

O. BERNARD G. BŁOCH OFM

FENOMENOLOGICZNE UJĘCIE ANTROPOGENEZY U TEILHARDA DE CHARDIN*

(PEWNE ASPEKTY EPISTEMOLOGICZNO-METODOLOGICZNE)

Zagadnienie antropogenezy zajmuje w twórczości Teilharda niemal centralne miejsce i jest wynikiem jego długoletnich refleksji. Jest ono spójne z całością naukowej wizji świata wypracowanej przez francuskiego myśliciela. Nie jest jednak jednoznacznie rozumiane przez komentatorów myśli Teilharda, a często nawet wręcz błędnie. Stąd zamierzeniem autora artykułu jest przedstawienie zagadnienia antropogenezy zgodnie z intencją Teilharda oraz pokazanie, że jest to ujęcie z punktu widzenia swoiście rozumianej fenomenologii, którą Teilhard umieszcza na płaszczyźnie poznawczej nauk przyrodniczych, a nie filozoficznych. Powinno się zatem mówić o „fenomenologicznej” a nie filozoficznej antropogenezie u Teilharda¹.

Aby ten cel osiągnąć, trzeba, jak się zdaje, najpierw powiedzieć, jak Teilhard pojmuje fenomenologię i jakie znaczenie nadaje takim terminom jak: przyczyna, skutek, człowiek — jego dusza i ciało, a potem dopiero przedstawić sam proces hominizacji i zdać sobie sprawę z jego charakteru.

„Świat w oczach Teilharda de Chardin nie jest układem statycznym, lecz dynamicznym, podlega nieprzerwanemu procesowi ewolucji. Teilhard jest zwolennikiem ewolucji totalnej, która rozpoczyna się od atomów pierwotnego tworzywa wszechświata, przebiega poszczególne układy coraz bardziej złożone świata nieorganicznego i żywego, aż do człowieka i „superludzkości” włącznie”².

W celu przedstawienia ciągłości procesów ewolucji i objęcia nimi całości świata jako zjawiska a w tym także procesu antropogenezy Teilhard de Chardin posłużył się swoiście rozumianą fenomenologią. Trzeba jednak podkreślić, że jego „fenomenologia” ewolucji (lub też przyrody) nie ma nic wspólnego, oprócz zbieżności etymologicznej, z fenomenologiami: Hegla, Husserla, Merleau-Ponty'ego i im podobnymi. Fenomenologia przyrody, czy też fenomenologiczna perspektywa świata w ujęciu Teil-

* Artykuł ten stanowi polską wersję referatu, jaki wygłosiłem w dniu 29 IX 1972 r. w Hanowerze na kongresie polsko-niemieckim zorganizowanym przez Deutsche Gesellschaft Teilhard de Chardin i ukazał się już w języku niemieckim w Acta Teilhardiana X (1973) z. 1, s. 29—36.

¹ Zależy to oczywiście w dużej mierze od podzielanej koncepcji filozofii. Mówiąc o filozofii mamy na myśli głównie filozofię inspiracji arystotelesowsko-tomistycznej.

² B. Błoch, *Wizja pokojowego rozwoju ludzkości według Teilharda de Chardin, w: Filozofia i pokój*, Warszawa 1971, s. 231.

harda jest ściśle związana raczej z naukami przyrodniczymi, szczególnie, niż z jakąkolwiek filozofią.

Uczony francuski usilnie dążył do tego, aby jego fenomenologia, obejmująca całość zjawisk przyrody, była równocześnie mocno oparta na faktach empirycznych, by całkowicie była naukowa. Dlatego jego punkt widzenia stale był przyrodniczy i ograniczał się do zewnętrzno-zjawiskowej strony rzeczy. Starał się nie wychodzić poza teren obserwacji naukowej, lecz celowo ograniczał się do faktów naukowych, do dziedziny — jak się wyrażał — dotykanej, która może być sfotografowana³. Fenomenologia ta posługuje się w śledzeniu procesów ewolucji wszechświata własną metodą, którą jest metoda opisu empirycznego, charakterystyczna dla wyrażenia zjawiskowego sposobu patrzenia na świat⁴.

