

# Mieszko Tałasiewicz

---

## Nauka jako teologia

---

Zagadnienia Filozoficzne w Nauce nr 57 [Numer specjalny: nauka i religia],  
59-82

---

2014

Artykuł został opracowany do udostępnienia w internecie przez Muzeum Historii Polski w ramach prac podejmowanych na rzecz zapewnienia otwartego, powszechnego i trwałego dostępu do polskiego dorobku naukowego i kulturalnego. Artykuł jest umieszczony w kolekcji cyfrowej [bazhum.muzhp.pl](http://bazhum.muzhp.pl), gromadzącej zawartość polskich czasopism humanistycznych i społecznych.

Tekst jest udostępniony do wykorzystania w ramach dozwolonego użytku.

---

# Nauka jako teologia

Mieszko Tałasiewicz  
Instytut Filozofii, Uniwersytet Warszawski

## Science and theology

Abstract

According to a popular view science and theology are incompatible: *non-overlapping magisteria*, in terms of the object of their pursuit. In this paper I will argue that the relation which exists between science and theology is neither that of separation nor local explanation but the complete inclusion of one within the other. From the point of view of religion, namely, science in fact is contained in a broadly understood theology.

This claim counters the common view that science and theology are concerned with different ontological orders: the natural and the supernatural. From the Christian point of view there is no question of there being any different orders. There is one order: God made Heaven and Earth, including all things on Earth and all the laws which govern them; thus natural sciences, as concerning some of the God's creatures, are subsumed under theology. It doesn't yield anything like the subservience of natural sciences to theological

dictates, though. The scientific methods of studying the world are the product of our efforts, and the proposition that the world was created by God, or that it wasn't, does not change anything.

Sciences have no bearing on what was revealed. Yet if we are to follow the teachings of Revelation as regards how to act and what not to do, we would need knowledge – in matters of physics, psychology and biology – about the mechanisms which we, as biological organisms, rely on for our natural behaviour. To this extent theology should be interested in studying the actual biological, cultural and social determinants of man's existence so that he could make the most of the favoring circumstances while guarding against circumstances which conspire against him. Theology asks these questions of science, and if it wants to be rational, it should respect the answers, whatever they may be. The relation holds in one direction: science says how things are; theology takes it on board and tries to work out how to use it to aid in the understanding of Revelation. Telling science what theology would like to hear is devoid of purpose. There are no good or bad answers.

As the illustration I discuss the so called 'God gene' hypothesis (Dean Hammer), 'Libet's effect' (Benjamin Libet) and innate moral sense (Marc Hauser) showing how theology can gain inspiration from proper acknowledgement of such phenomena.

Keywords

science/theology, natural/supernatural, God gene, Libet's experiment, Harvard moral test, Dean Hammer, Benjamin Libet, Marc Hauser

Standardowym ujęciem stosunku między nauką<sup>1</sup> a teologią jest dzisiaj ujęcie, w myśl którego nauka i teologia stanowią dziedziny niewspółmierne, czego skutkiem jest ich całkowita separacja, zarówno co do przedmiotu badań, jak i stosowanych metod badawczych. Ten standard bywa delikatnie podważany: podejmowane są próby nawiązania jakiegoś dialogu. Ks. prof. Stanisław Wszolek<sup>2</sup> uważa na przykład, że między nauką a teologią może występować – przynajmniej niekiedy – relacja eksplikacji, tj. wzajemnego oświetlenia i wsparcia interpretacyjnego dla swoich wyników.

W niniejszym referacie chciałbym postawić tezę znacznie bardziej radykalną. Otóż twierdzę, że stosunek między nauką a teologią to nie jest ani separacja, ani lokalna eksplikacja, lecz całkowite *zawieranie się* jednego w drugim. Z punktu widzenia ateisty teologia jest w gruncie rzeczy bezprzedmiotowa; a to, co można z niej zachować, to jakieś elementy socjologii czy historii wierzeń religijnych, które stanowią oczywiście podzbiór właściwy socjologii czy historii *tout court*. Natomiast z perspektywy osoby wierzącej to nauka – nauka jako całość – zawiera się w szeroko rozumianej teologii.

Wrażenie radykalizmu tej tezy ma swoje źródło w potocznym przekonaniu, że nauka i teologia dotyczą różnych porządków ontologicznych: naturalnego i nadnaturalnego. Z chrześcijańskiego punktu widzenia nie ma jednak mowy o jakichś

---

<sup>1</sup> Przez naukę będziemy tutaj rozumieli ogół dyscyplin przyrodniczych.

<sup>2</sup> S. Wszolek, *Racjonalność wiary*, Wydawnictwo Naukowe PAT, Kraków 2003.

różnych porządkach. Jest jeden porządek: Bóg stworzył Niebo i Ziemię i wszystko, co się na Ziemi znajduje, i wszystkie prawa, którym to podlega. Naturę i nie-naturę odróżnić można jedynie epistemologicznie: natura (przyroda) jest to to, co możemy poznać metodami nauk empirycznych. Nauka – metoda poznania naukowego – jest tu definiensem samego pojęcia natury. Ontologiczne rozróżnienie natury i nie-natury jest to możliwe jedynie na gruncie heretyckich doktryn gnostyckich, w postaci manichejskiej tezy, że duch pochodzi od Boga, natura zaś jest to to, co pochodzi od demona. Chrześcijanin nie może tego przyjąć. Dla niego wszystko co istnieje, ma tę samą genezę.

