

Anna Marek-Bieniasz

Fundamentalizm naukowy Richarda Dawkinsa i jego krytyka

Studia Philosophiae Christianae 43/2, 158-168

2007

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, gromadzącej zawartość polskich czasopism humanistycznych i społecznych.

Tekst jest udostępniony do wykorzystania w ramach dozwolonego użytku.

ANNA MAREK-BIENIASZ

Zakład Filozofii Akademii im. Jana Długosza w Częstochowie

FUNDAMENTALIZM NAUKOWY RICHARDA DAWKINSA I JEGO KRYTYKA

Richard Dawkins – oxfordzki biolog zajmujący się zagadnieniami ewolucji biologicznej, w ostatniej swojej książce *Bóg urojony* dyskutuje nie należący do kompetencji nauk przyrodniczych problem istnienia Boga. Wyrażane przez niego poglądy uznać można za wyraz naukowego fundamentalizmu negującego *a priori* możliwość teistycznych wyjaśnień świata. Na fundamentalistyczny charakter interpretacji ewolucji dokonanej przez Dawkinsa, bogatej w hałaśliwą prezentację wątków światopoglądowych, wskazują w krytycznych jej komentarzach m.in. John Haught i Józef Zyciński¹. Niezależność ideologicznych komentarzy Dawkinsa od merytorycznej krytyki upodabnia je do aksjomatów fundamentalizmu², przy czym, gdy dodawane są do przyrodniczych teorii, stając się integralną częścią prowadzonego dyskursu, zyskują postać fundamentalizmu naukowego. Ponieważ do zbioru swoich poglądów dotyczących ewolucji wplata Dawkins tezy metafizyczne, nadając im centralną doniosłość, nie można traktować ich jako interpretacji czysto przyrodniczej. Zagadnienie to wiąże się z problemem kompetencji poznawczych nauki, czy też granic możliwych wyjaśnień dokonywanych na gruncie nauk przyrodniczych, których Dawkins w żaden sposób nie respektuje.

Na stronach *Rozplatania tęczy* w ramach przeprowadzanej tam dogmatycznej obrony nauki przed próbami jej teistycznych interpretacji, odwołując się do zdroworozsądkowej oceny rzeczywistości i kryterium Davida Hume’a zaczerpniętego z eseju *O cudach*, w myśl którego „[...] żadne świadectwo nie wystarczy do wykazania autentyczności cudu, jeśli nie jest ono tego rodzaju, że jego fałszywość byłaby większym cudem aniżeli fakt, który ma być na jego

¹ J. F. Haught, *Odpowiedzi na 101 pytań o Boga i ewolucję*, tłum. z ang. J. Kochanowicz SJ, Wydawnictwo WAM, Kraków 2003, 105.

² J. Zyciński, *Bóg i ewolucja. Podstawowe pytania ewolucjonizmu chrześcijańskiego*, Towarzystwo Naukowe KUL, Lublin 2002, 51.

podstawie wykazany³, próbuje Dawkins ocenić obiektywność objawień fatimskich, dochodząc do konkluzji, iż „wbrew oficjalnej nauce Watykanu żadnego cudu w Fatimie nie było”⁴. Kwestię tę omawia w rozdziale zatytułowanym *Omamieni przez bajkową wyobraźnię*, obok dywagacji na temat wiary w elfy, potwora z Loch Ness i yeti – samo już tematyczne ich zestawienie może budzić uzasadnioną krytykę. Podobne jest to do postępowania E. O. Wilsona, który z kolei broniąc wszechobecnej i w myśli Dawkinsa tezy, iż altruizm jest jedynie wynikiem i formą egoizmu genów, podejmuje się „wykazania biologicznych uwarunkowań postawy praktykowanej przez Matkę Teresę z Kalkuty”, „by następnie twierdzić, iż w swej istocie życie zakonne stanowi formę grupowego egoizmu”⁵. Dawkins stosuje tę samą co Wilson światopoglądową retorykę dotyczącą wiary w Boga, która staje się źródłem antynaukowych tez. Retoryka ta u Dawkinsa jest jeszcze bardziej wyrazista niż w okresie „socjobiologicznym” u Wilsona, poprzedzającym czas jego ekologicznych zainteresowań, swoje apogeum zyskując we wspomnianej już książce *Bóg urojony*, nad której popularnością, jak i poprzednich prac Dawkinsa, można ubolewać, gdyż nie każdy ich czytelnik jest w stanie odróżnić treści biologiczne od licznych zawartych w nich dogmatycznych stwierdzeń o charakterze światopoglądowym.

