

ŻYCIŃSKI JÓZEF MIROŚLAW – filozof, kosmolog, teolog, Wielki Kanclerz KUL, bp, ur. 1 IX 1948 w Nowej Wsi k. Piotrkowa Trybunalskiego, zm. 10 II 2011 w Rzymie.

W 1966 ukończył I Liceum Ogólnokształcące im. Bolesława Chrobrego w Piotrkowie Trybunalskim. Studiował w Wyższym Seminarium Duchownym Diecezji Częstochowskiej w Krakowie. W 1972 został magistrem teologii i przyjął święcenia kapłańskie. W 1976 w PAT uzyskał stopień naukowy doktora teologii; doktorat z filozofii zdobył w ATK. Habilitował się w 1980 na podstawie pracy *Prostota i dyskondfirmowalność jako kryteria heurystyczne w kosmologii relatywistycznej*. W tym samym roku został kierownikiem Katedry Logiki i Metodologii. W 1981 uzyskał tytuł prof. nadzwyczajnego PAT, w 1988 prof. nauk humanistycznych. W latach 1982–1985 pełnił funkcję prodziekana, a od 1988 do 1990 dziekana Wydziału Filozoficznego PAT. Od 4 XI 1990 pełnił obowiązki bpa tarnowskiego; od 14 VI 1997 abpa metropolity lubelskiego. Był inicjatorem serii zeszytów „Zagadnienia Filozoficzne w Nauce”, edycji ang. „Philosophy in Science” oraz serii wydawniczej „Philosophy in Science Library”, poświęconej problematyce interdyscyplinarnej, tworzonej we współpracy z Obserwatorium Watykańskim.

Był m.in. członkiem: Kongregacji do Spraw Wychowania Katolickiego, Papieskiej Rady Kultury, Komisji Episkopatu Polski do Spraw Nauki Wiary, Europejskiej Akademii Nauki i Sztuki, Rosyjskiej Akademii Nauk Przyrodniczych, Rady Naukowej Fundacji Templetona, Komitetu Biologii Ewolucyjnej i Teoretycznej PAN, PAU. Jako bp lubelski został Wielkim Kanclerzem KUL. Od 1997 był prof. na Wydziale Filozofii i pierwszym kierownikiem Katedry Relacji Między Nauką a Wiarą w Instytucie Filozofii Przyrody i Nauk Przyrodniczych KUL. Po śmierci J. Turka (4 VI 2010) został kuratorem Katedry Filozofii Kosmologii KUL.

Wykładał gościnnie m.in. w Berkeley, Oksfordzie, Notre Dame, Catholic University of America w Waszyngtonie, Catholic University of Australia w Sydney. Był doktorem h.c.: UJ, Uniwersytetu Przyrodniczego w Lublinie i Uniwersytetu Medycznego w Lublinie.

Na naukową myśl Ż. wpłynęły zwł. kontakty z K. Klósakiem i M. Hellerem. Publikacje pierwszego z nich poznał już w szkole średniej. Jako

student uczęszczał na wykłady Kłósaka w Krakowie, a następnie pod jego kierunkiem zdobywał kolejne stopnie naukowe, współpracując z nim także przy pisaniu habilitacji. Kłósak podkreślał rolę scholastycznej ścisłości myślenia i umiejętności wprowadzania dystynkcji, ale także podejmował kwestie dialogu chrześcijaństwa z myślą współczesną oraz uczył filozofii otwartej na nauki przyrodnicze. Podobne problemy stawiał Ż. we współpracy z Hellerem, z którym opublikował kilka książek i współtworzył Ośrodek Studiów Interdyscyplinarnych (znany dziś jako Ośrodek Badań Interdyscyplinarnych, będący instytucją badawczo-dydaktyczną Wydziału Filozoficznego Uniwersytetu Papieskiego Jana Pawła II oraz Centrum Kopernika w Krakowie). Heller skierował uwagę Ż. na filozofujących (zwł. platonizujących) fizyków.

