

KS. MIŁOSZ HOŁDA

PASJA ŁĄCZENIA –
KATOLICKA TEOLOGIA NATURALNA
JÓZEFA ŻYCIŃSKIEGO

„W dzieło wyznaczenia kierunku rozwoju naszej wizji świata szczególny wkład wnieśli autorzy, którzy potrafili łączyć dziedziny uważane wcześniej za rozłączne”¹. Takimi słowami abp J. Życiński komentował idee P. Teilharda de Chardina, które stanowiły dlań jedne z najważniejszych, obok filozofii A.N. Whiteheada, inspiracji w jego własnych filozoficznych poszukiwaniach. Prace obu autorów, do których Życiński bardzo często nawiązywał, są wzorcowym przykładem myślenia szukającego syntezy, starającego się tworzyć „system”, który obejmowałby rozmaite racjonalne ujęcia różnych poziomów rzeczywistości. Pasja łączenia była motorem napędowym jego własnego myślenia. Dawała się ona dostrzec zarówno na poziomie działalności duszpasterskiej, jak i publicystycznej, na poziomie inicjatyw kulturalnych, jak i w prowadzonych badaniach. Rozległość zainteresowań i aktywności abpa Życińskiego, w której pasję tę można odkrywać, mogłaby być punktem wyjścia do zakrojonej na szeroką skalę pracy biograficznej.

Cel mojego artykułu jest znacznie skromniejszy. Chcę pokazać przykłady przejawiania się tej pasji na obszarze „teologii naturalnej”, która stanowi *leitmotiv* prawie wszystkich prac Arcybiskupa. Dlatego pisał będę nie o poszukiwaniach Pasterza Kościoła Tarnowskiego i Lubelskiego, choć to zapewne pasterska troska jest jednym ze źródeł, z których wynika dążenie do tworzenia płaszczyzny dialogu. Interesować mnie będą raczej poszukiwania Józefa Życińskiego-filozofa chrześcijańskiego, który żył na przełomie XX i XXI wieku

Ks. mgr MIŁOSZ HOŁDA – doktorant w Katedrze Teorii Poznania Wydziału Filozofii KUL; adres do korespondencji: ul. Jana Pawła II 2, 28-300 Jędrzejów; e-mail: miloszholda@gmail.com

* Autor pragnie wyrazić podziękowanie dr. hab. Jackowi Wojtysiakowi prof. KUL, którego wnikliwe uwagi pomocne były w przygotowaniu niniejszego artykułu.

¹ J. Życiński, *Poeta ewolucji*, [w:] M. Heller, J. Życiński, *Pasja wiedzy*, Kraków: Petrus 2010, s. 140.

i pielęgnował swoją wiarę w klimacie określonym przez ogromny rozwój nauk szczegółowych i filozoficznego namysłu nad nimi. Właśnie ktoś taki tworzy teologię naturalną, która nie jest po prostu próbą wyrażenia tego, co objawione, w nieco bardziej przystępnym języku, lecz stanowi osobną i w pełni usprawiedliwioną sferę badań.

Rozważania zawarte w niniejszym artykule przebiegać będą w następującym porządku: po wyjaśnieniu, co w tym przypadku należałoby rozumieć przez „katolicką teologię naturalną”, naszkicuję jej projekt, jaki wyłania się z pism Życińskiego, następnie wskażę na pytania i problemy, jakie mogą się rodzić pod jej adresem, na koniec zaś postaram się dokonać oceny tego projektu w kontekście współczesnych dyskusji w ramach teologii naturalnej.

WIODĄCA IDEA

Teologię naturalną można rozumieć jako część filozofii, która „koncentruje się na tym, co człowiek może stwierdzić o ‘rzeczach ostatecznych’ wyłącznie za pomocą – kontrolowanych przez rozum – naturalnych władz poznawczych”. Odróżnia się ją od teologii objawionej, która jest „refleksją opartą na już zaakceptowanym – przez wiarę – objawieniu religijnym”². Teologia naturalna jest więc próbą wyciągnięcia ostatecznych konsekwencji z refleksji nad wiedzą, zdobywaną za pomocy „czystego”, tzn. nieodwołującego się do Objawienia, rozumu. Współcześnie rozum ten, o ile człowiek nie wątpi w ogóle w jego zdolności, jest w dużej mierze ‘rozumem naukowym’. Życiński był z jednej strony obrońcą rozumu, także tego ‘naukowego’, występując przeciwko postmodernistycznemu zwątpieniu w możliwość zdobycia prawdy za jego pomocą, z drugiej występował przeciwko zbyt daleko idącym zakusom refleksji odwołującej się do samych nauk. Jego teologia naturalna rozwija się na takim właśnie tle.

Tak rozumiana, musi ona – zdaniem Życińskiego – podporządkować się metodologicznym rygorom, które sprawiają, że nie dochodzi do nieodpowiedzialnego i nieuzasadnionego przekraczania granic między wiedzą pochodzącą z nauk, filozoficznym namysłem nad nią a sferą tego, co pochodzi z Objawienia. Życiński, wrażliwy na te metodologiczne wymogi, broni zasady metodologicznego naturalizmu, która odpowiedzi na pytania dotyczące świata każe szukać w samym świecie tak dalece, jak pozwalają na to metody stosowane w naukach.

² J. Wojtyśiak, *Spór o istnienie Boga. Analityczno-intuicyjny argument na rzecz teizmu*, Poznań: W drodze 2012, s. 11.

Wskazuje przy tym, że łatwe pozbywanie się tej metodologicznej dyrektywy szybko powoduje ucieczkę w irracjonalizm³.

Teologia naturalna domaga się jednak także otwarcia na wyjaśnienia, które są poza zasięgiem nauki, choć są dla niej niezbędne, bo dotyczą jej samej – jej założeń i metod. Zmierzenie do wyjaśnienia wszystkiego, co wyjaśnialne, Życiński ukazuje jako niezbywalny element nauki, konstytuujący jej sens. Zbyt kurczowe trzymanie się samej nauki otwiera drogę innemu typowi irracjonalizmu, który znamy z pozytywistycznej refleksji nad nauką. Komentując wypowiedź E. Wignera, który matematyczność przyrody uważał za niedający się dalej tłumaczyć cud, Życiński pisał:

Wypowiedź Wignera, ukazująca trudności pytania o matematyczność przyrody, mogłaby w niektórych ujęciach prowadzić do postawy kapitulacji poznawczej przyjmującej matematyczność za ostateczny fakt, którego nie można dalej tłumaczyć. Postawa taka, bliska założeniom pozytywizmu, byłaby wygodna metodycznie, gdyż umożliwiłaby usunięcie problemów interpretacyjnych przez proste uznanie nieprawomocności pytania. Gdyby jednak podobne podejście stosować w nauce konsekwentnie, można by dowolny zbiór faktów uważać za ostateczny i kwestionować prawomocność poszukiwania jego głębszych uwarunkowań. [...] Rezygnacja z prób poszukiwania takich związków przy pytaniu o uwarunkowania matematyczności przyrody byłaby przejawem irracjonalizmu ukrytego w empirystycznej epistemologii i pozytywistycznej teorii sensu⁴.

Filozofia, a w dalszej kolejności także teologia naturalna, rozumiana jako jej zwieńczenie, są naturalnym przedłużeniem ciekawości, która zrodziła naukę i która pozwala jej trwać. Między nauką a filozofią i teologią naturalną zachodzi zresztą sprzężenie zwrotne: nauka zrodziła się w kontekście dyskusji nad zagadnieniami dotyczącymi natury Boga, sama zaś pozwala właściwie i dojrzałe rozumieć ostateczne prawdy na temat rzeczywistości, bez naiwności i zbędnych antropomorfizmów.

Stanowisko, jakie zajmuje Życiński, on sam określa jako „chrześcijański naturalizm”⁵. Określenie to zawiera dwa istotne składniki, które na pierwszy rzut oka mogą wydawać się sprzeczne. Jeśli jednak chrześcijański teizm nie ma być uznany za stanowisko nieprzystające do dzisiejszego świata, musi brać pod uwagę naukę, jej wyniki i panujące w niej metodologiczne zasady. Jeśli zaś nauka nie ma

³ J. Życiński, *Naturalizm ontologiczny a rola superwencji i ewolucji biologicznej*, „Roczniki Filozoficzne” 51 (2003), z. 3, s. 9-10.

⁴ T e n ż e, *Teizm i filozofia analityczna*, t. II, Kraków: Znak 1988, s. 69.

⁵ Zob. t e n ż e, *Metafizyka more biologico*, [w:] H e l l e r, Ż y c i ń s k i, *Pasja wiedzy*, s. 121. W innym miejscu pisze także o „teistycznym naturalizmie” (zob. J. Ż y c i ń s k i, *Bóg i ewolucja. Podstawowe pytania ewolucjonizmu chrześcijańskiego*, Lublin: TN KUL 2002, s. 70-71).

tworzyć obszaru zamkniętego na kontakt ze światopoglądami innymi niż scjentyistyczny i nie chce ukazywać się jako jedyny obszar racjonalności, co prowadzi w konsekwencji do postmodernistycznego zakwestionowania jej wartości, musi otworzyć się na refleksję, która wykracza poza nią. Teologia naturalna Życińskiego jest teologią „naturalistyczną” w tym sensie, że jest uprawiana w kontekście nauki, ale prowadzi do tez, które wykraczają poza tezy nauki.