Zatem fenomenologia Teilharda to empiryczna fenomenologia naukowa, która daje możliwie dokładny opis wszechświata, wszystkich zachodzących w nim procesów i zmian, oparty na faktach empirycznych i na przesłankach naukowych, bez odwoływania się do zagadnień metafizycznych. W takim to sensie będzie mowa w artykule o fenomenologicznym ujęciu antropogenezy.

Obecnie zwrócimy uwagę na treść charakterystycznych dla fenomenologii ewolucji pojęć, które szczególnie mocno wskazują na zjawiskowy charakter antropogenezy w ujęciu Teilharda.

W pierwszym rzędzie do takich należą pojęcia „przyczyny” i „skutku”. Przed wszystkim trzeba stwierdzić, że w odróżnieniu od filozofii, nauki przyrodnicze posługują się ich empiriologicznym pojęciem⁵. W takim ujęciu przez przyczynę rozumiemy bezpośrednio i wprost to, co składa się na określony antecedens w zakresie zjawisk, a przy pojęciu skutku chodzi o to, co w tym zakresie stanowi taki czy inny konsekwens. W wypadku obu tych pojęć uwzględnia się wprost samą tylko regularność, jaka zachodzi w obrębie zjawisk nieodwracalnych, a nie doprowadzenie do zaistnienia czegoś, co nie istniało⁶.

Uwzględniając cechy dostępne dla doświadczalnych metod badania, zarówno w obrębie przyrody nieożywionej, jak i w obrębie biokosmosu⁷, określimy przyczynę w ujęciu empiriologicznym jako: „zjawisko A, które jest stale warunkiem koniecznym i wystarczającym wystąpienia jednego, ściśle określonego zjawiska B (jak w wypadku determinizmu zjawisk statystycznych) lub któregoś, niedającego się dokładnie przewidzieć, spośród więcej tylko lub mniej prawdopodobnych zjawisk jakiegoś rodzaju, zjawisk B₁, B₂, B₃... (jak w wypadku indeterminizmu zjawisk elementarnych), przy czym pojawienie się zjawiska B lub jednego ze zjawisk B₁, B₂, B₃..., nie sprowadza za sobą pojawienia się zjawiska A”⁸. W tej definicji przyczynę możemy potraktować jako stan początkowy jakiegoś zjawiska, a skutek jako jego stan końcowy. Tak sformuło-

³ Oeuvres de Teilhard de Chardin, by Éditions du Seuil, III, s. 306.

⁴ B. Błoch, art. cyt., s. 232—233.

⁵ K. Kłóśak, *O właściwą interpretację i krytykę dzieła ks. Teilharda de Chardin*, Znak 12(1960)836; *Próba rozwiązania problemu pochodzenia duszy ludzkiej*, Znak 13(1961) 1189—1197.

⁶ K. Kłóśak, *Antropogeneza w empiriologicznym ujęciu ks. P. Teilharda de Chardin*, Zeszyty Naukowe KUL 6(1963), nr 4, s. 3—18.

⁷ Przy zagadnieniu, które nas tutaj interesuje, opieram się głównie na art. K. Kłóśaka, *Próba rozwiązania problemu pochodzenia duszy ludzkiej*, s. 1190—1195.

⁸ Tamże, s. 1190, przyp. 33.

wane empiryczne prawo przyczynowe wyraża jedynie stałe, w określonych warunkach, następstwo zjawisk, przy którym nie wchodzi w grę moment działania.

Takie bądź też bardzo zbliżone rozumienie przyczyny, jako jedynie uprawnione na terenie nauk przyrodniczych przyjmuje spośród współczesnych polskich autorów: B. Gawecki⁹, K. Kłósak¹⁰, S. Mazierski¹¹, M. A. Krąpiec¹², P. Chojnacki¹³ i inni.

Kiedy w przyrodniczej definicji przyczyny stwierdzamy, że przyczyną jest zjawisko A, które jest stale warunkiem koniecznym wystąpienia zjawiska B lub któregoś ze zjawisk B_1, B_2, B_3, \dots , nie bierzemy pod uwagę w obrębie przyrody żadnej realnej konieczności, gdyż o takiej konieczności doświadczenie jako takie, zewnętrzne czy wewnętrzne, nic nam nie mówi. Stąd takie pojęcie konieczności jest obce dla przyrodniczego punktu widzenia. „Natomiast konieczność, którą uwzględniamy w naszej przyrodniczej definicji przyczyny, to konieczność tego rodzaju, jaka daje się ująć w ramach analizy empiriologicznej, że jeżeli nie ma zjawiska A, nie ma również zjawiska B lub któregoś spośród zjawisk B_1, B_2, B_3, \dots . W wypadku tej konieczności nic jeszcze nie wiemy o istnieniu między dwoma zjawiskami jakiegoś realnego związku koniecznego, w następstwie którego jedno zjawisko stale następowałoby po drugim. (...) Chodzi tu nam o jakąś autentyczną realizację tego, co nie może nie być, chociaż jest to realizacja różna od tej, która składa się na konieczność realną”¹⁴.

