

# Józef Życiński

---

## Ewolucyjna wizja przyrody a XIX-wieczny teizm

---

Studia Philosophiae Christianae 32/1, 73-89

---

1996

Artykuł został zdigitalizowany i 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.

JÓZEF ŻYCIŃSKI

## EWOLUCYJNA WIZJA PRZYRODY A XIX-WIECZNY TEIZM

1. Psycho-społeczne uwarunkowania postaw wobec ewolucjonizmu. 2. Meandry Darwinowskiej metafizyki. 3. Pierwsze kontrowersje wokół darwinizmu. 4. Teistyczne przesłanki ewolucjonizmu. 5. Nowe formy XIX-wiecznych dylematów.

Konflikt między Darwinowską teorią doboru naturalnego a chrześcijańską wizją przyrody stanowi w dużym stopniu wynik fobii rozwiniętych w początkach naszego stulecia przez fundamentalizm. Dla intelektualnej atmosfery poprzedniego stulecia bardziej miarodajne pozostaje stanowisko, które zajmował abp Frederick Temple w swych wykładach Bamptona. Prowadząc w 1884 r. w Oxfordzie serię wykładów na temat *The Relations between Religion and Science* przyszły arcybiskup Canterbury przedstawił ewolucyjną wizję przyrody jako przyrodniczy pewnik, wokół którego wszelkie dyskusje byłyby zbędne i bezpodstawne<sup>1</sup>. Kategoryczny charakter podobnych stwierdzeń nie oznaczał, by wszyscy z sympatyków *The Origin of Species* skłonni byli uznać całą doktrynę wyrażoną w 1871 r. w *The Descent of Man*. Niektórzy badacze, uznając w przyrodzie istnienie procesów ewolucyjnych, nie rozciągali ich na poziom egzystencji człowieka. W wizji tej istotne było jednak współistnienie ewolucyjnej i teistycznej koncepcji zjawisk natury. Dopiero absurdalne polemiki przelomu stuleci i emocjonalne argumenty rozwijane zarówno przez apologetów, jak i przez krytyków ewolucjonizmu sprawią, że w kontrowersjach wokół ewolucjonizmu czynniki pozaracjonalne zaczną dominować nad merytorycznymi. Kontynuację tego procesu można obserwować również współcześnie rozwijając takie formy krytyki ewolucjonizmu, które pod względem merytorycznym pozostają całkowicie obce wizji przyrody uznawanej w teizmie chrześcijańskim.

<sup>1</sup> Zob. Owen Chadwick, *Evolution and the Churches, w: Science and Religious Belief: A Selection of Recent Historical Studies*, ed. C. A. Russell, London: University of London Press 1973, 282.

### PSYCHO-SPOŁECZNE UWARUNKOWANIA POSTAW WOBEC EWOLUCJONIZMU

Uwarunkowany kulturowo klimat sympatii lub wrogości wobec ewolucyjnej wizji przyrody zależał w dużym stopniu od panującej w danym kraju atmosfery wobec nauk przyrodniczych. Podczas gdy w kręgach francuskich i niemieckich liberałów wykorzystywano naukę do rozwoju społecznych utopii, w angielskich ośrodkach naukowych dokładano starań, aby masom społecznym maksymalnie przybliżyć rzeczywiste odkrycia nowych nauk. W serii wykładów publicznych mających na celu popularyzację nowych odkryć przyrodniczych James Ferguson wprowadzał zafascynowane słuchaczki w tajemnice mechaniki Newtonowskiej zaś Adam Sedgwick opowiadał rzemieślnikom o zwyczajach jaszczurek południowoamerykańskich. Zapotrzebowanie na podobną popularyzację wiedzy było tak wielkie, iż Lord Arthur Hervey, biskup Bath i Wells, zachęcał uniwersytety do tworzenia specjalnych katedr, które zajmowałyby się jedynie prowadzeniem działalności popularyzatorsko-oświatowej. Ambitny program bpa Herveya inspirowało przekonanie, iż celem ośrodków akademickich jest nie tylko kształcenie elity intelektualnej, lecz również oddziaływanie na powszechną świadomość. Do ważnych następstw takiego oddziaływania miało należeć m.in. kształtowanie przekonań, iż „poznanie przyrody idzie w parze z poznaniem słowa Bożego”, „prawda chrześcijańska ma pełną aprobatę oświeconego rozumu” zaś „prawdy nauki uzyskują świeży odblask piękna” dzięki ich ukierunkowaniu w stronę Bożej Mądrości<sup>2</sup>.

Niezależnie od realizacji programu Herveya, część akademików podejmowała na własną rękę próbę stworzenia brytyjskiej wersji rosyjskich „narodników”<sup>3</sup>, których celem było przybliżenie narodowi nowych odkryć przyrodniczych. Do grupy tej należał m.in. Thomas Dick. Jego *Christian Philosopher* wydany w 1823 r. w Edynburgu stanowił bestseller wydawniczy, którego piracka edycja ukazała się wkrótce za oceanem. Pragnienie naukowej edukacji mas społecznych skłoniło również Roberta Chambersa do założenia w 1832 r. popularnego tygodnika *Chambers's Edinburgh Journal*. Na 80 stronach redagowanego bardzo przystępnie pisma można było znaleźć najnowsze informacje polityczne oraz wiadomości o kont-

---

<sup>2</sup> A. Hervey, *A Suggestion for Supplying the Literary, Scientific, and Mechanics Institutes of Great Britain and Ireland with Lecturers from the Universities*, Cambridge 1855, 20.

<sup>3</sup> Narodnikami nazywano członków organizacji Narodna ja wola, którzy upatrywali misję inteligencji w tzw. wędrówce w lud (*narod*) w celu propagowania ideałów rewolucji społecznej.

rowersjach przyrodniczych, wskazówki dotyczące uprawy roli, jak również wyjaśnienia z zakresu topografii i statystyki. Dla czytelników, którzy nie mogli uczestniczyć w niedzielnej liturgii, Chambers drukował teksty czytań biblijnych oraz rozważania klasyków z dziedziny filozofii moralnej. Motywy swych działań wyjaśniał on w artykule wstępnym, pisząc: „Chciałem wykorzystać istniejącą obecnie powszechną potrzebę nauczania. Chciałem zaspokoić ten głód najlepszym pokarmem w takiej postaci i za taką cenę, która odpowiadałaby każdemu obywatelowi brytyjskiemu. W każdą sobotę, kiedy najuboższy robotnik w tym kraju otrzymuje swą skromną zapłatę, będzie miał on możliwość nabycia, za nieznaczną część tej skromnej sumy, posiłku, który służy zdrowej, pożytecznej i przyjemnej instrukcji umysłowej”<sup>4</sup>.