Postulując konieczność wyswobodzenia się z dziecięcej „gąsieniowej natury” niezdolnej do krytycznego myślenia o świecie i usytuowania się na gruncie „konstruktywnego sceptycyzmu dojrzałej nauki”, który ma prowadzić do odrzucenia wiary w Niebo i Piekło, Anioła Stróża i diabły⁶, staje się Dawkins ideologiem nauki, co podkreśla m.in. K. Jodkowski⁷. J. Życiński dogmatyczną antyreligijną argumentację Dawkinsa, według której mem, obecnej w ludzkiej kulturze idei Boga, traktowany jest jako odpowiednik

³ D. Hume, *Badania dotycząc rozumu ludzkiego*, tłum. J. Łukaszewicz i K. Twardowski, PWN, Warszawa 1977.

⁴ R. Dawkins, *Rozplatanie tęczy. Nauka, złudzenia i apetyt na cuda*, tłum. z ang. M. Betley, Prószyński i S-ka, Warszawa 2001, 141.

⁵ J. Życiński, *Trzy kultury. Nauki przyrodnicze, humanistyka i myśl chrześcijańska*, W drodze, Poznań 1990, 55.

⁶ Zob. R. Dawkins, *Rozplatanie tęczy*, dz. cyt., 147-148.

⁷ K. Jodkowski, *Epistemiczny układ odniesienia teorii inteligentnego projektu*, *Filozofia Nauki* 53(2006)1, 31.

wirusa, „który odgrywał w rozwoju naszego gatunku podobną rolę jak placebo w medycynie, gdyż ułatwiał ludzkości ukojenie bólu i wpływał na kierunek ewolucji kulturowej”, porównuje do wcześniejszej obecnej w myśli Jacquesa Monoda⁸. Jej krytykę, która uzmysławia, iż w budowanej na empiryzmie interpretacji ewolucji Dawkinsa obecne są antynaukowe tezy przeprowadził John Bowker w pracach *The Meaning of Death* oraz *Is God a Virus? Genes, Culture and Religion*⁹.

Ateistyczna interpretacja ewolucjonizmu Dawkinsa sytuuje się obok poglądów Edwarda O. Wilsona, Daniela Denneta czy Williama Provine stawiających, podobnie jak Dawkins, „znak równości między ewolucjonizmem i ateizmem”¹⁰. Przyroda, według tych autorów, stanowi układ ontycznie zamknięty, którego funkcjonowanie tłumaczą całkowicie fizyczne i biologiczne determinanty. W przeciwieństwie do tego ujęcia ontycznie otwartymi w procesie wyjaśniania świata jawią się filozofie Teilharda de Chardin, Thomasa Dobzhanskiego czy Artura Peacocke’a. Podobnie studiujący w Oxfordzie biologię z Dawkinsem, zajmujący się problemami ewolucji, John Durant kreśli wizję świata wyraźnie wskazującą obecność transcendentnego czynnika będącego ostateczną racją tłumaczącą przebieg kosmicznej ewolucji, z której wyłania się ożywiona przyroda i człowiek. Na istnienie „wyższej” racjonalności w świecie wskazuje, według Duranta, racjonalność struktur przyrody oraz możliwość wyróżnienia kierunków w ewolucji układów biologicznych. Jak pisze J. Życiński: „Próba efektywnego rozstrzygnięcia sporu między Dawkinsem a Durantem wymagałaby wcześniejszych uzgodnień dotyczących racjonalności, tłumaczeń antropomorficznych, uściślenia sensu «fizyczności układu»”¹¹. Tymczasem kluczową rolę odgrywają w tej polemice preferencje interpretacyjne, a więc przyjmowana metodologia, założenia ontologiczne czy uznawany światopogląd.

Współczesne dylematy związane z filozofią ewolucji nie sprowadzają się do ożywionej niegdyś dyskusji czy świat, przyroda i czło-

⁸ M. Heller, J. Życiński, *Dylematy ewolucji*, Biblos, Tarnów 1996, 15.

