przekór próbom kwestionowania humanistycznych wartości darwinizmu, jeden z najbardziej zdecydowanych propagatorów tego nurtu, Thomas Huxley, podkreślając wspólnotę łączącą wszystkie istoty żywe, stwierdzał równocześnie: „Nikt bardziej niż ja nie jest przekonany o istnieniu przepaści oddzielającej cywilizowanego człowieka od zwierząt”²⁸. Jeszcze silniej rozwinęła tę tezę Theodosius Dobzhansky, pisząc w 1962 r., że ewolucjonizm stanowi źródło nadziei dla wszystkich, którzy nie mogą uleczyć ran spowodowanych przez to, że odkrycia Kopernika pozbawiły człowieka centralnej pozycji w świecie. Człowiek – twierdzi ten znany genetyk – nie jest centrum wszechświata w sensie fizycznym, może jednak stanowić jego centrum duchowe. Może on zmieniać zarówno ewoluujący wszechświat, jak i siebie samego. Ewolucja nie musi być ślełą grą przypadku. Może być ona, przynajmniej na poziomie kultury, w dużym stopniu określana przez człowieka, jego mądrość, ideały i wartości²⁹.

²⁷ H. Drummond, *Natural Law in the Spiritual World*, Glasgow 1883.

²⁸ Opinię T. Huxleya przytacza P. Singer, usiłując kwestionować ją na gruncie naturalizmu ateistycznego: *O życiu i śmierci. Upadek etyki tradycyjnej*, Warszawa 1997, s. 189.

²⁹ Th. Dobzhansky, *Mankind Evolving: the Evolution of the Human Species*, New Haven 1962, 346 n; idem, *The Biological Basis of Human Freedom*, New York 1956. Znamienne jest, że u podstaw antropologicznych opracowań Dobzhansky'ego leżała zasada: „Nothing in biology makes sense except in the light of evolution”.

Uwzględnienie ewolucyjnej perspektywy nie pozbawia więc człowieka godności, lecz ukazuje naszą wyróżnioną rolę w procesie ewolucji. Współczesna nauka opisuje około 2 mln gatunków roślin i zwierząt. Szacuje się, że do przebadania pozostało jeszcze przynajmniej 10 mln gatunków. Ich przedstawiciele pojawiali się dużo wcześniej niż człowiek w procesie ewolucyjnego rozwoju. Jest prawdopodobne, że pierwszymi mieszkańcami Ziemi byli przedstawiciele podkrólestwa *Archaeobacteria*, reprezentujący na terenach wulkanicznych struktury ożywione już 3,5 mld lat temu. Zaskakujące są natomiast poznane dysproporcje czasowe. W porównaniu z tymi organizmami człowiek jest istotą bardzo młodą, gdyż pierwszy exodus z Afryki, jaki podjął *Homo erectus* nastąpił około 1 mln lat temu, natomiast Ewa mitochondrialna jako pierwsza przedstawicielka *Homo sapiens*, według oszacowań genetyków, żyła około sto tys. lat temu. Jeśli uwzględnić, że ewolucja kosmiczna liczona od osobliwości początkowej trwa około 13,7 mld lat, otrzymujemy szokującą statystykę, z której wynika, że przez 99,997% swej historii kosmos ewoluował bez obecności refleksyjnego obserwatora.

Człowieka i jego godności nie wolno sprowadzać do poziomu traktowanej instrumentalnie rzeczy. Osoba ludzka dla pełnego rozwoju potrzebuje nie tylko chleba, powietrza i snu, lecz również poczucia sensu, dobra i piękna. O specyfice naszego gatunku decyduje wyjście poza biologiczną walkę o byt realizowane zarówno w doskonalonych teoriach naukowych, jak i w poczuciu mistycznego zachwyty kosmosem. Religijny szacunek dla każdej formy życia nie usprawiedliwia jednak egalitaryzmu kosmicznego, w którym bez racjonalnego uzasadnienia przyjęto by tezę, że wszystkie ze znanych nam 2 mln gatunków istot żywych mają identyczną wartość.

Wspierany przez chrześcijaństwo humanistyczny nurt, w którym akcentuje się ludzką godność, będzie długo współistniał z pragmatyczno-utyliarnym podejściem praktykowanym w naturalizmie ontologicznym. Dlatego też obecnie, bardziej niż kiedykolwiek, istnieje potrzeba rozwoju tego dialogu interdyscyplinarnego, którego doniosłość akcentował Jan Paweł II w liście do George'a Coyne'a³⁰, aby zespolić wysiłki badawcze przedstawicieli nauk przyrodniczych, filozofów i teologów w poszukiwaniu integralnej prawdy o człowieku i jego miejscu w ewoluującej przyrodzie.

³⁰ Polski przekład listu, dokonany przez J. Dembka CSsR, jest zamieszczony w antologii pod red. S. Wszółka, *Refleksje na rozdrożu. Wybór tekstów z pogranicza nauki i wiary*, Tarnów 2000, s. 237–249.

NATURALISTISCHE VERSUS CHRISTLICHE INTERPRETATIONEN DER EVOLUTION (ZUSAMMENFASSUNG)

Die Infragestellung der Möglichkeit eines christlichen Evolutionismus, den Johannes Paul II. in seiner viel beachteten Botschaft an die Päpstliche Akademie der Wissenschaften aus dem Jahr 1996 angedeutet hat, entbehrt jeder Grundlage. Notwendig ist jedoch die wesentliche Unterscheidung zwischen den verschiedenen Versionen der evolutionären Naturalismus sowie die Beachtung der Tradition des sog. christlichen Naturalismus, dessen Variante der christliche Evolutionismus darstellt. Der wesentliche Zug eines ontologischen Evolutionismus ist die These, dass sich die ganze Wirklichkeit auf das Niveau der physikalischen Objekte reduzieren lässt, deren Natur von den empirischen Wissenschaften erschöpfend erklärt werden kann. Demgegenüber berücksichtigt der christliche Naturalismus die Interpretationsmöglichkeit, dass der Evolutionsprozess von einem göttlichen Atraktor in Gang gesetzt wurde, der die Entwicklung zu den zukünftigen Zielen leitet. Die Inkaufnahme der evolutionären Perspektive muss auch nicht notwendig mit dem Verlust der dem Menschen eigenen Würde verbunden sein, sondern seine besondere Stellung im Evolutionsprozess wird sogar untermauert. Aus diesem Grund muss der interdisziplinäre Dialog, heute mehr denn je, gefördert werden. Seine hohe Relevanz hat Papst Johannes Paul II in seinem Brief an George Coyne unterstrichen, indem er die Vertreter der Naturwissenschaften, der Philosophie und Theologie aufgefordert hat, nach der integralen Wahrheit über den Menschen und seiner Stellung in der sich im Begriff der Evolution befindenden Natur zu suchen.