Drugim źródłem wrażenia radykalizmu, jakie może wywieść moja teza, jest wąskie rozumienie teologii jako zespołu dyscyplin faktycznie wykładanych na wydziałach teologicznych pod tą nazwą lub też jako nauki opartej na Objawieniu. W oczywisty sposób nie mam na myśli takiego wąskiego rozumienia. Nie chcę twierdzić, że fizyka czy biologia powinny występować jako specjalności wykładane na wydziałach teologii, ani też że prawa przyrody zostały nam objawione. Deklaruję raczej przywiązanie do szerokiego rozumienia teologii jako nauki o Bogu i wszelkich Bożych dziełach. Ponieważ fizyka czy biologia są naukami o pewnego rodzaju dziełach Bożych, są dyscyplinami tak szeroko rozumianej teologii.

Trzecim powodem, dla którego teza moja może budzić intuicyjny sprzeciw, jest przeświadczenie, że konsekwencją jej uznania byłoby uzależnienie nauk przyrodniczych od „dyktatu” teologii.

Także to jest fałszem. W naukach przyrodniczych ujmowanych jako dyscypliny teologiczne nie zmienia się nawet jota w stosunku do tych samych nauk ujmowanych poza taką perspektywą: ani co do ich treści, ani co do ich metod (poza zakresem rozważań pozostawiam sprawę moralnej dopuszczalności niektórych badań naukowych – *nb.* nie zależy ona od merytorycznych związków pomiędzy nauką a teologią). Uznanie nauk przyrodniczych za dyscypliny szeroko rozumianej teologii zmienia natomiast wiele w samej teologii; pewne rzeczy zmieniają się nawet w niektórych fragmentach teologii wąsko rozumianej.

Objawienie mówi nam o sensie ludzkiego życia, o zadaniu, jakie Bóg stawia człowiekowi, o tym, jak należy postępować i czego się wystrzegać. Mówi też o tym, że świat został stworzony przez Boga. Nie mówi jednak, jak został stworzony i w jakie mechanizmy Bóg go wyposażył. Możemy tego dochodzić, jeśli chcemy, korzystając z „naturalnego światła rozumu”. I dochodzimy. Doszliśmy do wypracowania wyrafinowanych metod badań naukowych i do wielu ważnych wyników, które odkrywają przed nami to, jak działa stworzony przez Boga świat. Naukowe metody poznawania świata są naszym dziełem i domniemanie, że świat został stworzony przez Boga, albo że nie, niczego w nich nie zmienia.

Nauki z kolei nie mówią o sensie naszego życia, o tym, jakie zadanie stawia przed nami Bóg, ani o tym, jak należy postępować i czego się wystrzegać. Mają jednak znaczenie dla naszego **rozumienia** niektórych aspektów Objawienia. Najbardziej jest

to widoczne „na pierwszej linii” rozumienia: tam, gdzie wchodzi w grę rozumienie słów. Objawienie jest wyrażone w ludzkim języku – dla jego właściwej interpretacji ma więc znaczenie wiedza o tym, jak działają ludzkie języki (w szczególności języki, w których Objawienie zostało wyrażone). Ten fakt teologia wąsko rozumiana już dawno wzięła pod uwagę, uważając językoznawstwo za swoją dyscyplinę pomocniczą.

Ale podobne zależności można przecież wskazać w przypadku innych nauk. Jeżeli chcemy podążać za wskazówkami Objawienia co do tego, co powinniśmy robić, a czego się wystrzegać, ważna będzie dla nas wiedza – psychologiczna i biologiczna – o tym, jakie są mechanizmy naszego naturalnego zachowania się jako organizmów biologicznych; do czego mamy naturalną skłonność, a co nam będzie przychodzić ze szczególnym trudem. Nie różni się to co do zasady od sytuacji, w której nauczyciel logiki stara się zrozumieć, jakie psychologiczne mechanizmy rozumowania są odpowiedzialne za szczególnie uporczywe błędy popełniane przez jego uczniów i od wiedzy tej uzależnia dobór efektywnych środków dydaktycznych. Psychologia nie dyktuje praw logiki – może jednak dyktować sposób postępowania w nauczaniu tych praw.

Zależność jest więc taka: niektóre dyscypliny tradycyjnie rozumianej teologii (nie tej, która zajmuje się wszelkim stworzeniem Bożym, lecz tej, która zajmuje się jedynie tym, co zostało objawione), zainteresowane są ustaleniem, jakim sposobem najlepiej uzmysłowić człowiekowi jego objawione powołanie i jak najskuteczniej pomóc mu w wypełnianiu tego powo-

łania. W tym zakresie teologia ta powinna być zainteresowana faktycznymi uwarunkowaniami przyrodniczymi, kulturowymi i społecznymi człowieka, tak, by mógł on jak najlepiej wykorzystać okoliczności sprzyjające i jak najskuteczniej zabezpieczyć się przed wpływem okoliczności niesprzyjających. Teologia pyta naukę o te uwarunkowania i jeśli chce być racjonalna, powinna respektować odpowiedzi – takie, jakie są. Zależność jest tu jednostronna: nauka mówi, jak jest, teologia słucha i się zastanawia, jak to wykorzystać dla lepszego zrozumienia Objawienia. Dyktowanie tego, co się chce usłyszeć, nie ma żadnego sensu. Nie ma odpowiedzi dobrych czy złych. Kiedy nauka odkryje jakąś okoliczność faktyczną pozornie niesprzyjającą przyjęciu Objawienia, nierzadko ogłasza się w wielkich słowach konflikt pomiędzy nauką a religią; tak zwani wolnomyśliciele świętują, a wielu teologów zamyka się na tę wiedzę lub ją otwarcie neguje. Tymczasem im większe trudności taka wiedza zwiastuje, tym cenniejsza jest dla teologii: przeciwnik znany i zbadany jest zawsze łatwiejszy do pokonania niż ukryty i niedoceniany. Próby umniejszenia takiej wiedzy, zanegowania jej i wyparcia, są nie tylko nieskuteczne, są też szkodliwe. Właściwą reakcją jest zawsze podjęcie pracy nad dostosowaniem formy przekazu Objawienia do nowo odkrytych uwarunkowań faktycznych<sup>3</sup>.

