

P i o t r G u t o w s k i

Józefa Życińskiego koncepcja relacji między religią a nauką

Słowa kluczowe: *J. Życiński, A.N. Whitehead, metodologiczny naturalizm, metafizyczny naturalizm, panenteizm, platonizm w filozofii matematyki, filozofia procesu, filozofia analityczna*

Próby uchwycenia stanowiska filozofa w pewnej szczegółowej kwestii warto zacząć od odsłonięcia problemów, które uważał on za najważniejsze, i od centralnych intuicji organizujących jego myślenie¹. Dla abpa Józefa Życińskiego (1948–2011) jeden z głównych problemów zawarty był w pytaniu o powiązanie ze sobą kilku obrazów świata, które wydają się opozycyjne: dostarczanego przez nauki przyrodnicze, przez refleksję typu humanistycznego (wraz ze sztuką) i przez religię (a dokładniej teizm w wersji chrześcijańskiej). Te trzy obrazy świata określał niekiedy mianem „trzech kultur” (por. Życiński 1990). Jego odpowiedź na pytanie o możliwość pogodzenia naukowego i religijnego obrazu świata była zdecydowanie pozytywna i w obrębie tej odmiany chrześcijaństwa, jaką jest religia rzymskokatolicka, miała dość typową postać: nie może być sprzeczności między rozumem, który uczciwie szuka pełnej prawdy o świecie, a wiarą religijną, rodzącą się w oparciu o rzetelne i wszechstronne rozumienie boskiego Objawienia, bo to urągałoby samemu Bogu, który wyposażył ludzi w rozum jako ważne narzędzie poznania. U podłoża tej idei tkwi – stojąca w wyraźnej opozycji do tendencji fideistycznych – scholastyczna zasada *fides quaerens intellectum* (wiarą poszukująca zrozumienia), która powtórzona została przez papieża Jana Pawła II w encyklice *Fides et ratio*.

¹ Niniejszy artykuł powstał w oparciu o referat wygłoszony 10 lutego 2012 roku na konferencji zorganizowanej przez Wydział Filozofii KUL w pierwszą rocznicę śmierci abpa Józefa Życińskiego. Fragment tego tekstu ukazał się w materiałach z IV Kongresu Kultury Chrześcijańskiej (Gutowski 2012: 74–82).

Życiński akceptował w pełni tę zasadę, a nawet wzmacniał jej racjonalistyczny wydzwięk, choć nie cenił scholastycznej metafizyki, w horyzoncie której ona się pojawiała. Bronił natomiast samej idei metafizyki jako sensownej i dającej się racjonalnie uprawiać dyscypliny filozoficznej. W sposób charakterystyczny dla reprezentantów filozofii przyrody (bo tą dyscypliną głównie się zajmował) i środowiska, które go ukształtowało (najważniejszymi postaciami byli w nim ks. Kazimierz Kłósak i ks. Michał Heller), uznawał, że współcześnie metafizykę powinno się uprawiać w kontekście nauki.

Wszechstronna analiza tekstów Życińskiego pod kątem tytułowego zagadnienia dostarczyłaby materiału na znacznie dłuższe opracowanie niż niniejsze. Tutaj skoncentruję się na omówieniu koncepcji filozoficznych, które wykorzystywał on do ukazywania niesprzeczności i harmonii między sędami nauki a podstawowymi przekonaniem religijnymi. W punkcie 1 omówię jego stanowisko z zakresu metodologii i epistemologii, określane najczęściej jako *naturalizm metodologiczny*, w pkt 2 przedstawię koncepcję z zakresu metafizyki znaną jako panenteizm (którego nie należy mieszać z panteizmem – dlatego środkowy człon tej nazwy wyróżniam kursywą), w pkt 3 wspomnę – dla dopełnienia obrazu, ale bez wchodzenia w szczegóły – o poszukiwaniu przez Życińskiego sposobu powiązania nauki i religii w refleksji nad rolą matematyki w naukach przyrodniczych oraz w badaniach charakteru, inspiracji i implikacji teorii naukowych, a w pkt 4 zaproponuję ogólniejsze spojrzenie na filozoficzną twórczość Życińskiego.

1. Metodologiczny naturalizm

Dla uchwycenia, czym dla Życińskiego jest naturalizm metodologiczny i jaką funkcję spełnia w jego filozofii, dobrze będzie zacząć od objaśnienia, czym jest naturalizm *metafizyczny* czy też *ontologiczny* – ograniczając się do jednej jego wersji, którą można określić jako scjentystyczną. Najkrócej mówiąc, naturalizm tego rodzaju jest poglądem, zgodnie z którym istnieją wyłącznie zjawiska przyrodnicze, odkrywane przez nauki (por. Życiński 2002: 67). Oznacza to m.in., że ludzka świadomość, włącznie z treścią przekonań moralnych i religijnych, jest w *każdym swoim aspekcie* przyczynowo zależna od procesów przyrodniczych. Tak więc jeśli chcemy zrozumieć np. ludzkie dylematy moralne lub przekonania religijne, powinniśmy zwrócić się nie do tradycyjnego etyka lub teologa, ale raczej do psychologa, socjologa, a jeszcze lepiej do biologa, specjalisty od neuronauk lub do fizyka. Naturalizm metafizyczny w takiej redukcjonistycznej postaci stoi w sprzeczności nie tylko z podstawowymi przekonaniem religijnymi (np. o istnieniu Boga i duszy), ale także z tradycyjnie pojętą kulturą humanistyczną, dla której podstawowym aksjomatem zdaje się

być teza o przynajmniej częściowej autonomii ducha ludzkiego względem przyrody. Człowiek religijny nie może zaakceptować tej wersji naturalizmu metafizycznego, chyba że za Boga uzna przyrodę (taką, jak przedstawiają ją nauki), czyli przyjmie stanowisko panteistyczne. Ściśle rzecz ujmując, nie może też zgodzić się ze zwolennikami naturalizmu metafizycznego w wersjach umiarkowanych (niescjentystycznych), którzy np. dzięki zastosowaniu pojęcia emergencji i superwencji przyznają pewną autonomię ludzkiej świadomości i całej sferze szeroko pojętej kultury. Jednak po odpowiednim zinterpretowaniu relacji Boga do świata, osoba wierząca jest w stanie zbliżyć się do tych wersji naturalizmu (por. Życiński 2009).