Głęboko odmienne nastroje intelektualne dominowały zarówno w XIX-wiecznych Niemczech, jak i w powolteriańskiej Francji. Niemcy, nieobecne przez długi czas w dziedzinie odkryć przyrodniczych, ceniły spekulację metafizyczną. W obiegowych powiedzeniach mówiono wówczas, iż przeciętny aptekarz niemiecki nie zrealizuje recepty, jeśli nie stworzy mu się równocześnie szansy podyskutowania na temat struktury i praw rozwoju wszechświata. Następstwem podobnego podejścia była dominacja metafizyki hegłowskiej oraz materializmu historycznego – dwóch kierunków, które cechowała szczególna niezajomość przyrodniczej interpretacji świata. W kręgu kultury francuskiej łączono nowe teorie przyrodnicze z deizmem metafizycznym oraz z antyklerykalizmem społecznym. Dopiero pośrednio połączenie takie prowadziło do popularyzowania ateistycznej interpretacji odkryć nauk przyrodniczych.

Charakteryzując odmienności brytyjskiego i francuskiego podejścia do nowych odkryć nauki słynny angielski geolog Charles Lyell pisał o encyklopedystach: „grupa pisarzy francuskich pracowała niestrudzenie przez wiele lat, aby ograniczyć wpływ duchowieństwa oraz poruszyć podstawy wiary chrześcijańskiej. Zarówno ich sukces, jak i następstwa Rewolucji zaniepokoiły najbardziej trzeźwe umysły”<sup>5</sup>. Lyell nie ograniczał jednak swej krytyki do ujawniania ukrytych intencji francuskich liberałów, lecz podejmował wnikliwe analizy merytoryczne, w których ukazywał, jak pogodzić współdziałanie przyczyn naturalnych z działaniem Bożym w przyrodzie. Jego dorobek zadecydował w dużym stopniu o tym, iż w późniejszych sporach wokół teorii Darwina angielscy autorzy wypracowali natchniętą teologiczną wizję ewolucji, wówczas gdy w Niemczech

<sup>4</sup> Chambers's Edinburgh Journal, 1. nr z 4 II 1832 r.

<sup>5</sup> Charles Lyell, *Principles Geology*, t. 1, 65.

przedstawiciele myśli chrześcijańskiej, przyzwyczajeni do uporządkowanej aksjomatyki metafizycznej, usiłowali wykazywać, że teorii Darwina nie da się nigdy pogodzić z doktryną chrześcijańską. Wzajemne otwarcie teologii i nauk przyrodniczych tworzyło na Wyspach Brytyjskich klimat, w którym ateizm był zjawiskiem nieznanym wśród przyrodników. W konstrukcjach *ex post factum* usiłuje się wprawdzie przypisywać ateistyczną wizję przyrody dziadkowi autora *The Origin of Species* dr Erazmowi Darwinowi. Sugerując się informacjami zawartymi w biografii pióra Mary Ann Schimmelpennick-Galton, niektórzy autorzy uważają go za ateistycznego liberała. Pogląd ten trudno jednak pogodzić z bliższą analizą treści prac Erazma Darwina. Opinię Mary Schimmelpennick należy natomiast tłumaczyć tym, iż pod wieczór życia uważała ona większość osób spoza kręgu swych bezpośrednich znajomych albo za ateistów albo za niewystarczająco pobożnych.

#### MEANDRY DARWINOWSKIEJ METAFIZYKI

„Moja teologia stanowi zwyczajną płataninę. Nie mogę traktować wszechświata jako wyniku działań ślepego przypadku. A jednak w szczegółach nie mogę też dostrzec żadnych dowodów dobroczynnej celowości (*design*) czy w ogóle jakiegokolwiek celowości. Nie mogę wierzyć w to, iż każda odmiana, która zaistniała kiedykolwiek, została ukierunkowana dla swojego szczególnego celu (*special end*), tak samo, jak nie mogę wierzyć, iż specjalnie ustanowione zostało to miejsce, na które padają krople deszczu”<sup>6</sup>. Ten sam motyw pojawia się wielokrotnie w pismach późnego Karola Darwina. Występuje w nich zdecydowane zaprzeczenie porządku świata, w którym celowość łączyłaby się z bezpośrednimi interwencjami Stwórcy. Widać jednak również niewiarę w to, iż porządek uniwersalnych praw przyrody wynika z gry przypadkowych uwarunkowań. Przeciwnie, Darwin skłania się ku opinii, iż obserwowany porządek przyrody wyraża ład określony przez Boga w sposób ogólny, bez konkretyzacji zależnej od szczegółowych warunków fizycznych. Przeżywając głębokie rozterki filozoficzne, Darwin pisał: „Nie mogę zadowolić się tym, aby patrzeć na ten przedziwny wszechświat, a nade wszystko na naturę człowieka, i twierdzić, że wszystko stanowi wynik ślepych sił. Jestem skłonny traktować wszystko jako wynik zaplanowanych praw, natomiast szczegóły, zarówno dobre jak i złe, zostawić działaniu tego, co nazywamy przypadkiem. Nie mogę powiedzieć, żeby to ostatnie pojęcie satysfakcjonowało mnie”<sup>7</sup>.

<sup>6</sup> Ch. Darwin, *More Letters*, 1 (1903) 321; tekst z 12 lipca 1870 r.

<sup>7</sup> *Life and Letters*, London 1887, 2:105.