Gdy zaś przyczynie w ujęciu przyrodniczym przypisujemy właściwość, że jest ona zjawiskiem A, które jest stale warunkiem wystarczającym wystąpienia zjawiska B lub któregoś ze zjawisk B_1, B_2, B_3, \dots , to chodzi nam o to, co jest dostępne dla analizy empiriologicznej, że jeżeli doszło do realizacji zjawiska A, następuje po nim zjawisko B, względnie któreś spośród zjawisk B_1, B_2, B_3, \dots .

Jeżeli zaś przyczyna, w najogólniejszym rozumieniu przyrodniczym, jest niczym więcej jak tylko zjawiskiem A, które jest stale warunkiem koniecznym i wystarczającym wystąpienia zjawiska B lub któregoś spośród zjawisk B_1, B_2, B_3, \dots , to przy takim pojęciu przyczyny nie mówimy o przyczynie sprawczej w ujęciu filozoficznym, która by tłumaczyła genezę bytową rozpatrywanego przez nas skutku. Abstrahuje się tu całkowicie od kwestii genezy bytowej danego skutku. W płaszczyźnie analizy empiriologicznej skutek pojmuje się jako 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.

Treść przyrodniczego pojęcia przyczyny jest wyznaczona bez reszty przez doświadczenie. Stanowi ona dla badacza przyrody pierwszą podstawę do omówienia o określonej prawidłowości i regularności zjawisk nieodwracalnych. Ta właśnie przyrodnicza treść korelatywnych pojęć

⁹ B. Gawecki, *Przyczynowość i funkcjonalizm w lizyce*, Kwartalnik Filozoficzny 1(1923) 356.

¹⁰ *Próba rozwiązania problemu pochodzenia duszy ludzkiej*, s. jak wyżej.

¹¹ *Pojęcie konieczności w filozofii św. Tomasza z Akwinu*, Lublin 1958, s. 63—84.

¹² *Realizm ludzkiego poznania*, Poznań 1959, s. 104.

¹³ *Wstęp do filozofii i zarys ontologii*, Warszawa 1963, s. 98—99.

¹⁴ K. Kłósak, *Próba rozwiązania problemu pochodzenia duszy ludzkiej*, s. 1193.

przyczyny i skutku posłużyła Teilhardowi do opracowania fenomenologicznej perspektywy ewoluującego świata przyrody. Teilhard zdawał sobie dobrze sprawę z tego, że jej pojęcia powinny być czystymi pojęciami empiriologicznymi, wolnymi od treści należącej do dziedziny filozofii. Konsekwencja, z jaką Teilhard realizował ten postulat metodologiczny, jest widoczna przy wielu pojęciach wprowadzonych dla podjęcia zagadnienia pochodzenia człowieka (antropogenezy) z punktu widzenia nauk przyrodniczych, a szczególnie przy pojęciach przyczyny i skutku¹⁵.

Począwszy od r. 1923 w pracach ściśle naukowych uwzględniając jedynie zjawiskowy punkt widzenia Teilhard abstrahował od przyczyn sprawczych, o jakich można mówić przy ontologicznej analizie kosmosu, zaznaczając wiele razy, że nie bierze pod uwagę przyczyn w rozumieniu metafizycznym¹⁶. Przyczyną dla niego był stały antecedens zjawiskowy, skutkiem — stały konsekwens zjawiskowy¹⁷. Aczkolwiek nie były to określenia dostatecznie sprecyzowane ze stanowiska filozofii przyrodznawstwa, to jednak wystarczająco wskazywały na to, że dla Teilharda pojęcia przyczyny i skutku ograniczały się w swej głównej treści do tego, co może nam ukazać analiza empiriologiczna¹⁸.