Dorobek naukowy liczy kilkadziesiąt książek i kilkaset artykułów w różnych językach.

Najważniejsze prace Ż.: *Wszechświat i filozofia. Szkice z filozofii i filozofii nauki* (z M. Hellerem, Kr 1980, 1986²); *Drogi myślących* (z M. Hellerem, Kr 1983, 1985²); *Język i metoda* (Kr 1983); *Teizm i filozofia analityczna* (I–II, Kr 1985–1988); *The Structure of the Metascientific Revolution* (Tucson 1987); *Głębia bytu* (Pz 1988); *Wszechświat – maszyna czy myśl* (Kr 1988); *W kręgu nauki i wiary* (Kalwaria 1989); *Dylematy ewolucji* (z M. Hellerem, Kr 1990, Tw 1996); *Three Cultures. Science, the Humanities and Religious Values* (Tucson 1990); *Medytacje sokratejskie* (Lb 1991); *Bóg Abrahama i Whiteheada* (Tw 1992); *Ułaskawianie natury* (Kr 1992); *Granice racjonalności. Eseje z filozofii nauk* (Wwa 1993); *Elementy filozofii nauki* (Tw 1996); *Europejska wspólnota ducha. Zjednoczona Europa w nauczaniu Jana Pawła II* (Wwa 1998); *Inspiracje chrześcijańskie w powstaniu nauki nowożytnej* (Lb 2000); *Bóg postmodernistów. Wielkie pytania filozofii we współczesnej krytyce moderny* (Lb 2001); *Bóg i ewolucja. Podstawowe pytania ewolucjonizmu chrześcijańskiego* (Lb 2002); *Wszechświat emergentny. Bóg w ewolucji przyrody* (Lb 2009); *Bóg i stworzenie. Zarys teorii ewolucji* (Lb 2011).

DZIEDZINY BADAŃ. Zainteresowania Ż. obejmują wiele różnych dziedzin wiedzy, poczynając od nauk przyrodniczych, poprzez rozmaite dyscypliny

filozofii (zwł. filozofii przyrody, filozofii Boga, filozofii nauki, filozofii języka), a kończąc na refleksji nad szeroko rozumianą kulturą i duchowością. Pracy naukowej towarzyszyła nieprzerwanie działalność publicystyczna, literacka i organizacyjna. Wyrazem tego było wiele inicjatyw (np. organizacja trzech Kongresów Kultury Chrześcijańskiej) oraz liczne teksty o charakterze popularyzatorskim. Często włączał się w publiczne dyskusje, zwł. tam, gdzie chodziło o uzasadnienie chrześcijańskiej etyki. Dotyczyło to zarówno zagadnień o charakterze interdyscyplinarnym (np. bioetycznych), jak i promocji humanizmu chrześcijańskiego w przestrzeni publicznej.

METAFILOZOFIA. Ż. opowiadał się za: 1) uprawianiem filozofii w kontekście nauk przyrodniczych; realizacja tego zadania możliwa jest dzięki wykorzystaniu wyników badań z zakresu współczesnej biologii, fizyki czy kosmologii oraz zastosowaniu języka logiki i matematyki, której język pozwala na precyzyjne opisanie procesów przyrody; 2) pluralizmem metodologicznym, wyrażającym się w przekonaniu o wartości różnorodnych metod badawczych; prawda ma naturę polifoniczną, a w dążeniu do jej odkrycia należy odwoływać się do wielu tradycji, systemów filozoficznych i metodologii; 3) maksymalistycznym rozumieniem filozofii; zadaniem filozofii jest poszukiwanie odpowiedzi na najbardziej fundamentalne pytania egzystencjalne i metafizyczne, np. obecności zła i cierpienia czy miejsca człowieka w przyrodzie; 4) dialogiem filozofii z teologią, gdzie respektowanie wzajemnej autonomii idzie w parze z twórczą wymianą myśli. Stwarza to okazję do promocji myśli chrześcijańskiej, która ma we współczesnej kulturze ważną rolę do spełnienia, zwł. z zakresie humanizmu chrześcijańskiego. W ten sposób podstawowe tezy teizmu pozostają istotną częścią kultury doświadczającej głębokich przemian. Nie są one wyznacznikiem uprawiania filozofii tak, by podążała za aktualną modą intelektualną, ale stają się wyzwaniem do podejmowania problemów obecnych we współczesnych debatach.

