



Ernan McMullin

## Odmiany naturalizmu metodologicznego \*

Pod koniec osiemnastego wieku terminy „naturalizm” i „naturalista” zyskały nowe znaczenie, zbliżone do dwóch starszych grup wyrazów: „ateizm”/„ateista” i „materializm”/„materialista”. Ta bardziej neutralna para określeń weszła wtedy do użycia zapewne z tego powodu, że dla wielu ludzi te starsze pojęcia miały w dużej mierze pejoratywne konotacje. Terminy te nie są ściśle równoznaczne: na przykład w odpowiednim ujęciu naturalista może być panteistą. W każdym razie, doskonałym wyrazem naturalizmu w najmocniejszym sensie są słowa rozpoczynające serię telewizyjną *Cosmos*, której współautorem był Carl Sagan: kosmos jest tym wszystkim, co jest, kiedykolwiek było lub kiedykolwiek będzie.<sup>1</sup> Naturalizm, w tym sensie tego rozmytego terminu, głosi zatem, że Natura (przez wielkie „N”) jest wszystkim, co istnieje. Nie ma niczego poza fizycznym Wszechświatem, poza olbrzymim zespołem bytów powiązanych ze sobą przyczynowo w czasie i przestrzeni, bytów, które już od czasów Arystotelesa nazywamy naturami (przez małe „n”). Wyklucza się tym samym istnienie czegoś *nadnaturalnego*, czegokolwiek, co wykracza poza naturę, zwłaszcza niezależne istnienie Istoty Najwyższej, od której fizyczny Wszechświat jest przyczynowo zależny. Naturalizm sam w sobie nie ma charakteru naukowego. Uzasadnienia może mu dostarczyć tylko argumentacja filozoficzna.

---

\*Ernan McMULLIN, „Varieties of Methodological Naturalism”, w: Bruce L. GORDON and William A. DEMBSKI (eds.), **Nature of Nature: Examining the Role of Naturalism in Science**, ISI Books, Wilmington, Delaware 2011, s. 82-92. Z języka angielskiego za zgodą Wydawnictwa przełożyła: Ewelina TOPOLSKA.

<sup>1</sup> Podobną, choć bardziej prozaiczną definicję por. np. w: David ARMSTRONG, „Naturalism, Materialism, and First Philosophy”, w: P.K. MOSER and J.D. TROUT (eds.), **Contemporary Materialism**, Routledge, London 1995, s. 35 [35-50].

W ostatnich stuleciach stopniowo rozwijano pewne złożone podejście do natury, które odniosło ogromny sukces. Istotną rolę pełnią w nim obserwacja, eksperyment, idealizacja, zmatematyzowany język, testowanie hipotez i wiele innych elementów. Naturalizm można zdefiniować w mniej bezpośredni sposób jako pogląd, zgodnie z którym wszystko, co istnieje, dostępne jest temu zespołowi metod. Tego, co mu się wymyka, nie można zatem zasadnie uznać za istniejące — w tym wypadku również nie jest to stanowisko naukowe, lecz filozoficzne. Związek między naturalizmem a współczesnymi naukami przyrodniczymi jest więc dość bliski. Niezwykłe sukcesy nauk przyrodniczych traktowane są jako jeden z głównych argumentów na rzecz naturalizmu.

Wielu filozofów uważa jednak, że związek ten może przemawiać za niespójnością samego naturalizmu. Jeżeli nauki przyrodnicze mają być *jedynym* źródłem zasadnej wiedzy o rzeczywistości, to w jaki sposób można uprawomocnić naturalizm, który ewidentnie nie ma charakteru naukowego? Połączenie dwóch obliczy naturalizmu: ontologicznego i metodologicznego w jedno stanowisko zdaje się prowadzić do wewnętrznej sprzeczności. Aby obejść ten problem, wymóg metodologiczny należałoby albo usunąć z definicji, albo — być może — przedefiniować tak, by filozofia mogła być uznana za „naukę”. Nie będę tu kontynuować tego wątku, wyczerpująco omówiono go bowiem w literaturze przedmiotu.<sup>2</sup>

W niniejszym artykule zajmiemy się wyłącznie metodologiczną odmianą naturalizmu. W ostatnich latach odmiana ta odgrywała znaczącą rolę w obszernej literaturze poświęconej nauce i teologii i to właśnie głównie w tym kontekście chciałbym prowadzić swoje rozważania. Naturalizm metodologiczny nie wysuwa bezpośrednio twierdzenia ontologicznego na temat tego, co istnieje lub nie, lecz wskazuje, jak należy zdobywać wiedzę, a jako model przyjmuje — w ten czy inny sposób — metody nauk przyrodniczych. Wielu autorów piszą-

---

<sup>2</sup> Michael Rea, na przykład, uczynił go głównym tematem swojej książki: Michael REA, *World without Design: The Ontological Consequences of Naturalism*, Clarendon Press, Oxford 2002. Argumentuje on, że ostatecznie nie da się spójnie zdefiniować naturalizmu jako „zasadnego stanowiska filozoficznego”. Co najwyżej można nadać mu formę „programu badawczego”. Por. też Paul K. MOSER and David YANDELL, „Farewell to Philosophical Naturalism”, w: W.L. CRAIG and J.P. MORELAND (eds.), *Naturalism: A Critical Analysis*, Routledge, London 2000, s. 3-23. Rzecz jasna, wielu autorów ma bardziej przychylny stosunek do naturalizmu.

cych o związku nauki i teologii utożsamia naturalizm metodologiczny ze sposobami, w jakie nauka dowodzi swojej wyższości poznawczej nad teologią, przez co stanowisko to staje się przedmiotem ostrej krytyki.<sup>3</sup> Moim zdaniem z biegiem czasu w debacie na ten temat pomieszano kilka różnych spraw. Z punktu widzenia osoby religijnej wielce pomocne byłoby rozróżnienie trzech stanowisk, którym można nadać miano „naturalizmu metodologicznego”, przy czym — jak przekonuję — dwa z nich zasługują na aprobatę.

## 1. Mocny naturalizm metodologiczny

Najmocniejsza odmiana naturalizmu metodologicznego zakłada, że *jedyną* prawomocną drogą zdobywania uzasadnionej wiedzy o rzeczywistości jest stosowanie metod nauk przyrodniczych. Nie ma tu jawnego ontologicznego stwierdzenia, że to, co wymyka się poznaniu naukowemu, jest nierzeczywiste, a więc stanowisko to dopuszcza przyjęcie postawy agnostycznej. Jednakże ta odmiana naturalizmu metodologicznego jest bliska naturalizmowi ontologicznemu.

Bardziej interesująca dla nas jest inna odmiana tego poglądu, która ma nieco węższy zakres. Zgodnie z nią jedynym prawowitym źródłem wiedzy *o świecie przyrody* są nauki przyrodnicze. Tak właśnie zdefiniujemy mocny naturalizm metodologiczny (MNM). Jaki wpływ miałby ten pogląd na teologię i jej relację z naukami przyrodniczymi? W książce **Skąły wieków** Stephen Jay Gould zaproponował szczególnie jaskrawą formę MNM, podkreślając jednocześnie, że nie musi iść ona w parze z naturalizmem ontologicznym. Opowiedział się on za czymś, co sam dość niespodziewanie nazwał „pełnym miłości konkordatem” między nauką a religią, możliwym dzięki jego „cudownie prostemu rozstrzygnięciu”. Chodziło mu o takie oddzielenie obszarów właściwych nauce i religii, aby — o ile propozycja ta zyskałaby uznanie — wykluczyć możliwość konfliktu między nimi. Z teologii katolickiej zapożyczył on pojęcie *magisterium*, czyli urzędu nauczycielskiego, za pomocą którego zdefiniował swoją zasadę nieza-chodzących na siebie magisteriów (NOMA — *non-overlapping magisteria*):

---

<sup>3</sup> Za *locus classicus* można uznać wielokrotnie przedrukowywany artykuł: Alvin PLANTINGA, „Methodological Naturalism?”, w: Jitse VAN DER MEER (ed.), **Facets of Faith and Science**, vol. 1, University Press of America, Lanham, Maryland 1996, s. 177-221.

