

Bańka, Józef

Metodologiczne aspekty dzieła Teilharda de Chardin

Kwartalnik Historii Nauki i Techniki 12/3, 557-570

1967

Artykuł umieszczony jest w kolekcji cyfrowej Bazhum, gromadzącej zawartość polskich czasopism humanistycznych i społecznych tworzonej przez Muzeum Historii Polski w ramach prac podejmowanych na rzecz zapewnienia otwartego, powszechnego i trwałego dostępu do polskiego dorobku naukowego i kulturalnego.

Artykuł został zdigitalizowany i opracowany do udostępnienia w internecie ze środków specjalnych MNiSW dzięki Wydziałowi Historycznemu Uniwersytetu Warszawskiego.

Tekst jest udostępniony do wykorzystania w ramach dozwolonego użytku.



METODOLOGICZNE ASPEKTY DZIEŁA TEILHARDA DE CHARDIN

I

Zarówno losy osobiste Teilharda de Chardin (1881—1955), jak i jego doktryna wskazują, że mamy do czynienia z niezwykłym ewenementem. Urodzony we Francji koło Clermont-Ferrand, studiuje u jezuitów filozofię i teologię, prowadzi badania geologiczne na wyspach anglonormandzkich, wykląda w Kairze, jest żołnierzem armii francuskiej walczącym pod Verdun, nad Marną i na polach wielu innych bitew. Jako wybitny specjalista paleontolog zyskuje światową sławę, stając się współodkrywcą tzw. „człowieka pekińskiego” (*sinanthropus pekiniensis*). Jego prace przyrodnicze i filozoficzno-teologiczne budzą zasadnicze zastrzeżenia czynników kościelnych, a po jego śmierci wszystkie publikacje, które ukazały się wbrew stanowisku cenzury kościelnej, zostają wycofane z bibliotek i instytutów religijnych. Specjalne zaś *monitum* Kongregacji Świętego Officium z dnia 30 czerwca 1962 r. ostrzega przed wieloznacznościami pism Teilharda. Mimo to wzrasta zainteresowanie dorobkiem tego ciekawego myśliciela, a nakłady jego dzieł idą w miliony.

Zjawisko to niezwykle interesujące, gdyż chyba żaden filozof katolicki ostatnich kilku stuleci nie doczekał się takiego wzięcia. Trzeba przy tym pamiętać, że autor *Le phénomène humain* jest przedstawicielem porządku świata, którego rzeczywiści bohaterowie jeszcze nie wymarli. Z tego względu wszelkie opinie o nim i w związku z nim nie mogą być formułowane ostatecznie. Podobnie jak mounieryzm, myśl Teilharda podjęła pewne problemy wspólne zarówno marksistom, jak postępowym katolikom, stąd szczególnie zainteresowanie teilhardyzmem. Specyfika filozoficznego systemu Teilharda, tkwiąca zarówno w jego oryginalnej problematyce, jak w literackim sposobie i wyrazie ujęcia sprawiła, że przyłgnęli do niego publicyści, przyrodnicy, filozofowie, moralisci. Tak to twórczość Teilharda stała się ilustracją nie tylko właściwych współczesnej cywilizacji haseł, ale i filozoficznie stawianych zagadnień interesujących równocześnie najróżniejsze środowiska.

Jak jednak zwykle bywa w takim wypadku, pomieszano zjawiska wspólne dla nauk i systemów filozoficznych o różnej strukturze metodologicznej. Warto przeto zwrócić uwagę na dodatkową trudność, jaką stanowi fakt, że dzieła Teilharda de Chardin znane są szerzej opinii przede wszystkim dzięki rozpętaniu reklamy dziennikarskiej i publicystycznej. Krytyka, która się tymi sprawami zajmuje, jest częstokroć krytyką „sensacji”, w której — wiadomo — nie chodzi o to, czy klient spełnia warunki przypisywanej mu profesji, lecz o to, by otoczyć go rozgłosem. Dotychczas w normalnym trybie działało się tak, że próby filozoficzne czy naukowe autor ogłaszał w periodyku albo książce monogra-

ficznej, w której podawał metodę prowadzącą do zaprezentowanych przez niego twierdzeń czy wyników. Wyłożone w ten sposób poglądy podlegały fachowej ocenie i do szerokich rzesz czytelników publicystycznych *bestsellerów* dostawały się opatrzone odpowiednimi kwalifikacjami. Przy podobnej kolejności każdy, kto zabierał głos, miał już poprzedników. Odwrotnie ma się rzecz z teilhardyzmem. Tu dzieło autora *Le phénomène humain* reklamuje się najpierw jako *bestseller*, a dopiero potem pyta się parających się tymi sprawami o zdanie. Mimo to odpowiedź jest i możliwa, i niezbędna.