Przekonanie, iż przyroda nie stanowi areny przypadku i konieczności, skłaniało Darwina do najbardziej metafizycznych wyznań. Pisał on wtedy na kartach *Autobiografii*: „Inne źródło moich przekonań o istnieniu Boga, połączone z rozumem, nie zaś z uczuciami, robi na mnie dużo większe wrażenie. Wynika ono z olbrzymiej trudności, albo raczej z niemożności wytlumaczenia w kategoriach ślepego przypadku i konieczności tego niezmiernego i przedziwnego wszechświata razem z człowiekiem i jego zdolnością patrzenia zarówno w odległą przeszłość, jak i przyszłość. Kiedy rozmyślałem nad tym, czuję się zmuszony poszukiwać jakiejś Pierwszej Przyczyny obdarzonej rozumnym umysłem w pewnym stopniu analogicznym do umysłu człowieka. Dlatego też zasługuję na to, by nazywać mnie teistą”.

Na przekór oczekiwaniom tych współczesnych, którzy odwoływali się do jego autorytetu, by znaleźć odpowiedzi na podstawowe pytania filozofii i teologii, Darwin okazywał ostrożność i niezdecydowanie przy podejmowaniu kwestii wywołujących publiczne emocje. W stylu, który odpowiadał jego mentalności, nie było nic z ducha rozgłosu i propagandy praktykowanej przez Huxleya czy Haeckla. Dlatego też, kiedy za pośrednictwem swego zięcia Karol Marks zaproponował mu dedykowanie *Kapitału*, ze względu na podobieństwo między rozwojem społeczeństwa a rozwojem gatunków, Darwin kategorycznie odmówił uważając, iż podobieństwo takie jest co najmniej wątpliwe. Decyzja ta doskonale ilustruje osobisty styl, w którym dominowała odpowiedzialność za każde słowo oraz świadomość obiektywnej złożoności diskutowanych kwestii i własnej niekompetencji w dziedzinie metafizyki.

Podjęcie indukcjonisty, który z przejściem opisywał w notesie obserwowane okazy, aby potem przez długie lata wstrzymać się ze sformulowaniem ogólnej teorii, powstrzymywało Darwina przed formułowaniem opinii w sprawach, które przykuwały uwagę jemu współczesnych. Aby właściwie ocenić lakoniczne wypowiedzi autora *The Origin* na temat religii, trzeba koniecznie uwzględnić ich kontekst egzystencjalny. Darwin nigdy nie należał do osób, które lubiłyby wywoływać wokół siebie szum, atmosferę rozgłosu lub dostarczać prostych odpowiedzi na trudne pytania. Świadczenia osobistego stylu, któremu obca jest pasja czy uniesienie, mogą dostarczać codzienne zapiski w notesie Darwina. W listopadzie 1838 r. znajdujemy m.in. notkę: „Niedziela. Dzień wyjątkowy. Następnego dnia pojechałem do Shrewsbury, wróciłem do Maer 17. a do Londynu 20”. Z tej beznamietnej notatki niełatwo wydedukować, iż właśnie w „dzień wyjątkowy” Charles oświadczył się Emmie Wedgwood i uradowany przyjęciem propozycji małżeństwa pojechał poinformować o tym ojca oraz resztę rodziny.

Poszukując razem z żoną miejsca na zamieszkanie poza Londynem, szukał on przede wszystkim ciszy wolnej od zgiełku rozgrywek i układów. Z tego powodu wybrał na 40 lat zacisze Down, wioski oddalonej o niespełna 30 km od londyńskiej metropolii. W liście do siostry opisuje poetycki urok prowincji, w której wśród zagajników leszczyny znajduje się 40 domów z kościołem, piekarnią i pocztą. Spokój tego zacisza zakłócali goście, którzy chcieli włączyć Darwina do prowadzonych rozgrywek. W 1881 r. wśród gości takich znaleźli się Edward Aveling, zięć Marksa i przedstawiciel wojującego ateizmu, oraz Ludwig Büchner, przewodniczący Międzynarodowej Federacji Wolnomyślicieli. Wystąpili oni m.in. z propozycją, aby z kolejnego wydania *The Origin* usunąć końcową wzmiankę o Boskim Stwórcy, co ułatwiłoby propagowanie ateizmu w kręgach zwolenników nowej biologii. Darwin odniósł się ze sceptyczną rezerwą do ich propozycji. Uważał, iż szermowanie ideologią ateizmu stanowi przejaw wyjścia poza przesłanki, które można uzasadnić. „Głupota” (*the folly*) byłoby twierdzić, iż można wykazać nieistnienie Boga. Dlatego też stosowną propozycję światopoglądową stanowi agnostycyzm, ale nie ateizm<sup>8</sup>.

Darwinowską niechęć do programów rozwijanych przez ideologicznych wizjonerów ilustrują znowu zapiski w jego notesie. Urok wsi spokojnej łączy się w nich z pragmatyką konkretnego. Pieczołowicie sporządzona lista wydatków informuje, że za krowę kupioną na targu wydano £11, za naprawę płotu £2; stosowne datki złożono również na ubogich, na utrzymanie kościoła i na Towarzystwo Opieki nad Zwierzętami. Ten sam sprawozdawczy styl rejestrujący pedantycznie szczegóły odnajdujemy w rodzinnych listach Darwina. W marcu 1849 r. pisał on do starszej siostry o swym rozkładzie dnia: „wstaję kwadrans przed siódmą i przez 2-3 minuty nacieram się grubym ręcznikiem zmoczonym zimną wodą. Wyglądam potem jak rak... Po wypiciu kubka wody, ubieram się tak szybko, jak mogę i wyruszam na 20 minutowy spacer. Mógłbym spacerować dłużej, ale potem czuję się zmęczony...”<sup>9</sup>.

Dalej następuje utrzymany w tym samym stylu opis składników śniadania i okoliczności popołudniowej drzemki. Fotograficzna dokładność rejestrów miała swe psychiczne podłoże w chorobie Darwina stanowiącej konsekwencję jego wyprawy dookoła świata. Pedantyczna dokładność w odnotowywaniu kiedy się spociał, a kiedy czuł przyływ osłabienia ma swą wymowę niezależnie od kolejnych

<sup>8</sup> Zob. np. P. Brent, *Charles Darwin: A Man of Enlarged Curiosity*, W: Norton: New York 1981, 455.