[...] magisterium nauki zajmuje się rzeczywistością empiryczną: z czego wszechświat jest zrobiony (fakty) oraz dlaczego działa tak, a nie inaczej (teorie). Magisterium religii dotyczy kwestii ostatecznego sensu, znaczenia oraz wartości moralnych. Owe dwa magisteria ani się nie pokrywają, ani nie wyczerpują wszystkich dziedzin [...]. By zacytować stare powiedzenie, nauka zajmuje się wiekiem skał, religia — skałą wieków.<sup>4</sup>

Gould natychmiast przyznał, że ten ścisły rozdział obowiązków najprawdopodobniej nie zyska pełnej aprobaty po obu stronach. Zauważył, że stanowisko to wyklucza pojęcie cudu rozumianego jako „specjalne” działanie Boga w porządku naturalnym, „poznawalne wyłącznie przez objawienie i niedostępne nauce”.<sup>5</sup> Wyklucza też możliwość, by ludzie mający przychylniejszy stosunek do nauki niż religii wywodzili prawdy moralne z wyników badań naukowych. Gould był jednak przekonany, że odpowiedzialne pod względem poznawczym ujęcie świata przyrody oferuje tylko nauka. Najwyraźniej żywił równie silne przeświadczenie, że nie da się zasypać przepaści między faktem a wartością, a zatem nauka nie może nadać ludzkiemu życiu ostatecznego sensu, ani stanowić podstawy dla ocen moralnych. Jest to stanowisko wyraźnie pokrewne pozytywizmowi, zarówno klasycznemu, Comte’owskiemu, jak i pozytywizmowi logicznemu z minionego stulecia.

Z punktu widzenia osoby religijnej propozycja Goulda, a tym samym MNM, napotyka liczne przeszkody. Pierwszą z nich jest, rodzące wątpliwości co do istnienia Boga, ograniczenie religii do dziedziny sensu i wartości moralnych. Jeśli bowiem Boga *nie ma*, jeśli Bóg nie jest w jakiś sposób zaangażowany w ludzkie sprawy, to nie jest jasne, jak religia może skutecznie pełnić przypisywaną jej przez Goulda rolę autorytetu w sprawach ostatecznego sensu i wartości moralnych. Być może funkcję tę mogłaby pełnić znaturalizowana religia? Sęk w tym, że MNM zamyka drogę nawet deizmowi.

Kolejny problem związany z MNM dotyczy zakresu. Magisterium nauki ma się najwyraźniej rozciągać na *wszystko*, co ma znaczenie dla świata przyrody, doprowadzając do końca proces wykluczania, który rozpoczął się wiele setek lat temu. Był okres, kiedy Księga Rodzaju służyła jako główne źródło wiedzy natu-

---

<sup>4</sup> Stephen Jay GOULD, *Skały wieków. Nauka i religia w pełni życia*, przeł. Jacek Biedroń, Wydawnictwo Zysk i S-ka, Poznań 2002, s. 11.

<sup>5</sup> GOULD, *Skały wieków...*, s. 65.

ralnej. To właśnie przede wszystkim dzięki komentarzom do Księgi Rodzaju dowiadujemy się, jakie poglądy na przyrodę żywiono w średniowieczu na Łacińskim Zachodzie. Nie ma się co dziwić, że przy względnym braku innych źródeł wskazówek szukano w Biblii i że debatowano nad różnymi biblijnymi fragmentami, jak na przykład: „wody ponad sklepieniem”. Jednakże wraz z powrotem Arystotelesowskiej wiedzy naturalnej w trzynastym wieku stopniowo zaczęło się to zmieniać. Moment krytyczny nastąpił, gdy Kepler i Galileusz przedstawili przekonujące argumenty na rzecz poglądu, że w zamierzeniu Pismo Święte nie miało być źródłem wiedzy astronomicznej.<sup>6</sup> Ich argumenty stosują się także do fizyki, chemii, geologii i większości dziedzin nauk przyrodniczych, które zaczęły rozkwitać dopiero później. W tym kontekście MNM miałyby zatem dobry punkt oparcia.

Sprawa jest jednak mniej jasna w przypadku innych dziedzin. Świetnym przykładem jest kosmologia, ciesząca się ostatnio bardzo dużym zainteresowaniem. Odkrycie, że kosmos wygląda na „subtelnie zestrojony” względem możliwości istnienia w nim złożonego życia, wywołało ożywioną dyskusję, w której udział wzięli filozofowie i teologowie, chociaż bodziec dały dla niej, rzecz jasna, nauki fizyczne. Argumentuje się, że gdyby na przykład względne wielkości czterech oddziaływań fundamentalnych były tylko nieco inne niż są, to Wszechświat nie mógłby być siedliskiem życia. Nie możemy pozwolić sobie tutaj na pełne omówienie tego intrygującego tematu.<sup>7</sup> Wydaje się jednak, że istnieją cztery możliwe sposoby rozwiązania nasuwającego się tu problemu.

Po pierwsze, ten zbieg okoliczności można uznać za przypadek. W myśl tego „rozwiązania” mieliśmy po prostu szczęście, że zaistniał taki Wszechświat, jakkolwiek byłby on mało prawdopodobny wśród ogromnej liczby fizycznie możliwych wszechświatów. Dlaczego nie? — pytają zwolennicy tej alternatywy. Po drugie, można zwyczajnie wstrzymać się od sądu w nadziei, że dalszy rozwój fizyki teoretycznej dowiedzie złudności subtelnego zestrojenia. Po trzecie, możemy mieć do czynienia z efektem selekcji. Gdyby rzeczywiście istniała

---

<sup>6</sup> Por. Ernan McMULLIN, „Galileo on Science and Scripture”, w: Peter MACHAMER (ed.), *Cambridge Companion to Galileo*, Cambridge University Press, Cambridge 1998, s. 271-347.

<sup>7</sup> Por. np. Ernan McMULLIN, „Tuning Fine Tuning”, w: J.D. BARROW *et al.* (eds.), *Fitness of the Cosmos for Life*, Cambridge University Press, Cambridge 2008.

dostatecznie duża liczba wszechświatów mających odpowiedni zakres istotnych parametrów, to nie byłoby zaskakujące, że wśród nich znajduje się taki, który spełnia warunki konieczne do rozwoju życia. Wreszcie, gdyby Wszechświat był dziełem Stwórcy, dla którego rozwój życia, zwłaszcza ludzi, stanowił priorytet, to nie powinno dziwić, że byłby to taki właśnie odpowiedni Wszechświat.

