

KS. LUDWIK WCIÓRKA

ELEMENTY KONCEPCJI PRZYCZYNOWOŚCI W WIZJI ŚWIATA PIOTRA TEILHARDA DE CHARDIN

Problematyka przyczynowości w myśli Teilharda de Chardin — wprawdzie systematycznie i wyczerpująco przez niego samego nigdy nie opracowana — zajmuje ważne choć nie pierwszoplanowe miejsce. Francuski myśliciel uświadamiał to sobie wyraźnie, skoro już w 1918 roku twierdził, iż powinien dla przyszłości własnych wywodów, opracować jakąś „metafizykę przyczyn”¹. Zadania tego w pełni nigdy nie zrealizował. Wpłynęło na to przede wszystkim bardzo osobiste potraktowanie rozwijanych przez Teilharda de Chardin rozważań a w konsekwencji — niezbyt systematyczny i metodologicznie jednolity sposób ich ujmowania. Zagadnienie przyczynowości pojawia się też u niego jako konieczny, choć drugoplanowy element wywodów, modyfikowany wciąż od nowa, zależnie od kontekstu podejmowanych przezeń analiz.

Próbując ustalić chronologiczną kolejność tych modyfikacji można z grubsza wyróżnić trzy zasadnicze różne od siebie interpretacje nadawane przezeń koncepcji przyczynowości. Pierwsza z nich, najwcześniejsza czasowo, łączy się z rozwijaną przez Teilharda de Chardin metafizyką jedności i koncepcji unii stwórczej, druga — z ideą transformacji stwórczej, trzecia wreszcie — z postulowaną przezeń hiperfizyką lub naukową fenomenologią². Pierwsze z tych ujęć prezentuje Teilhard de Chardin w esejach pisanych w czasie I-szej wojny światowej, szczególnie w *La lutte centre la multitude* oraz w *L'unien créatrice*³; drugie — zarysowuje szkicowo w *Sur la notion de transformation créatrice* i w *Note sur les modes de l'action divine dans l'univers*⁴; ostatnie natomiast — w *Le phenomene humain*. Choć odmienne, ujęcia te nie są jednak sobie

¹ Por. Bruno de Solages, *Teilhard de Chardin, Temoignage et étude sur le développement de sa pensée*, Toulouse 1967, 267 przyp. 10.

² Pierre Teilhard de Chardin, *Le phénomène humain*, Oeuvres t. 1, Paris 1955, 22.

³ *Ecrits du temps de la guerre*, Paris 1965, 109—132 i 169—197.

⁴ Pierre Teilhard de Chardin, *Sur la notion de transformation créatrice, Note sur les modes de l'action divine dans l'univers*, Oeuvres t. 10, Paris 1969, 27—45.

przeciwstawne. Teilhard de Chardin nie traktuje ich alternatywnie. Są raczej kolejnymi próbami ujęcia i rozwinięcia pewnej pierwotnej intuicji wiążącej się u niego z zagadnieniem od początku dla niego centralnym, mianowicie z kwestią relacji między ideą ewolucji a doktryną stworzenia.

Powszechnie przyjął się dość uproszczony pogląd obowiązujący przecież w początkach aktywności naukowej Teilharda de Chardin, a nie rzadko i dziś spotykany, że doktryna kreacji kosmosu wyklucza ideę jego ewolucyjnego formowania się. Jeśli bowiem ukształtowanie się poszczególnych układów materialnych, względnie poszczególnych gatunków roślinnych i zwierzęcych, czy wreszcie pojawienie się gatunku „h o m o” można wytłumaczyć działaniem immanentnych przyrodzie przyczyn, wówczas idea stworzenia zakładająca wpływ przyczyny transcendentnej na powstanie i formowanie się kosmosu okazuje się zbędna, bo niczemu właściwie nie służy.