⁹ J. Bowker, *The Meaning of Death*, Cambridge University Press, Cambridge 1991; tenże, *Is God a Virus? Genes, Culture and Religion*, SPCK, London 1995.

¹⁰ J. Życiński, *Bóg i ewolucja. Podstawowe pytania ewolucjonizmu chrześcijańskiego*, dz. cyt., 49.

¹¹ M. Heller, J. Życiński, *Dylematy ewolucji*, dz. cyt., 14.

wiek kształtowane są przez ewolucję. Idei tej sprzeciwia się jedynie często krytykowany w sposobie wyjaśniania świata religijny fundamentalizm. Fundamentalistyczną krytykę ewolucjonizmu dyskredytuje m.in. praca Dereka Sankeya, Desmonda Sullivana i Brendy Watson *Planeta Ziemia mój dom: Religia a nauka*¹². Naukowe i filozoficzne dyskusje dotyczące ewolucji związane są dziś z szeroko pojętą naturą tego procesu i zawartym w nim sensem. W ramach przeprowadzonej przez Dawkinsa interpretacji ewolucji, na drodze ontologicznej redukcji eliminuje się Boga jako ostateczne uzasadnienie sensu istnienia przyrody. Dawkins uznaje bowiem przyrodę za scjentycznie ujmowalną całość tego, co istnieje. Stanowisko takie wskazywane przez H-D. Mutschlera jako „najbardziej twarde”¹³, zakłada, że w obrębie świata nie istnieje nic, czego nie dałoby się wyjaśnić metodami nauk przyrodniczych. Ów fizykalizm, występujący w skrajnej postaci nieuzasadnionego przekonania o niczym nieograniczonych kompetencjach wyjaśniania świata u Franka Tiplera czy Stevena Weinberga, obecny był w filozofii od czasów Koła Wiedeńskiego w pracach Rudolfa Carnapa, Moritza Schlicka czy Otto Neuratha. Dawkins wpisuje się w ten nurt. Prezentowane przez niego poglądy (jak i innych przedstawicieli wspomnianego nurtu) weryfikować można nie tyle przez stosunek do przyrody, ile przez stosunek do człowieka, którego przecież nie sposób traktować jako całkowicie zależny od niej byt. Nie da się go widzieć, jak chce Dawkins, jako skonstruowaną przez geny i dobór naturalny maszynę przetrwania (*survival machine*). Stanowisko fizykalistyczne właściwe także takim teoretykom nauki, jak: Ernest Nagel, C. G. Hempel, W. van O. Quine, Wolfgang Stegmüller czy W. K. Eislser utrzymywane jest zawsze przez daleko idące redukcjonistyczne założenia, które można krytykować jako nie będące w stanie wyczerpująco opisać ani organizmów, ani związanego z nimi fenomenu życia. Fizykalizm wspierający się na naturalistycznych założeniach dąży do redukcjonistycznego wyjaśnienia człowieka. Jednym ze skrajnych przykładów takiego konstruowania obrazu człowieka jest myśl filozofa Holma Tetensa,

¹² D. Sankey, D. Sullivan, B. Watson, *Planeta Ziemia mój dom: Religia a nauka*, Biblios, Tarnów 1993.

¹³ H-D. Mutschler, *Wprowadzenie do filozofii przyrody*, tłum. J. Bremer SJ, Wydawnictwo WAM, Kraków 2005, 22.

uznającego neurocybernetykę za dziedzinę w pełni zdolną do zadawalającego wytłumaczenia ludzkich zachowań traktowanych jako funkcja poznania i działania¹⁴. Zagadka człowieka mimo postulatów, iż możliwa jest do rozwiązania w sposób wyłącznie scjencyficzny, ciągle czeka na wyjaśnienie. Nie rozwiązana jest także w piśmiech R. Dawkinsa, mimo prezentowanego przez niego w tym względzie optymizmu poznawczego deklarującego, iż satysfakcjonująco dokonała tego teoria Darwina.

