

Ks. KAZIMIERZ KLÓSAK

TEORIA KREACJONISTYCZNYCH POCZĄTKÓW DUSZY LUDZKIEJ A WSPÓŁCZESNY EWOLUCJONIZM *

Wstęp

1. To, co obecnie stało się zagadnieniem przy afirmacji kreationistycznych początków historycznie pierwszej czy historycznie pierwszych dusz ludzkich, a także każdej duszy ludzkiej, jest to stosunek stwórczej ingerencji Pierwszej Przyczyny — Boga do sprawczości przyczyn wtórnych. Chodzi o to, czy te przyczyny nie pełnią jakiejś roli pozytywnej w przypadku zaistnienia dusz ludzkich, a jeżeli pełnią, to jak tę rolę określić?

Tego rodzaju zagadnienie nie narzucało się przed sformułowaniem ze strony przyrodniczej koncepcji ewolucjonistycznej biokosmosu. Św. Tomasz z Akwinu uwzględniał w przypadku zaistnienia dusz ludzkich samą przyczynowość sprawczą Boga. Przyjawszy (1) że dusza ludzka nie mogła powstać w drodze przekształcenia istniejącego w pierwszym substratu cielesnego lub duchowego¹ i (2) że jedynie Bóg może stwarzać², Akwinata doszedł do wniosku, iż utworzenie duszy ludzkiej należy przypisać bezpośrednio samemu tylko Bogu³. O jakimś czynnym współudziale przyczyn wtórnych nie wspominał nawet wtedy, gdy wykazywał, że dusze ludzkie zostały stworzone w ciele ludzkim, a nie przed jego zaistnieniem⁴. Według św. Tomasza sama moc Boża doprowadza do

* Artykuł niniejszy stanowi poszerzony tekst prelekcji, którą wygłosiłem w dniu 17 IV 1969 r. na Katolickim Uniwersytecie Lubelskim w ramach sesji naukowej Specjalizacji Filozofii Przyrody, urządzonej z okazji 50-lecia istnienia i działalności Uczelni.

¹ *Sum. theol.*, I, qu. XC, a. 2.

² Tamże, qu. XLV, a. 5.

³ Tamże, qu. XC, a. 3.

⁴ Tamże, a. 4; *De potentia Dei*, qu. III, a. 10.

zaistnienia naszej duszy rozumnej, a aktywność natury sprowadza się tylko do wytworzenia ostatecznej dyspozycji cielesnej, wymaganej do jej przyjęcia⁵. Wprawdzie myśliciel średniowieczny wyraził się, że ta dyspozycja *est necessitans in formam*⁶, że po jej wystąpieniu zaistnienie duszy ludzkiej jest koniecznością, ale nie jest to żadna konieczność immanentna dla natury. Jest to konieczność w stosunku do niej transcendentna, którą związał się Bóg w swej stwórczej ingerencji. Stąd też nie zostało zasugerowane, że dusza ludzka, będąc stworzona przez Boga, jest również w jakiejś mierze wytworem natury.

Tłumaczenie zaistnienia indywidualnej duszy ludzkiej, które podał św. Tomasz, okazuje się obecnie nie błędne, lecz jednostronne. Do wskazanego tu zastrzeżenia możemy dojść „oddolnie”, gdy mianowicie weźmiemy pod uwagę ontologiczne (w znaczeniu szerszym) implikacje⁷ empiriologicznego ujęcia antropogenezy⁸, o jakich można mówić w perspektywach filozofii przyrody, na-

⁵ *De potentia Dei*, qu. III, a. 9, ad 21. Por. w tym samym artykule ad 2 i 20.

⁶ Tamże, ad 2.

⁷ Implikacje te nazywam ontologicznymi w znaczeniu szerszym, gdyż odnoszą się nie do bytu jako bytu, ale do tego typu bytu, jaki przysługuje rzeczom z obrębu przyrody.

⁸ Przy empiriologicznym ujęciu antropogenezy chodzi o szczególny przypadek poznania empiriologicznego, które pojmuję w zasadzie tak, jak je pojmuje Jakub Maritain, mianowicie jako poznanie zrelatywizowane w linii dowolnej formy rozumowania do tego, co, jako takie, daje się, bezpośrednio lub pośrednio, w sposób ciągły lub nieciągły, zaobserwować względnie jeszcze zmierzyć.

Określenie „zrelatywizowane” znaczy w omawianym wypadku: „przyporządkowane”. Chodzi tu o relację porządku intencjonalnego, w następstwie której o twierdzeniach ją zawierających można powiedzieć, że są więcej lub mniej zgodne z tym, co ma miejsce w obrębie zjawisk, lub że posiadają przynajmniej tę właściwość, iż pozwalają na dedukcyjne wyprowadzenie z siebie szeregu uprzednio poznanych prawidłowości zjawiskowych. Podane wyjaśnienie nie jest zapewne wyczerpujące ze względu na to, że w poznaniu empiriologicznym znajdują zastosowanie — obok Comte'owskiej wersji klasycznej definicji prawdy — różnorakie nieklasyczne jej definicje, których wyodrębnienie nie jest łatwe.

Przy poznaniu przyporządkowanym rzeczywistości w przedstawionym znaczeniu mam na uwadze nie tylko poznanie dotyczące aspektu zjawiskowego przyrody, jakie znajduje urzeczywistnienie w opisie faktów i praw, które ustala się w szczegółowych naukach realnych, lecz również poznanie, jakiego wyrazem są różnorakie teorie wysuwane ze strony tych nauk. Równocześnie — podobnie jak to czyni Maritain — stale uwzględniam, w odniesieniu do tego, co nazywam poznaniem empiriologicznym, jego implikacje filozoficzne z zakresu teorii realizmu gnoseologicznego i metafizycznego.

Gdy idzie o bliższą charakterystykę poznania empiriologicznego u Maritaina, zob. tego autora: *De la notion de philosophie de la nature*, w: *Philosophia perennis*, Abhandlungen zu ihrer Vergangenheit und Gegenwart, Festgabe Josef Geysers zum 60. Geburtstag, hrsg. von Fritz-Joachim von Rintelen, Bd II: *Abhandlungen zur systematischen Philosophie*, Regensburg 1930, 823—827; *Science et philosophie d'après les principes du réalisme critique*, „Revue Thomiste”, 14 (1931) 31—32; *Distinguer pour unir, ou Les degrés du savoir*, Paris⁷ 1963, 287—302; *La philosophie de la nature (Philosophie et sciences)*, „La Vie Intellectuelle”, 31 (1934) 243—244; *La philosophie de la nature — Essai critique sur ses frontières et son objet*, Paris [1935—1947], 70—76, 79, 91—92, 99, 101—103; *Science et philosophie*, „Acta secundi congressus thomistici internationalis invitante Academia R. S. Thomae Aqu-

wiązującej do Arystotelesa i św. Tomasza⁹. Ale do identycznej oceny dojdziemy także „odgórnie”, gdy stwórczą ingerencję przy zaistnieniu duszy ludzkiej będziemy usiłowali pojąć w taki sposób, by w pełni uwzględnić transcendencję przyczynowości sprawczej Boga w porównaniu z przyczynowością sprawczą przyczyn wtórnych.

2. Bliższe przeanalizowanie wskazanego braku w Tomaszowym przedstawieniu teorii kreacjonistycznych początków duszy ludzkiej stanowi zadanie niniejszej rozprawy, której zasadnicze wywody należą do dziedziny metafizyki, potraktowanej prowizorycznie — przed opracowaniem w pełni konsekwentnej systematyzacji filozoficznej — w sposób świadomie synkretystyczny jako nauka o bycie jako takim i jako nauka o rzeczywistościach, które nigdy nie istnieją w materii, jak Bóg i duchy czyste, lub które mogą istnieć nie tylko w materii, ale i poza nią, jak substancja, jakość, akt i możność, dobro i piękno, itd.¹⁰ Ale, celem możliwie pełnego oświetlenia poruszonego w rozprawie zagadnienia metafizycznego, zostaną także uwzględnione wywody z zakresu filozofii nauk biologicznych i z obrębu filozofii przyrody inspiracji arystotelesowsko-Tomaszowej. Będzie to wejście na płaszczyznę częściowo interdyscyplinarną, na której poruszanie się sensowne jest możliwe pod warunkiem odnoszenia się do metafizyka, jakiego języki metafizyki, filozofii przyrody i nauk biologicznych byłyby szczególnym przypadkiem.

3. Ks. Tadeusz Wojciechowski napisał w art. *Problem hominizacji w ujęciu przyrodniczym i filozoficznym*¹¹, że „próby pogodzenia nieewolucyjnego powstania duszy ludzkiej przez czynność stwórczą wyprawiającą ją *ex nihilo subiecti* z ewolucyjnym rozwojem kosmosu od wewnątrz w kierunku «przekraczania siebie»” są jeszcze dalekie od peł-

natis Romae a die 23 ad 28 novembris 1936 celebrati, Acta Pont. Academiae R. S. Thomae Aq. et Religionis Catholicae”, nova series, t. III, Turini—Romae 1937, 254—255; *Raison et raisons*, Paris 1947, 20; *Quatre essais sur l'esprit dans sa condition charnelle*, Paris² 1956, 179—191, 217, 228.

Przekonywującą, jak sądzę, obronę Maritainowej koncepcji poznania empiriologicznego daje o. Jan Dominik Robert OP w art. *Science et méthodologie — Quelques réflexions* („Revue Philosophique de Louvain”, 63 (1965) 121—124), w którym polemizuje z ontologizującym ujęciem ks. Filipa Selvaggio SJ, wyrażonym w książce *Scienza e Metodologia (Saggi di epistemologia)*. Roma 1962.

⁹ Podzielaną przez siebie prowizorycznie teorię filozofii przyrody inspiracji arystotelesowsko-tomistycznej przedstawiłem w artykułach: *Maritainowe próby wyodrębniania filozofii przyrody od metafizyki i nauk przyrodniczych*, „Roczniki Filozoficzne”, 12 (1964), z. 3) 17—29; *Stosunek filozofii przyrody do metafizyki w ujęciu współczesnych neoscholastyków polskich*, tamże 13 (1965, z. 3) 5—28.

¹⁰ To drugie rozumienie metafizyki występuje m. in. u Maritaina w *Les degrés du savoir*, 11—12, 73—74, 80, 267, 346, i w *Quatre essais sur l'esprit dans sa condition charnelle*, 234.

