


HYBRIS nr 60 (2023)

ISSN: 1689-4286



<https://doi.org/10.18778/1689-4286.60.05>

**FILIP GOŁASZEWSKI**

 0000-0001-6698-0177

Uniwersytet Warszawski

philipgolaszewski@gmail.com

## **TEOLOGICZNE KONSEKWENCJE DARWINIZMU — *BÓG DARWINA* CORNELIUSA G. HUNTERA**

Książka Corneliusa G. Huntera zatytułowana *Bóg Darwina. Ewolucjonizm i problem zła* ukazała się w przekładzie Józefa Zona w roku 2021 (Hunter, 2021). Amerykański autor jest doktorem biofizyki i biologii obliczeniowej, obecnie pracownikiem Biola University. To również członek Center for Science and Culture, będącego częścią Discovery Institute oraz autor kilku książek dotyczących relacji między nauką a religią (Hunter, 2003; 2007), do których zaliczyć można także polski przekład dzieła z 2001 roku. W pracy tej Hunter podjął temat filozoficzny z pogranicza etyki i teologii, mianowicie kwestię teodycei (Hunter, 2021, s. 15–21).

CC BY-NC-ND 4.0 © by the author | Licensee University of Lodz – Lodz University Press  
Received: 2022-12-30 | Verified: 2023-01-31 | Accepted: 2023-06-03 Lodz, Poland  
First published online: 2023-07-02

### Historia i współczesność teodycei

Problem istnienia zła i próby jego rozwiązania są niemalże tak stare jak sama filozofia i zdaniem Leszka Kołakowskiego sięgają tekstów Epikura (Kołakowski, 1988). Wiele wody musiało jednak upłynąć, zanim w 1710 roku Gottfried Wilhelm Leibniz nadał tym zmaganiom formę pojęciową, nazywając je mianem teodycei (Leibniz, 2001). Jak zauważał Jerzy Kopania, w samym klasycznym tekście Leibniza czytelnik nigdzie nie odnajdzie pojęcia teodycei (Kopania, 2001, s. VII), jednakże umieszczenie go w tytule dzieła pozwoliło na dookreślenie pewnego typu argumentacji, dotyczącej uzasadnienia istnienia zła występującego w świecie. Nowożytność, zarówno przedleibnizjańska — przykładowo w osobie Kartezjusza (Jankowski, 1998, s. 24–25) — jak i późniejsza — czego wyrazem może być filozofia Kanta<sup>1</sup> lub Hegla — podejmowała wielokrotnie zmagania z problemem zła, jego społeczną lub ontologiczną funkcją oraz znaczeniem. Niemniej to właśnie Leibnizjańskie ujęcie tematu — nawet jeśli rację miał Jerzy Kopania uznając, że między autorem *Teodycei* i św. Augustynem zachodziła wyłącznie różnica stylu (Kopania, 2001, s. XXI) — pozostawiło w historii myśli najtrwalszy ślad. Niemieckiemu filozofowi problem ów jawił się jako możliwość uzgodnienia przekonania głoszącego, że ludzie żyją w najlepszym z możliwych światów z bezspornym, powszechnym doświadczeniem naturalnego zła i moralnej niesprawiedliwości.

Można jednak zaryzykować przypuszczenie, że od czasów Leibniza wyobrażenia na temat skali zła i cierpienia uległy drastycznym zmianom. Być może z tego względu współczesny świat — doświadczony

---

<sup>1</sup> Zdaniem Kanta wszelkie dotychczasowe próby teodycei zakończyły się niepowodzeniem, lecz nie przekreślało to definitywnie szans na opracowanie pozytywnego rozwiązania w nadchodzącej przyszłości (Kant, 2012, s. 256).

tragediami dwudziestego wieku — podchodzi do zagadnienia teodycei z wielką rezerwą. Często jest ona traktowana jako nieco zakurzony problem historiozoficzny (Marquard, 1994; Kołakowski 1988). Po Heglu filozofowie związani ze szkołą kontynentalną praktycznie zrezygnowali z prób uzasadniania konieczności występowania zła i zamiast tego próbowali odnaleźć jego źródła. Z takimi poszukiwaniami wiązała się również próba usunięcia przyczyn niesprawiedliwości, zwykle kierująca refleksję filozoficzną na nieznaną wcześniej ścieżki. Przykładowo reprezentanci Szkoły Frankfurckiej upatrywali genezy zła w tradycji oświeceniowej, którą określali mianem totalitarnej (Adorno–Horkheimer, 2010, s. 18). Korzenie tego sposobu myślenia odnaleźli zaś w kulturze greckiej, między innymi w Homeryckim eposie *Odyseja*, który zdaniem autorów „w całości przedstawia dialektykę oświecenia” (Adorno–Horkheimer, 2010, s. 52). Rozwiązaniem problemu miała być zaś nowa postać refleksji dialektycznej, wymykająca się dogmatyzmowi epoki Kanta opartemu na wierze w nieustający postęp nauki (Adorno–Horkheimer, 2010, s. 89). Z kolei Emmanuel Levinas wskazywał, że przyczyną zła jest tradycja metafizyczna oraz jej totalizujące i w konsekwencji prowadzące do przemocy zapędy (Levinas, 2012, s. 30–32). W jego ocenie receptą na ten problem powinno okazać się przewartościowanie hierarchii dyscyplin filozoficznych, konkretnie przeniesienie uwagi z ontologii na etykę (Levinas, 2012, s. 79–80). Być może ostatnim powszechnie uznanym przedstawicielem tradycji kontynentalnej, który podchodził do tematyki zła głównie od strony hermeneutycznej — wpisującej się w horyzont Leibnizjański — był Paul Ricoeur. Francuski myśliciel nie tyle oskarżał zachodnią tradycję, co raczej usiłował zrozumieć występujące w niej od czasów greckich mity i symbole, których historyczne powiązania skłaniały

go do poszukiwania odpowiedzi na pytanie „skąd się wzięło zło?” (Ricoeur, 1986, s. 13).

Na gruncie analitycznym problem teodycei nie został natomiast zarzucony, zaś na przełomie wieku dwudziestego i dwudziestego pierwszego wywiązało się kilka polemik. Przede wszystkim należy przywołać tu dwie prace: *Bóg, wolność i zło*, której autorem jest Alvin Plantinga (Plantinga, 1995) i *Problem zła*, której autorem jest Peter van Inwagen (Inwagen 2014). W tym kontekście należy wspomnieć również o filozofach takich jak John L. Mackie (Mackie, 1997, s. 217–232), Richard Swinburne (Swinburne, 1998) oraz John Hick. Zdaniem Krzysztofa Hubaczka to właśnie Mackie „doprowadził do ożywienia dyskusji na temat zła na gruncie filozofii analitycznej” (Hubaczek, 2006, s. 2) prowokując do polemiki Plantingę. Polski autor twierdził jednak, że wszyscy z wymienionych poruszali się na gruncie paradygmatu wyznaczonego przez Leibniza i Augustyna (Hubaczek, 2006, s. 2–3). W jego opinii wersja teodycei opracowana przez Hicka wyróżniała się na tle tych dyskusji przekonaniem, że „świat musi zawierać zło (w tym zło horrendalne), aby proces duchowego wzrostu mógł mieć miejsce” (Hubaczek 2006, s. 14). Polski filozof zaznaczył jednak, że koncepcja Hicka stała w sprzeczności z chrześcijańską wiarą, ponieważ odrzucała wieczność piekła jako wyobrażenie sprzeczne z dobrocią Boga (Hubaczek, 2006, s. 15–18).