Inaczej sprawa wygląda z naturalizmem *metodologicznym*, który nie odnosi się do tego, co istnieje, ale dotyczy wyłącznie sposobu prowadzenia badań w zakresie nauk. Zgodnie z tym stanowiskiem, wyjaśniając jakiegokolwiek zjawiska, uczony zobowiązany jest wskazywać wyłącznie przyczyny naturalne, przyrodnicze². Gdybyśmy zapytali lekarza o przyczynę kaszlu, a ten odpowiedziałby, że jest nią grzech pierworodny (bo bez grzechu nie byłoby chorób) i zamiast aspiryny oraz gorących kąpeli zalecił spowiedź i gorące modlitwy rano i wieczorem, słusznie uznalibyśmy, że nie trzyma się swoich kompetencji. Jako przedstawiciel pewnej nauki (medycyny), ma wskazywać jedynie przyczyny naturalne kaszlu: np. wirusy lub bakterie. Podobnie musi postępować biolog czy neuropsycholog, który zajmuje się zagadnieniem świadomości. To metodologiczne ograniczenie nie oznacza jednak konieczności uznania, że wszystko, *co istnieje*, ma charakter materialny.

Naturalizm metodologiczny nie pociąga więc za sobą naturalizmu metafizycznego, może być bowiem tak, że rzeczywistość składa się z kilku osobnych i zarazem powiązanych ze sobą poziomów rzeczywistości, ale my nie dysponujemy jednolitymi metodami powalającymi je wszystkie precyzyjnie badać. Dlatego badanie każdego z nich odbywa się osobno, zgodnie z metodami wypracowanymi w obrębie poszczególnych poziomów. Mieszanie tych metod (przenoszenie z jednego obszaru na drugi) prowadziłoby do dziwnego i niedającego się zaakceptować eklektyzmu, a rozciąganie jednej na pozostałe dziedziny – do scjentyzmu, antropomorfizujących koncepcji natury albo

² Według Życińskiego stanowisko to głosi, „że w interpretacjach z zakresu nauk przyrodniczych określony stan układu fizycznego należy tłumaczyć przez odwołanie się do innych stanów fizycznych tegoż układu. Niezgodne z metodologią nauk przyrodniczych byłoby odwoływanie się do czynników pozafizycznych” (Życiński 2002: 66). Definicja ta jest jednak zbyt wąska, bo to, co jest przedmiotem naukowego wyjaśniania, nie musi być *prima facie* układem *fizycznym*. Tak jest choćby w przypadku naukowych badań nad różnymi aspektami świadomości. Aby zmieścić się w rygorach narzucanych przez naturalizm metodologiczny, nie trzeba zakładać w punkcie wyjścia, że świadomość jest określonym układem fizycznym. Konieczne jest jednak, aby proponowane wyjaśnienia odwoływały się do takiego fizycznego układu.

do szkodliwego fideizmu. Ze względu na przyjęte założenia dotyczące tego, czym ma zajmować się nauka, uczoney musi być naturalistą metodologicznym. Z tego nie wynika jednak, że zobligowany jest on do całkowitego porzucenia innych sposobów wyjaśniania, np. religijnego bądź humanistycznego.

Metodologiczny naturalizm nie ma formalnie charakteru ontologicznego, ale bez powiązania z naturalizmem ontologicznym sugeruje ontologię dualistyczną albo nawet więcej niż dualistyczną, i nie daje jasnego przepisu, jak radzić sobie z konfliktami, jakie powoduje jednoczesne posługiwanie się kilkoma różnymi językami do opisu tych samych zjawisk. I tak na przykład, z punktu widzenia człowieka religijnego kłopotliwe jest stwierdzenie, że coś, co określano jako cud, miało czysto naturalne przyczyny. Józef Życiński w charakterystycznym dla siebie stylu podaje przykłady tego rodzaju sytuacji. Z ironią, ale i z niekrywanym smutkiem pisze o nieufności, z jaką wielu ludzi religijnych odnosiło się:

do piorunochronów, szczepionek czy środków znieczulających. Jeszcze w 1853 r. w kołach duchownych Edynburga w obliczu epidemii cholery jako główne środki zaradcze zalecano modlitwę i post, lekceważąc elementarne zasady higieny. Kiedy lord Palmerson w swym słynnym wystąpieniu zwrócił uwagę na konieczność uwzględniania tych ostatnich, bardziej pryncypialni fundamentalści nie ukrywali swego zgorznięcia jego uwagami, w których dopatrzono się zarówno braku ducha wiary, jak i przejawów czysto naturalistycznej filozofii. Podejście, w którym walkę z brudem uważano za przejaw (...) naturalizmu, nie było, niestety, odosobnione (Życiński 1990: 148).

Nieco dalej Życiński gorzko konstatuje:

W naiwnym supernaturalizmie poprzedniego stulecia [chodzi o wiek XIX] uważano egzorcyzmy, dzwonki przeciwburzowe czy wyszukane środki ascetyczne za metody działania znacznie bardziej właściwe od 'bezbożnych' rozwiązań sugerowanych przez rozwój badań naukowych (Życiński 1990: 149)³.

³ Ten fragment (zwłaszcza uwagę o egzorcystach) zadedykować można wszystkim, którzy odpowiedzialni są dzisiaj za Kościół rzymskokatolicki, bo od kilku lat narasta w nim groźna fala irracjonalizmu i fideizmu. Jej znakiem są coraz częstsze informacje o rzekomych opętaniach (nawet w przedszkolach). Z religijnego punktu widzenia można to tłumaczyć wzmogoną aktywnością diabłów, ale znacznie bardziej prawdopodobna jest hipoteza o coraz żałośniejszym wykształceniu duchownych, którzy budzenie w wiernych przerażenia uznają za główny środek szerzenia religii. Uwaga ta odnosi się także do narastającej mody na różnych cudotwórców. Obydwie tendencje mają swoje głębokie przyczyny społeczne w lękach wynikających z narastających trudności bytowych, w jakie wpycha ludzi kryzys ekonomiczny, w niewydolności współczesnych państw przy zapewnianiu edukacji i opieki zdrowotnej, w narastającym egoizmie i coraz powszechniejszym rozpadzie więzi międzyludzkich. W tej sytuacji religia ma ważną rolę do spełnienia, np. przez wspieranie wspólnot, w których odnaleźć by się mogli ludzie z różnymi problemami psychicznymi i duchowymi, i przez przypominanie moralnego obowiązku pomocy takim osobom. Powrót do praktyk magicznych może wprawdzie przyciągnąć do religii rze-