Przy takim rozumieniu pojęć przyczyny i skutku mówimy wprawdzie o jakiejś genezie, ale jest to geneza ujęta z przyrodniczego punktu widzenia, gdzie poszczególne elementy czy zjawiska następują po sobie — jak mówi Teilhard — *par orde historique de naissance*¹⁹. Zatem chodzi tu jedynie o historyczną genezę w płaszczyźnie zjawiskowej, jaką można wykryć metodami badań nauk przyrodniczych.

Teilhard całkiem świadomie wprowadził do swej fenomenologii przyrody i opisu hominizacji empiriologiczne pojęcia przyczyny i skutku, by uniknąć zarzutów, jakie można by mu stawiać przy przyjęciu filozoficznej treści wspomnianych pojęć.

Innym pojęciem, na które należy zwrócić uwagę przy zagadnieniu antropogenezy, jest pojęcie „człowiek” — jego „dusza” i „ciało”, mające szczególne znaczenie przy podjęciu zagadnienia pochodzenia człowieka z punktu widzenia empiryzmu epistemologicznego i metodologicznego.

Treść powyższych pojęć Teilhard — stojąc na pozycji przedstawiciela nauk szczegółowych — stale ograniczał do samych aspektów zjawiskowych²⁰, pomijając to, co można by powiedzieć o tych pojęciach z punktu widzenia metafizycznego²¹. Przy tym miał na uwadze zawsze całość zja-

¹⁵ K. Kłósa k, *Antropogeneza w empiriologicznym ujęciu...*, s. 6.

¹⁶ Zob. *Que faut-il penser du transformisme?* Oeuvres III, s. 216. *Esquisse d'un univers personnel*, Oeuvres VI, s. 111; *Le phénomène humain*, Oeuvres I, s. 21, 54; *La place de l'homme dans l'univers — Réflexions sur la complexité*, Oeuvres III, s. 306; *Vie et planètes*, Oeuvres V, s. 145; *La réflexion de l'énergie*, Oeuvres VII, s. 336.

¹⁷ Np. *La paléontologie et l'apparition de l'homme*, Oeuvres II, s. 81; *Que faut-il penser du transformisme?*, Oeuvres III, s. 216; *Le phénomène humain*, Oeuvres I, s. 21; *Comment se pose aujourd'hui la question du transformisme?*, Oeuvres III, s. 39.

¹⁸ K. Kłósa k, *Antropogeneza w empiriologicznym ujęciu...*, jak wyżej.

¹⁹ *Vie et planètes*, Oeuvres V, s. 140.

²⁰ *Esquisse d'un univers personnel*, Oeuvres VI, s. 111: „Une loi de récurrence expérimentale, une règle de succession, dans la durée, voilà tout ce que nous présentons”...; Por. *Le phénomène humain*, Oeuvres I, s. 21 i *La place de l'homme dans l'univers...*, s. 306.

²¹ *Le phénomène humain*. Oeuvres I, s. 21—22.

wiska ludzkiego²². W związku z tym wyróżniał w człowieku empirycznie stwierdzalne dwa składniki: duszę i ciało.

Duszę ludzką w ujęciu przyrodniczym Teilhard nazywał najczęściej „duchem” (*l'esprit*), chociaż bardziej odpowiednimi wydają się mu terminy: „psychika ludzka” lub „psychizm ludzki” (*le psychisme humain*), które samorzutnie poprzez swą treść ograniczają nas asocjacyjnie do samej sfery zjawisk psychicznych²³.

W końcowej fazie swych poglądów Teilhard przedstawiał duszę ludzką głównie jako świadomość refleksyjną lub krótko jako refleksję (*la réflexion*), a wszystkie inne przejawy „aktywności wewnętrznej” człowieka uważał za przejawy drugorzędne, o charakterze dwuznacznym²⁴.

W najbardziej ogólnym ujęciu potraktował duszę ludzką z empiriologicznego punktu widzenia jako zespół pewnych wielkości zmiennych (*les variables*), które z jednej strony wykazują częściową niezależność w stosunku do drugiego zespołu wielkości zmiennych, reprezentujących czynnik somatyczny w człowieku, a z drugiej strony do pewnego stopnia są z nim sprzężone stosunkiem zależności przyczynowej²⁵. Przy takim ujęciu duszy ludzkiej nie chodziło Teilhardowi o określenie istoty składających się na nią wielkości zmiennych, ale o uchwycenie tego, jaką „krzywą” w funkcji przestrzeni i czasu tworzą obydwie ich grupy²⁶. Pierwszą grupę wielkości zmiennych, sprowadzoną do świadomości refleksyjnej, pojmował przy tym Teilhard jako specyficzny skutek złożoności zorganizowanej, jaką jest nasze ciało²⁷.