II

Dyskusja z teilhardyzmem nie jest łatwa dla marksisty — artykuł zaś niniejszy z takich pozycji jest pisany. Marksizm jest, przynajmniej chce być, filozofią precyzyjną, a tu za przeciwnika ma irracjonalistę. Podjąć zatem jego problematykę to nie tylko kwestia decyzji, ale i metody. Wydaje się, że w precyzyjnym rozumieniu teilhardyzmu miałyby coś do powiedzenia nie istniejąca jeszcze w sposób uporządkowany metodologia nauk filozoficznych. W wypadku Teilharda de Chardin sprawa uściśleń metodologicznych znajduje się — jeśli użyć wyrażenia prof. Kotarbińskiego — „poniżej zera kompetencji”¹. Metoda filozofowania bowiem, którą praktykuje Teilhard, streszcza się w zdaniu, które Sartre odniósł do Camusa, a które z powodzeniem można powiedzieć o autorze *Le phénomène humain*: że „problem, który postawił on sobie do rozwiązania, narzucił mu oryginalną formę wyrazu”².

Istotnie. W zasadniczym, teologiczno-eschatologicznym trzonie myśli Teilharda ożywiona jest wizją przetwarzającej się przyszłości człowieka i świata. U podstaw tej wizji leży jego kardynalna koncepcja ewolucji, która doprowadziła do „wyrzucenia się” człowieka jako wartości. W myśl tej koncepcji życie rozwija się ku wartościom stale wzrastającej świadomości i na tej dopiero osi życia człowiek zajmuje pozycję naczelną jako „super-wartość”. Wyraził to Teilhard w wielu poetyckich tekstach dotyczących ewolucji w biologii³. Ewolucja zmierza u Teilharda de

¹ T. Kotarbiński, *Traktat o dobrej robocie*, Łódź 1955, s. 9.

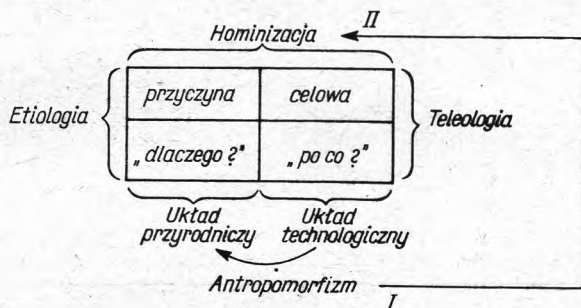
² J. P. Sartre, *Situations*. T. 1. Paris 1947, s. 111.

³ W jednym ze znamienitych pod tym względem tekstów czytamy: *Jadis, au temps où la Terre passait encore pour fixe au centre d'un petit nombre de sphères tournant bien sagement et bien stablement autour d'elle, les cieux étoilés pouvaient encore être regardés avec une sereine admiration. Mais depuis que tout ce beau système s'est, pour nos yeux, décentré, distendu et lancé explosivement dans l'espace; depuis que nous comptons par milliers d'années-lumière et par galaxies; et depuis aussi que, à l'autre bout des grandeurs astronomiques, l'immense a reparu, pour notre regard mieux armé, dans l'incompréhensible grouillement de l'Infime; depuis tout ce desillement de notre vision, le sentiment et l'inquiétude ne font que monter en nous de notre insignifiance absolue. Les deux abîmes de Pascal, plus distinctement sondés, et compliqués de deux autres abîmes...: abîme du Nombre, — marée effarante, autour de nous, des corps et corpuscules; et abîme du Temps, — axe sans fin autour duquel s'opèrent les enroulements et les déroulements de l'Espace... Que reste-t-il de nous-mêmes — ou pour mieux dire, comment ne pas nous trouver simplement anéantis, annulés, au sein de ces énormités et de cette multitude? ... C'est par l'ombre toujours grandissante de son Immensité que le Cosmos jette un premier trouble dans l'âme moderne. P. Teilhard de Chardin, *Un phénomène de contre-évolution en biologie ou la peur de l'existence*. Cytuję według: *Cahiers Pierre Teilhard de Chardin*. T. 2. Paris 1958, s. 153.*

Chardin do skoncentrowania się na człowieku — do hominizacji. Ewolucja nie jest przy tym hipotezą, lecz warunkiem, który muszą spełniać wszelkie hipotezy. W tym sensie ewolucja staje się dla Teilharda niewzruszonym założeniem⁴.