¹¹ „Studia Theologica Varsaviensia”, 1964, nr 1, 613.

nej realizacji¹². Wymieniony autor zauważył¹³, że jeżeli przyjmuje się, że „dusza nie powstaje z przyrody, lecz dochodzi do niej przy pomocy interwencji wyższej”, to trzeba powiedzieć, iż „samo przyjście duszy rozumnej jest pewnym zaburzeniem normalnego procesu ewolucji”. Jak się zdaje, ks. Wojciechowski wystąpił z przekonaniem¹⁴, że „gdybyśmy mogli pojąć, w jaki sposób dusza może powstać wewnątrz ewoluującego kosmosu, to uzyskalibyśmy jednoliciej zarysowany obraz ewolucji całego kosmosu”.

Czytając wypowiedzi ks. Wojciechowskiego we wskazanym artykule można było żywić obawę, czy zasygnalizowane przezeń problemy i trudności teoretyczne nie są wyrazem pewnych upraszczających tendencji monizujących, które wystąpiły również przy próbach „oczyszczenia” pojęcia stworzenia u innych autorów współczesnych jak ks. Piotr Smulders SJ¹⁵, a które — jak się zdaje — wywodzą się pierwiastkowo ze zbyt ciasnego rozumienia ewolucyjnej ciągłości zjawisk, uwarunkowanego dość daleko posuniętym ontologizowaniem w przypadku ustalania ze stanowiska filozofii biologii specyficznej treści empiriologicznego pojęcia przyczyny¹⁶. Obecnie stanowisko ks. Wojciechowskiego znalazło wysłownienie nieco bardziej jednoznaczne.

W art. *Transcendencja duszy ludzkiej w ujęciu Piotra Teilharda de*

¹² O ks. Karolu Rahnerze ks. Wojciechowski pisze (tamże, 612), że „choć [..] zbliżył pojęcia ewolucji i stworzenia do siebie, to jednak i w jego teorii dusza jest czymś zewnętrznym materii, czymś, co nie powstało ewolucyjnie w łonie kosmosu”.

¹³ Art. cyt., 618.

¹⁴ Tamże, l. c.

¹⁵ *La vision de Teilhard de Chardin — Essai de réflexion théologique*, tłumaczenie i adaptacja dokonana według trzeciego wydania holenderskiego (Desclée De Brouwer, Bruges, 1963) przez o. Augustyna Kerkvoordego OSB i ks. Chrystiana d'Armagnaca SJ, Paris 1965, 66, 69 73—77, 82—83, 85—89.

Według ks. Smuldersa z tej racji mówi się w ramach doktryny katolickiej o specjalnym i bezpośrednim stworzeniu duszy ludzkiej, że ta dusza, a raczej człowiek, o ile jest duszą, różni się od innych stworzeń; że mianowicie jest on nie tylko indywiduum, częścią gatunku, ale jeszcze osobą mającą cel w sobie, mogącą poznać i pokochać Boga i być przez Niego osobiście powołaną. „L'existence de l'homme individuel — pisze ks. Smulders — ne s'épuise pas entièrement dans ses relations avec l'espèce humaine et avec le cosmos dont il est une partie. Il a une relation absolument propre, directe, avec Dieu. [...] Pour autant que l'homme est [...] personne, il s'élève au-dessus de la série de générations, de la chaîne de reproductions à laquelle il appartient comme individu. En tant que personne il est une créature unique et immédiate de Dieu, voulu par lui-même et en lui-même par Dieu, personnellement appelé par la parole créatrice de Dieu et tiré du néant, personnellement invité par la grâce de Dieu à la rencontre vivifiante avec son Créateur et Père” (Tamże, 87—88).

Ks. Smulders nie dostrzega zapewne, że gdy doktrynę o specjalnym i bezpośrednim stworzeniu duszy ludzkiej interpretuje w ścisłym powiązaniu z rozwijaną przez filozofię chrześcijańską teorią osoby, czyni pośrednio, w następstwie przejścia od egzystencjalnego do esencjalnego punktu widzenia, całego człowieka, a więc i jego byt duchowy, rezultatem bez reszty ewolucji naturalnej biokosmosu, zostawiając miejsce jedynie na kreacjonizm pośredni.

¹⁶ Do zagadnienia tego wróć w dalszej części niniejszego artykułu (I, 3).

*Chardin*¹⁷ określa on jako pozytywny wkład ze strony francuskiego jezuity podzielaną rzekomo przez niego tezę o ewolucyjnym pochodzeniu duszy ludzkiej przez „całkowite przerobienie” jakiegoś psychizmu przedludzkiego w psychizm właściwy człowiekowi. Ks. Wojciechowski nie odrzuca „specjalnej interwencji Bożej” w stworzeniu duszy ludzkiej, ale tę interwencję rozumie — jak można przypuszczać na podstawie całego kontekstu — w ten sposób: Specjalna interwencja stwórcza wskazuje na szczególną zależność duszy ludzkiej od Boga, na szczególny stosunek jej bytu, względnie bytu człowieka, do Boga¹⁸. Nie zostało jednakże wyjaśnione, jak należy bliżej rozumieć oba stosunki i czy one utożsamiają się ze sobą całkowicie lub przynajmniej częściowo.

Najdalej idąca wypowiedź ks. Wojciechowskiego mieści się w jego relacji dotyczącej aktualnej problematyki antropologii filozoficznej¹⁹. W relacji tej czytamy: „Wydaje się, że istnieje możliwość zbudowania ortodoksyjnej, a więc uwzględniającej specjalną interwencję Bożą, filozoficznej ewolucyjnej teorii pochodzenia duszy ludzkiej z uprzedniego materialnego tworzywa”. Ta teoria, ortodoksyjna w przekonaniu ks. Wojciechowskiego, jest to niewątpliwie teoria kreacjonizmu pośredniego.

Biorąc pod uwagę okoliczność, że w obu swych niezupełnie identycznych ostatnich wypowiedziach ks. Wojciechowski podtrzymuje tezę o powstaniu duszy ludzkiej z czegoś, co w porównaniu z nią jest innej natury, możemy zauważyć, iż zasadnicza trudność, jaka występuje w jego obecnym stanowisku filozoficznym, polega na tym, że wchodzi ono w konflikt z wnioskiem, który wypływa z metafizycznej zasady przyczynowości, iż skutek nie może być zasadniczo innej natury niż przyczyna²⁰. Ks. Wojciechowski zakłada więc pośrednio jakieś głębokie *irrationale* w bycie z obrębu przyrody. Świat, który ma na uwadze, zdaje się być światem magii, baśni, a nie światem będącym dziedziną badań rozumu. Dodajmy jeszcze, że gdyby jedno czy drugie ostatnie ujęcie ks. Wojciechowskiego odpowiadało rzeczywistości, rozumowe uzasadnia-

¹⁷ „*Studia Philosophiae Christianae*”, 5 (1969, nr 1) 259—262.

¹⁸ Tamże, 262. — Przytoczyłem niemal dosłownie zdanie, w którym ks. Wojciechowski wyraża niedwuznacznie podjęte przez siebie poglądy ks. Smuldersa.

¹⁹ „*Studia Philosophiae Christianae*”, jak wyżej, 53.

²⁰ Wydaje się, że tezę o proporcjonalności skutku do przyczyny można najłatwiej obronić, gdy ją wyrazimy w sposób negatywny, jak to zrobiłem powyżej, biorąc równocześnie naturę w rozumieniu jakiegokolwiek filozofii klasycznej. Przy takim sformułowaniu, zrelatywizowanym bez reszty do porządku ontologicznego, jest widoczne, że zakwestionowanie przez Bolesława Gaweckiego słuszności wskazanej tezy jest wyrazem nieporozumienia. Gdy bowiem ten autor pisze w rozprawie *Przyczynowość i funkcjonalizm w fizyce* („*Kwartalnik Filozoficzny*”, 1 (1923) 224) że nieraz nie ma wcale proporcjonalności między skutkiem a przyczyną, bo „np. mylne przesunięcie zwrotnicy (mała zmiana początkowa) może sprawić katastrofę kolejową (wielka zmiana późniejsza)” — schodzi na tory obcego naszej tezie porządku empiriologicznego, w którym niejednokrotnie owa proporcjonalność nie zachodzi.

nie duchowości duszy ludzkiej nie byłoby już możliwe, jeżeli tylko z jego stanowiska monistycznie zinterpretowanego ewolucjonizmu można jeszcze mówić o autentycznym byciu duchowym.

Zastrzeżenia, jakie narzucają się w stosunku do sformułowań ks. Wojciechowskiego, skłaniają nas do dalszych analiz zagadnienia, które zostało wyrażone w tytule niniejszej rozprawy. Analizy te rozpoczniemy od ustalenia filozoficznego podtekstu, jaki może uwzględniać tomista przy rozpatrywaniu każdego empiriologicznego ujęcia pochodzenia człowieka.

I.

ONTOLOGICZNE (W ZNACZENIU SZERSZYM) IMPLIKACJE PRÓB ODTWORZENIA GENEZY DUSZY LUDZKIEJ W RELACJI DO PORZĄDKU EMPIRIOLOGICZNEGO

1. Chcąc podjąć empiriologiczne badania w przedmiocie pochodzenia człowieka, musimy wprowadzić postulat, lub wyrażając się w nieco innej perspektywie — hipotezę²¹, że pojawienie się człowieka, obdarzonego świadomością refleksyjną oraz uzdolnieniem do tworzenia pojęć abstrakcyjnych i ogólnych, nie przerwało ciągłości przyczynowej zjawisk przyrody i miało w niej określone antecedensy. Gdybyśmy nie założyli, że cały fenomen ludzki, jaki znamy z doświadczenia, znajduje przyczynowe (w rozumieniu przyrodniczym, lub szerzej rzecz ujmując — w rozumieniu empiriologicznym²²) zakotwiczenie w tym, co go w czasie poprzedzało w biokosmosie, musielibyśmy przyjąć coś irracjonalnego ze stanowiska myślenia uprawianego w obrębie szczegółowych nauk realnych, coś, co wymykałoby się wszelkim empirycznym prawidłowościom, a tym samym naukowym (w znaczeniu szerszym) określeniom. Nie możemy przytoczyć pełnego dowodu prawdziwości wskazanego postulatu czy hipotezy, niemniej jednak musimy przyznać, że ów postulat względnie hi-

²¹ Terminem „hipoteza” określam, podobnie jak Carl G. Hempel (*Podstawy nauk przyrodniczych [Philosophy of Natural Science]*, tłum. Barbara Stanosz, Warszawa 1968, 34), „każde twierdzenie testowane, niezależnie od tego, czy jest ono opisem pewnego jednostkowego faktu lub zdarzenia, czy też wyraża ogólne prawo albo jakiś inny, jeszcze bardziej złożony sąd”.