Jeśli pominiemy dwie pierwsze alternatywy, wówczas pozostanie nam wybór między dwiema możliwościami, które stawiają zupełnie inne wyzwania ontologiczne: między olbrzymim zbiorem rzeczywiście istniejących wszechświatów, którą są odmienne od naszego, albo Stwórcą troszczącym się o to, aby jego stworzenie było zdolne do rozwinięcia życia. Pierwsza alternatywa znajduje się na samych obrzeżach nauki, druga zaś jest bezpośrednią konsekwencją chrześcijańskiej doktryny stworzenia. Wybór między nimi jest łatwy dla kogoś, kto tę doktrynę odrzuca. Należy zauważyć, że ta koncepcja stworzenia nie wymaga żadnego „specjalnego” działania Stwórcy, na przykład wspomnienia natury w jakimś kluczowym etapie procesu ewolucji. Z perspektywy chrześcijańskiej wykluczenie tej alternatywy na gruncie metodologicznym byłoby czymś co najmniej arbitralnym i to niezależnie od tego, która z możliwości okazałaby się prawdziwa. To dobitny przykład, że MNM ma zbyt szeroki zakres.

Kolejnym wyjątkiem od MNM jest wiedza na temat jednej szczególnej natury — wiedza o istocie ludzkiej. Osoby religijne albo przyjmują z góry, albo ze stanowczością argumentują na rzecz wielu różnych poglądów na temat ludzkiej natury czy pochodzenia człowieka. Wyznawcy religii opartych na Księdze nie mogą sobie pozwolić na odrzucenie tych poglądów. Astronomia, fizyka czy chemia nie stanowią żadnego problemu. Inaczej jest jednak, kiedy idzie o sprawy związane z ludzką wolnością, odpowiedzialnością moralną i tym podobne. W tym wypadku magisteria nauki i teologii wyraźnie na siebie zachodzą, a możliwość konfliktu jest widoczna jak na dłoni. Należy tu zaliczyć także pochodne kwestie tego typu, jakimi zajmują się antropologia i psychologia, na przykład pochodzenie samej wiary religijnej, co jest częścią tych zachodzących na siebie zakresów.<sup>8</sup>

---

<sup>8</sup> Pełniejsze omówienie por. w: Eran McMULLIN, „Biology and the Theology of Human Nature”, w: Phillip SLOAN (ed.), **Controlling Our Destinies: Perspectives on the Human Genome Project**, University of Notre Dame Press, Notre Dame, Indiana 2000, s. 367-393.

Filozofowie także mogą postawić zarzut MNM w tym kontekście. Jednym z najbardziej ożywionych obszarów dyskusji we współczesnej filozofii jest zagadnienie relacji ludzkiego umysłu i ludzkiego ciała. Filozofowie opowiadający się za redukcjonizmem najprawdopodobniej uznaliby, że MNM jest całkowicie do przyjęcia. Jednak pozostali — obecnie stanowiący znaczącą większość — stanowczo utrzymywaliby, że filozofia odgrywa rolę w określaniu ontologicznego stanu rzeczy, czy to zgodnego z dualizmem, fizykalizmem nieredukcyjnym czy też jakimś innym stanowiskiem. Również w tym wypadku MNM idzie za daleko, zupełnie wykluczając tę rolę. To swoją drogą ciekawe, że w dyskusjach między nauką a teologią znaczenie tego trzeciego czynnika, filozofii, uznawane jest dość rzadko.

Bodźcem do podjęcia toczącej się współcześnie debaty nad naturalizmem metodologicznym były poważne kontrowersje w Stanach Zjednoczonych wokół nauczania teorii ewolucji w szkołach. Kampania, by do teorii tej dołączyć alternatywne ujęcie pochodzenia, miała kilka etapów, począwszy od „kreacjonizmu” odwołującego się bezpośrednio do Księgi Rodzaju jako swojej podstawy, poprzez „naukę o stworzeniu”, która zastąpiła go, próbując znaleźć uzasadnienie naukowe, po żądanie „równego czasu”, co częściowo uzasadniano tym, że teoria Darwina nauczana jest tak, jakby była, pomimo swych niedostatków, jedynym możliwym ujęciem, tym samym przestając być koncepcją religijnie neutralną. W końcu pojawiła się „teoria inteligentnego projektu”, stanowiąca najnowszy atak na ewolucyjną ortodoksję. Obrońcom tej teorii nie podoba się, że ich poglądy są odgórnie wykluczane przez to, co wielu z nich nazywa „naturalizmem metodologicznym” ich oponentów, niekiedy określanym też przez nich „prowizorycznym ateizmem”. Zwykle mają oni przez to na myśli roszczenie sobie przez naukowców prawa do *wyłącznego* autorytetu w sprawach wiedzy o przyrodzie — pogląd ten określiliśmy tutaj jako MNM. Zwolennicy teorii inteligentnego projektu, usiłując nie wypowiadać się na tematy jawnie religijne, koncentrują się na — w ich przekonaniu — lukach w ujęciu ewolucyjnym, których (jak twierdzą) nie może wypełnić żaden inny czynnik, prócz inteligentnego projektanta. Stanowczo zapewniają oni, że winę ponosi tutaj — milcząco przyjmowany — MNM. Wskazują, że ich przeciwnicy po prostu zakładają, iż *jedynym* uprawnionym podejściem do tych problemów jest to, które zachowuje zgodność ze standardową metodologią nauk przyrodniczych.

Jeśli o to chodzi, to krytyka ta jest dobrze uzasadniona z perspektywy osób wierzących, że Wszechświat jest dziełem Stwórcy. Jeżeli badacz problemu pochodzenia pierwszych komórek żywych twierdzi, że hipotezę inteligentnego projektanta z góry można odrzucić jako potencjalne wyjaśnienie, a tym samym wskazuje, że droga do powstania pierwszej komórki, droga, która jest w zasadzie dostępna standardowo pojmowanym naukom przyrodniczym, absolutnie *musi* istnieć, to istotnie trąci to naturalizmem ontologicznym. Nie jest to twierdzenie religijnie neutralne. Osoba religijna mogłaby utrzymywać, iż jest przynajmniej *wyobrażalne*, że Stwórca, powołując do istnienia pierwszą komórkę, mógł przekroczyć normalne procesy przyrodnicze. Nie trzeba tu określać stopnia prawdopodobieństwa takiego zdarzenia. Wystarczy stwierdzić, że nie jest to niemożliwe, ponieważ uznanie, że *jest* to niemożliwe, byłoby praktycznie równoznaczne z zaprzeczeniem możliwej roli Stwórcy.

Przeciwnicy naturalizmu metodologicznego w sensie MNM mają zatem dobre podstawy, by uważać, że ma on zbyt szeroki zakres — i to nawet rozpatrując sprawę z różnych punktów widzenia. Czy mogą istnieć nieco skromniejsze wersje tego poglądu, pełniące mniej więcej te same cele z perspektywy ludzi uznających, że niektóre aspekty naturalizmu metodologicznego są warte zachowania — odmiany unikające omówionych tu zarzutów względem mocnej jego wersji? Wydaje się, że istnieją co najmniej dwie takie odmiany. Obie mają postać dyrektyw metodologicznych.