Rozumowanie Dawkinsa opiera się na różnego rodzaju redukcjach stanowiących stosowaną przez niego metodę badania świata. Dawkins określa swoje stanowisko jako „redukcjonizm hierarchiczny”¹⁵, który sprowadza się do tego, że „najmniejszymi elementami tłumaczy się elementy bardziej złożone. Przeciwnie stawia tę kwestię John Wheeler, odnosząc się do książki Stephena Hawkinga *Krótką historią czasu* i anegdoty umieszczonej na jej wstępie, mówiącej o wyjaśnianiu świata za pomocą „żółwia stojącego na żółwiu”¹⁶. Wheeler utrzymuje, iż nie ma piramidy wyjaśnień – „Nie jest tak, że każda struktura, porządek, teoria opierają się na strukturach niższego poziomu, te z kolei na następnym, potem jeszcze niższym, i tak *ad infinitum*, aż w bezdenną otchłań”¹⁷. Kres możliwych wyjaśnień, przed którym staje badacz, może stać się dopiero początkiem wyjaśnień „głębszych”, przyjęcia założeń z kręgu kategorii filozoficznych czy teologicznych.

Prosta „formuła świata,, w którą wierzy podobnie jak S. Weinberg Dawkins, nie jest w stanie wytłumaczyć ani świata, ani tym bardziej obecnego w nim człowieka. Dawkinsowski egoizm genów, traktowany jako naczelną zasadą interpretacyjną fenomenowi życia, także nie może spełnić tych wymagań. Rozumowanie takie neguje też mający nieredukcjonistyczny obraz człowieka Hilary Putnam,

¹⁴ H. Tetens, *Geist, Gehirn Maschine. Philosophische Versuche über Iren Zusammenhang*, Stuttgart 1994.

¹⁵ R. Dawkins, *Ślepy zegarmistrz czyli, jak ewolucja dowodzi, że świat nie został zaplanowany*, tłum. z ang. A. Hoffman, PIW, Warszawa 1994, 40.

¹⁶ W. Hawking, *Krótką historią czasu: Od Wielkiego wybuchu do czarnych dziur*, tłum. z ang. P. Amsterdamski, Wydawnictwo Alfa, Warszawa 1993.

¹⁷ J. Wheeler, *Information, Physics Quantum: The serach for Links*, w: *Complexity, Entropy and the Physics of Information*, red. W. H. Zurek, Addison-Wesley, Redwood City, Kalifornia 1990, 8. Źródło cytowane za P. Daviesem, *Plan Stwórcy. Naukowe podstawy racjonalnej wizji świata*, tłum. z ang. M. Krośniak, Wydawnictwo Znak, Kraków 1996, 248.

który wyklucza możliwość wyjaśnienia wszystkiego przez wyprowadzenie rozumowania z jakiejś prostej wszechogarniającej konstruującej go zasady. Fizykalizm (podobnie jak naturalizm) nie jest dzisiaj stanowiskiem mogącym sobie rościć pretensje do akceptowalności, posiada bowiem wskazywane od dawna deficyty w proponowanym programie wyjaśniania świata. Reprezentowany przez Dawkinsa fizykalizm uznać można za fizykalizm dogmatyczny, który „często motywuje światopoglądowo, kryjąc się za subtelnie cyzelowanymi łańcuchami argumentacyjnymi analitycznych teoretyków nauki”¹⁸.

Metafizykę Dawkinsa uznać można za „wyraz fundamentalizmu ateistycznego, który sugeruje, iż biologiczne opracowania ewolucjonizmu definitywnie wykluczają istnienie Boga”¹⁹. Dawkins, kwestionując wartość poznawczą klasycznej metafizyki i teologii, podobnie jak Daniel Dennet czy Carl Sagan, ma nauki przyrodnicze za jedyne źródło poznania. To skrajne fundamentalistyczne stanowisko nie dopuszcza możliwości współwyjaśniania świata przyrody i człowieka przez biologiczną teorię ewolucji i religię myślącą o Bogu jako ich Stwórcy. Przekraczanie kompetencji poznawczych nauki przez formułowanie tez o charakterze ideologicznym, jako reprezentatywnych dla współczesnego ewolucjonizmu, budzi uzasadnioną krytykę. Krytyka ta przestaje być racjonalna, kiedy sama staje się wyrazem fundamentalizmu, odrzucającego z kolei ewolucyjne tłumaczenie świata.

