

KS. TADEUSZ WOJCIECHOWSKI

TEILHARDOWSKA KONCEPCJA TRANSCENDENCJI DUSZY LUDZKIEJ I JEJ WPŁYW NA CHRZEŚCIJAŃSKĄ ANTROPOLOGIĘ FILOZOFICZNĄ

Teilhardowska wizja świata, stanowiąca syntezę wyników naukowego przyrodoznawstwa, skłania do przemyślenia na nowo wielu zagadnień dotyczących powstania i natury człowieka. Wizja ta może zawierać, jak chcą niektórzy, pomysły raczej poetyckie niż naukowe, niemniej jednak zawiera również i takie myśli, które rzucają nowe światło na tradycyjną scholastyczną koncepcję człowieka. Dotyczy to zwłaszcza problemu duszy ludzkiej, a przede wszystkim jej genezy, natury i nieśmiertelności, czyli zagadnienia jej transcendencji w stosunku do materialnego świata.

Dotychczas omawiano zagadnienie transcendencji duszy ludzkiej wyłącznie na płaszczyźnie filozoficznej. Natomiast Teilhard, w swej ewolucyjnej wizji kosmosu, rozwiązuje to zagadnienie na płaszczyźnie naukowej, a więc na płaszczyźnie zjawiskowej fenomenologicznej. W oparciu o przesłanki naukowego ewolucyjnego przyrodoznawstwa wyprowadza wnioski, które w całości zdają się nie być zgodne z tradycyjną filozoficzną nauką o duszy ludzkiej. Ta niezgodność obrazów duszy ludzkiej budzi niepokój i skłania do przemyślenia na nowo tego zagadnienia na płaszczyźnie filozoficznej, przy uwzględnieniu wyników naukowego przyrodoznawstwa. W niniejszym artykule spróbuję przedstawić poglądy Teilharda na genezę i naturę duszy ludzkiej, wskazać na te sugestie wynikające z jego nauki, których uwzględnienie może rzucić nowe światło na filozoficzną problematykę duszy ludzkiej, oraz uwidocznic wpływ jego myśli na filozoficzną koncepcję duszy ludzkiej niektórych współczesnych neoscholastyków.

1 TRANSCENDENCJA DUSZY LUDZKIEJ W TEILHARDOWSKIEJ WIZJI KOSMOSU

Sposób rozważania duszy ludzkiej przez Teilharda

Teilhard omawia zagadnienie duszy ludzkiej w ramach swej spójnej wizji kosmosu. Przedzycie, życie i myśl rozpatruje jako jeden ciągły nurt rozwoju, który doprowadził do pojawienia się duszy ludzkiej na drodze przekształcenia psychizmu niższego. Do zagadnienia tego podchodzi od strony nauk biologicznych i na płaszczyźnie zjawiskowej. Z tego punktu widzenia psychizm ludzki stanowi serię fenomenów, która w sposób ciągły łączy się z serią fenomenów psychizmu zwierzęcego. Świadomie ogranicza się wyłącznie do dziedziny zjawisk, tj. do eksperymentalnych relacji między świadomością i złożonością, by nie prze-

sądzać niczego o działaniu przyczyn głębszych. Mówi o eksperymentalnej genezie ducha, który historycznie objawia się w toku przemian fizyko-chemicznych materii¹. Refleksję określa z punktu widzenia eksperymentalnego jako zjawisko organiczne². „To, co mnie pociąga — pisze — to związana seria fenomenów rozciągających się pod wpływem jednego podstawowego procesu ewolucji od bieguna duchowego do materialnego, ujętych eksperymentalnie”. Chce przeto badać materię i ducha przy pomocy metod naukowych³.

Według Teilharda istnieją dwa tradycyjne poglądy na „zjawisko ducha”. Pierwszy reprezentują „spadkobiercy skrajnego spirytualizmu”, według którego duch jest odrębnym bytem, czymś tak specyficznym i wyniesionym ponad materię, że w żaden sposób nie może być utożsamiony z energiami materialnymi, które ożywia. Łączy się z nimi w sposób niezrozumiały i przekształca je bez zmieszania się z nimi. Istnieje odrębny świat dusz i ciał. Zgodnie z tym poglądem duch jest *m e t a f e n o m e n e m* w świecie materialnym.

Drugi pogląd reprezentują „mniej lub więcej spóźnieni reprezentanci myśli dziewiętnastego wieku”, według których duch jest czymś tak mało znaczącym, że jest czymś przypadkowym i drugorzędnym w świecie. W stosunku do energii materialnej, do której nie dorzuca niczego mierzalnego i ważkiego, fakt świadomości przedstawia się jako zjawisko małej wagi. W tym ujęciu duch jest *e p i f e n o m e n e m* materii.

Teilhard sugeruje trzecią perspektywę, czyli sposób patrzenia na ducha. Duch nie jest ani dodany z zewnątrz, ani nie jest czymś mało znaczącym w kosmosie, lecz reprezentuje w nas i dookoła nas wyższy stan tej pierwotnej rzeczywistości, którą w braku innego słowa nazywa „tworzywem wszechświata”. W tego rodzaju ujęciu duch nie jest ani metafenomenem, ani epifenomenem, lecz po prostu *f e n o m e n e m*. Ku tego rodzaju ujęciu zmiernają zdaniem Teilharda zarówno współczesna fizyka, jak i nowa filozofia⁴. Teilhard traktuje przeto duszę ludzką jako zjawisko biologiczne, jako rzeczywistość daną, tak jak każda inna, w doświadczeniu naukowym.

Według Teilharda świata nie można sobie wyobrazić fizycznie inaczej, jak tylko pod formą niezmiernego ruchu ducha. Dla tak ujętego ducha chce napisać „fizykę”, a nie „metafizykę”⁵. W atmosferze kosmogenezy ustępują według niego stare kategorie: duch-materia, transcendentcja-immanencja, zjawisko-byt⁶. Jego zdaniem nauka „kuleje i odwraca się tyłem do religii” tylko dlatego, że nie spróbowała włączyć myśli w ewolucyjną serię fenomenów⁷.

Równocześnie przez swe ujęcie Teilhard nie chce niczego przesądzać na terenie filozofii. Pisze, że do swej wizji świata, w której ustaje fałszywe przeciwstawienie materii i ducha, ogólności i osobowości, sił

¹ *Oeuvres de Pierre Teilhard de Chardin*, Éditions du Seuil, VII, 423.

² *Oeuvres I*, 181.

³ *Oeuvres VI*, 117—118; Zob. także list z dnia 11. X, 1936, w: C. I. Cuénot, *Pierre Teilhard de Chardin*, Paris 1958, 264.

⁴ *Oeuvres VI*, 117—118. Podkreślić należy, że Teilhard upraszcza filozoficzne poglądy na stosunek ducha do materii. W wymienionych przez niego „tradycyjnych poglądach” nie ma miejsca dla tomistycznej teorii złożenia duszy i ciała.

⁵ *Lettres à Léontine Zanta*, Bruges 1965, 99—100.

⁶ List z dnia 21. VIII, 1952, w: *Pierre Teilhard de Chardin*, 456.

⁷ List z dnia 11. X, 1936, tamże, 264.

moralnych i fizycznych, doszedł bez uciekania się do jakiegokolwiek filozofii, bez wprowadzania wprost czy ubocznie przyczynowości, celowości, czy czegoś absolutnego. Doszedł do niej budując nie metafizykę lecz ultrafizykę, która jest równocześnie religią i mistyką⁸. Nie neguje jednakże stwórczej czynności Boga. Spirytualistyczny myśliciel — pisze — może zakładać pod zasłoną fenomenów „czynność stwórczą”, czy „specjalną interwencję” Bożą⁹.

Z faktu, że Teilhard rozważa problem duszy ludzkiej wyłącznie na płaszczyźnie fenomenologicznej, płyną dwa wnioski: Najpierw, że całe zagadnienie transcencji duszy ludzkiej w doktrynie Teilharda dotyczy jej natury zjawiskowej a nie substancjalnej, dotyczy bowiem duszy ludzkiej jako fenomenu będącego przedmiotem doświadczenia eksperymentalnego. Po wtórne, że Teilhard nie interesuje się transcencją duszy ludzkiej w teoriopoznawczym i metafizycznym rozumieniu tego słowa przez neoscholastyków. Na płaszczyźnie zjawiskowej dusza ludzka jest poznawalna tak, jak każde inne zjawisko czy behavior ludzki¹⁰.

Geneza duszy ludzkiej

Teilhard omawia zagadnienie genezy duszy ludzkiej zgodnie ze swym metodologicznym założeniem ewolucyjnego ujmowania zjawisk. To, co nazywamy początkiem duszy ludzkiej, w jego terminologii genezą refleksji, hominizacją czy personalizacją, włącza w ogólny bieg ewolucji kosmosu, ewolucji, która wiedzie ku duchowi. W jego spójnej wizji kosmosu dusza ludzka w swej genezie i w swym „dojrzywaniu” jest nierozdzielnie złączona ze światem, w którym się rodzi. Człowiek wychodzi z materii, tworzy swą duszę przez długie lata na ziemi i z wolna kumuluje w sobie to, co będzie później dla niego nowym Jeruzalem Niebieskim¹¹. Teilhard przeciwstawia się z jednej strony tym, którzy duszę ludzką traktują jako odrębny świat w kosmosie, z drugiej odrzuca tendencje tych uczonych, którzy sprowadzają ducha wprost do materii¹².

Geneza ducha utożsamia się według Teilharda z genezą refleksji i osobowości. Z punktu widzenia fenomenologicznego pojawienie się duszy ludzkiej jest równoznaczne z pojawieniem się refleksji na ziemi. Świat można określić jako stopniowe budzenie się świadomości, a ducha jako transformację, transkreację, sublimację czy kulminacyjny punkt ma-

⁸ Oeuvres VI, 111.

⁹ Oeuvres I, 181, przypisek 1.

¹⁰ Tego rodzaju ujęcie duszy ludzkiej jest zgodne z ujęciem psychologii naukowej. Większość psychologów ani nie neguje istnienia duszy ludzkiej pojętej filozoficznie, ani nie uważa jej za istotne zagadnienie studium o człowieku. Badają bowiem zachowanie się człowieka, a behavior może być opisany bez uciekania się do niematerialnego czynnika (Zob. W. B. Kolesnik, *Educational Psychology*, New York/San Francisco/Toronto/London 1963, 3). Nie można się też dziwić, że Teilhard prawie nie używa słowa „dusza”, lecz „psychizm” i „duch”, gdyż termin „dusza” nie ma miejsca w naukach przyrodniczych (Zob. H. R o h r a c h e r, *Einführung in die Psychologie*², Wien/Innsbruck 1960, 4—5). Podobnie jak psychologia naukowa mówi nie o duszy, lecz o psychizmie ludzkim, o procesach psychicznych, tak Teilhard mówi o psychizmie ludzkim, szczególnie o refleksji i samorefleksji, samoświadomości, wolności i zdolności przewidywania, jako o charakterystycznych dla człowieka zjawiskach psychicznych.

¹¹ Oeuvres IV, 47—48.

¹² List z dnia 18 IV 1953, w: *Pierre Teilhard de Chardin*, 426.

terii¹³. Materia podlega spirytualizacji nie dlatego, że reprezentuje taką czy inną wyspecjalizowaną formę materii, lecz po prostu dlatego, że jest materią¹⁴. Dzięki głębokiej wewnętrznej jedności cała materia została dotknięta tą przemianą, w czasie której to, co nazywamy materią, podlega procesowi interioryzacji. Powstanie ducha nie jest podobne do momentu błyskawicy w ciemności, lecz jest stopniowym przechodzeniem nieświadomego w świadome i świadomego w samoświadome. Powstanie ducha to zmiana stanu kosmicznego¹⁵.

Eksperymentalnie ujętą genezę ducha rozumie Teilhard jako historyczny proces objawiania się ducha w toku fizyko-chemicznych przemian materii. Strumień ewolucji wszedł w fazę ludzką, gdy przeszedł ze świadomego w samoświadome, co było równoznaczne z powstaniem refleksji¹⁶. Ten historyczny proces przemian wiodących do powstania człowieka przebiegał następująco: Początkowo świadomość była tak rozdrobiona, że elementy były ujmowalne tylko w ich własnościach statystycznych, a więc pod formą całkowicie „odspirytualizowaną”. Z wielkich ilości cząsteczek łączących się w masę wyłoniło się indywiduum i ukazała się świadomość. Na tym poziomie dusze nie są jeszcze świadome siebie, gdyż nie są zdolne do poznania siebie. Tak przedstawiają się naszemu doświadczeniu rośliny i zwierzęta. W procesie dalszych przemian ukazała się myśl, czyli dusza ludzka. W łańcuchu form zoologicznych nie istnieje jednak żadne widoczne „pęknięcie”, które oddzielałoby nas od zwierząt¹⁷.

Równocześnie Teilhard podkreśla, że genezy ducha nie można pojmować jako prostego efektu polaryzacji i sumacji. Całość bowiem duchowych ośrodków zaangażowanych w centrogeniezie pozostaje nienaruszona do końca jednoczesnego i interioryzującego przekształcenia. W procesie ewolucji można wyróżnić dwie powierzchniowo krytyczne koncentracje i refleksji, które wyróżniają w tworzywie kosmicznym sferę nieożywioną, ożywioną i myślącą. Podziały te traktuje Teilhard jako drugorzędne, ponieważ „szufladkują” one ośrodek psychiczny, który jest ciągły w sobie i poddany temu samemu procesowi ogólnego przekształcenia w procesie centrogeniezy¹⁸. „Zjawisko duchowe”, o ile jest ujmowalne eksperymentalnie, nie jest wielkością „skawałkowaną”. Dlatego z punktu widzenia czysto naukowego i eksperymentalnego prawdziwe imię ducha to spirytualizacja¹⁹.

Geneza ducha jest równoznaczna także z personalizacją. Ewolucja równa się bowiem spirytualizacji, a ta znowu równa się personalizacji. Z punktu widzenia indywidualnego personalizacja polega na wewnętrznym wzbogaceniu świadomości siebie. Natomiast z punktu widzenia kolektywnego jest to wzbogacenie świadomości zbiorowej, którą stanowi zróżnicowane zjednoczenie indywidualnych świadomości²⁰. Kosmos

¹³ List z dnia 10. XII, 1933, tamże, 268—269.

¹⁴ Zgodnie z intencją Teilharda jest to materia ewoluująca, materia-tworzywo podlegające interioryzacji i dzięki temu spirytualizacji. Jest to dynamiczna koncepcja materii.

¹⁵ *Oeuvres* VI, 122, 121.