²² O tym szerszym ujęciu piszę ze względu na konieczność wykorzystania przy próbach odtworzenia antropogenezy od strony empiriologicznej nie tylko nauk przyrodniczych, ale również różnych szczegółowych nauk psychologicznych, które są naukami przyrodniczo-humanistycznymi lub może trafniej się wyrażając — naukami humanistyczno-przyrodniczymi, jak starałem się wykazać w art. „*Przyrodnicza definicja duszy ludzkiej, jej uprawienie i granice użyteczności naukowej*” (*„Studia Philosophiae Christianae”*, 2 (1966, nr 1) 186—187 (przyp. 43).

Treść empiriologicznego rozumienia warunkowania przyczynowego staram się bliżej określić w dalszej części niniejszego artykułu (I, 2).

poteza znajduje pod względem swych, relatywnych do porządku empiriologicznego, implikacji testowych typu dedukcyjnego²³ coraz dalsze częściowe potwierdzenie teoretyczne i empiryczne w miarę tego, jak posuwają się ze strony nauk biologicznych i różnych szczegółowych nauk psychologicznych badania nad antropogenezą. Można więc powiedzieć, że mamy tu coś więcej niż założenie ciągłości przyczynowej procesów przyrody, którego wprowadzenie tłumaczyłoby się tym tylko, że stanowi nieodzowny warunek aprioryczny uprawiania nauki (w znaczeniu węższym) o człowieku. W przedstawionym założeniu rozpoznajemy twierdzenie, któremu musimy przyznać w trakcie jego testowania adekwatność opisową o dużym stopniu prawdopodobieństwa.

To, co w jego treści zasługuje na specjalne podkreślenie, jest to myśl, że historycznie pierwsze przejawy psychiczne specyficznie ludzkie (przede wszystkim akty umysłu i woli) musiały być, biorąc rzeczy z punktu widzenia szczegółowych nauk o człowieku, zjawiskami naturalnymi, zjawiskami tego rzędu co wszystkie inne zjawiska w biokosmosie, skoro miały swoje antecedeny anatomiczne i fizjologiczne. To, co ta myśl m. in. wirtualnie zawiera, można by wyrazić w tych słowach, że, dla wymienionych dopiero co nauk, pojawienie się przejawów psychicznych, charakterystycznych dla gatunku ludzkiego, musiało być w jakiejś mierze, którą należałoby bliżej określić, skutkiem ewolucji biokosmosu.

2. Zbadajmy teraz, jakie wprowadzamy o dużym stopniu prawdopodobieństwa implikacje ontologiczne w znaczeniu szerszym, implikacje typu redukcyjnego z zakresu filozofii przyrody inspiracji arystotelesowsko-Tomaszowej, gdy pochodzenie duszy ludzkiej rozpatrujemy z możliwie maksymalnym prawdopodobieństwem w relacji do porządku empiriologicznego? Dokładniej się wyrażając pytamy się o to, co, jako zwolennicy takiej czy innej wersji perypatetyczno-tomistycznej filozofii przyrody, przyjmujemy z wielkim prawdopodobieństwem pośrednio, ale z koniecznością logiczną, w odniesieniu do bytu właściwego dla kosmosu, gdy genezę duszy ludzkiej ujmujemy w jej aspektach zjawiskowych zbliżając się jak najbardziej do pewności? Chodzi nam więc o to, jak, opierając się na rozumowaniu redukcyjnym, będącym tłumaczeniem, musimy z dużym sto-

²³ Chodzi tu o nieco bliżej sprecyzowane od strony epistemologiczno-metodologicznej pojęcie implikacji testowych hipotez naukowych, jakie przyjmuje Hempel (dz. cyt., 17, 34—35, 49), kierując się w stosunku do implikacji używanej w pracach z dziedziny logiki czymś zbliżonym do analogii atrybucji zewnętrznej. O implikacjach jakby analogicznych w podanym znaczeniu wyraziłem się, że są relatywne do porządku empiriologicznego i że są typu dedukcyjnego, żeby je wyodrębnić od filozoficznych implikacji typu redukcyjnego, o których będzie mowa nieco dalej (n. 2).

pnem prawdopodobieństwa przedstawić sobie w perspektywach wskazanej filozofii przyrody bytową stronę biokosmosu, żeby można było ze stanowiska tej dyscypliny jak najpełniej zrozumieć to, co ze strony badań szczegółowych narzuca się nam coraz bezwzględniej jako „fenomenologiczna” prawda o genezie duszy ludzkiej. To pogłębiające się w trakcie badań rozumienie o charakterze filozoficznym realizuje się, gdy stwierdzamy, że spełniają się coraz liczniejsze filozoficzne implikacje typu redukcyjnego, które wypływają logicznie z założonej przez nas ontologicznej (w znaczeniu szerszym) racji tłumaczącej, a stanowią interpretację z zakresu filozofii przyrody dla rozpatrywanych przez nas danych „fenomenologicznych”²⁴.

Wypełnienie wskazanego zadania nie jest łatwe, gdyż — o ile mi wiadomo — stosunek ujęć empiriologicznych do ujęć z zakresu filozoficznej kosmologii inspiracji arystotelesowsko-Tomaszowej nie został dotąd przez nikogo przebadany ze stanowiska epistemologicznego w sposób wyczerpujący i systematyczny. Jakub Maritain²⁵ ograniczył się tylko do ogólnego twierdzenia, do którego w zasadzie doszedł już Piotr Duhem²⁶, że, posługując się pojęciami empiriologicznymi, nie rozwijamy wprost, bezpośrednio żadnej „ontologii”, wziętej w rozumieniu jakiegokolwiek poznania filozoficznego²⁷, niemniej jednak wprowadzamy w sposób pośredni określone założenia z zakresu tego rodzaju „ontologii”. To twierdzenie — niewątpliwie słuszne — interesuje nas, o ile dotyczy stosunku ujęć empiriologicznych do ujęć ontologicznych z dziedziny filozofii przyrody, tego stosunku, który w sposób ramowy zaczął już analizować ks. Ferdynand Renoirte²⁸. Dla naszych celów wystarczy rozpatrzenie podtekstu ontologicznego (w znaczeniu szerszym), jaki wprowadza się z pozycji filozofii tomistycznej dla twierdzeń obejmujących empiriologiczne pojęcia przy-

²⁴ Bez tej interpretacji byłaby niemożliwa prowadząca do jakiegoś rezultatu konfrontacja treści wyrażonych w dwu heterogenicznych językach pojęciowych, jakimi są język ontologiczny szeroko rozumiany i język empiriologiczny.

Chciałbym jeszcze dodać, że nie pisałem o całkowitej pewności omawianych obecnie implikacji ontologicznych w znaczeniu szerszym, lecz tylko o ich dużym prawdopodobieństwie, bo, ponieważ mają wyrażać rację dla tego, co w relacji do porządku empiriologicznego przyjmujemy w naukach szczegółowych w przedmiocie genezy duszy ludzkiej, nie może im przysługiwać całkowita pewność już choćby z tego powodu, że to, co uważamy za ich następstwa logiczne, odznacza się tylko wysokim stopniem prawdopodobieństwa. Ten sam jego stopień musi przysługiwać zarówno następstwom logicznym, jak i ich racji.

²⁵ *Les degrés du savoir*, 289—290, 301—302; *La philosophie de la nature — Essai critique sur ses frontières et son objet*, 74—75.

²⁶ *Physique et métaphysique*, odb. z „*Revue des Questions Scientifiques*”, lipiec 1893, Bruxelles 1893, 10—16.

²⁷ O tym szerokim rozumieniu ontologii Maritain pisze w *Les degrés du savoir*, 288, przyp.

²⁸ *Eléments de critique des sciences et de cosmologie*, Louvain² 1947, 172—175, 194, 203—228.

czynny i skutku wzięte najogólniej, a więc w tych cechach, przez które odnoszą się zarówno do przyrody nieożywionej, jak i ożywionej.

3. Ustaleniem treści tych pojęć zająłem się w studium *Próba rozwiązania problemu pochodzenia duszy ludzkiej*²⁹. Oto zasadnicze sformułowania przedstawione w tym studium, które podaję w łączności z niektórymi moimi późniejszymi przemyśleniami:

Przyczyną w najogólniejszym ujęciu empiriologicznym jest zjawisko A lub pewien zespół zjawisk A, które to zjawisko A względnie ów zespół zjawisk A jest stale warunkiem nie tylko wystarczającym, ale również koniecznym wystąpienia jednego, ściśle określonego zjawiska B lub grupy ściśle określonych zjawisk B, albo wystąpienia któregoś, nie dającego się dokładnie przewidzieć, spośród więcej tylko lub mniej prawdopodobnych zjawisk jakiegoś rodzaju, zjawisk B₁, B₂, B₃ ... — przy czym pojawienie się tego, co zostało nazwane przez „B”, albo przez „B₁” czy „B₂” lub „B₃ ...”, nie sprowadza za sobą pojawienia się zjawiska A względnie zespołu zjawisk A³⁰.

Podstawowe pytanie, jakie narzuca się w przedmiocie przedstawionej formuły — to pytanie, jak dla filozofa przyrodoznawstwa może przedstawiać się więcej lub mniej ostateczna charakterystyka tego, co wyraża termin „zjawisko”?

Jeżelibyśmy przyjęli, sugerując się do pewnego stopnia wyjaśnieniami ks. Józefa de Vriesa SJ³¹ i Maritaina³², że przy każdym zjawisku nie chodzi o coś subiektywnego i o coś, co przeciwstawiałoby się rzeczy w sobie, jak to ma miejsce w kantowskiej teorii poznania interpretowanej jako fenomenalizm, ale o wyodrębniony w drodze abstrakcji aspekt realnie istniejących przedmiotów z obrębu przyrody, który nie dotyczy ich istoty³³, a który stanowi przedmiot analizy empiriologicznej — wyrazi-

²⁹ „Znak”, 13 (1961) 1188—1196.

³⁰ W podanej definicji poszedłem zasadniczo za formułą wysuniętą przez Gauckiego w rozprawie *Przyczynowość i funkcjonalizm w fizyce*, 498, nr 46. Częściowo, gdy idzie o ewentualność indeterminizmu zjawisk elementarnych, sugerowałem się ujęciem, w jakim wystąpił Ludwik de Broglie w zbiorze studiów *Continu et discontinu en physique moderne*, Paris 1941, 64—65. To ujęcie, zawarte w studium *Réflexions sur l'indéterminisme en physique quantique*, należy jednak do poglądów poddawanych obecnie rewizji przez francuskiego fizyka, który, nawiązując do swych poglądów z lat 1924—1927, bada możliwości wprowadzenia deterministycznej interpretacji mechaniki kwantowej w ramach ulepszonej i odpowiednio pogłębionej teorii podwójnego rozwiązania równania falowego.

³¹ *La pensée et l'être — Une épistémologie*, Louvain—Paris 1962 (III red. dzieła *Denken und Sein — Ein Aufbau der Erkenntnistheorie* [Freiburg i. Br. 1937], tłum. przez Karola de Meester de Ravestein przed ukazaniem się niem. wyd. II), 356, przyp. Por. jeszcze w tym samym dziele 95—96, 207.