Widać tu wyraźnie pasję łączenia, a przede wszystkim poszukiwania spójnego światopoglądu przez człowieka, który nie chce, by to, co wie dzięki naukom, stało w sprzeczności z tym, co pochodzi z namysłu nad rzeczywistością, obejmującego inne dziedziny życia, takie jak doświadczenia moralne czy – szczególnie bliskie Życińskiemu – doświadczenia estetyczne. Tak jak pełny światopogląd nie może ograniczać się do kwestii związanych z nauką, tak teologia naturalna, jeśli ma być zwieńczeniem intelektualnych poszukiwań człowieka, musi uwzględniać maksymalnie wiele, a najlepiej wszystkie obszary jego intelektualnej i praktycznej działalności. Wydaje się jednak, że trudno znaleźć taki spójny, obejmujący tak różne dziedziny światopogląd. Cechą wyróżniającą refleksję Życińskiego jest właśnie wytrwałe dążenie do syntezy i do zbudowania takiego właśnie obrazu świata. Jego teologia naturalna ma również charakter syntetyczny.

Teologia naturalna Życińskiego może zostać nazwana katolicką w dwóch sensach: teologicznym i etymologicznym. Z jednej strony Życiński troszczy się bowiem o to, by osiągnięte przezeń wyniki korespondowały z nauczaniem Kościoła katolickiego. Doktryna Kościoła jest dlań instancją krytyczną dla poszukiwań w obszarze „czystego rozumu”. Z drugiej strony próbuje on łączyć różne punkty widzenia tak, aby dały się zawrzeć w rozwijanej przezeń teologii naturalnej. Katolickość (od gr. *katholikos* – ogólny, uniwersalny) rozumiem tu jako otwarcie na różnorodność, działanie (w tym myślenie) nie według zasady „albo..., albo...”, lecz według zasady „i..., i...”. Życiński cytuje m.in. H.U. von Balthasara, który powołując się na tradycję patrystyczną, zwracał uwagę, że aby znaleźć pełną prawdę, należy wziąć pod uwagę wszystkie możliwe dziedziny, gdzie może się ona przejawiać. Życiński pisze:

Dzięki pracom Hansa Ursa von Balthasara rozumiemy dziś lepiej, że prawda ma naturę „symfoniczną”, tzn. w dążeniu do niej trzeba poszukiwać harmonijnego zespolenia języków należących do różnych tradycji i systemów filozoficznych⁶.

Prawdy pochodzące z różnych filozoficznych systemów, a także różnych obszarów naszych poszukiwań, dają się harmonijnie uzgodnić tylko wówczas, gdy

⁶ T e n ż e, *Bóg postmodernistów*, Lublin: RW KUL 2001, s. 177.

uda się znaleźć odpowiednią perspektywę, która nie zmusza do wykluczania którejś z nich, lecz pozwala wskazać odpowiednie dla niej miejsce pośród innych rodzajów wyjaśnień⁷.

Dążenie do znalezienia właściwej hierarchii i pogodzenia ze sobą różnych rodzajów i poziomów wyjaśnień daje się w ramach teologii naturalnej Życińskiego wskazać na wielu przykładach. Spróbuję teraz pogrupować je w pewne całości, które wskażą jednocześnie zasadnicze obszary, w których przejawia się jego pasja łączenia.

PROJEKT SYNTEZY

A. TRADYCJA – WSPÓŁCZESNOŚĆ

Życiński bardzo dobrze znał zarówno historię nauki, filozofii i teologii, jak i współczesne dyskusje toczące się w tych wszystkich obszarach. Oczywiście zwracał baczniejszą uwagę na zagadnienia szczególnie go interesujące, niemniej jego erudycja w wymienionych dziedzinach wiedzy jest godna podziwu. Wśród autorów z przeszłości jak i współczesnych szczególnie bliscy byli mu jednak ci, którzy szukali porozumienia między różnymi obszarami wiedzy, którzy proponowali systemy obejmujące jak najwięcej danych i unikające niepotrzebnych intelektualnych napięć. Życiński odwołuje się więc do mistrzów teologii naturalnej, takich jak z jednej strony św. Augustyn, z drugiej zaś św. Tomasz z Akwinu⁸. Pokazuje aktualność ich myśli i sugeruje, że powinny być one dzisiaj wyrażane w nowym kontekście, jaki stanowi nauka. Przywołuje postacie współczesnych myślicieli, jak Teilhard de Chardin, którzy kontynuują tradycję naturalnej teologii⁹. Wykorzystuje wreszcie współczesne prądy myślowe, przede wszystkim filozofię procesu, by tradycyjne propozycje uczynić bardziej aktualnymi i przystępnymi dla człowieka naszych czasów. Filozofia procesu wydaje mu

⁷ Taki jednoczący – katolicki – zamysł teologii naturalnej najtrafniej wyraża przyjaciel, a jednocześnie autor, na którego Życiński często się powołuje – J. Haught: „Nasze przywiązanie do owego płaskiego świata prowadzi do postrzegania naturalnej i Boskiej kreatywności w kategoriach raczej albo-albo niż to-i-to. Dlatego wydaje nam się, że musimy dokonać wyboru *pomiędzy* wyjaśnieniem różnorodności życia przy pomocy terminu doboru naturalnego a pojęciem Boskiej kreatywności. Jedynie przekonanie, że istnieje coś takiego jak «hierarchia wyjaśnień», pomaga zauważyć, że nie jesteśmy zmuszeni do tego ograniczającego wyboru” (J.F. Haught, *Odpowiedzi na 101 pytań o Boga i ewolucję*, tł. J. Kochanowicz, Kraków: WAM 2003, s. 84).

⁸ Zob. choćby: J. Życiński, *Wszechświat emergentny. Bóg w ewolucji przyrody*, Lublin: Wydawnictwo KUL, 2009, s. 32-34, 40, 46.

⁹ Tenże, *Poeta ewolucji*, s. 134-144.

się bowiem najlepszym sposobem na to, by osiągnąć filozoficzną integrację wyników badań wszystkich dziedzin nauki¹⁰. Jedynie rozsądne korzystanie z dokonań przeszłości, nie zniewalające intelektualnie, lecz twórczo rozwijane, jest – według Życińskiego – właściwym podejściem do odziedziczonej po intelektualnych przodkach tradycji. Jego zdaniem trzeba jednak wystrzegać się, podobnie jak niewolniczego przywiązania do spuścizny, również przekonania, że wiedza zaczyna się od nas i że nie ma niczego wartościowego w przeszłości. Taka postawa prowadzi bowiem do powtarzania starych błędów i do intelektualnej pychy, która zniewala nie mniej niż niechęć do wszelkiej nowości¹¹.

Jednym z ważnych elementów, w których Życiński nawiązuje do przeszłości, jest opowiedzenie się za pewną wersją argumentu z projektu¹². Choć wiele jego rozumowań ma strukturę tego argumentu, Życiński niechętnie używa nazwy „projekt”, a nawet wyraźnie się od niej odżegnuje, ponieważ wie, że została ona skompromitowana w ciągu wieków dyskusji w ramach teologii naturalnej. Uważa jednak, że w świecie da się odkryć ślady Bożej obecności, którą rozpoznać można nie tyle na poziomie konkretnych bytów, wyłaniających się w ewolucyjnych procesach czy w pojawieniu się własności, których nie dało się obserwować na niższych poziomach rzeczywistości, lecz na poziomie praw¹³. Życiński opowiada się za „chrześcijańskim emergentyzmem”, w myśl którego procesy ewolucyjne rządzą się swoimi własnymi prawami. Sprawiają one, że na kolejnych etapach ewolucji daje się obserwować wyłanianie się coraz bardziej złożonych bytów, aż do pojawienia się człowieka. Z punktu widzenia nauki prawa te można uznać za przypadkowe. Na głębszym poziomie da się jednak tę „przypadkowość” pogodzić ze stwórczym działaniem Boga. Życiński pisze:

Bóg w ewolucyjnym rozwoju przyrody jest Immanentnym Stwórcą, który stwarza poprzez procesy porządku naturalnego, okazując swą obecność w pojętej szeroko racjonalnej strukturze przyrody, opisywanej przez język matematyki i podporząd-

¹⁰ Zob. t e n ż e, *Filozoficzne szukanie integracji*, [w:] J. Ż y c i ń s k i (red.), *Bóg i przyroda w filozofii procesu*, „Znak-Idee” 5 (1992), s. 15-30.

¹¹ Właśnie z tego powodu Życiński dokonuje krytyki „rozumu amnezyjnego”. Zob. J. Ż y c i ń s k i, *Odyseusz czy playboy? Kulturowa odyseja człowieka*, Kraków: Wydawnictwo Literackie 2005, s. 99-116.

¹² Zgodnie z klasycznym typem „argumentu z projektu”, „Bóg miał ujawniać Swą obecność w ładzie przyrody, zwłaszcza zaś w jej prawach, ukazujących istnienie kosmicznego programu rozwoju” (t e n ż e, *Bóg i ewolucja*, s. 120).

¹³ Zob. t e n ż e, *The Rationality Field and the Laws of Nature*, [w:] S. W s z o ł e k, R. J a n u s z (red.), *Wyzwania racjonalności. Księdzu Michałowi Hellerowi współpracownicy i uczniowie*, Kraków: OBI-WAM 2006, s. 95.

kowej uniwersalny prawom natury. [...] Bóg stwarza poprzez prawa przyrody i przez kreatywność, która prowadzi do emergencji nowych struktur¹⁴.

