

Ks. Tadeusz Pabjan*

UPJPII w Krakowie Wydział Teologiczny Sekcja w Tarnowie

JÓZEFA ŻYCIŃSKIEGO KONCEPCJA EWOLUCYJNEGO EMERGENTYZMU

Słowa klucze:

emergentyzm, superweniencja, ewolucyjny emergentyzm, Józef Życiński

Treść:

- I. Podstawowa charakterystyka emergentyzmu
- II. Emergencja a superweniencja
- III. Bóg a emergencja

Spośród wszystkich teorii współczesnej nauki teoria ewolucji wydaje się najbardziej zagrażać teologicznej koncepcji Boga stwarzającego świat przyrody i kierującego jego rozwojem. Nic dziwnego, że to właśnie wokół tej teorii od wielu lat toczą się interpretacyjne i zarazem światopoglądowe spory, których intensywność i częstotliwość zdaje się z każdym dniem narastać, pomimo tego, że od publikacji słynnego dzieła Darwina minęło już ponad 150 lat. Powodów, dla których arcybiskup Józef Życiński zainteresował się tą tematyką, z pewnością było wiele, ale jednym z bardziej istotnych było to, że – z jednej strony – nie satysfakcjonowały go rozwiązania tego zagadnienia proponowane przez innych autorów, z drugiej zaś – dostrzegał nagłą potrzebę wyraźnego sformułowania prostych i przekonujących argumentów za tym, że nie ma żadnego konfliktu pomiędzy ewolucyjną i teistyczną interpretacją świata.

* Ks. Tadeusz Pabjan, doktor habilitowany nauk humanistycznych w zakresie filozofii, kierownik katedry filozofii na Wydziale Teologicznym Sekcja w Tarnowie UPJPII w Krakowie, członek Ośrodka Badań Interdyscyplinarnych przy UPJPII w Krakowie, sekretarz czasopisma „Zagadnienia Filozoficzne w Nauce”, członek Centrum Kopernika Badań Interdyscyplinarnych w Krakowie, redaktor strony internetowej Wydziału Teologicznego Sekcja w Tarnowie UPJPII w Krakowie, wykładowca przedmiotów filozoficznych (filozofia przyrody, ogólna metodologia nauk, historia filozofii, wstęp do filozofii) na Wydziale Teologicznym Sekcja w Tarnowie UPJPII w Krakowie.

Życiński ubolewał nad tym, że we współczesnych dyskusjach nad tym zagadnieniem merytoryczne argumenty nierzadko zastępuje się patetycznym apelem o „ratowanie kultury” przed rzekomym zagrożeniem wynikającym z jednostronnej interpretacji tego zagadnienia. Takie stawianie sprawy prowadzi do dwóch niebezpiecznych skrajności: fundamentalizmu religijnego (który w imię ratowania kultury religijnej każe walczyć z teorią ewolucji) i fundamentalizmu ateistycznego (który w imię obrony przyrodniczego obrazu świata każe walczyć z ewolucjonizmem teistycznym). Niebezpieczeństwo ukryte w tych fundamentalizmach polega na tym, że obydwie one z góry wykluczają możliwość wypracowania spójnej teorii, w której przyrodniczą teorię ewolucji uda się w harmonijny sposób połączyć z teologiczną doktryną o Bogu Stwórcy. Aby osiągnąć taki cel, należy – zdaniem Życińskiego – wypracować nowe kategorie pojęciowe, które umożliwią i zarazem ułatwią rzeczową dyskusję o ontycznej strukturze świata, uwzględniającej zarówno wyniki nauk szczegółowych, jak i teologiczne postulaty dotyczące takiego działania Boga, które przejawia się w procesach ewolucyjnych.

Szczególnością tego typu kategorią, która zostanie poddana analizie w niniejszym opracowaniu, jest emergentyzm. Koncepcji tej Józef Życiński poświęcił w całości jedną ze swoich ostatnich książek: *Wszechświat emergentny. Bóg w ewolucji przyrody*¹ i wielokrotnie odwoływał się do niej w wielu innych swoich książkach i artykułach².

I. PODSTAWOWA CHARAKTERYSTYKA EMERGENTYZMU

Emergentyzm jest wieloaspektową koncepcją, której zasadniczym celem jest wyjaśnienie – lub przynajmniej w miarę precyzyjne opisanie – mechanizmów odpowiedzialnych za pojawianie się nowych jakości w świecie przyrody. Podstawowa teza emergentyzmu głosi, że w złożonych strukturach przyrodniczych na wyższych stopniach złożoności ujawniają się własności i funkcje, których nie można zredukować do własności i funkcji charakterystycznych dla niższych poziomów złożoności. Zależność ta wyjaśnia etymologię terminu „emergencja”: nowe własności i funkcje układu „wyłaniają się” (łac. *emergere* – ‘wyłaniać się’) z własności i funkcji niższych poziomów złożoności. Co istotne, własności emergentne charakteryzują poziom całościowy układu i nie przysługują jego poszczególnym elementom składowym. Najprostszego przykładu, ilustrującego tę prawidłowość, dostarcza dowolna substancja chemiczna, której własności makroskopowe (stan skupienia, ciężar, kolor, zapach itd.) nie przysługują atomom – a tym bardziej składającym się na te atomy cząstkom elementarnym – tworzącym na poziomie kwantowym jej wewnętrzną strukturę. Stan skupienia, ciężar, kolor i zapach to własności emergentne, które charakteryzują pojmowany cało-

¹ Por. J. Życiński, *Wszechświat emergentny. Bóg w ewolucji przyrody*, Lublin 2009.

² Por. np. tenże, *Bóg i ewolucja. Podstawowe pytania ewolucjonizmu chrześcijańskiego*, Lublin 2002; tenże, *Bóg i stworzenie. Zarys teorii ewolucji*, Lublin 2011.

ściowo poziom układu odpowiadającego tej substancji i które nie występują na jej poziomie podstawowym, określonym przez fizykę atomów i cząstek elementarnych.

Samo pojęcie emergencji nie jest jednoznaczne i każdy z autorów podejmujących tę problematykę interpretuje je w nieco inny sposób. Interpretacyjne różnice bardzo często dotyczą liczby niesprowadzalnych do siebie emergentnych poziomów rzeczywistości, które wyróżnia dany autor. W większości opracowań zakłada się dodatkowo podział na emergencję w sensie słabym i mocnym³. Mocna emergencja zachodzi wtedy, gdy własności i funkcji pojawiających się na wyższym stopniu złożoności układu nie można wyjaśnić, odwołując się do praw rządzących na jego niższym poziomie złożoności. Aby uzyskać przyczynowe „domknięcie” układu, należy w takim przypadku uwzględnić dodatkowe elementy, które wyjaśniają charakter emergentnych funkcji i własności, takie jak np. wprowadzoną z zewnątrz informację lub holistyczne oddziaływanie całego układu na jego poszczególne elementy składowe. Z kolei słaba emergencja charakteryzuje się tym, że przynajmniej teoretycznie jest możliwe pełne wyjaśnienie emergentnych własności i funkcji, pojawiających się na wyższym stopniu złożoności, przez odwołanie się do reguł rządzących poziomami niższymi. W praktyce jednak sformułowanie pełnego wyjaśnienia jest niewykonalne ze względu na niemożliwość do szczegółowego zbadania stopień złożoności podstawowych poziomów tego układu. W przypadku słabej emergencji przyczynowe „domknięcie” układu jest możliwe bez wprowadzania do niego dodatkowych, zewnętrznych elementów.