³² *La philosophie de la nature — Essai critique sur ses frontières et son objet*, 129.

³³ Jak powiedzielibyśmy z Maritainem, „les phénomènes ne sont pas des choses spéciales, une certaine chose ou un certain objet formel de première détermination, une certaine couche de réalité connaissable distincte d'une autre chose qui serait la chose en soi, et constituant un monde à part...” (Dz. cyt., l. c.).

libyśmy treść z zakresu poznania przyrodniczego ze stanowiska filozoficznej teorii realizmu gnozjologicznego i metafizycznego.

Ale, jeżeliby ktoś z przedstawicieli szczegółowych nauk o przyrodzie i człowieku nie czuł się dostatecznie przygotowany do rozwiązania w pełni odpowiedzialnego i dostatecznie krytycznego sporu między realizmem a idealizmem, jeżeliby sądził, że jego kompetencję naukową przerasta nawet realizm metodyczny, jaki zaproponował Fryderyk Des-sauer³⁴ — to wtedy, schodząc na tory minimalizmu filozoficznego, mógłby ograniczyć się do tej względnie ostatecznej charakterystyki zjawiska, na jaką pozwala typ epistemologiczny poznania przyrodniczego i poznania właściwego psychologicznym naukom szczegółowym. Chodzi tu o względnie ostateczną charakterystykę zjawiska, jaka jest możliwa ze stanowiska tego, co w czasach nowożytnych bierze się coraz częściej za wyraz obiektywizmu naukowego w znaczeniu węższym.

Obiektywizm ten zostawia głębszym badaniom z zakresu teorii poznania bezwzględnie ostateczną charakterystykę sposobu istnienia tego, co się studiuje w naukach przyrodniczych i w szczegółowych naukach psychologicznych, a sam zacieśnia się dzięki abstrakcji do jego mało jeszcze określonego ujęcia poznawczego, bo jako tego tylko, co jest dane dla metod badawczych wymienionych nauk, co stanowi przedmiot, będący korelatem poznania zmierzającego do coraz większego obiektywizmu na drodze pośredniej — poprzez eliminację subiektywnych elementów treściowych, tzn. elementów zmieniających się wraz ze zmianą metody badań.

Według minimalistycznego ujęcia filozoficznego, poza które nie wychodzi omawiany obiektywizm, zjawisko jest ciągiem zmieniających się stanów jakiegoś układu, będących „»zbiorem pewnych cech, które przysługują układowi w danej chwili« i są konieczne a zarazem wystarczające, aby układ w tej (danej) chwili określić”³⁵ (zjawisko fizyczne), lub jest tym, co jest bezpośrednio dostępne wyłącznie w granicach własnego doświadczenia jednostki i może istnieć tylko jako treść jej świadomości (zjawisko psychiczne) — przy czym w jednym i drugim przypadku została uwzględniona jedynie obiektywność tego, o co chodzi, to, że to jest dane dla poznania naukowego, bez ostatecznego sprecyzowania od strony filozoficznej sposobu jego istnienia. Podane tu niepełne i prowizoryczne określenie zjawiska nie może jednak wystarczyć dla celów naszego studium, których nie podobna osiągnąć bez afirmacji realizmu

³⁴ *Naturwissenschaftliches Erkennen — Beiträge zur Naturphilosophie*, Frankfurt a. M. 1958, 216—223.

³⁵ Jest to określenie Gaweckiego z jego studium cyt. wyż., 345, nr 32. Słowa podane przez tego autora w cudzysłowie pochodzą od Ludwika Silbersteina (*Wykłady zakopiańskie z dziedziny fizyki teoretycznej*, seria I, Warszawa 1905, 29).

gnozjologicznego i metafizycznego. Dlatego też, nie analizując bliżej tego określenia oraz jego obiektywnych implikacji w zakresie koncepcji bytu, będziemy się kierowali w dalszych naszych wywodach przy rozumieniu zjawiska tą jego definicją, która zakłada stanowisko wymienionego dopiero co realizmu.

W analizowanej przez nas definicji przyczyny zostało powiedziane, że przyczyną w najogólniejszym ujęciu stanowi dla nauk przyrodniczych i psychologicznych nauk szczegółowych „zjawisko A lub pewien zespół zjawisk A, które to zjawisko A względnie ów zespół zjawisk A jest stale warunkiem...” Ten przysłówek „stale” został wprowadzony z tej racji, że gdy przyrodnik i psycholog eksperymentator lub teoretyk kierują się właściwym sobie „fenomenologicznym” punktem widzenia, mają na uwadze przy pojęciu przyczyny taką treść, która mogłaby stać się dla nich pierwszą podstawą do mówienia o regularności panującej wśród zjawisk nieodwracalnych — o tej regularności, jaka później znajdzie dalszą precyzację w formułach praw przyrody oraz różnorodnych teoriach.

Gdy o przyczynie, wziętej w dopiero co podanym rozumieniu, orzekamy, że jest stale warunkiem wystarczającym wystąpienia jednego, ściśle określonego zjawiska B lub grupy ściśle określonych zjawisk B względnie więcej lub mniej prawdopodobnego zjawiska B_1 czy B_2 czy B_3 ..., mamy na uwadze to, co jest dostępne dla analizy empiriologicznej, że jeżeli doszło do realizacji zjawiska A lub pewnego zespołu zjawisk A, następuje z kolei to, co oznaczyliśmy symbolicznie przez „B” albo przez „ B_1 ”, „ B_2 ”, „ B_3 ”...³⁶

Żeby antecedens zjawiskowy mógł stanowić przyczynę, której pojęcie analizujemy, musi być jeszcze m. in. warunkiem koniecznym pojawienia się ściśle określonego albo więcej lub mniej prawdopodobnego konsekwensu zjawiskowego, czyli skutku w ujęciu empiriologicznym. Mówiąc tu o konieczności uwzględniamy również coś, co daje się ująć w ramach analizy empiriologicznej, mianowicie, że jeżeli nie ma zjawiska A lub pewnego zespołu zjawisk A, nie ma również ściśle określonego zjawiska B lub grupy ściśle określonych zjawisk B czy któregoś, nie dającego się dokładnie przewidzieć, spośród więcej tylko lub mniej prawdopodobnych zjawisk jakiegoś rodzaju, zjawisk B_1, B_2, B_3 ... Nie chodzi nam więc o konieczność realną, która stanowiłaby immanentną, absolutną właściwość przyrody, wyznaczającą określony bieg jej zjawisk.

³⁶ Idę tu zasadniczo za Gaweckim (studium cyt., 497—498, nr 45—46).

W ostatniej części rozpatrywanej przez nas definicji przyczyny w najogólniejszym rozumieniu empiriologicznym zostało powiedziane, że, w przypadku wejścia w grę takiej przyczyny, pojawienie się jednego, ściśle określonego zjawiska B lub grupy ściśle określonych zjawisk B albo więcej lub mniej prawdopodobnego zjawiska B₁ czy B₂ czy B₃... nie sprowadza za sobą wystąpienia zjawisk A lub zespołu zjawisk A. Ten szczegół o nieodwracalności zjawisk jest niezwykle ważny, gdyż dopiero wtedy, gdy owa nieodwracalność ma miejsce, stały antecedens zjawiskowy, który jest dla swego konsekwensu warunkiem nie tylko wystarczającym, ale również koniecznym, może być uważany za przyczynę ze stanowiska szczegółowych nauk realnych.

Jeżeli przyczyną dla nauk przyrodniczych i psychologicznych nauk szczegółowych jest to, co zostało przedstawione, to w takim razie przy tak pojętej przyczynie nie występuje działanie, które wyrażałoby się doprowadzeniem do zaistnienia tego, co nazywamy skutkiem owej przyczyny. W dalszej konsekwencji trzeba powiedzieć, że, posługując się empiriologicznym pojęciem przyczyny, nie wprowadzamy żadnej przyczyny sprawczej w ujęciu filozoficznym, a więc czegoś, co tłumaczyłoby nam genezę bytową rozpatrywanego przez nas skutku. W przeciwieństwie do tego, co niedwuznacznie przyjmuje ks. Wojciechowski w ramach swej ontologizującej interpretacji w odniesieniu do empiriologicznego pojęcia przyczyny, abstrahujemy od owej genezy bytowej, a dany skutek bierzemy tak, jak go można ująć w płaszczyźnie analizy empiriologicznej, mianowicie jako jeden, ściśle określony konsekwens zjawiskowy zjawiska uważanego za przyczynę, lub jako któryś, nie dający się dokładnie przewidzieć, spośród więcej lub mniej prawdopodobnych konsekwensów zjawiskowych owego zjawiska. Mówimy tu wprawdzie o jakiejś genezie, ale jest to geneza ujęta z „fenomenologicznego” punktu widzenia, bo *par ordre historique de naissance*, jak moglibyśmy się wyrazić słowami ks. Teilharda z jego art. *Vie et planètes — Que se passe-t-il en ce moment sur la Terre?*³⁷

4. Jednakowoż, gdy wyodrębniamy w jakimś przypadku przyczynę i skutek w rozumieniu empiriologicznym, wówczas, jeżeli dzielimy właściwą dla filozofii tomistycznej ontologiczną (w znaczeniu szerszym) interpretację ciał, zakładamy pośrednio działanie przyczyny sprawczej w ujęciu filozofii przyrody oraz wystąpienie skutku w tym samym ujęciu.

Mówiąc tu o przyczynie sprawczej w przedstawieniu filozofii przyrody, mam na uwadze spartykularyzowaną przyczynę z obrębu tego, co tradycyjnie nazywa się przyrodą — a więc tego, co, biorąc rzecz od

³⁷ „Études”, 249 (1946, maj) 154 — *Oeuvres de Pierre Teilhard de Chardin*, t. V: *L'avenir de l'homme*, Paris 1959, 140.

strony filozoficznej, realizuje w sobie ten typ bytu, jakim jest byt podległy, w takim czy innym zakresie, ruchowi w znaczeniu ścisłym³⁸, albo gdy głębiej się wyrazimy — byt istniejący całkowicie lub częściowo w strumieniu czasu³⁹. Podejmując pierwszą charakterystykę przyrody powiemy, że dla kosmologii filozoficznej przyczyną jest konkretna postać bytu uzdolnionego w jakimś zakresie do ruchu ściśle rozumianego, która prowadzi z koniecznością do zaistnienia innej konkretnej postaci tego bytu. Nie trudno podać dla wymienionej nauki definicję przyczyny, która byłaby zrelatywizowana do drugiej filozoficznej charakterystyki przyrody.