<sup>9</sup> *Tamże*, 383.

prób medycznego przeciwdziałania skutkom tej choroby. Uporządkowany, niezależnie od podejmowanych kuracji, tryb dnia czyni Darwina podobnym do Kanta. Podobnie jak królewiecki filozof z żelazną punktualnością wychodził on na codzienny spacer po ogrodzie, codziennie współuczestniczył w głośnym czytaniu wybranej przez żonę powieści zaś przedpołudniowe prace zaczynał niezmiennie od lektury listów przynoszonych przez pocztę.

Darwinowskie umiłowanie konkretności i niechęć do abstrakcji rzutowały nie tylko na jego stosunek do metafizycznych wizji, lecz również na marginesowe uwagi o matematyce. W liście z 1 grudnia 1859 r. informował on np. W. H. Millera: „Jakiś matematyk, niejaki p. Wright pisze o geometrii pszczołich plastrów w świetle mojej książki. Nie mogę jednak pojąć o co mu chodzi w artykule”<sup>10</sup>. Podobne oceny abstrakcyjnych rozważań filozofii czy matematyki nie wynikały bynajmniej z próby dyskredytowania tych dyscyplin. Wyrażały one jedynie osobiste zainteresowanie biologa, dla którego świat konkretnych obserwowanych bezpośrednio zwierząt i roślin, był zawsze bliższy od dziedziny abstrakcyjnych spekulacji. Dlatego na kartach *Autobiografii* Darwin samokrytycznie przyznawał, iż nie lubi „długich i czysto abstrakcyjnych ciągów myślowych”, jest „kiepskim krytykiem”, natomiast pamięć ma „rozległą, lecz mało wyraźną”. Nie dziwi nas, że z okresu swych studiów ze szczególnym brakiem sympatii wspomina Darwin zajęcia z matematyki. Wydawały mu się one wyjątkowo nudne i nie przypuszcza, aby mógł kiedykolwiek związać z tą dziedziną swe pasje poznawcze. Źródłem szczególnej przyjemności było natomiast dla niego w okresie studiów zbieranie chrabąszczy<sup>11</sup>. Wymienione zainteresowania pozwalają zrozumieć zarówno specyfikę stylu Darwina, jak i jego ukierunkowane na żywy konkret upodobania filozoficzne.

Biografowie Darwina zwracają uwagę na brak w jego listach i notatkach oznak ukrytej głębi, która zazwyczaj ujawnia się w przypadkowych komentarzach, ekspresji gniewu, pasji czy tęsknoty. Głębia uczuć, które zwykle tylko w niewielkim stopniu wpływają na powierzchnię, u autora *The Origin* ujawnia się zawsze w znormalizowanej, „oszczędnościowej” formie. Tajemnica jego osobowości polega na tym, iż nie ma on żadnych tajemnic, które ukrywałby dla niewielkiego grona wtajemniczonych. W jego uporządkowanym świecie, niczym w fizyce Arystotelesa lub klasyfikacjach Linneusza, wszystko ma swoje określone miejsce i żadne wybuchy uczuć czy pasji nie niszczą naturalnego porządku. Jak pisze

<sup>10</sup> *More Letters*, 1:124.

<sup>11</sup> *Autobiography*, w: *The Essential Darwin*, red. R. Jastrow, Boston 1984, 11.



Peter Brent: „W żadnym ze swych listów nie wyraża on nigdy niechęci, gniewu, zawiści czy jakiejś innej wady tak charakterystycznej dla istot ludzkich. ... Jego ton, zarówno w odniesieniu do sióstr jak i do przyjaciół, był zawsze tonem zdyscyplinowanego uczucia...”<sup>12</sup>.

Ta sama dyscyplina narzucała Darwinowi postawę konsekwentnego unikania spekulacji z zakresu teologii czy metafizyki. Dla wielu osób decydującym czynnikiem, który burzy wcześniejsze uporządkowanie świata, bywają nieoczekiwane przeżycia niosące dużą dawkę cierpienia lub uczuć. Darwin jednak nawet w takich sytuacjach zachowywał postawę wolną od przełomowych decyzji czy refleksji nad tragizmem życia. Przez długi okres cierpiał on, gdyż najmłodszy syn Charles Waring, urodzony przez Emmę w 48. roku życia, nie mógł chodzić ani mówić. Po okresie wzmoczenia choroby, dziecko zmarło ostatecznie w czerwcu 1858 r. Ojciec przeżywał boleśnie tę śmierć, ale jej dotknięcie było neutralizowane zadumą nad biologicznymi aspektami przemijania. Prawa przyrody prowadzące do bolesnej rozłąki z bliskimi odślaniały dramaturgię ludzkiej egzystencji, nie upoważniały jednak nadal do eskapad w abstrakcyjne dziedziny metafizyki czy teologii. Uporządkowany świat codziennych konkretów zachowywał niezmiennie swą wcześniejszą strukturę, nawet jeśli pojawiały się w nim puste miejsca po bliskich, którzy nie wykazali się dostosowaniem w biologicznej walce o byt.

#### PIERWSZE KONTROWERSJE WOKÓŁ DARWINIZMU

Każda nowa teoria rodzi opory w kręgach nastawionych zachowawczo myślicieli. Są to opory tym większe, im większa jest doniosłość nowej teorii. W przypadku darwinowskiej teorii doboru naturalnego, krytycy znaleźli się nie tylko w kręgu filozofów i teologów, lecz również wśród konserwatywnych przyrodników. Aby zrozumieć cały kontekst XIX-wiecznej krytyki darwinizmu, nie wolno ignorować argumentów wysuwanych przeciw niemu przez tych przedstawicieli nauk przyrodniczych, którzy bronili wcześniejszego paradygmatu nauki, uważając iż nowa eolucyjna wizja burzy cały porządek tak istotny dla rozwoju wiedzy. Założenia filozoficzne tego porządku miały swe źródło w esencjalizmie bliskim myśli Platona i Arystotelesa. Cechy charakterystyczne poszczególnych gatunków porównywano w tym ujęciu do istoty różnych typów figur geometrycznych. Zbiór cech odróżniających trójkąty od czworokątów wnosi do opracowań geometrii zarazem uporządkowanie i nieciągłość. Wypowiedzi o „czworokątnym trójkącie” stanowiłyby oznakę lekceważenia podstawowych zasad kultury logicznej i przy-

<sup>12</sup> *Charles Darwin: A Man...*, 134.

wodziły na pamięć fantazyjne oczekiwania alchemików, według których jedne pierwiastki miały przechodzić w drugie<sup>13</sup>.