Pomimo obecności zagadnienia teodycei na gruncie tradycji analitycznej, trudno jednak bronić poglądu, jakoby w tekstach współczesnej kultury był to często podejmowany temat. Anglosasi koncentrowali się przede wszystkim na kwestii języka, wprowadzającej do spekulatywnych rozważań teologicznych kolejne piętro abstrakcji. Z kolei wspomnianych uprzednio myślicieli kontynentalnych poderwał zapal historycznych rozliczeń, oskarżeń i rozrachunków, niekiedy

motywowany poczuciem bezradności względem cierpień, których doświadczali ich współcześni. Przytłaczające zło wojennych zbrodni z początku dwudziestego wieku wydawało się często niemożliwym do udźwignięcia ciężarem, być może z tego względu skłaniającym do przypisywania winy decyzjom i poglądom ludzi żyjących w zamierzchłych epokach. Przyczyna marginalizacji refleksji na temat uzasadnienia zła może być jednak zgoła odmienna i wcale niezwiązana z dojmującym poczuciem nieusuwalnego egzystencjalnego tragizmu. Być może to właśnie dzisiejszy komfort zachodniego stylu życia — sprawiający, że zło ogląda się najczęściej na ekranach telewizorów, w medialnych doniesieniach i reportażach, a więc zawsze z bezpiecznego dystansu — czyni je sprawą abstrakcyjną i pozornie niewartą uwagi.

#### **Darwinizm jako teodycea?**

Książkę Huntera warto umieścić w tym szerszym kontekście dotyczącym nie tylko historii teodycei, lecz również jej miejsca we współczesnej debacie filozoficzno-kulturowej. Podejście Amerykanina wydaje się interesujące przede wszystkim dlatego, że przedstawia nowatorską interpretację dominującego paradygmatu z zakresu współczesnej biologii. Odczytanie jednej z najważniejszych dla współczesności teorii naukowych jako pewnego wariantu teodycei jest zabiegiem oryginalnym, a można wręcz powiedzieć brawurowym. Ekspozuje bowiem głęboko zakorzenioną i nieoczywistą ciągłość światopoglądową między dzisiejszą epoką oraz intelektualnymi debatami nowożytności. W ten sposób wydaje się również zgłaszać pewną sugestię dotyczącą miejsca teodycei we współczesnym namyśle filozoficznym. Jeśli bowiem zgodzić się na zaproponowaną przez Huntera teologiczną interpretację ewolucjonizmu, to można powiedzieć, że zagadnienie teodycei przestało być palącym problemem, ponieważ odnaleziono rozwiązanie, które zostało powszechnie zaakceptowane nie tylko w świecie naukowym,

lecz również w obszarze kultury. Należy bowiem podkreślić, że ewolucjonizm często wykracza poza sferę nauki, kształtując wrażliwość człowieka dwudziestego i dwudziestego pierwszego wieku. Za sprawą popularyzatorów takich jak Richard Dawkins oddziałuje nie tylko na sferę intelektu, lecz również przekonań etyczno-religijnych. W tym kontekście służy niekiedy jako naukowa podbudowa dla ateizmu (Brown, 1971, s. 147). Zwolennicy tego sposobu myślenia argumentują, że prawdziwość teorii ewolucji jest zarazem dowodem zbędności teistycznej hipotezy na temat istnienia Boga. W szerokim rozumieniu ewolucjonizm pełni więc nie tylko rolę teorii naukowej i funkcjonuje jako rodzaj Diltheyowskiego światopoglądu. Dostarcza bowiem „pewnego obrazu świata” (Dilthey, 1987, s. 126), dzięki któremu „rozstrzygnąć można pytanie o znaczenie i sens świata i na tej podstawie wyprowadzić ideał, dobro najwyższe, najogólniejsze zasady kierowania życiem” (Dilthey, 1987, s. 126).

Na początek warto postawić pytanie o to, dlaczego teoria ewolucji stanowi wyzwanie dla teodycei. Źródłem problemu jest to, że na gruncie teorii ewolucji zło wydaje się konsekwencją działania praw przyrody. Zło nie jest więc jedynie obecne w świecie, ale wynika wprost z jego struktury. Poświadczeniem tej zależności jest koncepcja doboru naturalnego oraz konkurencyjny model formowania gatunków. Teoria ewolucji implikuje przekonanie o tym, że rozwój i przetrwanie gatunków jest oparte na bezlitosnej selekcji genetycznej, w której mogą zwyciężyć jedynie najlepiej przystosowani. Istoty słabe są zaś skazane na unicestwienie. Konrad Lorenz w klasycznej pracy *Tak zwane zło pisal*:

pomiędzy różnymi gatunkami istnieją wzajemne stosunki przypominające walkę. Puchacz napada i zjada w nocy nawet dobrze uzbrojone ptaki drapieżne pomimo ich niewątpliwie bardzo energicznej obrony. Te same gatunki zaś, gdy w dzień napotyka ją tę wielką sowę, atakują ją z dziką nienawiścią. Każde prawie jako tako zdolne do obrony zwierzę, począwszy od małego gryzonia

walczy zaciekle, gdy nie może znaleźć wyjścia z sytuacji przez ucieczkę (Lorenz 1996, s. 46).

Klasyczna wersja teorii ewolucji kreśli więc obraz świata przesiąkniętego złem. Tego rodzaju pogląd wydaje się zaś sprzeczny z chrześcijańską koncepcją miłosiernego Boga. Zmusza więc do postawienia pytania o możliwość teodycei. Zdaniem Huntera zarówno Darwin jak i współcześni ewolucjoniści uprawiają jednak teologię negatywną: „teoria ewolucji nie dlatego jest prawdziwa, że gatunki bez wątpienia ewoluowały jeden z drugiego, lecz z powodu niemożliwości pogodzenia Boga i przyrody” (Hunter, 2021, s. 60). W ocenie amerykańskiego filozofa w ten sposób rozumuje zarówno Stephen Gould jak też Douglas Futuyma (Hunter, 2021, s. 61–63). W swoich wywodach Hunter nie rozgraniczał klarownie Darwinowskiego ujęcia teorii ewolucji od późniejszych przeformułowań tego paradygmatu. Stanowi to pewien mankament jego wywodów, do którego powrócę w końcowej części tekstu. Tymczasem chciałbym zwrócić uwagę na oryginalny motyw jego książki.

Hunter, wbrew popularnemu dziś przekonaniu na temat ateizmu Darwina, przekonywał swoich czytelników, że autor *O pochodzeniu gatunków* był faktycznie deistą. Należy w tym miejscu podkreślić, że opinie badaczy na temat religijnych poglądów Darwina są podzielone. Niektórzy ewolucjoniści twierdzili, że brytyjski przyrodnik był nie tylko odległy od wiary w Boga, ale też jako pierwszy dostarczył przekonującego uzasadnienia dla intelektualnie satysfakcjonującego ateizmu (Dawkins, 1994, s. 28). Inni — jak Francisco Ayala — przekonywali, że teoria ewolucji pełni dokładnie odwrotną funkcję: stwarza nadzieję na rozumowe połączenie nauki i religii (Ayala, 2009, s. IX, 13, 148–149). Kazimierz Jodkowski twierdził zaś, że „ewolucjonizm nie musi za każdym razem prowadzić do ateizmu. Jednak najczęściej do niego prowadzi” (Jodkowski, 2000, s. 66). W opinii polskiego badacza

ten stan rzeczy był z jednej strony wynikiem natury współczesnej umysłowości — zwykle sceptycznej względem możliwości istnienia czegokolwiek poza sferą empiryczną — z drugiej zaś strony wiązał się z naturalistycznym charakterem wyjaśnień dotyczących pochodzenia świata i człowieka, do których zachęcała teoria ewolucji (Jodkowski, 2000, s. 67). Z kolei Grzegorz Malec analizując kwestię religijnych przekonań Darwina od strony biograficznej wskazywał, że w postawie biologa zachodziła powolna, jednakże wyraźna zmiana (Malec 2016, s. 39). Zdaniem polskiego filozofa autor *O pochodzeniu gatunków* był początkowo człowiekiem głęboko wierzącym, lecz najpierw pod wpływem podróży statkiem HMS Beagle — oraz obserwacji brutalnych relacji panujących w przyrodzie — następnie zaś na skutek śmierci ukochanej córki naukowiec ten utracił bez reszty wiarę (Malec, 2016, s. 41, 51). Zdaniem Malca „po wczesnych zachwytach argumentacją Paleya, Darwin zdał sobie sprawę, że rzeczywistość przyrodnicza nie jest doskonałym tworem Boga, ale areną nieustającej walki i cierpień” (Malec, 2016, s. 50). Ponadto w debacie na temat religijnych przekonań Darwina pojawia się niekiedy głos sugerujący teistyczne inklinacje teorii ewolucji w oparciu o końcowe fragmenty dzieła *O pochodzeniu gatunków* (Darwin, 1959, s. 515). Zdaniem Jodkowskiego jest to jednak argument chybiony, ponieważ faktycznie „słowa te miały jedynie zneutralizować opór kręgów religijnych” (Jodkowski, 2010) i nie były wyrazem autentycznej duchowości. Na tle tych dyskusji książka Huntera wyróżnia się, zmierzając w nieco innym kierunku. Autora bardziej od kwestii osobistych przekonań Darwina interesowały bowiem filozoficzne założenia oraz teologiczno-etyczne implikacje jego teorii. Właśnie w tym kontekście scharakteryzowany został problem Darwinowskiej teodycei.