„Przyjąwszy w płaszczyźnie faktów naukowych częściową niezależność [specyficznie] ludzkich przejawów od pewnych stałych warunków anatomiczno-fizjologicznych, ks. Teilhard utrzymywał w dalszej konsekwencji, że każda jednostka ludzka przedstawia się z doświadczalnego punktu widzenia jako strumień zjawisk, który stanowi jedną całość”²⁸. W tym strumieniu zjawisk nasza dusza i nasze ciało przedstawiały się Teilhardowi ze stanowiska eksperymentalnego jako dwa różne aspekty jednostki ludzkiej, jako dwa różne oblicza²⁹, lub też jako dwa zsolidaryzowane ze sobą „ogniska”: ognisko ześrodkowania psychicznego (*un foyer de centration psychique*) i ognisko organizacji materialnej (*un foyer d'organisation matérielle*)³⁰ lub też wyrażając się jeszcze inaczej, jako biegun duchowy (*un pôle spirituel*) i biegun materialny (*un pôle matériel*)³¹.

Tak pojęte empiryczne składniki naszej osobowości: dusza i ciało są

²² Np. art. *Le phénomène humain*, *Oeuvres* III, s. 228—229; *Le phénomène humain*, *Oeuvres* I, s. 29—30; *Oeuvres* VIII, s. 20.

²³ K. Kłósak, *Natura człowieka w „fenomenologicznym” ujęciu ks. Teilharda de Chardin*, *Znak* 12(1960) 1464—1483.

²⁴ *Oeuvres* I, s. 181, 185—192, 250—251, 277—279; *L'hominisation. Introduction à une étude scientifique du Phénomène humain*, III, s. 88—89; *Oeuvres* VIII, s. 92, 104.

²⁵ *Oeuvres* I, s. 61, 193—195, 343.

²⁶ Tamże, s. 193—194, 343.

²⁷ Tamże, s. 334—335; *Les singularités de l'Espèce humaine suivi de la singularité du Phénomène chrétien*, *Oeuvres* II, s. 302; *Oeuvres* VIII, s. 92.

²⁸ Ks. Kłósak, *Antropogeneza w empiriologicznym ujęciu...*, s. 7. Por. *Oeuvres* I, s. 57; *Les fondements et le fond de l'idée d'évolution*, *Oeuvres* III, s. 186.

²⁹ *Oeuvres* I, s. 57.

³⁰ Tamże, przyp. Podobnie w *Les singularités...*, s. 334—335.

³¹ *Les fondements et le fond de l'idée d'évolution*, s. 186.

u Teilharda terminami o treści przyrodniczej, zjawiskowej. Nie są one wprawdzie adekwatne w stosunku do tego, co powinny wyrażać z punktu widzenia filozofii, gdyż wyrażają treść ogólną, ale za to można je przekształcić w twierdzenia empirycznie rozstrzygalne, charakterystyczne dla fenomenologicznego ujęcia antropogenezy.

Pragnąc przedstawić fenomenologiczne ujęcie antropogenezy u Teilharda, zaczniemy od przytoczenia opisu hominizacji zawartego w *Le phénomène humain*. Oto, co pisze tam nasz autor: „Przy końcu trzeciorzędu temperatura psychiczna, zapoczątkowana więcej niż przed 500 milionami lat, podnosiła się w świecie komórkowym. Od [jednej] gałęzi do [drugiej] gałęzi [jestestw organicznych], od [jednego] poziomu [ich ukształtowania] do [drugiego] poziomu... systemy nerwowe posuwały się [w swym doskonaleniu] naprzód, *pari passu*, komplikując się i koncentrując. W końcu utworzył się ze strony Naczelných instrument tak wybitnie giętki i bogaty, że krok bezpośrednio następujący nie mógł się dokonać bez gruntowego przerobienia i skonsolidowania w sobie całego psychizmu zwierzęcego. Otóż ruch [rozwojowy] nie uległ zahamowaniu, gdyż nic w strukturze organizmu nie przeszkadzało jego dalszym postępowi. W wypadku antropoida, podniesionego „umysłowo” do 100 stopni, zostało więc dodanych jeszcze kilka kalorii. U [tego] antropoida, który prawie doszedł do wierzchołka stożka, został podjęty ostatni wysiłek po linii osi. I nie trzeba było więcej, by cała równowaga wewnętrzna została obalona. To, co było tylko ześrodkowaną powierzchnią, stało się ośrodkiem. W następstwie minimalnego przyrostu energii „tangencjalnej” energia „radialna” odwróciła się na samą siebie i, żeby tak powiedzieć, skoczyła w nieskończoność naprzód. Pozornie prawie nic nie zmieniło się w organach. Ale w głębi dokonała się wielka rewolucja. Pojawiła się świadomość tryskająca, kipiąca w płaszczyźnie relacji i przedstawień nadzmysłowych—świadomość zdolna do spostrzegania samej siebie”³²...