Pytanie, które postawić może teologia naturalna, nie dotyczy konkretnych bytów i zjawisk, lecz praw przyrody: racji ich zaistnienia i ‘działania’, a w konsekwencji bytu, który stanowi ostateczne ich wyjaśnienie. Prawa te nie są jednak, jak to było w przypadku najbardziej znanego w dziejach zwolennika tego typu argumentacji, W. Paleya, jedynie prostymi prawami deterministycznymi, lecz opisują także procesy stochastyczne i nieciągłości w procesach ewolucyjnych. Bóg, którego uznać można za rację istnienia praw przyrody, to raczej „Bóg całości”, a nie „Bóg dziur w naszej wiedzy” („rather [...] the God of the whole than a god of holes in our knowledge”)¹⁵. Jego działanie w świecie dokonuje się poprzez tzw. przyczyny drugie. Sam Bóg miałby być pierwszą przyczyną. Nie znaczy to jednak, że jest On kimś w rodzaju zegarmistrza, który jedynie zaprojektował mechanizm świata i pozostawił go własnemu biegowi. Bóg jest obecny w świecie jako stwórca owych drugich przyczyn i, podtrzymując je w istnieniu, „dotyka” niejako każdej istniejącej rzeczy.

Bóg jako źródło istnienia jest bezpośrednim autorem każdego skutku. Wszystkie przyczyny narzędne istnieją i działają na mocy istnienia, otrzymywanego przez Stwórcę. Używając antropomorfistycznego obrazu, można by powiedzieć, że Bóg działa poprzez przyczyny narzędne, ale w ich wnętrzu, przez ich „naturalną przyczynowość”, bezpośrednio dotykając skutku. A zatem fakt, że Bóg jest bezpośrednią przyczyną wszystkiego, co dzieje się w świecie, nie niszczy „naturalnej przyczynowości”¹⁶.

Pogląd, zgodnie z którym Bóg działa w taki właśnie sposób, nazywany jest panenteizmem (albo „neoklasycznym teizmem”). Jest on próbą znalezienia drogi pośredniej między teizmem klasycznym, który właściwie akcentował Bożą transcendencję, ale nie zdawał dostatecznie sprawy z Jego immanentnej obecności, a panteizmem, z którym wiąże się problem odwrotny: zagubienie transcendencji przy słusznym akcentowaniu immanencji Boga w przyrodzie. Życiński wskazuje jednak, że panenteistyczne ujęcie zagadnienia Bożego działania w świecie jest nie tylko najbardziej trafne, ale też stanowi najlepszy sposób łagodzenia napięcia, które mogłoby się rodzić w umyśle, chcącym akceptować zarówno biblijny przekaz na temat Boga Stwórcy podtrzymującego świat w istnieniu, jak i wyniki

¹⁴ Życiński, *Wszechświat emergentny*, s. 69,71.

¹⁵ Tenże, *The Rationality Field and the Laws of Nature*, s. 94.

¹⁶ M. Heller, J. Życiński, *Dylematy ewolucji*, Tarnów: Biblos, s. 159.

współczesnych nauk¹⁷. Tak rozumiany Bóg może być, zdaniem Życińskiego, utożsamiony z Bogiem Ojców, jak również z takim Bogiem, którego istnienie i działanie odkryć można dzięki refleksji nad wynikami współczesnych nauk¹⁸.

B. BIBLIA – NAUKA

Życiński jest zdecydowanym przeciwnikiem koncepcji „dwu prawd”, która wyrządziła wiele szkód w dziejach poszukiwania ostatecznej prawdy o świecie¹⁹. Niewiara w możliwość pogodzenia przekazu biblijnego z ustaleniami nauki przyczyniła się do oderwania działalności naukowej od wiary i płynącej z namysłu nad nią wizji świata. Właśnie dlatego Życiński podkreśla, że wnioski, jakie dają się wysnuć z filozoficznej refleksji nad nauką, można pogodzić z zawartym w Biblii przekazem dotyczącym obecności Boga w świecie.

Panenteizm, który zdaniem Życińskiego jest najlepszym z ostatecznych wyjaśnień rzeczywistości, można według niego odczytać na kartach należących do kanonu biblijnego: Ewangelii według św. Jana czy Listów Pawłowych. Także w tradycji pogląd ten jest, według niego, żywy i uważany za najpełniejszy wyraz tego, co chrześcijaństwo ma do powiedzenia na temat działania Bożego w świecie²⁰. Zgodnie z panenteistyczną wizją rzeczywistości „Bóg nie jest odległym władcą teologicznych zaświatów, lecz Bogiem włączonym w proces rozwoju świata, obecnym jako ontyczna podstawa każdego bytu, ukryta w głębi naszych najbardziej osobistych doznań”²¹. Pytania, które stawia się w związku z obserwowaną na gruncie nauk przyrodniczych matematycznością przyrody, prowadzą ostatecznie, zdaniem Życińskiego, do tych samych odpowiedzi, które, choć

¹⁷ Współczesny panenteizm jest nurtem zróżnicowanym. (Na ten temat zob. N. H. Gregersen, *Three Varieties of Panentheism*, [w:] P. Clayton, A. Peacocke (red.), *In Whom We Live and Move and Have Our Being. Panentheistic Reflections on God's Presence in a Scientific World*, Grand Rapids, MI–Cambridge: William B. Eerdmans Publishing Company 2004, s. 19-35). Gregersen rozróżnia panenteizm ekspresywistyczny, panenteizm dipolarny i panenteizm soteriologiczny. Ten ostatni da się pogodzić z chrześcijańską teologią stworzenia. Stanowisko Życińskiego byłoby najbliższe temu rodzajowi panenteizmu.

¹⁸ Stąd właśnie tytuł jednej z książek Życińskiego: *Bóg Abrahama i Whiteheada*, Tarnów: Biblos 1992.

¹⁹ Najbardziej dramatycznym wyrazem konfliktu między tymi dwiema prawdami była, zdaniem Życińskiego, „sprawa Galileusza”. Zob. J. Życiński, *Inspiracje chrześcijańskie w powstaniu nauki nowożytnej*, Lublin: RW KUL 2000, s. 38-48.

²⁰ Do autorów chrześcijańskich, u których można zauważyć pierwsze ślady doktryny panenteistycznej, zdaniem Życińskiego należą: Pseudo-Dionizy Areopagita, Jan Szkot Eriugena, Mistrz Eckhart, Mikołaj z Kuzy. Zob. t e n ż e, *Bóg Abrahama i Whiteheada*, s. 134-139.

²¹ T e n ż e, *Filozoficzne aspekty matematyczności przyrody*, [w:] Heller, Życiński, *Pasja wiedzy*, s. 164.

w innym kontekście kulturowym, proponował swoim słuchaczom na ateńskim Areopagu św. Paweł, a wcześniej autor Psalmu 139, kiedy wyznawał: „Przenikasz i znasz mnie, Panie”²².

Biblia i nauka nie stoją zatem w sprzeczności, lecz prowadzą do tych samych wniosków, ponieważ noszą ślady tego samego *Logosu*, który w Biblii przyjmuje postać objawionego Syna Bożego, w naukach zaś daje się poznać jako *Nomos* tworzący racjonalną strukturę świata – pole racjonalności²³. Pytania, jakie rodzą się pod wpływem obserwowania precyzyjnego działania w przyrodzie deterministycznych i stochastycznych praw, każą szukać odpowiedzi, które w ostatecznej perspektywie okazują się tożsame z tymi, które daje Biblia²⁴. Jednakże tylko podejście do pytania o ostateczne uzasadnienie rzeczywistości od strony tego, co odkrywamy w naukach, pozwala nam uważać nasze religijne przekonania za w pełni uzasadnione, a naszą wizję rzeczywistości za spójną i racjonalną.

C. NAUKI ŚCISŁE – ETYKA I ESTETYKA

Ponieważ działalność naukowa to tylko jeden z obszarów naszej działalności, śladów Absolutu Życiński szuka nie tylko w obszarze nauk. Interesują go również kwestie etyczne oraz estetyczne. Śledzenie i uwzględnianie nurtów etycznych i artystycznych ma nie tylko pozwolić znaleźć wszystkie możliwe ślady Boga we współczesnym świecie, ale także zapobiec rozbiciu ludzkiej kultury. Wybór filozofii Whiteheada jako szczególnie cennego źródła odniesień, także był podyktowany faktem, że filozofia ta bierze pod uwagę różnorodne dziedziny życia, a Bóg Whiteheada jest Bogiem zarówno racjonalności naukowej, jak i egzystencjalnych poszukiwań²⁵.

²² Tamże, s. 164-165.

²³ Hipoteza pola racjonalności jest jednym z najbardziej charakterystycznych pojęć stosowanych przez Życińskiego. Nawiązując do J. Łukasiewicza, Życiński interpretuje w duchu teistycznym to pole formalnych struktur, dające się odkryć dzięki namysłowi nad matematycznymi elementami obecnymi w badaniach fizykalnych. Zob. Życiński, *Wszczęświat emergentny*, s. 64-72. Zob. także fragment zatytułowany „Panenteistyczna interpretacja pola racjonalności” w: t e n ż e, *Teizm i filozofia analityczna*, t. II, s. 140-153.