¹⁶ *Oeuvres* VII, 423, 398, 352.

¹⁷ *Oeuvres* VI, 127.

¹⁸ *Oeuvres* VII, 131—133.

¹⁹ *Oeuvres* VI, 119—121.

²⁰ *Oeuvres* I, 190—289 *passim*; *Oeuvres* V, 330; *Le groupe zoologique*, 128—155.

został spersonalizowany po raz pierwszy przez powstanie samoświadomości, czyli refleksji. Zjawisko ducha weszło w fazę najwyższą i rozstrzygającą, stając się zjawiskiem ludzkim. Na mocy refleksji cząsteczka kosmicznej świadomości została ostatecznie zindywidualizowana w osobę w człowieku. Dlatego większa jest odległość między myślą a życiem organicznym, niż między tym ostatnim a materią nieożywioną²¹.

W wypowiedziach Teilharda o genezie ducha napotykamy na pewne niejasności. Niektóre wypowiedzi wskazują na powstanie ducha przez rozwój materii ku duchowi. Píše bowiem o powstaniu duszy ludzkiej w procesie ogólnego „dryfowania” materii ku duchowi. Ten dryf miał objąć całość tej substancji, która miała się stać „ubóstwioną materią”²². Tłumacząc inkarnację pisze podobnie, że Wcielenie zostanie wypełnione całkowicie dopiero wtedy, gdy wybrana część substancji, którą zawiera każdy przedmiot, uduchowiona po raz pierwszy w naszych duszach i drugi raz z naszymi duszami w Chrystusie, połączy się z Ośrodkiem swego wypełnienia²³. Myśli te sugerują powstanie ducha przez rozwój materii.

Natomiast inne teksty zdają się sugerować odwrotny kierunek ewolucji. W liście do Leontyny Zanta z dnia 24 I 1929 Teilhard pisze, że duch staje się dla niego realną rzeczą nie przez rodzaj jakiejś metafizycznej materii, lecz w następstwie fizykalizacji ducha. Prawdziwym bowiem „eterem”, czyli tworzywem rzeczywistości, jest świadomość²⁴. Nierozwiązywalne trudności powstawały dlatego, że tłumaczono zjawisko człowieka wychodząc z materii. Teilhard sugeruje odwrócenie kierunku badań. Jeżeli dotychczas próbowano wyprowadzić ducha z materii, to w przyszłości należy iść w kierunku odwrotnym i rekonstruować materię, biorąc za punkt wyjścia ducha jako pierwotną substancję rzeczy²⁵.

Niejasności te znajdują wyjaśnienie w Teilhardowskim pojęciu tworzywa kosmicznego. Z punktu widzenia fenomenologicznego Teilhard nie uważa materii i ducha za dwie różne rzeczy, lecz za dwie zmienne sprzężone, dla których wykreślamy wspólną krzywą w przestrzeni i czasie. Refleksyjna świadomość nie jest samoistnym bytem szczegółowym, lecz jest specyficznym skutkiem złożenia²⁶. Tworzywem wszechświata jest Duch-Materia. Konkretnie nie istnieje ani materia, ani duch, lecz jedynie tworzywo stające się duchem. Duch reprezentuje po prostu wyższy stan tworzywa kosmicznego²⁷. W *Le Coeur de la Matière* pisze, że to, czego uczono go o dualizmie materii i ducha, rozwiało się jak mgła pod wpływem słońca w świetle ewolucjonizmu²⁸. Dla Teilharda każdy naturalny element kosmiczny jest jakby elipsą skonstruowaną przez dwa ogniska, jedno złożenia materialnego, drugie psychizmu²⁹. Można powiedzieć, że podstawą nauki Teilharda o genezie ducha i materii jest

²¹ *Oeuvres* VI, 128.

²² *Oeuvres* IV, 128.

²³ Tamże, 49—50.

²⁴ *Lettres à Léontine Zanta*, 97.

²⁵ *Oeuvres* VI, 150—151.

²⁶ *Oeuvres* I, 343.

²⁷ *Oeuvres* VI, 74, 30—31, 128.

²⁸ *Le Coeur de la Matière*, 9.

²⁹ *Oeuvres* IX, 267—268.

swoisty fenomenologiczny monizm tworzywa kosmicznego, które jest potencjalnie dyadyczne, gdyż zawiera w sobie zarówno biegun materialny, jak i duchowy, czyli posiada wszelkie możliwości rozwoju.

Na takie ujęcie tworzywa kosmicznego wskazuje także nauka Teilharda o energii. Według niej każda energia jest natury psychicznej, ale w każdym szczegółowym elemencie energia ta rozpada się na dwie odrębne składowe: na energię tangencjalną i energię radialną. Pierwsza sprawia, że elementy materii są zjednoczone na pewnym wspólnym poziomie, jak atom, drobina, ciało. Druga sprawia, że elementy materii są skierowane ku tworzeniu nowych form i że posiadają tendencję do interoryzacji i ciągłego ześrodkowania³⁰. Energia radialna jest motorem ruchu ewolucyjnego, który prowadzi do narodzin ducha.

Tego rodzaju przedstawienie genezy ducha pozwala zdaniem Teilharda ująć różnicę między transformizmem i fiksyzmem. Zgodnie z teorią transformizmu Bóg Stworzyciel nie rzucił pewnego dnia duszy ludzkiej na świat sztucznie przygotowany na jej przyjęcie, lecz sprawił, że dusza ludzka narodziła się pierwszy raz i odtąd kontynuuje jej narodziny każdego dnia przez swą czynność, którą włączył na zawsze do biegu świata. Taki sposób przedstawienia genezy ducha uważa Teilhard za bardziej bliski współczesnym umysłom, niż dawne spekulatywne idee o czystym duchu³¹.

Czy głosząc te tezy Teilhard podważa filozoficzną doktrynę o bezpośrednim stworzeniu duszy ludzkiej przez Boga? Na pewno nie, gdyż nie eliminuje stwórczej czynności Boga. Uważa, że zagadnienie to leży poza jego ewolucyjnym ujęciem kosmosu, gdyż konieczność czy zbędność Pierwszego Motoru i stworzenia jest zagadnieniem metafizycznym. Z punktu widzenia fenomenologicznego można jednak sugerować inny sposób działania Pierwszej Przyczyny. Mianowicie można powiedzieć, że Bóg nie działa sam, lecz sprawia, że elementy działają³². Na planie fenomenologicznym Teilhard pojmuje czynność Bożą nie jako „stwarzającą” w klasycznym tego słowa rozumieniu, lecz jako transformującą, przez co podkreśla genetyczne związki duszy ludzkiej z tworzywem wszechświata³³.

W ten sposób występuje wyraźnie odmiennosc fenomenologicznego i ewolucyjnego od filozoficznego tradycyjnego ujęcia genezy duszy ludzkiej. Z punktu widzenia fenomenologicznego dusza ludzka powstała nie na drodze stworzenia, lecz na drodze rodzenia, nie na drodze pojawienia się czegoś zupełnie nowego, odrębnego i obcego w całości kosmosu, lecz na drodze przemiany, podniesienia istniejącej świadomości na wyższy poziom, przy zachowaniu ciągłości rozwoju życia. Dusza ludzka pojawiła się przez transformującą czynność Bożą, a nie przez czynność stwórczą w klasycznym tego słowa znaczeniu³⁴.

Zgodnie ze swą fenomenologiczną wizją kosmosu Teilhard nie widzi miejsca dla zasadniczej nieciągłości powstałej z interwencji przyczyny

³⁰ *Oeuvres* I, 62, 90, 155.

³¹ *Oeuvres* III, 190.

³² Tamże, 36—39.

³³ Wydaje się, że ten pogląd stanowi podstawę Rabnerowskiego pojęcia „przekraczania siebie”.

³⁴ Czynność przekształcającą można nazwać czynnością stwórczą ze względu na kres i skutek tej czynności.

zewnątrznej. Na planie fenomenologicznym stwórcza czynność Boża nie dodaje niczego z zewnątrz do już istniejących bytów, lecz tylko sprawia, że w łonie rzeczy rodzi się nowy następczy fenomen pod wpływem tej czynności³⁵. Pewna nieciągłość drugorzędna polega jedynie na istnieniu progu świadomości refleksyjnej w stosunku do świadomości zwierzęcej. Teilhard pojmuje ten próg jako przemianę, transformację świadomości niższej w świadomość porządku wyższego. Z jednej strony jest to dalszy ciąg procesu ewolucyjnego, z drugiej następuje pojawienie się nowych własności, dotychczas nie spotykanych w materii. Według J. E. Charona Teilhard zaznaczył wyraźnie dwa różne plany: plan zasadniczy struktury kosmosu, który akcentuje ewolucję ciągłą ku psychizmowi ludzkiemu i plan wtórny, który wskazuje na ewolucyjną nieciągłość, wyrażającą się skokami czy progami wzrostu psychizmu. Na drugim planie człowiek zajmuje najwyższy szczebel, przynajmniej na naszej planecie³⁶.

Oczywiście, nie wszystko jest jasne w tym rozróżnieniu z jednej strony ciągłości zasadniczej, z drugiej nieciągłości wtórnej, czyli „skoku” ze świadomości zwierzęcej na poziom refleksji. Zachodzi pytanie, dlaczego nieciągłość wtórna nie przerywa zasadniczej ciągłości ewolucyjnej w serii fenomenów. Sam Teilhard zdaje sobie sprawę z trudności związanych z tego rodzaju wizją genezy ducha. Pod koniec swego życia pisze, że z punktu widzenia ogólnej ewolucji tworzywa wszechświata żadne zjawisko nie jest bardziej rewolucyjne, a równocześnie bardziej niejasne niż hominizacja, czyli powstanie refleksji, która jest jakby podniesieniem do kwadratu prostego psychizmu zwierzęcego³⁷.

Natura duszy ludzkiej

Według Teilharda naturę duszy ludzkiej stanowi świadomość refleksyjna, o ile jest ujmowalna eksperymentalnie. Duszę ludzką pojmuje bowiem jako ośrodek refleksyjny, jako intelektualną molekułę „upojoną wolnością”³⁸. Ośrodek ten jest wyposażony w myśl i wolę oraz dążenie do piękna i prawdy. Są to zresztą cechy, z analizy których psychologia racjonalna dochodzi do poznania duchowości duszy ludzkiej. Rozważania Teilharda, jako prowadzone na planie fenomenologicznym, nie mogą jednakże zmierzać w tym kierunku, lecz zwracają się ku różnicy eksperymentalnie ujętych cech ducha i ciała.

Z punktu widzenia Teilhardowskiej wizji kosmosu materia i duch nie przedstawiają się jako odrębne istoty, lecz jako zmienne sprzężone, dla których możemy wykreślić wspólną krzywą w przestrzeni i czasie. Teilhard nie mówi o stanie ducha bez materii, gdyż z punktu widzenia ewolucyjnego materia i duch występują razem. W ewolucyjnej wizji kosmosu Teilharda jakby brakuje miejsca dla duchów czystych. Materia i duch, rozpatrywane jako synonimy jeden wielości, a drugi jakości, nie są rzeczami antagonistycznymi, złączonymi przypadkowo przez jakąś siłę. Na mocy relacji genetycznej, według której to, co jest scentrowane (jedność), zależy od złożenia (wielość), aspekt duchowy i ma-

³⁵ *Oeuvres* III, 142.

³⁶ *Du Temps de l'Espace et des Hommes*, Paris 1962, 113.

³⁷ *Oeuvres* VII, 419.

³⁸ *Oeuvres* VI, 78.

terialny rzeczywistości uzupełniają się wzajemnie jako dwa oblicza tego samego przedmiotu, lub jako dwa terminy *a quo* i *ad quem* tego samego ruchu ewolucyjnego. W kosmicznej ewolucji jedność zakłada chronologicznie wielość. Materia określona jako rzecz, która nie posiada nawet śladu świadomości i spontaniczności, nie istnieje. Już w nieożywionych korpuskułach istnieje pewien rodzaj wyżej wymienionej krzywizny zmiennych sprzężonych, które zapoczątkowują i inicjują ukazanie się wolności i „wnętrza” rzeczy³⁹. Życie, którego jednym z określających jest świadomość, przedstawia się dla nauki jako ostateczna forma i własność uniwersalna tworzywa kosmicznego⁴⁰.

Przytoczone wypowiedzi Teilharda zdają się wskazywać raczej na jedność niż różnorodność elementu materialnego i duchowego. Jednakże Teilhard wskazuje równocześnie na pewien dualizm świadomego i samoświadomego, myśli i nieświadomego, czyli ducha i materii. Ukazanie stosunku tych dwóch elementów do siebie stanowi zasadniczy problem świata dla naszej myśli. Dualizm materii i ducha jest niewytłumaczalny, jeżeli świadomość pojmiemy jako metafenomen, a będzie tylko „zakryty”, gdy świadomość ujmemy jako epifenomen materii. Problem tego dualizmu rozwiążemy tylko wtedy, gdy świadomość ujmemy jako fenomen. W serii fenomenów hominizacja oznacza punkt krytyczny, który wskazuje na zmianę stanu w serii fenomenów⁴¹.

Teilhard ujmuje to zagadnienie także w ten sposób, że po przejściu refleksji przez punkt krytyczny powstaje izosfera typu gruntownie nowego, izosfera ducha, czyli noosfera. Transformacja taka, nawet częściowa, wystarczy, by w centrum dobrze ześrodkowanego indywiduum sprawić powstanie punktowego ogniska, czyli „ja” porządku osobowego. Dzięki nowej osobowej „naturze” jest to centrum nieodwracalne⁴². Kosmos nie byłby zdolny zawierać w sobie człowieka, gdyby ten miał swą podstawę tylko w bazie materialnej. Człowiek w swej głębi jest twórczym duchowym⁴³.

Hominizacja, jako krytyczny punkt w biegu ewolucji, wprowadza zmianę stanu, przez co uwypukla się różnica między psychizmem zwierzęcym i ludzkim. Na pytanie, czy różnią się one między sobą naturą, otrzymamy odpowiedź, gdy rozważymy, co to jest refleksja. Otóż refleksja należy do innego poziomu fenomenów niż psychizm zwierzęcy. Pod zewnętrzną pokrywą zjawisk, pisze Teilhard, leży w genetycznej ciągłości z nimi, rozciąga się inna dziedzina, już nie tangencjalna lecz centryczna, gdzie drugi rodzaj energii, tj. energii duchowej, wychodząc z pierwszej, czyli elektromagnetycznej, promieniuje ku górze w trzy coraz bardziej zinterioryzowane sfery refleksji: w sferę ludzkiego, czyli refleksyjnego, w sferę ultraludzkiego, czyli korefleksyjnego i w sferę Chrystyczną, czyli panrefleksyjnego⁴⁴. Ewolucja równa się spirytualizacji, a ta personalizacji. Ujęcie to przywiodło Teilharda do uznania prymatu nieśmiertelnego ducha i zmartwychwstałego Chrystusa w kosmo-

³⁹ *Oeuvres* VII, 131—133.