Warto w tym miejscu zauważyć, że Hunter podjął to zagadnienie na sześć lat przed publikacją głośnej książki Francisco J. Ayala



zatytułowanej *Dar Karola Darwina dla nauki i religii* (Ayala, 2009), która występowała z podobną tezą (Ayala, 2009, s. 3–5, 162–163). Zdaniem Ayali „teodycea ciągle napotykała trudności pozornie nie do pokonania. Jeśli Bóg jest Stwórcą, to skąd wzięły się: okrucieństwo lwa, jad węża czy pasożyty, które mogą żyć jedynie kosztem swych żywicieli?” (Ayala, 2009, s. 4). W ocenie amerykańskiego autora to właśnie Darwinowska teoria ewolucji „rozwiązała problem teodycei” (Ayala, 2009, s. 3) przenosząc z Bożych barków odpowiedzialność za zło w postaci niedoskonałych organizmów na proces doboru naturalnego (Ayala, 2009, s. 5). Dzięki temu Darwin odkrył możliwość pogodzenia Boskiej doskonałości i dobroci z ułomnością niektórych spośród ziemskich form życia. Jeśli Bóg nie jest projektantem życia, nie może ponosić winy za jego nikczemne i niegodziwe formy. Jednocześnie Ayala przekonywał, że „nie musi być konfliktu między religią a nauką” (Ayala, 2009, s. 6), nie przedstawiał zatem Darwina jako orędownika ateizmu. W tym kontekście z łatwością dostrzega się podobieństwo jego stanowiska do poglądów głoszonych przez Huntera, aczkolwiek kilka spraw wyraźnie różniło obydwu ujęcia. Może jednocześnie zaskakiwać, że Ayala otwarcie zaangażowany w polemikę z przedstawicielami teorii ID bezpośrednio nie odniósł się do książki *Bóg Darwina*. Tym bardziej, że perspektywa Huntera nie ograniczała się do rozpoznania teologicznych uwarunkowań teorii ewolucji i przedstawiła kwestię Darwinowskiej teodycei w sposób bardziej zniuansowany. Podchodząc z rezerwą do optymistycznej konstatacji dotyczącej możliwości pogodzenia teorii ewolucji z wiarą religijną, Hunter wskazywał na metafizyczne implikacje Darwinowskiej teodycei. Dopiero ta kwestia wydaje się prawdziwie interesująca. Nie poprzestając na umieszczeniu teorii ewolucji w kontekście filozoficznej debaty na temat pochodzenia, funkcji oraz możliwości usprawiedliwienia zła, pokazuje się tu również,

jaką koncepcję Boga zakłada tak pojęta teodycea. Dookreślenie tego wątku wprowadza do teologicznego optymizmu Ayali nieco wątpliwości. Hunter sugerował bowiem, że nie każdy wierzący człowiek z ochotą zaakceptuje wizję Boga dopuszczalną na gruncie Darwinowskiej teodycei.

### **Darwinowski deizm w ujęciu huntera**

Książka Huntera ma przejrzysty układ. Składa się z krótkiej przedmowy oraz dziewięciu rozdziałów, które pod kątem metodologicznym można podzielić na wstęp i dwie części. W tym znaczeniu pierwszy rozdział pełnił funkcję wprowadzenia do tematyki relacji łączącej naukę i religię (Hunter, 2021, s. 9–21). Autor charakteryzował główne założenia teorii Darwina i określił jej stosunek do problemu zła. Jego zdaniem autor pracy *O pochodzeniu gatunków* doszedł do wniosku, że „życie jest kształtowane przez ślepe siły przyrody” (Hunter, 2021, s. 10), ponieważ jedynie w ten sposób mógł „pojąć złą stronę przyrody” (Hunter, 2021, s. 10). Ta zaś dawała o sobie znać za sprawą licznych niedoskonałości, na skutek marnotrawstwa biologicznych zasobów takich jak pyłki kwiatów, zaburzonych zdolności adaptacyjnych niektórych gatunków oraz bezlitosnej przemocy, której zwierzęta i owady bezustannie padały ofiarą w hierarchii łańcucha pokarmowego. Dla brytyjskiego przyrodnika naukowe obserwacje wydawały się zatem niemożliwe do pogodzenia z wizją dobrego, doskonałego Boga i w związku z tym zmuszały do odpowiedzi na pytanie o stosunek i odpowiedzialność Stwórcy za zło powszechnie panujące w naturze. Starając się utrzymać koncepcję dobrotliwego Stworzyciela przyrodnik doszedł do wniosku, że Bóg nie mógł być projektantem ziemskiego życia, ponieważ efekty tego procesu zostały naznaczone szeregiem wad i niedoskonałości. Z tego względu można uznać, że „Darwinowska teoria ewolucji była w dużej mierze rozwiązaniem problemu zła naturalnego — teodyceą”

(Hunter, 2021, s. 19). Hunter przekonywał zaś, że rozwiązując te kwestie Darwin posłużył się teologią negatywną, innymi słowy przyjął pewne metafizyczne założenia dotyczące natury Boga, które poprzedzały empiryczne obserwacje. W ocenie Amerykanina „ujawnia się tu wielka ironia: teoria ewolucji, która sprawia, że Bóg jest zbędny, sama wspiera się na argumentach zawierających założenia na temat natury Boga” (Hunter, 2021, s. 11). W rozdziale tym zostało więc zdefiniowane najważniejsze założenie oraz generalny cel książki. Zdaniem Huntera „podstawą dla teorii ewolucji nie był upadek teorii naukowej, lecz idei religijnej” (Hunter, 2021, s. 10). Postawiwszy zaś tę diagnozę, autor starał się przekonać czytelników, że kryzys idei religijnej stanowił „uzasadnienie dla teorii ewolucji” (Hunter, 2021, s. 10).

Następne cztery rozdziały były zaangażowane głównie w kwestie biologiczne i rekapitulowały wybrane motywy teorii ewolucji. Zwykle w omawianych zagadnieniach Hunter upatrywał pewnych kontrowersji i niejednoznaczności. W przypadku każdego z omawianych tematów — zatem anatomii porównawczej (Hunter, 2021, s. 23–63), ewolucji małoskalowej (Hunter, 2021, s. 65–82), kwestii zapisu kopalnego (Hunter, 2021, s. 83–109) oraz konkretnych postaci dowodzenia, które można napotkać w argumentacjach z zakresu ewolucjonizmu (Hunter, 2021, s. 111–148) — autor nie poprzestał na rekonstrukcji zagadnienia od strony naukowej i zawsze wyprowadzał określone implikacje natury teologiczno-filozoficznej, które określał mianem „argumentów metafizycznych” (Hunter, 2021, s. 56–63, 77–82, 104–109). Poruszona w tych rozdziałach problematyka była jednak przedmiotem analiz wielu krytyków ewolucjonizmu, dlatego nie będę jej tu przytaczał w szczególach (Johnson, 2020). Trafność poszczególnych argumentów to kwestia, którą należy pozostawić ocenie specjalistów, zatem wykształconych biologów. Książka Huntera nie wyróżnia się jednak na tle

innych publikacji dotyczących ewolucjonizmu tym, że przedstawia krytykę rozmaitych dowodów przemawiających za słusnością teorii Darwina. Jej oryginalność wiąże się z ekspozycją filozoficznych przesłanek stojących za tymi rozumowaniami.