## **2. Umiarkowany naturalizm metodologiczny: odmiana pierwsza (UNM<sub>1</sub>)**

Co by było, gdybyśmy nie przypisywali naukom przyrodniczym wyłączniego prawa do zajmowania się wszystkim tym, co dotyczy wiedzy o przyrodzie, lecz przyjęli mocne *założenie* o ich wystarczalności do tego celu? Byłaby to dostateczna podstawa do uzasadnienia pierwszeństwa zwykle dawanego nauce w badaniach przyrody, jak również roboczego założenia, że nawet najtrudniejsze problemy znajdują w końcu wyjaśnienie, co stanowi bodziec do prowadzenia badań. Ta odmiana wprawdzie nie *wyklucza* — dajmy na to — możliwości ingerencji inteligentnego projektanta w „trudnych” punktach procesu ewolucji, ale zezwala na jej zignorowanie (co nie znaczy — odrzucenie) w toku postępują-



cych badań biologów ewolucyjnych. Nie wyklucza też ona, że w odniesieniu do pewnych szczególnych obszarów badawczych, jak kosmologia czy problem relacji umysł-ciało, filozofia lub teologia mogą mieć coś do powiedzenia.

Umiarkowany Naturalizm Metodologiczny (UNM<sub>1</sub>) ma zatem status założenia, które z perspektywy osoby wierzącej można odrzucić, lecz pozwala zachować rzeczywistą praktykę badawczą naukowców. Na pierwszy rzut oka wydaje się, że jako zalecenie metodologiczne pogląd ten powinien odpowiadać osobom niewierzącym i przynajmniej większości osób wierzących. Tym pierwszym może wydawać się on słabszy niż mógłby być, a jednak jest do przyjęcia ze względu na to, że akceptując skrajniejsze stanowisko MNM, jego obrońcy wykraczaliby poza metodologię nauki, której domniemana wystarczalność w odniesieniu do zagadnień „przyrodniczych” stanowi ich własny punkt wyjścia. Tym, co UNM<sub>1</sub> poświęca w stosunku do szerzej zakrojonego MNM, jest to wykluczające założenie, które podgrzewa dyskusje z zakresu relacji między nauką a teologią.

Poparcia dla UNM<sub>1</sub> można szukać w długiej historii nauk przyrodniczych. Jest to argument pragmatyczny, czyli taki, który jest właściwy w przypadku założenia metodologicznego. Rozważając przeszłość da się dostrzec, jak metody badania przyrody wyostrzały się i stawały się coraz to bardziej złożone. W ciągu minionych czterystu lat naukowcy stopniowo przewyżczali ograniczenia własnych zmysłów i nauczyli się badać zjawiska zachodzące w odległej przestrzeni i mające wielkie rozmiary, a także te, które wydarzyły się w odległej przeszłości.<sup>9</sup> Propozycja, która początkowo ma status spekulatywnej hipotezy, podlega sprawdzeniu w świetle obserwacji prowadzonych za pomocą potężnych instrumentów, a coraz większa wiarygodność zdobytej wiedzy poświadczana jest wszelakimi rodzajami metod pośrednich. Anomalie stanowią drogowskaz dla dalszego postępu teoretycznego. To, co wydaje się beznadziejnie niezgodne, w końcu zostaje uzgodnione. Zagadki, które długo nie mogą znaleźć rozwiązania, przestają być nimi dzięki cierpliwym badaniom i twórczej wyobraźni. Krótko mówiąc, założenie wystarczalności nauk przyrodniczych (w znanej nam ich

---

<sup>9</sup> Por. Eman McMULLIN, „Enlarging the Known World”, w: J. HILGEVOORD (ed.), *Physics and Our View of the World*, Cambridge University Press, Cambridge 1994, s. 79-113.

postaci) w badaniu przyrody wydaje się mieć tak mocne historyczne uzasadnienie, jak to tylko możliwe.

Czy można znaleźć poparcie dla UNM<sub>1</sub> ze strony teologii? Znajdujemy tu ważne przeciwstawienie dwóch wielkich tradycji teologii chrześcijańskiej — przeciwstawienie, które, choćby w małym stopniu, może pomóc wyjaśnić, dlaczego teoria inteligentnego projektu cieszy się znacznie większym wzięciem wśród chrześcijan ewangelikalnych niż wśród katolików. W tradycji tomistycznej, która odegrała dużą rolę w ukształtowaniu teologii katolickiej, fundamentem dla zrozumienia otaczającego nas świata jest zmodyfikowane Arystotelesowskie pojęcie natury. Natury rzeczy są ośrodkami ich regularnej aktywności. Źródłem odstępstw od regularności mogą być interakcje z innymi naturami, lecz w takich przypadkach wciąż można skonstruować ujęcie przyczynowe dotyczące tych innych natur. Podstawą tego wszystkiego jest podtrzymujące działanie Stwórcy, który obdarzył natury mocami przyczynowymi odróżniającymi jedne natury od innych.<sup>10</sup> Należy więc rozróżnić dwa rodzaje przyczynowości: przyczynowość pierwotną obejmującą działanie Stwórcy, który podtrzymuje każdą rzecz w istnieniu, oraz przyczynowość wtórną rządzącą działaniem stworzonych, wchodzących ze sobą w interakcje natur.

Augustiańska doktryna stworzenia obejmuje zwłaszcza przekonanie, że potencjalności wszystkiego, co zaistniało na późniejszym etapie rozwoju przyrody, były dane na samym początku stworzenia — jedyny wyjątek stanowi ludzka dusza.<sup>11</sup> Stwórca nie musiałby „specjalnie” ingerować, by wspomóc te potencjalności w późniejszym czasie i umożliwić jakieś przejście, które nie było w ich pierwotnym zasięgu.<sup>12</sup> Sugeruje to oczywiście, że porządek naturalny podlega

---

<sup>10</sup> Jest to, rzecz jasna, znaczna modyfikacja pierwotnego ujęcia Arystotelesa. Ujęcie tomistyczne samo wymaga zrewidowania, ponieważ jego podstawą jest od dawna już nieaktualny model nauk przyrodniczych wywodzący się z **Analityk wtórych** Arystotelesa.

<sup>11</sup> Por. Ernan McMULLIN, „Evolution and Creation”, wprowadzenie do: Ernan McMULLIN (ed.), **Evolution and Creation**, University of Notre Dame Press, Notre Dame, Indiana 1985, s. 11-16 [1-56].

<sup>12</sup> Por. „The Integrity of God’s Creation”, część 6. artykułu: Ernan McMULLIN, „Plantinga’s Defense of Special Creation”, *Christian Scholar’s Review* 1991, vol. 21, s. 55-79; przedruk w: R. PENNOCK (ed.), **Intelligent Design Creationism and Its Critics**, MIT Press, Cambridge, Massachusetts 2001, s. 165-196.

badaniom nauki, bazującej na prawidłowościach zapewnianych przez te potencjalności. Nauki przyrodnicze zajmują się, z definicji, badaniem *natur*, rzeczy funkcjonujących zawsze w regularny sposób, co stanowi fundament dla metod stosowanych przez naukowców: sporządzania wykresów tych regularności, testowania przewidywań, postulowania ukrytych struktur przyczynowych wyjaśniających te regularności i wielu innych. Tak więc na płaszczyźnie przyrodniczej nauki przyrodnicze są wystarczające do realizacji swojego celu. Założenie, które definiuje UNM<sub>1</sub>, byłoby zatem uzasadnione.

Odstępstwa od płaszczyzny przyrodniczej są jednak możliwe tam, gdzie zawodzi nauka: Stwórca może przecież działać „poza naturą” (*praeter naturam*). Aby przezwyciężyć negatywne konsekwencje daru ludzkiej wolności, Stwórca wchodzi w inną relację z porządkiem naturalnym w kontekście ludzkich potrzeb, czyniąc odstępstwa od tego porządku: cuda służące jako znaki nie tylko z racji swojego wyjątkowego charakteru, ale i przez wzgląd na kontekst, w jakim występują. Należą one do „porządku łaski”, nadal toczącej się historii zbawienia. Nie podlegają one metodom naukowym, ponieważ są odstępstwami od porządku przyrody, czymś niezwykłym. Wyróżnia je jednak kontekst. Takie zdarzenia nie naruszają UNM<sub>1</sub>, lecz wyznaczają wyjątkowe konteksty, w których to metodologiczne założenie może nie mieć zastosowania.