Metodologiczny naturalizm w ujęciu Życińskiego jest więc nie tylko tezą na temat sposobu wyjaśniania w naukach przyrodniczych (powiązaną z dopuszczeniem innych metodologii w pozostałych dziedzinach: teologii i refleksji humanistycznej), ale także zachętą dla ludzi religijnych i teologów do większej ufności wobec nauk⁴. Jak widać, ta ufność ma pewne konsekwencje dla religii, a przynajmniej dla prymitywnych jej form, które zdarzenia dające się wyjaśnić naturalnie tłumaczą w sposób nadprzyrodzony. Nie jest więc tak, że zasada naturalizmu metodologicznego pozostawia nietkniętą całą sferę religijną, bo pozwala wyeliminować przesady oparte na zdroworozsądkowych przekonaniach (które w tekstach Życińskiego niemal zawsze ukazywane są w negatywnym świetle). To daje religii korzyści, ponieważ pomaga odsonić jej istotny wymiar.

Dla wykazania spójności tej właściwie pojętej religii z naukowym obrazem świata potrzeba jednak czegoś więcej niż tylko tezy metodologicznej – a mianowicie jakiejś koncepcji metafizycznej lub nawet metafizyczno-teologicznej. Chociaż więc Życiński z pewną sympatią wypowiadał się o sformułowanej przez Stephena J. Goulda zasadzie nieobejmujących się magisteriów⁵ (głoszącej w istocie izolację sfery badań naukowych i sfery religii), to krytykował wprowadzany przez nią kwietyzm poznawczy w odniesieniu do zagadnienia relacji między tymi dziedzinami (por. Życiński 2009: 158, oraz 2011a). Koncepcją, która służyła Życińskiemu do ukazania podstaw harmonii między religią a naukami, był panenteizm.

2. Panenteizm

Co to jest panenteizm? Zaczniemy od tego, że jest to pewne stanowisko w sporze o relację Boga do świata. Najbardziej znany (i uważany za ortodoksyjny w chrześcijaństwie) jest pogląd eksponujący boską transcendencję wobec świata: Bóg jest doskonały, a więc samowystarczalny, i nie musiał stworzyć świata, bo nie był on mu do niczego potrzebny – świat jest więc w pewnym sensie „zewnątrzny” wobec Boga (choć oczywiście słowo „zewnątrzny” jest

sze wiernych, ale jest on oznaką degeneracji religii. Notabene, jako arcybiskup lubelski, Józef Życiński nominował egzorcyistów diecezjalnych. Jest jednak wątpliwe, aby on sam traktował ich praktyki w sposób magiczny.

⁴ Józefowi Życińskiemu zależało jednak, aby nie sprawić wrażenia, że akceptacja naturalizmu metodologicznego przesuwają religię i dyskurs humanistyczny do poziomu irracjonalnych dywagacji. Racjonalność nie ogranicza się w jego ujęciu do nauk przyrodniczych. Najbardziej podstawowe struktury racjonalności odślaniają nie nauki przyrodnicze, lecz matematyka zinterpretowana w duchu platońskiego antynaturalizmu.

⁵ Jest ona powszechnie określana jako NOMA. Nazwa ta jest skrótem od pierwszych liter angielskiej nazwy *Non Overlapping Magisteria*, czyli „Nieobejmujące się magisteria” – i można ją uznać za współczesną wersję średniowiecznej teorii dwóch prawd.

nieadekwatne, bo nie chodzi o relację przestrzenną). Opozycyjne do tego jest stanowisko panteistyczne, w którym akcentuje się boską immanencję w świecie. Bóg panteistów jest w istocie tożsamy ze światem, a każdy fragment świata – w tym każdy człowiek – jest jego częścią. U ludzi głęboko religijnych metaforyka teizmu i panteizmu rodzi zwykle odmienne reakcje emocjonalne: podkreślenie boskiej transcendencji sprzyja powstawaniu uczucia trwogi, a akcentowanie immanencji wytwarza poczucie bycia zjednoczonym z Bogiem. Dla Życińskiego ważniejsze są jednak doktrynalne konsekwencje tych stanowisk w odniesieniu do naszego sposobu rozumienia przyrody. Píše on tak:

Podstawowym czynnikiem, który prowadził do bezpodstawnej krytyki teorii przyrodniczych z pozycji myśli chrześcijańskiej, była błędna wizja związków między Bogiem a przyrodą. Jej przejawem była opozycja wobec przyrodniczej interpretacji zdarzeń odwołującej się do przyczyn naturalnych. Traktując Boga jako jedną z wielu przyczyn ujawniających swą obecność w procesach fizycznych, wprowadzono fałszywą rywalizację między Bogiem a resztą przyrody oraz zaczęto upatrywać oznak bezbożności w tłumaczeniach podkreślających rolę przyczyn naturalnych. Postawa ta doprowadziła do wyjątkowo ostrej opozycji między nauką a ubranym w pozory pryncypialności supranaturalizmem (Życiński 1990: 148).

Inaczej mówiąc, eksponowanie transcendencji Boga wobec przyrody sprawiło, że mówiono o dwóch różnych rodzajach przyczyn. Pierwsze są naturalne i prowadzą do sytuacji, jakie znamy z naszego ludzkiego doświadczenia, w tym do cierpień i innych tragicznych zdarzeń. Za drugą przyczynę supranaturalną, tzn. niezależną od przyczyn przyrodniczych, uważano Boga, który będąc wszechmocnym, mógł zawiesić obowiązywanie określonych praw i powstrzymać procesy nieuchronne z przyrodniczego punktu widzenia. Dlatego właśnie sądzono, że modlitwa i post mogą być skuteczniejsze w walce z chorobami niż higiena. Życiński uważa, że ta koncepcja Boga jest nie do utrzymania w świetle dzisiejszej wiedzy przyrodniczej. Boga nie można pojmować jako transcendentnego Stwórcy, interweniującego z zaświatów w odpowiedzi na najbardziej żarliwe modlitwy i akty pokutne⁶. W takiej wizji najdobitniej ujawnia się opozycyjny charakter nauki i religii.

