

ZBIGNIEW DROZDOWICZ

Uniwersytet im. Adama Mickiewicza w Poznaniu

Pracownia Religioznawstwa i Badań Porównawczych

e-mail: drozd@amu.edu.pl

ORCID: 0000-0001-9409-9029

Wiara i niewiara w Boga amerykańskich uczonych

Faith and non-faith in God of American scholars

Abstract. In common views scholars belong to a group of people either non-believing in the existence of God and his creational powers, or at least distancing themselves from several of such beliefs which is shared by the majority of the society. The research in this matter shows that this issue is quite diverse when put into practice, also in such a leading in scientific achievements country like the United States. Although this research confirms that the major part of American scholars is either people declaring their non-faith in God, or at least distancing themselves in a significant way from it, there are many (both in social and natural sciences) of them who accept beliefs which seem to be in a striking contradiction with the knowledge on man and the natural world. One of such people recalled in these remarks is Alvin C. Planting. His argument with Daniel Dennett shows how far the standards of scientific correctness of thought accepted by American scholars might differ.

Keywords: new theism, new atheism, boundaries of faith and non-faith of American scholars

Kilka uwag wstępnych

Problem wiary i niewiary w Boga lub nie tej wiary, której oczekiwał Kościół, pojawił się praktycznie już w tym momencie, w którym uczeni

i uprawiane przez nich nauki „wybiły” się na pewną niezależność od tej religii i tej religijności, która była udziałem ich bliższego i dalszego otoczenia. W pewnym uproszczeniu można przyjąć, że miało to miejsce już w okresie powstania pierwszych uniwersytetów, tj. w końcu XI i na początku XII wieku. Jednak wówczas było czymś zupełnie wyjątkowym, że któryś z ich profesorów otwarcie demonstrował swoją niewiarę w prawdziwość tych twierdzeń, które formułowali i upowszechniali ci chrześcijańscy teolodzy i uczeni, dla których podstawowym źródłem wiary i wiedzy było Pismo św. W sytuacji gdy kuratelę nad prowadzonymi na ówczesnych uczelniach badaniami oraz programami kształcenia sprawował Kościół, o takie *votum separatum* nie tylko było trudno, ale także wiązało się to z ryzykiem utraty prawa do zajmowania uczelnianych katedr, a w gorszym wariancie z postawieniem przed kościelnym trybunałem i skazaniem na spalenie na stosie, lub przynajmniej z takim potępieniem, które oznaczało wykluczenie z publicznego życia. Kościół wprawdzie korzystał z tej bariery dla niewiary stosunkowo rzadko, jednak problem jest nie tyle w długości listy ofiar inkwizycyjnych sądów, ile w jakości tych uczonych, którzy się na niej znaleźli. W tym gronie są bowiem m.in. autentyczne wielkości naukowe swoich czasów – żeby tylko tytułem przykładu przywołać profesora Paryskiego Uniwersytetu Piotra Abelarda (Le Goff, 1997, s. 49) oraz profesora Uniwersytetu Padewskiego – Galileusza (Reston, 1998, s. 336 i in.).

Sytuacja na uczelniach uległa zasadniczej zmianie dopiero w drugiej połowie XIX stulecia. Na fali ówczesnego antyklerykalizmu w wielu krajach zachodnich różne Kościoły chrześcijańskie utraciły nie tylko nad nimi kontrolę, ale także dla niejednego ze środowisk społecznych pozycję najważniejszego autorytetu w wielu istotnych kwestiach. Rzecz jasna, nie zawsze przebiegało to pokojowo i nie obyło się bez pewnych ofiar – zarówno ze strony atakujących kościelne pozycje antyklerykałów, jak i ich obrońców. Różnica była jednak zasadnicza. Tym pierwszym bowiem już nie groził inkwizycyjny stos – co najwyżej publiczne potępienie z kościelnej ambony lub ze strony zwierzchników Kościoła. Natomiast ci drudzy nie ryzykowali już tym, że narażą swój Kościół na miano „Kościoła makiawelicznego” czy „Kościoła apokaliptycznej bestii” (Ryś, 1998, s. 7 nn.) – nie tylko dlatego, że przestały istnieć trybunały inkwizycyjne (były one stopniowo likwidowane już pod koniec XVIII i na początku XIX stulecia), ale przede wszystkim dlatego, że różne Kościoły chrześcijańskie coraz częściej odchodziły od argumentu siły i przechodziły do siły tych argumentów, które w jakiejś mierze opierały się na ustaleniach nauk świeckich, w tym tych, które – tak jak astronomia czy nauki o życiu – wywoływały wcześniej istotne zastrzeżenia teologów. Pewną barierą dla niewiary uczonych pozostawały jednak te wierzenia, które były udziałem znaczącej części społeczeństwa w różnych krajach zachodnich i niejednokrotnie poważnie się oni z nią liczyli.