Ateistyczna ideologia propagowana przez niektórych ewolucyjnych biologów na czele z Dawkinsem wywołuje polemikę, która nie zawsze jest możliwa do zaakceptowania. Przeciwno tej ideologii występuje Philips E. Johnson, który m.in. w książce *Darwin on Trial* neguje zarówno ewolucjonizm biologiczny, jak i ewolucyjny teizm, bezzasadnie widząc w ewolucjonizmie apoteozę ateizmu²⁰. Ewolucjonizm nie musi jednak wchodzić w kolację z ateizmem. Jedyne przejawem fundamentalistycznej postawy wobec ewolucjonizmu, jak słusznie wskazuje Życiński, może być traktowanie darwinizmu jako niebezpiecznej dla religii idei, bez względu na to, jakim światopoglądem miałyby być to przekonanie motywowane. Mylą się

¹⁸ H-D. Mutschler, dz. cyt., 28.

¹⁹ J. Życiński, *Bóg i ewolucja*, dz. cyt., 8.

²⁰ Ph. Johnson, *Darwin on Trial*, Renery Gateway, Washington 1991.

więc zarówno Dawkins, Dennet czy autor opracowania hasła *Evolution* w *Encyklopedia Britannica* Gavin de Beer, sugerując, iż darwinizm neguje istnienie Boga, jak i Johnson, gdy pogląd taki uznaje za nieodłączny komponent ewolucjonizmu.

Fundamentalistyczni ateści związani z ewolucjonizmem, występujący jako wiarygodni reprezentanci nauk przyrodniczych, uprawiając naukę jako negację teizmu, postępują wbrew powszechnie przyjętej metodologii tych nauk. Metodologia ta nie pozwala, „by w uzasadnieniu tez przyrodniczych odwoływać się *explicite* bądź to do twierdzeń teologicznych, bądź też ich negacji”²¹. Uwaga poznawcza biologa winna być zgodnie z nią skierowana ku zjawiskom przyrody, natomiast obecne w pracach Dawkinsa formułowanie tez na temat istnienia czy też nie istnienia Boga lub określonego przez Niego programu już się w niej nie mieści. „Programowe zakładanie, że w przyrodzie nie może funkcjonować żaden program, w najszerszym rozumieniu tego terminu, stanowi znowu wyraz negatywnej metafizyki, która może okazać się sprzeczna z praktyką badawczą przyrodnika”²². Wbrew temu, co sądzi Dawkins, empiria wskazuje na możliwość istnienia takiego programu. Biologia nie jest w stanie wytłumaczyć jego najgłębszych uwarunkowań metafizycznych, lecz nie bezpodstawnie może sugerować istnienie pewnego ukierunkowania ewolucji w stronę genezy życia. Przy czym zgodnie z tym, co sądzi John Leslie, także J. Życiński uważa, iż na podstawie znajomości kosmicznej celowości czy kosmicznego projektu nie można orzekać o istnieniu Boskiego Stwórcy lub Boskiego Projektanta²³. Dyskusja na temat strukturalnego ukierunkowania świata nie wyrokuje, czy jest ono efektem samoorganizacji układu, czy następstwem określonego przez Boga programu, lecz stwarza możliwość interpretowania przyrody w kategoriach odmiennych, niż nakazywał to empiryzm D. Hume’a. Umożliwia też stosowanie w ramach przyrodoznawstwa zarówno wyjaśnień przyczynowych, jak i teologicznych, które można widzieć jako komplementarne, a nie alternatywne.

Wprowadzanie w rdzeń teorii przyrodniczych mocnych tez filozoficznych charakterystyczne dla Dawkinsa i innych przedstawicieli

²¹ J. Życiński, *Bóg i ewolucja*, dz. cyt., 43.

²² Tamże, 44.

²³ Tamże, 100.

współczesnego scjentyzmu, do których zaliczyć można m.in. P. Atkina w *Creation Revisited*, optymistycznie wyrażającego przekonanie, iż za pomocą nauki jesteśmy w stanie wszystkiego się dowiedzieć, widzieć można jako nadużycie epistemologiczne. Prowadzi ono do różnych form fundamentalizmu lub do prób zakwestionowania obecnego paradygmatu nauki, co zauważalne jest u Alvina Plantingi i Seyyeda Hosseina Nasra, których radykalizm poglądów zasadnie się krytykuje. Jak pisze J. Życiński: „Zarówno Plantinga, jak i Nasr proponują rozwinięcie *a rebours* metodologii Dawkinsa, w której na poziomie teorii przyrodniczych formułuje się mocne tezy teologiczne”²⁴, co nie jest dopuszczalne w ramach merytorycznej dyskusji. Propozycje te widzieć należy jako niewłaściwą reakcję na ateistyczną ideologię łączoną przez niektórych biologów z ewolucjonizmem, sprzeczną z nauczaniem Jana Pawła II, który zauważa możliwość dialogu między teizmem i ewolucjonizmem w procesie wyjaśniania świata.