Wprawdzie Karol Darwin owej przeciwstawności tak wyraźnie nie dostrzegał⁵, a Tomasz z Akwinu ostrzegał już w XIII wieku przed zbyt-
nim wiązaniem koncepcji teologicznych i filozoficznych z określonymi rozwiązaniami naukowymi⁶, niemniej przekonanie o antynomii stworzenia i ewolucji zaciążyło nad umysłowością XX-go wieku i stało się czynnikiem, który w swych rozważaniach Teilhard de Chardin musiał brać pod uwagę.

Można oczywiście twierdzić, że podejmując to zagadnienie uczyniłby prościej, gdyby spróbował tak, jak to uczynił chociażby Sertillanges⁷, przeanalizować doktrynę Tomasza z Akwinu. Teilhard de Chardin był jednak przyrodnikiem i ten punkt widzenia odpowiadał mu przede wszystkim. Poza tym trudno określić jego stopień znajomości tomaszowej teorii bytu, a tym bardziej wypracowanej przez Tomasza doktryny stworzenia. Wypowiedzi jego wskazują, iż była to znajomość raczej powierzchowna, rodząca nie afirmację, lecz intelektualny sprzeciw. Pisał przecież, że „nie ma zaufania do metafizyki (w potocznym znaczeniu tego słowa)”⁸. Zapewne miał na uwadze nie autentyczną myśl Tomáša z Akwinu, lecz jego dość uproszczoną wersję prezentowaną przez podręczniki pisane *more scholastico*, pełne werbalnych rozwiązań, dalekie od rzeczywistej wiedzy o bycie.

Teilhard de Chardin ma wszakże świadomość, iż podejmowanego przezeń zagadnienia stworzenia i ewolucji nie można rozwiązać poprawnie bez

⁵ Karol Darwin, *O pochodzeniu gatunków*, tłum. Szymon Dickstein i Józef Nusbaum, Warszawa 1959², 515.

⁶ S. Th. 1, 68, 1.

⁷ A. D. Sertillanges, *L'idée de création et ses retentissements en philosophie*, Paris 1945.

⁸ Por. Claude Cuénot, *Pierre Teilhard de Chardin*, Paris 1958, 264.

odniesienia do jakiejś teorii bytu i związanej z nią koncepcją przyczynowości. Negatywne nastawienie wobec klasycznej metafizyki skłania go więc do szukania nowych, bardziej odpowiadających jego zamierzeniom poznawczym, ujęć. Ich podstawą staje się na nowo określona idea bytu. Odbiega ona w sposób zasadniczy od ujęcia klasycznego. W tym ostatnim bowiem byt określany jest przez stosunek do istnienia: „Bytem jest to, czemu przynależy istnienie”⁹. Teilhard de Chardin zaś określa byt jako to, co jednoczy się z sobą lub też jednoczy się z czymś od siebie różnym, względnie też jako to, co jest w sobie zjednoczone, albo zjednoczone jest z czymś od siebie różnym¹⁰. Ujęcie to ma wyraźnie dwojaki charakter: czynny i bierny. Bytem jest mianowicie to, co się jednoczy i to, co stanowi wytwór tego procesu jednoczenia. Określenie to odbiega więc od spotykanych powszechnie ujęć, gdyż czynnika konstytutywnego bytu dopatruje się nie tyle w jednym z elementów struktury bytowej, ile raczej w czynności jednoczenia, której wytworem jest określony strukturalnie byt. Wyraźnie więc w takim ujęciu występuje dynamiczny wymiar bytu. Teilhard de Chardin sam podkreśli, iż jest to właściwie „jeśli nie ontologiczna, to w każdym razie genetyczna” koncepcja bytu. Dodać tu można, iż odpowiada ona w jego przekonaniu bardziej danym obserwacji¹¹, czyli jak to rozumie — ewolucyjnej wizji kosmosu. Oczywiście jest rzeczą, iż jednoczenie się, jako proces konstytuowania się bytu zakłada jakieś podłoże, jakąś wielość elementów podlegających unifikacji. Nie jest ono jednak jeszcze bytem. Bytem nie jest również oderwana od tego podłoża sama czynność jednoczenia. Byt konstytuuje dopiero proces jednoczenia wraz z podłożem, które zjednoczeniu podlega. Ich odróżnienie więc ma przeto tylko myślowy charakter i można się nim posługiwać jedynie dla celów poznawczych. W rzeczywistości występują one zawsze razem zespolone i wzajemnie się warunkując tworzą bytową całość. Z tak zakreśloną koncepcją bytu wiąże się u Teilharda de Chardin formułowana przezeń idea stworzenia. W ramach bowiem owej proponowanej „metafizyki jedności” rozwija on nową koncepcję stworzenia, określaną mianem „jedności stwórczej”. „Stwarzanie — pisze mianowicie — polega na jednoczeniu”¹². Czynność jednoczenia zaś w gruncie rzeczy nie zmienia tylko tego, co już jest, nie dodaje wyłącznie do tego co istnieje nowych elementów, powodując jego ilościowy rozwój, lecz przede wszystkim wytwarza coś zupełnie nowego, co przed owym zjednoczeniem jeszcze nie istniało¹³. Jest więc w swej