Dzisiaj mamy do czynienia z procesem sekularyzacji. Jednak nawet dzisiaj nie w każdym przypadku oznacza to wyparcie Kościoła z życia publicznego, czy istotne osłabienie społecznego znaczenia wierzeń i praktyk religijnych. Może ono bowiem również oznaczać (i niejednokrotnie oznacza) albo istotną modyfikację istniejących wierzeń i praktyk, albo też zastąpienie ich takimi nowymi formami religijności i duchowości, które „do pewnego stopnia współgrają z nowoczesną zindywidualizowaną kulturą” (Mariański, 2010, s. 75 nn.). Dla demonstrowania i upowszechniania niewiary przez uczonych może to stanowić zarówno pewne ułatwienie, jak i istotne utrudnienie, a przynajmniej takie wyzwanie intelektualne, z którym muszą się zmierzyć – chociażby podczas swoich wykładów, bowiem ci, którzy ich słuchają, mają swoje wyniesione z domu lub wykreowane przez środki masowego przekazu oczekiwania i przekonania. Można oczywiście spróbować „iść pod wiatr” i wygłaszać takie wykłady, które będą stanowiły dla słuchaczy albo intelektualny szok, albo przynajmniej swoistą prowokację; i zdarzają się tacy uczeni, którzy korzystają z tej możliwości. Być może niektórych ze słuchaczy skłania to do poważnej rewizji swoich wierzeń i zaniechania swoich praktyk religijnych. Jestem jednak skłonny zaryzykować twierdzenie, że będą oni stanowili mniejszość. Dla większości owo „pójście pod wiatr” będzie stanowiło coś w rodzaju walki z takimi „wiatrakami”, które albo trudno wprowadzić w ruch, albo też zachęcić do bardziej energicznego działania. Wiele zależy od wyniesionego z domu przez tych słuchaczy wychowania, a także od ich środowiskowego funkcjonowania. Jeśli mają one tradycjonalistyczny charakter, to nawet najbardziej wyrafinowane intelektualnie argumenty uczonego niewierzącego oraz jego ponadprzeciętna elokwencja mogą rozbić się o mur wiary lub przynajmniej niedowierzenia. Tak czy inaczej, w każdym przypadku takie bariery były i są różne w różnych społeczeństwach, a nawet w tym samym społeczeństwie, ale funkcjonującym w różnych czasach. W tych rozważaniach odwołam się w pierwszej kolejności do społeczeństwa amerykańskiego, natomiast w ostatniej części do polskiego. Poszerzenie pola obserwacji wniosłoby zapewne jeszcze niejedno do dyskusji nad wiarą i niewiarą uczonych.

Amerykańscy uczeni i amerykańskie elitarne uczelnie

Odpowiedź na pytanie: dlaczego odwołuję się do tych uczonych i uczelni, a nie inni, jest stosunkowo prosta (choć nie bezdyskusyjna). Wystarczy spojrzeć na listę laureatów nagrody Nobla w tych dyscyplinach, które dzisiaj wyznaczają standardy badań naukowych, aby przekonać się, że czołowe miejsca zajmują na niej ci uczeni, którzy są związani zawodowo z amerykańskimi uczelniami. Te ostatnie też nie są ostatnie w Światowych Rankingach Uniwersytetów (QS

World University Rankings). Przeciwnie, zajmują w nich również czołowe miejsca. W tzw. rankingu szanghajskim od lat na pierwszym miejscu sytuuje się Uniwersytet Harvarda, a w pierwszej dziesiątce jest jeszcze kilka innych uczelni z tego kraju. Rzecz jasna, nie zawsze tak było i w niejednym przypadku amerykańscy uczeni i amerykańskie uczelnie natrafiały w przeszłości na takie bariery, które nie pozwalały im osiągać tak wysokiego poziomu jak dzisiaj. Warto przypomnieć, że Ojcowie Założyciele dzisiejszej Ameryki, w tym amerykańskich szkół wyższych, byli osobami głęboko religijnymi i emigrowali ze Starego do Nowego Świata w nadziei, że w tym ostatnim znajdują odpowiednie warunki nie tylko do materialnego życia, ale także praktykowania i upowszechniania swojej religijności (Stawiński, 2012). Dotyczy to m.in. założyciela (w 1636) College'u w Newtowne koło Bostonu wielbnego Johna Harvarda – był on purytańskim kaznodzieją i college ten utworzył po to, aby realizowano na nim purytańskie ideały życia religijnego i kształcenia. Od tamtego czasu do dnia dzisiejszego wiele się oczywiście na tych uczelniach zmieniło, w tym zmienił się jej akademicki status (Harvard uniwersytetem stała się w 1780 r.) oraz profil – w drugiej połowie XIX stulecia jej profesorowie zobowiązani zostali nie tylko do kształcenia studentów, ale także do prowadzenia badań. W tamtym czasie przez te uczelnie przeszła – podobnie jak przez uczelnie europejskie – fala antyklerykalizmu i sekularyzmu. Zdaniem Jona Robertsa i James Turnera uczelnie amerykańskie znalazły się nawet w samym centrum tego ruchu (Roberts i Turner, 2000). Jedną ze zmian było zniesienie bariery zatrudnieniowej dla tych uczonych, którzy otwarcie wyrażali swoją niewiarę w Boga.

Jak to wygląda obecnie na uniwersytetach amerykańskich, przedstawia Ecklund w książce pt. *Nauka versus religia*. W latach 2005–2008 przeprowadziła ona badania sondażowe wśród akademickich uczonych zatrudnionych w 21 wiodących uczelniach amerykańskich (m.in. na uniwersytetach Harvarda, Chicago, Princeton i Cornell). W sondażu tym wzięło udział ok. 1700 respondentów, a z 275 osobami przeprowadziła ona bezpośrednie rozmowy. Na tej podstawie stwierdziła, że ok. 50% uczonych jest religijna w tradycyjnym sensie, ok. 20% stara się albo unikać demonstrowania swojej religijności, albo łączy ją „z duchową wrażliwością”, natomiast pozostali albo ją ignorują, albo uznają się za „zaangażowanych sekularystów”. Z kolei na pytanie: czy religia i nauka znajdują się w nieprzezwyciężalnym konflikcie, twierdząco odpowiedziało ponad 36% ankietowanych, przeciwnego zdania była ponad połowa, a ok. 7% nie miała w tej kwestii swojego zdania (por. Ecklund, 2010, s. 3 nn.). Ustalenia te przeczą rozpowszechnionemu w społeczeństwie amerykańskim przekonaniu, że uczeni są pozbawieni wiary. Jednak generalnie potwierdzają one, że znacząca ich część nie podziela tych form religijności, które są udziałem różnych grup tego społeczeństwa. Takie porównawcze zestawienie pojawia się

zresztą na kartach tej książki; i tak „niemal 28% amerykańskiej populacji jest częścią ewangelicznych tradycji protestanckich, ale jedynie ok. 2% uczonych się z nią identyfikuje”. Z katolicyzmem identyfikuje się 27% Amerykanów, ale tylko 2% uczonych. Odwrotnie wyglądają te proporcje w przypadku religii żydowskiej, bowiem utożsamia się z nią jedynie 2% tej populacji, ale aż 16% tych uczonych, którzy określili się jako religijni (jednak „wielu z nich identyfikuje się z żydowskim pochodzeniem, ale nie wykazuje aktywności religijnej”).