W tym kontekście kluczowe są zaś kolejne cztery rozdziały, w których autor skupił się na wątkach *stricte* filozoficznych, uzupełniając je o kontekst historyczno-kulturowy. Kwestiom tym zamierzam przyjrzeć się nieco bliżej. Hunter omówił najpierw kilka nowożytnych wariantów teodycei, które poprzedzały rozwiązanie Darwina i przygotowały odpowiedni grunt dla jego światopoglądu. Były to między innymi podejście Johna Milтона do kwestii zła moralnego (Hunter, 2021, s. 157–158), przypominające gnostycyzm wywody Platoników z Cambridge (Hunter, 2021, s. 158–160) oraz stanowisko Wilhelma Gottfrieda Leibniza (Hunter, 2021, s. 160–163). Amerykanin zwracał także uwagę, że szereg nowożytnych prądów intelektualnych takich jak „racjonalizm, oświecenie, deizm, nonkonformizm oraz unitarianizm” (Hunter, 2021, s. 149) przyczynił się do ugruntowania myślenia o Bogu na sposób bardziej teoretyczny niż personalistyczny (Hunter, 2021, s. 149). Każdy z nich czerpał jednak inspirację z obszarów spekulatywnych, nie zaś badań empiryczno-naukowych, co stanowiło główną różnicę między osiemnastowiecznym i współczesnym wariantem deizmu (Hunter, 2021, s. 150). W ocenie Amerykanina podejście Darwina do kwestii Boga na tle reszty dominujących prądów epoki nie wyróżniało się więc pod kątem oryginalności metafizycznych założeń, lecz szczegółowością wyjaśnień empirycznych, a dokładnie nagromadzeniem biologicznych detali (Hunter, 2021, s. 151). Kolejnym elementem historycznej układanki, na tle której należy umieścić teologiczną interpretację teorii ewolucji, była przeprowadzona przez Hume’a krytyka możliwości występowania w przyrodzie cudów, stwarzająca podwaliny dla późniejszych wywodów

uniformitarystów. Ten sposób myślenia poskutkował również wiktoriańskim dystansem do kwestii cudów, które dla myślicieli takich jak Lord Henry Peter Brougham i George Combe stały się rodzajem intelektualnego nietaktu (Hunter, 2021, s. 171), zatem wyjaśnieniem świadczącym o braku właściwej higieny umysłowej. W latach trzydziestych XIX wieku Charles Lyell był zaś rzecznikiem przekonania „o stabilnym procesie stwarzania za pośrednictwem niezmiennych, przewidywalnych praw” (Hunter, 2021, s. 173). Hunter wskazywał, że jego poprzednikiem był geolog James Hutton, który traktował „nienaruszalną regularność prawd przyrody” (Hunter, 2021, s. 173) jako przesłankę mechanicznie pojętych zmian geologicznych. Obydwu tych myślicieli Amerykanin uznał za przedstawicieli uniformitaryzmu będącego bezpośrednim rozwinięciem Hume’owskiej argumentacji na rzecz niemożliwości zdarzeń nadnaturalnych (Hunter, 2021, s. 173).

Zdaniem Huntera Darwinowska teodycea była jednak najbliższa podejściu Milтона, które zostało opisane w *Raju utraconym* (Milton, 1985) – *notabene* jednej z ulubionych lektur brytyjskiego przyrodnika (Hunter, 2021, s. 157). W przeciwieństwie do Darwina, Milton twierdził, że Bóg stworzył wszystkie istniejące stworzenia, lecz mimo tego „nigdy nie spowodował pojawienia się zła” (Hunter, 2021, s. 157). Ten drugi element rozumowania autora *Raju utraconego* wskazywał, że „istnieje paralela między poglądami Milтона i Darwina na Boga i zło” (Hunter, 2021, s. 158). Dokonawszy aktu kreacji stwórca uniezależnił się bowiem od stworzonego świata, a dzięki temu nie był dłużej odpowiedzialny za procesy zachodzące w jego granicach (Hunter, 2021, s. 158). Jednakże sam Milton wyjaśniał w ten sposób jedynie źródła zła moralnego. Niezbędnym ogniwem łańcucha zdarzeń prowadzących do ewolucyjnej teodycei była zaś teoria Leibniza, umożliwiająca także wyjaśnienie przyczyn zła naturalnego. Zdaniem Huntera niemiecki myśliciel osiągnął

ów cel kosztem teoretycznego osłabienia boskiej wszechmocy (Hunter, 2021, s. 161). Bóg nie mógł aktywnie korygować naturalnych niedoskonałości, ponieważ ujawniałoby to wadliwość samego projektu. Ponadto stworzony wszechświat musiała cechować niedoskonałość, „ponieważ inaczej nie różniłby się od Boga. Oznaczało to, że — na mocy definicji — to, co stworzone, nie mogło posiadać pełni doskonałości” (Hunter, 2021, s. 160). Zdaniem Huntera rozumowanie Leibniza cechowała konsekwencja, jednak w efekcie tego sposobu myślenia „Stwórca był teraz już mniej osobą, a bardziej — teorią” (Hunter, 2021, s. 161).

Kluczowym miejscem książki, w którym dookreślony został ciężar wywodu Huntera, jest rozdział ósmy zatytułowany *Teoria ewolucji i metafizyka* (Hunter, 2021, s. 187–206). Amerykanin podkreślił, że idee metafizyczne, które wpłynęły na Darwinowską wersję teodycei, wykuwały się w poprzedzających go stuleciach (Hunter, 2021, s. 187). Zwrócił także uwagę, że chociaż dyskutuje się czasem „o różnych wnioskach metafizycznych wynikających z teorii ewolucji” (Hunter, 2021, s. 188), to jednak „rzadko uznaje się fakt, że teoria ewolucji uzależniona jest od uzasadniających ją idei metafizycznych” (Hunter, 2021, s. 188). Centralnym przekonaniem stojącym za Darwinowską teodyceą było zaś przeświadczenie, że „Bóg jest większy, jeśli nie wtrąca się w szczegóły przyrody” (Hunter, 2021, s. 189). Hunter pokazał, że pogląd ten podzielali zarówno współcześni autora *O pochodzeniu gatunków*, między innymi Alfred Wallace (Hunter, 2021, s. 189), William Conybeare (Hunter, 2021, s. 189) oraz Baden Powell (Hunter, 2021, s. 190). Skłaniają się ku niemu także dzisiejsi ewolucjoniści tacy jak Stephen Jay Gould, Niles Eldredge i Bruce Alberts (Hunter, 2021, s. 192). Z tego względu trzech ostatnich Hunter powiązał ze współczesną reinterpretacją gnostycyzmu, zaś opracowaną przez Goulda dyrektywę

NOMA określił wprost jako „nowy gnostycyzm” (Hunter, 2021, s. 192). Zdaniem Amerykanina „jeśli się przyjmie gnostycki punkt wyjścia, teoria ewolucji jest prawidłowym wnioskiem. Bóg i materia nie mieszają się ze sobą, a zatem życie nie zostało stworzone” (Hunter, 2021, s. 191). Kolejnym powszechnie podzielanym przez wielu ewolucjonistów metafizycznym przekonaniem jest teza naturalizmu metodologicznego (Hunter, 2021, s. 195). Zdaniem Huntera od Darwina przez Thomasa H. Huxleya, Paula Moody’ego, Tima Berre, Maitlanda Edeya i Donalda Johansona rzecznicy teorii ewolucji podzielali to przekonanie (Hunter, 2021, s. 195–197), argumentując, że nadnaturalistyczne wyjaśnienia spowalniają postęp nauki. Ostatecznie więc „dla poparcia teorii ewolucji używa się dwu potężnych doktryn metafizycznych: sankcji Bożej wraz z towarzyszącym jej gnostycznym wydźwięciem oraz konieczności intelektualnej” (Hunter, 2021, s. 197).