⁹ Por. *Comm. in Metaph.* lib. XII, Proemium.

¹⁰ Pierre Teilhard de Chardin, *Comment je vois*, Oeuvres t. 11, Paris 1973, 208.

¹¹ *La lutte contre la multitude*, *Escrets...* 114.

¹² Dz. cyt., 115.

¹³ *L'union créatrice*, *Ecrists...* 185.

istocie rzeczywistym wytwarzaniem nowego bytu. Może więc być uznana za przejaw stwórczego działania.

Można by wprawdzie powiedzieć w tym miejscu, iż utożsamianie stworzenia z procesem jednoczenia jest niezbyt adekwatnym. Jednocześnie zakłada przecież preegzystencję elementów podlegających dopiero zjednoczeniu. W takim zaś ujęciu stworzenie nie dotyczy bytu jako bytu, lecz pojawiających się w czasie nowych form bytu. Zdawał sobie z tego sprawę Teilhard de Chardin w uwagach do swego eseju *L'union créatrice*¹⁴, w którym usiłował wprowadzić podwójną czynność stwórczą: „jakby-organiczną” dotyczącą pojawienia się wielkości częstej i „jakby sprawczą” utożsamianą z jednością stwórczą.

Odbiega więc takie ujęcie stworzenia od klasycznej doktryny kreacjonizmu łączącej stworzenie z wytworzeniem bytu nie tylko ze względnej, lecz także z absolutnej nicości. Nie dzielając jej, można jednak zrozumieć tendencję Teilharda do tak modyfikowanego ujmowania kwestii stworzenia. Był on przekonany, iż na tej jedynie drodze można wyeliminować z rozważań nad zagadnieniem stworzenia i ewolucji trudność związaną z „jednorazowością” aktu stwórczego, a pojawiającymi się w czasie nowymi formami bytu, stanowiącymi wytwór czynności stwórczych. Jeśli bowiem przyjmie się, iż akt stwórczy jest jeden, wówczas trudno każdą nową, wyższą w sensie ontologicznym, pojawiającą się w czasie formę bytu uznać za przejaw stwórczego działania w świecie. Stwórcza aktywność ogranicza się wówczas tylko do jakiegoś początkowego zaistnienia bytu, wszelkie zaś nowe jego formy znajdują się już poza jej zasięgiem. Można wprawdzie wyobrazić sobie inne jeszcze rozwiązanie. Przyjąć bowiem można, iż pojawienie się każdej nowej formy bytu jest przejawem nowej ingerencji w już istniejący porządek rzeczy. Trudno wszakże takie ujęcie aprobować. Każda bowiem nowa ingerencja stwórcza oznaczałaby przecież tworzenie nowego kosmosu. Otóż idea unii stwórczej pozwala — w przekonaniu Teilharda de Chardin — trudności te eliminować i przez to łatwiej powiązać doktrynę stworzenia z ideą ewolucji.