W tradycji teologii reformowanej tomistyczna koncepcja natury, wraz z jej Arystotelesowskimi antecedencjami, jest podejrzana. Odbijając echem nominalistyczną krytykę z czternastego wieku, koncepcja ta podważa wolność Stwórcy. Nakłada na tę wolność zbyt duże ograniczenie: to tak, jakby każda stworzona rzecz *musiała* działać zgodnie z własną naturą, co w rezultacie oznaczałoby, że Bóg nie ma w tej kwestii żadnej wolności. Tymczasem jest wręcz przeciwnie, bo choć dana rzecz może działać regularnie w pewien sposób, to każde takie działanie musi być niejako oddzielnie chciane przez Boga. Nie może być mowy o konieczności regularnego działania rzeczy.<sup>13</sup> Ściśle więc biorąc, nie istnieje ontologia natur, a tym samym założenie przyjęte w ramach UNM<sub>1</sub> również staje

---

<sup>13</sup> Zwięźle ujmuje to Plantinga: „Prawa przyrody [...] najlepiej chyba rozumieć jako prawidłowości w sposobie, w jaki [Bóg] obchodzi się ze swoimi wytworami, lub być może jako przeciwieństwa boskiej wolności” (PLANTINGA, „Methodological Naturalism...”, s. 203).

się podejrzane. W tym kontekście nawet coś, co jest jedynie założeniem, niesie niewłaściwy przekaz.

Nominaliści zdawali sobie sprawę, że podstawą naszej wiedzy o świecie fizycznym są te regularne działania. Nie można uznawać tego za coś zupełnie przygodnego, gdyż w przeciwnym razie niemożliwa byłaby indukcja rozumiana jako generalizacja doświadczenia. Dlatego nominaliści dokonywali rozróżnienia między Boską „mocą absolutną”, która nie ma żadnych ograniczeń, a Boską „mocą uporządkowaną” (*potentia Dei ordinata*), czyli mocą, która utrzymuje Wszechświat, ogólnie biorąc, w stanie uporządkowania. Postulowali też, że Bóg, kształtując świat fizyczny i jego działanie, najwyraźniej wołał posługiwać się, przynajmniej przez większość czasu, tą drugą mocą. Dzięki takiej koncepcji, jak wierzyli, zachowany zostaje absolutny charakter działania Stwórcy.

W świetle całej tej dyskusji nieuchronnie nasuwa się myśl, że mimo iż teologiczne podstawy obu tych ujęć są całkiem odmienne, to opisywane przez nie wszechświaty nie różnią się zbytnio od siebie. Niemniej pewna różnica istnieje, a najdobitniej przejawia się ona w odniesieniu do UNM<sub>1</sub>. Dla tych, którzy przyjmują perspektywę teologii reformowanej, akceptacja takiego założenia może stanowić problem. Na przykład w praktyce bardziej otwarci byłiby oni na możliwość, że Stwórca, kształtując kluczowe przejścia w historii ewolucyjnej, czynił odstępstwa od normalnych prawidłowości. Mogą nawet wierzyć, że Stwórca *prawdopodobnie* sygnalizowałby w ten sposób swoją nieustanną i aktywną obecność.<sup>14</sup> Natomiast z perspektywy tomistycznej założenie to byłoby postrzegane w sposób przeciwny. Dla zwolenników tego punktu widzenia taka antycypacja byłaby ryzykowna, ponieważ mogłaby skutkować pomieszaniem porząd-

---

<sup>14</sup> Jak pisze Plantinga: „Zgodnie z Pismem Świętym Bóg często traktował swoje stworzenie w inny sposób niż zwykle. Idea, że Bóg z większym prawdopodobieństwem stworzyłby życie w całej jego różnorodności w sposób zasadniczo deistyczny, nie ma zatem dobrego punktu wyjścia. W istocie wydaje mi się, że wyjściowe prawdopodobieństwo znajduje się po drugiej stronie, jest bowiem nieco bardziej prawdopodobne — zanim przeanalizujemy świadectwa naukowe — że Bóg stworzył życie i niektóre jego formy, zwłaszcza życie ludzkie, bezpośrednio” (Alvin PLANTINGA, „When Faith and Reason Clash: Evolution and the Bible”, *Christian Scholar's Review* 1991, vol. 21, s. 8-31; przedruk w: PENNOCK (ed.), *Intelligent Design Creationism...*, s. 130 [113-145]). Przez słowo „deistyczny” rozumie tu Plantinga założenie, że stworzony świat od początku był wyposażony w zasoby wystarczające do wytworzenia różnorodności form życia, które pojawiły się później. Jednak przy takim postawieniu sprawy za „deistę” należałoby uznać nawet św. Augustyna, jego ulubionego teologa!

ku natury z porządkiem łaski. W tym wypadku UNM<sub>1</sub> może zatem służyć za podstawę do rozróżnienia między tymi dwiema perspektywami. Rozbieżność między nimi może też być częściowo pomocna w wyjaśnieniu żarliwości krytyki ogólnie pojmowanego „naturalizmu metodologicznego” ze strony tych zwolenników tradycji reformowanej, którzy odnoszą się z jakimś stopniem przychylności do takich lub innych twierdzeń o „specjalnym” projekcie Stwórcy.

### 3. Umiarkowany naturalizm metodologiczny: odmiana druga (UNM<sub>2</sub>)

Dwa konteksty współczesnej debaty między nauką a teologią podsuwają ideę innej, pokrewnej i — podobnie jak poprzednia — umiarkowanej odmiany naturalizmu metodologicznego. W obu tych kontekstach próby rozszerzenia zakresu terminów „nauka” i „naukowy” spotkały się z dużym oporem ze strony osób, według których terminy te powinny zachować swoje normalne współczesne znaczenie. Zwolennicy teorii inteligentnego projektu podejmują usilne próby, by ich argumenty na rzecz roli projektu w powstaniu rodzajów naturalnych uznano za argumenty prawdziwie „naukowe”. Analogicznie zwolennicy epistemologii łączonej z teologią reformowaną przekonują o prawomocności takich określeń jak „nauka teistyczna”, gdzie „nauka” oparta jest po części na przesłankach wyraźnie inspirowanych przekonaniem chrześcijańskim.<sup>15</sup> Obie grupy krytykują przeciwników rozszerzenia zakresów tych terminów za — jak to nazywają — żywienie „naturalistycznych” uprzedzeń, czyli za milczące przyjmowanie niewłaściwej odmiany naturalizmu metodologicznego.