²⁴ Pytania te dotyczą cech rzeczywistości, które zakładamy, przystępując do pracy w ramach nauk empirycznych. A są nimi: matematyczność przyrody, jej idealizowalność (w tym obserwacyjna i strukturalna stabilność oraz stabilność częstości), elementarność i jedność przyrody. (Zob. M. Heller, J. Życiński, *Epistemologiczne aspekty związków filozofii z nauką*, [w:] Heller, Życiński, *Pasja wiedzy*, s. 212-217). Nawiasem mówiąc, zdaniem Życińskiego nieuwzględnianie praw stochastycznych było powodem, dla którego odrzucano klasyczne argumentacje teleologiczne. Zob. Życiński, *Bóg i ewolucja*, s. 120.

²⁵ Życiński odwołuje się również do innego przedstawiciela filozofii procesu, Ch. Hartshorne’a.

W ujęciu tym Bóg jawi się jako subtelny Poeta Świata, który kieruje ewoluującą przyrodę w stronę Swych ideałów piękna i dobra. Ideały te można w sensie ścisłym nazwać Bożymi, gdyż tzw. pierwotny aspekt natury Bożej stanowią wartości i wzorce pierwotne ontycznie w stosunku do wszelkich procesów ewolucyjnych (*eternal objects*). Wyznaczany przez nie świat obiektywnych relacji zarówno konstytuuje prawa przyrody, jak i wnosi element stabilności i porządku w proces ewolucyjnych przemian. [...] Bóg jest obecny na wiele sposobów w nurcie oddziaływań i odniesień. Nie determinuje On jednak w sposób jednoznaczny kierunku zachodzących procesów, lecz tylko stara się je „przyciągać” w stronę Swych wzorców²⁶.

Bóg obecny na różnych poziomach rzeczywistości i odkrywany w różnych doświadczeniach jest Bogiem wolności, który pozwala człowiekowi współtworzyć świat i być za niego odpowiedzialnym. Jest nie tylko prawodawcą, ale także atraktorem, to znaczy, mówiąc najprościej, siłą przyciągającą do siebie cały Wszechświat, poprzez wskazywanie mu celu i dynamizowanie jego rozwoju w kierunku Swoich własnych ideałów²⁷. W takiej perspektywie każda działalność ludzka, czy to w obszarze nauki, czy w sferze etycznych i estetycznych wyborów, staje się sposobem na odkrywanie Bożej obecności w świecie i poznawaniem Bożych zamysłów. Mimo że musimy być świadomi barier między różnymi rodzajami dyskursu, powinniśmy szukać, zdaniem Życińskiego, takiej integrującej wizji, ponieważ inaczej wiele z naszych doświadczeń musielibyśmy uznać za irracjonalne. Tymczasem trzeba „dążyć do tego, by teoretyczne opracowania, mimo swej ograniczoności i znanych braków, służyły za racjonalną podstawę naszego przeżywanie samotności czy lęku”²⁸.

D. ELEMENTY MATERIALNE I FORMALNE NAUKI

W odniesieniu do nauki Życiński zwraca uwagę nie tylko na odkrycia dokonywane w poszczególnych jej dziedzinach, które mogą naprowadzać na ślady Boga, ale także wskazuje na aspekty formalne badań naukowych – takie jak szeroko pojęta metoda naukowa, w której założeniach również da się odczytać znaki transcendencji. Zdaniem Życińskiego fakty, które mogą stanowić ślady transcendencji, to przede wszystkim samo istnienie świata, a także jego przepełnienie etycznymi i estetycznymi wartościami. Wśród metod nauk empirycznych Życiński zwraca szczególną uwagę na metody matematycznego przyrodoznawstwa. Możliwość zastosowania matematyki do badania świata i relacje między „czysto”

²⁶ Tamże, s. 130.

²⁷ Tamże, s. 128-131.

²⁸ Tamże, s. 122.

matematycznymi elementami a ich zastosowaniami w naukach, takich jak fizyka, nie są zjawiskami przypadkowymi i ich wyjaśnienie musi zmierzać w stronę przyjęcia rozwiązania bliskiego propozycji Platona²⁹. To z kolei wskazuje na możliwość podania wyjaśnienia idącego jeszcze głębiej – wyjaśnienia ostatecznego, którym jest immanentnie obecny i działający w przyrodzie Bóg³⁰.

Zwrócenie uwagi na aspekty formalne jest o tyle istotne, że teologia naturalna budowana w odniesieniu do konkretnych odkryć prowadziła niejednokrotnie do postulowania tzw. Boga „zapchajdziury”. Był to zabieg o tyle niebezpieczny, że kiedy nauce udało się wreszcie odpowiedzieć na pytania, na które zdaniem zwolenników teologii naturalnej odpowiedzią miał być Bóg, dla wielu ludzi bywało to powodem odrzucenia wiary w Boga. Zwrócenie uwagi na fakty, z którymi nauka musi się liczyć, a które pozostają poza możliwościami jej badania – jak metafizyczne pytanie o istnienie świata czy związane z wartościami kwestie normatywne, a także metoda, która jest punktem wyjścia nauki, lecz nie może być przez samą naukę badana – wydają się o wiele mniej dyskusyjnym i bardziej bezpiecznym punktem wyjścia dla teologii naturalnej.

E. PLATONIZM – ARCHIMEDEIZM

Nauka oparta jest, zdaniem Życińskiego, na elementach pochodzących zarówno z antycznej Grecji, jak i chrześcijaństwa. Wśród tych pierwszych szczególnie istotne mają przekonanie o racjonalności świata, którą można odkryć dzięki namysłowi nad abstrakcyjnymi strukturami rządzącymi wyłanianiem się kolejnych obszarów rzeczywistości (pogląd ten to wątek platoński), oraz przekonanie o konieczności odwołania się do wyników badań empirycznych (wątek archimedejski). Obydwa te wątki zostały przejęte przez kulturę chrześcijańską, która nie tylko właściwie je zinterpretowała, lecz dodała pełniejsze uzasadnienie konieczności odwoływania się do jednego i drugiego elementu³¹.

W budowanej w kontekście nauki teologii naturalnej Życińskiego wyraźnie daje się zauważyć zarówno docenienie abstrakcyjnych rozważań z obszaru „czystej matematyki”, której zastosowania pozwalają analizować struktury świata, jak również zwrócenie uwagi na rolę empirii, która jest sprawdzianem dla tych abstrakcyjnych pomysłów. Wyniki jego analiz prowadzą do matematycznego

²⁹ J. Życiński, *Jak rozumieć matematyczność przyrody?*, [w:] M. Heller, J. Życiński, *Matematyczność przyrody*, Kraków: Petrus 2010, s. 33-34.

³⁰ J. Życiński, *Świat matematyki i jej materialnych cieni. Elementy platonizmu w podstawach matematyki*, Kraków: Copernicus Center Press 2011, s. 99-100.

³¹ Zob. t e n ż e, *W 300 lat po „Principiach” Newtona*, „Znak” 1987, nr 389, s. 20-21.

platonizmu w wersji strukturalistycznej. Stara się jednak na poziomie ontologicznym przyjmować nie więcej niż to konieczne do wyjaśnienia obserwowanej w przyrodzie matematyczności. Połączenie odważnych spekulacji, zmierzających w kierunku odrzucanego przez wielu platonizmu, z ontologicznym minimalizmem w duchu W.V.O. Quine'a (a wersji G. Ellisa), to również jedna z najistotniejszych cech naturalnej teologii Życińskiego³². Ta ontologiczna oszczędność przejawia się także w tym, że racjonalne struktury, które tkwią, jego zdaniem, u „spodu” całej doświadczalnej rzeczywistości, skłonny jest, w duchu panenteizmu, utożsamiać z „pierwotną naturą” Boga.

F. FIZYKA-BIOLOGIA

Jedność struktur daje się, zdaniem Życińskiego, zauważyć dzięki rozważaniom z obszaru różnych nauk. Życiński bierze pod uwagę przede wszystkim dwie: fizykę i biologię. We współczesnej filozofii nauki podkreśla się wyraźnie odrębność tych dziedzin. Ponieważ różne są metodologiczne założenia tkwiące u podstaw tych gałęzi wiedzy, zwraca się uwagę, że również filozofia przyrody budowana na biologii różnić się będzie zasadniczo od tej, którą próbuje się budować na fizyce³³. Teologie naturalne również często tworzone są w odwołaniu do wyników i procedur albo jednej, albo drugiej dziedziny. Życiński odwołuje się jednak do obydwu. Pełna filozofia nauki i pełna teologia naturalna muszą bowiem brać pod uwagę to, co dzieje się w obydwu dziedzinach, bo ujawnia się w nich, choć na różne sposoby, ten sam pierwotny zamysł i ta sama racjonalność.