Nowe ujęcie w zakresie teorii bytu, jak i modyfikacje w pojmowaniu stworzenia doprowadziły Teilharda de Chardin do nowych ujęć w zakresie przyczynowości. Stwierdzenie to tylko pozornie wydaje się niezwykłe. Wystarczy wspomnieć teorie bytu Arystotelesa i wypracowaną w jej ramach koncepcję przyczynowości, oraz porównać ją z elementami teorii bytu i koncepcją przyczynowości Tomasza z Akwinu. W jednym i w drugim wypadku są one wkomponowane tak bardzo we właściwe im ujęcia metafizyczne, iż modyfikacja w zakresie tych ostatnich powo-

¹⁴ Dz. cyt. 186, przyp. 10.

duje zmiany — mimo zachowania podobnego języka — w obrębie pojmowania doktryny przyczynowości¹⁵. Nic przeto dziwnego, iż rozwijając koncepcję metafizyki jedności Teilhard de Chardin w jej ramach poddaje rewizji koncepcję przyczynowości. Dokonuje jednak tego jakby poprzez budowanie podstawowych elementów swej metafizyki. Uwag tej kwestii dotyczących brak w zasadzie w publikowanych przez Teilharda de Chardin pracach, odnaleźć je natomiast można w pisanych dla osobistego użytku refleksjach. Wynika z nich, iż szczególne znaczenie zdaje się on przypisywać nie tyle przyczynie sprawczej, ile raczej przyczynie formalnej. Pod tym względem zdaje się on naśladować Arystotelesa. To on bowiem głosił, że najważniejszą z pośród czterech przyczyn, w świetle których tłumaczyć należy rzeczywistość, uznać należy przyczynę formalną. Wynika to przede wszystkim z roli jaką przypisuje on formie.

Forma bowiem jest jego zdaniem „...rzeczywistością rzeczy, jej aktem”¹⁶. Stanowi bowiem czynnik konstytuujący bytowość rzeczy i decyduje o jego jedności. W strukturze bytu mogą przecież potencjalnie występować różne elementy, wszystkie jednak, zorganizowane i zjednoczone przez formę tworzą jeden aktualnie byt.

Zbieżność więc tego ujęcia i koncepcji przyczynowości rozwijanej przez Teilharda de Chardin zdaje się więc nie podlegać dyskusji. Nie bez racji zwracał na to uwagę — jak przyznaje sam Teilhard de Chardin — o. Piotr Charles¹⁷. Rzecz wszakże przy dokładniejszej analizie nie wydaje się tak prosta. Przede wszystkim Teilhard de Chardin operując pojęciem przyczyny ma na uwadze — zwłaszcza w rozważaniach dotyczących bytu jako jedności i dociekaniach odnoszących się do idei jednoczenia stwórczego — nie przyczynę w ogóle, lecz zawsze tylko określoną przyczynę, mianowicie Boga. Nie utożsamia jej więc z abstrakcyjnie pojętą formą stanowiącą element strukturalny bytu. Bóg jest źródłem wzrastającej unifikacji wewnętrznej i zewnętrznej bytu i jego ostatecznego zjednoczenia z Sobą. Jest więc tym, który powoduje proces jednoczenia i tym który ostatecznie jest tej unifikacji kresem. Jego przeto koncepcja przyczynowości nie redukuje wszystkiego do przyczyny formalnej. On sam zresztą woli mówić o przyczynie „quasi formalnej” bo spełnia ona i funkcje przypisywane zwykle przyczynie sprawczej i — jako czynnik jednoczący powoduje to, co związane bywa, choć w nieco odmiennym sensie — przyczynie formalnej. Ale takie ujęcie przyczynowości tłumaczy, dlaczego Teilhard de Chardin mówiąc o Bogu prawie zawsze określa Go jako Punkt *Omega* — kres Jedności, a pomija określenie

¹⁵ Por. Joseph de Finance, *Connaissance de l'être*, Paris 1966, 353.

¹⁶ *Metaph.* IX, 8, 1050 b¹.

¹⁷ Por. Bruno de Solages, dz. cyt. 266.

Boga jako punkt *Alfa*, jako przyczyny *explicite* sprawczej bytu. Odmienienie od przedstawionego wyżej zagadnienia przyczynowości ujmuje Teilhard de Chardin we wspomnianych już wyżej esejach *Sur la notion de transformation créatrice* oraz *Note sur les modes de l'action divine dans l'univers*.