---

<sup>3</sup> „Jeśli zaistnieje pozorny konflikt między dobrze uzasadnioną teorią naukową i jakimś punktem doktryny chrześcijańskiej, to chrześcijanin powinien z dużą starannością przeanalizować racje przemawiające za tą doktryną. [...] może się okazać, że wiedza naukowa przyczyni się do ponownego, bardziej adekwatnego wyrażenia tej doktryny”



Wielkim przykładem tego, o czym mówimy, jest oczywiście teoria ewolucji i historia jej recepcji. Niektórym teologom wydawała się ona czymś odrażającym, podrywającym wiarę w stworzenie człowieka przez Boga. A jednak z czasem Kościół zaakceptował fakty i uznał, że widocznie taki sposób stwarzania podobało się Bogu przyjąć. Teorii ewolucji już się raczej nie zwalcza, a coraz częściej – choć wciąż jeszcze zbyt rzadko – staje się ona ważnym elementem wiedzy potrzebnej do interpretacji i przekazu Objawienia, a także do wygenerowania nowych wyobrażeń, których zadaniem jest wzbudzenie intuicyjnego poczucia rozumienia niektórych prawd objawionych<sup>4</sup>. Dzisiaj trudno już wyobrazić sobie bez teorii ewolucji teodycę<sup>5</sup>, oferuje ona także intuicyjne roz-

(E. McMullin, *Ewolucja i stworzenie*, tłum. J. Rodzeń, Wyd. Biblos – OBI, Tarnów – Kraków 2006 [jest to oddzielnie opublikowany wstęp do *Evolution and Creation*, (red.) E. McMullin, University of Notre Dame Press, Notre Dame 1985, s. 3]). Uznanie nauk przyrodniczych za dyscypliny teologiczne może sprawić, że będzie to łatwiejsze psychologicznie: teolog nie będzie poddany wpływowi zewnętrznym, lecz jedynie będzie rozpoznawał wewnętrzne, teologiczne uwarunkowania...

<sup>4</sup> Wprawdzie chociaż z jednej strony „senssem przekazu wiary nie jest zaspokojenie ludzkiej ciekawości” (J. Ratzinger, *Śmierć i życie wieczne*, tłum. M. Węclawski, PAX, Warszawa 2005, s. 150), to „z drugiej jednak strony lud (i człowiek w ogóle) szuka poglądowości i obrazowości [...]. Nierozsądkiem jest żądać pobożności pozbawionej całkowicie wyobrażeń; byłaby ona sprzeczna z naturą człowieka. Ale dlatego też tym bardziej należy żądać, aby wyobrażenia [...] nie przekształcały się w samoistną mitologię. [...] W nauczaniu nie chodzi jednak o usunięcie wszelkich obrazów, ale o ich stałą korektę” (tamże, s. 126).

<sup>5</sup> Zob. M. Murray, *Nature Red in Tooth and Claw: Theism and the Problem of Animal Suffering*, Oxford University Press, Oxford 2008.

wiązanie innego problemu, podnoszonego m.in. przez Sartre'a: Jak Bóg, którego wola jest prawem wszelkiego bytu, mógł stworzyć istotę, która zdolna jest postępować według własnej woli? Rozważanie tego czysto teologicznego pytania *in abstracto*, bez jakichkolwiek przesłanek empirycznych, silnie sugeruje, że Bóg w akcie stworzenia musiał położyć między sobą a człowiekiem jakąś potężną przesłonę, ugruntować osobowość człowieka w jakimś neutralnym aksjologicznie i przewyższającym poznawcze możliwości człowieka medium. Świat przyrody, bogaty strukturalnie i neutralny aksjologicznie – w tym właśnie ewolucja człowieka jako zwierzęcia – jawi się jako znakomita odpowiedź na to czysto teologiczne pytanie. Ewolucja – i w ogóle stworzenie całego skomplikowanego świata materialnego – z punktu widzenia teologii nie musi być niewytłumaczalną zagadką, „fanaberią Pana Boga”, lecz może być ujęta jako podstawa *quasi*-samodzielności bytowej człowieka i jego wolnej woli<sup>6</sup>.

Postawa nieufności wobec odkryć naukowych nie zniknęła jednak z teologii wraz z zaakceptowaniem teorii ewolucji. Co

---

Zasadniczym wkładem teorii ewolucji do teodycei jest ujęcie bólu jako generalnie korzystnej reakcji adaptacyjnej oraz – bardziej ogólnie – śmierci poszczególnych organizmów jako koniecznego warunku rozwoju coraz wyższych form życia.