Dlatego, mówiąc o przyczynie i skutku w rozumieniu empiriologicznym, wprowadzamy w perspektywie tomistycznej implikacje dotyczące przyczyny sprawczej i skutku w ujęciu filozofii przyrody, gdyż to, co nazywamy przyczyną i skutkiem ze stanowiska poznania empiriologicznego, stanowi dla tomisty aspekt zjawiskowy przyczyny sprawczej i skutku wziętych tak, jak są dostępne dla poznania z obrębu dopiero co wymienionej nauki filozoficznej. Gdy jednak idzie o zasięg działania ostatnio wskazanej przyczyny sprawczej, o rozmiary sprawionego przez nią ontycznego (w znaczeniu szerszym) skutku, to ten szczegół musimy ustalić w niezależności od treści naszych pojęć empiriologicznych, badając filozoficznie naturę bytu, który traktujemy w jakimś zakresie jako skutek owej przyczyny. Jest to więc kwestia szczegółowych rozstrząsań filozoficznych, które narzucają się także z tej racji, że ramowe pojmowanie przyczyny sprawczej ze strony filozofii przyrody może odnosić się do bardzo różnorodnych realizacji bytowych.

Nie wchodząc w tej chwili w te rozstrząsania, możemy ogólnie stwierdzić, że jeżeli pojawienie się historycznie pierwszych przejawów psy-

³⁸ Zasięgiem aspektu kinetycznego ściśle rozumianego zająłem się w art. *Aktualne kontrowersje w zakresie prolegomenów do filozofii przyrody*, „Zeszyty Naukowe KUL”, 3 (1960, nr 2) 22—24).

³⁹ Jest to w zasadzie określenie, jakim posłużył się Bogdan Suchodolski w wykładzie augustyńskiej filozofii człowieka (*Narodziny nowożytnej filozofii człowieka*, Warszawa 1963, 36). Z autorów tomistycznych ks. Renoirte twierdził, że byt materialny „ne peut exister qu'en étant à des instants qui se succèdent de façon continue et s'excluent donc les uns les autres” (*Éléments de critique des sciences et de cosmologie*, 225. Zob. w tym dziele, na s. 224—227, całość wywodów ks. Renoirte'a, dotyczących stosunku istnienia bytów materialnych do czasu). Podobnie jak ks. Renoirte wyraża się również ks. Kasper Nink SJ (*Ontologie*, Freiburg i. Br. 1952, 148—153). Przy właściwym dla wymienionych autorów rozumieniu istnienia bytów materialnych, które domaga się dalszych analiz oraz znacznego przekształcenia Tomaszowej koncepcji czasu, zrelatywizowanej do kinetycznego aspektu przypadłościowego, przechodzimy od tego aspektu do aspektu najbardziej fundamentalnego, jakim jest aspekt egzystencjalny. Ta zmiana perspektywy prowadzi nas do ewolucjonistycznego bez reszty pojmowania materii, do przedstawienia jej sobie totalnie jako procesu, przy czym nie schodzimy wcale na tory antysubstancjalizmu Henryka Bergsona i Alfreda N. Whiteheada.

chicznych specyficznie ludzkich musiało mieć z dużym prawdopodobieństwem w porządku empiriologicznym swoje antecedeny, to w takim razie te przejawy, rozpatrywane w relacji do porządku ontologicznego, musiały również z dużym prawdopodobieństwem mieć w jakimś sensie przyczyny sprawcze z obrębu przyrody, jakie dają się wyodrębnić w perspektywie kosmologii filozoficznej. To samo również trzeba powiedzieć o bliższym i o ostatecznym, substancjalnym podłożu ludzkich zjawisk psychicznych. Tak więc, gdy stoimy na gruncie współczesnego ewolucjonizmu, musimy, jeżeli chcemy być konsekwentnymi jako tomiści, przyjąć z tytułu implikacji należących w swej treści do filozofii przyrody, że zaistnienie historycznie pierwszej czy historycznie pierwszych dusz ludzkich, ujmowanych w całokształcie przysługującego im bytu, z dużym prawdopodobieństwem było w jakiejś mierze rezultatem ewolucji naturalnej biokosmosu, wziętej tak, jak o niej można mówić w stosunku do porządku ontologicznego w znaczeniu szerszym.

Czy tego rodzaju wnioski nie pociąga w swych konsekwencjach z zakresu metafizyki poważnego zachwiania tezy o bezpośrednim stworzeniu przez Boga każdej duszy ludzkiej z nicości podmiotu (*ex nihilo subjecti*)? Jest to zagadnienie, przed którym stanęli ks. Teilhard, o. Antonin D. Sertillanges OP i ks. Karol Rahner SJ. Poglądy pierwszego z tych autorów już omawiałem⁴⁰, ale przeanalizuję je raz jeszcze, by wprowadzić pewne korektury do nie zawsze adekwatnych ich interpretacji ze strony ks. Wojciechowskiego, i by wykazać, że — wbrew temu, co dawniej twierdziłem⁴¹ — zasługują na bardziej pozytywnej ocenie. Jak zobaczymy, sformułowania ks. Teilharda, jak również o. Sertillanges'a i ks. Rahnera, stanowią najbardziej zasadniczy wkład, jaki w ostatnich czasach został wniesiony do teorii kreacjonistycznych początków duszy ludzkiej. Te śmiało sformułowania muszą być jednak poddane dalszym analizom oraz wyjaśnieniom, jak to jest widoczne z polemiki, z którą, w stosunku do twierdzeń ks. Rahnera, wystąpił Maritain⁴².

5. Według ks. Teilharda Bóg przedstawia się w stosunku do wszechświata jako Bóg kosmogenezy, tzn. jako Bóg „ożywiający”, wywołujący ewolucję (*évoluteur*)⁴³, *Dieu faisant se faire les choses*⁴⁴. Czynność

⁴⁰ *Spór o Orygenesę naszych czasów*, „Znak”, 12 (1960) 262—263; *Antropogeneza w empiriologicznym ujęciu ks. P. Teilharda de Chardin*, „Zeszyty Naukowe KUL”, 6 (1963, nr 4) 3—18 (*passim*); *Zagadnienie stworzenia wszechświata w ujęciu P. Teilharda de Chardin*, „Studia Philosophiae Christianae”, 1 (1965, nr 2) 283—285, 290—291.

⁴¹ Mam tu w szczególności na uwadze mój artykuł ze „Znaku” i z „Zeszytów Naukowych KUL”.

⁴² *Vers une idée thomiste de l'évolution*, première approche, „Nova et Vetera”, 42 (1967) 98—99, przyp., 112—113, przyp.

⁴³ *Un seuil mental sous nos pas: Du cosmos à la cosmogénèse*, 15 III 1951 — *Oeuvres*, t. VII: *L'activation de l'énergie*, Paris 1963, 270—271. Zob. trafne uwagi

stwórcza Pierwszej Przyczyny nie wstawia swych dzieł zewnątrznie, w sposób widocznie natrętny, między byty już istniejące. Stąd też ta czynność, będąca czynnością współrozciągłą z całością trwania, a więc i z jego przekształceniami zjawiskowymi⁴⁵, nie wprowadza żadnego rozdarcia w obrębie zmysłowego świata, tak iż nowe rzeczywistości, nawet gdy z filozoficznego punktu widzenia trzeba o nich powiedzieć, że mają istotnie różną naturę, nie są pozbawione antecedensów, i nie pociągają swym wystąpieniem żadnego zatrzymania biegu zjawisk. Pozytywnie chodzi, zdaniem ks. Teilharda, przy stwarzaniu omawianego typu — jest to stwarzanie typu ewolucyjnego — o bezpośrednie działanie Boże na natury rzeczy, w następstwie którego rodzą się sukcesywnie w ramach przyrody nowe jestestwa, powiązane z sobą fizycznie w swym pojawianiu się i przeznaczeniu. Ks. Teilhard sądził, że czynność stwórcza nie jest mimo takiego stosunku do zjawisk ani mniej istotną, ani mniej powszechną, ani przede wszystkim mniej wewnętrzną.⁴⁶

Kierując się tą koncepcją stwarzania, ks. Teilhard nie widział, dlaczego nie można by przyjąć, że Bóg, chcąc całkowicie wolnym i specjalnym aktem Swej woli, by ludzkość wieńczyła Jego dzieło, ułożył w ten

ks. Smuldersa (dz. cyt., 74) o sensie wprowadzonych przez ks. Teilharda nowych określeń Boga Stwórcy.

Pojęcie Boga kosmogenezys francuski jezuita przeciwstawiał we wskazanym eseju (s. 270) pojęciu Boga kosmosu, to znaczy, według jego rozumienia, pojęciu Stwórcy typu „sprawczego”. Przy tym przeciwstawianiu chodziło mu, jak wyjaśni w liście z 20 I 1954, o próbę myślenia w terminach „przyczyny formalnej” (*Lettres de voyages*, 1923—1955, Paris 1956, 35).

Sygnalizuję tylko nie ogłoszony dotąd w całości drukiem krótki esej ks. Teilharda *Le Dieu de l'évolution* (25 X 1953), z którego, niestety, nie mogłem korzystać.

⁴⁴ *Que faut-il penser du transformisme?*, „Dossiers de la Commission synodale”, Pekin, t. II, czerwiec—lipiec 1929; „Revue des Questions Scientifiques”, 4 ser., t. XVII, 1930, z. 1 — *Oeuvres*, t. III: *La vision du passé*, Paris 1957, 217. Pojęcie stwarzania typu ewolucyjnego występuje jeszcze w takiej wypowiedzi ks. Teilharda: „Dieu nous crée, il agit sur nous, à travers l'Évolution”. (*Sur les bases possibles d'un credo humain commun*, Pekin, 30 III 1941 — *Oeuvres*, t. V: *L'avenir de l'homme*, Paris 1959, 104).

⁴⁵ Korzystam z formuły wysuniętych przez Magdalenę Barthélemy — Madaule (*Bergson et Teilhard de Chardin*, Paris 1963, 47).

⁴⁶ *Note sur la notion de transformation créatrice*, fragment przytoczony przez ks. Emila Rideau SJ w *La pensée du Père Teilhard de Chardin*, Paris 1965, 383, przyp. 47; *Comment se pose aujourd'hui la question du transformisme*, „Études”, 5—20 juin 1921 — *Oeuvres*, t. III, 37, 39; *L'homínisation — Introduction à une étude scientifique du phénomène humain* (6 V 1923 lub 1925), *Oeuvres*, t. III, 104; *Le paradoxe transformiste — À propos de la dernière critique du transformisme par M. Vialleton*, „Revue des Questions Scientifiques”, 4 ser., t. VII, 1925, z. 1, 80 — *Oeuvres*, t. III, 142, przyp.; *Les fondements et le fond de l'idée d'évolution* (esej z datą Wniebowstąpienia 1926 r.), *Oeuvres*, t. III, 187—191; art. *Le phénomène humain*, „Revue des Questions Scientifiques”, 4 ser., t. XVIII, listopad 1930 — *Oeuvres*, t. III, 321; *La place de l'homme dans l'univers — Réflexions sur la complexité* (prelekcja wygłoszona w Pekinie 15 listopada 1942), *Oeuvres* t. III, 316 (przyp.), 323—324; *Esquisse d'une dialectique de l'esprit*, (Paris, 25 novembre 1946), *Oeuvres*, t. VII, 152—153.