Zróznicowane są zarówno bariery dla niewiary amerykańskich uczonych, jak i dla ich wiary. Autorka tej książki przedstawia je zarówno w ujęciu ogólnym, jak i bardziej uszczegółowionym – to ostatnie sprowadza się niejednokrotnie do indywidualnych rozmów z poszczególnymi uczonymi (wymienianymi jednak tylko z imienia). W rozdziale 2 tej książki – zatytułowanym *Głos nauki* – przywołuje ona wypowiedź fizyka żydowskiego pochodzenia Arika, który wprawdzie był wychowywany w tradycyjnej żydowskiej religijności, jednak po ataku terrorystycznym z 11 września 2001 r. odszedł od judaizmu, uznając go za „formę terroryzmu intelektualnego” i „nie chciał już mieć kontaktu z żadną grupą opartą na wierze »w nadprzyrodzoność«”. W uzasadnieniu tej postawy stwierdził, że „religia jest przeciwna nauce i stanowi narzędzie sprawowania władzy nad tymi, którzy nie są wystarczająco inteligentni”, aby bez niej zrozumieć naturalny świat. W takim też przekonaniu wychował swoje dzieci. Z kolei z wypowiedzi chemika Anthony’go – określającego siebie jako „upadły katolik” – wynika, że do niewiary skłoniło go: w dzieciństwie zmuszanie do uczestnictwa w mszy, natomiast w okresie dojrzałym uporczywe przekonywanie go, że Bóg musi istnieć jako pierwszy poruszyciel tego, co istnieje w naturalnym świecie. Przyznał on, że „im lepiej rozumiał on chemię, tym mniej widział miejsca dla Boga”.

W formułowanych przez Ecklund dla tej części rozważań uogólnieniach wskazuje ona m.in. na te bariery dla wiary uczonych, które Robert Merton nazywał „kolektywnym zestawem wartości” – ich częścią składową jest zarówno „sceptycyzm wobec twierdzeń nie mających odpowiednich dowodów na ich poparcie”, jak i „nie przywiązywanie się z nadto do swojej koncepcji” (Merton, 1973, s. 281 nn.). Z kolei dla niewiary uczonych istotną barierą są wierzenia i praktyki tych studentów, którzy uczęszczają na ich wykłady i muszą się oni z nimi liczyć w realizacji tej misji uniwersytetu, którą stanowi ich edukowanie i kształtowanie ich charakterów. Ta bariera powstaje głównie w trakcie rodzinnego wychowania. Natomiast do jej podtrzymywania i utrwalania przyczyniają się działające na uczelniach proreligijne ruchy i organizacje. Według Johna Schmalzbauera i Kathleen Mahoney na prestiżowych uczelniach amerykańskich przynajmniej pięćdziesiąt religijnych stowarzyszeń działa na rzecz integracji wiary i nauki (Schmalzbauer i Mahoney, 2008, s. 16 nn.). O przejęcie kontroli

nad umysłami i „sercami” amerykańskich studentów z tymi ruchami i organizacjami konkurują te, które za cel stawiają sobie pogłębienie sekularyzacji amerykańskich uczelni. W rozdziale 6 tej książki jej autorka przedstawia zarówno te organizacje, jak i podejmowane przez nie działania na rzecz „czysto świeckiego uniwersytetu”. Na tej liście znajdują się zarówno różne organizacje filantropijne (m.in. Fundacja Johna Templetona), jak i różnego rodzaju stowarzyszenia naukowe (m.in. American Psychological Association, American Sociological Association, czy American Political Science Association).

W przywoływanej tutaj książce pojawiają się pewne wskazania dotyczące zależności wiary i niewiary z poszczególnymi dziedzinami i dyscyplinami naukowymi. Jednak jeśli nawet nie są one sprowadzane do przypadków tych uczonych, z którymi jej autorka przeprowadzała wywiady, to łączone są one z konfliktem między tym, co głoszą w kwestii kreacjonizmu dominujące w społeczeństwie amerykańskim Kościoły chrześcijańskie, oraz tym, co głosi biologia ewolucyjna (w niektórych stanach USA nauczanie teorii ewolucji jest zresztą zakazane i – co niemniej istotne – spotyka się to w nich ze znaczącym poparciem społecznym). Takie związki były jednak również analizowane przez Elaine Howard Ecklund i współpracującego z nią Christophera P. Scheitle’a. W przeprowadzonej na początku naszego stulecia na próbie 1646 uczonych amerykańskich ankiecie swoją wiarę deklarowało: w naukach społecznych 30% politologów, 25,2% ekonomistów, 23,7% psychologów, 20,8% socjologów, natomiast w naukach przyrodniczych 29,1% chemików, 19% fizyków i 17,4% biologów (Ecklund i Scheitle, 2007). Z kolei w świetle badań przeprowadzonych w 2006 r. przez Pew Research Center wśród 2533 członków Amerykańskiego Stowarzyszenia na rzecz Rozwoju Nauki (American Association for the Advancement of Science) wiarę w Boga deklarowało 41% chemików, 32% biologów i przedstawicieli nauk medycznych, 30% przedstawicieli nauk o ziemi i 29% fizyków i astronomów. Natomiast 12% uczonych stwierdziło, że „wierzy w uniwersalnego ducha lub siłę wyższą”, a co czwarty, że nie wierzy w Boga (Masci, 2009). Wskazania te różnią się w niejednym punkcie od tych, które podają Ecklund i Scheitle. W gronie uczestników tych badań brakuje takich dziedzin, jak nauki społeczne, które zdaniem autorki *Nauki przeciw religii* wykazują większą niż inne podatność na niewiarę. Natomiast w jednych i drugich badaniach brakuje nazwisk konkretnych uczonych, a dopiero one pozwoliłyby na konkretyzację argumentów mających przemawiać za wiarą oraz argumentów mających przemawiać za niewiarą. W kolejnym punkcie rozważań odwołam się do dwóch takich uczonych.