Jak można zdefiniować taką odmianę naturalizmu? Być może jako podtrzymującą podstawowy charakter rozróżnienia między wiedzą o przyrodzie uzyskiwaną na gruncie nauk przyrodniczych (w zwykłym sensie terminu „nauka”)

---

<sup>15</sup> Tradycja ta ma długą historię, począwszy od Jana Kalwina, poprzez żyjących na przełomie dziewiętnastego i dwudziestego wieku holenderskich filozofów i teologów Abrahama Kuypera i Hermana Dooyeweerd, a skończywszy na jej współczesnym reprezentancie, którym jest Alvin Plantinga: „We wszystkich obszarach działalności akademickiej my, chrześcijanie, musimy prowadzić rozważania z perspektywy chrześcijańskiej. Potrzebujemy teistycznej nauki” (PLANTINGA, „When Faith and Reason Clash...”, s. 141). W celu zapoznania się z obszernym historycznym i analitycznym omówieniem tej tradycji por. eseje z Części I drugiego tomu pracy: VAN DER MEER (ed.), *Facets of Faith and Science...*

a wiedzę uwierzytelnianą w jakiś inny sposób. Ta ostatnia możliwość nie jest wykluczona (inaczej niż w przypadku MNM), jest to więc umiarkowana odmiana naturalizmu metodologicznego, UNM<sub>2</sub>. Ponadto ważność tego rozróżnienia najlepiej da się utrzymać przy zachowaniu normalnego sensu terminu „nauka”.

UNM<sub>2</sub> natychmiast można postawić zarzut, że doświadczenie wskazuje, iż trudno (a być może jest to wręcz niemożliwe) określić zbiór warunków koniecznych i wystarczających, które pomogłyby wytyczyć ostrą granicę między nauką a nie-nauką. Strefa przygraniczna jest tu rozległa, podobnie jak w przypadku wielu tego typu terminów języka potocznego. Niemniej istnieje możliwość ostrego rozróżnienia między wzorcowymi przykładami po obu stronach podziału, na przykład między fizyką a teologią chrześcijańską. Do takich dziedzin UNM<sub>2</sub> ma jednoznaczne zastosowanie, pozostawiając jednak możliwość przypadków granicznych, w odniesieniu do których zasadę tę można uznać za tymczasową.

Jako pragmatyczne podstawy UNM<sub>2</sub> można wskazać dwie cechy „nauki” w tym paradygmatycznym znaczeniu. Pierwsza to dowodowa powszechność twierdzeń naukowych, jednak nie w tym sensie, że łatwo i szybko uzyskuje się jednomyslność, lecz w tym, że środki do rozstrzygnięcia sporów są ogólnie dostępne.<sup>16</sup> Różne metody nauk przyrodniczych rozwijały się i wyostrzały na przestrzeni wieków, a ich głównym celem jest odkrycie i wyjaśnienie przyrodniczych prawidłowości.<sup>17</sup> Metody te są powszechnie dostępne i w zasadzie jednomyslnie uznaje się je za racjonalne z perspektywy tego rodzaju wiedzy, jakiego poszukuje nauka.

To właśnie na tę cechę są skłonni kłaść szczególny nacisk zwolennicy UNM<sub>2</sub>. W ich przekonaniu „nauce” w „nauce teistycznej” brakuje tego rodzaju powszechności, a jest to kluczowa różnica. Kiedy hinduiści i chrześcijanie dyskutują na przykład o naturze czasu lub o naturze ludzkiej i gdy rozbieżność mię-

---

<sup>16</sup> Por. Ernan McMULLIN, „Scientific Controversy and Its Termination”, w: H.T. ENGELHARDT and A. CAPLAN (eds.), **Scientific Controversies: Case Studies in the Resolution and Closure of Debates**, Cambridge University Press, Cambridge 1987, s. 49-91.

<sup>17</sup> Jednakże nauki przyrodnicze o charakterze historycznym, takie jak geologia, paleontologia czy biologia ewolucyjna, mogą mieć inny cel: ustalenie czegoś wyjątkowego, na przykład dat konkretnych przeszłych zdarzeń lub wyjaśnienie tych zdarzeń, posilkując się przy tym prawami i teoriami zaczerpniętymi z nauk niehistorycznych.

dzy nimi jest po części konsekwencją różnic teologicznych, to ich twierdzenia niewątpliwie nie mają cechy powszechności. Osoby religijne same podkreślają w tym kontekście znaczenie wiary i działanie łaski. Chociaż wiara i rozum nie są antyterytyczne, to podstawą wiarygodności twierdzeń teologicznych zwykle nie jest ich powszechność, czyli to, że zaakceptować je mogą osoby niewyznające danej wiary. Zwracanie uwagi na ten fakt — na różnicę między tą sytuacją a sytuacją w fizyce lub biologii, gdzie nawet mimo głębokich i długotrwałych rozbieżności, istnieją sposoby znalezienia ostatecznego rozwiązania — jest praktyką w pełni uzasadnioną. Uprawnione wydaje się również podkreślanie tej różnicy za pomocą jakiegoś specjalnego terminu, a takim już dysponujemy.

Z przeciwnej perspektywy można postawić zarzut, że termin „nauka” wywodzi się z łacińskiego słowa *scientia*, które miało kiedyś szerszy zakres niż dzisiaj. Odnosiło się ono do wszystkich form wiedzy znanych w tamtych czasach i uważanych za prawowitą wiedzę, a tym samym obejmowało także dziedziny, takie jak metafizyka i teologia. Odrzucenie tego szerszego znaczenia może, w konsekwencji, sugerować, że takim dziedzinom odmawia się poznawczej zasadności, co byłoby równoznaczne z milczącym przyjęciem MNM.<sup>18</sup>

Trzeba przyznać, że zarzut ten jest częściowo słuszny. Istnieje jednak powód mocny kontrargument. Użycie terminu „nauka” w szerszym sensie nieuchronnie rodzi oczekiwania, których nie da się spełnić. Tak więc osoba propagująca teorię inteligentnego projektu jako „naukę” będzie musiała odpowiedzieć na pytanie, jak sprawdzić twierdzenia tej teorii na podstawie falsyfikowalnych przewidywań, lub określić rzeczywisty sposób działania postulowanej istoty inteligentnej i tak dalej. Teoria ta powinna, o ile naprawdę jest „naukowa”, prowa-

---

<sup>18</sup> Jan Kalwin wysuwał jeszcze mocniejszy wariant tego zarzutu. W Biblii znalazł on twierdzenie, że warunkiem koniecznym poznania prawdy lub uzyskania wiedzy jest istnienie właściwego Boga. W konsekwencji jest to też warunek konieczny uprawiania należytej nauki. Istnienie Boga jest czymś, o czym osoby wierzące *wiedzą*, w najpełniejszym sensie czasownika „wiedzieć”. Zależność od Stwórcy jest częścią istoty każdej stworzonej rzeczy: gdyby więc ktoś chciał określić istotę jakiegoś rodzaju naturalnego, pomijając tę zależność, to taka definicja byłaby z konieczności niekompletna. Dostrzegalny jest wpływ tego poglądu na współczesną tradycję reformowaną, począwszy od Kuypera (por. Roy A. CLOUSER, „On the General Relation of Religion, Metaphysics and Science”, w: VAN DER MEER (ed.), *Facets of Faith and Science...*, vol. 2, s. 60-70 [57-79]).

dzić do uzyskiwania coraz bardziej szczegółowej wiedzy o tym, jak dokładnie powstał ów domniemany projekt. A jest to, rzecz jasna, niewykonalne.

Zarzut ten uwydatnia wagę innych cech niż powszechność, które zwykle przypisuje się naukom przyrodniczym. Jedną z nich jest testowalność, czyli możliwość wypróbowywania metod ewaluacji twierdzeń. Inna to postępowy charakter nauk przyrodniczych. Dzięki systematycznej obserwacji, zwykle wspomaganey różnymi przyrządami, odkrywane są przyrodnicze regularności, coraz to dalej wykraczające poza zasięg ludzkich zmysłów. Odkrycia te prowadzą z kolei do postulowania ukrytych struktur, które mogą wyjaśnić istnienie tych regularności, oraz testowania mówiących o nich teorii. W ten sposób nieustannie postępuje proces ontologicznych odkryć.