<sup>6</sup> „Bóg jest w dużym stopniu ukryty przed nami. To konieczne, by skończone istoty ludzkie były w stanie pozostać sobą, by się stwarzać, dokonywać wyborów” – J. Polkinghorne. Na tę rolę teorii ewolucji w teologii zwracałem uwagę w M. Tałasiewicz, *Nauka i teologia: konflikt wyobrażeń*, „Zagadnienia Filozoficzne w Nauce” 2009, 44, s. 116–146.

jakiś czas wciąż na nowo jesteśmy świadkami nieprzychylnych reakcji teologów na nowe odkrycia. Gwoli przykładu rozważmy kilka tematów głośniejszych w ostatnich latach.

Zacznijmy od sprawy najbardziej kontrowersyjnej naukowo i wzbudzającej najżywsze protesty teologów: od dokonanego przez Deana Hamera<sup>7</sup> odkrycia – czy też rzekomego odkrycia – genetycznej podatności ludzi na wiarę religijną (sprawa tzw. „genu Boga”). Hamer utrzymuje, jakoby wykazał istotną korelację pomiędzy formą pewnego genu (VMAT2) a podatnością na wiarę religijną, mierzoną m.in. deklarowaną przez badanych ogólną skłonnością do wiary w rzeczy niemożliwe do bezpośredniego udowodnienia<sup>8</sup>. Wskazuje też mechanizm ekologiczny odpowiedzialny za rozpowszechnienie się sprzyjającego wierze allelu: jego posiadacze, dzięki zwiększonej produkcji kodowanych przez ten allel neuroprzekaźników są pogodniejsi i bardziej skłonni do optymizmu, co z kolei sprawia, że chętniej miewają większą liczbę dzieci.

Publikacja Hamera spotkała się z poważną krytyką innych naukowców<sup>9</sup> i jest rzeczą wątpliwą, czy mechanizm przedstawiony przez tego autora rzeczywiście istnieje. Nie zamierzam tutaj tego rozstrzygać. Sama idea jednak, że skłonność do wiary

---

<sup>7</sup> D. Hamer, *The God Gene: How Faith is Hard-wired into Our Genes*, Doubleday, New York 2004.

<sup>8</sup> „openness to believe things not literally provable”.

<sup>9</sup> C. Zimmer, *Faith-boosting genes*, „Scientific American” 2004, October.

w to, co niewidzialne, jest zróżnicowana, a zróżnicowanie to jest w jakiś sposób wrodzone, nie wydaje mi się absurdalna; przeciwnie, harmonizuje ona z moimi ewolucyjnymi intuicjami i uważam ją za całkiem dorzeczną. Być może podłoże genetyczne takiej cechy jest o wiele bardziej skomplikowane niż tylko mutacja w jednym genie; inny zapewne jest też mechanizm ekologiczny, który wchodzi tu w grę. Intuicyjnie – sądziłbym, że cechą, która podlega presji selekcyjnej, nie jest sama skłonność do wiary w niewidzialne u pojedynczych osobników, lecz raczej częstość tej skłonności w podlegającej łącznemu doborowi grupie razem żyjących osobników. Jakościowo dość łatwo wyobrazić sobie model, w którym dobór faworyzuje grupy posiadające w swoim składzie zarówno osobniki wyjątkowo podatne na taką wiarę, jak i wyjątkowo niepodatne (a eliminuje takie grupy, które składają się tylko z „łatwowiernych” lub tylko ze „sceptyków”). Grupa mieszana ma bowiem – jako całość – szersze spektrum możliwych reakcji na nową, nieznaną członkom tej grupy sytuację. „Łatwowierni” nie tylko łatwo wierzą w transcendencję, ale też chętnie dają wiarę starym legendom, powtarzanych przez starców przy wieczornych ogniskach i przekazywanych z pokolenia na pokolenie, w których oprócz oczywistych zmyśleń i fantazji, zawarty jest solidny ładunek wiedzy o rzadkich, ale występujących kiedyś nietypowych sytuacjach i wypracowanych przez przodków sposobach radzenia sobie z nimi. Jeżeli nowa sytuacja, w jakiej znalazła się grupa, jest tylko względnie nowa (w stosunku do bezpośredniego doświadczenia jej członków), ale pojawiała się już kiedyś w przeszło-

ści, „łatwowierni”, którzy przechowali przekaz tradycji, mogą wskazać właściwy sposób postępowania, co jest korzystniejsze, niż gdyby próbować wypracować go od nowa metodą prób i (być może śmiertelnych) błędów. Jeżeli natomiast sytuacja jest zupełnie nowa, tak że grupa nigdy nie miała okazji wypracować adekwatnych metod postępowania, korzystna dla tej grupy będzie obecność sceptyków, których naturalnym nastawieniem jest szukanie rozwiązania *ad hoc*.

Tymczasem idea genetycznego zróżnicowania podatności na wiarę religijną budzi niezwykle ostry sprzeciw wielu teologów, w tym na przykład skądinąd wielokrotnie cytowanego przeze mnie z aprobatą Polkinghorne’a, który w wywiadzie stwierdził, że „The idea of a god gene goes against all my personal theological convictions”). Siła tych reakcji ujawnia przeświadczenie, że zdaniem tych teologów jest coś głęboko bezbożnego w przypuszczeniu, że jednym ludziom z natury łatwiej jest wierzyć w Boga, a innym trudniej. Każdy ma równie blisko do Boga – mówią.