Sam termin „emergencja” pojawił się pod koniec XIX wieku w kontekście sporu o naturę życia, jaki toczyli między sobą przedstawiciele mechanicyzmu i witalizmu. Jako pierwszy pojęciem tym posłużył się w 1875 roku George H. Lewes⁴, choć intuicje związane z koncepcją emergencji były już obecne u Johna Stuarta Millera (*System of Logic*, 1843) i Alexandra Baina (*Logic*, 1876), zaś jej konceptualny pierwowzór upatruje się już w neoplatońskiej idei emanacji⁵.

Józef Życiński dołącza do długiej listy autorów, którzy rozwijali pojęcie emergencji w ramach filozofii współczesnej. Jego własna interpretacja emergentyzmu złączona jest nierozzerwalnie z ideą ewolucjonizmu. Według tego autora, „emergentyzm uznaje za naturalną cechę przyrody jej ewolucyjny rozwój, w którym pojawiają się nowe jakości, nieznane we wcześniejszych etapach ewolucji. [...] W wizji wszechświata, którą proponuje emer-

³ Na temat tych dwóch typów emergencji por. J. Ellis, *Emergence In the Real World*, w: *On the Relationship between Science and Philosophy: New Opportunities for a Fruitful Dialogue*, red. G. Auletta, Città del Vaticano 2008, s. 77-80.

⁴ Por. G.H. Lewes, *Problems of Life and Mind*, London 1875.

⁵ Por. P. Clayton, *Conceptual Foundations of Emergence Theory*, w: *The Re-Emergence of Emergence. The Emergentist Hypothesis from Science to Religion*, red. P. Clayton, P. Davies, Oxford 2006, s. 5.

gentyzm, pewne własności «wylaniają się» z przyrody, jak gdyby wcześniej były w niej ukryte jako potencjalności, aż do czasu zaistnienia odpowiednich warunków umożliwiających ich ujawnienie. Szczególnie ważna pozostaje emergencja procesów witalnych, następnie wyższych procesów psychicznych oraz wrażliwości moralnej i funkcji intelektualnych, których przejawem jest refleksja teoretyczna⁶. Życiński zaznacza, że pojęcie emergencji jest „neutralne filozoficznie” względem klasycznego teizmu, co oznacza, że idea ta nie implikuje tezy o istnieniu Boga, który w określony sposób steruje procesami emergentnej ewolucji wszechświata. Emergentyzm domaga się za to odrzucenia redukcjonizmu, ponieważ głosi, że wyższych, złożonych poziomów rzeczywistości nie można traktować jako prostego wytworu jej niższych poziomów.

Pomimo tego, że emergentyzm nie faworyzuje ani fizykalizmu, ani spirytualizmu, i że wiele niezależnych interpretacji tego pojęcia wyraźnie sugeruje, iż samo rozróżnienie pomiędzy tymi skrajnymi postaciami monizmu jest bezprzedmiotowe, to jednak zwolennicy tej koncepcji nierzadko opowiadają się za jakąś wersją ontologicznego monizmu⁷. I tak znanym przedstawicielem teistycznej wersji monizmu emergentystycznego jest Arthur Peacocke⁸, z kolei ateistyczny (fizykalistyczny) monizm emergentystyczny głosi np. Richard Dawkins. Nietrudno zgadnąć, że Życiński przychylnie odnosi się do pierwszej z tych interpretacji, a krytykuje drugą z nich.

Warto w tym kontekście zauważyć, że emergentyzm monistyczny w interpretacji fizykalistycznej należy zaklasyfikować jako koncepcję redukcjonistyczną, jako że podstawowa teza wyrażająca istotę tego poglądu głosi, iż wszystkie emergentne poziomy rzeczywistości można ostatecznie zredukować do podstawowego poziomu obiektów fizycznych, których funkcjonowanie wyjaśniają w pełni nauki przyrodnicze. Istnieje uzasadniona wątpliwość, czy nadanie pojęciu emergencji takiej interpretacji w ogóle jest dopuszczalne: jeśli za cechę definiującą emergencję uzna się nieredukowalność określonych poziomów rzeczywistości (zdecydowana większość autorów opowiada się za tym rozwiązaniem), to emergentyzm monistyczny w interpretacji fizykalistycznej staje się koncepcją wewnątrznie niespójną. Nic dziwnego, że zwolennicy takiej interpretacji nie traktują nieredukowalności

⁶ J. Życiński, *Wszechświat emergentny*, dz. cyt., s. 25-26.

⁷ Życiński stosuje zamiennie nazwy „monizm emergentystyczny” i „emergentyzm monistyczny”, przy czym rozróżnienie teistycznej i fizykalistycznej wersji tej koncepcji możliwe jest niekiedy dopiero po zapoznaniu się z kontekstem, w jakim to określenie się pojawia w tekście Życińskiego (por. np. *Wszechświat emergentny*, dz. cyt., s. 26; *Bóg i ewolucja*, dz. cyt., s. 67). Nieuwzględnienie kontekstu może w związku z tym w niektórych przypadkach stwarzać wrażenie nieścisłości – jak np. w następującym fragmencie: „Istotę emergentyzmu monistycznego, uważanego za szczególny przypadek naturalizmu ontologicznego, wyraża teza, iż całą rzeczywistość można zredukować do poziomu obiektów fizycznych, których naturę tłumaczą w pełni nauki przyrodnicze” (*Bóg i ewolucja*, dz. cyt., s. 67).

⁸ Por. A. Peacocke, *Relating Genetics to Theology on the Map of Scientific Knowledge*, w: *Controlling Our Destinies. Historical, Philosophical and Theological Perspectives on the Human Genome Project*, red. P.R. Sloan, Notre Dame 2000, s. 347.

w kategoriach warunku *sine qua non*. Nie trzeba dodawać, że ujęcie to z założenia wyklucza możliwość istnienia obiektów, zdarzeń lub własności, które byłyby niedostępne dla matematyczno-empirycznej metody nauk przyrodniczych. Tego typu wykluczenie stanowi jednakże wyjątkowo mocną tezę metafizyczną, i samo w sobie nie należy do twierdzeń nauk przyrodniczych.