Podaję w nich, zwłaszcza w pierwszym z wymienionych, analizę dwu klasycznych dla filozofii scholastycznej pojęć określających relację sprawczego działania Pierwszej Przyczyny wobec świata, jako jej skutku. W przekonaniu Teilharda de Chardin scholastycy mieliby owo sprawcze działanie rozbić na odrębne etapy: etap stworzenia bezwzględnego, pojmowanego jako wytworzenie bytu *ex nihilo sui et subiecti*, etap stworzenia względnego polegającego na wytworzeniu całkowicie nowego bytu, ale z istniejącego już wcześniej podłoża, *ex nihilo sui, sed non ex nihilo subiecti*, oraz etap „konserwacji”, sprowadzający się do utrzymywania w istnieniu autonomicznie działających przyczyn wtórnych powodujących zmiany, ale nie wprowadzających ontologicznie nowych bytów w już istniejący układ rzeczy. Podziału takiego zdaniem Teilharda de Chardin nie daje się jednak utrzymać z punktu widzenia ewolucyjnego formowania się świata. Sugeruje on bowiem, że między kolejnymi, następującymi po sobie formami bytu fizycznymi, organicznymi i duchowymi zachodzi dość arbitralnie określona więź porządku tylko logicznego, a nie — widoczna w ich współdziałaniu współzależność jak ją określa — fizyczna. Istnieją przecież, zdaniem Teilharda de Chardin, w historycznym przebiegu ewolucji fakty, które mają swoje antecedensy w poprzedzającym je układzie rzeczy, które z filozoficznego punktu widzenia interpretować należy jako przejawy stwórczego działania Pierwszej Przyczyny w świecie, bo owe antecedensy nie mogą stanowić dostatecznej racji ich zaistnienia. Do takich faktów należy choćby pojawienie się takich form bytu, jak istoty żywe, ale pozbawione świadomości, czy istoty żywe, obdarzone nie tylko świadomością, lecz zdolne również do refleksyjnego myślenia. Mając to na uwadze Teilhard de Chardin sugeruje odrzucenie wyróżnionych przez scholastykę momentów w sprawczym działaniu Pierwszej Przyczyny w odniesieniu do świata i wprowadzenie w to miejsce pojęcia transformacji stwórczej. Jest ona jedynym sposobem aktywności Pierwszej Przyczyny nie ograniczonym tylko do momentu początkowego zaistnienia świata, lecz obecnego w nim poprzez transformacje, którym podlega. Skoro bowiem ich wynikiem są ontologicznie nowe, wyższe formy bytu, ich źródłem nie mogą być same tylko przyczyny wtórne. Teilhard de Chardin sądzi, iż za takim ujęciem zagadnienia przemawia przede wszystkim koekstensywny całemu czasowi trwania świata charakter sprawczego działania Przyczyny Pierwszej. Wy-

nika z niego bowiem, że nie daje się ono podzielić na jakies odrębne, następujące po sobie w czasie etapy.

Bezprzedmiotowe w przekonaniu Teilharda de Chardin jest nawet owo uświęcone tradycją scholastyczne odróżnienie *creatio* i *conservatio*. Są to bowiem tylko dwa określenia tej samej w gruncie rzeczy aktywności Przyczyny Pierwszej. Podkreślając to nie zwrócił on jednak uwagi, że taki był również pogląd wielkich scholastyków, którzy stali na stanowisku, iż „utrzymywanie rzeczy w istnieniu nie dokonuje się przez jakąś odrębną od stwórczej aktywność Bożą, lecz przez jej kontynuację”¹⁸. Działanie stwórcze jako jedno, choć pozczasowe i pozaprzestrzenne rozciąga się przeto na procesy zachodzące w świecie, w których czynna jest aktywność przyczyn wtórnych. Nie znaczy to wszakże, iż działanie to zawiera aktywność przyczyn wtórnych, lub stanowi jakiś szczególny do nich dodatek. Zachowując odrębność i autonomię sprawczego działania tych przyczyn aktywność Pierwszej Przyczyny jest jednak w nim obecna przez to, że — jak mówi Teilhard de Chardin — powoduje, iż dzięki nim tworzy się świat.