Część przyrodników traktowała mocne tezy darwinizmu z nieufnością podobną do tej, która cechuje postawę współczesnej nauki instytucjonalnej wobec nowych publikacji o nadzwyczajnych sukcesach psychotroniki. Inni przyrodnicy zachowali dystans z racji pragmatycznych, obawiając się, iż darwinizm może doprowadzić do nieobliczalnych zmian w koncepcji przyrody, człowieka, moralności. Tak np. Adama Sedgwick, geolog z Cambridge, który jako jeden z pierwszych docenił niezależności umysłu młodego Darwina, wyrażał swe zastrzeżenia co do etycznych implikacji teorii doboru naturalnego pisząc do jej twórcy: „Uwieńczenie i chwałę nauk organicznych stanowi to, iż poprzez przyczynę celową łączą one sferę materii i moralności. ... Ty zignorowałeś to połączenie i ... zrobiłeś co tylko możliwe, aby je zniszczyć. Gdyby rzeczywiście można było je zniszczyć (dzięki Bogu, nie można) ludzkość, w mej opinii, poniosłaby szkodę prowadzącą do wzrostu brutalności. Rasa ludzka mogłaby ulec zdegradowaniu do stopnia niższego niż miało to miejsce w jakichkolwiek zdarzeniach zanotowanych w historii”<sup>14</sup>.

Podobne obawy podzielało wielu innych krytyków. W opozycji przeciw brzemiennej w społeczne konsekwencje teorii zjednoczyli się popularyzatorzy nauki przerażeni kolejną detronizacją człowieka, nastawione fundamentalistycznie koła konserwatywnych klerykałów oraz „otwarte intelektualnie jednostki tworzące większość wykształconego gremium”<sup>15</sup>.

#### TEISTYCZNE PRZESŁANKI EWOLUCJONIZMU

W prestiżowych ośrodkach akademickich Anglii i Stanów Zjednoczonych od samego początku teoria Darwina miała swych zdecydowanych zwolenników w kręgach teologów, którzy wykazywali, iż ewolucyjna wizja przyrody znacznie lepiej wyraża chrześcijańską doktrynę o Stworzeniu i immanencji Boga niż czyniła to biologia przed-Darwinowska. W opublikowanym w 1888 r. artykule *Darwinizm i wiara chrześcijańska* A. L. Moore, botanik z Oxfordu i duchowny anglikański, zajął się uściśleniem sensu tezy głoszącej, iż Bóg jest obecny w dziele stworzenia kierując jego rozwojem.

<sup>13</sup> Frederick Soddy (1877-1956) wyznaje, iż przez długi czas obawiał się przedstawić publicznie swe poglądy na temat następstw rozpadu promieniotwórczego, gdyż obawiał się, że chemicy „urwą mu głowę” zarówno dlatego, że niszczy on porządek układu Mendelejewa, jak i dlatego, że wraca do zdyskredytowanych idei alchemii.

<sup>14</sup> List z 24 XII 1859 r., w: J. W. Clark, T. Hughes, *Life of Sedgwick*, Cambridge 1890, t. 2, 357 n.

<sup>15</sup> Ch. C. Gillispie, *Genesis and Geology*, 223.

Doktryna ta, zdaniem Moore'a, każe zachować krytycyzm wobec tłumaczeń przypisujących podstawową rolę specjalnym interwencjom Bożym. Autorzy akcentujący rolę takich interwencji nierzadko w sposób nieuświadomiony sympatyzowali ze stanowiskiem deizmu, ograniczając rolę Boga do pojedynczego aktu stworzenia, który miał miejsce w odległej przeszłości. Zarówno geologiczne teorie mnożonych katastrof jak i nieciągłości akcentowane w rozwoju przyrody zakładają teologię bliską deistom Oświecenia. Darwinizm ułatwia nam dostrzeżenie uproszczeń deizmu, gdyż stawia przed nami alternatywę: „Albo Bóg jest wszechobecny w przyrodzie, albo nie ma Go nigdzie. Nie może On delegować swej mocy bożkom, które nazywamy przyczynami wtórnymi. W przyrodzie albo wszystko jest, albo nic nie jest Jego dziełem. Musimy sumiennie wrócić do chrześcijańskiego poglądu o bezpośrednich Bożych działaniach, immanencji Boga w całej przyrodzie, do wiary w Boga, w Którym nie tylko my, ale wszystkie rzeczy mają swój byt”<sup>16</sup>. „Bóg nie może wchodzić w konflikt z samym Sobą. Jego twórcza aktywność jest wszechobecna. Nie istnieje podział zajęć między Bogiem a przyrodą lub Bogiem a prawami. Dla teologa chrześcijańskiego bowiem fakty z obrębem przyrody okazują się aktami Boga”<sup>17</sup>.

Moore uważał, iż rozwój darwinizmu niesie wielką szansę dla myśli chrześcijańskiej, stwarzając okazję do krytycznego przemyślenia metafizycznej doktryny o immanencji Boga. Doktryna ta w zasadzie nie była nigdy kwestionowana. W praktyce jednak jej zwolennicy grzeszyli brakiem konsekwencji, kiedy trzeba było określać teologiczny sens wypowiedzi o roli Boga w zachodzących procesach fizycznych. Odwoływano się wówczas z reguły do nadzwyczajnych zewnętrznych interwencji, jak gdyby immanentna Boża obecność pozbawiona była jakichkolwiek wpływów sprawczych. Sam Moore nie ignorował bynajmniej agnostycyzmu Darwina i jego niezdecydowania w podstawowych kwestiach metafizyki. Podkreślał on jednak, iż należy rozróżnić między darwinizmem i agnostycyzmem. Ingerencja ma polegać na tym, by rozwijać twórczo pierwszy zaś drugi uznać za przejaw braku kompetencji w dziedzinie filozofii. Przyjęcie darwinizmu miało być czymś więcej niż ekspresją upodobań potwierdzonych przez przyrodnicze odkrycia epoki. Darwinizm miał bowiem wyrażać istotne tezy chrześcijańskiej antropologii, ukazując człowieka jako „ukoronowanie dzieła stworzenia”<sup>18</sup>.