Dwa głosy – wiary (Alvina C. Plantigi) i niewiary (Daniela Dennetta)

Wybór Alvina C. Plantigi (ur. w 1932) jako reprezentanta tych amerykańskich uczonych, którzy wyrażali swoją wiarę nie jest przypadkowy. Nie tylko bowiem uchodzi on za znaczącego przedstawiciela amerykańskiej filozofii analitycznej, ale także dlatego, że na odbytym na KUL-u we wrześniu 2019 r. XI Zjeździe Filozofii Polskiej stał się on w jakiejś mierze intelektualnym patronem tych jego uczestników, którzy uznają związek nauki i religii za rzecz naturalną i wartą umacniania; w każdym razie jego okazały portret eksponowany był w punkcie rejestracji uczestników tego spotkania. Dla pozostałych uczestników jego poglądy i dokonania stanowić mogły sporą zagadkę. Zatem przypomnę, że Plantinga swoją akademicką edukację rozpoczął w 1950 r., podejmując studia filozoficzne w Calvin College Uniwersytetu Grand Rapids w stanie Michigan. W 1955 r. kontynuował ją na Uniwersytecie Yale, gdzie w 1958 r. uzyskał doktorat. W późniejszych latach był profesorem filozofii m.in. na Wayne State University, Calvin College oraz University of Notre Dame (na ostatniej z tych uczelni przeszedł w 2010 r. na emeryturę). Za swoje osiągnięcia uzyskiwał prestiżowe wyróżnienia (m.in. Nagroda im. Nicholasa Reschera czy Nagroda Templetona) oraz stanowiska (w latach 1983–1986 był prezesem Society of Christian Philosophers). Był również uczestnikiem wielu dyskusji nad temat relacji między nauką i religią oraz wielu publikacji na ten temat (por. literatura końcowa).

Na gruncie swojej analitycznej epistemologii dokonuje on, po pierwsze, rozróżnienia między uzasadnieniem (Plantinga uznaje je za własność osoby, która wyznaje swoją wiarę) i nakazem (uznawanym za własność przekonania); po drugie, wprowadza pojęcie „warrantu” (jako alternatywy dla pojęcia „uzasadnienie”) oraz takiego „inteligentnego projektu” (*Intelligent Design*), który nie wymaga projektanta i dopuszcza możliwość, że „ewolucja kierowana przez Boga lub kogokolwiek innego w jakiś sposób dostarczyła nam nasze plany projektowe; po trzecie, tę teorię nakazu czyni się podstawą takiego teologicznego celu, jakim jest dostarczenie argumentu dla chrześcijańskiej wiary, w tym wiary w Tróję Świętą, Wcielenie i Zmartwychwstanie Chrystusa oraz w Zbawienie. Każdą z tych trzech części składowych zreformowanej epistemologii przedstawił w *Warrant: The Current Debate* (New York 1993), *Warrant and Proper Function* (Oxford 1993) oraz *Warrant Christian Belief* (New York 2000).

Wywołała ona różnorakie obiekcje i to nie tylko ze strony przeciwników łączenia nauki z wiarą religijną, ale także ze strony niektórych zwolenników takiego związku. Jeden z nich – Michael Martin – twierdził, że posługując się

zreformowaną epistemologią Plantingi, można wykazać nie tylko istnienie Boga, ale także jakiegokolwiek innego wszechmocnego i doskonałego bytu (Martin, 2003, s. 282 nn.). Natomiast William Lane Craig twierdził, że „epistemiczna zabawność pierwszej przesłanki (lub jej zaprzeczenia) nie gwarantuje jej metafizycznej możliwości” (Craig, 2008, s. 185). Zasadnicze zastrzeżenia zgłosili do niej również zwolennicy naturalizmu; Plantinga odwoływał się wprawdzie do Darwinowskiej teorii ewolucji, ale interpretował ją w sposób antynaturalistyczny, tj. twierdził, że to Bóg zaplanował i zastosował ewolucję dla stworzenia i zorganizowania procesów doczesnego świata, nazywał on to Inteligentnym Projektem. Odpowiadając na ich zarzuty, Plantinga stwierdza:

Bóg z pewnością mógł wykorzystać procesy darwinowskie do stworzenia świata żywego i kierowania nim tak, jak chciał; stąd ewolucja jako taka nie oznacza, że w historii życia nie ma żadnego ukierunkowania. Tym, co implikuje tę konsekwencję, nie jest sama teoria ewolucyjna, ale ewolucja *nieukierunkowana*, idea, że ani Bóg, ani żadna inna osoba nie wzięła udziału w kierowaniu przebiegiem ewolucji. [...] Podobnie jak prawie każdy teista odrzucam nieukierunkowaną ewolucję... (Plantinga, 2010).