⁴⁰ *Oeuvres* IX, 275.

⁴¹ *Oeuvres* VI, 137—138.

⁴² *Oeuvres* VII, 115.

⁴³ *Oeuvres* VI, 151.

⁴⁴ *Oeuvres* I, 181; *Oeuvres* VII, 398.

sie⁴⁵. Życie mistyczne skłania, zdaniem Teilharda, do ostrego przeciwstawienia duszy ciału jako dobra i zła⁴⁶. Tymczasem związki i opozycja duszy i ciała wyjaśniają się bez sprzeczności, gdyż w swej podstawie duch i materia są tą samą rzeczą, jak chcą neomaterialiści, a równocześnie istnieje między nimi przeciwieństwo ruchu tangencjalnego i radialnego, jak to zakładają spirytualiści. Wszystkie antynomie znikają — zdaniem Teilharda — w hipotezie ruchu, który doszedł do punktu krytycznego, prowadzącego do zmiany stanu⁴⁷. Antynomie między duchem i ciałem, między jednością i wielością znikają, gdy rozważa się je na tle ewolucji personalizującej jako dwie fazy względnie dwa sensy tej samej rzeczywistości. Materia i duch przeciwstawiają się sobie dopiero wtedy, gdy rozważamy je w izolacji jako abstrakcyjne pojęcia⁴⁸. W łonie tworzywa kosmicznego, interpretuje tę myśl Teilharda Klaudiusz Cuenot, tworzą one tylko dwa wektory o różnym zwrocie⁴⁹.

Z powyższych wypowiedzi Teilharda można wywnioskować, w jakim sensie można mówić o transcendencji duszy ludzkiej w jego fenomenologicznej wizji kosmosu. Najpierw — jak to słusznie podkreśla Hubert Cuyppers — jest to transcendencja względna, a nie bezwzględna i absolutna⁵⁰. W terminologii Teilharda tylko Bóg jest absolutnie transcendentny, jest „szczytem transcendencji”⁵¹. Transcendencję względną wiąże Teilhard z pojęciem emergencji. Podobnie jak życie przekracza materię nieorganiczną, wychodząc z tej ostatniej, tak dusza ludzka przekracza psychizm zwierzęcy, wynurzając się z niego. Zjawisko wynurzania się wskazuje na powstawanie nowych własności na drodze przekształcania poprzednich⁵². Nowa rzecz wyłania się w nowym porządku i jest niesprowadzalna do izolowanych elementów, z których wychodzi⁵³.

Tym tłumaczy się, dlaczego Teilhard nazywa duszę, czyli refleksję, fenomenem. Z jednej bowiem strony dusza ludzka nie jest zupełnie różna od świata, nie jest czymś dodanym od zewnątrz, lecz rodzi się we wnętrzu materii. W stosunku do kosmosu wziętego jako seria zjawisk, dusza ludzka jest włączonym w nią fenomenem, a nie dodanym od zewnątrz metafenomenem. Z drugiej dusza ludzka jest niesprowadzalna do elementów, z których się wynurzyła, ponieważ należy do nowego porządku zjawisk. Lecz właśnie dzięki temu nie jest tylko epifenomenem. Jest po prostu fenomenem, lecz należącym do nowego, wyższego porządku w ewolucyjnym łańcuchu zjawisk.

Transcendencja duszy ludzkiej w fenomenologicznej wizji świata Teilharda wiąże się więc z faktem jej przynależności do nowego, wyższego porządku zjawisk czy stanu tworzywa kosmicznego. Jest to transcendencja względna, a nie absolutna, ponieważ dusza ludzka wynurza się

⁴⁵ *Lettres à Léontine Zanta*, 105, Teilhard wyraża się obrazowo, że to, co jest w bycie materialne, w stosunku do duchowego jest jak noc, która jest cieniem rozważana w stosunku do światła (zob. tamże, 59). Myśl ta sugeruje pokrewieństwo myśli Teilharda z myślą szkoły franciszkańskiej.

⁴⁶ *Oeuvres* IV, 121.

⁴⁷ *Oeuvres* VI, 121—122.

⁴⁸ Tamże, 73—74.

⁴⁹ *Colloque de Venise*, Paris 1965, 69.

⁵⁰ *Vocabulaire Teilhard de Chardin*, Paris 1963, 94.

⁵¹ *Oeuvres* VI, 38.

⁵² *Oeuvres* I, 116, 244, 300, 320.

⁵³ Tamże, 298.

z psychizmu niższego na drodze wielkiego przekształcenia. Równocześnie jest to transcendencja rzeczywista, gdyż dusza ludzka jest niesprowadzalna do psychizmu zwierzęcego. Jest to ujęcie transcendencji na planie zjawiskowym a nie filozoficznym. Przez to spójne wyjaśnienie opozycji ducha i ciała na planie zjawiskowym Teilhard nie chce przesądzać niczego o stosunku duszy do ciała na planie filozoficznym.

Nieśmiertelność duszy ludzkiej

Dusza ludzka przekracza rzeczywistość porządek psychizmu niższego, jeżeli nie może powrócić do niego, a więc gdy bieg ewolucji jest nieodwracalny. W terminologii Teilharda nieodwracalność biegu ewolucji w zastosowaniu do duszy ludzkiej jest równoznaczna z jej nieśmiertelnością. Dlatego zagadnienie transcendencji duszy ludzkiej w Teilhardowskiej wizji kosmosu wiąże się ściśle z problemem jej nieśmiertelności.

Nauka Teilharda o nieśmiertelności duszy ludzkiej jest konsekwencją jego ewolucyjnej wizji świata jako marszu i zjednoczenia wszystkiego w punkcie Omega. Zjednoczenie wszystkiego pojmuję jako jedność zróżnicowanych elementów, a nie jako jedność panteistyczną. „Ziarna świadomości”, czyli dusze ludzkie, nie dążą ani do utraty swych konturów, ani do zmieszania się w Omedze, lecz, wręcz przeciwnie, akcentują w Bogu głębię i niekomunikowalność swojego „ja”. Omega, jako ośrodek osobowy, nie rozpuszcza dusz w sobie, lecz centruje i interioryzuje je jeszcze bardziej. Omega rozważana w swej strukturze, może być tylko ośrodkiem odróżnionym i promieniującym w sercu systemu elementarnych ośrodków⁵⁴. Jest to bowiem ośrodek przedistniejący i transcendentny⁵⁵.

Nieśmiertelność, czyli wieczne życie elementarnych „ja”, wynika z zasad ewolucji kosmosu i gatunku ludzkiego. Należy ją pojąć jako dalsze ogniwo trendu ewolucyjnego, który wiezie kosmos i gatunek ludzki do swego wypełnienia. Śmierć i złączona z nią nieśmiertelność jest punktem krytycznym w tej linii rozwoju. Postępująca konwergencja, personalizacja i interioryzacja gatunku ludzkiego wiezie go do punktu krytycznego, w którym krzywa kompleksyfikacji świadomości wyniesie go poza przestrzeń i czas⁵⁶. Tak nieodwracalność biegu ewolucji jest równoznaczna z nieśmiertelnością człowieka⁵⁷. Nieśmiertelność tę ujmuje Teilhard inaczej jako nieśmiertelność myśli⁵⁸.

Rozwój jest nieodwracalny aż do osiągnięcia swego naturalnego kresu. Jeżeli ten kres jest nieskończony w przyszłości, to i rozwój będzie nieskończony. Funkcjonalnie każdy stopień świadomości prowadzi do stopnia wyższego, a więc rozwój nie może się zatrzymać. Był refleksyj-

⁵⁴ *Oeuvres* II, 371. Wyjaśniając naturę punktu Omega Teilhard pisze, że jest to domyślny najwyższy biegun korefleksji ludzkiej, zbierający i wypełniający to, co jest najbardziej istotne i niekomunikowalne w każdym refleksyjnym elemencie świata. Jest to biegun zbawienia wiecznego, które wyzwoli ludzkość od wszelkiego niebezpieczeństwa rozkładu przez ruch wsteczny. O ośrodku tym Teilhard wyraża się czasem jako o punkcie wyznaczonym przez ekstrapolację, a czasem jako o punkcie osiągalnym na planie zjawiskowym (Zob. *Pierre Teilhard de Chardin*, 451—452; *Oeuvres* II, 373).

⁵⁵ *Oeuvres* I, 344.

⁵⁶ *Oeuvres* VII, 252.

⁵⁷ *Oeuvres* IV, 195—196.

⁵⁸ *Oeuvres* I, 344.

ny przestałby działać, gdyby dostrzegał nieprzekraczalną granicę swego doskonalenia. To wszystko zdaniem Teilharda wskazuje również na fakt, że zjawisko duchowe jest nieodwracalne, czyli nieśmiertelne⁵⁹. Nieodwracalność pojmuje Teilhard jako wielkość, która się nie dezintegruje i nie rozpada. Fakt nieodwracalności ewolucji opiera na zasadzie zachowania świadomości. Korefleksja nakłada się na prostą indywidualną refleksję i wyłania jako nowa, ewolucyjnie konieczna faza świadomości. Pod wpływem stwórczego, planetaryzującego i posuwanego ciągle naprzód uporządkowania, ośrodki indywidualne myśli organizują się w prawdziwy system istot myślących⁶⁰.

Cząsteczki świadomości, czyli elementy świadomości, łączą się w superświadomość, nie decentrując się przy tym i nie stając mniej świadomymi. Superświadomość bowiem jest zjednoczeniem zróżnicowanych, a nie zjednoczeniem, które rozpuszcza indywidualne świadomości w sobie. Jest to zjednoczenie koncentracji i jedynie prawdziwe zjednoczenie, które nie niszczy, lecz akcentuje jednoczące się elementy. Dlatego jednostki ludzkie mogą podlegać temu zjednoczeniu bez zniszczenia swej indywidualności. Wbrew pozorom, pisze Teilhard, osoby mogą stanowić elementy dla wyższej syntezy, ponieważ ich zjednoczenie jest równocześnie wypełnieniem ich doskonałości przez osiągnięcie zupełnej koncentracji. Teilhard sądzi, że w ten sposób została uzasadniona nadzieja naszej osobistej nieśmiertelności i ta nadzieja łagodzi nasze przewidywanie śmierci⁶¹.

Teilhard rozróżnia śmierć osobistą człowieka i śmierć gatunku ludzkiego, przy czym ta ostatnia jest równoznaczna z przejściem ludzkości w ultraludzkość. Śmierć osobista, podobnie zresztą jak śmierć zbiorowa, jest śmiercią pozorną, ubytkiem naszego istnienia, rozkładem wielości materialnej. Śmierć jest bowiem nieuleczalną słabością bytów cielesnych, wynikłą z grzechu pierworodnego. Śmierć to pozorne zepsucie sił i mocy, które posiadaliśmy⁶². Przez śmierć człowiek podlega zniszczeniu pozornie tak samo jak zwierzę, lecz w obu śmierciach zachodzi odwrotna funkcja zjawisk. Przez śmierć w zwierzęciu element radialny ulega zresorbowaniu przez element tangencjalny, natomiast w człowieku uwalnia się i unosi. To uwalnianie jest ucieczką poza entropię przez powrót do Omegi. Dusze ludzkie uwalniają się jedna po drugiej i w postaci ulotu unoszą ku górze swe niekomunikowalne brzemiona świadomości⁶³.

W życiu osobowym człowieka śmierć jest metamorfozą. Żadna rzeczywistość fizyczna nie może wzrastać nieskończenie bez dojścia do fazy zmiany stanu. Personalizująca energia, która jest istotną sprężyną ewolucji, napotyka w swym rozwoju na tego rodzaju nieciągłości. Doszedłszy do pewnych granic koncentracji, elementy indywidualne przekraczają próg, przez który wchodzą w sferę wyższego działania. Nie mogą stawać się większymi bez zmiany stanu. Śmierć osobista i zbiorowa stanowią tylko punkty krytyczne, które są rozsiane na drodze wiodącej do ostatecznego zjednoczenia⁶⁴. W ten sposób śmierć ukazuje się nam w nowej perspe-

⁵⁹ *Oeuvres* VI, 123—124.

⁶⁰ *Oeuvres* VII, 420—424.

⁶¹ *Oeuvres* VI, 128—130.

⁶² *Oeuvres* IV, 85, 88—89, 93—94, 111, 139, 189.

⁶³ *Oeuvres* I, 302—303.

⁶⁴ *Oeuvres* VI, 109.

ktywie. Nieprzeparła i niezawodna spirytualizacja świata nie mogłaby się dokonać, gdyby świadoma cząsteczka, jaką każdy z nas reprezentuje, nie przechodziła w procesie transformacji w nieodwracalny i scalony kres. Jednakowoż przejście tego, co stanowi moje „ja”, w to, co stanowi „drugie”, nie tylko nie zagraża mojemu „ja”, lecz także niesie jako skutek nową konsolidację. Śmierć, w której zdajemy się ginąć, objawia się nam jako zwiastun nowej fazy wzrastania, gdyż oznacza wejście do sfery supraludzkiej, samoświadomej i osobowej⁶⁵.

W ten sposób odkrywa się przed naszym wewnętrznym i zewnętrznym doświadczeniem, pisze Teilhard, zasada o uniwersalnej wartości i znaczeniu, którą nazywa „zasadą zachowania osobowości”. Zasada ta wyraża, że wstępowanie na wyższy poziom w kosmosie jest zjawiskiem nieodwracalnym. Skoro życie raz ukazało się w materii, to kosmos nie może się odhominizować. Skoro myśl raz narodziła się w życiu, to nie może się odhominizować. Rozwój świadomości może postępować tylko naprzód, nigdy w tył. Z zasady zachowania osobowości wynika, że każdy ośrodek indywidualnej osobowości raz uformowany jest ukonstytuowany na zawsze w sobie. Każda elementarna osoba zawiera w swej istocie coś jedyne i niekomunikowalne, a jej pozostawanie w trwaniu jest równoznaczne z jej nieśmiertelnością. Nie istnieje śmierć absolutna⁶⁶.