We współcześnie toczącej się w Stanach Zjednoczonych debacie nad teorią inteligentnego projektu stale miesza się dwie zupełnie różne sprawy: zalety tej teorii jako wyjaśnienia rozwoju konkretnych cech złożoności istot żywych w historii Ziemi oraz polityczną poprawność nauczania o tym na zajęciach z biologii w publicznych szkołach ogólnokształcących wraz z ortodoksyjnym ujęciem neodarwinowskim jako alternatywnym wyjaśnieniem powstania tych cech. Na początku w dużej mierze to właśnie przez wzgląd na tę drugą kwestię zwolennicy teorii inteligentnego projektu nalegali, by ich wyjaśnienie określać mianem „nauki”, ponieważ jedynie pod taką etykietką ich argumenty mogłyby być omawiane na zajęciach z biologii w szkołach publicznych. Przeciwnicy tej teorii natomiast zaczęli jednak żądać prawnego narzucenia konwencjonalnych kryteriów testowalności oraz innych, których hipoteza inteligentnego projektu nie może spełnić. Wydaje się, że zwolennicy tej teorii w znacznej mierze ze względów politycznych chcieli podciągnąć swoje wyjaśnienie pod kategorię, do której po prostu nie pasowało.

W odpowiedzi wskazywali oni, że rozpoznawanie czegoś jako wytworu inteligentnego projektanta jest wspólną cechą wielu nauk — na przykład paleontologii i archeologii. Można jednak wysunąć kontrargument, że w naukach tych, zanim hipotezę uzna się za wiarygodną, zwykle zadaje się najpierw serię uzupełniających pytań, takich jak: jakie jest prawdopodobieństwo, że w danym kontekście istniała inteligencja odpowiedniego rodzaju? Kiedy na przykład kilka lat temu na dalekiej północy Syberii odkopano kawałek mamuciej kości, na której



znajdowały się nacięcia, doszło do sporu o rysy na jej powierzchni. Przy ostatecznej ocenie, czy te rysy były dziełem ludzkiej inteligencji, należało uwzględnić fakt, że kość tę można było datować na okres znacznie starszy niż wiek jakichkolwiek innych śladów ludzkiej obecności na tym terenie. Nie zastosowano tutaj „filtra”, polegającego na uprzednim wykluczeniu możliwości zadziałania przyczyn naturalnych (między innymi — przypadku), dzięki czemu hipoteza istot inteligentnych pozostałaby jedyną alternatywą. Wszystkie możliwości trzeba było rozważać łącznie. Gdyby ten kawałek mamuciej kości można było datować, z całkowitą pewnością, na okres przed pojawieniem się istot ludzkich na Ziemi, to należy przypuszczać, że stanowiłoby to ogromną różnicę!

To dlatego w debacie nad teorią inteligentnego projektu musiałyby zostać podjęty temat prawdopodobieństwa istnienia inteligentnej istoty odpowiedniego rodzaju oraz możliwości jej działania. Jest to wykonalne, rzecz jasna, tylko na gruncie samej filozofii lub filozofii w połączeniu z teologią. W takim jednak wypadku metody naukowe nie nadawałyby się do oceny zastosowanych argumentów. Samo w sobie nie podważa to oczywiście tych argumentów: uznaliśmy już, że MNM jest nie do przyjęcia. Jednakże wysiłki, by istniejące argumenty zaklasyfikowano jako „naukowe”, nieuchronnie doprowadziły do zamieszania i negatywnego werdyktu względem ogólnie rozumianej teorii inteligentnego projektu. Tylko gdy działanie przyczyn naturalnych da się w określonych sytuacjach wykluczyć z całkowitą pewnością, wówczas teza mówiąca o „projekcie nieznanymi istotami” może nie wymagać dalszego zbadania. Naukowcy (znający UNM<sub>1</sub>) najprawdopodobniej nigdy nie przyjmą tego wniosku, ponieważ ich celem jest rozjaśnianie nieuchronnie zawoalowanej historii procesu ewolucji.

Powyzsze omowienie UNM<sub>2</sub> dotyczylo glownie rozroznienia miedzy naukami przyrodniczymi a teologia. Filozofia wspomniana byla jedynie przelotnie. Rozroznienie miedzy nauka a metafizyka rodzi zupełnie inne problemy. Ze wzgledu na to, ze nauki przyrodnicze dosc czesto opieraja sie na zalozeniach metafizycznych, a te zalozenia sa testowane miedzy innymi poprzez sukces lub porazke zaleznych od nich nauk (przypomnijmy sobie dlugo utrzymywane przekonanie o niemozliwosci oddziaływania na odleglosc), odróżnienie tych dwóch dziedzin nie jest zadaniem łatwym. Kryterium powszechności, stanowiące klucz do wyodrębnienia teologii, nie sprawdza się tak samo dobrze w przypadku me-

tafizyki czy — ogólniej — filozofii. Jednakże interesuje nas tutaj głównie związek nauki i teologii.<sup>19</sup>

Jeszcze jedna uwaga: celem próby rozszerzenia zakresu terminu „nauka” w tym kontekście było między innymi zagwarantowanie, by inne sposoby poznania nie były zaniedbywane i by liczone się z każdym, kto łączy te różne drogi w ramach jednej oceny sytuacji. Oba te cele zasługują na uznanie: UNM<sub>2</sub> nie stanowi dla nich żadnej przeszkody. Niestety, nie dysponujemy żadnym adekwatnym terminem na określenie takiej szeroko zakrojonej ewaluacji. Ze znanych nam już powodów termin „nauka” nie pasuje. Najczęściej preferowaną alternatywą wydaje się „światopogląd”, jednak termin ten nie sprawdza się we wszystkich sytuacjach.<sup>20</sup> Bardzo potrzebny jest odpowiedni termin, który dobrze podkreślałby fakt, że czasem musimy sformułować sąd poznawczy, w którym pod uwagę należy wziąć więcej czynników niż tylko naukę (jak choćby w przypadku problemu subtelnego zestrojenia w kosmologii).

Podsumowując, na gruncie pragmatycznym UNM<sub>2</sub> wydaje się bardzo dobrze uzasadnioną regułą metodologiczną w kontekście zagadnień dotyczących nauki i teologii. Nie powinno się jednak dopuszczać, by przyznając priorytet naukom przyrodniczym ze względu na powszechność ich twierdzeń i jednomyśl-

---

<sup>19</sup> Dokonawszy obszernego przeglądu możliwości, Del Ratzsch, jeden z najbystrzejszych obrońców „chrześcijańskich nauk przyrodniczych”, dochodzi do interesującego wniosku: „Wydaje mi się zatem, że w pełni chrześcijańska nauka jest absolutnie możliwa, że taką naukę można bronić w sposób racjonalny, a nawet że w zasadzie może istnieć racjonalnie lub duchowo obligatoryjna chrześcijańska nauka. Jednak to, czy taka zasadnicza możliwość jest możliwością realną, a tym bardziej, czy już została ona zrealizowana, albo nawet, czy chrześcijanie powinni chcieć jej realizacji, nie wydaje mi się już tak oczywiste i wymaga uzasadnienia” (Del RATZSCH, „Tightening Some Loose Screws: Prospects for a Christian Natural Science”, w: VAN DER MEER (ed.), *Facets of Faith and Science...*, vol. 2, s. 189 [175-190]).