Z krytyką poglądy te spotkały się również ze strony tych uczonych, którzy otwarcie deklarowali się po stronie ateizmu. Jednym z nich był Daniel Clement Dennett (ur. w 1942). Zaliczany jest on do „czterech jeźdźców Apokalipsy”, czołowych przedstawicieli nowego ateizmu; pozostali to Richard Dawkins, Sam Harris i Christopher Hitchens (Dawkins, Dennett, Harris i Hitchens, 2019). Studia filozoficzne ukończył on (w 1963) na Uniwersytecie Harvarda. Później podjął studia doktoranckie w Hertford College Uniwersytetu Oxfordzkiego (jego doktorat z zakresu kognitywistyki zatytułowany był: *Umysł i mózg: introspektywny opis w świetle odkryć neurologicznych*, a jego promotorem był Gilbert Ryle). W późniejszych latach kontynuował swoje badania nad funkcjonowaniem umysłu i świadomością. Ich wyniki przedstawił m.in. w rozprawach: *Treść i świadomość*, *Postawa intencjonalna* oraz *Wyjaśniona świadomość*. W tej ostatniej przedstawił generalną tezę, że „wszystkie odmiany percepcji [...] są osiągane w mózgu przez równoległe, wielościeżkowe procesy interpretacji i opracowywania sygnałów sensorycznych. Informacje wchodzące do układu nerwowego podlegają ciągłej »rewizji redakcyjnej« i »z upływem czasu zyskują coś w rodzaju narracyjnego strumienia lub sekwencji, które można uważać za podlegające ciągłej edycji przez wiele procesów rozmieszczonych w mózgu...” (Dennett, 1992, s. 111 nn.). Był on uczestnikiem wielu prowadzonych w latach 90. „debat ewolucyjnych”, w których opowiadał się za „darwinowskim fundamentalizmem”. Nazywał go „niebezpiecznym pomysłem Darwina” – niebezpiecznym, bowiem stawiającym pod wielkim znakiem zapytanie takie

mające przemawiać za istnieniem Boga argumenty, jak argument konieczności istnienia „Wielkiego Kreatora”, „Pierwszej Inteligencji” czy argument „ludzkiej losowości” (Dennett, 1996). Jego zdaniem wszystko to, co mają one wyjaśniać i uzasadniać, przekonująco wyjaśniają i uzasadniają przyrodnicze, społeczne i psychologiczne procesy ewolucyjne.

Jedna z takich odbyła się w 2009 r. w Chicago na Zjeździe Centralnego Oddziału Amerykańskiego Towarzystwa Filozoficznego. Zwolenników teizmu reprezentował w niej m.in. Plantinga. Wyszedł on od postawienia pytania: „gdzie naprawdę leży konflikt między nauką i religią?”. Odpowiadając na nie, stwierdził, że „teizmowi zarzuca się, iż jest niespójny”. Ten sam zarzut można jednak postawić nauce (np. „współczesna teoria względności jest niezgodna ze współczesną mechaniką kwantową”). W dalszej części swojego wystąpienia podjął się wykazania, że „(1) współczesna teoria ewolucji nie jest niezgodna z wiarą teistyczną, (2) główne antyteistyczne argumenty odwołujące się do ewolucji w połączeniu z innymi przesłankami również zawodzą, (3) nawet gdyby współczesna nauka, ewolucyjna lub jakkolwiek inna, była niezgodna z wiarą teistyczną, to jeszcze nie wynikałoby stąd, że wiara teistyczna jest nieracjonalna albo nieuzasadniona; wreszcie (4) naturalistyczny światopogląd, którego kluczowym elementem jest naturalizm, czyli pogląd, że nie istnieje nic takiego jak Bóg religii teistycznej ani ktokolwiek do niego podobny, jest rodzajem quasi-religii w tym sensie, że spełnia niektóre z funkcji religii i że w istocie naturalistyczny światopogląd sam jest niezgodny z ewolucją” (Dennett i Plantinga, 2014, s. 33 nn.). W każdym z tych punktów opierał się na swojej teorii „Inteligentnego Projektu”. Natomiast w bardziej szczegółowych uzasadnieniach powoływał się m.in. na „argument” Michaela Behe (autora książki pt. *The Edge of Evolution*), że „niesterowalny dobór naturalny prawdopodobnie byłby niezdolny do wyprodukowania takich białkowych mechanizmów”, które prowadzą do powstania żywej komórki, oraz na te badania religioznawcze, które „sugerują, że tendencja do wiary w Boga albo w coś podobnego do Boga, poza wszelkimi dowodami rozumowymi, jest częścią naszego kognitywnego wyposażenia”.

W odpowiedzi Dennett przyznał wprawdzie, że „trzy główne twierdzenia profesora Plantinga są poprawne, ale tylko w takim stopniu, w jaki nie stanowią wsparcia dla jego głównego celu, a jest nim wykazanie, że „(1) współczesna teoria ewolucyjna jest kompatybilna z wiarą teistyczną”, (2) w obręb współczesnej teorii ewolucji nie wchodzi twierdzenie mówiące, że [...] mutacje są losowe w sensie implikującym [...] ich występowanie wyłącznie w wyniku przypadku”; (3) „naturalizm i teoria ewolucji łącznie implikują nieistnienie boskiego projektu, ale sama biologia ewolucyjna nie pociąga za sobą powyższego wniosku” (Dennett i Plantinga, 2014, s. 69 nn.). Przyznał także, iż „współczesna

teoria ewolucji nie może wykazać nieobecności Inteligentnego Projektu oraz że każdy biolog, który twierdzi inaczej, przesądza. Plantinga musi się jednak uporać z implikacjami jednego ze zdań w powyższym fragmencie. Nie możemy wykluczyć, że prehistoryczni kosmici manipulowali w kodzie genetycznym ludzi, na żadnej innej podstawie niż ta, że jest to zupełnie nieuzasadniona fantazja. Możemy w zasadzie zakończyć dyskusję w tym momencie”. Jednak jej nie zakończył w tym momencie, lecz m.in. dodawał, że jego zdaniem „lepiej jest, byśmy nie tolerowali podobnych wymysłów, ponieważ mogą one wyrządzić poważną szkodę epistemologicznym ramom społeczeństwa”, a także, iż „to na Plantindze spoczywa ciężar wykazania, że jego teistyczna opowieść zasługuje na większy szacunek lub zaufanie” niż np. opowieść o Supermanie.