Aby przeciwdziałać rozdarciu między religijnym i przyrodniczym (a także humanistycznym) obrazem świata, a zarazem zachować z każdego z nich to, co jest najcenniejsze, potrzebna jest, według Życińskiego, taka koncepcja immanencji Boga w świecie, która nie utożsamiałaby go całkowicie ze światem:

⁶ Dyskusja na temat sposobu oddziaływania Boga na świat przypomina spór okazjonalistów z deistami i zwolennikami teorii harmonii wpród ustanowionej. Stanowisko Życińskiego zbliża się pod pewnymi względami do tej ostatniej koncepcji, ale pod innymi jest całkiem od niej różne, bowiem zgodnie z sugestiami płynącymi ze współczesnej fizyki przyjmuje on, że zależności w świecie przyrody nie mają charakteru deterministycznego.

Poszukując (...) filozoficznych środków ułatwiających integrację odseparowanych kultur, próbuję wykorzystać (...) perspektywę filozoficzną przyjętą w kręgu kontynuatorów myśli A.N. Whiteheada (...). [U]siłuję bronić stanowiska chrześcijańskiego *panenteizmu*, w którym podkreśla się zarówno obecność Boga w przyrodzie, jak i Boską transcendencję w stosunku do fizycznego świata (Życiński 1990: 10).

Panenteizm jest – w rozumieniu Życińskiego – stanowiskiem pośrednim między tradycyjnym teizmem a panteizmem. Słowo „panteizm” różni się od słowa „panenteizm” greckim przyimkiem *en*, który odpowiada polskiemu „w”. Etymologicznie „panteizm” oznacza więc: „wszystko jest Bogiem”, a „panenteizm” – „wszystko jest w Bogu”. Bóg, który (w jakiś sposób) zawierałby w sobie świat, byłby względem niego zarazem transcendentny i immanentny. Nadanie tej przestrzennej metaforyce, podsuwanej przez termin „panenteizm”, ściślejszego znaczenia wymaga osadzenia jej w ramach jakiegoś metafizycznego systemu. Życiński wykorzystuje w tym celu filozofię Whiteheada. Dlaczego nawiązuje właśnie do niego, tworzącego głównie w pierwszej połowie XX wieku matematyka, fizyka i filozofa, a nie do cenionej w tradycji rzymskokatolickiej tradycji tomizmu? Otóż dlatego, że w opinii Życińskiego metafizyka św. Tomasza została związana z całkowicie błędną kosmologią i związek ten miał także wpływ na kształt tez metafizycznych (por. Życiński 1990: 131). Poza tym Życiński był przekonany, że jeśli chcemy uzgodnić podstawowe wierzenia religijne z *dzisiejszą* nauką, której starożytni czy średnio-wieczni myśliciele nie mogli nawet przeczuwać, trzeba oprzeć się na systemie metafizycznym, który ten obecny naukowy obraz świata jakoś uwzględni. Z tego nie wynika jednak, że Życiński pomijał w swoich pracach postaci myślicieli z dalszej przeszłości. Wprost przeciwnie, nawiązywał do nich chętnie i często, ale – rzecz charakterystyczna – starał się ukazywać jako prawdziwie chrześcijańskich tych filozofów i teologów, którzy podkreślali immanencję Boga w świecie i często byli niesłusznie – jak podkreślał – oskarżani o panteizm. Jego zdaniem, większość tych historycznych „panteistów” była w istocie panenteistami. Nawet o Spinozie – myślicielu uznanym za najbardziej skrajny przykład panteisty – pisał bardzo ciepło (por. Życiński 1990: 138–141).

Raz jeszcze trzeba podkreślić, że głównym powodem atrakcyjności poglądu o immanencji Boga w świecie nie był dla Józefa Życińskiego problem emocjonalnej identyfikacji poszczególnych osób z transcendentnym Bogiem, ale *intelektualna* trudność ze zrozumieniem koncepcji nadnaturalnych ingerencji Boga w świat natury. Trudność tę egzemplifikował nie tyle na polu fizyki (jak czynili to myśliciele oświeceniowi), ile na polu biologii, a zwłaszcza teorii ewolucji, która wyklucza koncepcję „szczególnej kreacji” i ciągłych boskich interwencji (por. Życiński 1990: 146). W książce *Trzy kultury* pyta retorycznie:

Jak wyglądałaby przyroda, w której „naturalnym” zjawiskiem byłyby nadzwyczajne Boże interwencje zawieszające obowiązki praw? Czy nie stanowiłoby to wtedy jakiegoś odpowiednika instrumentu, w którym konstruktor ustawicznie wprowadza poprawki? (Życiński 1990: 224).

Koncepcja szczególnej kreacji lub ciągłych interwencji Boga nie jest jednak potrzebna, gdy *całą* przyrodę widzi się jako obszar boskiego działania i boskiej obecności, przejawiającej się w stabilności praw i planie rozwoju wszechświata. W planie tym jest miejsce dla ludzkiej indywidualnej wolności i zaangażowania. Charakterystyczna jest stosowana przez Życińskiego dynamiczna metaforyka, mająca uwypuklić odkryty przez naukę ewolucyjny aspekt kosmosu, niedostępny jeszcze dla myślicieli oświeceniowych. Świat dla niego to nie zegar, zaplanowany i poruszony przez zegarmistrza, ale koncert symfoniczny, napisany i dyrygowany przez Boga (por. Życiński 1992a: 161–162, oraz 1992b: 246–250). Piękno tego koncertu zależy jednak nie tylko od samego Boga, lecz także od zaangażowania wykonawców. Ta metafora nie sugeruje, że Bóg nigdy nie wpływa, ani tym bardziej, że nie jest w stanie wpływać na przebieg koncertu, ale jedynie, że domniemanie ciągłych ingerencji przeczyłoby Jego mądrości.

Jedną z konsekwencji poglądu, który omówiłem, jest sceptycyzm wobec tradycyjnej koncepcji cudów, rozumianych jako nadzwyczajne zawieszenie praw przyrody. Cudem jest raczej owa partytura świata i współuczestnictwo Boga w samym koncercie, Jego ciągła obecność, wzmagająca optymizm i zachęcająca do działania każde stworzenie. Można nawet powiedzieć – co byłoby horrorem dla klasycznych teologów o proweniencji tomistycznej – że Bóg immanentny przyrodzie *cieszy się* wraz ze stworzeniami i *współcierpi z nimi*.