Przykładem poszukiwania tego, co wspólne, jest odwoływanie się zarówno do naturalizmu, jak i do emergentyzmu. Istotą naturalizmu jest zwrócenie uwagi na rolę fizyki w wyjaśnianiu rzeczywistości. To właśnie fizyczne byty mają stanowić podstawowy jej poziom. Nie jest to jednak, jak zauważa Życiński, poziom jedyny. Poziom biologiczny (ponad którym są jeszcze behawioralny i kulturowy) nie daje się zredukować do poziomu fizycznego. Choć to, co biologiczne, rozwija się z fizycznego substratu, to jednak przejawia nowe cechy, których nie dało się przewidzieć ani wywnioskować z analizy tego, co czysto fizyczne. Takie rozumienie rzeczywistości jest istotą emergentyzmu. Zdaniem Życińskiego teologia naturalna musi być nabudowana nad naturalistycznym emergentyzmem, którego istotną cechą pozostaje „otwarcie na transcendentną rzeczywistość Boga”³⁴.

³² Tenże, *Świat matematyki i jej materialnych cieni*, s. 21-26.

³³ Zob. S. Sarkar, A. Plutynski, *Introduction*, [w:] S. Sarkar, A. Plutynski (red.), *A Companion to the Philosophy of Biology*, Oxford: Blackwell Publishing 2008, s. xviii-xix.

³⁴ Zob. Życiński, *Wszechświat emergenty*, s. 27.

Wszystkie wskazane powyżej obszary, dla których da się znaleźć wspólny język i punkt widzenia uwzględniający to, co istotne w każdej z nich, tworzą punkt wyjścia teologii naturalnej Życińskiego, którą należy uznać za niezwykle interesujący i będący bardzo „na czasie” projekt tego typu refleksji. Projekt ten jest jednak obciążony pewnymi trudnościami i rodzą się pod jego adresem istotne pytania. Zwrócę uwagę zarówno na pytania, jakie mogą paść pod adresem koncepcji Życińskiego ze strony tych, którzy nieufnie podchodzą do możliwości łączenia namysłu nad naukami z teizmem, jak i takie, które mogą postawić zwolennicy budowanej w ten sposób teologii naturalnej.

PROBLEMY I PYTANIA

Pasja łączenia i budowania przestrzeni dialogu, która tkwi u podstaw teologii naturalnej Życińskiego, prowadzi do łączenia elementów, które na pierwszy rzut oka, przynajmniej w niektórych przypadkach, wydają się trudne do pogodzenia. Warto zastanowić się, czy projekt taki, jak przedstawiony powyżej, da się w ogóle zrealizować, a jeśli tak, to czy w całym zakresie. Warto przyjrzeć się próbom łączenia poszczególnych elementów i zastanowić się czy ‘pasja łączenia’ nie prowadzi czasami Życińskiego za daleko.

Pierwsze pytanie dotyczy możliwości łączenia otwarcia na wymiar teologiczny, choćby w sensie teologii naturalnej, z postawą metodologicznego naturalizmu. Sukces nauki bywa widziany jako wynik wyemancypowania się jej od doktryn teologicznych i zbędnych spekulacji metafizycznych. Można oczywiście wskazywać, jak czyni to Życiński, że to chrześcijaństwo stanowiło inspirację dla powstania nauki nowożytnej³⁵. Czy jednak wskazanie historycznych źródeł nauki jest równoznaczne ze wskazaniem koniecznego warunku jej dalszego trwania i rozwoju? Odwoływanie się do wyjaśnień zmierzających w stronę teizmu może być odczytywane w duchu mocno krytykowanej przez Życińskiego „nauki uświęconej”³⁶. Może zatem każda próba dalszego wyjaśnienia faktu nauki prowadzi do

³⁵ Życiński często broni takiego poglądu, najszerszej czyni to książce *Inspiracje chrześcijańskie w powstaniu nauki nowożytnej*.

³⁶ Jej najbardziej znany przedstawiciel, S.H. Nasr, proponuje „taką transformację współczesnej nauki, aby była ona otwarta na pełną hierarchię łańcucha bytów, unikając redukcjonizmu, w którym całą złożoność struktur natury usiłuje się sprowadzić do najprostszych mechanizmów, zniekształcając w ten sposób prawdę o bogactwie struktur natury”. Dzieje się to jednak kosztem braku przestrzegania zasad metodologicznych, które kluczowe są dla odróżnienia nauki od innych rodzajów wiedzy. Prowadzi to m.in. do nieuzasadnionego przekraczania granicy między naukami ścisłymi a teologią. Inny rodzaj tego typu niewłaściwych ujęć polega – według Życińskiego – na

zbyt daleko idących spekulacji. Sama nauka nie potrzebuje przecież takich wyjaśnień. Co więcej, jeśli nawet godzimy się na wyjaśnienia ostateczne, to czy muszą być one wyjaśnieniami teistycznymi?

Inne pytanie związane z tym problemem brzmi: czy naturalizm metodologiczny może być traktowany jako niezależny od ontologicznego, czy raczej są nierozzerwalnie związane. Dla zwolenników tezy, że naturalizm metodologiczny pociąga za sobą naturalizm ontologiczny, deklaracje Życińskiego, iż możliwe jest „uprawianie nauki w sposób zgodny z zasadą naturalizmu metodologicznego połączone z równoczesnym otwarciem na pozanaturalną rzeczywistość na poziomie refleksji ontologicznej”³⁷, są nie do przyjęcia. Można pytać także, czy teologia, także ta naturalna, nie jest z gruntu antynaturalistyczna, każda zaś próba godzenia jej z naturalizmem prowadzi do zakwestionowania albo teologii, albo naturalizmu³⁸.

Prawda na temat świata, którą odkrywamy na różnych poziomach refleksji nad otaczającą rzeczywistością, często wydaje się być raczej „kakofoniczna” niż „symfoniczna”. Obserwując próby godzenia różnych danych, punktów widzenia, jakie podejmuje Życiński, można czasem odnieść wrażenie, że dokonane zostały kosztem pewnych przemilczeń lub nadinterpretacji, które mają na tyle złagodzić rodzące się przeciwieństwa, by dało się z nich stworzyć jedną całość. Proponowanie „hierarchii wyjaśnień” zaś może sprawiać wrażenie usilnego ratowania światopoglądu teistycznego, dla którego, zdaniem wielu, w obliczu rozwoju współczesnej nauki i refleksji metanaukowej nie ma już miejsca.

Przykładem takiej daleko idącej reinterpretacji jest odczytywanie tekstów biblijnych i klasycznych doktryn filozoficznych w duchu współczesnego panenteizmu. Panenteizm nie jest chyba doktryną, którą można by przypisać św. Pawłowi. Także jego „kosmiczny Chrystus” nie jest punktem Omega Teilharda de Chardin, a tym bardziej kosmicznym atraktorem procesów ewolucyjnych. Co

rewizji wzorców epistemologicznych, które są charakterystyczne dla współczesnych nauk. Rewizja ta, postulowana przez A. Plantingę jako sprzeciw wobec schematów proponowanych w ewolucjonizmie R. Dawkinsa, miałaby zmierzać do upodobnienia refleksji przyrodniczej do humanistycznej. Ten rodzaj nowej nauki nazywany bywa „nauką teistyczną”, „augustyńską”, „kreacjonistyczną” bądź „nienaturalną”. Rewizje istotnych elementów współczesnej nauki są, zdaniem Życińskiego, przy obecnym stanie wiedzy metodologicznej zupełnie niepotrzebne i mogą prowadzić do konfliktów, których można uniknąć przy zachowaniu rozróżnień wypracowanych w dziejach relacji między naukami a teologią. Zob. Życiński, *Naturalizm ontologiczny a rola superwencji i ewolucji biologicznej*, s. 10.

³⁷ Tamże.

³⁸ Zob. J.P. Moreland, *Consciousness and the Existence of God. A theistic argument*, New York–London: Routledge 2008, s. 3.

więcej, tradycyjna doktryna chrześcijańska nie wydaje się aż tak łatwo, jak sugeruje Życiński, godzić z panenteizmem³⁹. Wymagałoby to co najmniej daleko idącej reinterpretacji bardzo istotnego dla klasycznego teizmu pojęcia osoby⁴⁰. Próba, jaką w tym względzie podejmuje Życiński, powołując się na bardzo ‘rozmyte’ pojęcia osoby pochodzące od R. Pannikara czy D. Griffina, nie wydaje się zadowalająca⁴¹.

Odwoływanie się do filozofii procesu w ich bardzo konkretnych wersjach (Whiteheada, Hartshorne’a) wiąże się z tym, że panenteistyczna wizja Życińskiego dziedziczy słabości systemów filozoficznych tych autorów⁴². Również próby godzenia myślenia procesualistycznego z klasycznym teizmem, na które powołuje się Życiński, bywają dość kontrowersyjne i nie do końca udane⁴³. A zatem, mimo że panenteizm wydaje się najrozsądniejszą propozycją, jeśli chce się zachować możliwość powiązania teizmu ze współczesnymi naukami, dokonuje się to jednak kosztem rozmycia doktryny chrześcijańskiej.

Kolejny problem wiąże się z proponowaną przez Życińskiego nową wersją argumentu z projektu. Bez wątpienia wersja ta jest dojrzała niż jej poprzedniczki, ponieważ nie tylko nie powołuje się na luki w naszej wiedzy i obejmuje większą ilość praw, lecz stawia problem warunków możliwości wiedzy jako całości. Przeciwnicy przyjmowania niemieszczących się w obszarze nauk ścisłych wyjaśnień rzeczywistości (filozoficznych, teologicznych) mogliby zapytać, czy „całość” (*whole*) nie jest tylko innym rodzajem „dziury” (*hole*) tak samo skazanym na wypełnienie jak te znane z dziejów. Może to tylko nasza aktualna –

³⁹ Zob. W o j t y s i a k, *Spór o istnienie Boga*, s. 112.