<sup>16</sup> *The Christian Doctrine of God, w: Lux Mundi: A Series of Studies in the Religion of the Incarnation*, J. Murray: London 1890, 99 n.

<sup>17</sup> Tenże, *Science and the Faith: Essays on Apologetic Subjects*, London: Kegan Paul 1889, 226, 232.

<sup>18</sup> *Tamże*, 204-206.

Poglądy Moore'a podzielało wielu innych myślicieli chrześcijańskich, traktując teorię Darwina jako wezwanie do pogłębionej refleksji metafizycznej nad istotą zjawisk z obrębu przyrody. W antymetafizycznym stuleciu, w którym pozytywizm deklarował śmierć metafizyki i teologii, powstawała szansa opracowań niosących nową syntezę klasycznej metafizyki i teologii dzięki wykorzystaniu nowatorskich teorii przyrodniczych. Propagując program intelektualnej unifikacji myśli chrześcijańskiej z nową biologią, James Iverach pisał w 1894 r.: „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”<sup>19</sup>.

Szkocki duchowny, wykazując wyjątkową świadomość różnic epistemologicznych między teologią i biologią, podkreślał, iż dyscypliny te zajmują się odmiennymi aspektami ewolucji i dlatego różny jest ukazywany przez nie obraz. Nie należy wymagać od biologa czy antropologa, 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 najwyższej rozwiniętego gatunku w świecie ewoluujących istot<sup>20</sup>.

Przeciwstawiając się opozycji konserwatywnych teologów wobec darwinizmu, Iverach postulował zwiększenie troski o rozwój studiów biblijnych. Rozwój ten stwarzał szansę wypracowania właściwej interpretacji tekstów objawionych oraz uwzględnienia podstawowej roli odgrywanej przez przyrodę w chrześcijańskiej wizji rzeczywistości. W perspektywie tej zarówno dane biblijne, jak i nowe teorie przyrodnicze ukazywały szczególną pozycję człowieka w świecie ewoluującej przyrody.

Ostatnia z przytoczonych opinii nie była bynajmniej odosobniona, ponieważ w 12 lat po tym, jak Karol Darwin rozciągnął na człowieka prawa doboru naturalnego, próbę wykorzystania zasad ewolucji

<sup>19</sup> *Christianity and Evolution*, Hodder: London 1894, 175 n; por. też J. Iverach, *Theism in the Light of Present Science and Philosophy*, Hodder: London 1899.

<sup>20</sup> *Christianity and Evolution...*, 128 n.

w rozważaniach, dotyczących życia duchowego człowieka podjął Henry Drummond, profesor nauk przyrodniczych w Free Church College w Glasgow. Problematyce tej poświęcił on wydaną w 1883 r. pracę *Natural Law in the Spiritual World*. Książkę przyjęto jako bestseller, zaś wydana w 10 lat później następna praca Drummonda *The Ascent of Man* już w swym tytule nawiązywała do darwinowskiej *The Descent of Man*, podejmując problem korelacji między biologicznym a duchowym rozwojem człowieka.

Urzekająca propozycja wypracowania nowej wizji chrześcijańskiego ewolucjonizmu ekscytowała wiele umysłów współczesnych Darwinowi. Harvardzki botanik, Asa Gray, w niespełna trzy lata po opublikowaniu *The Origin* pisał do autora dzieła, z którym łączyły go więzy przyjaźni: „Jestem zdecydowany ochrzcić je, co chcąc nie chcąc zapewni mu zbawienie”<sup>21</sup>. Intelktualny chrzest dokonywał się za pośrednictwem serii artykułów publikowanych we wpływowych periodykach. Sam Darwin zdawał się sympatyzować z interpretacją Graya, podkreślał bowiem, iż jego przyjaciel stanowiący hybrydę poety, prawnika, przyrodnika i teologa nie wypowiedział nigdy nawet słowa, które „nie wyrażałoby w pełni moich przekonań”<sup>22</sup>. Problemy pojawiały się dopiero w tych dziedzinach, gdzie przekonania nabierały wyraźnie metafizycznego charakteru, w którym kiepska apologetyka łączyła się z wieloznacznością sformułowań.

Odruchy irytacji i agresji rodziły się u Darwina, kiedy w starych podręcznikach apologetyki odnajdywał budujące teksty o celowym urządzeniu wszechświata, które przejawia się choćby w tym, iż czas nocy jest doskonale dostosowany do regeneracyjnych potrzeb ludzkiego organizmu. Tam gdzie autorzy podobnych tekstów, w stylu wolterowskiego Panglossa, widzieli celowy porządek świata, Darwin widział oddziaływanie nieuchronnych determinizmów i tłumaczył podziwiane przez nich efekty wyłącznie w kategoriach przyczynowych. Jego zasadnicze sprzeciwy budziła teologia, w której Bóg zamierzył każdy szczegół od zadartego nosa danej osoby po zmianę w upierzeniu nowej odmiany gołębi. Uważał w dodatku, iż w podejściu takim trzeba by obarczać Boga odpowiedzialnością za każdy konkretny przejaw cierpienia czy przemocy spotykany w świecie przyrody. By uniknąć podobnych oskarżeń, przychylił się Darwin ku wizji ewolucji, w której Bóg określa prawa przyczynowe, natomiast konkretna forma dalszego rozwoju świata zależy od uwarunkowań fizycznych, jakie w pewnym stopniu współtworzymy sami. Ujęcie to

<sup>21</sup> List z 31 marca 1862 r. w: J. L. Gray, *The Letters of Asa Gray*, Boston 1893, t. 2, 479.

<sup>22</sup> List z 26 IX 1860 r., w: *The Life and Letters...*, t. 2, 344.

eliminowało kategorię celowości, wprowadzając na jej miejsce zależności przyczynowe. Widać w nim jednak kontrowersyjny element radykalizmu interpretacyjnego, w którym od jednej skrajności widzącej wszędzie celowość przechodzi się w przeciwstawną skrajność, kwestionując w ogóle istnienie celu w zjawiskach przyrody.