Sprzeciw ten jest dla mnie niezrozumiały, a twierdzenie, że każdy ma równie blisko do Boga, jest w moich oczach oczywistą nieprawdą – jeżeli chodzi o samą „odległość”, by tak rzec. Jedni mają łatwe życie, inni trudne. Jedni dorastają w szczęśliwych czasach, inni w poździe wojny. Jedni są zdrowi, inni kalecy. Jedni są wychowywani w religijnym otoczeniu, inni nie. Słowem, jedni mają blisko do Boga, inni bardzo daleko. Sprawiedliwość Boża nie na tym polega, że wszyscy mają do Niego równie blisko, lecz na tym, że Bóg zna te różne odległości i zawsze odpowiednio wychodzi człowiekowi na spotkanie. Jednym

wychodzi naprzeciw tylko o krok, innych musi niemal uprowadzić sprzed bram otchłani. Tak mówi Pismo: obok św. Piotra Jezus zaledwie przeszedł i powiedział: „chodź za Mną?”; a ten poszedł. Św. Tomaszowi Apostołowi, zwanemu Niewiernym, musiał pokazać ręce i bok. Św. Pawła ścigał na pustyni i raził ślepotą, by ten wreszcie przejrzał.

A zatem, niezależnie od tego, czy odkrycie Hamera jest rzeczywistym osiągnięciem nauki, czy nie – coś takiego **mogłoby** być prawdą. Nie sprzeciwia się to intuicjom wiary; przeciwnie, harmonizuje z nimi, i wyraża je: można by wręcz nazwać odpowiednie profile genetyczne (czy pojedyncze allele) profilami/allemami Piotra i profilami/allemami Pawła.

Kolejnym przykładem mogą być wciąż żywo dyskutowane odkrycia Benjamina Libeta, który badał neurofizjologiczne aspekty wykonywania ruchu dowolnego. Badane przez niego osoby były proszone o naciśnięcie przycisku w dowolnym momencie pewnego interwału czasowego i jednocześnie zapamiętanie, w której pozycji znajdował się wskaźnik doświadczalnego zegara w momencie podjęcia decyzji o naciśnięciu; osoby te miały jednocześnie wykonywane badanie EEG. Libet wykazał, że tzw. potencjał gotowości (*readiness potential*) w korze ruchowej, uwidoczniiony w badaniu EEG, wyprzedza o ok. 500 ms moment, który badani wskazywali jako ten, w którym podjęli decyzję.

Badania te (prowadzone na przełomie lat 70. i 80.) miały ogromny oddźwięk, który nie maleje – a raczej wciąż rośnie –

do dzisiaj (być może za sprawą wydanej kilka lat temu książki Libeta<sup>10</sup>). Wielu komentatorów i kontynuatorów (wśród nich np. Daniel Wegner<sup>11</sup>) uważa, że wyniki te świadczą o tym, że poczucie sprawstwa jest złudzeniem a człowiek *de facto* nie ma wolnej woli. Nietrudno sobie wyobrazić, że z tego powodu wyniki te spotkały się z wielką podejrzliwością teologów.

Znowu – niesłusznie.

Podejrzliwie powinna traktować te wyniki – i każde wyniki – sama nauka; krytycyzm wobec własnych wyników jest wszak ważnym wyznacznikiem racjonalności naukowej i składnikiem naukowej metody. William Klemm<sup>12</sup> odnotowuje wiele wewnątrznaukowych powodów, by do twierdzenia, jakoby dowolne naciśnięcie przycisku pozostawało poza kontrolą świadomej, wolnej woli, podchodzić sceptycznie. Wymieńmy kilka tytułem przykładu:

- moment przyjmowany w tych badaniach jako moment świadomej decyzji *de facto* oznacza moment świadomej refleksji nad podejmowaniem decyzji i umiejscowienia tej decyzji na eksperymentalnej skali czasu; mierzono metarefleksję nad decyzją, a nie decyzję;

---

<sup>10</sup> B. Libet, Benjamin (2004), *Mind Time – The Temporal Factor in Consciousness*, Harvard University Press, Cambridge, MA 2004.

<sup>11</sup> D. Wegner, *The Illusion of Conscious Will*, The MIT Press, Cambridge, MA 2002.

<sup>12</sup> W. Klemm, *Free Will debates: simple experiments are not so simple*, „Advances in Cognitive Psychology” 2010, 6.

- w EEG obserwowano ograniczone obszary mózgu, tymczasem wolne podejmowanie decyzji może być procesem rozciągłym w czasie i w wielkich obszarach mózgu; w rezultacie nie wykazano konkluzywnie, że potencjał gotowości jest wcześniejszy od momentu decyzji.

Przypuśćmy jednak, że dalsze badania – hipotetycznie – wyjaśniłyby wątpliwości Klemma i ustaliły ponad wszelką wątpliwość, że człowiek rzeczywiście nie ma świadomej kontroli nad spontanicznym naciśnięciem przycisku; że impuls generuje się w mózgu quasi-losowo, a świadomość jedynie *post factum* generuje złudzenie wolnej decyzji. Nie byłoby w tym nic ponad to, co Kościół – i w ogóle moralisci, także pozareligijni – głoszą od dawna:

Być prawdziwie wolnym – to nie znaczy: czynić wszystko, co mi się podoba, na co mam ochotę [...] Być prawdziwie wolnym – to znaczy: używać swej wolności dla tego, co jest prawdziwym dobrem.