Zdaje się, że w przytoczonym opisie hominizacji Teilhard jako przyrodnik nie był w stanie powiedzieć niczego więcej, wyczerpał w swych twierdzeniach treść tego, co w płaszczyźnie przyrodniczej można powiedzieć o empiriologicznej koncepcji antropogenezy.

Jak słusznie zauważył K. Kłóśak, w danej kwestii przyrodnik zmierza do wskazania „więcej lub mniej prawdopodobnych dróg, na których doszło w płaszczyźnie zjawiskowej do pojawienia się psychiki ludzkiej. Przyrodnik stara się uchwycić genezę tej psychiki, ale przy poczynaniach, które podejmuje w tym kierunku, chodzi mu tylko o historyczną genezę w płaszczyźnie zjawiskowej, jaką może wykryć swoimi metodami badań. To więc, co uwzględnia, są to jedynie więcej lub mniej bezpośrednie antecedensty zjawiskowe wystąpienia na widownię psychiki ludzkiej. Poza tak rozumiane historyczne narodziny tej psychiki nie sięga on swą myślą. Przy tego rodzaju podejściu poznawczym do zagadnienia przyrodnik chcąc być konsekwentnym, będzie stosował teorię ewolucji biologicznej nawet do wyjaśnienia pochodzenia najwyższych przejawów psychiki ludzkiej, jakimi są przejawy myślenia i chcenia rozumnego, a mimo to nikt nie będzie mógł mu zarzucić żadnego błędu filozoficznego, gdyż on w ogóle nie zaczął filozofować”³³. Powyższe uwagi z całą słusnością

³² *Le phénomène humain, Oeuvres I*, s. 185—186.

³³ Por. tamże, s. 1199.

można odnieść do empiriologicznej koncepcji antropogenezy w ujęciu o. Teilharda, który nie chcąc poruszać zagadnienia genezy bytowej duszy ludzkiej z punktu widzenia metafizycznego, rozpatrywał cały proces hominizacji wyłącznie w ramach fenomenologicznej perspektywy, na jaką może sobie pozwolić przyrodnik, biolog czy ewolucjonista. Świadczą o tym zarówno pojęcia o treści przyrodniczej, takie jak przyczyna i skutek, którymi się posługuje oraz płaszczyzna noematyczna (noetyczna, poznawcza) dostosowana do postulatów nauk przyrodniczych. Bez żadnej wątpliwości możemy zatem stwierdzić, że twierdzenia zawarte w opisie hominizacji mają charakter naukowy i nie wykraczają poza porządek empiriologiczny, zostawiając jednak w pełni otwarty filozoficzny aspekt tego zagadnienia.

Stąd też należy stanowczo przeciwstawić się twierdzeniom tych, którzy Teilhardowi — przyrodnikowi przedstawiającemu zagadnienie fenomenologicznej antropogenezy zarzucają, że opowiedział się za materialistycznie rozumianą genezą bytową psychiki ludzkiej lub że według niego myśl ludzka wywodzi się w drodze przekształceń z energii biologicznej, z przedludzkiej rzeczywistości biologicznych, z materii, a zatem, że u Teilharda ma miejsce pośrednie wykluczenie stworzenia duszy ludzkiej przez Boga z niczego³⁴. Tymczasem trzeba stwierdzić, że czegoś podobnego przy fenomenologicznym opisie hominizacji Teilhard de Chardin z racji swej metody opisu empirycznego absolutnie nie głosił ani nie utrzymywał³⁵.