Bez osobistej nieśmiertelności nie posiadalibyśmy według Teilharda dostatecznej racji działania, a perspektywa śmierci byłaby nie do zniesienia. Podwójny ciężar, jakim jest konieczność ciągłego działania i śmierć, byt refleksyjny może znieść tylko pod tym warunkiem, że dusza ludzka jest nieśmiertelna. Nieśmiertelność i refleksja łączą się ze sobą koniecznością nie tylko metafizyczną i fizyczną, lecz także moralną. Świat, w którym istniałaby refleksja bez nieśmiertelności, byłby światem nie tylko absurdalnym, lecz także odrażającym. Świat oczekujący świadomie śmierci byłby światem bezsensownym, monstrualnym, chimerą. Jednakże duch przekracza jego determinizmy i przypadkowość, gdyż reprezentuje niezniszczalną część świata. Motorem życia refleksyjnego jest ostateczny kres, czyli Bóg. Osobowość Boga i nieśmiertelność duszy ludzkiej zdają się być antypatyczne współczesnej myśli naukowej, lecz winę za to ponosi tylko współczesny antropomorfizm⁶⁷.

Zagadnienie nieśmiertelności duszy ludzkiej wiąże Teilhard także z ewolucyjnym dojrzewaniem gatunku ludzkiego. Na szczycie i w sercu świata zakłada autonomiczny ośrodek, który wzbudza jednoczące siły dojrzewające w populacji ludzkiej. Bez istnienia takiego ośrodka byłaby niemożliwa konwergencja gatunku ludzkiego. Tylko *super-amor*, czyli przyciąganie przez *super-osobę*, może z psychologiczną koniecznością opanować i zsyntetyzować wielość miłości ludzkiej. Świat, który by kulminował w czymś nieosobowym, nie posiadałby ani siły przyciągającego ciepła, ani nadziei nieśmiertelności. A bez tej nadziei egoizm wypowiedałyby zawsze ostatnie słowo na ziemi. Dlatego na szczycie kosmosu jest

⁶⁵ Tamże, 130.

⁶⁶ Tamże, 198—200.

⁶⁷ Tamże, 50—55. Według Teilharda w tym znaczeniu można mówić o religii jako o „opium ludzkości”, a niepokonalna wyższość chrześcijaństwa nad innymi religiami polega na odnalezieniu i zaakcentowaniu wzrastającej tożsamości personalizacji z Chrystogenezą (Zob. *Pierre Teilhard de Chardin*, 452).

konieczne istnienie prawdziwego „Ja”, które jednoczyłoby wszystkie elementarne „ja”, bez rozpuszczania ich w sobie⁶⁸.

Tak więc nieśmiertelność duszy ludzkiej warunkuje jej transcendencję, gdyż utrzymuje ją na nieodwracalnym poziomie refleksji i osobowości, umożliwiając jej rozwój tylko w kierunku wyższego. Z chwilą indywidualnej śmierci psychizm zwierzęcy ulega degradacji, natomiast psychizm ludzki, wprost przeciwnie, podlega konsolidacji i wchodzi w nową fazę nieodwracalnego wzrastania, wypełniania, personalizacji. Wchodzi w sferę *ultra*-ludzką i łączy się z najwyższym ośrodkiem zjednoczenia, czyli Omegą. Pęd ewolucyjny niesie duszę ludzką ku coraz wyższej świadomości i wypełnieniu jej doskonałości.

2 WNIOSKI

Ogólne uwagi o koncepcji Teilharda

Analiza wypowiedzi Teilharda o genezie, naturze i nieśmiertelności duszy ludzkiej pozwala pozytywnie odpowiedzieć na pytanie, czy i w jaki sposób można mówić o transcendencji duszy ludzkiej na płaszczyźnie jego fenomenologicznej wizji kosmosu. Teilhard rozważa duszę ludzką jako zespół eksperymentalnie obserwowalnych zjawisk. Nie jest to ujęcie filozoficzne i dlatego takich terminów, jak „natura”, „zjawisko” czy „fenomen”, nie można przekładać wprost na kategorie substancji czy przypadłości⁶⁹. Trudności i zarzuty stawiane Teilhardowi posiadają często źródło w świadomym czy podświadomym filozoficznym rozumieniu jego wyrażeń. Tymczasem dla Teilharda dusza ludzka jest zjawiskiem naukowym, doświadczalnym. W tym też sensie należy odczytywać jego słowa, że byłby szczęśliwy, gdyby w zagadnienie ducha i człowieka można było wniknąć przy pomocy metody naukowej i gdyby w nowej „hiper-fizyce” materia i duch otrzymali jednorodne i spójne wyjaśnienie⁷⁰. Nauka chrześcijańska nie doszła do tego rozwiązania, gdyż zastępyła w fiksystycznym, statycznym ujmowaniu kosmosu. Ewolucyjne ujęcie świata pozwoiłoby jej spotkać się w tym zagadnieniu z myślą niekatolicką⁷¹.

W swym fenomenologicznym ujęciu duszy ludzkiej Teilhard mówi o eksperymentalnie ujętej różnicy porządków czy stanów psychizmu zwierzęcego i ludzkiego. Powstanie refleksji, wolności i myślenia ma miejsce przez wyniesienie życia na wyższy stopień eksperymentalnie ujmowanego istnienia. Biologia wiedzie nas do transcendentnego, ponieważ ruch ewolucyjny rozwija się w sposób nieodwracalny, czyli transcendentny. O transcendencji duszy ludzkiej możemy mówić właśnie ze względu na jej przynależność do nowego i wyższego porządku istnienia. Równocześnie Teilhard zwraca uwagę na niezależność duszy ludzkiej od świata materialnego. Odczuwamy bowiem w sobie zarówno zależność, jak i niezależność od sił materialnych. Dusza ludzka jest zdolna do głę-

⁶⁸ *Oeuvres* V, 373.

⁶⁹ Zob. T. Wojciechowski, *Teoria hylemorfizmu w ujęciu autorów neoscholastycznych*, Warszawa 1967, 258—259.

⁷⁰ List z dnia 11. X, 1936, w: *Pierre Teilhard de Chardin*, 264—265. Zob. A. Haas, *Teilhard de Chardin-Lexikon*, Freiburg/Basel/Wien 1971, Bd II, 153—160.

⁷¹ *Oeuvres* IX, 239—240.

szej interioryzacji, refleksji, wolności, przewidywania przyszłości i dlatego nie istnieje mechaniczny ekwiwalent myśli i woli.

Dusza ludzka powstaje w biegu ewolucji zgodnie z twierdzeniem o zmianie stanu, które mówi, że żadna realność fizyczna nie może wzrastać nieskończenie bez osiągnięcia punktu krytycznego i połączonej z nim metamorfozy. Krytyczne punkty rozwoju tym się charakteryzują, że nie zrywają zasadniczej ciągłości ewolucyjnej jednej zasadniczej linii rozwoju kosmosu. Dlatego z punktu widzenia naukowego transcendencja duszy ludzkiej, rozważanej *in statu esse*, czyli w jej naturze, nie wyklucza jej ewolucyjnej genezy *in statu fieri*. Dusza ludzka staje się transcendentną w procesie genezy⁷². Brak odróżnienia zagadnienia genezy od zagadnienia natury duszy ludzkiej jest charakterystycznym dla statycznej, fiksystycznej, tradycyjnej filozofii. Równocześnie stanowi to o zasadniczej różnicy między tradycyjną i ewolucyjną koncepcją transcendencji duszy ludzkiej.

Transcendencja duszy ludzkiej w ujęciu Teilharda odpowiada rozumieniu, jakie temu pojęciu nadał G. Belot. Według niego słowo „transcendencja” implikuje naraz nowe i równocześnie ciągłe rozwiązanie. Rzeczywistość jest transcendentną w stosunku do drugiej wtedy, gdy spełnia dwa warunki: 1) jest wyższa od drugiej, czyli należy do wyższego porządku w jakiejś hierarchii, 2) może być osiągnięta, wychodząc z drugiej, tylko na drodze ruchu ciągłego⁷³. Teilhardowska koncepcja transcendencji duszy ludzkiej odpowiada obu wymienionym przez Belota warunkom. Wykazuje bowiem zarówno ciągłość ruchu ewolucyjnego, jak i przynależność duszy ludzkiej do wyższej rzeczywistości niż ta, z której wyszła. Z koniecznością w takiej przemianie zachodzi jakaś zmiana samej natury rzeczy⁷⁴. Teilhardowi nie chodzi jednak o metafizycznie rozumianą zmianę istoty. Z naciskiem podkreśla, że chce pozostać na płaszczyźnie zjawiskowej i chce się odgradzić od filozofii czy teologii. Chce zbadać zjawisko, lecz chce je zbadać do głębi⁷⁵.

Do Teilhardowskiej koncepcji duszy ludzkiej można zastosować także pojęcie transcendencji podane przez H. Bartha. Barth rozróżnia transcendencję wewnątrzświatową (*innerweltliche Transzendenz*) i transcendencję zewnątrzświatową (*ausserweltliche Transzendenz*)⁷⁶. Według Teilharda dusza ludzka pojawiła się na drodze transcendencji wewnątrzświatowej, a więc nie doszła do ciała spoza kosmosu, lecz w biegu ewolucji jeden jego element został wyniesiony przez specjalną interwencję Bożą na duchowy stopień istnienia. W ten sposób została zachowana jedność kosmosu, który jest poddany ewolucji od materii nieożywionej począwszy, na człowieku łącznie z jego duszą skończywszy⁷⁷. Jeden ruch ewolucyjny obejmuje to, co dziś nazywamy ewolucją chemiczną (prebiologiczną), organiczną i antropiczną.

Gdybyśmy przyjęli tradycyjną koncepcję stworzenia duszy ludzkiej

⁷² *Oeuvres* III, 191.

⁷³ A. Lalande, *Vocabulaire technique et critique de la philosophie*⁸, Paris 1960, 1144.

⁷⁴ *Oeuvres* V, 25.

⁷⁵ *Oeuvres* I, 21; Haas, dz. cyt. 258.

⁷⁶ *Erkenntnis der Existenz*, Basel/Stuttgart 1965, 208—211.

⁷⁷ *Oeuvres* V, 35: ...pour avoir compris que, du fond de la Matière aux sommets de l'Esprit, il n'a qu'une évolution. Zob. także *Oeuvres* III, 254.

z nicości podmiotu, to w konsekwencji musielibyśmy powiedzieć, że jest ona dodana do naszego świata. Zachodzi pytanie, czy w takiej koncepcji nie przejawia się platoński dualizm, który wbrew słownym zapewnieniom nie został w niej przewyciężony. Teilhard chce uniknąć dualizmu dwóch światów: materii i ducha, przez przyjęcie jednego świata o dwóch biegunach kondensacji i podlegającego jednej linii rozwojowej. Nowy stopień bytu powstaje w nim przez przyrost bytu, przez stawanie się „plus-être”⁷⁸. Cały kosmos podlega jednemu ruchowi ewolucyjnemu, a odkupienie, ostateczny kres rozwoju, dotyczy całego świata, gdyż cały świat przejdzie kiedyś w dowieczność⁷⁹. Dusza ludzka jest pierwszą cząstką tego kosmosu, która przekroczyła próg czasu i przygotowała to, co teologowie nazywają zmartwychwstaniem⁸⁰.

Na słuszność tego rodzaju ujęcia genezy duszy ludzkiej wskazuje dodatkowo fakt, że proces ewolucji nie likwiduje zdobyczy niższego poziomu rozwoju, by je zastąpić nowymi, lecz buduje następny etap zawsze na podstawach poprzedniego. Życie przerobiło materię nieożywioną przez dodanie do jej cech nowych własności, które są charakterystyczne dla poziomu życia, a transcendentne w stosunku do poprzednich. Podobnie hominizacja dokonała się nie przez usunięcie właściwości psychizmu istoty przedludzkiej, lecz przez przerobienie tego psychizmu i wyniesienie go do poziomu psychizmu ludzkiego, transcendentnego w stosunku do poprzedniego⁸¹. To „nowe” nie zostało dodane z zewnątrz, lecz zostało rozwinięte z „dawnego” i dzięki przyrostowi bytu stało się transcendentnym w stosunku do poprzedniego. Jest to transcendencia nieodwracalna i dlatego niesłuszne są wszelkie zarzuty monizmu stawiane ewolucyjnej teorii genezy duszy ludzkiej⁸².

Z zarzutem monizmu wiąże się zarzut panpsychizmu. Teilhardowi zarzuca się, że przypisuje każdemu, nawet niematerialnemu bytowi aspekt psychiczny. Francoeur broni Teilharda przed tym zarzutem. Idąc za tokiem myśli Sertillangesa pisze, że Teilhard powtarza tylko podstawowe hylemorficzne pojęcia Akwinaty, zmieniając perspektywę statyczną na ewolucyjną i z tego punktu widzenia stosuje analogię bytu. Każdy, kto działa, tworzy skutki przypominające twórcę. Ponieważ wszystkie byty pochodzą od Boga, który jest świadomością, życiem, intelektem, wolnością i miłością, przeto wszystkie one muszą być w odpowiednim dla nich stopniu świadomością, duchem, życiem, intelektem, wolnością i miłością. Możemy więc twierdzić, że w atomie jest coś, co ma się tak do intelektu, jak ma się byt atomu do bytu ducha⁸³.

A. Kolb, podobnie jak Sertillanges i Francoeur, widzi u Arystotelesa i Akwinaty podobną naukę. Materia pierwsza jest tworzywem, które zawsze posiada jakąś formę. Z tego powodu nie można czynić zarzutu pan-

⁷⁸ *Oeuvres* IV, 124. Teilhard posuwa się jeszcze dalej i pisze: Un jour, toute la substance divisible de la matière aura passé dans les âmes (Tamże, 128).

⁷⁹ Terminu „dowieczność” używam w znaczeniu, jaki mu nadałem w pracy: *Teorie czasu scholastyczne a einsteinowska*, *Collectanea Theologica*, 26 (1955), fasc. 4, 708.

⁸⁰ Podobnie ujmuje to zagadnienie J. Ratzinger, *Wprowadzenie w chrześcijaństwo*, Kraków 1970, 291—297.

⁸¹ W arystotelizmie dusza ludzka, jako jedyna forma ciała, przejmuje funkcje dusz niższych.

⁸² Zarzut taki stawia mi K. Kłósak w art. *Teoria kreacjonistycznych początków duszy ludzkiej, a współczesny ewolucjonizm*, *Analecta Cracoviensia*, 1(1969) 35, 37, 50.