⁴⁰ Innym problemem jest kwestia interpretacji klasycznie rozumianej doktryny o stworzeniu. W wyżej cytowanym J. Wojtysiak dziele podejmuje krytykę doktryn panenteistycznych, pokazując jednocześnie, jakie problemy wiążą się z nimi w kontekście pojęcia stworzenia. Zob. tamże, s. 130-132.

⁴¹ Zob. Ż y c i ń s k i, *Bóg Abrahama i Whiteheada*, s. 132. Życiński cytuje tam następujący fragment dzieła Pannikara: „«Osoba» nie kończy się na koniuszkach paznokci i nie można jej sprowadzać do masy ciała. «Osoba» pozostaje realna, obecna i żywa tam, gdzie jest kochana, słyszana, widziana, gdzie oddziałuje i realizuje swe zamiary. «Osoba» stanowi wiązkę relacji, które przecinają się w określonym centrum” (tamże).

⁴² Na temat zasadniczej słabości systemu Whiteheada, jaką jest jego wewnętrzna sprzeczność, zob. M. P i w o w a r c z y k, *Bóg i stawanie się. Problem relacji świat-Bóg w filozofii Alfreda Northa Whiteheada*, Lublin: TN KUL 2008, s. 141. O problemach związanych z teistyczną interpretacją systemu Hartshorne’a zob. P. G u t o w s k i, *Filozofia procesu i jej metafizologia. Studium metafizyki Ch. Hartshorne’a*, Lublin: RW KUL 1995, s. 93. Zob. też: t e n ż e, *Czy filozofia procesu musi być teistyczna*, [w:] J. Ż y c i ń s k i (red.), *Bóg i przyroda w filozofii procesu*, „Znak-Idee” 5 (1992), s. 44-53. Obaj autorzy wskazują słabości metafizyki procesualnej i wskazują różnice, jakie dzielą ją od klasycznego teizmu.

⁴³ Zob. choćby: Ż y c i ń s k i, *Teizm i filozofia analityczna*, t. II, s. 157-200.

niedojrzała jeszcze – nauka i niedostatecznie wykształcony namysł nad nią nie potrafią się z nią uporać. Może więc uciekanie się do takiego rozwiązania jest tylko zapowiedzią jeszcze trudniejszych problemów intelektualnych, z jakimi będzie musiała się zmierzyć teologia naturalna, a ewolucyjne atraktory Życińskiego być może okażą się bardziej niebezpieczne niż zegarki Paleya? Kolaps takiego projektu teologii naturalnej w porównaniu z niepowodzeniem tamtej byłby jak eksplozja bomby wodorowej wobec wybuchu granatu.

Inne pytanie dotyczy możliwości wskazania na wspólne źródło, z którego miałyby wypływać struktury rządzące zarówno rzeczywistością badaną przez nauki ścisłe, jak i wartości moralne i estetyczne. Jeśli Życiński ukazywałby Boga jedynie jako źródło fizycznych praw przejawiających się w świecie i odkrywanych przez nauki, należałoby go zaliczyć do naukowych nomologistów⁴⁴. Ponieważ jednak wskazuje również na inne kwestie, które nieodłącznie związane są z przyjmowaną przez niego koncepcją Boga i Jego relacji do świata, nie da się przeprowadzić takiego utożsamienia. Problemem polega jednak na tym, czy da się utożsamiać Boga struktur matematycznych z Bogiem „poetą ewolucji”, artystą kierującym rozwojem świata i pociągającym ku sobie poprzez ideały dobra i piękna. Bóg Życińskiego to Bóg „uczonych i poetów, tych, którzy mają intelekt, i tych, którzy mają serce”⁴⁵. Czy jednak taki obraz Boga nie wikła się w sprzeczności? Pojęcie Boga, który jest kosmicznym atraktorem, a jednocześnie Bogiem kenozy, Życiński opisuje jako wielki paradoks. Wydaje się jednak, że możliwość pomyślenia takiego paradoksu (i samo odwołanie do pojęcia kenozy) są już wejściem na teren teologii objawionej, na poziomie teologii naturalnej zaś bardziej właściwe byłoby milczenie. Można odnieść wrażenie, że mimo bardzo wyraźnych deklaracji dotyczących metodologicznej czystości namysłu nad zagadnieniami wypływającymi z nauki, Życiński przekracza granicę teologii objawionej.

Jest jeszcze kilka mniej istotnych problemów i wątpliwości. Zasygnalizuję je tylko. Można być wrogiem koncepcji „dwu prawd”, nie znaczy to jednak, że w każdej sytuacji da się pokazać, jak to próbował czynić Życiński, iż w różnych miejscach wypowiedziana została, tylko nieco innym językiem, ta sama prawda. Problemem jest także to, czy metody nauki naprowadzają w ogóle na jakieś ślady Boga. Nauka nie szuka tych śladów, chce tylko znaleźć prawa, by skutecznie opanowywać rzeczywistość. Zwracanie uwagi na istnienie takich śladów można

⁴⁴ J. Wojtysiak tak charakteryzuje ten nurt: „Za nomologistów naukowych można dziś uznać tych filozofujących fizyków, którzy racji istnienia Wszechświata (lub najbardziej elementarnych tworzących go cząstek) upatrują w obowiązywaniu pewnych praw fizyki (zwłaszcza praw fizyki kwantowej)” (J. W o j t y s i a k, *Dlaczego istnieje raczej coś niż nic?*, Lublin: TN KUL 2008, s. 226).

⁴⁵ Ż y c i ń s k i, *Poeta ewolucji*, s. 144.

uznać za wyraz pobożnych życzeń kogoś, kto chce wszędzie znaleźć to, czego szuka. Nauka nie potrzebuje innego uzasadnienia stosowanych procedur, jak ich skuteczność⁴⁶.

Czy brak ostatecznego uzasadnienia znosi sens nauki? Owszem, ale tylko przy założeniu, że cele nauki pojmuje się maksymalistycznie, wskazując, że w badaniach chodzi o odkrycie prawdy czy wyjaśnienie do końca wszystkiego, co można wyjaśnić⁴⁷. Co więcej, fallibilność teorii połączona ze zjawiskiem ich „niezeterminowania przez dane” sprawiają, że może pojawić się pytanie, czy nie lepiej byłoby pozostać ontologicznym agnostykiem, zadowolając się tym, na co pozwala naukowa metoda. Za takim rozwiązaniem opowiada się wielu filozofów.

Podobnie sprawa ma się z próbami łączenia w jednej ontologicznej hierarchii poziomu fizycznego i biologicznego. Być może korzystniejszym poznawczo byłoby odwoływanie się do budowanych osobno filozofii nauki i konstruowanych na ich podstawie teologii naturalnych bez ukazywania ich wspólnego źródła. Problemy filozoficzne, związane zarówno z naturalizmem, jak i z emergentyzmem, wskazują na potrzebę zachowania dużo dalej idącej ostrożności, niż jest to w przypadku całościowej wizji proponowanej przez Życińskiego.

W związku ze wskazanymi trudnościami rodzi się pytanie, czy nadinterpretacje i przemilczenia, które odkryć można w tekstach Życińskiego, nie są zbyt daleko idące i czy nie zmieniają znaczenia łączonych ze sobą elementów. Jeśli tak jest, to czy nie byłoby korzystniej utrzymywać rodzące się napięcie, niż próbować je łagodzić za wszelką cenę. Można odnieść wrażenie, że przynajmniej niektóre elementy projektu teologii naturalnej Życińskiego to po prostu atrakcyjna intelektualnie i bardzo „na czasie” apologetyka, korzystająca z modnych i zrozumiałych dla współczesnego człowieka prądów filozoficznych. Czy jednak zrozumiałość i bycie „na czasie” mogą stanowić wystarczające usprawiedliwienie dla tego typu intelektualnych zabiegów? Wydaje się, że teologia naturalna Życińskiego może, przynajmniej w odniesieniu do wielu wymienionych wyżej kwestii, obronić się przed stawianymi jej zarzutami i okazać w ten sposób swoją wartość.

⁴⁶ Tezę taką głosił choćby, krytykowany przez Życińskiego, B. van Fraassen. Polemikę z tezami van Fraassena zawiera publikacja: J. Ż y c i ń s k i, *Empiryzm konstruktywny a spór o istnienie świata*, [w:] H e l l e r, Ż y c i ń s k i, *Pasja wiedzy*, s. 192-205.

⁴⁷ Życiński, będąc zwolennikiem tzw. realizmu naukowego, opowiada się wielokrotnie za taką właśnie maksymalistyczną wizją nauki. Wyżej cytowany tekst jest napisany w takim właśnie duchu.

DONIOSŁOŚĆ TEOLOGII NATURALNEJ ŻYCIŃSKIEGO

Teologię naturalną Życińskiego zaliczyć można do nurtu „nowej teologii naturalnej”, tzn. takiej, która nie odwołuje się już do konkretnych odkryć nauki, lecz zwraca uwagę na to, co w niej niezmiennie, a o co nauka nawet nie może zapytać⁴⁸. Takimi niezmiennikami nauki są jej założenia, z racjonalnością świata na czele. Namysł nad prawami, które odkrywa nauka, każe postawić pytania innego typu niż te, które stawiane były przez zwolenników dawnej teologii naturalnej. Wreszcie metody naukowe, które pozwalają poznawać i opanowywać świat, coraz lepiej rozumiane i coraz precyzyjniej stosowane dzięki rozwojowi metanaukowej refleksji, stanowią nowe *loci theologici* dla współczesnej refleksji.