Ostatecznie Darwinowską koncepcję Boga podsumowuje paradygmat deistyczny. Jak twierdzi Hunter: „końcowym wynikiem teorii Darwina nie jest to, że Bóg nie istnieje, lecz to, że jest On oddzielony od świata materialnego” (Hunter, 2021, s. 211). Hunter pokazywał także, że wielu współczesnych ewolucjonistów akceptowało taką koncepcję Stwórcy, przykładowo Theodosius Dobzhansky (Hunter, 2021, s. 212–213), Terry Gray (Hunter, 2021, s. 214–216), Howard Van Till (Hunter, 2021, s. 216–218), Kenneth Miller (Hunter, 2021, s. 218–221) oraz John F. Haught (Hunter, 2021, s. 221–222). Z kolei Warfield odrzucił ewolucyjną teodycę, ponieważ nie akceptował założonego w niej paradygmatu teologicznego (Hunter, 2021, s. 213, 223).

### **Wnioski**

Obserwacje i argumenty Huntera są interesujące, jednak wyprowadzone na ich podstawie wnioski to już inna historia. W ostatnim rozdziale zatytułowanym *Ślepy presupozycjonizm* (Hunter, 2021, s. 207–225) autor

podsumowuje całość wywodów twierdzeniem: „w ostatecznym rozrachunku teoria ewolucji nie dotyczy detali naukowych. Koniec końców dotyczy ona Boga” (Hunter, 2021, s. 225). Sądzę, że przedstawiona w książce argumentacja w żadnym stopniu nie obliguje nas do podobnego wniosku. Hunter przekonująco rekonstruuje metafizyczne założenia Darwinowskiego ewolucjonizmu oraz wyłaniającą się na ich podstawie koncepcję Boga. Samo w sobie wydaje się to ciekawym i wartościowym przedsięwzięciem. Niemniej presupozycja głosząca, iż koniec końców współczesna teoria ewolucji zajmuje się Bogiem, wydaje się istotnie ślepa, przy czym jest to błąd, który należy raczej przypisać autorowi niż omawianej teorii. Zdradza bowiem życzeniowy i pozbawiony głębszego uzasadnienia nerw argumentacyjny.

Z faktu, że za teorią stoją określone założenia metafizyczne czy wręcz teologiczne, w żadnym nietrywialnym sensie nie wynika, iż są one jej właściwym tematem. W podobny sposób osoba wierząca może argumentować, że dowolna koncepcja naukowa lub quasi-naukowa w rzeczywistości dotyczy Boga, ponieważ czyni na jego temat konkretne założenia (nawet wówczas, gdy są to założenia sceptyczne i czysto negatywne). W duchu tym można powiedzieć nawet więcej: każde działanie człowieka odnosi się do Boga. Problem z tego rodzaju ogólnikowym twierdzeniem polega na tym, że chociaż jest ono zgodne z powszechną wykładnią Pisma Świętego, to jednak samo w sobie niewiele nam mówi. Przykładowo nie objaśnia, co Najwyższy traktuje z sympatią, co zaś ocenia surowo. W szczególności więc podobny *bon-mot* nie tłumaczy, jak odróżnić uczynek dobry od złego. Skoro jednak przekonuje się, że jeden i drugi dotyczy Boga, to ktoś mógłby pomyśleć, że nie warto zaprzętać sobie głowy dzielącą je różnicą. Analogicznie Hunter przekonuje, że teoria ewolucji dotyczy Boga, który jest również



tematem religii. Skoro zatem jedno i drugie odnosi się do Najwyższego, to co je właściwie różni? Idąc zaś dalej można zapytać, czy podobne twierdzenia mówią nam cokolwiek nietrywialnego o świecie i ludzkich uczynkach? Wydaje się to mocno wątpliwe. Banalny charakter konkluzji przedstawionej przez Huntera stoi zatem w rażącej sprzeczności z przenikliwością jego szczegółowych obserwacji i w ostatecznym rozrachunku jest cokolwiek rozczarowujący. Nawet jeśli zgodzić się z argumentem, że teoria ewolucji jest „uzależniona od koncepcji Boga określonego typu” (Hunter, 2021, s. 211), to nie widać racji dla następującego sądu Huntera, który wygłoszony został w ramach polemiki ze stanowiskiem Charlesa Hodge’a: „zamiast mówić, że teoria ewolucji jest antyreligijna, znacznie trafniej byłoby stwierdzić, że jest religijna” (Hunter, 2021, s. 211). Religijność nie polega bowiem wyłącznie na tym, że coś odnosi się do Boga lub zakłada jego określoną ideę. Tego rodzaju definicja ignoruje praktyczny aspekt wiary, mający wyraz w obrzędach i modlitwach właściwych dla określonego typu duchowości. Przyjmując tak szeroką charakterystykę pojęcia religijności można wszak bronić twierdzenia, że wszystko jest religią, co wydaje się nie tylko poglądem absurdalnym, lecz również szkodliwym. Jedną z konsekwencji takiego postawienia sprawy jest przykładowo zatarcie różnicy między filozofią i religią.

Innym mankamentem wywodu Amerykanina jest szereg uproszczeń historiozoficznych. Umieszczenie Darwinowskiej teodycei w rozleglejszym horyzoncie zmagania z problemem zła zostało opowiedziane wszechstronnie i ciekawie. Niemniej ambicją tego opisu było przedstawienie szerzej zakrojonej panoramy kulturowej, co jednak zostało osiągnięte kosztem pewnych trywializacji. W tym kontekście można wspomnieć o występujących miejscami nawiązaniach do filozofii Nietzschego, które zostały oparte na sloganowych uproszczeniach.

W tej postaci, w jakiej autor przedstawił je czytelnikom, są one wręcz fałszywe. Powołując się na głośną Nietzscheańską ideę śmierci Boga Hunter zdawał się sugerować, że Nietzsche z entuzjazmem obwieszczał kres wiary w Najwyższego, lecz zarazem nie miał świadomości, iż „ludzkość nie uwolniła się od religijnych założeń” (Hunter, 2021, s. 165). Zabieg ten demaskuje raczej powierzchowną wiedzę na temat przytoczonego tu wpływowego niemieckiego myśliciela. Wystarczy zaś sięgnąć do oryginalnego tekstu — który *notabene* w bibliografii książki Huntera nie występuje — aby dostrzec, że idei Nietzschego nie należy sprowadzać do stanowiska prymitywnego ateisty, który triumfalnie ogłasza, że „ludzkość nareszcie uwolniła się od Boga” (Hunter, 2021, s. 165). Druga część jego wielokrotnie — i najczęściej bezkrytycznie — powtarzanej wypowiedzi brzmiała: „Bóg umarł! Bóg nie żyje! Myśmy go zabili! Jakże się pocieszymy, mordercy nad mordercami? Najświętsze i najmoźniejsze, co świat dotąd posiadał, krwią spłynęło pod naszymi nożami — kto zetrze z nas tę krew?” (Nietzsche 1907, s. 168). Z pewnością nie był to więc ateizm triumfujący, lecz stanowisko bardziej wyważone i zdradzające przejawy samokrytycyzmu. W literaturze Nietzscheańskiej temat stosunku nihilizmu do religii był szeroko komentowany (Styfhals, 2019, s. 11–32; Salter, 1923, s. 104–106; Young, 2006). Należy także wspomnieć o książce Krzysztofa Michalskiego, która zdobyła posłuch poza kręgami polskiej akademii, przedstawiając nihilizm jako swoistą reinterpretację chrześcijańskiej duchowości (Michalski, 2007). Wydaje się zatem, że dla narracji Huntera lepsze byłoby zarzucenie tego powierzchownego odwołania do filozofii Nietzschego, tym bardziej, że w tekście pełni ono raczej funkcję — domniemanego — erudycyjnego ornamentu i nie wnosi wiele do całości wywodu.