Zob. także formy przytoczone przez Barthélemy — Madaule (dz. cyt., 47).

sposób bieg świata przed wystąpieniem człowieka, iż ten pojawił się w określonym momencie „jako owoc oczekiwany w sposób naturalny przez formy rozwojowe życia” (*comme le fruit naturellement attendu par les développements de la Vie*)⁴⁷. A w przedmiocie samej duszy ludzkiej francuski jezuita napisał: „Stwórca nie pchnął jej pewnego pięknego dnia w świat sztucznie przygotowany na jej przyjęcie. Ale On doprowadził do jej narodzenia za pierwszym razem i w dalszym ciągu doprowadza każdego dnia do narodzenia nowych dusz przez działanie cudownie dołączone od samego początku do biegu wszechświata”⁴⁸. Tak rozumianą genezę duszy ludzkiej ks. Teilhard określił jeszcze jako jej mozolne wynurzanie się z materii pod przyciągającym działaniem Bożym (*sous l'attrait de Dieu*), realizowane na drodze syntezy i ześrodkowania⁴⁹. Abstrahując (jak można sądzić) od sprawczej ingerencji ze strony Boga, ks. Teilhard twierdził⁵⁰, że wynurzanie się duszy ludzkiej z materii dokonuje się dzięki działaniu „pankosmicznemu” materii (*par opération pan-cosmique de la Matière*). W tej perspektywie „fenomenologicznej” materia przedstawiła się francuskiemu jezuitce jako „harmonijne źródło dusz” (*la source harmonieuse des âmes*)⁵¹, jako „matryca” (*matrix*) ducha⁵², a więc jako coś, co jest obdarzone mocą „duchową”.

Jak należy rozumieć te wypowiedzi sformułowane w sposób mało pre-

⁴⁷ *Les fondements et le fond de l'idée d'évolution* — jak wyż., 189. Podobnie wypowiedział się już ks. Teilhard w art. *L'homme devant les enseignements de l'Eglise et devant la philosophie spiritualiste* (*Dictionnaire Apologétique de la Foi Catholique*, wyd. IV całkowicie przerobione pod kierunkiem A. d'Alès, t. II, Paris 1911, kol. 512): „L'homme n'a pas troué la Nature en y pénétrant; mais, par quelque chose de lui-même, il est pris dans cette sorte de déterminisme vital qui a présidé à l'apparition graduelle des divers organismes sur la Terre. Il a surgi à une heure et dans des conditions que dictait l'ensemble des lois physiques et biologiques. Il a „poussé” dans le monde, plutôt qu'il n'y a été greffé. Il était un fruit attendu, et quelque sorte impliqué dès les origines”.

⁴⁸ Tekst oryginalny przedstawia się następująco: „Le Créateur ne l'a pas jetée un beau jour, dans un monde artificiellement préparé pour la recevoir. Mais il l'a fait naître une première fois, et il continue à la faire naître, chaque jour, par une action merveilleusement mêlée, depuis toujours, à la marche de l'Univers.” (*Les fondements et le fond de l'idée d'évolution* — jak wyż., 190).

⁴⁹ *L'esprit nouveau*, Pekin, 13 II 1942, druk. pt. *L'esprit nouveau et le cône du temps* w „Psyché”, w nrze z listop. 1946, i przedruk. tamże, w nrze za styczeń i luty 1955 — *Oeuvres*, t. V, 123.

Myśl o wynurzeniu się duszy ludzkiej z materii wystąpiła również u ks. Teilharda *implicite* w takiej np. wypowiedzi: „Il nous faut [...] accepter que l'Homme soit né tout entier du Monde, — non pas seulement ses os, sa chair, — mais son incroyable pouvoir de penser”. (*L'esprit de la Terre*, 9 III 1931 — *Oeuvres*, t. VI: *L'énergie humaine*. Paris 1962, 26).

⁵⁰ List z 13 III 1954 do Maryse Choisy, druk. w „Psyché”, nr 99—100, styczeń — luty 1955, 9.

⁵¹ *La puissance spirituelle de la matière*, Jersey, 8 VIII 1919 — *Hymne de l'univers*, Paris 1961, 73. Jak zauważono w przypisku od wydawcy (l. c.), „en Création à forme évolutive, il a fallu la Matière pour que, sur terre, pût apparaître l'esprit”.

⁵² List cyt. do Choisy.

czyjny? Biorąc pod uwagę metodę empirycznej fenomenologii „naukowej” ks. Teilharda, jego dążenie do ograniczania się do sfery zjawisk, byłibyśmy skłonni sądzić, że rozwijając pojęcie stwarzania typu ewolucyjnego, ks. Teilhard miał na uwadze relatywne do porządku empiriologicznego skutki specjalnej i bezpośredniej stwórczej ingerencji Bożej. Wyrażenie o doprowadzeniu przez Boga do narodzenia pierwszej duszy ludzkiej rozumielibyśmy jako wyrażenie o jej doprowadzeniu do wystąpienia w sposób empirycznie stwierdzalny. Do porządku empiriologicznego, a nie ontologicznego, odnosilibyśmy również wypowiedzi ks. Teilharda o mozolnym wynurzaniu się duszy ludzkiej z *materia matrix*. Twierdzenie o mocy „duchowej” materii bralibyśmy — przy utożsamianiu tego, co duchowe, z tym, co psychiczne⁵³ — jako twierdzenie dotyczące zdolności warunkowania zjawiskowej emergencji procesów psychicznych, kulminujących w przejawach o charakterze ludzkim.

W tym sensie interpretowałem wypowiedzi francuskiego jezuitę w art. *Zagadnienie stworzenia wszechświata w ujęciu P. Teilharda de Chardina*⁵⁴. Zarzucałem mu tylko brak konsekwencji, gdyż sądziłem, że w pewnych tekstach⁵⁵ — w ramach ujęcia empirio-ontologicznego — opowiadał się za bytowym przekształceniem duszy zwierzęcej w duszę specyficznie ludzką.

Narzuca się wszakże wątpliwość, czy wypowiedzi ks. Teilharda w przedmiocie genezy duszy ludzkiej dają się zrelatywizować bez reszty do porządku empiriologicznego. Jeżeli według niego Bóg jest *Dieu faisant se faire les choses*, to w takim razie zaistnienie pierwszych dusz ludzkich musiał pojmować jako skutek stwórczej ingerencji Bożej i jako, w pewnej mierze, rezultat ewolucji naturalnej biokosmosu, a nawet całego kosmosu, rozpatrywanego pod względem występujących w nim przyczyn sprawczych. Genezę bytową pierwszych dusz ludzkich wiązał więc z podwójnym ontycznym uwarunkowaniem przyczynowym. Czy wymienione dusze wywodził z bezpośredniej stwórczej ingerencji specjalnej Boga, tego z przytoczonej wypowiedzi nie można wywnioskować. Gdy znów idzie o jakieś ontyczne uwarunkowanie przyczynowe zaistnienia pierwszych dusz ludzkich ze strony przyrody, to przyjął je z tytułu ontologicznych (w znaczeniu szerszym) implikacji empiriologicznego podejścia do zagadnienia pochodzenia duszy ludzkiej. Szkoda tylko,

⁵³ Na to utożsamienie zwrócił już uwagę Jan Edward Hengstenberg (*Evolution und Schöpfung — Eine Antwort auf den Evolutionismus Teilhard de Chardins*, München 1963, 93).

⁵⁴ S. 290—291.

⁵⁵ *Oeuvres*, t. I: *Le phénomène humain*, Paris 1955, 185—186. Por.: *L'homini-sation [...]*, jak wyż., 104; *Oeuvres*, t. VIII: *La place de l'homme dans la nature — Le groupe zoologique humain*, Paris 1956, 91—92.

że nie uzasadnił bliżej zachodzenia owych implikacji, które wprowadził kierując się mało określoną intuicją. Szkoda również, że nie określił dokładniej, na czym miałyby zasadzać się w omawianym przypadku sprawczość przyczyn wtórnych. Są jednak dostateczne podstawy, by sądzić, że nie uważał jej za uczestnictwo w akcie stwórczym Boga.

Z przyjmowanego przez siebie podwójnego ontycznego uwarunkowania przyczynowego zaistnienia pierwszej duszy ludzkiej czy pierwszych dusz ludzkich podkreślił szczególnie uwarunkowanie, którego zasadą ma być przyroda. Natomiast o przyczynowym uwarunkowaniu przez akt stwórczy Boga pisał rzadko, wspominając o nim przeważnie wtedy, gdy chodziło mu o obronę podzielanego przez siebie stanowiska przed zarzutem braku ortodoksji. Ten stan rzeczy mógł nasuwać przypuszczenie, które przez pewien czas podzielałem, że w gruncie rzeczy ks. Teilhard przyjmował w odniesieniu do pierwszej duszy ludzkiej jedynie kreacjonizm pośredni, obywający się bez zakładania nicości podmiotu. Jednakowoż autor ten twierdził formalnie w r. 1920, że dusza ludzka nie powstała z materii lub z życia wpraw istniejącego⁵⁶, ale pojawiła się tylko na bazie tego życia i tej materii tworząc razem ze swą bazą jedną całość organiczną i hierarchiczną, w której elementy wyższe i niższe nie mieszają się z sobą, lecz się wzajemnie warunkują w ten sposób, że element wyższy, jako bardziej zjednoczony, podtrzymuje element niższy, a ten znowu umożliwia elementowi wyższemu wyzwolenie jego siły unifikacyjnej⁵⁷. W dziele *Le phénomène humain*, pisanym w latach 1938—1940 i uzupełnianym w r. 1947 i 1948, ks. Teilhard znowu utrzymywał, że jego ujęcie zagadnienia antropogenezy nie zamyka drogi myślicielowi „spirytualistycznemu” do przyjęcia pod zasłoną zjawisk takiej czynności stwórczej i takiej specjalnej interwencji, jaką uznałby za konieczną⁵⁸. Przyniesione wypowiedzi, których szczerłość nie może być kwestionowana, zdają się sugerować, że francuski jezuita był przekonany, podobnie jak o. Sertillanges⁵⁹, ks. Rahner⁶⁰ i Klaudiusz Tresmontant⁶¹, że przy zajęciu stanowiska ewolucjonistycznego można podzielać w odniesieniu do pierwszej duszy ludzkiej kreacjonizm bez pośredni — tezę o jej

⁵⁶ W oryginale: „Elle n'est pas crée avec de la Matière ou de la Vie préexistante...”