II. EMERGENCJA A SUPERWENIENCJA

Istnieją zasadniczo dwie podstawowe cechy, które łączą ze sobą zróżnicowane skądinąd interpretacje emergentyzmu. Pierwszą z nich jest wspomniane uprzednio odrzucenie redukcjonizmu, drugą – uznanie superwennientnego charakteru nowych własności, które pojawiają się w procesie emergentnej ewolucji danego układu. Ponieważ zakres znaczeniowy terminu „superweniencja” jest zbliżony do zakresu terminu „emergencja”, pojawia się w tym miejscu zasadne pytanie o to, w jakiej relacji pozostają do siebie te pojęcia. Życiński zaznacza, że w literaturze zagadnienia zauważyć można dwie odmienne tendencje: pierwsza z nich przejawia się w traktowaniu pojęcia superweniencji synonimicznie z pojęciem emergencji; druga – w sprowadzaniu superweniencji do koniecznego, ale zarazem niewystarczającego, warunku emergencji. On sam opowiada się za drugim rozwiązaniem, choć w jego publikacjach można zauważyć pewną ewolucję poglądów na ten temat: w książce *Bóg i ewolucja* (z 2002 roku) superweniencja występuje jako jedno z centralnych zagadnień, którym autor poświęca swoją uwagę, a pojęcie emergencji pojawia się na marginesie jego analiz, podczas gdy we *Wszechświecie emergentnym* (z roku 2009) jest dokładnie odwrotnie: pojęcie superweniencji jest przez autora zaledwie wspomniane, a cała jego uwaga skupiona jest na emergentyzmie. Takie rozłożenie akcentów skutkuje tym, że podczas lektury obydwu wspomnianych książek można odnieść wrażenie, iż ich autor początkowo za koncepcję bardziej fundamentalną uważał superweniencję, ale później zmienił zdanie, i opowiedział się za emergencją⁹.

Koncepcja superweniencji ma długą historię: jej korzenie sięgają do greckiej filozofii¹⁰, a na przestrzeni wieków odwoływali się do niej niejednokrotnie przedstawiciele różnych kierunków filozoficznych i nurtów myślowych (m.in. G.W. Leibniz, G.E. Moore, G.H. Lewes, S. Alexander, R.M. Hare). W ostatnim czasie koncepcja ta stała się przedmiotem wielu analiz i opracowań z zakresu filozofii nauki¹¹. Etymologia terminu „superweniencja” (łac. *super* –

⁹ Wrażenie takie jest potęgowane przez to, że Życiński w każdej ze wspomnianych książek przedstawia daną koncepcję (w pierwszej – superweniencję, w drugiej – emergencję) jako tę, która zasługuje na szczególną uwagę i która ma szansę na to, by przezwyciężyć obecne trudności związane z wyjaśnieniem mechanizmów odpowiedzialnych za pojawianie się nowych jakości w świecie przyrody.

¹⁰ Greckim odpowiednikiem terminu „superweniencja” jest występujące w arystotelesowskiej *Etyce Nikomachejskiej* (1174 B 31-33) pojęcie *epiginomenon*.

¹¹ Por. np. R. Poczobut, *Superweniencja. Zarys problematyki*, „Filozofia Nauki” 8/2 (2000), s. 25-44; *Supervenience. New Essays*, red. E.E. Savellos, U.D. Yalcin, Cam-

na, ponad, *venire* – przybywać) sugeruje, że dotyczy on – podobnie jak to jest w przypadku emergencji – mechanizmu odpowiedzialnego za pojawianie się nowych jakości w określonych układach lub strukturach. Pojęcie to jest stosowane najczęściej na oznaczenie zaistnienia pewnych relacji, które pojawiają się – superwenują – pomiędzy poszczególnymi członami tych relacji, albo określonych własności (np. własności moralnych), które superwenują na własnościach bardziej podstawowego poziomu danego układu (np. na własnościach fizycznych). Dobrym przykładem kontekstu, w jakim często pojawia się termin superwenujenca, jest zagadnienie relacji niematerialnego umysłu do materialnego mózgu. Niezależnie od tego, czy superwenujencję utożsamia się z emergencją, czy też traktuje się ją jako warunek konieczny i niewystarczający emergencji, w opracowaniach dotyczących tego pojęcia podkreśla się nieredukowalność własności superwenujących do podłoża, na którym te własności bazują, i które jest określane mianem poziomu subwenującego¹². Życiński, odwołując się do rozróżnienia na oddziaływanie oddolne (elementy składowe wpływają na całość układu) i oddziaływanie odgórne (układ jako całość wpływa na funkcjonowanie swoich elementów składowych), podaje następującą definicję superwenujenca:

Własność P superwenuje na podłożu L, charakteryzowanym przez własności L_1, L_2, \dots, L_n , gdy wystąpienie L pociąga za sobą w sposób konieczny wystąpienie P. Superwenujenca stanowi warunek konieczny, lecz niewystarczający emergencji. Stąd też, jeśli P pojawia się emergencyjnie w układzie charakteryzowanym przez parametry L_1, L_2, \dots, L_n , to mimo iż superwenuje ono z L_i , nie daje się jednak przewidzieć jego wystąpienia na podstawie znajomości L_i , tym samym zaś P nie jest również redukowane do poziomu L_1, L_2, \dots, L_n, L ¹³.

Życiński podkreśla, że dla problematyki ewolucji istotnym aspektem całego zagadnienia jest rozróżnienie na superwenujencję lokalną i globalną¹⁴. W pierwszym przypadku chodzi o wyjaśnienie lokalnego stanu układu poprzez odwołanie się do zjawisk poprzedzających bezpośrednio pojawienie się własności lub cech superwenujących; w drugim – o uwzględnienie globalnej (całościowej) struktury układu w celu wytłumaczenia charakteru takich własności¹⁵. Okazuje się, że uwzględnienie – w analizach dotyczących ewolucji kosmicznej – superwenujenca globalnej stwarza nowe i interesujące

bridge 1995; J. Kim, *Strong and Global Supervenience Revisited*, „Philosophy and Phenomenological Research” 48/2 (1987), s. 315-326.

¹² Por. D. Davidson, *Zdarzenia mentalne*, w: *Eseje o prawdzie, języku i umyśle*, red. L. Foster, J. Swanson, Warszawa 1992, s. 163-193.

¹³ J. Życiński, *Wszechświat emergentny*, dz. cyt., s. 26.

¹⁴ Por. tenże, *Bóg i ewolucja*, dz. cyt., s. 71-77.