Przedstawione wyżej rozważania Teilharda de Chardin ukazują jego odmienny od już omówionego sposób ujęcia idei stworzenia a z nim również — koncepcji przyczynowości. Odchodzi w nim w zasadzie od utożsamiania czynności stwórczej z czynnością jednoczenia. Dzieło stworzenia wiąże bezpośrednio z Pierwszą Przyczyną. W idei transformacji stwórczej Teilhard de Chardin znajduje jednak miejsce również dla przyczyn wtórnych, jakkolwiek daleki jest od mieszania właściwej im aktywności sprawczej w działaniu przyczynowym Pierwszej Przyczyny.

Ponadto widać wyraźnie, iż mówiąc w takim kontekście rzeczowym o powiązaniu przyczynowym Teilhard de Chardin ma na uwadze przyczynę nie formalną, względnie „jakby formalną”, lecz tylko i wyłącznie przyczynę sprawczą.

Nie ma więc w tych wywodach oryginalnych, właściwych Teilhardowi de Chardin ujęć. Są one raczej próbą pewnej refleksji nad klasyczną doktryną Pierwszej Przyczyny i jej sprawczej aktywności w świecie w świetle idei o jego ewolucyjnym formowaniu. Brak w tej refleksji szerszego omówienia pewnych istotnych kwestii, jak choćby zagadnienia odrębności a zarazem dynamicznego współdziałania Pierwszej Przyczyny z przyczynami wtórnymi. W idei transformacji stwórczej zaś takiego opracowania tej kwestii należałoby oczekiwać. Trudno wszakże winić o to Teilharda de Chardin. Przeciwnie, biorąc przecież pod uwagę czas, w którym podejmował on kwestię transformacji stwórczej, podziwiać należy wnikliwość i wierność, a zarazem samodzielność interpretacji kla-

¹⁸ S. Th. 1, 104, 2.

sycznej doktryny. Dla Teilharda de Chardin jej przedstawienie, na tym przynajmniej etapie, nie oznacza prezentowania ostatecznie już uformowanych własnych poglądów. Przemyślenie ich było jednak konieczne w szukaniu rozwiązania problemu, który osobiście był mu bardzo bliski. W takim kontekście należy rozpatrywać ujęcie zagadnienia przyczynowości zaprezentowane przez Teilharda de Chardin, w jego najobszerniejszej pracy, w *Le phénomène humain*. Swym charakterem odbiega ona od cytowanych wyżej esejów poświęconych kwestii stworzenia i związanej z nią problematyki przyczynowości. Przedstawiając ją w swoim krótkim *Wprowadzeniu* Teilhard de Chardin podkreśla, iż jej celem nie jest wyjaśnienie bytu w świetle ostatecznych przyczyn, lecz próba opracowania jednorodnego i konkretnego, ograniczonego do zjawiskowej tylko sfery, obrazu świata. „Tylko zjawisko, ale zarazem całe zjawisko”¹⁹ — to stwierdzenie ma określać postawę poznawczą reprezentowaną przezeń w tym — jak sam to określa — „dzienniku naukowym”. Nie jest to wszakże zbyt precyzyjne stwierdzenie, jako że samo pojęcie „fenomenu” nie jest tak jasno sprecyzowane we współczesnym myśleniu naukowym i filozoficznym. Sam Teilhard de Chardin skłaniał się raczej ku doktrynie, według której fenomen jest przejawem czegoś dla kogoś²⁰. Bliski jest pod tym względem stanowisku Kanta, choć obce mu są właściwe królewickiemu filozofowi tendencje idealistyczne. Podkreślał bowiem, że poprzez poszczególne fenomeny można odczytać niejako właściwy sens danych doświadczalnie dostępnych. Jest to możliwe wówczas, gdy fenomeny potraktuje się jako fragmenty większej całości. Wówczas bowiem owa całość staje się jednym wielkim fenomenem. Za taki fenomen uważa Teilhard de Chardin ewolucyjny obraz świata, do którego włącza również człowieka. Kiedy bowiem z tego punktu widzenia patrzy się na ewolucję, od razu ujawnia się istotny jej sens. Po raz pierwszy więc w tej pracy tak wyraźnie zostały sformułowane założenia, do których przyznać się winna postulowana przez Teilharda de Chardin „naukowa fenomenologia świata” lub — jak ją inaczej określał — hiperfizyka²¹. Programowo ametafizyczna winna przeto unikać podejmowania kwestii wykraczających poza sferę zjawisk.