METAFIZYKA. Wg Ż. rozwój naukowy wymusza odnowę metafizyki. Proponuje otwarcie tradycyjnej metafizyki na metodę analityczną, która posłuży odnowieniu filozofii chrześcijańskiego teizmu. Konieczność uwzględnienia dorobku nauk empirycznych w metafizyce uzasadnia w pracy *Teizm i filozofia analityczna*. Uważa, że warunkiem konstruktywnego dialogu

jest przyjęcie fundamentalnych przedzałożeń: realizmu poznawczego, realizmu ontologicznego oraz racjonalności przyrody.

Ż. krytycznie ocenia uprawianie metafizyki w hermetycznych ramach jednego ośrodka badawczego, bez wystarczającego uwzględniania historii nauki oraz propozycji innych nurtów myśli. Wg niego, filozofia analityczna wypracowała powszechnie przyjmowane teorie nauki, gdzie w miejsce monologu wprowadza się postulat międzysystemowych badań i wypracowanie uniwersalnych zasad do racjonalnej interpretacji rzeczywistości. Pośród wartościowych zagadnień Ż. proponuje podjęcie interdyscyplinarnych prac nad ograniczonością języka i mechanizmami rozwoju filozofii (relacjami pomiędzy poszczególnymi systemami czy pozaracjonalnymi uwarunkowaniami) oraz rozwijanie analiz porównawczych, które pozwolą na odkrycie tez ontologicznych zawartych w poszczególnych systemach i wielu ukrytych założeń metanaukowych („ideatów”). Ich wykrywanie stanowi istotne zadanie filozofii nauki.

FILOZOFIA PROCESU. Podstawowym źródłem myśli Ż. jest filozofia procesu. Przyjmując za A. N. Whiteheadem zasadę relatywizmu poznawczego, gdzie dla racjonalizacji ludzkiego doświadczenia potrzeba wielu wartościowych kierunków filozoficznych, by przy ich pomocy można było wyrażać te same treści z przekonaniem, że własności świata poznaje się i interpretuje dzięki odkrywaniu koniecznych uwarunkowań bytowych stworzył program metafizyki analitycznej, która prowadzi do budowania ontologii analitycznej, umożliwiającej racjonalną interpretację rzeczywistości.

Wg Ż., filozofia procesu domaga się rozwoju i uściślenia, a także otwarcia na tradycyjne kategorie filozoficzne. Ż. widzi możliwość poszukiwań w zakresie pogodzenia procesualizmu z jakąś formą substancjalizmu i pokazuje wartość myśli Whiteheada na przykładzie problemów łączących naukę i religię. Filozofia procesu daje przestrzeń do syntetycznych ujęć takich zagadnień jak relacja Boga do świata, przeciwdziałając konfliktom generowanym przez kulturę naukową promującą wąską specjalizację.

PLURALIZM RACJONALNOŚCI. W *The Structure of the Metascientific Revolution* Ż. podejmuje problem racjonalności rozwoju naukowego w kontekście dyskusji Th. S. Kuhna z K. R. Popperem. Kwestia ta znalazła potem

swój wyraz w *Granicach racjonalności* i wielu innych publikacjach. Dla Ż. ważna jest nie tylko metodologiczna warstwa sporu, bo racjonalność rozwoju nauki możliwa jest dzięki racjonalności zakorzenionej w ontologicznej strukturze rzeczywistości. Wyraźnie sympatyzuje z Popperem, choćby poprzez akcent położony na rozwój wiedzy jako uprawdopodobnianie teorii. Wiedza nie jest pewna, lecz prawdopodobna w tym sensie, że z upływem czasu systematycznie przybliżamy się do prawdy mimo wielu błędów i uproszczeń.