Na możliwość wyboru różnorodnych stanowisk pośrednich zwracało Darwinowi uwagę wielu sympatyzujących z jego teorią recenzentów chrześcijańskich. M.in. Asa Gray rozwinął godną uwagi metaforę, w której porównywał dobór naturalny do steru okrętowego. Ster funkcjonuje skutecznie dzięki obowiązywaniu praw fizyki. Przyczynowym prawom fizyki podporządkowane są zarówno powiewy wiatru, jak i przypyły fal. Nie zmienia to jednak faktu, iż ruch statku, zależny od ciągów przyczynowych uwarunkowań, zmierza w stronę portu, który został wybrany jako cel żeglugi<sup>23</sup>. Dla uwzględnienia całości obrazu trzeba więc wprowadzić zarówno kategorie przyczyny, jak i celu. Próba podporządkowania złożonego procesu ewolucji jednemu typowi prostych mechanizmów niesie niebezpieczeństwo głęboko zniekształcających uproszczeń.

Darwin, który niezmiennie preferował interpretacje przyczynowe, w swych polemikach filozoficznych porównywał często ewolucję do budowli, której strukturę można wystarczająco określić przez uwzględnienie materiału budulcowego i praw konstrukcji. Polemizując z nim Asa Gray zwracał uwagę, iż do zrozumienia konstrukcji niektórych typów budowli konieczne jest uwzględnienie celów, którym mają służyć te budowle. Odwołując się do metaforyki bliskiej epoce wiktoriańskiej, G. F. Wright przytaczał przykłady młyna i tartaku. W zakamarkach starej budowli dzieci mogą znaleźć urocze miejsce dla swych zabaw. Stan techniczny funkcjonujących urządzeń może zależeć od bardzo wielu przyczyn. Dla integralnej prawdy o istocie wykonywanych prac nie można jednak pomijać celu, jakiego mają służyć tworzone produkty.

Uwzględnienie konkretnych celów pozwala zintegrować w jeden spójny obraz wycinkowe fragmenty niespójnej rzeczywistości. Podobna integracja dokonuje się, kiedy uwzględnimy rolę Boga w ewoluującej przyrodzie. „Żyjemy w kamieniołomie i z zainteresowaniem oglądamy odpryski szmaragdów i topazów rozproszone w terenie, gdzie działa dłoń Stwórcy”<sup>24</sup>. W ukazywanej perspektywie, jak sześć wieków wcześniej w dorobku Szkoły w Chartres, łączyły się metaforyka poezji i chrześcijańska afirmacja przyrody, otwarcie na nowe idee nauki i poszukiwanie nowej metafizyki. Szanse wielkiej syntezy

<sup>23</sup> A. Gray, *Darwiniana*, Cambridge 1876, reprint 1963, 316 n.

<sup>24</sup> G. F. Wright, *Studies in Science and Religion*, Andover, Ma 1882, 197.

budowanej na chrześcijańskiej interpretacji darwinizmu zaczęły jednak przerażająco maleć, kiedy pejzaż intelektualny został zdominowany przez fundamentalizm.

#### NOWE FORMY XIX-WIECZNYCH DYLEMATÓW

Pisząc o konflikcie między ewolucjoznimem a teizmem Owen Chadwick podsumowuje sytuację z początku naszego stulecia w krótkiej konstatacji: „W 1900 r. zachowywano się tak, jak gdyby konflikt należał już do przeszłości. Trudności, które powstawały w młodych umysłach nie miały charakteru naukowego. Nonkonformiści z początku wieku świadczyli, że młodzież nie przyjmowała istnienia konfliktu między nauką a religią zaś pytana o trudności intelektualne mówiła o zasadach krytyki tekstu oraz o autorytecie Pisma Świętego”<sup>25</sup>.

U źródeł XX-wiecznych form konfliktu znalazły się zarówno fundamentalistyczne zasady interpretacji Pisma Świętego, jak i pozbawione podstaw obawy, iż ewolucjonizm doprowadzi do etycznego i kulturowego regresu gatunku *homo sapiens*. Problemy, które jawiły się jako niekontrowersyjne dla wielu myślicieli ubiegłego stulecia, stały się przedmiotem ostrych polemik w czasach nam bliskich. Charakter dominujących polemik zadecydował, iż zamiast wnikliwych kwestii dotyczących natury ewolucji i jej związków czy to z immanencją Boga, czy też z prawami przyrody podejmowano jedynie elementarne, wstępne pytania o zgodność ewolucjonizmu z teizmem chrześcijańskim. Radykalne propozycje współczesnych zwolenników ewolucjonizmu, jak np. socjobiologia E. O. Wilsona, utrudniały uzgodnienie stanowisk, przesuując uwagę badaczy w stronę nowych wysoce kontrowersyjnych kwestii. Przedmiotem kontrowersji pozostaje do dziś kwestia wzajemnych relacji między teologiczną a deterministyczną interpretacją przyrody. Kontrowersje te utrzymują się nadal nie tylko na poziomie filozofii przyrody ożywionej, lecz nawet na poziomie fizyki, gdzie ich odpowiednikiem pozostaje kontrowersja wokół różniczkowej i całkowitej postaci praw zachowania.

Nieziemiennie brak jest zadowalających szczegółowych modeli, które ujmowałyby relację między Bożym oddziaływaniem w przyrodzie a rolą przyczyn wtórnych, rozwijając konsekwentnie tezę o immanencji Bożej w przyrodzie a równocześnie akcentując Boską transcendencję wobec świata zjawisk fizycznych. Niejednokrotnie podejmując to zagadnienie powtarza się dobrze znane braki koncep-

<sup>25</sup> Art. cyt., 292.