W odpowiedzi usłyszał od Plantingi, że temu ostatniemu „podały się wprawdzie niemądre historyjki o Supermenie”, ale „nie jest on pewien, co dokładnie mają one mieć wspólnego z tym, co przedstawił”, bowiem „organizatorzy niniejszego sympozjum poprosili nas o odniesienie się do kwestii, czy naukę i religię można pogodzić. Przekonywałem, że tak”. Natomiast jego oponent twierdził, że „wiele niemądrych twierdzeń lub stanowisk można pogodzić z nauką, na przykład supermanizm”, oraz że „teizm, wiara w Boga, jest jednym z tych niemądrych twierdzeń, które są zgodne z nauką. [...] ja przekonywałem, że Bóg i ewolucja łącznie są możliwe [...]”. Dodał przy tym, że „twierdzenie Dennetta jest dość głupie i – podobnie jak supermanizm – jest całkowicie nietrafne (Dennett i Plantinga, 2014, s. 90 nn.). W odpowiedzi na ten zarzut Dennett stwierdził, że „trudno jest nie uznać historii o Supermanie za głupi pomysł, co zresztą było jego zamiarem”. Jednak „pytanie brzmi: czy jest on stosunkowo głupi w porównaniu z alternatywą Plantingi? Myślę, że cały pomysł z Supermanem, kryptonitem i tymi podobnymi jest prawdopodobnie najwyżej logicznie możliwy [...]. Dokładnie taka sama ocena dotyczy narodzin z dziewicy, chodzenia po wodzie, wskrzeszania zmarłych, przemieniania wody w wino oraz zmartwychwstania po ukrzyżowaniu”. W dalszej części tej intelektualnej riposty pojawiają się jeszcze inne przykłady takich wierzeń religijnych, w świetle których „nadnaturalne byty mogą »zrobić« to, czego zapagniemy – wszystko, co wyczarowuje nasza wyobraźnia”. Problem w tym, że „ewolucja *in silico* nie jest jedynie możliwością, jest to rzeczywistość”. Rzecz jasna, Plantinga nie wywiesił w tym momencie „białej flagi”, ani też nie ogłosił jakiegoś „zawieszenia broni”, lecz sięgnął po kolejną „wielką armatę” i wymierzył ją już nie tylko w Dennetta, ale także w kolejnego z „jeźdźców Apokalipsy” Christophera Hitchensa (zarzucając mu, że „ośmiesza religię, pogardza nią i traktuje ją z nienawiścią ateistów”), a także przywołując przykłady takich współczesnych form teizmu, które „wszyscy uważają za głupie” (jednym z nich jest Kościół Latającego Potwora Spaghetti), oraz takich fantazji (autorstwa

Bertranda Russella), jaką był „niewykrywalny chiński czajniczek krążący wokół Słońca”. W sumie wygląda na to, że uczestniczący w tej debacie filozofowie nie przekonali drugiej strony do swoich racji i pozostali przy swoich stanowiskach.

Kilka dodatkowych uwag

Pierwsza z tych uwag dotyczy źródła wiary. Dla osób niezastanawiających się specjalnie nad kwestią wiary i wierzących w to, w co wierzą inni, sprawa wydaje się być bezproblemowa – po prostu wierzą, a jeśli już pojawiają się w tej kwestii jakieś zapytania i sami nie potrafią znaleźć na nie odpowiedzi, to zdają się w wieku szkolnym na katechetę, a w bardziej dojrzałym sami sięgają do katechizmu lub szukają jej u takich duchownych, których uznają za swój autorytet. Takie podejście do tego problemu nie tylko nie jest kwestionowane przez kościelne autorytety, ale wręcz może być przez nie zalecane, a stawienie wielu kłopotliwych pytań w kwestii wiary może być przez nich traktowane jako świadectwo małej wiary. Inaczej to wygląda w przypadku osób nie tylko wierzących, ale także stawiających sobie i innym spore wymagania intelektualne w podejściu do problemu źródła wiary. Należeli i należą do nich m.in. uczeni. Skłonni oni bowiem byli i są nie tylko do tzw. drążenia problemu, ale także niezadowolania się prostymi odpowiedziami oraz bezkrytycznego przejmowania tego, w co wierzą inni. W przeszłości niejeden z nich najpierw poszedł tą drogą, która była zalecana przez Kościół, tj. odpowiedzi na pytanie o źródło wiary, albo szukał u teologicznych autorytetów teologicznych, albo w samym Piśmie św. W każdym z nich sprowadzała się ona do uznania, że pierwszym i najbardziej wiarygodnym źródłem wiary jest Bóg – „to bowiem sam Bóg jest Tym, który jest wiarygodny, któremu się wierzy i w którego się wierzy, oczywiście przy założeniu, że On sam siebie objawia...” (Rahner i Vorgrimler, 1987, s. 533 nn.). Jednak nie tylko przy tym założeniu, ale także przy tym, że On faktycznie istnieje, a nie jak twierdził Dennett (ale przecież nie tylko on), jest jedną z tych fantastycznych postaci, które są wytworem wyobraźni jednych i obiektem kultu wielu innych. Można oczywiście w tym momencie przywołać zalecenie św. Augustyna: „jeśli nie możesz tego zrozumieć, to uwierz, abyś to zrozumiał”. Zapewne Dennett bez wahania by zakwestionował jego zasadność. Stawia ono bowiem wiarę przed rozumem i rozumieniem, a na to nie było zgody nie tylko ateistów, ale także niejednego z deistów i agnostyków, a nawet tych teistów, którzy wprowadzili nie przeczyli prawdom wiary, ale uważali, że należą one do innego porządku myślenia niż prawdy rozumu i w żadnym przypadku nie należy ich ze sobą łączyć, bowiem swoje walory poznawcze stracą zarówno te pierwsze, jak i te drugie prawdy. Wśród tych ostatnich można znaleźć

niejednego ze znaczących uczonych (takich chociażby jak Galileusz). Raczej trudno byłoby do nich zaliczyć Plantingę, bowiem nie tylko łączy on ze sobą te dwa porządki myślenia, ale także stara się wykazać, że dopiero poprzez to połączenie ukazuje pełną prawdę o Bogu, świecie i człowieku.