Można zauważyć, że ogólna diagnoza XIX-wiecznej mentalności intelektualistów, którą przedstawił Hunter, jest interesująca, lecz uproszczona na podobieństwo wspomnianego odwołania do autora *Wiedzy radosnej*. Niewątpliwie część myślicieli zgadzała się z opinią „iż odwołania do Boga są zbędne w filozofii i nauce” (Hunter, 2021, s. 165), lecz z pewnością nie było to udziałem wszystkich i co więcej nie dotyczyło tych cieszących się największym uznaniem. Warto w tym kontekście wspomnieć o niezwykle bogatym treściowo i skomplikowanym kierunku myślowym, ukształtowanym w dziewiętnastowiecznej Europie, którym był idealizm niemiecki. Myślicielom takim jak Schelling i Hegel trudno rozsądnie imputować przekonanie na temat bezzasadności odniesień do Boga w filozofii, biorąc pod uwagę, że ich najważniejsze teksty traktowały duchowość jako centralny temat. Wprawdzie pojęcie Boga funkcjonowało w nich na sposób swoisty i często było zastępowane terminami takimi jak duch lub Absolut, jednak fałszem byłoby twierdzenie, że wspomniani filozofowie dążyli do kategorycznego rozdzielenia nauki i religii. Co więcej, przedstawiciele tego nurtu nie popełnili błędu Huntera polegającego na operowaniu nazbyt rozległym pojęciem religijności. Przykładowo w *Fenomenologii ducha* Hegel analizował stosunek filozofii do religii i wskazywał, że chociaż łączy je ten sam temat, to jednak sposób jego ujęcia jest całkiem odmienny. Podczas gdy religia posługuje się sferą wyobrażeń i apeluje do subiektywnych odczuć, filozofia operuje pojęciami (Hegel, 1965, s. 409–411).

Warto zwrócić uwagę na jeszcze jeden mankament rozumowania Huntera. Na gruncie religii chrześcijańskiej problem ewolucji wiąże się z interpretacją stosunku Boga do świata oraz zajęciem stanowiska w kwestii Boskich interwencji w porządek przyrody. Powstaje zatem pytanie o to, czy ingerencja Boga w bieg zdarzeń przyrodniczych narusza

ich porządek. Hunter powołuje się w tym kontekście między innymi na ustalenia Kartezjusza i Davida Hume'a. Ich stanowiska przedstawia jako dwa końce jednego spektrum:

Teizm Kartezjusza kontrastuje ze sceptycyzmem Hume'a, lecz dla naszego celu większe znaczenie ma podobieństwo ich podejść. Zarówno Kartezjusz, jak i Hume sądzili, że argumentacja logiczna może prowadzić do prawd ostatecznych, i nie jest to niespodzianką, że obaj dotarli do prawd, które były niezwykle zbliżone do ich osobistych przekonań. Teista Kartezjusz znalazł Boga, a sceptyk Hume —materializm (Hunter, 2021, s. 207).

Hunter zdaje się więc przekonywać, że rozstrzygnięcia filozoficzne wynikają z określonych przesłanek metafizycznych oraz światopoglądowych, konkretnie zaś religijnych. Z tego względu osobiste przekonania badacza rzutują na kształt uzyskiwanych przez niego wyników teoretycznych. Zdaniem Huntera dotyczy to nie tylko siedemnastowiecznych filozofów, lecz również teoretyków ewolucji w tym samego Karola Darwina. W tym duchu amerykański filozof przekonywał, że naukowe poglądy Darwina bezpośrednio wynikały z jego przekonań religijnych. Ostatecznie jest to jednak argumentacja oparta nie nieweryfikowalnej hipotezie. Nie sposób bowiem w sposób niepozbawiony wątpliwości dookreślić charakter cudzej wiary, tym bardziej zaś precyzyjnie rozstrzygnąć w jakim stopniu mogła ona rzutować na czyjąś praktykę badawczą. Błąd Huntera zdaje się więc polegać na psychologizacji stanowiska Darwina. Kwestia przekonań religijnych twórcy teorii ewolucji jest sprawą intrygującą jednak nie może być ona racją dla oceny spójności opracowanej przez niego koncepcji. Podobnie jak sugerowana przez Huntera kwestia ateizmu Davida Hume'a nie powinna być podstawą dla oceny jego argumentacji sceptycznej dotyczącej niemożliwości zdarzeń nadnaturalnych.

Warto także dookreślić model relacji łączących naukę i religię, którym posługuje się Hunter. Ian G. Barbour wyróżniał cztery

podstawowe warianty takiego modelu: „konflikt niezależność, dialog i integracja” (Barbour, 1993, s. 3). Stanowisko Huntera trudno jednak przyporządkować, do którejkolwiek z tych szufladek. Chociaż amerykański autor omawia napięcia między nauką a religią (Hunter 2021, s. 193–198), to jednak ostatecznie przekonuje, że nie istnieje nauka, która nie znajdowałaby się pod wpływem teologii:

Teoria ewolucji nie jest bardziej obiektywna niż jakakolwiek inna wcześniejsza teodycea. Teoria ta dostarcza teologicznego rozwiązania teologicznego problemu, a nauka znajduje się gdzieś pośrodku. Ewolucjoniści wypierają się jednak tych przesłanek teologicznych, a w związku z tym wnioski teologiczne postrzegane są jako pochodzące od nauki, nauka zaś niesłusznie zyskuje status dostarczycielki prawdy. Filozofia i nauka zawsze były pod wpływem teologii. Odnosi się to szczególnie do teorii ewolucji. Różnica polega jednak na tym, że teoria ewolucji wypiera się tego wpływu (Hunter 2021, s. 206).

Z pewnością nie można więc zdaniem Huntera mówić o niezależności nauki i religii. Równie nieadekwatne wydaje się uznanie ich relacji za dialogiczną lub konfliktową. W ujęciu Huntera trudno bowiem wskazać klarowne dystynkcje między nauką a religią, które pozwalałyby rozdzielić praktykę obydwu dziedzin. Stanowisko Huntera wydaje się więc najlepiej odpowiadać modelowi integracji. Barbour podkreślał, że istnieją dwa typy integracji: „pierwszy, gdy naukowe teorie mogą przyczynić się do zinterpretowania doktryn teologicznych, których główne źródła leżą poza nauką. Drugi, kiedy nauka i religia mogą przyczyniać się wspólnie do sformułowania systematycznej syntezy: zwartego poglądu na świat, który by zawierał metafizykę” (Barbour, 1994, s. 13). Hunter nie rozważa możliwości, zgodnie z którą nauka mogłaby służyć do interpretacji doktryn teologicznych. Wydaje się, że jest on zwolennikiem pełnej integracji, a więc modelu, w którym nauka i religia wspólnie tworzą systematyczną syntezę opartą

na określonej koncepcji metafizycznej. Ostatecznie jednak Amerykanin nie zajmuje w tej kwestii otwartego stanowiska, więc jego spojrzenie na tę sprawę można jedynie wywnioskować na podstawie przywołanych tu obserwacji. Jeśli przedstawiona tu interpretacja stanowiska Huntera jest słuszna, to można mieć wątpliwość, czy jest to właściwy opis relacji łączących naukę i religię. Jedno z możliwych zastrzeżeń, które można postawić pod adresem takiego ujęcia, dotyczy potencjalnego zahamowania wyników badań naukowych na skutek pełnej integracji obydwu dyscyplin. Nauka, która nie stara się oddzielić swojej praktyki od założeń religijnych, narusza bowiem zasadę naturalizmu metodologicznego.