Wprawdzie stanowisko takie nie jest przez Teilharda de Chardin konsekwentnie przestrzegane. Raz po raz bowiem w toku jego wywodów znaleźć można sformułowania odnoszące się wprost do omawianej wcześniej koncepcji metafizyki jedności²² lub przez nią sugerowane. Niemniej wszakże generalnie tendencja ametafizyczna w ujmowaniu oma-

¹⁹ Pierre Teilhard de Chardin, *Le phénomène humain*, Oeuvres t. 1, 21.

²⁰ Pierre Teilhard de Chardin, *L'énergie humaine*, Oeuvres t. 6, Paris 1962, 143.

²¹ Pierre Teilhard de Chardin, *Le phénomène humain*, 22.

²² Dz. cyt. 25.

wianych zagadnień jest w zasadzie zachowana. Pomija więc Teilhard de Chardin tak go wcześniej interesujące zagadnienie stworzenia i korelację idei stworzenia z koncepcją ewolucji. Brak również w jego wywodach analiz dotyczących charakteru zachodzących w rzeczywistości więzi przyczynowo-skutkowych, czy problematyki autonomii przyczyn wtórnych i ich dynamicznej jedności z aktywnością Pierwszej Przyczyny. Pod wyraźnym natomiast wpływem przyrodoznawstwa występuje koncepcja przyczynowości jako uporządkowanego szeregu zdarzeń, z których jedne czasowo wcześniejsze są przyczynami innych, pod względem czasu późniejszych skutków. Określenie ich jest nawet jednym z zdań, jakie Teilhard de Chardin przypisuje naukowej fenomenologii świata. Ma ona „Ustalić wokół człowieka, wybranego jako punkt odniesienia, koherentny porządek konsekwensów i antecedensów, odkryć między elementami kosmosu nie tyle system powiązań ontologicznych i przyczynowych, ile raczej eksperymentalne prawo ich zbieżności, wyrażające kolejność ich czasowego pojawienia się: oto po prostu moje zamierzenie”²³. Sformułowanie to wszakże, choć akcentuje ametafizyczny charakter koncepcji przyczynowości, odbija jednak od sensu, jaki nadaje się jej na gruncie przyrodoznawstwa. Zasada przyczynowości w przyrodoznawstwie spełnia określoną funkcję poznawczą. Jest bowiem podstawą przewidywania zdarzeń późniejszych na podstawie znajomości zdarzeń wcześniejszych, zgodnie z formułą przyczynowości głoszącą, iż jeśli dany jest stan układu materialnego w teraźniejszości, tym samym jest dany stan tego układu w przyszłości i w przeszłości. Zgodnie więc z tą zasadą znając aktualnie dane parametry jakiegoś układu, możemy określić stan tego układu w dowolnie wybranym momencie czasowym w przeszłości i przewidzieć jego stan w przyszłości. Zaprezentowana w *Le phénomène humain* koncepcja przyczynowości wykracza jednak poza te ramy. Teilhard de Chardin zgodnie z głoszoną przez siebie „zasadą prymatu całości”²⁴ stał bowiem na stanowisku, iż tłumaczenie rzeczywistości nie może mieć tylko charakteru analitycznego. Aby wyjaśnić jakieś zjawisko, zdarzenie czy proces, nie wystarczy — jak sugeruje przyrodnicza zasada, przyczynowości — wskazać na ich najprostsze, czasowo wcześniejsze elementy.