⁸³ *Horyzonty ewolucji*, Warszawa 1969, 115—117.

psychizmu pogładowi, który widzi ducha w organizmach żywych i nawet w materii nieożywionej odkrywa delikatne tchnienie ducha. Głębsze uzasadnienie tej myśli znajdujemy w jego nauce, że świat *suppositis supponendis* można pojmować jako drugą naturę Boga. Ta druga natura Boga, wzięta jako duch, jako myśl i jako identyczna z Jego pierwszą naturą, położyła ducha w naturę stworzoną, czyli w rzeczywisty świat, ażeby mogła znów stać się duchem w człowieku. Świat w jego początku i początkowym stanie nie mógł być ontologicznie, by użyć tego wyrażenia, stu procentowo chemicznie czystym od wszelkiego rodzaju ducha. Duch Boży nie mógł przejść bez śladu w naturze, zresztą z tych śladów odnajdujemy go rozumowo. Życie i duch musiały być dane na początku przynajmniej w pewnej możliwości, ażeby mogła być dana ewolucja⁸⁴.

A. Haas w inny sposób broni Teilharda przed zarzutem panpsychizmu. Wychodzi z analizy pojęcia analogii, którą określa jako poznanie przez porównanie. Analogia poznania opiera się o analogię bytu i orzeka o stosunku dwóch lub więcej bytów, które w swej bytowości są równocześnie podobne i różne. Analogiczne stosunki bytowe odgrywają dużą rolę w wypowiedziach Teilharda, stąd pominięcie ich prowadzi do nieporozumień. I tak oskarża się Teilharda o panpsychizm, ponieważ mówi o „wnętrzu” rzeczy czy biegunie świadomości we wszystkich stopniach bytu. Zarzut byłby słuszny tylko wtedy, gdyby Teilhard zakładał psychizm ludzki czy „wnętrze” człowieka w ten sam sposób także w niższych stopniach bytu, łącznie z formami nieorganicznymi, gdyby nie widział różnicy tego „wnętrza” na różnych stopniach bytu. Takie przypisywanie psychizmu różnym stopniom bytu nie zachodzi u Teilharda, gdyż widzi i podkreśla różnice bytowe. Pisze o niejednakowo postępującym rozwoju, o transformacji, transfiguracji, o skokach, które przekształcają podobieństwa, aby mogły powstać różnice⁸⁵.

Zasadniczym powodem nieporozumień w odczytywaniu ewolucyjnej koncepcji genezy duszy ludzkiej Teilharda jest aplikacja fiksystycznego języka tradycyjnej filozofii do dynamicznego języka teorii ewolucji. Tego rodzaju zabieg jest metodologicznie niepoprawny, gdyż ujęcia dynamiczne nie są wprost przekładalne na ujęcia statyczne. Statyczne ujęcie bytu eliminuje, co więcej, na zasadzie logicznego wynikania musi *a priori* eliminować teorię ewolucyjnej genezy duszy ludzkiej, jako niezgodnej z zasadami tradycyjnej filozofii. Tego rodzaju krytyka jest jednakże czystym werbalizmem, czystą deklaracją tradycyjnego stanowiska, gdyż nie sięga do istoty sporu. Francoeur słusznie pisze, że nowe poglądy na materię i ducha winny być analizowane i krytykowane w kontekście tej wizji świata, w której są przedstawione. Próby przenoszenia ich z powrotem w ramy statycznej filozofii przyrody, panującej przemożnie przed wyłonieniem się naukowej teorii ewolucji, nazywa kupczeniem intelektualnymi możliwościami człowieka, zaprzeczeniem wszelkim prawom logiki, słuszności i prawdy⁸⁶.

Dla uniknięcia jednostronności w ocenie koncepcji Teilharda trzeba przyznać, że obrazowe, czasem wieloznaczne wyrażenia mogą budzić uzasadnione zastrzeżenia. Jest to bowiem wizja kosmosu spójna w zarysie

⁸⁴ *Menschwerdung und Evolution, Entwurf einer geschichtsphilosophischen Christologie*, Graz/Wien/Köln 1970, 85—103.

⁸⁵ Dz. cyt. Bd I, 48—49.

⁸⁶ Dz. cyt. 124.

całościowym, lecz domagająca się bardziej precyzyjnych opracowań w szczegółach. Można też wątpić w całkowicie czystą metodę fenomenologiczną, gdyż wprowadza postulaty, które nie dadzą się uzasadnić na poziomie nauk przyrodniczych. I tak wprowadza Boga jako główny czynnik ewolucji⁸⁷, wprowadza polemikę filozoficzną, zarzucając tradycyjnej filozofii, że operuje pojęciem bytu abstrakcyjnego nieokreślonego fizycznie i domagając się uwzględnienia w filozofii fizycznego określenia tworzywa⁸⁸. To jest zresztą powodem różnic w ocenie mniejszej czy większej czystości fenomenologicznej metody Teilharda. E. Rideau sądzi np., że fenomenologia Teilharda zawiera w sobie kosmologię, antropologię, metafizykę i ontologię⁸⁹. Natomiast B. de Solages⁹⁰, ks. K. Kłósak⁹¹ i A. Haas⁹² sądzą, że Teilhard utrzymał się w zasadzie na poziomie empiriologicznym. Niezależnie od rozwiązania tego sporu, nie wnoszącego zresztą istotnych elementów do koncepcji Teilharda, wydaje się zrozumiałym, że jego ewolucyjne ujęcie zagadnienia musiało wpłynąć na myśl filozoficzną. Toteż słusznie pisze Francoeur, że Teilhard, jako człowiek uczony a równocześnie oddany Objawieniu, ocenił i dostrzegł tę wszechogarniającą perspektywę, jaką ewolucyjna filozofia przyrody dodaje do tradycyjnej filozofii⁹³.

Próby filozoficznej interpretacji nauki Teilharda o duszy

Nauka Teilharda o transcendencji duszy ludzkiej niepokoi umysły jednych, a prowokuje do śmiałych i radykalnych rozwiązań drugich. Powstał spór między tradycyjnym i nowym poglądem na człowieka, w którym to sporze biorą udział przyrodnicy, filozofowie i teologowie. Przyrodnicy — pisze J. Frisch — niepokoją się poglądem na świat, który w sposób zawalowany przypisuje materii nieożywionej własności życia i świadomości. Filozofowie i teologowie patrzą z niepokojem na pogląd, który zdaje się zacierać tradycyjne różnice między materią i duchem, naturą i nadnaturą. Przyrodnicy twierdzą, że Teilhard wychodzi daleko poza to, co może powiedzieć nauka, filozofowie i teologowie skarżą się, że przynosi zamieszanie i niebezpieczną naturalizację największych prawd wiary⁹⁴.

Tradycyjna nauka głosi, że dusza ludzka nie mogła powstać na drodze rodzenia czy przekształcenia przedistniejących elementów, lecz została stworzona przez Boga z nicości podmiotu. Pod wpływem myśli Teilharda powstało pytanie, czy biorąc pod uwagę teorię ewolucji, można dalej podtrzymywać antropologiczny dualizm, według którego dusza ludzka, jeden z konstytutywnych czynników człowieka, może być składnikiem nie podlegającym rozwojowi⁹⁵. Różne odpowiedzi dano na to pytanie. A. D. Sertillanges OP pierwszy poddał pod wpływem myśli Teilharda krytycznemu naświetleniu tradycyjną naukę o stworzeniu duszy ludzkiej przez Boga.

⁸⁷ *Oeuvres IX*, 280.

⁸⁸ Tamże, 292—293.

⁸⁹ *La pensée du Père Teilhard de Chardin*, Paris 1965, 53.

⁹⁰ *Teilhard de Chardin*, Edouard Privat Éditeur (bmw) 1967, 287.

⁹¹ Art. cyt. 48.

⁹² Dz. cyt. Bd II, 257—259.

⁹³ Dz. cyt. 111.

⁹⁴ *Die Krise der menschlichen Evolution*, Mainz 1968, 17.

⁹⁵ W. Bröcker, *Aspekty ewolucji*, Concilium, Poznań/Warszawa 1969, 1—10(1966/67), 275.

Dusza ludzka ani nie istnieje przed zjednoczeniem z ciałem, ani ciało nie istnieje przed ożywieniem go przez duszę, ani stwórcza czynność Boża nie dochodzi od zewnątrz. Dusza nie stanowi odrębnego kresu stworzenia, lecz powstaje równocześnie z ciałem. Stwórcza czynność Boża jest nie transcendentna lecz immanentna, gdyż Bóg od wewnątrz podnosi własną działalność rodziców, której kresem jest cały człowiek⁹⁶.

Sertillanges mówi o stworzeniu duszy wewnątrz świata, o immanentnym akcie stwórczym, jednakże jest to rozwiązanie zagadnienia genezy duszy ludzkiej tylko pozornie ewolucyjne. Rozróżnia bowiem płaszczyzną fenomenologiczną i ontologiczną. Zakłada ciągłość zjawiskową między poprzednikami człowieka i człowiekiem, a równocześnie podkreśla nieciągłość metafizyczną. Powstanie duszy ludzkiej uważa za fakt naraz Boski i naturalny. Fakt naturalny dotyczy ciągłości zjawiskowej, którą badają nauki przyrodnicze. Dusza jako fakt Boski przekracza ich kompetencje i stanowi problem metafizyczny. Stworzenie duszy ludzkiej, rozumiane jako fakt Boski, zrywa całkowicie ciągłość bytową z jej poprzednikami. Dusza ludzka stanowi w świecie zjawisko ekstrakosmiczne czy akosmiczne⁹⁷.

Podobnie jak obecnie Sertillanges i większość neoscholastyków, Ph. G. Fothergill zakłada ewolucję tylko do ciała człowieka włącznie. Pojawienie się duszy ludzkiej uważa za wydarzenie niezwykle w świecie i nie mieszczące się nawet potencjalnie w naturze kosmosu. Jest to zjawisko transcendentne w stosunku do normalnych procesów zachodzących w świecie. Fothergill sądzi, że gdyby to nie było prawdą, to zostałaby zachwiana cała podstawa religii chrześcijańskiej. Wraz z pojawieniem się duszy ludzkiej zostało dodane naturze to, co jej nie przysługiwało. Dusza ludzka nie posiada koniecznego związku z zasadą życia czy organizacji organizmu i pozwala człowiekowi rozwijać się na płaszczyźnie, która nie jest związana koniecznym węzłem z fizyczną rzeczywistością. Pomimo stworzenia duszy z nicości podmiotu, pojawienie się jej jako faktu ponad naturalnym biegiem rzeczy, nie stanowi wyłamania się człowieka z łańcucha procesów przyrody i nie stanowi przerwania procesu ewolucji. Ewolucja znalazła swój kres w ciele człowieka, a Bóg, chcąc przekształcić końcowy produkt ewolucji ciała zwierzęcego, stworzył z nicości podmiotu duszę ludzką⁹⁸.

Również A. Haas próbuje pogodzić stworzenie duszy ludzkiej z nicości podmiotu z ogólną teorią ewolucji. Dzisiaj zagadnienie stworzenia i ewolucji stawia się nie w formie „albo-albo”, tj. „stworzenie albo ewolucja”, lecz w formie „stworzenie i ewolucja”, lub lepiej w formie „stworzenie (w procesie) ewolucji”. Ewolucja świata i człowieka stanie się nam jaśniejsza, jeżeli ujmijemy ją jako skutek wszystko ogarniającego i rządzącego planu Bożego⁹⁹. Wielopostaciowy uporządkowany ruch rozwoju kosmosu domaga się kierującej i noszącej ewolucję osi, którą jest plan Boży leżący u podstaw każdego ruchu. Ten Boży plan, jako idea Boża,

⁹⁶ *L'idée de création et ses ressentiments en philosophie*, Paris 1945, 120 nn.

⁹⁷ *L'Univers et l'âme*, Paris 1965, 44, 53, 57, 66.

⁹⁸ *Chrześcijaństwo wobec ewolucji*, Warszawa 1966, 453—454.

⁹⁹ *Die Entwicklungsgedanke und das christliche Welt- und Menschenbild*, w: *Evolution und Bibel*, Freiburg/Basel/Wien 1968, 60.

urzeczywistnia się stopniowo w rozwoju, w którym biorą udział stworzenia, rozwijając własną działalność, użyczoną im przez Boga¹⁰⁰.

Teoria ewolucji kosmosu podana przez Haasa opiera się na trzech podstawowych założeniach — zasadach. Pierwsza to podstawowy aksjomat centralnej osi rozwoju, którą jest stwórczy plan Boży, noszący i prowadzący rozwój od początkowego punktu A do punktu końcowego Z (odpowiadają one alfie i omedze Teilharda). W rozwoju tym obserwujemy trzy potężne pulsacje osi stwórczej, objawiające się jako punkty kosmogenezy, biogenezy i antropogenezy. Ostateczną konwergencję wszystkiego będzie stanowiło nowe niebo i nowa ziemia przy skończeniu świata.

Dругa zasada głosi biegunową analogię przyczynowości i celowości. Wszystkie zjawiska rozwoju są określone z obu stron przez początek i koniec, czyli cel. Z początkowego punktu A, z pierwszej stworzonej cząstki materialnej, rozwinął się kosmos, przybierając w procesie dywergencji coraz bardziej różnicującą się i coraz bardziej skomplikowaną postać. Był to krok z nieskończenie małych do nieskończenie dużych. Po okresie dywergencji nastąpiła faza konwergencji, która doprowadziła do pojawienia się nowej wielkości w postaci życia. Powstała nowa nieskończoność, z zupełnie nowymi postaciami i cechami. Życie, jako rzeczywista nowość, nie jest wyprowadzalne czysto przyrodniczo z dywergującej materii, choć występuje w związku z rozwojem kosmosu. Od początku istniało pochodzące od wewnętrznej w materii osi stworzenia skierowanie sensu kierunku rozwoju na życie. Założywszy centralną oś rozwoju, zbyt czynnym jest przyjmowanie jakichś „elementów psychicznych” czy początków życia już w świecie atomowym. Podobnie powstał człowiek. Wzięty w swej całości, nie jest produktem tylko konwergencji biosfery, jego duch, a więc jego mowa i kultura, nie są tylko drugą stroną kompleksyfikacji świadomości zwierzęcej, lecz jest zawarunkowanym przez centralną oś stwórczą *novum* w całym stworzeniu. Równocześnie człowiek istnieje w łączności z całym światem, jest włączony w sferę biosu i zakłada całą uprzednią ewolucję.