Ten sposób stawiania zagadnień sprawił, że spotykamy się u Teilharda de Chardin z wizją świata na pół poetycką, na pół filozoficzną, której wspólnota z naukowym, tzn. genetyczno-wyjaśniającym punktem widzenia, jest czysto pozorna. Owa rzekoma naukowość polegałaby na godnym pochwały szukaniu przyczyn, rzekomość zaś tej naukowości — na nieuprawnionym przypisywaniu przyczynom charakteru celowego. Wydaje się, że pozanaukowy charakter podstawowej koncepcji ewolucji Teilharda płynie stąd, iż oparł się on na kategorii przyczyny zdominowanej przez cel, znanej autorowi *Le phénomène humain* z systemu filozofii arystotelesowsko-tomistycznej. Jak wiadomo, obok przyczyny materialnej, formalnej i sprawczej Arystoteles wprowadził pojęcie „przyczyny celowej”. Etiologiczny i teleologiczny punkt widzenia sprzęgły się u niego w nieuprawnionej zbitce pojęciowej. W następstwie pytania dotyczące układu technologicznego typu „po co?” zaczęły funkcjonować w sposób nieuprawniony na gruncie układu przyrodniczego — a więc zamiast pytań typu „dlaczego?”. W tym sensie finaliści twierdzili, że trawa jest „po to”, by zwierzęta się nią karmiły, ewolucjoniści lamarckowscy zaś, że to zwierzęta trawożerne powstały „dlatego”, że istnieje trawa.

Idąc za arystotelesowsko-tomistyczną koncepcją „przyczyny celowej”, Teilhard de Chardin traktuje układ przyrodniczy jako układ technologiczny oraz podbudowuje ten wyraźny antropomorfizm koncepcją demiurga, przyodzianego w folklor chrześcijańskiej biblii. Antropomorfizm stał się też dla Teilharda podstawą stwierdzenia, że człowiek znajduje



Ryc. 1

się na czele ewolucji nacelowanej na niego w akcie „hominizacji kosmogenez”. Spróbujemy zanalizować konsekwencje filozoficzne, które wynikają z nieuprawnionego przyjęcia przez Teilharda tej genetycznej koncepcji, m.in. na przykładzie antropomorficznej koncepcji „hominizacji kosmogenez” (ryc. 1).

⁴ Teilhard pisze np.: *Prise à ce degré de généralité (à savoir que toute réalité expérimentale fait partie d'un processus, c'est-à-dire naît, dans l'Univers), il y a longtemps que l'Evolution a cessé d'être une hypothèse pour devenir une condition générale de connaissance (une dimension de plus) à laquelle doivent désormais satisfaire toutes les hypothèses.* P. Teilhard de Chardin, *Oeuvres*. T. 1—9. Paris 1955—1965. T. 2, s. 298; por. też: *Le phénomène humain*. Paris 1955, ss. 152, 242.

Przede wszystkim hominizacja w ujęciu Teilharda oznacza pojęcie przyczyny jako zarazem celowej, przy czym nacelowanej na człowieka. Antropomorfizm staje się tu warunkiem hominizacji. Okresy poprzednie przedstawia sobie bowiem Teilhard nie takimi, jakimi były naprawdę, lecz takimi, jakimi powinien był sobie je przedstawić, by świat w obecnej chwili był dla niego prawdziwy⁵. W tym świetle krzywa fenomenowi ludzkiego charakteryzuje się tym, że człowieka można widzieć jako element wszechświata. Życie człowieka, nie wyłączając jego życia psychicznego, jest dla Teilharda ukoronowaniem życia we wszechświecie. To w nim natura świata ożywionego uzyskuje ostateczną wyrazistość⁶. W konsekwencji ani biologii, ani nawet fizyce nie wolno — wbrew temu co czynią, zdaniem Teilharda, do dziś dnia — zamykać oczu na fenomen ludzki⁷.

Zaprezentowany wyżej teleologizm wymaga pewnych bardziej precyzyjnych uwag ze strony piszącego ten artykuł, niektórzy bowiem w teleologizmie upatrują główną słabość filozoficzną systemu Teilharda. Jeżeli bowiem okazałoby się, że Teilhard stosuje teleologizm metodologiczny — uprawniony we współcześnie uprawianej biologii — to wówczas zarzut teleologizmu, skierowany przeciw autorowi *Le phénomène humain*, nie byłby w ogóle prawomocny. By ustrzec się przed tego typu niejasnościami, dokonajmy następujących ustaleń:

teleologizm metodologiczny	— nie jest finalizmem
teleologizm doktrynalny	— jest finalizmem
kryterium finalizmu	— to koncepcja demiurga
u Teilharda de Chardin	— występuje koncepcja demiurga.