3. Badanie roli matematyki w naukach przyrodniczych, charakteru i inspiracji teorii naukowych i ich implikacji

A) Jeśli chodzi o zagadnienie roli matematyki w naukach przyrodniczych, to Józef Życiński szczególnie chętnie zwracał uwagę na nadzwyczajną skuteczność matematyki w badaniach empirycznych (por. Życiński 2010: 19–35, oraz 2011c). Poprawne ustalenie położenia pewnych planet dzięki zastosowaniu rachunków matematycznych – zanim uzyskano obserwacyjne potwierdzenie uzyskanych wyników – sugeruje, że zasadniczą strukturę rzeczywistości odsłania matematyka. Nie oznacza to, że doświadczenie nie jest istotne w naukach

przyrodniczych, ale dzięki coraz bardziej wyrafinowanym rachunkom matematycznym udaje się przewidzieć to, co dawniej zdawało się zastrzeżone dla badań empirycznych. W perspektywie religijnej tę odkrywaną przez nauki formalne strukturę można interpretować jako część boskiej partytury, której realizacją są dzieje świata. Samą matematykę Życiński interpretował w duchu platonizmu, a więc koncepcji, zgodnie z którą przedmiotem tej dyscypliny są istniejące niezależnie od nas, niematerialne relacje. Budując teorie, matematycy nie są więc jak artyści, którzy przedmioty swoich dzieł mogą uwolnić od obiektywnych ograniczeń, lecz jak podróżnicy odkrywający nowe lądy. Życiński odrzucał zdecydowanie nieplatońskie filozofie matematyki, np. konstruktywizm czy logicyzm, i starał się trzymać filozofię matematyki z dala od związków z tradycją empiryzmu.

Platonizm w filozofii matematyki osłabiał albo wręcz eliminował materializm, jaki pojawia się często w wyniku uogólnienia wyników fizyki lub biologii. Sprzyjał też wykazaniu racjonalnego charakteru religijnej intuicji o istnieniu pozamaterialnej rzeczywistości. Życiński sugerował nawet więcej – że matematyka odsłania jakąś zasadniczą strukturę rzeczywistości, którą określał mianem pola racjonalności i identyfikował z boskim logosem (por. Życiński 2006: 87–101).

B) Badania charakteru i inspiracji teorii naukowych obejmują m.in. zagadnienie epistemicznego statusu teorii naukowych oraz historycznych, doktrynalnych i społecznych uwarunkowań nauki. Jeśli chodzi o kwestię charakteru teorii naukowych, to Życiński wykorzystywał często nową, antypozytywistyczną filozofię nauki, aby podkreślić tymczasowy, hipotetyczny charakter teorii naukowych i w tym kontekście bronić racjonalności dyskursu teologicznego i filozoficznego. W książce *Teizm i filozofia analityczna* pisał:

dostrzeżenie względnych i niepewnych elementów wiedzy przyrodniczej prowadzi do *zarzucenia tradycyjnych wzorców konfliktu teizmu z przyrodznawstwem*, w których to wzorcach koncepcje teistyczne uważano za spekulatywne, zaś ujęcia przyrodnicze za niekwestionowalne (...). Realistyczne uwzględnienie trudności diskutowanych we współczesnej filozofii nauki prowadzi do zasadniczo różnej wizji konfliktów, w której element niepewności i błędu charakterystyczny dla wszystkich form ludzkiego poznania występuje zarówno w perspektywach nauk przyrodniczych, jak i w filozofii (Życiński 1985: 139).

Ta wyraźnie antypozytywistyczna myśl, posunięta zbyt daleko może doprowadzić do zrównania nauki z uwolnioną od wszelkich reguł refleksją typu humanistycznego i ze sztuką. Życiński starał się znaleźć złoty środek między skrajnością pozytywizmu i relatywistycznymi nurtami w filozofii współczesnej. I tak, podkreślał hipotetyczny charakter teorii naukowych, ale niektóre z nich, np. teorię ewolucji, uważał za potwierdzoną na tyle, że stwierdzany przez nią

stan rzeczy trzeba uznać za fakt⁷. Dystansował się także od nadużyć, jakie wykazano postmodernistom w znanej książce *Modne bzdury* (Bricmont, Sokal 2004). Jednak jego krytyki postmodernizmu brzmiały znacznie słabiej niż krytyki mentalności pozytywistycznej (por. Życiński 2011b).

W badaniach nad heurystycznym wymiarem nauk przyrodniczych szczególnie ważna jest książka Życińskiego zatytułowana *Inspiracje chrześcijańskie w powstawaniu nauki nowożytnej*. Píše w niej:

Niezależnie od wyników sporów dotyczących konkretnych rekonstrukcji historycznych, pozostaje faktem, że nauka nowożytna rozwinęła się w środowisku kulturowym kształtowanym przez tradycję chrześcijańską. Uważam, że nie było to wynikiem przypadku, lecz następstwem uwarunkowań intelektualnych i kulturowych, na który duży wpływ miała koncepcja immanencji Boga w przyrodzie oraz koncepcja stworzenia jako wolnego aktu Boga (Życiński 2000: 8).

Oczywistym kontrprzykładem dla tej tezy są kościelne potępienia różnych teorii naukowych, a najbardziej spektakularna zdaje się być sprawa Galileusza. Życiński stara się ten argument uchylić, twierdząc, że kościelne potępienia wynikały nie z istoty religii, ale z nadużycia władzy, często motywowanego politycznie. Natomiast obecna od początków chrześcijaństwa (choćby w listach św. Pawła) koncepcja immanencji Boga w przyrodzie dawała impuls do rozwoju badań naukowych, w tym przypadku do poszukiwania czysto naturalnych przyczyn wszelkich zjawisk. Według Życińskiego, dla rozwoju nauki nowożytnej istotne znaczenie miała także koncepcja stworzenia jako wolnego aktu Boga. Píše on tak:

Trzeba było judeochrześcijańskiej koncepcji stworzenia jako wolnego aktu Boga, by dowartościować żmudne obserwacje i precyzyjny pomiar jako istotny składnik kontekstu odkrycia zasad nowej nauki. W kręgu badaczy przyrody trzeba było mądrości wielu wieków, aby odkryć, iż niepozorna gra cieni opisywana w słynnej metaforze jaskini przez Platona może stanowić bezcenne źródło informacji o koniecznych i uniwersalnych prawach przyrody (Życiński 2000: 54).