Druga z tych uwag związana jest z tymi osobami, które źródło wiary znajdowali i znajdują w samym człowieku. Wprawdzie i tutaj pojawiają się osoby wierzące w Boga i opowiadające się za tymi dogmatami, które nawet ze zdroworozsądkowego punktu widzenia budzą zasadnicze wątpliwości, jednak żadna z nich nie może takiego źródła uznać ani za pierwsze, ani też za najbardziej wiarygodne. Dotyczy to m.in. tych religioznawców, na których ustalenia powołuje się Plantinga, mówiąc o jakimś wrodzonym i dziedziczonym przez kolejne pokolenia *homo sapiens* naturalnej skłonności do wiary. Można to oczywiście tłumaczyć teologicznie, ale też można to wyjaśniać filozoficznie i psychologicznie, powołując się na naturę świata zewnętrznego wobec człowieka i naturę jego świata wewnętrznego. Wnioski stąd wyprowadzane mogą być bardzo różne – począwszy od skrajnie ateistycznych, po skrajnie teistyczne. Przykładem tych pierwszych może być Ludwik A. Feuerbach. W świetle jego poglądów źródło religii znajduje się w takich mrocznych rejonach duszy, jak lęk przed otaczającymi człowieka siłami przyrody, a pochodną tego lęku jest nie tylko powoływanie do istnienia Boga lub różnych bogów, ale także wiary w jego moc sprawczą, w tym w moc karania i wynagradzania zarówno tych, którzy w nią wierzą, jak i tych, którzy w nią nie wierzą (Feuerbach, 1981). Natomiast przykładem tych drugich może być Benedykt Spinoza. Z jego traktatów wyłania się wprawdzie postać Boga jako bytu „wiecznego, niezmiennego, bezwzględnie prostego i pod każdym względem doskonałego”, jednak gdyby nie było człowieka z jego wprawdzie pod niejednym względem niedoskonałym rozumem (ale przynajmniej na tyle doskonałym, że „jest w jego mocy z Bogiem się zjednoczyć”), to zarówno ów Bóg, jak i otaczający człowieka świat doczesny byłby wielką niewiadomą (Spinoza, 1969). Nieprzypadkowo przywołałem tutaj dwóch filozofów. Należeli oni bowiem i należą nadal do tej grupy osób, o których nie można wprawdzie powiedzieć z pełnym przekonaniem, że byli i są uczonymi, ale można powiedzieć, że stosunkowo często zgłaszali różnego rodzaju wątpliwości i zastrzeżenia zarówno do pospolitej wiary religijnej, jak i tej, która była i jest udziałem części akademickich elit.

Trzecia i ostatnia z tych uwag związana jest ze wspomnianymi w pierwszej części tych rozważań różnego rodzaju granicami wiary i niewiary akademickich elit. Przeprowadzone przez Ecklund badania nie potwierdzają wprawdzie potocznego przekonania, iż generalnie dominuje u nich niewiara w Boga, jednak w niejednym przypadku nie jest to taka wiara, jaka jest udziałem większości społeczeństwa amerykańskiego. Z kolei przykład Plantingi pokazuje, że nawet

wśród tych elit znajduje się grupa takich uczonych, którzy są przekonani, że można posługiwać się zarówno rygorystycznymi regułami racjonalnego myślenia, jak i przyjmować takie wierzenia, które przynajmniej na pierwszy rzut oka wydają się być sprzeczne z elementarną wiedzą na temat naturalnego świata, w tym ludzkiej fizjologii. Może nieco dziwić, czy zaskakiwać to, że opowiadający się za takimi wierzeniami Plantinga stał się intelektualnym patronem dla części uczestników wspomnianego tutaj zjazdu filozofów polskich. Może to jednak dziwić czy zaskakiwać jedynie tych, którzy albo sami nie funkcjonują w tym środowisku, albo przynajmniej nie znają socjologicznych ustaleń tego, w co wierzą polscy uczeni. Badania takie zostały przeprowadzone w latach 1995–1996 przez Marię Libiszowską-Żółtkowską, a ich wyniki zostały przedstawione w książce pt. *Wiara uczonych*. Na jej ankietę skierowaną do 960 polskich profesorów odpowiedziało 447 respondentów – 77,6% zadeklarowało w niej swoje wyznanie rzymskokatolickie, 9,8% nie wskazało żadnego wyznania, 9,2% określiło siebie jako ateista, a 2,5% jako agnostyk. W przełożeniu na dziedziny i dyscypliny naukowe największą liczbę głęboko wierzących i wierzących (bo ok. 85%) stanowili przedstawiciele nauk rolniczych, a najmniejsza (bo ok. 50%) ekonomicznych. Wiarę w istnienie Boga zadeklarowało 84,1% respondentów, w tym w boskość Jezusa 99,1%, w zmartwychwstanie Jezusa 97,1%, w Tróję Świętą 98,2%, w obecność Chrystusa w Eucharystii 97,3%, w niebo 92,9%, w dziewictwo Matki Boskiej 90,3%, w piekło 82,3%, w nieomyłość papieża w sprawach wiary 73,5%, w uzdrowieńczą moc świętych miejsc 69,0%, w możliwość cudownych uzdrowień przez uzdrowicieli 18,6%, natomiast w możliwość nawiązania kontaktów ze zmarłymi 16,8% (Libiszowska-Żółtkowska, 2000, s. 126). Przypomnę: chodzi tutaj o wiarę polskich uczonych i to nie tylko tych, którzy są zatrudnieni w takich uczelniach, jak Katolicki Uniwersytet Lubelski. Wygląda jednak na to, że Plantinga lepiej wpisuje się w realia wiary naszych profesorów niż profesorów amerykańskich. Niejedno z amerykańskich rozwiązań i obyczajów zostało przeniesione na grunt polskiego środowiska akademickiego. Póki co nie został jednak przeniesiony z niego ani występujący w nim zakres niewiary, ani rodzaj wiary, który jest udziałem amerykańskich uczonych. Czy to dobrze, czy źle dla polskiej nauki? Nie chciałbym tutaj sugerować żadnej odpowiedzi na to pytanie. Jednak w sytuacji, gdy porównujemy się z najlepszymi w nauce, trzeba nie tylko je postawić, ale także podejmować próby znalezienia na nie w miarę przekonujących odpowiedzi.