(Jan Paweł II, *List do młodych*, 1985)<sup>13</sup>

---

<sup>13</sup> Por. też: „Czystość domaga się osiągnięcia panowania nad sobą, które jest pedagogią ludzkiej wolności. Alternatywa jest oczywista: albo człowiek panuje nad swoimi namiętnościami [...] albo pozwala zniewolić się przez nie i staje się nieszczęśliwy. ‘Godność człowieka wymaga, aby działał ze świadomego i wolnego wyboru, to znaczy [...] nie pod wpływem ślepego popędu wewnętrznego lub też zgoła przymusu zewnętrznego. Taką zaś wolność zdobywa człowiek, gdy uwalniając się od wszelkiej niewoli namiętności, dąży do swojego celu drogą wolnego wyboru dobra [...]’ KKK 2339.



Mówiąc krótko: trzeba odróżniać wolę od ochoty<sup>14</sup>. Sytuacja, w której w pewnym interwale mam w dowolnym momencie nacisnąć przycisk, nie jest paradygmatycznym przykładem występowania wolnej woli. To jest właśnie paradygmatyczny przypadek podążania za swoimi zachciankami, czyli ulegania **złudzeniu** wolnej woli. Kiedy robię to, na co mam ochotę, nie jestem prawdziwie wolny; jestem w niewoli popędów. Wolny jestem wtedy, kiedy robię to, co powinienem.

W odczuciu tzw. „wolnomyślicieli” chrześcijaństwo jest zniewoleniem: zbiorem zakazów, nakazów i ograniczeń. Jaka w tym wolność? – pytają. Właśnie w imię wolności buntują się oni przeciwko wierze. W imię tego, że jeśli chcę zjeść kielbasę w piątek, to zjem. Jeśli mam ochotę związać się z nową partnerką, to porzucam starą i biorę tę nową. Tymczasem, jak od zawsze przekonują moralisci, a co teraz sugerują badania Libeta i jego kontynuatorów, w takich sytuacjach nam się może co najwyżej zdawać, że o czymś decydujemy, ale w rzeczywisto-

---

„Wychowanie [...] wymaga nauczenia się wyrzeczenia, zdrowego osądu, panowania nad sobą, które są podstawą wszelkiej prawdziwej wolności” KKK 2223.

„Ten, kto utrzymuje w karności swoje ciało i kieruje swoją duszą, nie pozwalając, by była ona niepokoiona namiętnościami, jest panem siebie; słusznie może być nazwany królem, ponieważ umie panować nad samym sobą; jest wolny i niezależny oraz nie poddaje się w niewolę grzechu” KKK 908 (za św. Ambrożym, *Expositio Psalmi CXVIII*, 14, 30: PL 15, 1403 A).

<sup>14</sup> Mieszkańcom Warszawy, gdzie Wola od Ochoty oddzielona jest rozległymi pustkowiami Linii Średnicowej, przychodzi to może trochę łatwiej niż innym.

ści rządzą nami popędy, które na osłodę przy okazji mogą nam wygenerować epifenomenalne poczucie, że o czymś zdecydowaliśmy.

Morał z badań Libeta współbrzmi zatem z morałami prawnymi od wieków przez moralistów: jeśli chcemy rzeczywiście okazać swoją wolę, to nie możemy zdać się na poczucie, które dołącza się do przypadkowych „decyzji”. Jedyne sposoby, na który prawdziwa wola – a zatem prawdziwa wolność – może się przejawiać, polega na tym, że uprzednio, w dostatecznie dużym przedziale czasowym, postanowimy co będziemy robić w takim a takim czasie bez względu na okoliczności – a potem to zrealizujemy, nawet jeśli nam się nie będzie „chciało”. Jeżeli mamy wolną wolę, to potrafimy zrealizować arbitralnie zadany rozkład decyzji. Jeżeli nie potrafimy, to woli – ani wolności – nie mamy.

Taka jest idea liturgicznego kalendarza postów. Ważną jego funkcją jest właśnie ustanowienie arbitralnego rozkładu pewnych decyzji. Mamy się decydować w określonych momentach na powstrzymanie się od jedzenia. To jest zawsze technicznie wykonalne (czego nie da się powiedzieć o decyzji zjedzenia czegoś), a jednocześnie przeciwstawia się potężnemu popędowi; sukces w tej sprawie jest więc dobrą miarą zrealizowania wolności.

Podobnie jest z innymi popędami – i z innymi zakazami czy nakazami Kościoła. Nakazy te i zakazy wydają się czasem nie-naturalne właśnie dlatego, że mają one być nam pomocą w odezwaniu się od naszej zwierzęcej, automatycznej, kierowanej popędami, niewolniczej natury. To one umożliwiają nam podjęcie

decyzji, która nie jest wyznaczona popędem, a więc decyzji wolnej, realizującej nasze człowieczeństwo<sup>15</sup>.

Przekonanie, że badania Libeta stawiają pod znakiem zapytania wolność woli, jest zrozumiałe tylko przy założeniu, że pojęcie wolności, występujące w post-Libetowskich debatach, zostało wypaczone. Mówi się teraz (np. Seth Lloyd), że jesteśmy wolni, kiedy nie wiemy, co zaraz uczynimy (choć może to wiedzieć obserwujący nasze fale mózgowo badacz). Tymczasem prawdziwa wolność woli jest czymś dokładnie przeciwnym: kiedy kieruję się wolą, wiem, co uczynię – nie za 500 milisekund, ale za 5 miesięcy. Natomiast obserwator mojego mózgu tego nie wie. I takie pojęcie woli jest zakodowane w języku: mówimy, że ma „silną wolę” nie o kimś, kto szczególnie intensywnie realizuje swoje zachcianki, lecz o tym, kto szczególnie wytrwale potrafi im się przeciwstawiać.