Niektórych interpretacji ewolucjonizmu nie da się jednak pogodzić, zdaniem Jana Pawła II, z myślą chrześcijańską, ze względu na ich podłoże filozoficzne²⁵. Z całą pewnością można wśród nich umieścić także ideologiczną interpretację ewolucji Richarda Dawkinsa, który wielokrotnie w swoich pracach usiłuje „udowodnić”, że Bóg jest w istocie tylko ubocznym produktem ewolucji genetycznej, wirusem zarażającym umysły, rozwijającym się w „tkance” ludzkiej kultury. Warto zaznaczyć, iż wobec przesłania Jana Pawła II na temat teorii ewolucji skierowanego do Papieskiej Akademii Nauk Dawkins wyraża daleko posunięty krytycyzm, w przeciwieństwie do innych komentatorów tego przesłania: Michaela Ruse’a i Edmunda Pellegrino²⁶.

O potrzebie komplementaryzmu wyjaśnień dostarczanych przez nauki przyrodnicze i teologię pisał m.in. Howard J. Van

²⁴ Tamże, 50.

²⁵ Życiński podaje interpretację Jacquesa Monoda oraz skrajne wersje socjobiologii jako przykłady takiego niemożliwego do uzgodnienia z teizmem ujęcia ewolucji, w której jest ona grą przypadku i konieczności. Zob. J. Życiński, *Status ewolucjonizmu w perspektywie przesłania Jana Pawła II do Papieskiej Akademii Nauk*, w: *Granice nauki*, red. M. Heller, J. Mączka, J. Urbaniec, Biblos, Tarnów 1997, 18.

²⁶ Zob. *The Quarterly Review of Biology* 72(1997), w którym przedstawiono stanowisko Jana Pawła II wobec ewolucji i jego komentarze wymienionych powyżej w tekście autorów. Jak pisze J. Życiński „Jedynie Dawkins pozostaje programowo krytyczny w swoich uwagach”. Zob. J. Życiński, *Bóg i ewolucja*, dz. cyt., 8.

Till²⁷. Można bowiem wypracować współbrzmiającą ze sobą wizję świata, w której liczyć się będzie zarówno to, co mówi o nim nauka o życiu, jak i nauka o Bogu, na której gruncie uznaje się, iż Bóg jest twórcą świata i życia. Właściwym polem dla takiej syntezy nie mogą jednak być nauki przyrodnicze. Kazus Richarda Dawkinsa, którego biologiczne prace przesycone zostały dogmatyczną refleksją metafizyczną, słusznie uznaje się za prowadzący w ślepy zaufek epistemologiczny, będący metodologicznym ostrzeżeniem, a nie zachętą do poszukiwania nowych wzorców naukowości²⁸. Intensywny pozaprzyrodniczy komentarz, którym Dawkins opatruje to, co bada jako biolog, prowadzić może jedynie do epistemologicznego regresu, nie zaś rozwoju nauk przyrodniczych, który przebiegać może w warunkach wolnych od ideologizowania ich osiągnięć.