Pojawiające się w toku zmian ewolucyjnych układy reprezentują przecież wyższy od swych elementów stopień bytowości, wyposażone są w nowe, przed swym powstaniem nie występujące nigdzie właściwości. Wyjaśnić ich więc nie można przez odwołanie się do elementów, które na powstanie całości się złożyły. Raczej odwrotnie, pewne właściwości — jako potencjalne — można im przypisać dopiero na podstawie znajomości układu, który powstał ze zjednoczenia uprzednio już istniejących

²³ Dz. cyt. 21, 52.

²⁴ Pierre Teilhard de Chardin, *Mon univers*, Oeuvres t. 1, Paris 1965, 71.

części. Jest to jednak — sędzi Teilhard de Chardin — postępowanie nie analityczne, lecz syntetyczne.

Ponadto, aby wyjaśnić powstanie pewnych przynajmniej układów należy proces ewolucji prowadzący do ich powstania traktować całościowo, nie wrywając z niego i nie traktując w oderwany sposób poszczególnych jego fragmentów. Ale takie postępowanie wykracza poza ramy stosowanego zwykle w oparciu o zasady przyczynowości czynności przewidywania, ograniczanego najczęściej do jednego typu zdarzeń, względnie jednego rodzaju procesów. Teilhard de Chardin więc, choć w swoim ujęciu nawiązuje do przyrodniczej koncepcji przyczynowości, nadaje mu odmienny, odbiegający od powszechnie przyjętego sens. Nie chodzi mu o przewidywanie, na uwadze ma on moment jednoczenia i zbieżności, realizujący się w toku zmian ewolucyjnych. W takim zaś kontekście znaczeniowym tej zasady Teilhard de Chardin może sformułować owo znane „prawo” kompleksyfikacji zwane „prawem” złożoności.

W świetle powyższych analiz widać więc, iż Teilhard de Chardin, mimo różnorodnych ujęć zasady przyczynowości, pozostał w zasadzie wierny swoim pierwotnym intuicjom, dotyczącym zagadnienia jedności i wielości, sformułowanym już wyraźnie w *La Lutte contre la Multitude*. Nie wyzbył się ich nawet wówczas, gdy analizował kwestię scholastycznej doktryny stworzenia. W „naukowej zaś fenomenologii świata” znalazła się ona w nowy sposób wyrażona w koncepcji więzi przyczynowej, nawiązującej wprawdzie do ujęć empirystycznych, ale zmodyfikowanej pod kątem widzenia przyświecających mu zainteresowań.

Ten przeto aspekt jego myśli trzeba uznać również za podporządkowany głównej jego sferze zainteresowań i dociekań.

THE ELEMENTS OF CAUSALITY IN TEILHARD'S DE CHARDIN VISION OF THE WORLD

Summary

Pierre Teilhard de Chardin did not systematically elaborate the idea of causality. Considering chronology, three approaches to the mentioned question can be found in his works. The first of them is connected with the, by him developed, unity metaphysics and formulated in essays from the time of the 1st world war, namely in *La lutte contre la multitude* and in *L'union créatrice*. The cause, in such apprehension, is before all the cause of unification of being. Teilhard de Chardin leans here toward identifying the causative cause with formal one, referring but to Aristotelian tradition, which identified the activity of formal cause with the conferring of being unity.

Teilhard de Chardin tries to handle the causality problem in another way in the essay *Sur la notion de transformation créatrice*. He refers here to the classic

conception of causative activity. In such apprehension vanishes the question of unifying cause. Teilhard de Chardin stresses but the necessity of extending the creative influence of Primary Cause to all in the world occurring processes, the result of which is the development of qualitatively new being.

The third approach to causality question appears, explicitly formulated, in *Le phénomène humain*. He limits here the sense of causative bond to the succeeding events and does not inquire into extra-phenomenal causative-consecutive connections. Such attitude corresponds with the represented by him tendency to construct the „scientific phenomenology of cosmos”. However, he did not avoid metaphysics. Even but in such apprehension there is evident the, adumbrated in the scope of unity metaphysics, conception of unifying activity, expressed by the „law of consciousness — compositeness”.