III

Koncepcja demiurga, którą przyjmuje Teilhard de Chardin, znajduje wyraz w jego koncepcji wartości. Wartości przedstawiają, jego zdaniem, porządek przedmiotowy, niezależny od człowieka. U źródła ewolucji natury (ewolucji pojętej *nota bene* nie etiologicznie, lecz teleologicznie) Teilhard dostrzega moc twórczą, tzn., że Bóg-demiurg nakazuje „rzeczom” (chaosowi), by same się stwarzały. Tak więc ewolucja jest ewolucją ducha, a wykończeniem tej ewolucji staje się ostatecznie

⁵ W liście z 31 XII 1926 Teilhard pisze: *Intellectuellement, je suis très intéressé par les recherches techniques de géologie, dans un domaine, et dans un pays encore pleins de choses à découvrir. Pourtant, depuis deux ans surtout, j'ai l'impression d'être graduellement attiré vers l'étude de l'Humanité, non pas préhistorique, mais présente... Je découvre des prolongements humains à la géologie.* Cytuję według: C. Cuénot, *Pierre Teilhard de Chardin. Les grandes étapes de son évolution.* Paris 1958, s. 95.

⁶ Teilhard stwierdza: *L'Homme est une partie de la Vie; et même... il est la partie la plus caractéristique, la plus polaire, la plus vivante de la Vie.* P. Teilhard de Chardin, *Le Groupe zoologique humain.* Paris 1956, s. 13.

⁷ Teilhard utrzymuje wprost przeciwnie: *La vraie Physique est celle qui parviendra, quelque jour, à intégrer l'Homme total dans une représentation cohérente du monde.* P. Teilhard de Chardin, *Le phénomène humain,* s. 30.

historia. Oto dlaczego metafizyka naszego filozofa wynika z jego ewolucjonizmu, a historia ludzka jest dalszym ciągiem jego metafizyki⁸.

W ten sposób człowiek jest w koncepcji Teilharda pośrednikiem dwóch światów. Jest historyczny, tzn. jest faktem naocznym, i zarazem jest wieczny, przedistniejący w prymacie psychiki i myśli w pierwotnej materii we wszechświecie⁹. Człowiek znalazł się w takiej sytuacji, że musi widzieć coraz więcej i coraz lepiej. Owo „więcej” jest pewnym „lepiej”, a to oznacza tyle, co przypisywać jakąś wartość historii anonimowej i bez oblicza. Wartość odsłaniająca się na płaszczyźnie postępu to przekonanie, że człowiek spełnia swe przeznaczenie w przystosowaniu technicznej, intelektualnej, kulturalnej, duchowej, wtedy gdy staje się historyczny, gdy włącza naturę do swej historii, wykonując wielkie przedsięwzięcie humanizacji natury.

Rewelacyjne skojarzenie organizacji technicznej i koncentracji psychicznej prowadzi Teilharda jako wiernego (lecz nieortodoksyjnego — wbrew swemu przekonaniu oczywiście) chrześcijanina do próby zgłębienia tzw. biologii cywilizacji. A jest to szczególna „biologia”. Nie potępia ona „wykroczenia Prometeusza”, gdyż nieposłuszeństwo Adama nie jest nieposłuszeństwem „człowieka techniki”, ale polega na zerwaniu więzów z „boskim”. Oto dlaczego pierwsze przestępstwo w tej linii jest wymierzone przeciw bratu (zbrodnia Kaina), a nie przeciwko naturze. Chrześcijaństwo ortodoksyjne interesuje się tym, co ludzie konkretni z siebie czynią — dla swej zguby lub zbawienia. Teilharda obchodzi gatunek ludzki. Nie tylko godzi ewolucję człowieka z chrześcijaństwem, ale robi z niej wielką rzecz i chwali ją. Dla niego w każdej epoce to, co wiemy, i to, co możemy, jest w owej ewolucji szansą i zgubą, ale nie może być traktowane jako objaw ostatecznego kryzysu¹⁰.