Przejawem racjonalnej struktury świata jest wg Ż. pluralizm racjonalności przeciwstawiany szkodliwym monizmom. W licznych publikacjach pojawia się więc krytyka pozytywizmu logicznego, polemika z neopozytywizmem, a także marksizmem. Ani dialektyczna, ani empiryczna metoda badań nie mogą być traktowane jako wyłączne źródło prawdy. Metodologiczny pluralizm pozwala na przedstawianie takiego obrazu świata, gdzie zamiast redukcjonizmu ontologicznego proponuje się holistyczną wizję przyrody.

ONTOLOGICZNA RACJONALNOŚĆ PRZYRODY. Ż. konsekwentnie zwracał uwagę na skuteczność języka matematyki w badaniu świata. Podkreśla, że obiekty matematyczne konstytuują sieć struktur uprzednią względem bytu ludzkiego. Sympatie Ż. względem platonizmu odzwierciedlały się w podkreślaniu, że procesy i struktury formalne istnieją realnie i są pierwotne względem substratu fizycznego. Racjonalna matryca świata konstytuuje więc podstawowy poziom rzeczywistości i jawi się jako swoiste pole racjonalności, sieć struktur matematycznych, które tłumaczą matematyczny charakter praw przyrody. Racjonalność świata determinowana jest przez pole potencjalności, istniejące na inny sposób względem obiektów fizycznych, ale nie mniej realnie.

Powstanie obiektów fizycznych staje się możliwe poprzez wyłanianie się (emergencję) z pola potencjalności, które ujawnia swą racjonalność w prawidłowościach określonych w sformułowaniu praw przyrody. Nomiczna struktura świata jest swoistym potwierdzeniem istnienia pola racjonalności, treściowo równoważnego z „eternal objects” Whiteheada. Ż. przyznaje, że takie ujęcie stanowi rozwinięcie Platońskiej teorii idei, jako alternatywy wobec pozytywistycznego czy kantowskiego uzasadnienia skuteczności matematyki w badaniu świata.

WARTOŚĆ RACJONALNOŚCI. Racjonalność ukazuje Ż. jako wartość także w kontekście dyskusji z niektórymi współczesnymi kierunkami filozoficznymi. Wyrazem sprzeciwu wobec irracjonalizmu jest krytyka postmodernizmu, analizowanego w kontekście filozoficznym i społecznym. Postmodernistyczna walka z dorobkiem Oświecenia budzi zdumienie Ż., choćby w perspektywie podważania doniosłości intelektualnych poszukiwań I. Newtona. Wg Ż., należy się natomiast przeciwstawiać ideologicznym tendencjom oświeceniowym, których wymownym przykładem pozostaje retoryka i światopoglądowe zabarwienie myśli Woltera. Problem jednak w tym, że ideowo Woltera pozostaje bliski postmodernistom, więc ich krytyka Oświecenia pozbawiona jest spójności.

Na poziomie społecznym niebezpieczne staje się postmodernistyczne zacieranie różnic między sensem a nonsensem. Krytyka klasycznego pojęcia prawdy połączona jest często z sugerowaniem braku jakiegokolwiek wspólnoty sensu, której odkrycie stanowi przykład solidarnej i twórczej współpracy ludzi zatroskanych o kulturowy rozwój. Postmodernizm tymczasem eliminuje nawet odniesienie do klasycznego pojęcia osoby z jej niezbywalną godnością. Budowanie na irracjonalizmie bez trwałych i sprawdzonych fundamentów intelektualnych prowadzi do społecznego zniszczenia.

W postmodernizmie, wg Ż., należy jednak zauważyć także wartościowe wątki, które stanowią ważny składnik współczesnej kultury. Chodzi tu nie tylko o sprzeciw wobec redukcjonistycznych ujęć neopozytywizmu, ale przede wszystkim o wyrażenie egzystencjalnego niepokoju, rodzącego się w czasach powtarzania deklaracji o śmierci Boga i unicestwieniu człowieka. Ż. wydobywa pozytywne treści postmodernizmu, przestrzegającego przed utożsamianiem wolności z dowolnością czy traktowaniem konsensusu jako sposobu uprawomocniania wartości.