Ostatnim przykładem, który chciałbym rozważyć, jest sprawa istnienia wrodzonego zmysłu moralnego, badanego na

---

<sup>15</sup> Dobitym przykładem jest zakaz cudzołóstwa i nakaz wierności małżonkowi do śmierci. Człowiek – biologicznie – jest małą o umiarkowanie zaznaczonym dymorfizmie płciowym, co sugeruje, że ma naturalną skłonność do umiarkowanej poligamii. Pokusa skoku w bok nie musi być zatem od razu podszeptem szatana, może być po prostu głosem naszego naturalnego popędu. Ale to, że ten popęd jest naturalny, nie usprawiedliwia nas, kiedy mu ulegamy. Na tym właśnie ma polegać nasza wolność, żebyśmy w imię przyjętych wcześniej zobowiązań potrafili przeciwstawić się temu popędowi. Żebyśmy to my decydowali o naszym postępowaniu, a nie nasze popędy czy losowe fluktuacje nastroju.

przykład przez zespół Marka Hausera (którego prace opisywał prof. Jerzy Vetulani w publikacjach PAU<sup>16</sup>). Tym razem solidność naukowa tych ustaleń raczej nie budzi większych wątpliwości i można uznać, iż wiemy, że ludzie generalnie wyposażeni są w wykształcony ewolucyjnie, uniwersalny zmysł moralny, dzięki któremu perspektywę wyrządzenia osobiście fizycznej krzywdy konkretnej osobie odczuwa się jako zło, którego trzeba unikać.

Reakcje teologiczne na to odkrycie są ambiwalentne. Z jednej strony teologowie mają powód do zadowolenia: to „wolnomyśliciele” twierdzili kiedyś, że moralność jest ludzkim wymysłem i czymś całkowicie relatywnym w stosunku do kultury, teologowie zaś wskazywali, że sumienie, zdolność do odróżniania dobra i zła, jest wrodzoną dyspozycją ludzką, wrażliwością na wspólne dla wszystkich „prawo naturalne”. Z drugiej jednak strony podtrzymywano tezę, że dostarczanie uniwersalnej moralności jest ważną funkcją religii; odkrycie biologicznego zmysłu moralnego wydaje się tę tezę podważać.

W rzeczywistości, tak samo jak w poprzednio omawianych wypadkach, odkrycie naukowe w pełni harmonizuje z tym, co od wieków było wiadome: ludzie mają wrodzony zmysł moralny, który pozwala im w **pewnych wypadkach** odróżniać dobro od zła:

Bo gdy poganie, którzy Prawa nie mają, idąc za naturą, czynią to, co Prawo nakazuje, chociaż Prawa nie mają, sami dla siebie są

---

<sup>16</sup> Por. np. J. Vetulani, *Neurobiologiczne podstawy moralności*, „Rocznik Polskiej Akademii Umiejętności” 2007/2008, s. 141–161.

Prawem. Wykazują oni, że treść Prawa wypisana jest w ich sercach – pisał św. Paweł [Rz 2,14-15].

Zarazem jednak zmysł ten nie jest wystarczający do wygenerowania pełnej moralności, która musi pochodzić z racjonalnego źródła i być poddana kontroli świadomości. Dla wierzącego tym źródłem jest Objawienie. W Kazaniu na Górze Jezus mówił:

Słyszeliście, że powiedziano: *Będziesz miłował swego bliźniego*, a nieprzyjaciela swego będziesz nienawidził. A Ja wam powiadam: Miłujcie waszych nieprzyjaciół i módlcie się za tych, którzy was prześladują [...]. Jeśli bowiem miłujecie tych, którzy was miłują, cóż za nagrodę mieć będziecie? Czyż i celnicy tego nie czynią? I jeśli pozdrawiacie tylko swych braci, cóż szczególnego czynicie? Czyż i poganie tego nie czynią? [Mt 5,43-47]

Wskazania Jezusa nie są naturalne. Przeciwnie, są one *explicite przeciwstawione* moralności naturalnej. To naturalne, że kochamy przyjaciół. Ale Jezus każe miłować nawet nieprzyjaciół. To naturalne, że za życzliwość odpłacamy życzliwością (altruizm odwajemniony). Ale Jezus każe nawet zło odpłacać dobrem. To naturalne, że za wykonaną pracę należy się zapłata. Ale Jezus robotnikowi, który pracował zaledwie godzinę, płaci tyle samo, co temu, który pracował cały dzień. Kto uważa, że to jest naturalne, niech spróbuje tak płacić fachowcom na budowie...

Naturalny zmysł moralny jest potrzebny do tego, byśmy zrozumieli, czym w ogóle jest moralność, byśmy mieli jakiegokol-

wiek **pojęcie** dobra i zła moralnego (w odróżnieniu od innych dóbr i zeł). Ale nie jest moralnością. „Albowiem nie od [wypełnienia] Prawa została uzależniona obietnica dana Abrahamowi i jego potomstwu, że będzie dziedzicem świata, ale od usprawiedliwienia z wiary” [Rz 4,13]. Cóż zatem niepokojącego dla teologów jest w Harvardzkim Teście Moralnym?

\* \* \*

Reasumując, w perspektywie, jaką ukazuje teza o nauce jako dyscyplinie teologicznej, żadne odkrycia naukowe nie mogą zagrozić Objawieniu; mogą co najwyżej skłaniać nas do korekty naszych wyobrażeń, do czego wzywał nas Joseph Ratzinger, oraz do ustawicznej rekonstrukcji tego, co uważamy za najlepszy sposób **przekazywania** prawd objawionych współczesnym ludziom, zanurzonym w kulturze przesiąkniętej nauką i techniką.