Trzecia zasada mówi o biegunowej odpowiedności ciągłego rozwoju i krytycznych zwrotów (przemian). Jest to prawo ewolucyjno-rewolucyjnej biegunowości, które nie sprzeciwia się ani naukowej teorii ewolucji, ani filozoficzno-teologicznym zasadom. Biorąc od strony zjawiskowej, zewnętrznej, stworzenie rozwija się w sposób ciągły, nie ma niczego, co by zewnętrznie nie pozostawało we wzajemnym związku w rozwijającym się kosmosie. Natomiast występujące w tej zewnętrznej ciągłości różne istotowo *nova*, jak życie i duch, nie są wyprowadzalne z samego procesu rozwoju. Ciągłość i nieciągłość nie stoją w sprzeczności ze sobą, lecz stanowią od zewnątrz biegun ciągłości ewolucyjnej, od wewnątrz biegun przemian rewolucyjnych i razem stanowią jedność dzięki centralnej osi stworzenia. Całość rozwoju można ująć jako jedność w wielości, jako jedność, która nie rozpuszcza elementów, lecz zachowuje wielość indywidualną. W zorganizowanej przez oś stwórczą całości elementy i części osiągają swe uzupełnienie i doskonałość¹⁰¹.

Haas sam zwraca uwagę na to, że jego próba wyjaśnienia jedności całego świata różni się od ujęcia Teilharda, a równocześnie wykazuje

¹⁰⁰ Tamże, 77—83.

¹⁰¹ Tamże, 88—96.

podobieństwa z innymi próbami tego rodzaju. Jest to słuszne spostrzeżenie. Rozwija wprawdzie pewne myśli Teilharda, lecz jego rozwiązanie idzie w kierunku zapoczątkowanym przez Sertillangesa. Nie mówi wprost o stworzeniu duszy ludzkiej z nicości podmiotu, lecz wyraża to równoważnie przez stwierdzenie, że stanowi ona nowość, której nie można ująć czysto biologicznie.

Ks. K. Klósak rozwiązuje zagadnienie początku duszy ludzkiej podobnie, jak wymienieni wyżej autorzy. Z jednej strony przyjmuje teorię ewolucji przekazaną przez nauki przyrodnicze, a z drugiej zakłada zgodnie z tradycyjną filozofią stworzenie duszy ludzkiej z nicości podmiotu. Stojąc na gruncie współczesnego ewolucjonizmu przyjmuje, że zaistnienie historycznie pierwsze czy historycznie pierwszych dusz ludzkich, ujmowanych w całokształcie przysługującego im bytu, z dużym prawdopodobieństwem było w jakiejś mierze rezultatem naturalnej ewolucji biokosmosu wziętej tak, jak o niej można mówić w stosunku do porządku ontologicznego w znaczeniu szerszym¹⁰². Sądzi, że z tym ujęciem można pogodzić tomistyczną naukę o stworzeniu duszy ludzkiej *ex nihilo subiecti*. Dwie tezy, że dusza ludzka jest stwarzana przez Boga z nicości podmiotu i że równocześnie wywodzi się w jakimś sensie z działania wtórnych przyczyn sprawczych, chce pogodzić w następującym stwierdzeniu: Byt duchowy duszy ludzkiej pochodzi z bezpośredniej stwórczej interwencji Bożej, a przyczyny wtórne narzucają duszy tylko jej szczegółowe piętno (*tale esse*), czyli indywidualne cechy¹⁰³.

Zachodzi pytanie, jak należy rozumieć to rozwiązanie. Czy indywidualne cechy duszy ludzkiej mamy rozumieć jako odrębne cechy duchowe, czy jako cechy wniesione przez stronę materialną, czy jako cechy *compositum*? Jest rzeczą oczywistą, że na gruncie tomizmu przyczyny wtórne nie mogą być przyczyną cech duchowych. Jeżeli tak jest, to rozwiązanie ks. Klósaka sprowadza się do ujęcia innymi słowami poglądu Sertillangesa i Fothergilla. Jest to więc rozwiązanie również tylko pozornie ewolucyjne. W rozwiązaniu tym trudno zrozumieć, dlaczego człowiek stanowi jedność, skoro jest złożeniem z elementu naturalnego i ponadnaturalnego. Jak można włączać całego człowieka w proces ewolucji, skoro jego istotny czynnik nie pochodzi z kosmosu, lecz został powołany do istnienia na drodze stworzenia z nicości podmiotu. Tomiści tłumaczą jedność człowieka złożeniem z materii pierwszej i formy substancjalnej. Wł. Tatarkiewicz słusznie zwraca uwagę, że dusza ludzka, będąca formą ciała a równocześnie czymś samoistnym, stanowi wyłom w ogólnej zasadzie, jaka rządzi systemem Arystotelesa przyjętym przez scholastykę, że wszelka forma może istnieć jedynie w łączności z materią. Wyłom ten stanowi pozostałość platonizmu w arystotelesowskim poglądzie na świat¹⁰⁴. Dodajmy, jest to pozostałość dualizmu, który wszedł w filozofię tomistyczną.

W uzasadnieniu konieczności stworzenia duszy ludzkiej z nicości podmiotu powołuje się ks. Klósak, jak zresztą czynią to tomiści, na filozoficzną zasadę, że skutek nie może być większy od przyczyny. W związku z tym stawia mi zarzut, że podtrzymując tezę o powstaniu duszy ludzkiej

¹⁰² Art. cyt. 45.

¹⁰³ Tamże, 53.

¹⁰⁴ *Historia filozofii*⁸, Warszawa 1968, t. I, 126.

z tworzywa, które jest materialnej natury, wchodzi w konflikt z wymienioną zasadą. Wnioskuje stąd, że zakładam przez to „głębokie *irrationalne* w bycie z obrębu przyrody, przez co buduję świat magii i baśni, nie będący dziedziną badań rozumu”¹⁰⁵. Pomijając dodatek „zasadniczo” w sformułowaniu metafizycznej zasady, że skutek nie może być większy od przyczyny, co zdaje się chyba dopuszczać wyjątki, trudno o bardziej nieadekwatne przedstawienie mego poglądu i pomieszanie pojęć. Dla filozofów chrześcijańskich, którzy przyjmują możliwość ewolucyjnej genezy duszy ludzkiej, jest rzeczą oczywistą, że w zagadnieniu tym chodzi nie o odrzucenie czy przyjęcie tej zasady, lecz o wybór alternatywy: Bóg stwarza każdą duszę ludzką osobnym aktem stwórczym z nicości podmiotu, czy też, zgodnie z wymogami teorii ewolucji, wykorzystuje naturalny bieg natury i bezpośrednią interwencją stwórczą przekształca czy podnosi istniejące tworzywo na poziom duchowy. Zarówno w pierwszej, jak i w drugiej alternatywie zostaje zachowana metafizyczna zasada, że skutek nie może być większy od przyczyny.

Różnica między tradycyjnym i ewolucyjnym poglądem na genezę duszy ludzkiej dotyczy sposobu działania Bożego. Tomiści przyjmują, że Bóg wyprowadza każdą duszę ludzką z nicości podmiotu, natomiast ewolucjoniści zakładają, że Bóg nie fabrykuje bytów, lecz uzdalnia je do przyrostu bytu przy pomocy biologicznych procesów¹⁰⁶. Ewolucjonista przyjmuje za Teilhardem, że Bóg mniej „czyni” rzeczy, a więcej sprawia, „że się czynią”¹⁰⁷. Haas interpretuje te słowa Teilharda w ten sposób, że stworzenia nie są marionetkami, które Bóg sporządza i następnie pociąga za nitki, by je poruszać, lecz przez swe stwórcze Słowo dopuszcza, żeby się urzeczywistniały w stałym „przekraczaniu siebie”¹⁰⁸. Dusze ludzkie nie są ołowianymi żołnierzami, które Bóg dokłada do kosmosu, lecz przez prolongowany akt stwórczy Bóg używa bytom ich własną naturę, przyczynowość oraz działalność przynoszącą przyrost bytu¹⁰⁹. Po tych wyjaśnieniach możemy postawić pytanie, który pogląd, ewolucyjny czy tradycyjny, zakłada „głębokie *irrationalne* w bycie i buduje świat magii i baśni”?

Wydaje się, że fiksyści operują nieświadomie demokrytowskim pojęciem materii biernej, poruszanej od zewnątrz. Jest to pojęcie materii przewzięzione przez współczesną fizykę. Według J. Schrödera materia nie jest, lecz materia staje się, dokładniej, staje się jako energia w pustej przestrzeni. Elementarne cząstki materii są substancją macierzystą, którą można nazwać rodzicielką każdej substancji¹¹⁰. Fizycy dochodzą do pojęcia materii, które wprowadził Teilhard, pisząc o *Materia Matrix*, o materii rodzicielce¹¹¹. Materia jest brzemiennością, która umożliwia, które urzeczywistniają się pod działaniem stwórczej interwencji Bożej. Materia nie jest czystą biernością pozbawioną wszelkich określeń i sił, ponieważ jest inkarnowaną myślą Bożą. Właśnie jako taka może podlegać rozwojowi aż do ducha włącznie. Słusznie pisze Kolb, że materia nie uzyskuje i nie

¹⁰⁵ Art. cyt. 36.

¹⁰⁶ Zob. Kolb, dz. cyt. 70—73.

¹⁰⁷ *Oeuvres* III, 39, 190.

¹⁰⁸ *Teilhard de Chardin-Lexikon*, Bd II, 293.

¹⁰⁹ P. Smulders, *Theologie und Evolution*, Essen 1963, 70—71.

¹¹⁰ *Was ist Leben?*, Freiburg 1971, 13, 17.

¹¹¹ *Oeuvres* VII, 267.

zajęła jeszcze należnego jej miejsca w filozofii chrześcijańskiej. Jej wielkość polega na tym, że jako kosmos stanowi tworzywo ewolucji, a więc tworzywo historii świata, życia i ducha, co więcej przechodzi w ludzką naturę Chrystusa¹¹².

Niektórzy neoscholastycy wyrażają obawę, że teoria ewolucyjnej genezy duszy ludzkiej zagraża podstawowym prawdom wiary. Czy jest to zarzut słuszny? Wydaje się, że wiara sama odpowiada na tego rodzaju zarzuty. Z Pisma św. wynika, że w umysłowości Hebrajczyka stworzenie polegało nie tyle na wyprowadzeniu czegoś nieistniejącego, ile na przemianie stworzonego. Nie dzielił człowieka na ciało i duszę, lecz rozpatrywał go jako jedność¹¹³. W tajemnicy Eucharystii, pisze Francoeur, ewolucja dostępuje nieskończonego przedłużenia, stając się powszechnym przeistoczeniem konwergującego i kroczącego naprzód świata¹¹⁴. W Eucharystii, pod postaciami chleba i wina, na mocy przeistoczenia a nie stworzenia, jest cały Chrystus z ciałem i duszą i bóstwem¹¹⁵. Wydaje się, że ewolucyjna teoria początku duszy ludzkiej odpowiada lepiej tej tajemnicy, niż tradycyjna. Podobne wnioski nasuwają się w związku z „nowym niebem i nową ziemią” przy końcu świata. Nastąpi przemiana i przejście całej materii w dowieczność¹¹⁶.

Ewolucyjnemu ujęciu genezy duszy ludzkiej stawia się zarzut, że zakłada kracjonizm pośredni. Ks. Kłósak pisze, iż przyjmując ewolucyjne pochodzenie duszy ludzkiej, głoszę „niewątpliwie teorię kracjonizmu pośredniego”¹¹⁷. Dla usunięcia wątpliwości musimy przeanalizować to zagadnienie. Tomiści uproszcili zagadnienie twierdząc, że kracjonizm bezpośredni odnosi się do stworzenia z nicości podmiotu, natomiast kracjonizm pośredni — do ewolucyjnej genezy duszy ludzkiej. W rzeczywistości jest to niesłuszne uproszczenie. W stwórczym akcie Boga należy rozróżnić czynność Bożą i tworzywo, czyli to, z czego Bóg wyprowadza duszę. Inaczej mówiąc rozróżniamy bezpośrednią czy pośrednią czynność Bożą oraz sposób wyprowadzenia duszy ludzkiej, czy to z nicości podmiotu, czy też przez przekształcenie podmiotu. Jeśli idzie o czynność Bożą, to tym, co rozróżnia stworzenie bezpośrednie od pośredniego, jest bezpośrednio przyłożenie ręki Boga do dzieła powołania duszy, względnie uczynienie tego za pośrednictwem sił danych naturze. Jeśli idzie o czynność Bożą, to w obu teoriach zakłada się bezpośrednio stwórcze działanie Boga. Różnica poglądów dotyczy sposobu wyprowadzenia duszy ludzkiej. Według teorii tradycyjnej jest to wyprowadzenie z nicości podmiotu, natomiast według teorii ewolucyjnej jest to przekształcenie istniejącego podłoża. W obu wypadkach kresem stwórczej czynności Bożej jest *novum*, dusza ludzka, która nie istniała uprzednio. Można przeto powiedzieć, że między obu teoriami nie ma sporu o to, czy Bóg stworzył bezpośrednio duszę ludzką, natomiast jest spór o sposób, w jaki ją stworzył.

Ewolucyjnie pojęta geneza duszy ludzkiej posiada więc podstawę

¹¹² Dz. cyt. 94—100.

¹¹³ H. Haag, *Die biblische Schöpfungsgeschichte heute, (w:) Evolution und Bibel*, 26, 31.

¹¹⁴ Dz. cyt. 245.

¹¹⁵ Zob. *Enchiridion Symbolorum et definitionum*, Friburgi Br. 1937, nr 876.

¹¹⁶ Zob. przypisek 79.

¹¹⁷ Art. cyt. 36.

i źródło w bezpośrednim stwórczym akcie Bożym. W związku ze sposobem jej stworzenia nasuwa się pytanie, czy pojęcia „z niczego” nie można interpretować w inny sposób, niż to czynią fiksyści. Francoeur pisze za P. Schoonenbergiem, że określenie „z niczego” wskazuje zasadniczo na transcendentną przyczynowość Bożą, która jest podstawą całego świata i każdej istniejącej w nim rzeczy. Jako taka, przyczyna ta leży także u podłoża każdego procesu stawania się jednej rzeczy z drugiej. „To, że Bóg sprawia, iż jedna rzecz wyłania się z drugiej, to jest właśnie to „z niczego” Bóg, innymi słowy, jest Stwórcą ewoluującego świata, świata znajdującego się w procesie personalizacji, hominizacji, centracji i amoryzacji”¹¹⁸. Bezpośredni stwórczy akt Boży, rozumiany fiksyistycznie, zakłada, jeżeli można się tak wyrazić, relację niebytu i bytu duchowego, rozumiany ewolucyjnie zakłada relację poziomego bytu materialnego do poziomego bytu duchowego. Różnica dotyczy terminu *a quo*, a nie terminu *ad quem*. W ujęciu natury duszy ludzkiej nie ma istotnej różnicy między ujęciem tradycyjnym i ewolucyjnym.