Z tych samych też racji nie ma u Teilharda żadnego materializmu czy monizmu materialistycznego, a jedynie można by mówić u niego o monizmie zjawiskowym, który zresztą pojawia się w sposób nieunikniony u każdego przyrodnika. „A co ważniejsze, opisany przez ks. Teilharda proces hominizacji odnosi się w zamierzeniach tego uczonego całkowicie, a według obiektywnego sensu użytych przez niego terminów przynajmniej w dużym zakresie, do porządku empiriologicznego”³⁶.

Na podkreślenie zasługuje nadto fakt, że ks. Teilhard po raz pierwszy, i to wbrew tym wszystkim, którzy teorię antropogenezy rozważają wyłącznie lub częściowo z punktu widzenia filozoficznego lub teologicznego, ukazał z dużą jasnością możliwość czysto empiriologicznego podejścia do zagadnienia pochodzenia człowieka, jaki jest dostępny dla badań nauk szczegółowych, a więc człowieka wziętego nie tylko od strony somatycznej, ale także pod względem charakterystycznej dla niego psychiki³⁷.

Odtąd nie można już wątpić w zasadność epistemologiczną takiego podejścia do zagadnienia antropogenezy. Godne podkreślenia jest także to,

³⁴ Z takimi zarzutami przeciw Teilhardowi m. in. wystąpili: J. Galot, *Le phénomène humain. A propos d'un livre récent*. Nouvelle Revue Théologique 78(1956) 178; L. Malvez, *La methode du P. Teilhard de Chardin et la Phénoménologie*, Nouvelle Revue Théologique 79(1957), 596—597; K. Journet, *La vision teilhardienne du monde*, Divinitas 3(1959) 334.

³⁵ Por. wymowny tekst Teilharda z *Le phénomène humain*, *Oeuvres I*, s. 186: „Ai-je besoin de répéter une fois de plus, que je me limite ici au Phénomène, c'est-à-dire aux relations expérimentales entre Conscience et Complexité, sans rien préjuger de l'action de Causes plus profondes, menant tout le jeu”.

³⁶ K. Klósak, *Antropogeneza w empiriologicznym ujęciu ks. P. Teilharda de Chardin*, s. 12.

³⁷ Tamże, s. 10—11.

że Teilhardowi-przyrodnikowi udało się przy tejże koncepcji antropogenezy zrealizować „w dużej mierze całkiem poprawnie program fenomenologiczny”³⁸, przy którym chodzi jedynie o opis procesów, zjawisk i zdarzeń, a nie o ich wyjaśnianie w sensie filozoficznym.

Teilhard pokazał dostatecznie zadowalająco, że w ramach jego fenomenologii ewolucji jest możliwe przedstawienie zagadnienia antropogenezy wyłącznie z punktu widzenia zjawiskowego, przyrodniczego, a więc ze stanowiska doświadczenia naukowego, bez odwoływania się do jakiegokolwiek typu refleksji filozoficznych.

Wprawdzie to, co Teilhard powiedział w kwestii fenomenologicznej antropogenezy, może nie zadowolić wielu biologów czy uczonych, niemniej jednak ma znaczenie dla zainteresowanego tymi zagadnieniami filozofa przyrody.

Przedstawione przez Teilharda de Chardin ujęcie antropogenezy ze zjawiskowego punktu widzenia prowadzi nas do osiągnięcia prawdy fenomenologicznej, to znaczy takiej, jaką można poznać na terenie nauk przyrodniczych i psychologicznych nauk szczegółowych.

Na podstawie zaś charakteru pojęć i twierdzeń występujących u Teilharda de Chardin przy empiriologicznej koncepcji antropogenezy można wypowiedzieć całkiem poprawnie wnioski, że zgodnie z postulatami współczesnej metodologii, należy mówić u francuskiego jezuitę o antropologii fenomenologicznej a nie filozoficznej.

³⁸ Zob. tamże, s. 11. Nie znaczy to, że cały program pod względem epistemologicznym został poprawnie i bezbłędnie ujęty na płaszczyźnie fenomenologicznej. Są tam i pewne niedociągnięcia. Tutaj jednak chodzi nam tylko o te aspekty fenomenologii ewolucji, które wskazują na jej charakter empiryczny i naukowy.