Literatura

- Brook A., Ross D. (ed.) (2000). *Daniel Dennett*. New York: Cambridge University Press.
Craig W.L. (2008). *Reasonable faith*. Crossway.

- Dawkins R., Dennett D.C., Harris S., Hitchens Ch. (2019). *Czterej jeźdźcy Apokalipsy. Ateistyczna rewolucja*. Stare Groszki: Wydawnictwo CiS.
- Dennett D. (1986). *Content and Consciousness*. Routledge & Kegan Paul Books Ltd; 2nd ed.
- Dennett D. (1989). *The Intentional Stance*. MIT Press; Reprint edition.
- Dennett D. (1996). *Darwin's Dangerous Idea: Evolution and the Meanings of Life*. Simon & Schuster, Reprint edition.
- Dennett D. (1997). *Kinds of Minds: Towards an Understanding of Consciousness*. Basic Books.
- Dennett D. (2005). *Sweet Dreams, Philosophical Obstacles to a Science of Consciousness*. MIT Press.
- Dennett D. (2006). *Breaking the Spell: Religion as a Natural Phenomenon*. Viking – Penguin.
- Dennett D. (1992). *Consciousness Explained*. Back Bay Books.
- Dennett D., Plantinga A. (2014). *Nauka i religia. Czy można je pogodzić?* Kraków: Copernicus Center Press.
- Ecklund E.H. (2010). *Sciences vs. Religion. What Scientists Really Think?*. New York.
- Ecklund E.H., Scheitle Ch.P. (2007). Religion among academic scientists. Distinctions, disciplines, and demographics. *Social Problems*, 54, 289–307.
- Feuerbach L.A. (1981). *Wykłady o istocie religii*. Warszawa: PWN.
- <https://www.pewforum.org/2009/11/05/scientists-and-belief>
- Le Goff J. (1997). *Inteligencja w wiekach średnich*. Warszawa: Oficyna Wydawnicza Volumn.
- Libiszowska-Żółtowska M. (2000). *Wiara uczonych. Esej socjologiczny mocno osadzony w empirii*. Kraków: Nomos.
- Mariański J. (2010). *Religia w społeczeństwie ponowoczesnym*. Warszawa: Oficyna Naukowa.
- Martin M. (2003). *Philosophy of religion: an anthology*. Wiley-Blackwell.
- Masci D. (2009). *Religion and science in the United States. Scientists and belief*, <https://www.pewforum.org/2009/11/05/scientists-and-belief> [10.01.2019].
- Merton R. (1973). *The Sociology of Science: Theoretical and Empirical Investigations*. Chicago: University of Chicago Press.
- Plantinga A. (1983). *Faith and Rationality: Reason and Belief in God* (z Nicholasem Wolterstorffem). Notre Dame: University of Notre Dame Press.
- Plantinga A. (1967). *God and Other Minds*. Ithaca: Cornell University Press (nowe wydanie 1990).
- Plantinga A. (2010). *Science and Religion* (z Danielem Dennettem). Oxford: Oxford University Press;
- Plantinga A. (2014). *Nauka i religia. Czy można je pogodzić?*. Kraków: Copernicus Center Press.
- Plantinga A. (1974). *The Nature of Necessity*. Oxford: Clarendon Press.
- Plantinga A. (1993.). *Warrant and Proper Function*. Oxford: Oxford University Press.
- Plantinga A. (1993). *Warrant: The Current Debate*. New York: Oxford University Press.
- Plantinga A. (2000.). *Warranted Christian Belief*. New York: Oxford University Press.

- Plantinga A. (2011). *Where the Conflict Really Lies: Science, Religion, and Naturalism*. Oxford: Oxford University Press.
- Rahner K., Vorgrimler H. (1987). *Mały słownik teologiczny*. Warszawa: Wydawnictwo Pax.
- Reston J. (1998). *Galileusz*. Warszawa: Prószyński i S-ka.
- Roberts J.H., Turner J. (2000.). *The Sacred and the Secular University*. Princeton University Press.
- Ryś G. (1998). *Inkwizycja*. Kraków: Znak.
- Schmalzbauer J., Kathleen A.M. (2008). *American Scholars Return to Studying Religion. Contexts: Understanding People in Their Social Worlds*.
- Schmalzbauer J., Mahoney K.A. (2008). *American Scholars Return to Studying Religion, Contexts: Understanding People in Their Social Worlds*.
- Spinoza B. (1969). Traktat krótki o Bogu, człowieku i jego szczęśliwości. W: *Pisma filozoficzne* (207–337). Warszawa: PWN.
- Stawiński P. (2012). *Boży eksperyment*. Lublin: Wydawnictwo Polihymnia.