Nauka o ewolucyjnej genezie duszy ludzkiej nie sprzeciwia się wierze. Obraz Boga dającego naturze zdolność rozwoju nie staje się przez to mniejszym, lecz co najwyżej większym¹¹⁹. Biblia, pisze J. Illies, wykazuje na pierwszych stronach, że Bóg stworzył świat przez Słowo, jak jednak to uczynił i czyni dalej, wykazuje nam przez nauki przyrodnicze. Kościół broni wprawdzie stworzenia duszy z nicości podmiotu jako niepoddawalnego bastionu, lecz i tu grozi wyłom przez rozum i teorię psychoanalizy. Zagadnienie to da się rozwiązać w ten sposób, że nauka daje wymowę faktów, a Kościół przejmie ciężar wyjaśnienia tych faktów¹²⁰. Wiara w stworzenie — pisze Kolb — prowadzi dziś z teorią ewolucji czasem spór, czasem dialog, czasem istnieje pomiędzy nimi pokojowa koegzystencja. Istnieją bowiem autorzy, według których Bóg musi dawać ciągle nowe początki. Jeżeli jednak pozwala się Bogu interweniować tylko w określonych momentach, to trudno takie pojęcie nazwać godnym ujęciem i usprawiedliwieniem Boga¹²¹. Wbrew obawom niektórych neoscholastyków należy powiedzieć, że pełna, tj. obejmująca całego człowieka chrześcijańska teoria ewolucji jest najpiękniejszym hymnem wiary, nadziei i miłości kosmosu na cześć Boga-Stwórcy.

Teilhardowskie pojęcie przekształcenia stwórczego¹²² podjął K. Rahner, wprowadzając pojęcie „stawania się czymś więcej” (*Mehrwerden*). Obecny stan zagadnienia przedstawia następująco: Rozważając rzecz od dołu, rzeczywiste stawanie się sprawia, że wyższe pochodzi od przekraczającego siebie niższego. Rozważając rzecz od góry, jest to prolongacja stworzenia. Razem są to tylko dwie strony jednego cudownego faktu stawania się i historii. Prowadzi to do przekonania, że Bóg w swym wolnym stosunku do świata nie jest przyczyną kategoriałną obok innych

¹¹⁸ Dz. cyt. 233.

¹¹⁹ Haag, art. cyt. 13.

¹²⁰ *Biologie und Theologie im 20 Jahrhundert*, (w:) *Bilanz der Theologie im 20 Jahrhundert*, Freiburg/Basel/Wien, Bd I, 1969, 174, 187.

¹²¹ Dz. cyt. 71—72.

¹²² O pojęciu przekształcenia stwórczego zob. M. Barthelemy-Madaule, *La Pensée religieuse du Père Teilhard de Chardin* (bwm) 1962, 45—61; K. Kłósa, *Zagadnienie stworzenia w ujęciu P. Teilharda de Chardin*, *Studia Philosophiae Christianae*, 1(1965), nr 2, 276—293.

przyczyn, lecz jest trwałym transcendentnym podłożem własnego ruchu świata¹²³.

Za Teilhardem przyjmuje rozwój tworzywa aż do ducha ludzkiego, jednakże rozumie swoiście to tworzywo, przypisując mu naturę duchową. Zdaniem bowiem Rahnera pierwotne doświadczenie wykazuje, że duch jest rzeczywistością pierwotną, swoistą i niewyprowadzalną z niczego innego. Jest zrozumiały i dostępny tylko w swym własnym doświadczeniu. Materię można określić jedynie przez odniesienie jej do ducha. To, co nazywamy materią, przynajmniej w tomistycznej teorii, jest według niego tylko w pewnym sensie „zamrożonym” duchem. Usunięcie granic, zniesienie więzów ograniczających byt materialny, dokonuje się w duchu¹²⁴.

Założywszy jedność substancjalną człowieka, niemożliwe jest według Rahnera oddzielenie początku ciała od początku duszy ludzkiej. Teza o stworzeniu duszy ludzkiej z nicości podmiotu bezpośrednio przez Boga odrębnie od materii, prowadzi do fatalnej konkluzji, że człowiek jest właściwie duszą, a ciało należy tylko zewnętrznie do niego. Ponadto, gdybyśmy przyjęli bezpośrednie stwarzanie duszy każdego człowieka, to mnożylibyśmy nadprzyrodzoną interwencję Bożą, która ma miejsce w historii zbawienia, a nie w historii naturalnej. Nawet w doktrynie tomistycznej — pisze Rahner — akt, którym Bóg wyprowadza duszę ludzką, jest w stosunku do pierwszego stworzenia stworzeniem *sui generis*, gdyż ciało ludzkie musi posiadać odpowiednią dyspozycję do przyjęcia duszy rozumnej.

Bóg daje początek duszy ludzkiej bez wyprowadzenia takiego nowego istnienia, które nie byłoby równocześnie skutkiem działania przyczyny drugiej. Współdziałanie Boże nie ogranicza się tylko do podtrzymywania przyczyny drugiej w bycie, lecz ją uzdalnia, aby mogła wyprowadzić przewyższający ją skutek, którego nie mogłaby wyprowadzić sama. Stwórcza interwencja Boża różni się od przyczyny drugiej, lecz nie można oddzielić jej od niej. Nowy skutek jest rzeczywistym dziełem stwórczej interwencji Bożej o tyle, o ile bez niej nie mogłby zaistnieć. Interwencja Boża nie wyklucza, lecz zakłada działanie przyczyn drugich i dlatego przyczyną zupełną nowego skutku jest zarówno czynność przyczyny drugiej (nie-stwórczej), jak i przyczyny pierwszej (stwórczej). Stworzenie duszy ludzkiej jest tylko szczegółowym przypadkiem stawania się, różniącym się od innych kresem, którym jest duchowa bytowość¹²⁵. Chcąc przedstawić w ramach teorii ewolucji powstanie człowieka, musimy założyć wewnętrzny rozwój materii ku duchowi. Chrześcijańska teza o jedności ducha i materii w człowieku nie została według Rahnera przemyślana ani od strony kosmicznego uwarunkowania ducha, ani od strony włączenia historii natury w historię ducha.

Rahner nie odrzuca dobrze ugruntowanych zasad metafizycznych. Jeżeli — pisze — nowo powstający byt jest rzeczywiście czymś więcej i to „więcej” nie jest mu dodane od zewnątrz, to chcąc być w zgodzie z za-

¹²³ *Bemerkungen zum Begriff der Offenbarung*, w: *Theologisches Jahrbuch*, Leipzig 1968, 10—11.

¹²⁴ *Die Einheit von Geist und Materie im christlichen Glaubensverständnis*, w: *Schriften zur Theologie*, Bd VI, Einsiedeln/Zürich/Köln 1965, 201—204.

¹²⁵ Tak interpretuje myśli Rahnera także M. Flick SJ, *Problemi sull „omnizzazione”*, *Gregorianum* 44(1963) 65—66.

sadą dostatecznej racji, musimy powiedzieć, że przyrost rzeczywistości bytowej ma podstawę w bycie absolutnym. Tak więc „przekraczanie siebie” posiada z jednej strony podstawę w samym podmiocie stającym się czymś więcej, a z drugiej w bycie absolutnym działającym wewnątrz bytów stworzonych. Czynne współdziałanie Boże umożliwia przyczynom stworzonym wyprowadzanie bytów wyższych od siebie. Równocześnie to przekraczanie siebie wskazuje na istnienie pewnej nieciągłości, której nie możemy ani zaprzeczyć, ani uniknąć.

Jeżeli dane jest tego rodzaju przekraczanie siebie — konkluduje Rahner — oraz istnieje jedność materii i ducha, to rozwój materii w ducha jest filozoficznie uzasadnioną doktryną. Tego zaś rodzaju rozwój może być urzeczywistniony pod dwoma warunkami: Po pierwsze przekraczanie siebie ku nowej wyższej istocie dokonuje się siłą i dynamiką bytu absolutnego, przy równoczesnym czynnym i prawdziwym przekraczaniu siebie przez podmiot. Po wtóre materia i duch nie stanowią wielkości różnych, lecz materia jest w pewnym sensie „zamrożonym duchem” (*gefrorener Geist*) i jedynym jej sensem jest umożliwianie stawania się rzeczywistemu duchowi. Stworzona duchowość pozostaje bowiem zawsze duchowością w materialności, aż do jej absolutnego wypełnienia się¹²⁶.

Podstawy terminologii dla swego poglądu wziął Rahner od A. Mitterera¹²⁷ i wypełnił je teilhardowską treścią głębokiego przekształcenia i przyrostu bytowego. Nauka Rahnera nie jest jasna we wszystkich punktach. Mówi o przekraczaniu siebie, lecz nie podaje wyraźnie, co zostaje przekroczone przy powstaniu duszy ludzkiej. Pisze o rozwoju materii ku duchowi, lecz równocześnie pojmuje materię jako „zamrożonego” czy ograniczonego więzami materii ducha. Geneza duszy ludzkiej przy tak ojętej materii przedstawia się mniej jako przyrost bytu przez przekraczanie siebie, a więcej jako „odmrażanie” czy znoszenie ograniczeń nałożonych duchowi przez materię. Takie pojmowanie tworzywa może doprowadzić w konsekwencji do zaprzeczenia różnicy między materią i duchem, a więc do pewnego rodzaju monizmu spirytualistycznego, oraz do swoistego rozumienia ewolucji w odniesieniu do duszy ludzkiej jako wynurzania się czy uwalniania ducha z osłon materialnego tworzywa.

Właśnie w związku z niezbyt jasnym wyrażeniem się, zarówno Teilharda, jak i Rahnera twierdzi ks. Kłósak, że obaj ci autorzy podzielają tradycyjny kreacjonizm bezpośredni, jako tezę o stworzeniu duszy ludzkiej z nicości podmiotu¹²⁸. W odniesieniu do Teilharda powołuje się na jeden tekst zawarty w jego liście z 1920 r.¹²⁹ Podobnie w odniesieniu do Rahnera ks. Kłósak twierdzi, że wbrew mojej sugestii Rahner przyjmuje, iż wyprowadzenie genetyczne duszy ludzkiej z materii nie ma sensu¹³⁰. W odpowiedzi można postawić sprawę najogólniej i zapytać: Jeśli

¹²⁶ *Die Einheit von Geist und Materie*, 190—214; *Die Christologie innerhalb einer evolutionären Weltanschauung*, w: *Schriften zur Theologie*, Bd V, 1962, 190 nn.

¹²⁷ A. Mitterer, *Die Zeugung der Organismen insbesondere des Menschen*, Wien 1947, 212, 216.

¹²⁸ Teoria kreacjonistycznych początków duszy ludzkiej, 49—50.

¹²⁹ K. Kłósak nie podaje źródła, z którego zaczerpnął ten tekst. Przytacza go E. Ri-deau (Dz. cyt. 392, przypisek 45).

¹³⁰ Art. cyt. 52.

Teilhard, Rahner i i. przyjmują tomistyczną naukę o stworzeniu duszy ludzkiej *ex nihilo subjecti*, to o co toczy się spór i polemika z teilhardyzmem? Przecież nie ma dziś sporu o ewolucyjne pochodzenie ciała ludzkiego, natomiast powstał i trwa spór o ewolucyjną genezę duszy ludzkiej. Do dyskusji nad poglądem Teilharda nie będę wracał, gdyż zostało to przedstawione obszernie w pierwszej części niniejszego artykułu. Zarzut, że Rahner — wbrew mojej interpretacji — przyjmuje wyprowadzenie duszy ludzkiej z nicości podmiotu, jest słuszny tylko na gruncie tomistycznej doktryny. W perspektywie ewolucyjnej zagadnienie przedstawia się inaczej. Jeżeli bowiem materia jest według Rahnera „zamrożony” duchem, to duch nie tyle powstaje z materii, ile się z niej uwalnia. To uwalnianie się ducha z materii nie jest równoznaczne ze stworzeniem z nicości podmiotu. Zarzut ks. Kłósaka powstał wskutek odczytania ewolucyjnej myśli Rahnera na sposób fiksystycznej tradycyjnej filozofii.

P. Smulders SJ również przejmuje teorię Teilharda o przekształceniu stwórczym. I on sądzi, że hipoteza o wyprowadzeniu duszy ludzkiej spoza materii (negatywnie: nie-z-materii) prowadzi do uznania dualizmu bytowego w człowieku. Przyjmuje bezpośrednie i specjalne stworzenie duszy ludzkiej przez Boga, lecz inaczej je interpretuje. Wskazuje ono tylko na to, że dusza, a ściślej się wyrażając człowiek jako dusza, jest różny od innych bytów stworzonych. Stwórczy akt Boży i Jego czynność podtrzymująca byty stanowi jedną czynność. Pierwsza różni się od drugiej jedynie tym, że wyprowadza nową zależność stworzenia względem Boga. A więc specjalna interwencja Boża w stworzeniu duszy ludzkiej wskazuje tylko na jej szczególną zależność, szczególny stosunek jej bytu, czyli bytu człowieka, do Boga. Znajdujące w człowieku swój szczyt biologiczne rodzenie wyprowadza byt, który istotowo przekracza serię bytów zwierzęcych. Jest to nowe stworzenie, lecz stwórcza interwencja Boża wskazuje w nim tylko na głębokie przekształcenie ciała i nie objawia się z koniecznością przez zerwanie ciągłości zjawisk. Człowiek rodzi się w realnej wewnętrznej ciągłości biegu życia, lecz równocześnie przekracza je istotowo przez swój nowy stosunek i zależność od Boga. Wchodzi na świat z jednej strony jako wyższa forma życia zwierzęcego, a z drugiej jako stworzenie absolutnie nowe, oryginalne, stworzone na „obraz i podobieństwo Boże”¹³¹.

Podobną myśl znajdujemy u Francoeura, według którego przy wkroczeniu w wymiar ewolucyjny tracą swoje znaczenie klasyczne greckie pojęcia duszy i ciała. W nowym wymiarze, zamiast mówić o ciele, mówimy o materialności i zależności, a zamiast mówić o duchu, mówimy o istnieniu w sobie, o biegunie życia czy zasadzie istnienia, o osobie. Proces wyłaniania się ducha z materialności można przedstawić jako wyłanianie się osobowości. W trójwymiarowej tradycyjnej statycznej wizji świata jest herezją myśleć, że dusza ludzka mogła rozwinąć się z materii. Natomiast w czterowymiarowej ewolucyjnej wizji świata możemy mówić o osobowości, która wyłania się z materialności¹³².