¹⁵ Por. B. Petrie, *Global Supervenience and Reduction*, „Philosophy and Phenomenological Research” 48 (1987), s. 119-130.

z filozoficznego punktu widzenia możliwości interpretacyjne, pozwalające na spójne połączenie kategorii przyczynowych i celowościowych. Jak wiadomo, kauzalną i teleologiczną wersję ewolucji traktowano do tej pory z racji metodologicznych jako koncepcje przeciwstawne i całkowicie niemożliwe do komplementarnego połączenia. Idea superwencji pozwala przezwyciężyć to upraszczające i arbitralne przeciwstawienie: całościowe podejście do problematyki ewolucji domaga się uwzględnienia zarówno związków przyczynowych, które dominują na szczeblu lokalnym ewoluujących struktur, jak i kategorii celowościowych, odkrywanych na ich poziomie globalnym. Relacje kauzalne znajdują swoje dopełnienie w związkach teleologicznych, a jedne i drugie stanowią przejaw emergentnej ewolucji, w ramach której pojawiają się nowe, nieredukowalne poziomy złożoności.

Zdaniem Życińskiego, idea superwencji globalnej pozwala doprecyzować koncepcję emergentyzmu, a zarazem oczyścić ją z naiwnych i upraszczających schematów redukcjonistycznych. Superwencja globalna pozwala również mówić o „ukierunkowaniu procesów ewolucyjnych na poziomie globalnym lub wielkoskalowym”¹⁶, czyli o strukturalnej kierunkowości ewoluującej przyrody¹⁷. Uwzględnienie tego zagadnienia w dyskusjach nad teorią ewolucji stawia w zupełnie nowym świetle stare spory o przypadek i konieczność, a także o determinizm bądź indeterminizm świata przyrody. Tematyka ta otwiera również nowe możliwości interpretacyjne przed teologią, choć z oczywistych powodów należy się wystrzegać pokusy traktowania dyskutowanej teorii w kategoriach dowodu na obecność Boga w świecie przyrody. Życiński wyraźnie podkreśla konieczność rozróżnienia pomiędzy interpretacją ściśle naukową i filozoficzną w ramach tej problematyki:

We wszechświecie superwencyjnym na najwyższym poziomie interpretacji pojawiają się własności, które naturalista ontologiczny uzna za ostateczne i nieredukowalne. Filozof teista będzie w nich natomiast widział przejaw Bożego Logosu, który przez prawa przyrody objawia swą immanentną obecność w przyrodzie¹⁸.

¹⁶ J. Życiński, *Bóg i ewolucja*, dz. cyt., s. 75.

¹⁷ „Odwołanie do strukturalnego ukierunkowania ewoluujących układów może przynieść dodatkowe informacje, niedostępne w czysto deterministycznym opisie tych układów. Równocześnie zaś wypowiedzi o ukierunkowaniu nie wymagają tych mocnych deklaracji ontologicznych, które konieczne są w przypadku celowościowej interpretacji przyrody. Mówiąc o «strukturalnym ukierunkowaniu» nie przesadzamy, czy jest ono wynikiem samoorganizacji układu, czy też następstwem programu realizowanego w przyrodzie przez Bożego Programistę; w szczegółowej analizie istotnych składników tego ukierunkowania przydatne może okazać się pojęcie globalnej superwencji” (tamże, s. 103).

¹⁸ Tamże, s. 77.

Istotnym aspektem diskutowanego zagadnienia jest to, że analiza superweniencych aspektów rzeczywistości pozwala odkrywać nieciągłość interpretacyjną w ontycznej strukturze świata¹⁹, która to nieciągłość wynika z warunkowanej przez superweniencję nieredukowalności poziomów ontycznych. Życiński zauważa, że i jedno i drugie – nieciągłość interpretacyjna i nieredukowalność poziomów – oznacza konieczność przyjęcia istotnych ograniczeń stosowalności zasady naturalizmu metodologicznego²⁰. Odrzucenie redukcjonizmu i monizmu fizykalistycznego prowadzi bowiem do konieczności poszukiwania wyjaśnień cech i własności superweniencych na poziomach rzeczywistości innych niż te, które wydają się *bezpośrednio* warunkować te cechy i własności.

Okazuje się, że zasada naturalizmu metodologicznego odegrała istotną z historycznego punktu widzenia rolę w procesie oddzielenia nauk przyrodniczych od metafizyki, ale we współczesnych dyskusjach nad emergencją i superweniencją zasada ta okazuje się nazbyt restrykcyjna. Zdaniem Życińskiego, dobrego przykładu przemawiającego za słusnością tego wniosku dostarcza problematyka dotycząca odróżnienia nauk przyrodniczych od etyki i estetyki: jeśli uznać, że odwołanie do wartości etycznych lub estetycznych nie narusza zasady naturalizmu metodologicznego, to konsekwentnie w taki sam sposób należałoby ocenić np. odwołanie do Boga kierującego procesem ewolucji; z kolei zakwestionowanie tego ostatniego wyjaśnienia jako niezgodnego z naturalizmem metodologicznym nakazywałoby również zakwestionować metodologiczną poprawność jakichkolwiek analiz z zakresu etyki lub estetyki²¹.

¹⁹ „Własności superweniencyne wprowadzają nieciągłość interpretacyjną, rozumianą w tym sensie, iż dla wyjaśnienia wystąpienia zbioru własności moralnych czy estetycznych, występujących odpowiednio na poziomach P_m i P_e , nie wystarczy proste odwołanie się do zbioru terminów przyjmowanych w języku deskrypcji poziomów fizycznego i biologicznego – odpowiednio P_f i P_b , lecz trzeba uwzględnić terminy specyficzne dla P_m i P_e , które nie występują na niższych poziomach” (tamże, s. 73).

²⁰ Choć Życiński wyraźnie pisze o ograniczeniach stosowalności zasady naturalizmu metodologicznego (por. tamże, s. 73), to jednak wydaje się, że jego argumenty (dotyczące załamania się redukcjonistycznych programów badawczych i niemożności wyjaśnienia własności i cech występujących na wyższym poziomie w kategoriach charakterystycznych dla poziomu niższego) dotyczą ograniczeń stosowalności zasady naturalizmu ontologicznego (a nie metodologicznego).

²¹ Taki argument może spotkać się z zarzutem o „niedozwolonym przeskoku” od etyki i estetyki do nauk ścisłych. Ponieważ jednak zaprezentowane w tej części artykułu argumenty Życińskiego zmierzają do wykazania, iż „klasyczna” zasada naturalizmu metodologicznego jest nazbyt restrykcyjna i że należy ją odpowiednio „rozluźnić”, dlatego wydaje się, iż w tym przypadku nie należy mówić o metodologicznym błędzie, ale raczej o poszukiwaniu nowej interpretacji „starych” zasad metodologicznych: „Naturalizm metodologiczny był koniecznym postulatem, gdy w grę wchodziła autonomia nauk przyrodniczych i oddzielenie tych nauk od metafizyki. We współczesnych kontrowersjach związanych z superweniencją pojawia się jednak narzucany przez obiektywną strukturę rzeczywistości problem separacji nauk przyrodniczych od estetyki czy etyki. Jeślibyśmy uznali, iż odwołanie do imperatywu etycznego lub wzniosłości sztuki, stosowane na poziomie etyki i estetyki, nie narusza zasady naturalizmu metodologicznego, wówczas trzeba by konsekwentnie za naturalistyczne uznać także odwołanie do Boskiego planu (*design*) ewolucji lub immanentnego Absolutu kierującego

Wiele wskazuje na to, że można w tym kontekście mówić o pewnej ewolucji zasady naturalizmu metodologicznego i że problematyka emergencji i superweniencji dostarcza istotnych argumentów do dyskusji nad tym zagadnieniem.