Krytykować też można obecny w pracach Dawkinsa „naiwny emergentyzm”, uznając, podobnie jak Nancey Murphy, za nieporozumienie próbę wyprowadzenia biologicznych własności układu z ich podłoża fizycznego²⁹. Emergentyzm Dawkinsa wypływający z naturalizmu ontologicznego, mając charakter monistyczny, wyraża się przekonaniem, iż całą rzeczywistość jako redukowalną do zjawisk czysto fizycznych są w stanie wyjaśnić nauki przyrodnicze. Jednocześnie wyklucza on możliwość istnienia obiektów lub zdarzeń niedostępnych przyrodniczej metodzie badań. Dawkins, pozostając w iluzji mechanicyzmu i związanego z nim redukcjonizmu, nie uwzględnia roli superweniencji w ewolucji. W świetle tej koncepcji, którą w swych poglądach wykorzystuje m.in. Donald Davidson, fizyko-chemiczne własności są warunkiem koniecznym, ale niewystarczającym np. dla wyjaśnienia fenomenu życia, którego nie da się do nich, jak niezasadnie czyni to Dawkins, zredukować. Superweniencja, do której pojęcia odwoływali się m.in. Gottfried W. Leibniz i George Edward Moore, neguje zasadność redukcjonistycznych programów badawczych. Wskazuje też na istnienie pewnej ontycznej nieciągłości w przyrodzie, którą Dawkins chce wyeliminować z dyskursu o niej m.in. poprzez ontologiczną redukcję te-

²⁷ H. J. Van Till, *When Faith and Reason Cooperate*, Christian Scholar's Review 21(1991), 33-45.

²⁸ J. Zyciński, *Bóg i ewolucja*, dz. cyt., 70.

²⁹ Tamże, 75.

go, co żywe, do tego, co nieożywione. Na marginesie mówiąc, postulat ciągłości służy Dawkinsowi m.in. do wykazania bezzasadności, obalanego również przez występujących podobnie jak on przeciw teizmowi Medawarów, argumentu „potencjalności” w ramach dyskusji dotyczącej aborcji. Negację znanych mu argumentów wysuwanych przeciw aborcji, np. przekonania o świętości ludzkiego życia i innych, przeprowadza Dawkins w *Bogu urojonym* w rozdziale: *Co jest złego w religii? Skąd ta wrogość?*³⁰.

Wielokrotnie wyartykułowane powyżej krytyczne odniesienia do poglądów Dawkinsa widzieć można w szerokiej perspektywie polemiki ze stanowiskiem ateizmu fundamentalistycznego prowadzonej przez teistycznie myślących o świecie autorów, jak np. Józef Życiński, John Haught, Alister McGrath czy John Durant. Wyrażają też negację przeprowadzanej przez Dawkinsa i innych autorów absolutyzacji kompetencji poznawczych nauki, uniemożliwiającej prowadzenie dialogu między współczesną biologią a teologią. Jak napisał w ramach krytyki fundamentalizmów J. Życiński: „Kiedy [...] w imię obrony przyrodniczego obrazu świata zwalczą się ewolucjonizm teistyczny jako niedopuszczalne stanowisko, pojawia się wówczas fundamentalizm ateistyczny. Obydwa fundamentalizmy z góry wykluczają możliwość wypracowania teorii, w której filozof będzie mógł harmonijnie połączyć przyrodnicze teorie ewolucji z religijną prawdą o Bogu Stwórcy”³¹. Połączenie takie jest możliwe, wymaga jednak zanegowania, jako niezadowolających prób wyjaśniania świata, wskazywanych wyżej jego fundamentalistycznych interpretacji.

RICHARD DAWKINS' SCIENTIFIC FUNDAMENTALISM AND ITS CRITIQUE

Summary

Richard Dawkins – an Oxford biologist, who studied issues of evolutionary biology, in his last book „The God Delusion” discusses the problem of God’s existence, which does not lay in the competence of science. His views can be considered as an expression of scientific fundamentalism which denies *a priori* the possibility of theistic explanations of the world. Since Dawkins, among his ideas on evolu-

³⁰ R. Dawkins, *Bóg urojony*, tłum. z ang. P. J. Sz wajcer, Wydawnictwo CiS, Warszawa 2007, 392-406.

³¹ J. Życiński, *Bóg i ewolucja*, dz. cyt., 29.

tion, includes metaphysical arguments, giving them a central importance, they cannot be treated as a purely scientific views. This issue refers to the problem of the competences of science as well as the limits of possible explanations conducted in the field of scientific studies, which are not, by any measure, respected by Richard Dawkins. The author's critique of Dawkins' ideas expressed in this article can be seen in a broad perspective of polemics with fundamental atheism carried on by such authors as, for example, Józef Życiński, John Haught and John Durrant, who think about the world in theistic categories. Furthermore, the critique expresses the negation of the executed by Dawkins and other authors, absoluteness of the cognitive competences of science, which disables the dialogue between contemporary biology and theology.