To prawda, że ludzkość zaczyna wchodzić w okres ewolucji największych i najważniejszych ze wszystkich dotychczas przeżytych. To prawda, że przez ujednostkowanie ludzkości rozpowszechnia się poczucie osamotnienia, głęboki sceptycyzm i nihilizm moralny. W jakim kierunku idziemy? Pytania te nie stanowią impasu w teorii Teilharda. Po prostu ten sam mechanizm, który zwiększa panowanie człowieka nad rzeczami, inauguruje nowe zła: podział pracy, niesprawiedliwość administracyjną i wojnę totalną czyli, ogólnie mówiąc, niepewność. Możliwe, stwierdza Teilhard, że część ludzkości nie znajdzie ostatecznie „drogi życia”. Nie oznacza to jednak, że pograży się w nicość; żyć będzie tylko wyobcowana od Boga: *Il y a des ténèbres non seulement intérieures mais aussi extérieures*¹¹.

⁸ Teilhard pisze w tej sprawie w liście z 13 X 1933: *Ce qui m'attire, c'est la construction d'une série liée de phénomènes s'étendant, sous l'action d'un processus évolutif fondamentalement unique, du pôle spirituel au pôle matériel de l'expérience. Vous savez que mon hobby est de prouver que la science piétine, et qu'elle tourne le dos à la religion, simplement parce qu'elle n'a jamais essayé d'intégrer la Pensée dans ses séries. C'est donc de l'Histoire finalement, que je me rapproche, plus que de la Métaphysique.* Cytuję według: C. Cuénot, *op. cit.*, s. 264.

⁹ Por.: P. Teilhard de Chardin, *Le Groupe zoologique [...]*, s. 79.

¹⁰ Teilhard pisze bowiem: *Le Mal, sur la Terre finissante, connaîtra un minimum... Vaincues par le sens de la Terre et le Sens humain, la Haine et les Luttes intestines auront disparu aux rayons toujours plus chauds d'Omega.* P. Teilhard de Chardin, *Le phénomène humain*, s. 321.

¹¹ P. Teilhard de Chardin, *Le milieu Divin*, Paris 1957, s. 188.

Teilhardowska perspektywa kosmiczna gwarantuje wieczność dzieła, które się stwarza poprzez ludzi w ich cywilizacji. Tak to wchodząc w płaszczyznę anonimowego postępu, filozof nasz porzuca rozważania historyczne, a zanurza się w samotność osoby.

IV

Spróbujmy przeanalizować w dalszym ciągu, w jakiej mierze tego rodzaju rozważania — płynne, a przecież co krok popierane danymi z nauk szczegółowych — są metodologicznie koherentne, w jakiej też mierze możliwa jest ich wspólnota z naukowym punktem widzenia.

Zdaniem Teilharda de Chardin, spojrzenie „z zewnątrz”, do którego tylko zdolna jest nauka, jest niewystarczające. Postuluje on, by przenikać do „wnętrza” rzeczywistości, by spojrzeniem „od wewnątrz” wykrywać głębokie genealogie sił powodujących ewolucję wszechświata, docierając aż do ich źródła, do stworzenia świata. Siły te bowiem doprowadzić mają ewoluujący świat do określonego punktu, który okaże się celem ewolucji. Oznacza to, że jedynie zgłębienie przyczyn rozwoju wszechświata umożliwia nauce — w jej pozycji „na zewnątrz” badanych sił — właściwą pracę, którą Teilhard określił: *la recherche jusqu'au but*; nauka nie powinna spocząć, zanim nie osiągnie jedynej wizji wszechfenomenu¹². Tak więc badanie czysto przyczynowe jest dla Teilharda nie do przyjęcia. Żąda połączenie etiologii z teologią. So jednak z tego połączenia wychodzi?

Przede wszystkim ten, kto bada cel, „ku” któremu zmierza ewolucja wszechświata, musi przedtem badać jego stworzenie lub inaczej to, co Teilhard nazywa *la branche naturelle de ma trajectoire intérieure en quête de l'ultime consistance de l'Univers*¹³. Badacz-ewolucjonista powinien z „zewnętrznej” płaszczyzny „danych” rzeczywistości przechodzić na „wewnętrzzną” płaszczyznę wartości jej „zadanych”. Nie ulega wątpliwości, że wysuwając podobne postulaty pod adresem nauki, Teilhard przygotowuje grunt do przejścia od swoiście interpretowanego naukowego punktu widzenia do teologicznego podsumowania wyników nauki. Teilhard poszukiwał, jak wiadomo, w zjawiskach świata przyrodniczego swoistego prawa rekurencyjnego (do Boga), przy czym idea Boga była podstawą sformułowania tego prawa. Tworzył więc nie tyle naukę, co fenomenologię¹⁴.