Omawiając rolę odgrywaną we współczesnej nauce przez zasadę naturalizmu metodologicznego, Życiński podkreśla, że zasada ta nie wyklucza istnienia czynników pozafizycznych, które mogą mieć wpływ na fizyczne stany danego układu, a jedynie „ogranicza uwagę do fizycznych aspektów rzeczywistości”²². Oznacza to, że nie należy naturalizmu metodologicznego utożsamiać z naturalizmem ontologicznym ani traktować go jako argumentu za słusnością tej ostatniej koncepcji. Naturalizm ontologiczny był na pewnym etapie rozwoju nauki traktowany jako przejaw krytycyzmu poznawczego, w którym unika się jakichkolwiek odniesień do metafizyki i teologii, i postuluje poznawczą samowystarczalność nauki. Współcześnie jednak – argumentuje Życiński – nie ma podstaw do tego, by bronić tej samowystarczalności, a istotnym argumentem za słusnością tego wniosku jest to, że żadna z teorii opartych na monizmie materialistycznym²³ jak do tej pory nie dostarczyła satysfakcjonującego wyjaśnienia wszystkich zjawisk związanych z ewolucją świata przyrody. Rosnąca popularność takich określeń jak emergentyzm, fizykalizm nieredukcjonistyczny, superweniencja – to wymowne świadectwo poszukiwania nowych wzorców interpretacyjnych, które w bardziej adekwatny sposób pozwolą wytłumaczyć diskutowane fenomeny. Dla Życińskiego to właśnie emergentyzm jest tą koncepcją, która dostarcza takiego wzorca i która stanowi współczesny odpowiednik zasady naturalizmu metodologicznego:

W emergentystycznej koncepcji rozwoju przyrody odpowiednikiem naturalizmu metodologicznego jest emergentyzm metodologiczny, który przyjmuje zasady metodologii nakazujące poszukiwanie fizycznych czynników dla wyjaśnienia zaistniałych fizycznych następstw. Nie wyklucza on jednak, by przy filozoficznym tłumaczeniu rozwoju przyrody odwoływać się do roli Boga Stwórcy, stanowiącego ostateczną rację kosmicznego porządku²⁴.

Jak widać, Życiński interpretuje koncepcję emergentyzmu metodologicznego w kategoriach naturalizmu metodologicznego, akcentując niemożność stawiania znaku równości pomiędzy naturalizmem metodologicznym

ewolucją kosmiczną. Jeśli odrzucimy taką możliwość jako niezgodną z racjonalnymi procedurami badawczymi nauki, trzeba by wówczas konsekwentnie zakwestionować także wartość analiz z zakresu etyki czy estetyki. Uwzględnienie superwenientnej struktury rzeczywistości przesuwają w nowym kierunku tradycyjny spór dotyczący naturalizmu ontologicznego, ukazując bezpodstawność najprostszyc wersji naturalizmu” (tamże, s. 74).

²² Tenże, *Wszechświat emergentny*, dz. cyt., s. 37.

²³ Życiński traktuje monizm materialistyczny czyli materializm (podobnie jak „mocny naturalizm”, „fizykalizm”, „redukcjonizm ontologiczny” lub „monizm fizyczny”) jako określenia synonimiczne dla naturalizmu ontologicznego (por. tenże, *Bóg i ewolucja*, dz. cyt., s. 67).

²⁴ Tenże, *Wszechświat emergentny*, dz. cyt., s. 39.

i ontologicznym, i podkreślając, że z metodologicznego punktu widzenia nic nie stoi na przeszkodzie, by na płaszczyźnie filozoficznej wyjaśniać ewolucję świata przyrody przez odwołanie się do stwórczego działania Boga. Warto w tym kontekście zauważyć, że chrześcijańską interpretację emergentyzmu metodologicznego (preferowane przez Życińskiego nazwy tej koncepcji to „emergentyzm teistyczny” i „naturalizm chrześcijański”²⁵) rozwijało również kilku innych autorów²⁶. W swoich analizach dotyczących tego zagadnienia Życiński szczególną uwagę poświęca poglądom ks. Kazimierza Kłósaka, który wykluczał koncepcję bezpośrednich stwórczych interwencji Boga w świecie przyrody, opowiadał się za tym, że Bóg jest jedynie pośrednią (a nie bezpośrednią) przyczyną ewolucji, i podkreślał, że emergentyzm teistyczny jest koncepcją całkowicie zgodną z klasycznym teizmem²⁷.

III. BÓG A EMERGENCJA

Stanowisko Józefa Życińskiego w sprawie interpretacji mechanizmów odpowiedzialnych za emergentne pojawianie się nowych jakości w procesie ewolucyjnego rozwoju wszechświata jest jednoznaczne: bez odwołania się do stwórczego działania Boga, który jest źródłem racjonalności przejawiającej się w matematycznych prawach przyrody, wyjaśnienie procesu emergentnej ewolucji wszechświata nie jest możliwe. Wniosek ten pojawia się u Życińskiego w różnych kontekstach i sformułowaniach, i warto w tym miejscu przytoczyć jedno z nich:

Aby racjonalnie wyjaśnić urzeczywistnianie się potencjalności ukrytych w przyrodzie, konieczne jest odniesienie do Absolutu, od którego zależy trwające do dziś dzieło stworzenia. W perspektywie tej emergentny wszechświat staje się wtedy procesem rozwoju określonych przez Boga potencjalności wszechświata, przez konkretne zjawiska, w których urzeczywistnia się to, co wcześniej stanowiło twórczą potencjalną predyspozycję²⁸.

²⁵ Życiński w następujący sposób uzasadnia stosowaną przez siebie terminologię: „Tak pojęty emergentyzm ontologiczny był tradycyjnie opatrywany mianem emergentyzmu spirytualistycznego lub emergentyzmu teistycznego. Ze względu na występujące kontrowersje towarzyszące tłumaczeniom natury psychizmu ludzkiego będę unikał terminu «spirytualizm». Określę «emergentyzm teistyczny» i «naturalizm chrześcijański» będę natomiast używał synonimicznie” (tamże).

²⁶ Por. D.H. Salam, *La bio-philosophie récente*, „Revue des Sciences Philosophiques et Théologiques” 33 (1949), s. 415; F. Grégoire, *Note sur la philosophie de l'organisme*, „Revue Philosophique de Louvain” 1948, s. 309; R. Jolivet, *Traité de philosophie*, vol. I, Lyon – Paris 1961, s. 450-455.