Należy podkreślić, że Hunter dostatecznie jasno nie rozgranicza klasycznej Darwinowskiej wersji teorii ewolucji oraz jej ujęcia syntetycznego, które powołuje się na wyniki obserwacji ekologicznych, paleontologicznych oraz genetycznych. Problem ten dobrze widać w rozdziale piątym, gdy Hunter referuje ciąg historycznych dowodów służących na poparcie naukowości teorii ewolucji. Hunter przywołuje argumentację badaczy takich jak: Le Conte (Hunter 2021, s. 112–119), Henry Higgins Lane (Hunter 2021, s. 119–125), Arthur W. Lindsey (Hunter 2021, s. 125–132) Sir Gavin de Beer (Hunter 2021, s. 132–144) oraz Verne Grant (Hunter 2021, s. 145–146), stwarzając iluzję jakoby rozwijane przez wymienionych badaczy koncepcje były niemalże identyczne ze stanowiskiem Darwina. Obserwacje Le Conte'a i Verne Granta dzieli jednak ponad wiek czasu i należy przyjąć, że na przełomie tak długiego czasu nie mamy do czynienia z taką samą koncepcją teorii ewolucji jak ta opracowana przez Darwina.

Ponadto w argumentacji Huntera występuje pewien błąd metodologiczny. Pod koniec rozdziału ósmego autor przekonywał, że „teoria ewolucji korzysta z kilku dyscyplin nauki, jednak sama nie jest

naukowa” (Hunter, 2021, s. 204). Kwestię tę przesądzały bowiem jej ukryte metafizyczno-teologiczne przesłanki. Problem polega jednak na tym, że w całym swoim wywodzie Hunter nie przedstawił ani jednego przykładu teorii naukowej, która byłaby wolna od tego rodzaju założeń. Ponadto sam podkreślał, że nauka jest zawsze oparta na określonych przesłankach teologicznych. Jeśli zatem autor sam nie posługuje się pozytywnym przykładem nauki wolnej od metafizycznych przesłanek, to nieuprawniona jest krytyka zarzucająca na tej podstawie ewolucjonistom nienaukowość. Nie ma więc powodu, aby zgodzić się z Hunterem, gdy ten twierdzi: „jeśli czyni się założenia na temat natury Boga, jeszcze zanim zacznie się uprawiać naukę, to w rezultacie nie otrzymujemy nauki, i to niezależnie od tego, jak wiele wiedzy naukowej będzie tego następstwem” (Hunter, 2021, s. 204). Wydaje się, że w obliczu problemu relacji łączących naukę z metafizyką stajemy przed następującą alternatywą. Albo musimy zaakceptować, że badanie naukowe nigdy nie jest wolne od założeń metafizycznych — a wówczas nie ma dobrych powodów, aby jedynie na tej podstawie krytykować daną teorię — albo też zgadzamy się z twierdzeniem, że naturalizm metodologiczny — będący ewolucjonistyczną dyrektywą — jest stanowiskiem neutralnym metafizycznie. Przeciwno temu drugiemu rozwiązaniu istnieje szereg kontrargumentów, lecz nie trzeba wdawać się tu w szczegóły owych dyskusji, aby określić paradoks, którego ofiarą padł autor książki *Bóg Darwina* (Kilian, 2021; Jodkowski, 1999; Ratzsch, 2021; Plantinga, 2021). Hunter nie może bowiem zaakceptować drugiego członu wskazanej alternatywy, ponieważ jego cały wywód zmierzał w przeciwnym kierunku. Starał się mianowicie wyeksponować niejawne metafizyczne przesłanki teorii ewolucji na podstawie rekonstrukcji koncepcji Boga założonej w Darwinowskim wariacie teodycei. Jak podkreślałem wcześniej, samą kwestię wyjaśnić

naturalistycznych Hunter określił mianem jednego z dwóch głównych metafizycznych założeń koncepcji Darwina. To zaś definitywnie wytrąciło z jego palety rozwiązań możliwość uznania naturalizmu za stanowisko neutralne. Ponieważ jednak nie może on również podążyć pierwszą ze wskazanych ścieżek, to ostatecznie wydaje się grzęznąć w miejscu i nie jest w stanie przekonująco uzasadnić przedstawionej puenty.

Można zatem odnieść wrażenie, że przedstawiona przez Huntera krytyka teorii ewolucji ma podłoże ideologiczne i jest związana z jego członkostwem w Discovery Institute. Badacze tej organizacji wnikali się w spory natury prawnej, dotyczące miejsca religii w edukacji w Stanach Zjednoczonych. Zajmują się także rozwijaniem teorii inteligentnego projektu, którą sami przedstawiają jako alternatywę dla teorii ewolucji. Hunter powołuje się na koncepcję nieredukowalnej złożoności Michaela H. Behe. Autor książki *Czarna skrzynka Darwina* przekonywał, że w biologii istnieją skomplikowane układy, których powstanie nie sposób wyjaśnić za pomocą teorii ewolucji (Behe, 2020, s. 54–60). Koncepcja nieredukowalnej złożoności została jednak skrytykowana przez biologów (Matzke N. Pallen, 2006). Wydaje się więc, że perspektywa Huntera jest związana z jego aprobatą dla teorii inteligentnego projektu. Należy to również wziąć pod uwagę w ocenie jego teologicznej interpretacji Darwinowskiej teorii ewolucji. Można bowiem zapytać: dlaczego w książce, której tematem jest problem teodycei, Hunter podjął polemikę z teorią ewolucji? W gruncie rzeczy Hunter nie stara się odpowiedzieć na pytanie o genezę zła, przedstawia natomiast koncepcję Boga, którą implikuje Darwinowska teoria ewolucji. Powstaje więc pytanie, czy prawdziwą stawką książki Huntera jest problem teodycei czy raczej polemika z teorią ewolucji, którą autor stara się obalić stosując *reductio ad absurdum*? Hunter wskazuje bowiem



na dyskusyjność teorii ewolucji i przekonuje, że zakłada ona pewien obraz Boga, co narusza zasadę naturalizmu metodologicznego. Słuszność argumentacji Huntera pozbawiałaby teorię ewolucji statusu naukowego. Wskazane w tej recenzji mankamenty jego argumentacji pokazują jednak, że cel ten nie został osiągnięty.

### **Bibliografia**

- Adorno, T., Horkheimer, M. (2010). *Dialektyka oświecenia. Fragmenty filozoficzne*. Warszawa: Wydawnictwo Krytyki Politycznej.
- Ayala, F.J. (2009). *Dar Karola Darwina dla nauki i religii*. Warszawa: Wydawnictwa Uniwersytetu Warszawskiego.  
<https://doi.org/10.31338/uw.9788323526728>
- Barbour, I.G. (1993). Jak układają się stosunki między nauką a teologią?, *Zagadnienia filozoficzne w nauce*, nr XV, 1–18.
- Barbour, I.G. (1994). Jak układają się stosunki między nauką a teologią? cz. II, *Zagadnienia filozoficzne w nauce*, nr XV, 1–18.
- Behe, M.J. (2020). *Czarna skrzynka Darwina. Biochemiczne wyzwanie dla ewolucjonizmu*, Warszawa: Fundacja En Arche.
- Brown, C. (1971). *Philosophy and the Christian Faith*. Wheaton: InterVarsity Press.
- Dawkins, R. (1994), *Ślepy zegarmistrz, czyli jak ewolucja dowodzi, że świat nie został zaplanowany*. tłum. A. Hoffman, Warszawa: Państwowy Instytut Wydawniczy.
- Darwin, K. (1959). *O powstawaniu gatunków drogą doboru naturalnego, czyli o utrzymaniu się doskonalszych ras w walce o byt. Dzieła wybrane, t. II*. Warszawa: Wydawnictwa Uniwersytetu Warszawskiego.
- Dilthey, W. (1987). *O istocie filozofii i inne pisma*. Warszawa: Państwowe Wydawnictwo Naukowe.