Według Francoeura filozofia przyrody, oparta na statycznych i niezmiennych istotach, musi być dualistyczna na mocy logicznej konse-

¹³¹ *La vision de Teilhard de Chardin², Essai de reflexion théologique*, Paris 1965, 85—89.

¹³² Dz. cyt. 231, 234, 246. Ratzinger (dz. cyt. 267) uważa osobę za jedyny sposób egzystencji ducha.

kwencji. Umieszcza bowiem ducha i ciało na przeciwnych biegunach, które nie stoją ze sobą we wzajemnych i dynamicznych związkach, nie przenikają się wzajemnie, lecz raczej wykluczają w sensie alternatywy, że coś jest duchem albo ciałem. W oparciu o taką trójwymiarową filozofię bytu musi się zakładać, że dusza ludzka została stworzona z nicości podmiotu przez Boga i została wlana w ciało w momencie poczęcia. Teilhard i inni, którzy mówią o mozolnym wyłanianiu się ducha z materii w procesie ewolucyjnym, nie są heretykami, ponieważ mówią o tym z całkiem innego punktu widzenia, jaki stanowi czterowymiarowa wizja świata. T. Dobzhansky i O. Brien — pisze Francoeur — nazywają ewolucję metodą czy Bożym planem stwarzania. Świat w swoim trwaniu i rozwoju ma podstawy i źródło w stwórczym akcie Boga. Kiedy mówimy, że dusza ludzka jest stworzona przez Boga, to chcemy wyrazić ten jej aspekt, że ma za sprawcę Boga. Stworzenie duszy ludzkiej nie jest niczym innym, jak tylko zapoczątkowaniem osoby¹³³. Francoeur reasumuje swoje wywody stwierdzeniem, że perspektywa ewolucyjna jest jedyną możliwą do przyjęcia przez współczesną naukę. Jest także jedyną filozofią przyrody, możliwą dziś do przyjęcia przez filozofa i teologa¹³⁴.

A. Kolb, podobnie jak Teilhard, ujmuje najszerzej ewolucję jako rozwój aż do inkarnacji, czyli do Chrystogenezy włącznie¹³⁵. Z analizy pojęć aktu stwórczego, podtrzymywania rzeczy w sobie i współdziałania Bożego wynika, że czynności te są identyczne i nie można ich oddzielić od ewolucji. Bóg stworzył materię jako zdolną przy Jego współdziałaniu do samoewolucji, prowadzącej do powstania życia i człowieka. Geneza ducha stanowi naturalną historię człowieka, która, po osiągnięciu świadomości, staje się historią ducha. Właśnie człowiek znosi rozdział między duchem i naturą przez swą świadomość, przez poznanie swojej istoty i pochodzenia. Natura doszła do poznania siebie przez stanie się duchem. Powstanie ducha z natury, ze świata, z materii, było możliwe dzięki Duchowi w naturze, przez ewolucyjne stworzenie kierowane przez Boga. Od czasu pojawienia się ducha nie można oddzielać historii naturalnej od historii ducha. Duch ze świata, z materii, nie może zaprzeczyć swej naturalnej historii. Materia i duch nie mogłyby stanowić w człowieku jedności istoty, gdyby w swych pradziejach były całkowicie obce sobie, przeciwstawione sobie w czystej różnicy.

Przyczynę trudności w przyjęciu tego rodzaju genezy ducha upatruje Kolb w niedocenianiu przez chrześcijańską filozofię materii, która nie znalazła w niej właściwego jej miejsca. W konsekwencji jednostronnego pojęcia Boga jako prawdziwego bytu, zepchnięto materię prawie do nicości. Materii nie można przypisywać podrzędnej jedynie roli zasady jednostkowania, gdyż jako świat stanowi materię ewolucji, historii naturalnej i historii ducha. Jej rola pogłębia się jeszcze bardziej w historii zbawienia, przechodząc w ludzką naturę Chrystusa. Duch jest inkarnowaną postacią materii, materia jako ciało jest inkarnowaną postacią du-

¹³³ Dz. cyt. 232—234.

¹³⁴ Tamże, 247.

¹³⁵ Dz. cyt. 83, 137: Das Mensch-Gott-Verhältnis ist mit der Inkarnation Gottes selber geschichtlich geworden... Die Einheit von Gott und Mensch in Christus muss als prinzipieller Gipfel einer Entwicklung verstanden werden. Das naturgeschichtliche verläuft über das geschichtliche in das heilgeschichtliche Verhältnis, wobei es nicht um ein reines Nacheinander, sondern um ein ständiges Ineinander geht.

cha. Człowiek jako świadomy jedności materii i ducha może i powinien rozbudowywać i doskonalić tę jedność. W tym sensie ewolucja zawiera misję inkarnacji. W człowieku materia i duch stanowią dwie różne, już nie sprowadzalne do siebie wielkości, będące w stałym dynamicznym wzajemnym stosunku. W każdym razie materia nie może być ujęta jako coś stałego, sztywnego, statycznego, niezmiennego. Pojmując materię od jej początku istnienia jako ściśle złączoną z duchem, wyjdziemy naprzeciw naukom przyrodniczym, które mówią o pewnej duchowości materii¹³⁶.

Powyższe szkicowe przedstawienie nauki o ewolucyjnej genezie duszy ludzkiej w ujęciu Teilharda i niektórych neoscholastyków pozwala zorientować się, jaki jest obecny stan tego zagadnienia, co zostało zrobione i o co toczą się jeszcze spory z tradycyjną filozofią. Za obecny stan zagadnienia musimy przyjąć fakt, że Teilhard dokonał przewrotu w umysłach współczesnych w sposobie patrzenia na człowieka, zmieniając perspektywę fiksystyczną na ewolucyjną. Teilhard rozważa całego człowieka w ramach spójnej historii kosmosu. Współczesna antropologia chrześcijańska nie ma oporów przed włączeniem ciała ludzkiego w normalny bieg ewolucji, lecz wyłącza z niego rozumną duszę. Teilhard, pozostając na terenie zjawiskowym, aby uniknąć ataków fiksystycznej filozofii, włączył w nurt ewolucji także duszę ludzką. Niezależnie od dyskusji, czy przekroczył lub nie płaszczyznę zjawiskową, zapoczątkował i ugruntował rewolucyjną myśl o ewolucji sięgającej aż do ducha ludzkiego. W ten sposób sprowokował neoscholastyków do postawienia tego zagadnienia na planie filozoficznym.

Trzeba przyznać, że próby ewolucyjnego wyjaśnienia genezy duszy ludzkiej napotykają na bez porównania większe trudności na planie filozoficznym, niż miał je Teilhard na planie zjawiskowym. Wokół tego zagadnienia nagromadziło się bowiem ze strony tradycjonalistów wiele uprzedzeń i nieporozumień, które utrudniają rzeczową dyskusję. Ze strony filozofów tradycyjnych wysuwa się obawy przed monizującymi tendencjami i rzekomym kryptomaterializmem, przed niebezpieczeństwem obalania uznanych zasad filozoficznych i poddawaniem w wątpliwość podstawowych prawd wiary. Zarzuty te posiadają duży ładunek emocjonalny, ponieważ każda nowa nauka, rozbijając ustalone od wieków stereotypy myślowe, budzi gwałtowne sprzeciwy i dramatyczne nieraz reakcje. Dyskusje są jednak nieuniknione i równocześnie pozytywne, prowadzą bowiem do usunięcia uprzedzeń oraz wyjaśnienia i uzasadnienia nowych rozwiązań, co w konsekwencji inspiruje rozwój chrześcijańskiej myśli filozoficznej.

Jednym z najbardziej zapalnych punktów sporu jest problem stworzenia duszy ludzkiej z nicości podmiotu. Tradycyjna filozofia zakłada nieprzekraczalną przepaść między materią i duchem, przez co odrzuca *a limine* wszelką ewolucyjną genezę duszy ludzkiej. Pod adresem nowej nauki wysuwa obawy naruszenia metafizycznej zasady, że skutek nie może być większy od przyczyny, oraz przyjęcia kreacjonizmu pośredniego, co ma grozić niebezpieczeństwem materialistycznego ewolucjonizmu i monizmu. Zarzuty te polegają na niezrozumieniu nowej nauki. W tym kluczo-

¹³⁶ Dz. cyt. 94—100. Schröder (dz. cyt. 12) pisze: Atomschalen sind nichts Substantielles, sie sind amaterielle, ordnende Umlaufbahnen der Elektronen.

wym dla antropologii chrześcijańskiej zagadnieniu tradycjoniści nie przeprowadzili do końca analizy stworzenia ducha i bezzasadnie ograniczyli w tym względzie stwórczą moc Bożą do wyprowadzenia duszy ludzkiej z nicości podmiotu. Nowa teoria przyjmuje również bezpośrednią stwórczą interwencję Bożą, która jednak wyprowadza duszę ludzką nie z nicości podmiotu, lecz z przedistniejącego tworzywa. Przyjęcie takiej interwencji Bożej obala równocześnie zarzut nieuznawania metafizycznej zasady, że skutek nie może być większy od przyczyny.

Wszystkie zarzuty, stawiane nowej teorii, opierają się o zasady tradycyjnej filozofii. Tego rodzaju krytyka trafia jednak w próżnię, gdyż tradycjoniści i ewolucjoniści mówią w tym wypadku różnymi językami. Bezpośrednie przekładanie języka ewolucyjnego na język filozofii tradycyjnej prowadzi do mylących wniosków, gdyż to, co jest statyczne, nie może uzasadniać tego, co jest ewolucyjne, dynamiczne. Teoria tradycyjna operuje statycznymi, niezmiennymi, wiecznymi istotami i momentalnymi zmianami. W teorii nowej byty mniej są, a więcej stają się, podlegając przekształceniom, które sięgają aż do istoty bytu. Dlatego tak chętnie stosowane w tradycyjnej filozofii alternatywy typu „albo-albo”, często nie mają zastosowania w rzeczywistości ujmowanej w kategoriach stawania się, doskonalenia się, przyrostu bytu.

Z dyskusji wynika, że zachodzi potrzeba przepracowania wielu rozwiązań, uważanych dotąd przez tradycyjną filozofię za dobrze uzasadnione. Przede wszystkim pojęcie materii winno ulec przepracowaniu z punktu widzenia jej rozwoju i stawania się czymś więcej w procesie ewolucji. To z kolei implikuje przepracowanie pojęcia substancji, zmian substancjalnych i całej teorii hylemorfizmu¹³⁷, która w zastosowaniu do człowieka mówi wprawdzie o jego jedności, jednak tej jedności nie tłumaczy w sposób zadawalający, wolny od implikacji dualizmu. Teoria ewolucyjna odkrywa nowe aspekty stosunku materii do ducha i stosunku jego *fieri* do *esse*. Do dalszych zadań należy przepracowanie pojęcia aktu stwórczego w aspekcie ewolucyjnym i nowe ujęcie interwencji i współdziałania Bożego z przyczynami stworzonymi.

Przed filozofią katolicką stoi zadanie odejścia od pojęć typu klasyczno-hierarchicznego, używanego dotąd przy tłumaczeniu rzeczywistości, do pojęć typu dynamiczno-historycznego¹³⁸, czyli przejście z perspektywy fiksystycznej do perspektywy ewolucyjnej. Nasuwa się przy tym jednak pytanie, czy tak daleko posunięte przepracowanie tradycyjnych pojęć da się utrzymać w ramach współczesnej neotomistycznej filozofii bytu, czy też przyniesie w efekcie nową ewolucyjną syntezę bytu, którą można by nazwać ewolucyjno-egzystencjalną koncepcją bytu.

¹³⁷ Zob. *Teoria hylemorfizmu w ujęciu autorów neoscholastycznych*, 247—259.

¹³⁸ Bröcker, art. cyt. 275.

TRANZENDENZ DER MENSCHLICHEN SEELE NACH DER AUFFASSUNG P. TEILHARDS DE CHARDIN SJ

Z u s a m m e n f a s s u n g

P. Teilhard de Chardin stellt die Entstehung des menschlichen Psychismus, d. h. der menschlichen Seele, im Rahmen seiner phänomenologischen und evolutionistischen Vision des Kosmos dar. Auch die Neuscholastiker beschäftigt die Frage, wie von diesem Standpunkte aus die Transzendenz der geistigen Seele sich verhält.

Dieses Problem kann man auf drei Stufen erwägen: als Genesis, Natur und Unsterblichkeit der menschlichen Seele. Die experimentelle Genesis der Seele versteht Teilhard als historischen Prozess der Ercheinung des Geistes im Verlauf der immer höher strebenden Verwandlung des kosmischen Urstoffes. Die menschliche Seele ist nicht *ex nihilo subiecti* erschaffen, sondern sie ist auf dem Wege der Transformazion des einfachen Bewusstsein in das Selbstbewusstsein oder in der Reflexion „geboren“. Durch eine solche phänomenologische Auffassung der Genesis des menschlichen Psychismus stellt sich Teilhard den Ansichten der Neuscholastiker entgegen, weil nach diesen die menschliche Seele, als geistige Substanz, in ihrer Entstehung keinen Ursprung und keine Verbindungen mit der Materie haben kann.

Trotz der genetischen Verbindung mit dem kosmischen Urstoff ist der menschliche Psychismus anderer, höherer Natur als der tierische. Einmal über das tierische Bewusstsein erhoben, ist die Reflexion zu den isolierten Elementen, aus welchen sie erstanden ist, nicht mehr reduzierbar. Darum ist auch die menschliche Seele nicht ein Epiphänomen der Materie, sondern ein neues Phänomen, gehört jedoch einer höheren Ordnung in der Serie der Erscheinungen an.

Die menschliche Seele überbietet den tierischen Psychismus nur dann, wenn der Verlauf ihrer Entwicklung irreversibel ist. In der Terminologie Teilhards ist das gleichbedeutend mit der Unsterblichkeit der Seele. Eben die Unsterblichkeit bedingt die Transzendenz der Seele und erhält sie auf der Höhe der Reflexion und Personalität

Die phänomenologische Auffassung der Transzendenz der menschlichen Seele „proviziert“ die Neuscholastiker zur Überarbeitung dieses Problems vom philosophischen Standpunkte aus. Die Anfänge sind schon getan, z. B. durch A. D. Sertillanges OP, K. Rahner SJ, R. T. Francoeur, A. Kolb u. a. Den wirklich kritischen Punkt dieser Bestrebungen bildet die Darstellung der Genesis der geistigen Seele im Rahmen und nach den Begriffen der Entwicklungstheorie. Vielleicht wird diese Darstellung mit der Schaffung einer neuen christlichen Seinssynthese, vielleicht der existentiell-evolutiven Seinstheorie verbunden sein.