Uwzględnienie tych nowych, nieznanym poprzednim pokoleniom teistów możliwości refleksji jest niewątpliwą zasługą ‘nowych teologów naturalnych’⁴⁹. Teologia rozwijana przez nich chce być źródłem intuicji, które mogą pomóc właściwie rozumieć poznanie naukowe. Teologia naturalna nowego typu „stanowi rozumną odpowiedź na osobliwy i piękny obraz świata, który rysuje przed nami nauka, świadoma, że badana przez nią rzeczywistość kryje w sobie więcej, «niż to się wydaje na pierwszy rzut oka»”⁵⁰. Pytanie o Boga jest tutaj przesunięte o krok do tyłu w stosunku do dawnych propozycji, na wyższe piętro refleksji⁵¹. Wydaje się, że teologia naturalna zbudowana – tak jak w przypadku Życińskiego – w odniesieniu do nienaruszalnych fundamentów nauki, wolna jest od pułapek, na które narażona była teologia naturalna starego typu. Najpoważniejszą z nich było zbyt pośpieszne odwoływanie się do Boga, wprowadzanie go tam, gdzie nauki nie potrafiły podać zadowalającej odpowiedzi. Taka strategia działania okrutnie zemściła się na teologii naturalnej, stając się, jak twierdzi J. Buckley, zarzewiem nowożytnego ateizmu⁵².

⁴⁸ Określeniem „nowa teologia naturalna” posługuje się J. Polkinghorne (*Belief in God in an Age of Science*, New Haven–London: Yale University Press 1998, s. 11).

⁴⁹ Do przedstawicieli tego nurtu należałoby, oprócz Polkinghorne’a, zaliczyć autorów takich, jak choćby, często cytowani przez Życińskiego, A. Peacocke czy J. Haught.

⁵⁰ J. C. P o l k i n g h o r n e, *Jeden świat. Wzajemne relacje nauki i teologii*, tł. M. Chojnacki, Kraków: WAM 2008, s. 150.

⁵¹ Taką strategię dla teologii naturalnej proponował R. Swinburne. Zob. R. S w i n b u r n e, *Dowody na istnienie Boga*, tł. P. Kawalec, „Roczniki Filozoficzne” 55-56 (1997-1998), z. 2, s. 180.

⁵² Pisał on: „strategie teizmu lub religijnej apologetyki u progu czasów nowożytnych doprowadziły teologów do wzięcia w nawias wszystkiego, cokolwiek miało szczególny religijny charakter lub także uzasadnienie, i do oparcia «pierwszych założeń religii» na nowej, dobrze rozwijającej się nauce. Ukryta, a niedostrzeżona przesłanka takiej strategii bazującej na nowej mechanice, była następująca: to, co tylko religijne – swoich wszystkich doświadczalnych, tradycyjnych, instytucjonalnych i społecznych formach – pozostaje puste poznawczo, religia zaś nie może obronić swojego

Teologia nowego typu odwołuje się jedynie do tego, co nie tylko dziś, ale nigdy nie będzie mogło znaleźć naukowego wyjaśnienia, ponieważ pozostaje poza domeną badania naukowego. Wyraźne rozróżnianie obszaru nauki i meta-nauki służy także precyzyjnemu wyznaczeniu domeny teologii naturalnej. Pieczołowite przestrzeganie tego rozróżnienia, bez nieuzasadnionego naruszania granic, może zapewnić zarówno autonomię nauki, jak i metodologiczną czystość budowanej w jej kontekście teologii naturalnej. Tylko przy zachowaniu świadomości granic będzie się dało również wyznaczyć precyzyjnie obszar przejścia między tymi dziedzinami.

Bardzo istotne jest również podkreślanie, że wyjaśnienia teologii naturalnej są „wyjaśnieniami ostatecznymi”⁵³. Nie wchodzą one na teren nauki i nie usiłują pokazywać, że teizm może proponować wyjaśnienie tego, z czego wytłumaczeniem nie radzi sobie nauka. Takie rozwiązanie byłoby wersją „nauki uświęconej”, która przy obecnym stanie świadomości metodologicznej jest nie do przyjęcia. Teologia naturalna, która proponuje wyjaśnienia ostateczne, jest jednak także tamą dla zbyt daleko idącego rozciągania pochodzących z nauki sposobów interpretacji rzeczywistości. Autonomicznie rozumiana nauka ograniczona jest bowiem do swojej domeny badań. Przekraczanie tego obszaru jest wyrazem nieuzasadnionego scjentyzmu, który jest stanowiskiem filozoficznym, niedającym się uzasadnić przez odwołanie do nauki. Ani nauka, ani jej metody nie są własnością scjentyistów, a co więcej – można pokazać, że dużo bardziej przekonujące wyjaśnienie niż w scjentyzmie znajduje ona w obszarze szeroko pojętego światopoglądu teistycznego⁵⁴. Właściwie umiejscowienie nauki w całości światopoglądu jest zaletą tak budowanej teologii naturalnej.

Interpretacje czy to tradycyjnych, czy współczesnych stanowisk filozoficznych i teologicznych, przy zachowaniu teoretycznej i historycznej precyzji, mogą rzucać nowe światło zarówno na znane z dziejów rozwiązania, jak również nowe ujęcia. Można bowiem widzieć historię myśli jako pole bitwy, na którym nowe teorie wypierają starsze, zajmując ich miejsce w świadomości nowych pokoleń naukowców i filozofów (wspominana teoria van Fraassena sugeruje takie ujęcie

głównego twierdzenia, więc musi sięgać do innych nauk oraz dyscyplin po założenia, a nawet po metodologię. Pozostawało tylko czekać, aż bezsensowność podstawowego religijnego przesłania ujawni się wyraźnie, gdy rozmaite filozofie natury lub nauki pokażą, że nie potrzebują boskiej hipotezy, aby wyjaśnić zamysł Układu Słonecznego lub przyrody organicznej” (M.J. Buckley, *Ateizm w sporze z religią*, tł. M. Frankiewicz, Kraków: Wyd. WAM 2009, s. 12).

⁵³ Por. rozważania M. Hellera zawarte w: M. Heller, *Ostateczne wyjaśnienia Wszechświata*, Kraków: Universitas 2008.

⁵⁴ R.C. Koons, *Science and Theism. Concord, not conflict*, [w:] P. Copan, P.K. Moser, *The Rationality of Theism*, Routledge, London–New York 2004, s. 82-86.

dziejów nauki), albo jako dochodzenie do coraz pełniejszego rozumienia i coraz wyraźniejszego odczytywania prawdy o rzeczywistości, dzięki rozwojowi nauki i namysłu nad nią. Sądzę, że Życińskiego można uznać za przedstawiciela tzw. konwergentnego realizmu naukowego, w myśl którego nauka zmierza do poznania prawdy o rzeczywistości, co nie wyklucza jej fallibilności i przemian w świecie naukowych teorii⁵⁵. Przy takim rozumieniu dziejów ludzkiej myśli, nowe propozycje filozoficzne, o ile nie przekreślają znanych z historii rozwiązań, mogą stanowić krok na drodze do pełniejszego zrozumienia rzeczywistości.

Najistotniejszy dla teologii naturalnej Życińskiego jest jednak kontekst, w jakim rozwija on swoją propozycję. Kontekstem tym jest współczesna nauka. Stanowi ona jedną z najistotniejszych dziedzin naszej działalności, nie tylko ze względu na odkrycia, jakich dzięki badaniom naukowym udało się dokonać, ale także ze względu na środki finansowe, jakie angażowane są w rozwój nauki. Autorytet nauki jest dla wielu niekwestionowany i stanowi instancję ostateczną. Jeśli więc teologia naturalna ma mieć w takim kontekście właściwe znaczenie, musi być budowana w odniesieniu do nauk. Argumenty teologii naturalnej mają bowiem być nie tylko poprawne pod względem materialnym i formalnym, ale mają także być przekonujące dla współczesnych ludzi. Odwoływanie się w teologii naturalnej do powszechnie rozumianych i przyjmowanych sposobów interpretowania rzeczywistości może zapewnić teologii naturalnej spełnienie przez nią właściwego jej zadania – naprowadzania na ślady transcendencji ludzi żyjących w określonym miejscu i czasie, w określonym kontekście kulturowym.

Jeśli tak pojmie się zadanie teologii naturalnej, wtedy ta, którą wyczytać można z prac Życińskiego, wydaje się szczególnie istotna i pożyteczna. I choć, ze względu na sygnalizowane trudności, nie spełnia ona wszystkich zadań, jakie można by postawić „nowej teologii naturalnej”, pokazuje właściwą drogę, jaką zmierzać powinny próby zbudowania takiej teologii. Pasja budowania obszarów dialogu, pasja łączenia, prowadzi bowiem Życińskiego do teologii naturalnej, która nie tylko pozwala lepiej rozumieć świat i nasze w nim miejsce, lecz także jest przekonująca dla ludzi żyjących w cywilizacji naukowo-technicznej.