AUTONOMIA NAUKI. Krytyka irracjonalizmu pojawia się u Ż. także w kontekście dyskusji nad ewolucjonizmem. Autor *Boga i ewolucji* konsekwentnie przeciwstawia się fundamentalistycznym próbom dyskredytowania odkryć naukowych ostatnich stuleci. Szczególnie groźne wydaje się, wg niego, zacieranie granic pomiędzy religią a nauką, którego przejawem jest antyrewolucyjny kreacjonizm z jego błędną interpretacją Pisma

Świętego Ż. przestrzega przed powielaniem wzorców intelektualnych z końca XIX i początku XX w., kiedy bez odpowiedzialności za słowo formułowano mocne deklaracje ontologiczne w sporach wokół darwinizmu oraz sugerowano, że rozwój nauki stanowi zagrożenie dla chrześcijańskiej kultury.

Ż. wyklucza instrumentalno-apologetyczne traktowanie nauki, której wnioski przyjmowano by w myśli chrześcijańskiej tylko wówczas, gdyby prowadziły do potwierdzenia przyjętych wcześniej interpretacji teologicznych. Odrzucenie takiego podejścia idzie w parze z wyakcentowaniem autonomii poznania naukowego z jego wartością poznawczą. Wg Ż., nie należy tworzyć konfliktu między ewolucjonizmem a doktryną chrześcijańską, gdyż tłumaczenia rozwijane przez nie mogą być nie tylko wzajemnie spójne, lecz również komplementarne w odkrywaniu różnych aspektów prawdy o człowieku i świecie.

Podstawowy charakter dla Ż. ma rozróżnienie pomiędzy naturalizmem metodologicznym a ontologicznym. Jest ono niedostatecznie respektowane w publikacjach na temat teorii ewolucji. Przykładów zastosowania zasady redukcjonizmu ontologicznego dostarczają popularne pozycje z kręgu tzw. nowego ateizmu. Wykluczenie obecności Boga w procesach ewolucyjnych nie jest tam wyrazem metodologii, lecz ontologii. Ż. broni nauki przyrodnicze przed ideologicznymi tendencjami płynącymi zarówno ze strony chrześcijańskiego fundamentalizmu, jak i skrajnego fizykalizmu.

TEISTYCZNY EWOLUCJONIZM. Dialog filozofii i teologii chrześcijańskiej z naukami przyrodniczymi możliwy jest, zdaniem Ż., dzięki nowym propozycjom terminologicznym, które pomagają skutecznie poszukiwać integralnych ujęć interpretacyjnych, zwł. przy tak klasycznych problemach jak geneza życia czy świadomości. Załamanie się wielu redukcjonistycznych programów badawczych oraz uwzględnienie roli procesów indeterministycznych w przyrodzie pozwala Ż. tłumaczyć pojawianie się nowych własności układu poprzez odwołanie do pojęcia emergencji. Myśl chrześcijańska wypracowała już podobne rozwiązania za czasów św. Augustyna. Aktualizacja potencjalności ukrytych w *rationes seminales* dokonuje się przez wyłanianie się nowych cech.

Ż. zauważa, że w kontekście teistycznym ważna pozostaje odpowiedź na pytanie, czy emergencję dałoby się racjonalnie wytłumaczyć bez odwołania do istnienia Boga, stanowiącego ontyczną rację rozwoju przyrody. Problem ten znika w perspektywie filozoficznej uznającej immanencję Boga w przyrodzie. Boża obecność może wtedy ujawniać się zarówno w uniwersalnych prawach fizyki, jak i w dążeniu przyrody ku bardziej złożonym formom rozwoju. Przy próbach określania relacji między psychofizyczną strukturą człowieka a właściwą mu refleksją twórczą ważną rolę ma do spełnienia pojęcie superweniencji. Na poziomie ogólnym wyrażana jest ona przez tezę głoszącą, że elementy mentalne są zdeterminowane przez fizyczne zdarzenia i procesy.