²⁷ Por. K. Kłósak, *Z zagadnień filozoficznego poznania Boga*, t. I, Kraków 1979, s. 475-477.

²⁸ J. Życiński, *Wszechświat emergentny*, dz. cyt., s. 28.

Sformułowanie argumentów przemawiających za słusnością wniosku o konieczności uwzględnienia stwórczego działania Boga w procesie emergentnej ewolucji wszechświata Życiński poprzedza uzasadnieniem tezy o potrzebie rzeczowego dialogu pomiędzy nauką i teologią, i o tym, że jest możliwe zbudowanie spójnej teorii, w której interpretacja naukowa nie stoi w opozycji do interpretacji teologicznej, ale ją uzupełnia i w sposób twórczy rozwija. Najważniejszym warunkiem koniecznym do tego, by taką teorię udało się zbudować, jest rezygnacja z programowego dystansu i rywalizacji pomiędzy naukową i teologiczną wizją przyrody. Odpowiedzialni za wypełnienie tego warunku są przedstawiciele obydwu społeczności – naukowej i teologicznej – ale zwłaszcza teologowie powinni wystrzegać się popełniania błędów, które uniemożliwiają taką integrację. Najważniejszym tego rodzaju błędem jest przeciwstawianie działania Boga działaniu praw przyrody²⁹.

Problematykę interakcji Boga ze światem przyrody można zasadniczo wyrazić na dwa różne sposoby, które Życiński określa mianem stanowiska interwencjonistycznego (oddziaływanie „góra-dół”) i nieinterwencjonistycznego (oddziaływanie „dół-góra”)³⁰. Pierwsze z tych stanowisk podkreśla transcendencję Boga względem świata przyrody i akcentuje rolę Jego nadzwyczajnych interwencji, które polegają na zawieszeniu znanych praw przyrody lub w których upatruje się czynnik wyjaśniający luki w przyrodniczej wiedzy o przyrodzie (*God of the gaps*); drugie z nich głosi immanentną obecność Boga w przyrodzie, przejawiającą się w tym, że Stwórca nie narusza ustanowionych przez siebie praw przyrody, ale działa zgodnie z nimi, wykorzystując do osiągnięcia swoich celów zarówno procesy ściśle deterministyczne, jak i indeterministyczne³¹. Życiński opowiada się zdecydowanie za stanowiskiem nieinterwencjonistycznym i podkreśla, że obstawanie przy interwencjonizmie prowadzi do konfliktu z podstawowymi regułami metodologii nauk i uniemożliwia zbudowanie spójnej teorii łączącej w sobie naukową i teologiczną wizję świata. Co prawda, przeciwko ujęciom, które akcentują immanencję Boga w przyrodzie, formułuje się współcześnie wiele zarzutów dotyczących tego, że bezosobowy charakter praw przyrody wydaje się trudny do pogodzenia z teologicznymi interpretacjami mówiącymi o Bogu jako kochającej, wrażliwej osobie, która troszczy się o swoje stworzenia, ale

²⁹ Por. tamże, s. 147-157.

³⁰ Por. Tenże, *Bóg i ewolucja*, dz. cyt., s. 119-132.

³¹ Życiński zauważa, że w opracowaniach dotyczących tego zagadnienia (oddziaływanie nieinterwencjonistyczne) podkreśla się możliwość działania Boga zgodnego z zasadą nieoznaczoności (na poziomie kwantowym) i prawami deterministycznego chaosu (na poziomie makroskopowym); (por. tamże, s. 121). Podając przykład takiego opracowania Życiński odwołuje się do publikacji T. Tracy, *Evolution, Divine Action, and the Problem of Evil*, w: *Evolutionary and Molecular Biology: Scientific Perspectives on Divine Action*, red. R.J. Russell, W.R. Stoeger, F.J. Ayala, Vatican 1998, s. 511-530. Takie podejście prezentują również m.in.: J. Polkinghorne (*The Faith of a Physicist: Reflections of a Bottom-Up Thinker*, Princeton 1994) i S.M. Barr (*Fizyka współczesna a wiara w Boga*, tłum. A. Molek, Wrocław 2005).

zarzuty te świadczą jedynie o istnieniu „nieprzekraczalnej bariery pomiędzy Bogiem racjonalnego dyskursu a Bogiem przeżycia religijnego”³² i nie należy ich traktować jako rozstrzygającego argumentu pozwalającego na kwestionowanie immanencji Boga w prawach przyrody. Życiński podkreśla, że immanencja ta przybiera różnorodne formy:

Jeśli uwzględnimy prawa statystyczne czy prawa rządzące chaosem deterministycznym, otrzymujemy nowy obraz relacji Boga z przyrodą. Bóg nie jest już wtedy absolutnym władcą, który narzuca ewoluującej przyrodzie konieczny scenariusz, lecz jest jednym z czynników oddziałujących na proces ewolucyjnych przemian. Nie ogranicza to bynajmniej Jego wszechmocy, gdyż to On sam jest stwórcą określonych praw ewolucji; ukazuje natomiast, że – po przyjęciu określonej perspektywy ewolucyjnej – nawet wszechmocny Bóg nie jest w stanie zrealizować pewnych celów, jeśli zabraknie współpracy człowieka korzystającego racjonalnie z określonych przez Boga praw. Skoro w ewolucji przyrody występują nieciągłości i ważną rolę odgrywają prawa o charakterze nieliniowym, nie należy traktować historii ewolucji jako realizacji scenariusza, który Bóg zakodował w odpowiedniku Augustyńskich „zarodków nasiennych”. Biskup Hippony nie dysponował przyrodniczą wiedzą o roli nieciągłości w procesie rozwoju przyrody. My, bogatsi o tę wiedzę, mamy podstawy, by traktować rozwój wszechświata jako następstwo wielu heterogennych czynników, wśród których szczególną rolę odgrywają Boże oddziaływanie oraz ludzkie współoddziaływanie³³.

Jak widać, interpretacja ta wyklucza koncepcję, zgodnie z którą historia wszechświata stanowi jedynie realizację scenariusza zapisanego przez Boga w deterministycznych prawach przyrody: ludzkie decyzje (np. rozpętanie wojny atomowej) mogłyby bowiem w zasadniczy sposób zmienić przebieg procesów ewolucyjnych na Ziemi. Charakter praw przyrody sprawia, że Bóg może działać we wszechświecie na wszystkich poziomach uorganizowania materii – zarówno w skali kwantowej, jak i makroskopowej oraz kosmicznej – wykorzystując szerokie spektrum możliwości zgodnych z tymi prawami i zarazem uwzględniając obecność człowieka, który także może wpływać na przyszłość własnej historii. Ponieważ działanie to odbiega od prostych schematów właściwych dla deterministycznych teorii naukowych, nie można go w adekwatny sposób scharakteryzować ani tym bardziej w pełni wyjaśnić, opierając się na pojęciach i kategoriach naukowych. Niemożność ta związana jest poniekąd z fundamentalnymi ograniczeniami wpisanymi w wewnętrzną strukturę praw przyrody, które odpowiadają za to, że nawet na płaszczyźnie

³² J. Życiński, *Bóg i ewolucja*, dz. cyt., s. 123.