Być może to właśnie jest głównym powodem, dla którego tak wielu teologów traktuje osiągnięcia nauki z rezerwą. Nauka nieustannie się rozwija i nieustannie rozwijać się muszą i zmieniać sposoby wyrazu prawd teologicznych. Być może teologowie zbyt są przyzwyczajeni do tego, że stan faktyczny, jeśli chodzi o wiedzę o świecie i sposób jej wykorzystania do przekazu prawd wiary, ustalony był raz na zawsze przez św. Tomasza i drażni ich teraz, że tak wiele trzeba w tym obrazie zmienić. Ba, nie raz zmienić, lecz ciągle zmieniać. Nie ma chyba jednak innego wyjścia. Tomasz uważał, że rozstrzygnął to raz na zawsze, bo sądził, że wiedza ludzka, jemu dostępna, jest trwałym

osiągnięciem ludzkości, które co najwyżej w drobnych tylko szczegółach będzie jeszcze uzupełniane. Tymczasem nauka i dostarczany przez nią obraz świata zmienił się od tego czasu gruntownie. I będzie się zmieniać. I tak jak naukowcy pogodzili się z tym, że nie budują teorii na wieki, lecz na kilka, kilkanaście lat, tak i teologowie powinni pogodzić się z tym, że praca ich pokolenia będzie już nieaktualna w następnym. Mimo to – jest niezbędna, bo jeśli nie będzie wykonana, to pokolenie wiernych przestanie rozumieć swój świat i swoją wiarę, a następne pokolenie teologów będzie miało jeszcze więcej pracy. Nie lękajmy się. Kto wierzy, że Bóg stworzył świat, nie powinien się bać, że świat okaże się niekompatybilny z Bogiem. Może być niekompatybilny co najwyżej z naszymi wyobrażeniami.

Kolejnym motywem rezerwy wobec niektórych odkryć naukowych, który zdaje się przyświecać pewnym teologom, jest chęć wykorzystania innych odkryć naukowych jako argumentów apologetycznych. Wszyscy ci, którzy pragną przedstawić naukę jako dowód na prawdziwość pewnej wizji religii, starają się dezawuować wszystkie odkrycia, które do tej wizji nie pasują. Ich trud jest jednak w najlepszym razie daremny. Nauka jest zbyt bogata, by dała się przykroić do jakichkolwiek z góry danych wyobrażeń; na każde odkrycie wspierające preferowany obraz wypadnie inne, które będzie z nim niezgodne. Co więcej, nawet jedno i to samo odkrycie w oczach jednych będzie wspierające, a w oczach innych – niezgodne (zob. kazus zmysłu moralnego). W gorszych wypadkach trud ten będzie miał bardzo złe konsekwencje. Jest faktem psychologicznym, że choć to nie ma pod-

staw logicznych, ludzie uważają obalenie dowodu jakiejś tezy za dobry dowód jej negacji. Przeciwnicy wiary z lubością ten mechanizm wykorzystują: wykazując, bez większych trudności, słabości argumentacji w tego rodzaju apologiach, ogłaszają tryumfalnie, że udowodnili fałszywość religii. A ludzie im wierzą. Dlatego nie warto próbować dowodzić istnienia Boga z przesłanek naukowych. Teologia nie jest częścią nauki (tą częścią, która – zgodnie ze słowami prof. Vetulaniego – zgłębia zagadkę Absolutu). To nauka jest częścią teologii. A nauka jako teologia zakłada istnienie Boga, a nie dowodzi tego. Jest to zresztą, jak przekonywałem, założenie metodologicznie neutralne: nauka o świecie stworzonym przez Boga jest empirycznie nieodróżnialna od nauki o świecie, który się jakoś przypadkiem zrobił z niczego.

## Bibliografia

- Evolution and Creation*, (red.) E. McMullin, University of Notre Dame Press, Notre Dame 1985.
- Hamer D., *The God Gene: How Faith is Hard-wired into Our Genes*, Doubleday, New York 2004.
- Katechizm Kościoła Katolickiego*, Pallotinum, Poznań 1994.
- Klemm W., *Free Will debates: simple experiments are not so simple*, „Advances in Cognitive Psychology” 2010, 6.
- Libet B., *Mind Time – The Temporal Factor in Consciousness*, Harvard University Press, Cambridge, MA 2004.
- McMullin E., *Ewolucja i stworzenie*, tłum. J. Rodzeń, Wyd. Biblos – OBI, Tarnów – Kraków 2006.



- Murray M., *Nature Red in Tooth and Claw: Theism and the Problem of Animal Suffering*, OUP, Oxford 2008.
- Ratzinger J., *Śmierć i życie wieczne*, tłum. M. Węclawski, PAX, Warszawa 2005.
- Tałasiewicz M., *Nauka i teologia: konflikt wyobrażeń*, „Zagadnienia Filozoficzne w Nauce” 2009, s. 116–146.
- Vetulani J., *Neurobiologiczne podstawy moralności*, „Rocznik Polskiej Akademii Umiejętności” 2007/2008, s. 141–161.
- Wegner D., *The Illusion of Conscious Will*, The MIT Press, Cambridge, MA 2002.
- Wszolek S., *Racjonalność wiary*, Wydawnictwo Naukowe PAT, Kraków 2003.
- Zimmer C., *Faith-boosting genes*, „Scientific American” 2004, October.