cji S. Clarke'a, w której „the God of gaps” wprowadzony był do wypełniania aktualnych luk w przyrodniczym obrazie świata. W nowej wersji tego ujęcia usiłuje się wykorzystać opracowania z zakresu fizyki chaosu oraz ujęcia kosmologii kwantowej do rozwijania ryzykownych filozoficznie tez, w których sprawcze oddziaływanie Boga ma podobny status jak sprawcze oddziaływania między cząstkami fizycznymi<sup>26</sup>. Z kolei godne uwagi ujęcia wolne od tego błędu są ukazywane w tzw. panenteistycznej interpretacji przyrody. Nawiązują one do propozycji rozwijanych w ubiegłym stuleciu przez A. L. Moore'a i W. Temple'a. Jako bezpośredni kontynuator dorobku Temple'a występuje Arthur R. Peacocke, brytyjski biochemik z Oxfordu. Wyrażając podstawowe treści swej wersji panenteizmu pisząc: „zarówno przyroda, jak i człowiek, w pewnym sensie znajduje się w Bogu, lecz ... Bóg jest ostatecznie czymś więcej niż przyroda i człowiek. ... W swym bycie Bóg transcenduje, wykracza poza, człowieka i przyrodę, a jednak istnieje w każdym stworzeniu od początku do końca, w każdym miejscu i czasie, gdyż inaczej musielibyśmy powiedzieć, że nie istnieje w nim wcale. To, co widzimy w przyrodzie stanowi formę kreatywnego działania Boga w świecie. Właściwa wydaje się analogia, w której Siódmą Symfonię Beethovena traktuje się jako ekspresję wewnętrznej kreatywności jego bytu. W procesach występujących zarówno w przyrodzie, jak w ludzkiej świadomości Bóg działa i ujawnia się jako Stwórca. Ponieważ jednak człowiek posiada wolną wolę, trzeba stwierdzić, iż sam Bóg przyjął pewien element „ryzyka” wprowadzając w swej twórczości w świat natury istotę, która posiada wolną wolę, może wykraczać poza dostrzegalny świat i kształtować go na swój własny sposób”<sup>27</sup>.

Pojęciem centralnym zarówno dla cytowanego ujęcia Peacocke'a, jak i dla obcych fundamentalizmowi koncepcji ewolucyjnego kreacjonizmu pozostaje pojęcie kreacji. W tekstach wielu autorów XIX-wiecznych znajdujemy jego krytyczne rozwinięcie, w którym unikając łatwych antropomorfizmów przedstawia się klasyczną chrześcijańską koncepcję *creatio continua*. Opracowania te wychodzą poza płaszczyznę poznawczą nauk przyrodniczych i nie należy oczekiwać, by przyszły rozwój nauki mógł doprowadzić do jednoznacznych rozstrzygnięć<sup>28</sup>. Może on natomiast spełnić funkcje heurystycznie pozytywne przynosząc analogie, które pozwolą na prze-

<sup>26</sup> Zob. np. niektóre z prac zawarte w antologii *Quantum Cosmology and the Laws of Nature: Scientific Perspectives on Divine Action*, Vatican City State 1993.

<sup>27</sup> A. Peacocke, *God and the New Biology*, Harper & Row: San Francisco 1986, 96 n.

<sup>28</sup> Por. Mariano Artigas, *Las Fronteras del Evolucionismo*, Ediciones Palabra, S. A., Madrid 1991, 199 n.



zwycięzenie filozoficznych dylematów współczesności. Niepokojącym problemem pozostaje programowa separacja między niektórymi nurtami filozofii klasycznej a przyrodniczym ujęciem niektórych wersji ewolucjonizmu. W wyniku lekceważenia kategorii filozoficznych przez część przyrodników otrzymujemy skądinąd wpływowe lecz żenujące filozoficznie propozycje E. O. Wilsona czy R. Dawkinsona. W wyniku lekceważenia nowych ujęć nauk przyrodniczych otrzymujemy propozycje filozoficzne pozbawione odniesienia do palących pytań teraźniejszości. Tę ostatnią postawę, obecną w niektórych nurtach współczesnego tomizmu, ocenia jednoznacznie krytycznie Stephen J. Pope na łamach *American Catholic Philosophical Quarterly*. Píše on, iż to właśnie tomizm zawiera aparaturę pojęciową przydatną do analiz istotnego dla ewolucjonizmu pojęcia porządku natury. Mógłby on prowadzić do twórczego rozwinięcia współczesnych wersji ewolucjonizmu. Nieuzasadnione merytorycznie uprzedzenia hamują jednak rozwój wiedzy, gdyż bliższe myślowe okazują się ważniejsze od racjonalnych argumentów<sup>29</sup>.

Niezależnie od tego, jak ewoluować będą oceny różnych wariantów ewolucjonizmu przyrodniczego, nie widać merytorycznych powodów dlaczego w perspektywach filozofii chrześcijańskiej należałoby bardziej cenić arystotelesowską wizję niezmiennych gatunków niż dynamiczną koncepcję, w której Boska kreatywność ujawnia się w procesie ewolucyjnych przemian. Przyjęcie perspektywy poznawczej sugerowanej przez Temple'a, Moore'a, Graya czy Drummonda ukazują wizję świata, w którym Bóg działający poprzez prawa prowadzi przyrodę ku wzorcom zamierzonym przez Boską mądrość i wszechmoc. W tak rozumianej przyrodzie człowiek może określać swój status ontyczny i swą ewolucyjną zależność od Boskiego Stwórcy, powtarzając za św. Pawłem „w Nim żyjemy, poruszamy się, jesteśmy” (Dz Ap 17, 28). Nasz dynamizm intelektualny koresponduje z dynamizmem ewoluującej przyrody. W nurcie głębokich przemian dla chrześcijanina nadzieja dominuje nad poczuciem zagrożenia, bowiem „życie chrześcijańskie jest przygodą, wyprawą odkrywczą, podtrzymywaną przez wiarę i nadzieję wędrowką, która zmierza w stronę końcowej całkowitej komunii z Miłością ukrytą w sercu wszystkich rzeczy”<sup>30</sup>.

<sup>29</sup> Stephen J. Pope, *Familial Love and Human Nature: Thomas Aquinas and Neo-Darwinism*, *American Catholic Philosophical Quarterly*, 69 (1995, 3) 447-469.

<sup>30</sup> *Christian Believing*, cyt. za A. R. Peacocke, *God and the New Biology*, 88.

**EVOLUTIONARY VIEWS OF NATURE AND THEISM OF THE XIX CENTURY****Summary**

The paper presents psycho-social context of philosophical and theological attitudes toward Darwin's theory of natural selection. After presenting basic tenets of Darwin's personal metaphysics, the author develops these philosophical principles that not only were accentuated in the 19th century theism but also remain important in contemporary controversies.