Znaczenie tej tezy nie jest do końca jasne, bowiem w rozdziale, z którego pochodzi przytoczony fragment, Życiński przeciwstawia koncepcję stworzenia jako wolnego aktu Boga islamskiej koncepcji boskiej wszechmocy. Z tego można wnosić, że pisząc o koncepcji stworzenia jako wolnego aktu Boga, ma

⁷ Zarówno tę tezę, jak i przekonanie Życińskiego o zgodności teorii ewolucji z teizmem chrześcijańskim (idące zasadniczo po linii szeroko komentowanego przesłania Jana Pawła II z 22 X 1996 r. do Papieskiej Akademii Nauk) oraz o religijnej postawie K. Darwina krytykował Kazimierz Jodkowski (por. Jodkowski 2010: 66 i n.) oraz niektórzy lubelscy tomiści – kontynuatorzy poglądów M.A. Krąpca (por. Maryniarczyk 2008: 54 i n.).

w istocie na myśli koncepcję ograniczonej mocy Boga. Tego jednak wprost nie pisze, choć taką właśnie tezę znajdujemy w filozofii A.N. Whiteheada, do której nawiązywał. Pomijając jednak tę kwestię, trzeba podkreślić, że dowartościowanie doświadczenia zmysłowego u kogoś, kto wydaje się niepoahamowanym platonikiem, jest motywem bardzo interesującym. Nie oznacza to oczywiście, że teza ta podważa ów platonizm, ale sprawia, że nie można myśleć o nim w zbyt uproszczony sposób. Zresztą nowsze badania nad samym Platonem także ukazują, że świat empiryczny nie był dla niego zupełnie bezwartościowy poznawczo⁸.

C) I wreszcie ostatnia płaszczyzna uzgadniania nauki z religią to badanie ontologicznych implikacji teorii przyrodniczych. Jest tu wiele interesujących kwestii, ale wspomnę tylko o jednej. Otóż kosmologiczna koncepcja ekspansji wszechświata ukazuje, że gdyby warunki początkowe były minimalnie inne, wówczas nie pojawiłyby się na Ziemi życie i świadomość. Powstaje więc pytanie, dlaczego te warunki były właśnie takie, a nie inne. Reakcja ateisty wiąże się zwykle albo z próbą anulowania tego pytania, albo z postulowaniem aktualnego istnienia nieskończonej liczby wszechświatów, z których tylko jednym jest ten, w którym żyjemy. Jeśli tych światów jest nieskończenie wiele, wówczas jest rzeczą zrozumiałą, że istnieje wśród nich także i nasz świat. Wydaje się jednak, że znacznie prostsza jest hipoteza istnienia Boga, który nawet jeśli miał w myśli niekończoną liczbę światów, zrealizował jeden z nich. Tak czy inaczej, Józef Życiński uważał, że tego typu pytań i spekulacji nie da się całkowicie wyeliminować. Nie należą one już formalnie do nauki, ale powstają gdzieś na jej krańcach i domagają się odpowiedzi (z konieczności wysoce spekulatywnych). Teizm chrześcijański jest często sensowną odpowiedzią na takie pytania i w tym znaczeniu można nawet powiedzieć, że jest on implikowany przez teorie naukowe⁹.

4. Niedokończony projekt

Czytelnik filozoficznych tekstów Życińskiego może mieć wrażenie, że niezależnie od deklaracji szacunku dla nauki i chęci bycia obiektywnym, zasadnicza idea jego książek ma charakter apologetyczny i wyraża się w przewidywalnej

⁸ Pisze o tym m.in. M. Heller we wstępie do: Życiński 2011c: 9–10.

⁹ Por. część rozdziału II zatytułowana „Między przypadkiem a celowością” w książce Hellera i Życińskiego (2010: 122–133). Trudno nie zauważyć napięcia między dopuszczeniem takich spekulacji a zasadą metodologicznego naturalizmu. Jest ono jednak zrozumiałe: zgoda na metafizyczny dyskurs tego rodzaju jest motywowana chęcią ogarnięcia całości rzeczy, a metodologiczny naturalizm stanowi wyraz troski o precyzję badań i obawy przed szkodliwym eklektyzmem oraz zawłaszczającym wszystko monizmem metodologicznym. Sprzeczność tutaj nie powstaje, bo obydwa dążenia są jak najbardziej uprawnione.

u duchownego katolickiego (i z góry skazanej na powodzenie) obronie podstawowych wierzeń teizmu chrześcijańskiego. Do pewnego stopnia tak jest, ale po pierwsze, Życiński znajduje się w dobrym towarzystwie wybitnych filozofów nowożytności i współczesności, którzy postępowali podobnie, a rzadko kto czyni im z tego powodu zarzuty. Częścią zadania filozofa jest bowiem przedstawienie sposobu powiązania różnych obszarów ludzkiego doświadczenia, które uważa za wartościowe, i dostarczenie spójnej wizji świata. Po drugie, ukazywanie harmonii między religią a nauką nie odbywało się u Życińskiego jedynie na płytkim, metodologicznym poziomie i nie ograniczało do stwierdzenia, że obydwie dziedziny zajmują się całkowicie odmiennymi obszarami rzeczywistości. Starał się on uprawiać szeroko pojętą filozofię nauki m.in. po to, aby ukazywać jej ograniczenia i pozanaukowe, często teologiczne, inspiracje i implikacje, a jednocześnie budował pewien spekulatywny, metafizyczny system, w świetle którego akceptacja naukowego obrazu świata jest możliwa z perspektywy teistycznej. Niezależnie od motywacji, jakie nim kierowały, te koncepcje podlegają odrębnej ocenie, podobnie jak matematyczne czy fizyczne teorie uczonego, który twierdziłby, że inspiracje czerpie z religii. Czym innym jest bowiem aspekt heurezy niż aspekt uzasadniania, a Życiński dbał o jak najbardziej bezstronne uzasadnianie swoich filozoficznych przekonań. Po trzecie, w próbie uzgodnienia religijnego i naukowego obrazu świata Życiński nie kierował się przekonaniem, że pierwszy z nich musi pozostać całkowicie nietknięty. Wprost przeciwnie, dochodził do wniosku, że w konfrontacji ze współczesną nauką tradycyjny, religijny obraz świata może ulec modyfikacjom. Dla chrześcijańskiego teizmu modyfikacje takie są niezbędne, ale nie tylko nie zmieniają jego zasadniczego przesłania, lecz je odsłaniają i uwypuklają. Jako biskup, Życiński znajdował się w wyjątkowo niewygodnej sytuacji, bo jednym z jego zadań była dbałość o religijną ortodoksję w aktualnie przyjętej wykładni, a jako samodzielny filozof i teolog, dobrze orientujący się w osiągnięciach współczesnych nauk, dostrzegał konieczność zmian w owej wykładni i energicznie o nie zabiegał.