³³ Tamże, s. 125.

czysto fizycznej dokładne poznanie przebiegu pewnych procesów (np. kwantowych lub chaotycznych) nie jest możliwe.

Interpretacja Życińskiego jest oparta na mocnym przekonaniu, że nie jest słuszne przeciwstawianie działania Boga działaniu praw przyrody: w jego koncepcji działanie Boga dokonuje się poprzez prawa przyrody, które pozwalają na uzyskiwanie pożądaných skutków na drodze stosunkowo niewielkich oddziaływań przyczynowych, niewymagających naruszenia obowiązującego w przyrodzie racjonalnego porządku. Ewolucja wszechświata, a także ewolucja samego życia, dokonująca się na jednej z planet Układu Słonecznego, będącego jednym z wielu innych układów planetarnych w obrębie Drogi Mlecznej, jawi się w tej perspektywie jako skomplikowany proces, w którym występują zarówno etapy nieliniowego rozwoju, wrażliwego na przypadkowe, zewnętrzne fluktuacje, jak i stacjonarne fazy ciągłej ewolucji, niepodatnej na działanie czynników przypadkowych. Przyczynowe działanie Boga dokonuje się na każdym z tych etapów, a w zakresie tego oddziaływania wchodzi nie tylko zdarzenia przewidywalne, ale również te, które we współczesnej nomenklaturze określa się mianem zdarzeń przypadkowych. Z arsenału środków, którymi może posługiwać się Bóg, nie należy wyłączać tak zwanego przypadku, odgrywającego istotną rolę w procesach ewolucyjnych, ponieważ zdarzenia przypadkowe są – tak samo jak wszystkie inne zdarzenia – przejawem działania praw przyrody, tyle tylko, że zachodzą one w sposób wykluczający praktyczną (lub nawet teoretyczną) możliwość ich przewidywania³⁴.

Interesującą analogią, rozwiniętą przez Życińskiego w celu ukazania roli odgrywanej przez Boga w procesie ewolucji emergentystycznej, jest przyrównanie Boga do atraktora, który przyciąga do siebie ewoluujący wszechświat³⁵. Mianem atraktora określa się w matematyce punkt (lub zbiór), który w trakcie ewolucji danego układu zachowuje się tak, jak gdyby przyciągał do siebie punkty ze swego otoczenia. Pojęcie atraktora znalazło swoje zastosowanie przede wszystkim w teorii układów termodynamicznych. W ewolucji tych układów występują fazy stabilnego, liniowego rozwoju, niewrażliwego na zewnętrzne fluktuacje, i okresy niestabilne, w których dochodzą do głosu mechanizmy rozwoju nieliniowego. W tych okresach układ staje się wrażliwy na zewnętrzne, przypadkowe fluktuacje, które skierowują go na całkowicie nową ścieżkę ewolucyjną, znajdującą się w obszarze oddziaływania określonego atraktora. Obserwowana w przestrzeni fazowej ewolucja takiego układu sprawia nieodparte wrażenie, że atraktor przyciąga układ do siebie i w ten sposób nadaje mu lokalne ukierunkowanie w stronę określonych (choć jeszcze niezre-

³⁴ Por. M. Heller, *Filozofia przypadku. Kosmiczna fuga z preludium i codą*, Kraków 2011.

³⁵ Por. J. Życiński, *Bóg i ewolucja*, dz. cyt., s. 128-131. Oprócz Teilharda de Chardin, podobne wątki rozwijali również inni autorzy, zob. np. K. Rahner, *Theological Investigation*, t. 6, Baltimore 1969, s. 59; T. Peters, *God – The World's Future: Systematic Theology for a Postmodern Era*, Minneapolis 1992. Ulubionym przez Życińskiego autorem jest Alfred N. Whitehead. Na temat jego koncepcji „przyciągania” świata przez Boga, zob. J. Życiński, *Bóg Abrahama i Whiteheada*, Tamów 1992.

alizowanych) stanów fizycznych. Życiński zauważa, że analogia ta „pozwała porównać ewolucyjne oddziaływanie immanentnego Boga do roli atraktora, który narzuca nowy kierunek rozwoju procesom nie stosującym się do zasad deterministycznej interpretacji. [...] Dzięki Jego niedeterministycznemu oddziaływaniu ewolucja nie jest zwykłą realizacją koniecznych związków, lecz staje się twórczym procesem, w którym współdziałają różnorodne czynniki. Ukryty w niej Bóg kieruje ten proces w stronę transcendentnej rzeczywistości, która nie uległa jeszcze fizycznej realizacji, lecz w pewien sposób kształtuje już struktury zachodzących procesów”³⁶.

Proponowana przez Życińskiego analogia wpisuje się dobrze w jego argumentację, która ma na celu wykazanie, iż nie jest słuszne rozpowszechnione przekonanie, jakoby kategoria przyrodniczej konieczności całkowicie wykluczała pojmowaną ontologicznie kategorię celowości. Uwzględnienie całościowej ewolucji układów fizycznych pozwala stwierdzić, że rozwijają się one zgodnie z deterministycznymi prawami przyrody, ale jednocześnie zachowują się tak, jak gdyby zmierzały do realizacji określonych celów. Innymi słowy – stabilność struktur i procesów opisywana w kategoriach fizycznej konieczności może w całościowej perspektywie tworzyć projekt, który w poprawny sposób daje się opisać jedynie w kategoriach teleologicznych. Stwarza to nowe możliwości interpretacyjne dla emergentystycznej teorii ewolucji, uwzględniającej przyczynowe oddziaływanie Boga, które nie jest w upraszczający sposób zawężone wyłącznie do relacji kauzalnych określonych przez deterministyczne prawa przyrody, lub jedynie do kategorii celowościowych, kojarzonych z obecnością kosmicznego projektu. W perspektywie tej procesu kosmicznej emergencji nie można traktować – jak chcą tego zwolennicy teorii Inteligentnego Projektu – jako nieuchronnej realizacji planu ustalonego w najdrobniejszych szczegółach przez Boskiego Projektanta, ani tym bardziej – jak chce tego Dawkins – jako rezultatu działań „ślepego zegarmistrza”³⁷.