⁵⁵ Myślę, że Życiński zgodziłby się z ujęciem A. Groblera, który pisze: „Zmiana pojęciowa związana z rewolucjami naukowymi nie powoduje «zgubienia» uprzednio rozpoznanych faktów. Odrzucone teorie przeszłości stwierdzają pewne fakty, aczkolwiek dają im nietrafny wyraz językowy. [...] nietrafne pojęciowo zdania stwierdzające fakty nie są wprawdzie dosłownie prawdziwe, ale są presupozycyjnie prawdziwe, o ile istnieje ich przekład na trafne pojęciowo zdania o faktach”. (A. G r o b l e r, *Prawda i racjonalność naukowa*, Kraków: Inter esse 1993, s. 77-78).

Wydaje się, że najlepszym podsumowaniem prób Życińskiego zmierzających do stworzenia takiej teologii naturalnej są jego własne słowa, którymi opisywał filozoficzne próby Whiteheada:

Cechą charakterystyczną intelektualnej postawy Whiteheada jest interdyscyplinarna otwartość na poszukiwanie prawdy w różnych płaszczyznach przy pomocy odmiennych założeń i zróżnicowanych metod. Jej następstwem było poszukiwanie syntetycznej wizji świata wykorzystującej twierdzenia przyrodoznawstwa, doświadczenie historii nauki, ścisłość matematyki oraz umiejętność kontemplacji piękna niedostrzeganego przez większość. Właśnie owo połączenie w myśli Whiteheada wniosków przyrodoznawstwa ze spekulacją metafizyczną, ścisłości umysłu matematycznego z estetyczno-humanistyczną zadumą nad światem decyduje o swoistym charakterze jego filozofii⁵⁶.

Swoisty charakter filozofii Życińskiego i pasja, która bije ze wszystkich jego tekstów, sprawiają, że teologia naturalna Życińskiego zapewne będzie naśladowana i twórczo kontynuowana. W czasach, gdy naukowcy bardzo zbliżonych do siebie specjalności mają problem za znalezieniem wspólnego języka, gdy widać wyraźnie podziały między przedstawicielami różnych obszarów wiedzy, gdy wreszcie w życiu społecznym tak często trudno o porozumienie, niczego nie potrzebujemy bardziej niż myśli, która jednoczy.

BIBLIOGRAFIA

TEKSTY JÓZEFA ŻYCIŃSKIEGO

- Bóg Abrahama i Whiteheada, Tarnów: Biblos 1992.
- Bóg i ewolucja. Podstawowe pytania ewolucjonizmu chrześcijańskiego, Lublin: TN KUL 2002.
- Bóg postmodernistów, Lublin: RW KUL 2001.
- Dylematy ewolucji, Tarnów: Biblos 1996. (Książka napisana wspólnie z M. Hellerem).
- Empiryzm konstruktywny a spór o istnienie świata, [w:] M. Heller, J. Życiński, *Pasja wiedzy*, Kraków: Petrus 2010, s. 192-205.
- Epistemologiczne aspekty związków filozofii z nauką, [w:] M. Heller, J. Życiński, *Pasja wiedzy*, Kraków: Petrus 2010, s. 206-218. (Tekst napisany wspólnie z M. Hellerem).
- Filozoficzne aspekty matematyczności przyrody, [w:] M. Heller, J. Życiński, *Pasja wiedzy*, Kraków: Petrus 2010, s. 147-165.
- Filozoficzne szukanie integracji, [w:] J. Życiński (red.), *Bóg i przyroda w filozofii procesu*, „Znak-Idee” 5 (1992), s. 15-30.
- Inspiracje chrześcijańskie w powstaniu nauki nowożytnej, Lublin: RW KUL 2000.
- Jak rozumieć matematyczność przyrody?, [w:] M. Heller, J. Życiński, *Matematyczność przyrody*, Kraków: Petrus 2010, s. 19-36.

⁵⁶ J. Życiński, *Metafizyka o smaku przygody*, [w:] Heller, Życiński, *Pasja wiedzy*, s. 11.

- Metafizyka more biologico, [w:] M. Heller, J. Życiński, *Pasja wiedzy*, Kraków: Petrus 2010, s. 103-121.
- Metafizyka o smaku przygody, [w:] M. Heller, J. Życiński, *Pasja wiedzy*, Kraków: Petrus 2010, s. 11-23.
- Naturalizm ontologiczny a rola superwencji i ewolucji biologicznej, „Roczniki Filozoficzne”, 51 (2003), z. 3, s. 7-18.
- Odyseusz czy playboy? Kulturowa odyseja człowieka, Wydawnictwo Literackie, Kraków 2005.
- Poeta ewolucji, [w:] M. Heller, J. Życiński, *Pasja wiedzy*, Kraków: Petrus 2010, s. 134-144.
- Świat matematyki i jej materialnych cieni. Elementy platonizmu w podstawach matematyki, Kraków: Copernicus Center Press 2011.
- The Rationality Field and the Laws of Nature, [w:] S. Wszolek, R. Janusz (red.), *Wyzwania racjonalności. Księdzu Michałowi Hellerowi współpracownicy i uczniowie*, Kraków: OBI-WAM 2006, s. 87-101.
- Teizm i filozofia analityczna, t. II, Znak, Kraków 1988.
- Wszechświat emergentny. Bóg w ewolucji przyrody, Lublin: Wydawnictwo KUL 2009.
- W 300 lat po „Principiach” Newtona, „Znak”, 1987, nr 389, s. 19-33.

LITERATURA DODATKOWA

- Buckley M. J.: *Ateizm w sporze z religią*, tł. M. Frankiewicz, Kraków: WAM 2009.
- Greger N.H.: *Three Varieties of Panentheism*, [w:] P. Clayton, A. Peacocke (red.), *In Whom We Live and Move and Have Our Being. Panentheistic Reflections on God's Presence in a Scientific World*, Grand Rapids, MI–Cambridge: William B. Eerdmans Publishing Company 2004, s. 19-35.
- Grobler A.: *Prawda i racjonalność naukowa*, Kraków: Inter esse 1993.
- Gutowski P.: *Czy filozofia procesu musi być teistyczna*, [w:] J. Życiński (red.), *Bóg i przyroda w filozofii procesu*, „Znak-Idee” 5 (1992), s. 44-53.
- *Filozofia procesu i jej metafizyka. Studium metafizyki Ch. Hartshorne'a*, Lublin: RW KUL 1995.
- Haight J. F.: *Odpowiedzi na 101 pytań o Boga i ewolucję*, tł. J. Kochanowicz, Kraków: WAM 2003.
- Heller M.: *Ostateczne wyjaśnienia Wszechświata*, Kraków: Universitas 2008.
- Koons R. C.: *Science and Theism. Concord, not conflict*, [w:] P. Copan, P. K. Moser, *The Rationality of Theism*, London–New York: Routledge 2004, s. 72-90.
- Moreland J. P.: *Consciousness and the Existence of God. A theistic argument*, New York–London: Routledge 2008.
- Piwoarczyk M.: *Bóg i stawanie się. Problem relacji świat-Bóg w filozofii Alfreda Northa Whiteheada*, Lublin: TN KUL 2008.
- Polkingshorn J.: *Belief in God in an Age of Science*, New Haven–London: Yale University Press 1998.
- *Jeden świat. Wzajemne relacje nauki i teologii*, tł. M. Chojnacki, Kraków: WAM 2008.
- Sarkar S., Plutynski A.: *Introduction*, [w:] S. Sarkar, A. Plutynski (ed.), *A Companion to the Philosophy of Biology*, Oxford: Blackwell Publishing 2008, s. xviii-xxvi.
- Swirnbe R.: *Dowody na istnienie Boga*, tł. P. Kawalec, „Roczniki Filozoficzne” 55-56 (1997-1998), z. 2, s. 171-185.
- Wojtyś J.: *Dlaczego istnieje raczej coś niż nic?*, Lublin: TN KUL 2008.
- *Spór o istnienie Boga. Analityczno-intuicyjny argument na rzecz teizmu*, Poznań: W drodze 2012.

THE PASSION FOR UNIFYING:
CATHOLIC NATURAL THEOLOGY OF JÓZEF ŻYCIŃSKI

S u m m a r y

The passion for unifying is one of the most characteristic features of Józef Życiński's thought. It is also noticeable in the area of natural theology which he proposes. This theology can be named 'catholic'. Życiński takes care of compatibility of his results with the doctrine of The Catholic Church. He tries to unify different streams and points of view in one conception. He stands for methodological naturalism which is not inconsistent with looking for ultimate explanations of reality beyond science. Życiński accepts panentheism inspired by philosophy of Whitehead as the most plausible theory of correlation between God and the world. This paper shows the project of synthesis which can be found in books and articles by Życiński, points the elements which his natural theology is built of, and indicates the questions and problems connected with this theory. Finally, there is shown the importance of Życiński's natural theology which ranks to "new natural theologies".

Summarised by Rev. Miłosz Hołda

Słowa kluczowe: nowa teologia naturalna, nauka, filozofia nauki, panenteizm, naturalizm.

Key words: new natural theology, science, philosophy of science, panenteism, naturalism.

Information about Author: Rev. MIŁOSZ HOŁDA, M.A. — Ph.D. student in Department of Epistemology at the John Paul II Catholic University of Lublin; address for correspondence: ul. Jana Pawła II 2, PL 28-300 Jędrzejów; e-mail: miloszholda@gmail.com