Obowiązki biskupa tarnowskiego, które powierzono mu w wieku 38 lat i późniejsza funkcja arcybiskupa lubelskiego zdecydowały zapewne o tym, że różne pomysły Życińskiego na wykazanie harmonii teizmu chrześcijańskiego z nauką nie wyszły poza etap mniej lub bardziej szczegółowych szkiców. Z punktu widzenia historyka filozofii trudno byłoby przypisać mu jakiś spójny system filozoficzny, choć z pewnością znaleźć można jego zarys, ukształtowany przez antypozytywistyczną epistemologię i filozofię nauki, naturalizm metodologiczny, panenteistyczną metafizykę i platońską filozofię matematyki. Całość jego myśli przenikało przekonanie o istnieniu powiązanych ze sobą przyczynowo, lecz autonomicznych warstw lub wymiarów rzeczywistości, a dla określenia relacji między nimi wykorzystywał w ostatnich swoich publi-

kacjach pojęcia emergencji i superwencji, interpretując je w taki sposób, aby nie implikowały naturalizmu metafizycznego.

W formułowanym przez Życińskiego ambitnym projekcie zgodnej z aktualną nauką teistycznej filozofii przyrody i metafizyki istnieje wiele napięć, których usunięcie nie byłoby łatwe. Jedno z nich dotyczy relacji między pojęciem Boga jako twórcy matematycznie wyrażonego projektu świata a chrześcijańskim pojęciem Boga jako zbawcy każdego jednostkowego człowieka. Pierwszy Bóg może być zainteresowany harmonią całości, nie zważając na okrutny ewolucyjny sposób wyłaniania gatunków zdolnych do przetrwania i najsilniejszych jednostek w ich obrębie. Drugi musi być zainteresowany losem jednostek, zwłaszcza tych najsłabszych. Pogodzenie obydwu przez przywołanie eschatologii (Bóg wynagradza tym, którzy zaznali krzywd, cierpienia i niesprawiedliwości) nie jest wystarczająco przekonujące – nawet z religijnego punktu widzenia. Inne napięcie dotyczy relacji między naturalizmem metodologicznym a antynaturalizmem metafizycznym. Jeśli nauki pomijają pewien istotny z filozoficznego punktu widzenia aspekt świata, to zamiast przyzwalać na ich naturalistyczną metodologię być może należałoby raczej zmierzać do jej poszerzenia. W taką stronę idą dzisiaj coraz liczniejsi krytycy naturalizmu, którzy zresztą często wcale nie są motywowani religijnie (por. np. Nagel 2012). Jeszcze inny problem dotyczy relacji między postulowanymi przez Życińskiego autonomicznymi warstwami rzeczywistości. Jeśli ludzka świadomość i cała kultura jest przyczynowo zależna od czynników fizycznych, to na czym polega ich autonomia? Gwoli sprawiedliwości trzeba podkreślić, że problem ten nie dotyczy wyłącznie koncepcji Życińskiego, borykają się z nim bowiem najwybitniejsi współcześni filozofowie przyrody i filozofowie umysłu. Innego rodzaju pytania rodzą się w odniesieniu do koncepcji panenteizmu. Whitehead i jego kontynuatorzy, którzy głosili ten pogląd, odrzucali – jako niespójne z nim – niektóre tradycyjne koncepcje teologiczne, np. koncepcję boskiej wszechmocy i wszechwiedzy, koncepcję stworzenia świata *ex nihilo*, koncepcję indywidualnej nieśmiertelności, a świat traktowali jako ciało Boga (por. Gutowski 1995: 52–108). Życiński na takie modyfikacje nie mógł się zgodzić. Nawijając do ogólnego schematu metafizycznego Whiteheada i do zaproponowanej przez niego terminologii, poszukiwał takiej formuły panenteizmu, która zgodna by była z chrześcijańskim *Credo*. Dlatego błędne byłoby stwierdzenie, że panenteizm Życińskiego jest identyczny z Whiteheadowskim.

Raz jeszcze trzeba podkreślić, że Życiński uprawiał filozofię z perspektywy filozofii przyrody i ten fakt zaważył w dużej mierze na charakterze całej jego myśli, a zwłaszcza na przekonaniu, że współcześnie najbardziej sensowne jest „filozofowanie w kontekście nauki”, tzn. w kontekście nauk przyrodniczych i matematyki (a nie np. nauk społecznych lub humanistycz-

nych). Wiązało się z tym odrzucenie tomizmu, filozofii eksponowanej w obrębie Kościoła rzymskokatolickiego, której braki ujawniały się w szczególności sposób na poziomie interpretacji przyrody ujętej w perspektywie naukowej. W Polsce ta droga odchodzenia od tomizmu (przez filozofię przyrody) została już przetarta wcześniej przez M. Hellera i K. Kłósaka, a poza Polską przez tzw. tomistów lowańskich (zwłaszcza D. Merciera), których następcy całkowicie odeszli od filozofii św. Tomasza – najbardziej radykalni stali się propagatorami filozofii Whiteheada (np. J. van der Vecken)¹⁰. Nie każde filozofowanie w kontekście nauki Życiński był w stanie zaakceptować – np. inspirowane ewolucyjnym spojrzeniem na rzeczywistość koncepcje Teilharda de Chardin wydawały mu się zbyt spekulatywne i mało precyzyjne. Przekonanie o znaczeniu precyzji w myśleniu filozoficznym, nawet tym, które z konieczności musi zawierać wątki spekulatywne, ujawniało się w próbie związania własnego myślenia z filozofią analityczną. Jedną z najważniejszych swoich pozycji filozoficznych, w której przedstawiał m.in. zarys systemu inspirowanego procesualistyczną filozofią Whiteheada, zatytułował *Teizm i filozofia analityczna*¹¹. Jeżeli termin „filozofia analityczna” rozumieć szeroko, to Życińskiego można zaliczyć do tego nurtu, jeśli wąsko, wówczas można powiedzieć, że w swoim filozofowaniu wykorzystywał pewne wątki, metody i pojęcia opracowane w filozofii analitycznej oraz podejmował niektóre charakterystyczne dla tego nurtu zagadnienia, zwłaszcza te, które dotyczą filozofii nauki (por. Życiński 1993).