⁵⁷ List z maja 1920 r., przytoczony przez ks. Rideau w dz. cyt., 335.

⁵⁸ S. 186, przyp.

⁵⁹ *L'idée de création et ses retentissements en philosophie*, Paris 1945, 127—160; *L'univers et l'âme*, Paris 1965, 42—45, 51—66.

⁶⁰ *Die Hominisation als theologische Frage*, w: Paul Overhage — Karl Rahner, *Das Problem der Hominisation — Über den biologischen Ursprung des Menschen*, Freiburg — Basel — Wien 1961, 79—84; *Die Einheit von Geist und Materie im christlichen Glaubensverständnis*, w: *Schriften zur Theologie*, Bd. VI: *Neuere Schriften*, Einsiedeln — Zürich — Köln 1965, 201—214.

⁶¹ *Comment se pose aujourd'hui le problème de l'existence de Dieu*, Paris 1966, 273—282, 418.

ukształtowaniu przez Boga *ex nihilo subjecti*. Musimy tylko zarzucić ks. Teilhardowi niedostateczne wyprecyzowanie jego ujęcia, które stanowi nie przekreślenie, lecz bardzo istotne uzupełnienie tradycyjnego kreacjonizmu.

Pod pewnym jednakowoż względem ks. Teilhard rozwinął nieco szerszej argumentację za koniecznością przyjęcia podwójnej przyczyny ontycznej zaistnienia pierwszej duszy ludzkiej. Jest to argumentacja, w której odwołał się do swego rozumienia immanencji czynności stwórczej w przyrodzie — do tego rozumienia, które pozwoliło mu ponadto na godzenie stanowiska ewolucyjnego z bezpośrednim kreacjonizmem. Ponieważ chodzi tu w zasadzie o tę samą koncepcję, która występuje aktualnie w formie bardziej rozpracowanej u ks. Rahnera, dlatego przeanalizuję ją w ujęciu tego autora uzyskując nowe potwierdzenie dotychczasowych wniosków, wyprowadzonych w płaszczyźnie metafizyki w trakcie szukania ontologicznych implikacji empiriologicznego podejścia do zagadnienia pochodzenia duszy ludzkiej.

Zanim podejmę się tego zadania, chciałbym zwrócić uwagę na nieadekwatność uwagi ks. Wojciechowskiego, który utrzymuje, że „Teilhard włączył duszę ludzką w proces kosmicznego rozwoju, ale nie wyjaśnił, w jaki sposób rozwijający się kosmos nosił w sobie i wyprowadził na widownię życia niematerialną duszę ludzką”⁶². Zarzut, wysunięty przez ks. Wojciechowskiego, jest funkcją jego monizujących tendencji, które uniemożliwiły mu jakoś ustalenie faktycznej osnowy doktryny ks. Teilharda. Problem włączenia bez reszty genezy bytowej duszy ludzkiej w proces ewolucji biologicznej, jaki istnieje dla ks. Wojciechowskiego, był obcy francuskiemu paleontologowi. O tym ostatnim nie można powiedzieć bez wprowadzenia zasadniczych ograniczeń, iż sugerował, „że psychizm ludzki rozwinął się z wnętrza materii”⁶³.

II.

TRANSCENDENCJA PRZYCZYNOWOŚCI SPRAWCZEJ BOGA A PRZYCZYNOWOŚĆ SPRAWCZA PRZYCZYNN WTÓRNYCH PRZY ZAGADNIENIU GENEZY BYTOWEJ DUSZY LUDZKIEJ

1. Obecnie trudno podejmować zagadnienie genezy bytowej duszy ludzkiej w relacji do problemu transcendencji przyczynowości sprawczej Boga wobec przyczynowości sprawczej przyczyn wtórnych bez ustosunkowania się do poglądów w tym przedmiocie ks. Rahnera.

Autor ten utrzymuje⁶⁴, że Bóg, będąc zasadą świata (*der Grund der*

⁶² Art. cyt., 596.

⁶³ Art. cyt. ks. Wojciechowskiego, 597.

⁶⁴ Zob. prace cyt. w przyp. 60.

Welt), nie jest przyczyną obok innych przyczyn występujących w świecie, czyli nie jest przyczyną tzw. kategoriałną. Bóg, według ks. Rahnera, nie działa w obrębie świata na sposób jakiegoś demiurga. Pozytywnie możemy powiedzieć, że stanowi On transcendentną zasadę wszelkiego działania wszystkich stworzeń (*der transzendente Grund alles Tuns aller Geschöpfe*).

Bóg, pojęty w ten sposób, niczego nie działa w odniesieniu do świata, czego równocześnie nie dokonywałyby w jakiś sposób przyczyny wtórne. Ich działanie trzeba pojąć z reguły jako aktywne przekraczanie siebie (*eine Selbstüberbietung*). Przypadki stawania się fizyczno-chemicznego, w którym to, co znika, jest pod względem bytowym równie ważne jak to, co się staje, dają się traktować jako przypadki graniczne aktywnej autotranscendencji, zwłaszcza że można przypuścić, iż w świecie nieorganicznym występują zawiązki takiej autotranscendencji, o ile w nim zdaje się dokonywać ruch w kierunku realizacji życia.

W ramach aktywnego przekraczania siebie stworzenie spełnia określoną czynność przez siebie, niemniej jednak spełnia ją nie w oparciu o siły należące do jego istoty, lecz w oparciu o moc Bożą. Dzieje się tak m. in. przy zaistnieniu duszy ludzkiej. Dusza ta wywodzi się w swym bycie bezpośrednio od Boga i równocześnie pochodzi w jakiś sposób od przyczyn wtórnych, którymi są rodzice. Powstaje w trakcie aktywnej autotranscendencji materii, która w pewnych warunkach ewoluuje ku duchowi nie dzięki własnym siłom, ale na mocy dynamizmu Bytu absolutnego.

2. Podstawę do wniosków, do jakich w przedmiocie zaistnienia duszy ludzkiej dochodzi ks. Rahner, stanowi przedstawiona wyżej doktryna o transcendencji przyczynowości sprawczej Boga w stosunku do sprawczości przyczyn wtórnych. Doktrynę tę podzielał również św. Tomasz z Akwinu. W *De potentia Dei*, qu. III, a. 7, pisał: „Bóg jest przyczyną wszelkiej czynności, o ile daje moc działania, i o ile ją zachowuje, i o ile ją skierowuje do czynności, i o ile Jego mocą wszelka inna moc działa. A gdy powiążemy to z tym, że Bóg jest Swoją mocą, i że jest wewnątrz każdej rzeczy, nie jako część jej istoty, lecz jako podtrzymujący rzecz w istnieniu, to wynika, że On w każdym czynniku działającym bezpośrednio działa, nie wykluczając działania woli i natury”⁶⁵.

Dlaczego Maritain zakwestionował wnioski, jakie ks. Rahner wyprowadził — zdawałoby się, całkiem poprawnie — z tego rodzaju doktryny, której nie możemy odrzucać, gdy chcemy stosunek Pierwszej Przyczyny do przyczyn wtórnych pojąć dostatecznie adekwatnie?

⁶⁵ Por. ks. Stanisław Adamczyk, *Współdziałanie Boga z czynnościami przyrody według nauki św. Tomasza z Akwinu*, „Roczniki Filozoficzne”, 16 (1968, z. 3) 15—23.

Autor art. *Vers une idée thomiste de l'évolution* (première approche)⁶⁶ twierdzi, że rodzice są w stosunku do duszy swoich dzieci jedynie przyczyną przygotowującą (*une cause dispositive*), gdyż ta jest stwarzana przez Boga. „A stwarzać — kontynuuje swe zastrzeżenie Maritain — nie może i nie będzie mogło nigdy znaczyć: utworzyć nowy byt za pośrednictwem stworzenia, które przekracza samo siebie w sposób istotny; gdyż albo stworzenie, o które chodzi, jest n i c z y m przy tym utworzeniu, a wtedy ono i jego »przekraczanie siebie« są tylko słowami; albo ono działa (w następstwie akcji ze strony Boga) przy owym utworzeniu, a wówczas mówienie o stwarzaniu sprowadza się do pustych słów”.

Ta argumentacja nie może nas przekonać, chociaż musimy przyznać, że jest tak, jak utrzymuje Maritain, iż rodzice są — ze względu na Pierwszą Przyczynę — wyłącznie przyczyną przygotowującą w odniesieniu do duszy swoich dzieci. Brakiem w rozumowaniu francuskiego filozofa jest to, że nie rozpatruje przyczynowości rodziców b e z p o ś r e d n i o w s t o s u n k u do tego, co zapoczątkowują w zakresie nowego życia ludzkiego. A w tej płaszczyźnie musimy przyjąć, jeżeli chcemy pozostać w zgodzie z danymi doświadczenia, że przyczynowość rodziców jest w jakimś sensie przyczynowością sprawczą wobec duszy ich dzieci przy tym porządku rzeczy, jaki Bóg ustanowił. Chodzi tu o porządek, w obrębie którego, po dokonaniu się określonych przemian biologicznych, zaczyna istnieć dusza ludzka.

Dalsze wywody Maritaina są również nieprzekonywujące, gdyż zakłada się w nich dowolnie, że zachowując pojęcie stworzenia duszy ludzkiej *ex nihilo subiecti*, schodzi się na tory pustego werbalizmu, gdy mówi się o aktywnym przekraczaniu siebie, a kiedy znów to przekraczanie bierze się dosłownie, wtedy odrzuca się kreacjonizm bezpośredni. Ks. Rahner może przyznawać pełny sens zarówno aktywnej autotranscendencji, jak i bezpośredniemu stwarzaniu przez Boga duszy ludzkiej. O tej duszy wyraźnie twierdzi⁶⁷, że nie może być traktowana jako część lub ekstrakt duszy rodziców, ani jako wytwór przyczyny ze sfery biologicznej. Wbrew temu, co sugeruje ks. Wojciechowski, ks. Rahner sądzi⁶⁸, że wyprowadzanie genetyczne duszy ludzkiej z materii nie ma sensu.

Polemizując z Maritainem przyznamy jednak, że poglądy ks. Rahnera mogą wywołać pewien opór, gdyż autor ten nie wyjaśnił tak samo, jak ks. Teilhard, o Sertilanges i Tresmontant, na czym miałyby się zasadzać sprawczość przyczyn wtórnych w stosunku do dusz ludzkich. Spróbujmy zapełnić tę lukę.

⁶⁶ S. 113, przyp. ze strony poprzedniej.