Zdaniem Ż., na nieufność myślicieli chrześcijańskich wobec emergentyzmu wpłynęło w dużym stopniu to, iż przez długi czas usiłowano przeciwstawiać Boga prawom przyrody. Rywalizacja taka była jednak zazwyczaj wyrazem apologetyki, w której miejsca na Boże interwencje w ewolucji poszukiwano w lukach przyrodniczego opisu świata. Odmienną perspektywę otrzymujemy, przyjmując, iż prawa przyrody stanowią wyraz Bożej immanencji w świecie. Prawa emergencji struktur w ewoluującym świecie okazują się wtedy przejawem immanentnego Logosu. Pojawianie się nowych własności w przyrodzie jawi się dla filozofa teisty jako *creatio continua*, która uzewnętrznia plan Stwórcy. Znika wówczas wiele tradycyjnych konfliktów między religią a nauką.

Ż. zauważa, że problemy rodzą się wtedy, gdy uzasadnioną wizję Logosu obecnego w ewolucyjnych procesach uzupełnia się o prowadzące do panteizmu koncepcje, w których zacierają się jakiegokolwiek granice pomiędzy Bogiem a przyrodą. Podobne trudności pojawiają się także w schematycznym rozróżnieniu teoretycznej i praktycznej obecności Boga w świecie. Z jednej strony, akceptuje się tezę o immanencji Stwórcy w bytach z zakresu całej przyrody. Z drugiej strony, zjawiska przyrody interpretuje się często tak, jakby obecność Boga w świecie nie była realna. Przełomowe etapy ewolucji wymagają wtedy wprowadzenia specjalnych interwencji Stwórcy, który na sposób zwyczajny zdaje się nie uczestniczyć w procesach przyrody. Skuteczną próbą rozwiązania powyższych konfliktów staje się dla Ż. koncepcja

panenteizmu, głosząca, że wszechświat nie jest tożsamy z Bogiem, lecz istnieje w Bogu (πᾶν ἐν θεῷ[pan en theó]).

Głębi bytu nie znajdzie się bez odniesienia do Boga, w którym „żyjemy, poruszamy się i jesteśmy” (Dz 17, 28). Ż. zauważa jednak również, że teizm chrześcijański powinien mocniej niż dotychczas uwzględniać dorobek współczesnej nauki. Przesłanie wiary stanie się wtedy bardziej interesujące dla odbiorcy i lepiej odda prawdę o Bogu bliskim człowiekowi oraz całej przyrodzie. Ewangeliczne treści można znacznie skuteczniej zaprezentować za pomocą myśli nawiązującej do dorobku Whiteheada niż przy bezkrytycznym trzymaniu się Arystotelesowskiej koncepcji nieporuszonego Poruszyciela.

Niewidzialne światło (z Ż. rozmawiają D. Zańko i J. Gowin), Kr 1998, 2011³; M. Słomka, *Ewolucjonizm chrześcijański o pochodzeniu człowieka*, Lb 2004; W. Stróżewski, *Laudacja z okazji wręczenia Nagrody im. Księdza Idziego Radziszewskiego*, w: J. Życiński, *Kosmiczna perspektywa kulturowej ewolucji człowieka*, Lb 2005, 9–22; M. Heller, *Filozoficzny program Józefa Ż.*, ZFN 48 (2011), 5–22; T. Pabjan, *Józefa Ż. koncepcja pola racjonalności*, FN 19 (2011) nr 2, 7–18; W. Stróżewski, *Ks. abp prof. dr hab. Józef Ż (1 IX 1948 – 10 II 2011)*, KF 39 (2011), 5–14; *Śp. abp Józef Mirosław Ż.*, OsRomPol 32 (2011) nr 3, 66; *Śp. abp prof. Józef Ż. Wielki Kanclerz KUL 1948–2011*, Przegląd Uniwersytecki 23 (2011) nr 2, 3–20.

Marek Słomka