- Hegel, G.W.F. (1965). *Fenomenologia ducha, Tom II*. Warszawa: Państwowe Wydawnictwo Naukowe.
- Hubaczek, K. (2006). Teodycea braku teodycei. Problem zła w koncepcji Johna Hicka. *Diametros*, 7, 1–21.
- Hunter, C.G. (2021). *Bóg Darwina. Ewolucjonizm i problem zła*. Warszawa: Fundacja En Arche.
- Hunter, C.G. (2003). *Darwin's Proof: The Triumph of Religion over Science*. Ada: Brazos Press.
- Hunter, C.G. (2007). *Science's Blind Spot: The Unseen Religion of Scientific Naturalism*. Ada: Brazos Press.
- van Inwagen, P. (2014). *Problem zła*. Bydgoszcz: Wydawnictwo Uniwersytetu Kazimierza Wielkiego.
- Jankowski, Z. (1998). *Teodycea Kartezjańska*. Kraków: Wydawnictwo ARCANA.
- Jodkowski, K. (2000). Dlaczego ewolucjonizm prowadzi do ateizmu. W: J. Dębowski, M. Hetmański (red.), *Poznanie. Człowiek. Wartości* (65–76). Lublin: Wydawnictwo Uniwersytetu Marii Curie-Skłodowskiej.
- Jodkowski, K. (1999). Naturalizm ewolucjonizmu a wiara religijna. Przypadek Darwina. *Przegląd Religioznawczy*, 1, 17–34.
- Jodkowski, K. (2010). Poglądy teologiczne Darwina. *Lectiones & Acroases Philosophicae*, 3, 59–84.
- Johnson, P.E. (2020). *Darwin przed sądem*. Warszawa: Fundacja En Arche.
- Kant, I. (2012). O daremności wszelkich filozoficznych prób w teodycei. W: I. Kant, *Dzieła zebrane. Tom VI Pisma po roku 1781* (247–264). Toruń: Wydawnictwo Naukowe Uniwersytetu Mikołaja Kopernika.
- Kilian, K.J. (2021). Argumenty przeciwko naturalizmowi jako epistemicznemu układowi odniesienia. *Filozoficzne Aspekty Genezy*, 15, 71–137. <https://doi.org/10.53763/fag.2018.15.150>

- Kołodziejowski, L. (1988). *Jeśli Boga nie ma... O Bogu, Diablu, Grzechu i innych zmartwieniach tak zwanej filozofii religii*. Kraków: Znak.
- Kopania, J. (2001). Wstęp. Siła dedukcji i słabość człowieka. Tragiczny optymizm Leibniza. W: G.W. Leibniz, *Teodycea. O dobroci Boga, wolności człowieka i pochodzeniu zła*. (VII–XXVIII) Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Leibniz, G.W. (2001). *Teodycea. O dobroci Boga, wolności człowieka i pochodzeniu zła*. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Levinas, E. (2012). *Całość i nieskończoność. Esej o zewnętrzności*. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Lorenz, K. (1996). *Tak zwane zło*. Warszawa: Państwowy Instytut Wydawniczy.
- Mackie, J.L. (1997). *Zło a wszechmoc*. W: B. Chwedeńczuk (red.), *Filozofia religii*. Warszawa: Wydawnictwo Spacja, Fundacja Aletheia, 217–232.
- Matzke, N., Pallen, M.J. (2006). From The Origin of Species to the origin of bacterial flagella, *Nat Rev Microbiol*, 4, 784–790. <https://doi.org/10.1038/nrmicro1493>
- Malec, G. (2016). Kiedy Darwin stracił wiarę w Boga? *Diametros*, 48, 38–54.
- Marquard, O. (1994). Odciążenia. Wątki teodycei w filozofii nowożytnej. W: O. Marquard, *Apologia przypadkowości*. Warszawa: Oficyna Naukowa, 8–30
- Michalski, K. (2007). *Płomień wieczności. Eseje o myślach Fryderyka Nietzschego*. Kraków: Wydawnictwo Znak.
- Milton, J. (1985). *Raj utracony*. Kraków: Wydawnictwo Literackie.
- Nietzsche, F. (1907). *Wiedza radosna*. Warszawa: Jakób Mortkowicz.
- Plantinga, A. (1995). *Bóg, wolność i zło*. Kraków: Znak.
- Plantinga, A. (2021). Naturalizm metodologiczny? *Filozoficzne Aspekty Genezy*, 11, 37–93. <https://doi.org/10.53763/fag.2014.11.98>

Ratzsch, D. (2021), Teologia naturalna, naturalizm metodologiczny i „żółwie do samego dołu”. *Filozoficzne Aspekty Genezy*, 13, 119–152. <https://doi.org/10.53763/fag.2016.13.128>

Ricoeur, P. (1986). *Symbolika zła*. Warszawa: Instytut Wydawniczy PAX.

Salter, W.M. (1923). Nietzsche's Attitude to Religion. *The Journal of Philosophy*, 20, 104–106. <https://doi.org/10.2307/2939336>

Styfhals, W. (2019). On Religious Nihilism. *Telos*, 188, 11–32. <https://doi.org/10.3817/0919188011>

Swinburne, R. (1998). *Providence and the Problem of Evil*. Oxford: Clarendon Press. <https://doi.org/10.1093/0198237987.001.0001>

Young, J. (2006). *Nietzsche's Philosophy of Religion*. Cambridge: Cambridge University Press. <https://doi.org/10.1017/CBO9780511584411>

**THEOLOGICAL CONSEQUENCES OF DARWINISM — DARWIN'S  
GOD BY CORNELIUS G. HUNTER**

**Abstract**

The aim of this article is to present Darwinian theodicy according to Cornelius G. Hunter. Hunter's book was translated to Polish by Józef Zon and it was published by Fundacja En Arche in 2021. Article presents the critical reading of Hunter's book. It claims that Hunter's main thesis is superficial and the arguments to support it are insufficient. Firstly, the historical background for the problem of theodicy is being introduced. Moving from St. Augustine and Leibniz some of the 20<sup>th</sup> century and contemporary attempts to the problem of evil are being discussed. This delineates the context for Hunter's attempt to present Darwinism as an example of the philosophical theodicy. Secondly, main ideas of Hunter's *Darwin's God* are presented. Special focus is being put

to the problem of metaphysical and theological implications but also hidden assumptions behind theory of evolution. In the end the article highlights some of the weakness regarding Hunter's narrative about the cultural sources of Darwinian deism are presented. Mainly, the historical simplifications regarding nineteenth century atheism and one logical gap in Hunter's argumentation. Hunter argues that Darwinism is based on some metaphysical assumptions and for that reason it cannot be considered as an example of science. At the same time Hunter fails to give an example of scientific theory that is entirely free from metaphysical assumptions. Therefore it seems that his critique of Darwinism fails to deliver a convincing argument.

**Key words:** Theodicy, Darwinism, metaphysics, deism, theology, evil

### **Abstrakt**

Celem tego artykułu jest przedstawienie teodycei Darwinowskiej według Corneliusa G. Huntera. Książka Huntera została przetłumaczona na język polski przez Józefa Zonia i wydana przez Fundację En Arche w 2021 roku. Artykuł przedstawia krytyczną lekturę książki Huntera. Twierdzi się, że główna teza Huntera jest powierzchowna, a argumenty na jej poparcie są niewystarczające. Po pierwsze, przedstawiono historyczne tło problemu teodycei. Począwszy od św. Augustyna i Leibniza, omawiane są niektóre XX-wieczne i współczesne próby rozwiązania problemu zła. W ten sposób nakreślony zostaje kontekst dla podjętej przez Huntera próby przedstawienia Darwinizmu jako przykładu filozoficznej teodycei. Po drugie, przedstawione są główne idee książki Huntera *Bóg Darwina*. Szczególny nacisk położony jest na problem metafizycznych i teologicznych implikacji, ale także ukrytych założeń stojących za teorią ewolucji. W zakończeniu artykułu uwypuklone zostały pewne słabości narracji Huntera na temat kulturowych źródeł Darwinowskiego deizmu.

Zwrócono uwagę na historyczne uproszczenia dotyczące dziewiętnastowiecznego ateizmu oraz logiczną lukę w argumentacji Huntera. Hunter argumentuje, że Darwinizm opiera się na określonych metafizycznych założeniach i z tego powodu nie może być uważany za przykład nauki. Jednocześnie Hunter nie podaje przykładu teorii naukowej, która byłaby całkowicie wolna od metafizycznych założeń. Wydaje się zatem, że jego krytyka Darwinizmu nie dostarcza przekonujących argumentów.

**Słowa kluczowe:** teodycea, darwinizm, metafizyka, deizm, teologia, zło