⁶⁷ *Die Hominisation als theologische Frage*, 80.

⁶⁸ *Die Einheit von Geist und Materie im christlichen Glaubensverständnis*, 201.

Gdy uznajemy za równocześnie prawdziwe dwie tezy, z których jedna głosi, że dusza ludzka jest stwarzana przez Boga z nicności podmiotu, a według drugiej tezy ta dusza wywodzi się w jakimś sensie z działania wtórnych przyczyn sprawczych, wówczas możemy obie tezy pogodzić ze sobą jedynie pod tym warunkiem, że się przyjmie, iż byt duszy ludzkiej pochodzi bezpośrednio ze stwórczej ingerencji Bożej, a przyczyny wtórne narzucają tylko owej duszy jej szczegółowe piętno (*tale esse*). Przy takim ujęciu przyznaje się interwencji stwórczej Boga w omawianym przypadku charakter immanentny, o którym można mówić dlatego, że zaistnienie duszy ludzkiej czyni się pod pewnym względem funkcją przyczyn wtórnych. To zaś, co tym przyczynom się przypisuje, nie przekracza ich możliwości, gdyż nie jest to byt duszy jako taki, lecz jej cechy indywidualne.

R É S U M É

LA THEORIE DES ORIGINES CREATRICES DE L'ÂME HUMAINE FACE A L'EVOLUTIONNISME CONTEMPORAIN

En affirmant les origines créatrices de la première âme humaine ou des premières âmes humaines du point de vue historique, et même de toute âme humaine, on essaie aujourd'hui de mieux apprendre la relation entre l'ingérence créatrice de la Première Cause, c'est-à-dire Dieu, et la causalité efficiente des causes secondes. Or, il s'agit de savoir si ces causes ne jouent pas un rôle positif au moment où les âmes humaines prennent leur naissance. En cas de réponse affirmative, il fallait préciser davantage ce rôle.

Avant la formulation de la doctrine évolutionniste du biocosmos par des naturalistes, ce problème n'était pas posé. De l'avis de s. Thomas d'Aquin, les âmes humaines doivent leur existence seulement à la causalité efficiente de Dieu. À présent cette solution ne se présente pas comme erronée, mais elle semble unilatérale et incomplète. On peut s'en convaincre „d'en bas”, à savoir en prenant en considération des implications ontologiques (au sens large du terme) de l'anthropogénèse étudiée au point de vue empiriologique, lesquelles nous apparaissent dans les perspectives de la philosophie de la nature appuyée sur la pensée d'Aristote et de s. Thomas. Mais les mêmes conclusions viennent „d'en haut” quand, en mettant en relief l'efficacité causale de la nature, nous essayons de respecter la souveraine transcendance de la causalité efficiente de Dieu.

C'est l'analyse approfondie de la lacune dans la présentation par s. Thomas de la théorie des origines créatrices de l'âme humaine qui constitue le but de notre article. Son exposé appartient principalement à la métaphysique. Cependant, pour mieux situer le sujet on a égard aux arguments fournis par la philosophie des sciences biologiques et la philosophie de la nature. De cette manière l'auteur se place partiellement sur un terrain interdisciplinaire qui permet d'aborder le problème correctement à condition de tenir compte du métalangage dont le cas particulier fait le langage de la métaphysique ainsi que celui de la philosophie de la nature et des sciences biologiques.

I

LES IMPLICATIONS ONTOLOGIQUES (AU SENS LARGE)
DES ESSAIS DE LA PRESENTATION DE LA GENESE DE L'ÂME HUMAINE
EN RELATION AVEC L'ORDRE EMPIRIOLOGIQUE

En voulant entamer les recherches empiriologiques concernant les origines de l'homme, nous devons nous servir d'un postulat, ou bien autrement dit d'une hypothèse, que l'apparition de celui-ci a des antécédents définis dans la nature et n'a pas rompu la continuité causale de ses processus. Bien que nous ne soyons pas en état de fournir en faveur de ce postulat ou de cette hypothèse la preuve achevée montrant sa vérité, néanmoins, nous sommes contraints de reconnaître que notre postulat, s'il s'agit de ses implications des tests du type déductif et qui sont relatives à l'ordre empiriologique, trouve tout le temps, au rythme du progrès des recherches des sciences biologiques et des sciences particulières psychologiques sur l'anthropogénèse, sa confirmation partielle.

Ce qui mérite d'être spécialement souligné dans le contenu de ce postulat ou de cette hypothèse est l'affirmation que les premières manifestations psychiques spécifiquement humaines (tout d'abord les actes intellectuels et volitifs) devaient être, comme le présentent les sciences particulières sur l'homme, des phénomènes naturels, semblables aux autres dans le biocosmos, parce qu'ils avaient antécédents anatomiques et physiologiques. Le sens, contenu dans cette thèse implicitement, s'exprime bien dans les paroles imputant à ces sciences l'affirmation que l'apparition des symptômes psychiques, caractéristiques à l'espèce humaine, était dans une certaine mesure, qui devra être précisée, le résultat de l'évolution du biocosmos.

Si l'apparition des premiers symptômes psychiques de l'humanité avait très probablement dans l'ordre empiriologique ses antécédents, il s'ensuit que ces symptômes, pris dans leur relation à l'ordre ontologique, devaient posséder aussi très probablement, dans un certain sens, les causes provenant de la nature et indiquées par les perspectives de la cosmologie philosophique. La même chose doit être constatée au sujet du fondement proche et dernier, substantiel, des symptômes psychiques de l'homme. Alors, sur la base de l'évolutionnisme contemporain, par suite des implications appartenant par leur contenu à la philosophie de la nature, nous devons accepter, comme thomistes conséquents, que l'accès à l'existence des premières âmes humaines, conçues dans la totalité de leur être, était jusqu'à un certain degré, avec une grande probabilité, le résultat de l'évolution naturelle du biocosmos.

Ici, nous pouvons conclure que la thèse traditionnelle enseignant la création directe par Dieu des premières âmes humaines, et de toute âme humaine, ex nihilo subiecti, doit être complétée par l'affirmation, ayant un haut degré de probabilité, que l'accès à l'existence des âmes humaines, dans leurs origines primitives, fut aussi, jusqu'à un certain point, le résultat de l'évolution naturelle du biocosmos en égard aux causes efficientes y agissant. De même avis sont Pierre Teilhard de Chardin, Antonin D. Sertillanges, Karl Rahner et Claude Teresmontant. Toutefois, leurs opinions, fondées sur l'intuition, ne sont pas assez élaborées du point de vue méthodique. En cherchant à les approfondir, l'auteur fait, dans la première partie de son article, une analyse détaillée des concepts empiriologiques de cause ainsi que d'effet et il étudie le sous-texte ontologique au sens large qui peut être introduit du côté de la philosophie thomiste pour les affirmation contenant ces concepts.

II

LA TRANSCENDANCE DE LA CAUSALITE EFFICIENTE DE DIEU
FACE A L'EFFICIENCE DES CAUSES SECONDES
DANS LE PROBLEME DE LA GENESE ONTIQUE DE L'AME HUMAINE

Maintenant, il est difficile d'aborder le problème de la genèse ontique de l'âme humaine dans sa relation à la problématique de la transcendance de la causalité efficiente de Dieu et face à l'efficacité des causes secondes, sans prendre en considération l'opinion de Rahner à ce sujet.

On voit aisément que le fondement de cette opinion est constitué par la même doctrine que celle de s. Thomas sur la transcendance de la causalité efficiente de Dieu, présentée dans la *De potentia Dei*, qu. III, a. 7.

Dans l'article intitulé „Vers une idée thomiste de l'évolution, première approche”, *Nova et Vetera*, 42 (1967) 113 (la note à la page précédente), Jacques Maritain affirme que les parents ne sont qu'une cause dispositive pour l'âme de leurs enfants parce qu'elle est créée par Dieu. „Et créer ne peut pas et ne pourra jamais, dit-il, vouloir dire produire un être nouveau par le moyen d'une créature qui se dépasse elle-même essentiellement: car ou bien la créature en question n'est pour rien dans cette production, alors elle et son auto-dépassement ne sont que des mots; ou bien elle agit elle-même (sous l'action de Dieu) dans cette production, alors c'est créer qui n'est plus qu'un mot”.

Cette argumentation n'est pas pour nous convaincante bien que — en tenant compte de la Première Cause — nous soyons d'accord avec Maritain que les parents sont seulement une cause dispositive des âmes de leurs enfants. Le raisonnement du philosophe français présente une lacune parce qu'il ne prend pas en considération la causalité des parents par rapport à ce qu'ils donnent eux-mêmes directement dans le domaine de la vie humaine. En voulant pourtant être d'accord avec des données de l'expérience, nous devons consentir que la causalité des parents constitue en un certain sens une causalité efficiente pour l'âme de leurs enfants dans l'ordre ordonné par Dieu. Il s'agit ici de cet ordre dans lequel, après des changements définis biologiques bien accomplis, commence à exister l'âme humaine.

De même, les autres observations de Maritain concernant le sujet ne sont pas convaincantes parce qu'elles supposent arbitrairement que le concept de la création de l'âme humaine *ex nihilo subiecti*, parlant du dépassement actif de la créature, devient une sorte de vide verbalisme, d'une part; et quand ce dépassement est compris littéralement, on rejette le créationnisme direct, de l'autre. Rahner en reconnaît le plein sens tant à l'active auto-transcendance qu'à la directe création de l'âme humaine par Dieu. De son avis, cette âme ne doit être considérée ni comme une partie ou un extrait de l'âme des parents, ni comme un produit de la sphère biologique. Pour lui, l'origine génétique matérielle de l'âme humaine n'a pas de sens.

En polémiquant avec Maritain nous sommes conscients de même que l'opinion de Rahner, comme celle de Teilhard, Sertillanges et Tresmontant, n'est pas tout-à-fait sans reproche, parce qu'il n'a pas expliqué aussi comment se réalise l'efficacité des causes secondes par rapport aux âmes humaines.

Voici nos remarques complémentaires: Quand nous reconnaissons deux thèses comme vraies, dont l'une dit que l'âme est créée par Dieu *ex nihilo subiecti* et l'autre affirme que cette âme doit son existence en un certain sens à l'efficacité

des causes secondes, il y a la possibilité d'un accord entre elles à condition que l'être de l'âme humaine provienne directement de l'ingérence créatrice de Dieu et les causes secondes y laissent leur empreinte particulière (tale esse). Cette conception reconnaît à l'intervention de Dieu un caractère immanent qui est du à ce que l'existence de l'âme humaine constitue à certains égards une fonction des causes secondes. Mais tout ce qui est attribué à ces causes ne dépasse pas leurs possibilités; il n'entre pas ici en jeu l'être de l'âme comme tel, mais uniquement ses empreintes individuelles.