¹⁰ Inna droga odchodzenia przez myślicieli chrześcijańskich od tomizmu wiodła poprzez etykę i antropologię inspirowaną fenomenologią, egzystencjalizmem i filozofią dialogu. Najbardziej znanym polskim filozofem reprezentującym tę linię był Józef Tischner. W trójkącie, którego wierzchołkami był tomizm, filozofia dialogu i filozofia uprawiana w kontekście współczesnej nauki, wielu myślicieli próbowało znaleźć jakieś miejsce pośrednie: np. K. Wojtyła, W. Stróżewski i A.B. Stępień próbowali łączyć fenomenologię z tomizmem, a KUL-owscy filozofowie przyrody, jak S. Mazierski i jego uczniowie – tomizm z filozofowaniem w kontekście nauki.

¹¹ Po ukazaniu się pierwszego tomu, który dotyczył głównie filozofii procesu, zaproponowałem redaktorowi amerykańskiego kwartalnika „Process Studies” (który nastawiony jest głównie na propagowanie filozofii procesu) jego recenzowanie. Zdecydowanie odrzucono jednak tę propozycję, argumentując, że tytuł nie wskazuje, iżby książka miała odnosić się do filozofii Whiteheada. Wówczas w tamtym środowisku istniało mocne przekonanie o opozycyjnym charakterze filozofii procesu i filozofii analitycznej. Było ono wzmacniane przez – nie zawsze uczciwe, choć też i nie całkiem bezpodstawne – przekonanie niektórych filozofów analitycznych o mało precyzyjnym, a nawet sekciarskim charakterze filozofii procesu.

Bibliografia

- Bricmont Jean, Sokal Allan (2004), *Modne bzdury*, przeł. P. Amsterdamski, Warszawa: Prószyński i S-ka.
- Gutowski Piotr (1995), *Filozofia procesu i jej metafizologia*, Lublin: RW KUL.
- Gutowski Piotr (2012), *O dwóch koncepcjach wykorzystywanych przez abpa Józefa Życińskiego do ukazywania harmonii teizmu chrześcijańskiego z naukami*, w: *W poszukiwaniu człowieka w człowieku. Chrześcijańskie korzenie nadziei*, red. S. Nowosad, A. Eckmann, T. Adamczyk, Lublin: TN KUL, s. 74–82.
- Heller Michał, Życiński Józef (2010) *Pasja wiedzy. Między nauką a filozofią*, Kraków: Petrus.
- Jodkowski Kazimierz (2010), *Poglądy teologiczne Darwina*, „Lectioes et Acroases Philosophicae” nr 3 („Ewolucja, filozofia, religia”), s. 59–84.
- Maryniarczyk Andrzej (2008), *Dlaczego kreacjonizm?*, w: *Ewulcjonizm czy kreacjonizm*, red. P. Jaroszyński i in., Lublin: Fundacja „Lubelska Szkoła Filozofii Chrześcijańskiej”, s. 41–91.
- Nagel Thomas (2012), *Mind and Cosmos. Why the Materialist Neo-Darwinian Conception of Nature Is Almost Certainly False*, Oxford: Oxford University Press.
- Życiński Józef (1985), *Teizm i filozofia analityczna*, t. 1, Kraków: Znak.
- Życiński Józef (1990), *Trzy kultury*, Poznań: W drodze.
- Życiński Józef (1992a), *Bóg Abrahama i Whiteheada*, Tarnów: Biblos.
- Życiński Józef (1992b), *Ułaskawianie natury*, Kraków: Znak.
- Życiński Józef (1993), *Język i metoda*, Kraków: Znak.
- Życiński Józef (2000), *Inspiracje chrześcijańskie w powstawaniu nauki nowożytnej*, Lublin: RW KUL.
- Życiński Józef (2002), *Bóg i ewolucja*: Lublin: TN KUL.
- Życiński Józef (2006), *The Rationality Field and the Laws of Nature*, w: *Wyzwania racjonalności*, red. S. Wszolek, R. Janusz, Kraków: WAM.
- Życiński Józef (2009), *Wszechświat emergentny. Bóg w ewolucji przyrody*. Lublin: Wydawnictwo KUL.
- Życiński Józef (2010), *Jak rozumieć matematyczność przyrody?*, w: *Matematyczność przyrody*, red. M. Heller, J. Życiński, Kraków: Petrus, s. 19–35.
- Życiński Józef (2011a), *Bóg i stworzenie. Zarys teorii ewolucji*, Lublin: Gaudium.
- Życiński Józef (2011b), *Bóg postmodernistów*, Lublin: RW KUL.
- Życiński Józef (2011c), *Świat matematyki i jej materialnych cieni*, Kraków: Copernicus Center Press [książka została wydana i zatytułowana po śmierci autora przez M. Hellera].

Streszczenie

W artykule omówione zostały zasadnicze idee filozoficzne, jakie abp Józef Życiński (1948–2011) wykorzystywał do ukazania harmonii teizmu chrześcijańskiego i współczesnej nauki. Są to m.in.: naturalizm metodologiczny, panenteizm, platońska filozofia matematyki, antypozytywistyczna filozofia nauki, interpretacja ontologicznych implikacji teorii naukowych, która pozwala na teistyczne dopełnienie. Koncepcje te nie składają się na wykończony i detalicznie opracowany system, ale są świadectwem samodzielności, odwagi intelektualnej i pomysłowości Życińskiego w takim modyfikowaniu teizmu za pomocą „narzędzi” filozoficznych, które pozwoliłyby na pozostawanie w ramach ortodoksji chrześcijańskiej i umożliwiło akceptację naukowego obrazu świata. Apologetyczna motywacja, widoczna w pracach Życińskiego, w żadnym razie nie podważa ich filozoficznej wartości. Jako filozof inspirowany analitycznym sposobem myślenia, dbał on bowiem o jak najbardziej bezstronne uzasadnianie swoich przekonań.