Życiński jest świadom tego, że podstawową i bardzo istotną słabością wszystkich wypowiedzi dotyczących immanencji Boga, który poprzez prawa przyrody kieruje procesem emergentnej ewolucji wszechświata, jest to, że są one naznaczone ułomnością i niedoskonałością języka; niosą też w sobie nieuchronne zagrożenie antropomorfizmami, przypisującymi Bogu cechy i właściwości charakterystyczne dla ludzi i obiektów świata przyrody. W szczególności, wypowiedzi te krytykuje się często za rzekome sprowadzanie Boga do roli jednego z wielu innych fizyko-chemicznych czynników, które decydują o przebiegu procesów ewolucyjnych. Nie należy jednakże zapominać – argumentuje Życiński – że podejmując się tego typu semantycznych analiz należy starannie odróżniać interpretację fizyczną, filozoficzną i teologiczną, pamiętając o tym, że w każdej z nich przyjmuje się inne kanony terminologicznej precyzji. Alternatywą wobec ułomnych wypowiedzi o immanentnym Bogu obecnym w emergentnej ewolucji wszechświata jest teologia apofatyczna, nie

³⁶ J. Życiński, *Bóg i ewolucja*, dz. cyt., s. 129-130.

³⁷ Por. tenże, *Wszechświat emergentny*, dz. cyt., s. 154-157.

widać jednak żadnej racji, by jej metodę należało uznać za lepszą lub bardziej owocną niż tę, o której mowa w prezentowanej teorii³⁸.

* * *

Koncepcja ewolucyjnego emergentyzmu stanowi interesującą propozycję, która w zasadniczy sposób poszerza kontekst dyskusji nad interpretacją mechanizmów odpowiedzialnych za zachodzące we wszechświecie procesy ewolucyjne. Propozycja ta umożliwia istotne zbliżenie wielu różnych stanowisk związanych w taki czy inny sposób z teorią ewolucji, które w perspektywie emergentystycznej okazują się opisywać i wyjaśniać różne aspekty tego samego procesu, polegającego na pojawianiu się nowych jakości w świecie przyrody. Za najważniejszą zaletę tej propozycji należy uznać to, że dostarcza ona istotnych argumentów pozwalających ocenić ścisły determinizm i redukcjonizm jako koncepcje niewystarczające do satysfakcjonującego wyjaśnienia mechanizmów ewolucji. Okazuje się, że zinterpretowane w duchu redukcjonizmu nauki przyrodnicze określają jedynie warunki *konieczne* do tego, by mechanizmy te zaczęły funkcjonować; nie są to jednakże warunki *wystarczające* do wyjaśnienia całej złożoności tych mechanizmów. Do pełnego wytłumaczenia tej złożoności konieczne jest uwzględnienie nie tylko wielorakich uwarunkowań oddolnych, które na płaszczyźnie fizycznej, chemicznej i biologicznej determinują obiekty świata przyrody ożywionej i nieożywionej, ale również subtelných oddziaływań odgórnych, w których układy stanowiące uorganizowane całości wpływają na funkcjonowanie swoich własnych „części składowych” lub w których procesy występujące na późniejszych etapach ewolucyjnego rozwoju określają warunki obowiązujące na etapach wcześniejszych³⁹. Ujęcie to pozwala również zobaczyć bezpodstawność sporów, w których interpretację teleologiczną procesów ewolucyjnych przeciwstawia się interpretacji deterministycznej.

Zainteresowanie abpa Józefa Życińskiego koncepcją emergencyjnego ewolucjonizmu wzięło się w dużej mierze stąd, że on sam oceniał to rozwiązanie jako wyjątkowo atrakcyjną propozycję, pozwalającą w stosunkowo łatwy sposób uporać się z interpretacyjnymi trudnościami piętrzącymi się wokół teorii ewolucji – i to zarówno na gruncie ściśle naukowym, jak i filozoficznym i teologicznym. W opinii tego autora, kontrowersje dotyczące problemu uzgodnienia tej teorii z teologiczną doktryną o Bogu stwarzającym wszechświat i kierującym jego rozwojem biorą się przede wszystkim z pokutującego od wielu lat w świadomości zarówno naukowców, jak i teologów przekonania o niemożliwym do przewyciężenia konflikcie pomiędzy teorią ewolucji i teo-

³⁸ Por. A. Peacocke, *Emergence, Mind, and Divine Action: The Hierarchy of the Sciences in Relation to the Human Mind-Brain-Body*, w: *The Re-Emergence of Emergence*, dz. cyt., s. 276.

³⁹ Por. G.F.R. Ellis, *Emergence in the Real World*, dz. cyt., s. 60-62.

riami teologicznymi, a także z braku adekwatnych i dostatecznie precyzyjnych pojęć i kategorii, umożliwiających takie wyjaśnienie tego zagadnienia, które byłoby w stanie zadowolić przedstawicieli wszystkich grup uczonych zainteresowanych poprawną interpretacją procesów ewolucyjnych. Życiński nie miał wątpliwości co do tego, że obydwie te trudności rozwiązuje jednocześnie koncepcja emergencyjnego ewolucjonizmu. W jego przekonaniu, emergentyzm pozwala na takie uściślenie niejednoznacznych terminów (np. „prawo”, „przypadek”, „ślepe siły przyrody”, „cel”, „przyczyna”), które oddali obawę o nieuchronność sporu pomiędzy teologiczną i przyrodniczą interpretacją ewolucji.

Skrótowny charakter niniejszego opracowania zdecydował o tym, że pominięto w nim, lub jedynie wspomniano bez szczegółowego omawiania, wiele obszernych i skądinąd interesujących wątków, którym Życiński poświęcił sporo uwagi w swoich analizach dotyczących emergentnej ewolucji i które w istotny sposób poszerzają kontekst dyskutowanej tematyki. Należy się spodziewać, że zarówno wątki podjęte, jak i pominięte w niniejszym artykule, staną się przedmiotem dalszych opracowań poświęconych filozoficznym poglądom tego autora. Nie ulega żadnej wątpliwości, że pozostawiona przez niego naukowa spuścizna stanowi wyjątkowo bogaty i zarazem interesujący materiał, który warto poznawać i który zasługuje na to, by go dalej twórczo rozwijać.

THE IDEA OF EVOLUTIONARY EMERGENTISM OF JOSEPH ŻYCIŃSKI

Summary

Emergentism is a theory which explains the mechanism of evolutionary development of nature by stipulating that in complex natural systems on the higher levels of complexity there appear some functions and properties that can not be reduced to and accounted for by functions and properties of the lower levels of complexity. It is therefore the theory of emergence – which stands for some special way the complex systems arise (emerge) from a multiplicity of their relatively simply components. The idea of evolutionary emergentism appears in the philosophical writings of Joseph Życiński in the context of a discussion on the possibility of creating a interpretation of evolutionary processes in which biological theory of evolution could be combined in a coherent way with a theological doctrine about God, the creator of the universe. This paper presents the main ideas and opinions Życiński formulated about this theory; the first part of it contains some basic characterization of emergentism, the second one compares the notions of emergence and of supervenience; the third one concerns some theological interpretation of this two notions.

Keywords:

emergentism, supervenience, evolutionary emergentism, Joseph Życiński