<sup>20</sup> Stephen Wykstra preferuje termin „światopogląd”, gdy broni czegoś, co sam nazywa „integracjonistyczną koncepcją nauki”. Jest to metodologiczne twierdzenie, że „naukowcy powinni wcielać poglądy religijne do teorii naukowych”. W dwóch starannie napisanych esejach analizuje on ważną rolę przekonań religijnych w początkach historii nauki. Ostrożnie wypowiada się też na temat stopnia, w jakim można sprawdzić, „czy światopoglądy [tego typu] wpływają na wachlarz możliwych wiodących przekonań, które są otwartymi problemami w teoretycznych dociekaniach w naszych czasach — nie tylko w czasach Newtona” (Stephen WYKSTRA, „Have Worldviews Shaped Science? A Reply to Brooke”, w: VAN DER MEER (ed.), *Facets of Faith and Science...*, vol. 1, s. 92 [91-111]; Stephen WYKSTRA, „Should Worldviews Shape Science?”, w: VAN DER MEER (ed.), *Facets of Faith and Science...*, vol. 2, s. 162).

nie przyjmowane metody ewaluacji, podważano poznawczą wartość innych sposobów poznania, które nie posiadają tych zalet. Wspomnianej wartości poznawczej można bronić inaczej niż poprzez przywłaszczenie etykiety, która stała się podłożem tylu sporów.

#### 4. Refleksje

Debata nad naturalizmem metodologicznym, stanowiąca tak bardzo rzucającą się w oczy cechę najnowszej literatury na temat nauki i teologii, można znacznie uprościć dzięki dokonaniu omówionych tu rozróżnień i rozpatrzeniu ich wartości z osobna (jak zrobiłem w niniejszym artykule), zamiast ślepo krytykować lub bronić czegoś, co zwie się „naturalizmem metodologicznym”, tak jakby było to jedno, ściśle zdefiniowane stanowisko. Kiedy obrońcy poznawczych praw teologii atakują pogląd określany przez nich „naturalizmem metodologicznym”, na myśli mają przede wszystkim MNM. Natomiast naukowcy, broniąc „naturalizmu metodologicznego” w *swoim* rozumieniu, najczęściej myślą o UNM<sub>1</sub> i UNM<sub>2</sub>, choć równie dobrze może być to skrajniejsze stanowisko MNM. Może być też tak, że ich wypowiedzi sugerują MNM, choć nie takie mają intencje. Ogólnie mówiąc, potrzebna jest większa ścisłość.

W zorganizowanej kampanii, mającej na celu wprowadzenie teorii inteligentnego projektu do programu szkolnego, ostatnio (w 2005 roku) zasygnalizowana została kolejna zmiana strategii. Tym razem będzie to zaprzestanie, przynajmniej na jakiś czas, prób sklasyfikowania argumentów tej teorii jako „naukowych” — odłożywszy na bok kwestię opozycji do UNM<sub>2</sub> (w naszej terminologii) — i skupienie się wyłącznie na wskazywaniu słabych (przynajmniej w oczach teoretyków projektu) stron ortodoksyjnej teorii ewolucji. W założeniu miałyby to milcząco sugerować potrzebę alternatywnego wyjaśnienia — postulującego inteligentnego projektanta — w odpowiednich kontekstach. Na pierwszy rzut oka istnieje spora szansa, że sąd uzna tę strategię za zgodną z prawem. Oczywiście wciąż aktywni jej przeciwnicy znaleźliby się tym samym w niezręcznym położeniu, ponieważ musieliby odgórnie odrzucić ten rodzaj krytycznej dyskusji, jaki jest absolutnie najważniejszy w należycie pojmowanej nauce. W istocie przychylność okazywana ostatnimi czasy teorii inteligentnego projek-

tu wydaje się brać w dużej mierze stąd, że ludzie przewidują zajście takiej sytuacji.

Oponenti prawdopodobnie jednak nie ustąpią. Nadal mogą wskazywać na niebywałą trudność zorganizowania i monitorowania prezentacji argumentów za i przeciw, zwłaszcza na poziomie szkół ogólnokształcących. Mogą argumentować, że teoria inteligentnego projektu zawsze będzie kryła się w tle zagadnień poruszanych na zajęciach szkolnych. Przede wszystkim można będzie się spotkać z silną emocjonalną reakcją na każdą propozycję, której rodowód (przynajmniej według tych krytyków) można sprowadzić ostatecznie do pierwotnego, opartego na Biblii programu Henry'ego Morrisa i jego współpracowników, który powstał pół wieku temu. Od tego czasu organizacje naukowe próbowały przekonać opinię publiczną — często w przesadny sposób — że inicjatywy mające na celu przekształcenie programu nauczania biologii w szkołach publicznych to zdecydowany atak na naukę jako taką. Jednocześnie sprzeciw wobec nauczania ewolucjonizmu stopniowo zaczął odgrywać symboliczną rolę piorunochronu dla znacznie szerszego wachlarza społecznych głosów niezadowolenia. Nie jest to więc grunt, na którym można by obiektywnie rozpatrywać naukowe zalety i aktualne słabe strony szeroko rozumianej neodarwinowskiej teorii ewolucji... A wszystko to wypacza dodatkowo ewidentna sztuczność stosowania rzekomo ostrego prawnego rozdziału między interesami państwa i kościoła do czegoś tak ściśle z tym związanego jak program nauczania dla szkół ogólnokształcących!

Nie twierdę, że poczynione przeze mnie rozróżnienia wystarczą do rozstrzygnięcia sporu, który ma coraz bardziej destruktywny wpływ na społeczeństwo. W tej chwili podział emocjonalny jest tak głęboki, że łatwe jego zniesienie wydaje się niemożliwe. Argumentowałem, że MNM ma za szeroki zakres, a także opisałem zalety UNM<sub>1</sub> i UNM<sub>2</sub>. Uwzględnienie tej trójstronnej propozycji może dopomóc różnym uczestnikom tego (zbyt często zajadłego) sporu w choćby nieco tylko lepszym zrozumieniu innych stanowisk. Już samo to być może wpłynie na złagodzenie tonu debaty, która nie służy dobrze ani nauce, ani religii.



*Ernan McMullin*

### Varieties of Methodological Naturalism

#### Summary

In this article our concern will be with the methodological version of naturalism only. This version has attained some prominence in the busy science-and-theology literature in recent years and it is in this context primarily that I propose to discuss it. Instead of making a direct ontological claim as to what does or does not exist, methodological naturalism bears instead on the proper approach to be followed in the pursuit of knowledge, taking the methods of the natural sciences in one way or another as the model. For many of those writing about the relationship of science and theology, the term „methodological naturalism” stands for the ways in which science exercises undue epistemic authority vis-à-vis theology, and hence it has become the prompt for heavy attack. What I shall propose is that several different issues have gradually become mixed together in the resultant debate. From the perspective of the religious believer, it would greatly help to disentangle three different positions that could be described as „methodological naturalism”, two of which merit support, I shall argue.

**Keywords:** methodological naturalism, ontological naturalism, science, theology, religion, evolutionary theory, intelligent design theory.

**Słowa kluczowe:** naturalizm metodologiczny, naturalizm ontologiczny, nauka, teologia, religia, teoria ewolucji, teoria inteligentnego projektu.