Fenomenologiczny charakter filozofii Teilharda de Chardin nie pozwala na przypisywanie jego tezom charakteru dialektycznego. Próby takie płynęły zawsze z chęci porównywania teilhardyzmu z marksizmem. Nie mają one jednak, naszym zdaniem, głębszych podstaw. To bowiem, co jest charakterystyczne dla teleologii Teilharda, to opis fenomenologiczny wartości. Rzeczywistość ewoluuje, lecz jest to ewolucja wartości. W tym układzie to, co jest celem, zbieżne jest z punktem wyjścia, obydwaj zaś bieguny są tylko i zawsze dodatnie. Dla Teilharda punktem wyjścia, Alfa, jest, jak wiadomo, boski impuls dynamizujący

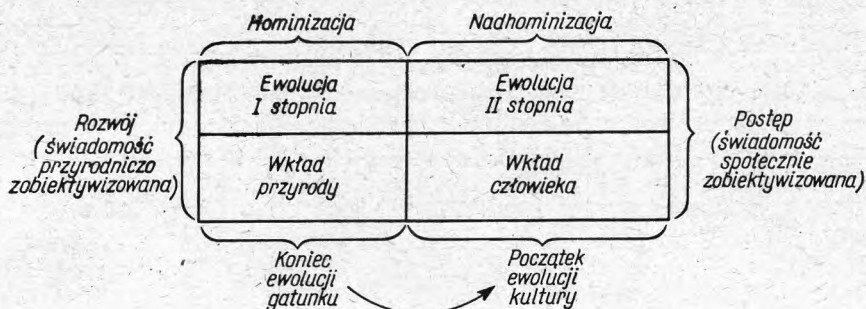
¹² Por.: P. Teilhard de Chardin, *Le phénomène humain*, ss. 26—27.

¹³ P. Teilhard de Chardin, *Le coeur de la matière*. Paris 1950, cz. 3.

¹⁴ Ideałem tej fenomenologii była opisana w liście z 13 X 1933: *une série liée de phénomènes s'étendant, sous l'action d'un processus évolutif fondamentalement unique, du pôle spirituel au pôle matériel de l'expérience*. Por. przypis 8.

świat, celem natomiast, Omega, Bóg osobowy. Przecież taki punkt widzenia nie może być utożsamiany z dialektyką przyrody, w której źródło zmian, postępu i rozwoju stanowi negacja.

Negacja jako źródło zmiany u Teilharda nie występuje. Przyjęta przez niego wartość ewoluuje na zasadzie redukcji *ad primum approbatum*. Toteż obserwujemy u Teilharda właściwie ewolucję I i II stopnia (ryc. 2). Pierwsza dotyczyłaby ewolucji gatunku, ludzkości uplanetyzo-



Ryc. 2

wanej, druga — ewolucji kultury. Ewolucja I stopnia, której wynikiem stała się świadomość przyrodniczo zobiektywizowana, zawiera się w pojęciu rozwoju — w akcie hominizacji kosmogenezy. Ewolucja II stopnia natomiast, której wynikiem jest świadomość społecznie zobiektywizowana, zawiera się w pojęciu postępu — w akcie nadhominizacji. Hominizacja zamyka ewolucję gatunku, ale zarazem daje podstawę do nadhominizacji, która stanowi początek ewolucji kultury. W ten sposób wkład przyrody (hominizacja) łączy się z wkładem człowieka (nadhominizacja) w jeden proces „hominizacji-nadhominizacji” kosmogenezy i kultury.

V

Zainteresowania Teilharda oscylują między przeszłością a teraźniejszością i przyszłością. Przeszłość interesuje go jedynie o tyle, o ile rzuca na obecną sytuację ludzkości¹⁵. Postęp będący wyrazem świadomości społecznie zobiektywizowanej stał się dla Teilharda asumptem do stworzenia koncepcji wielości cywilizacyj. To prawda, że choć z punktu widzenia postępu istnieje jedyne człowieczeństwo, to z punktu widzenia historii cywilizacji jest więcej człowieczeństw. Czym jest każde z nich? Czy kompleksem historyczno-geograficznym?

Sercem każdej cywilizacji jest powszechna wola życia, styl życia uformowany przez wartości. Nie wystarczy poznać narzędzi danej cywilizacji, by ją zrozumieć. Znaczenie narzędzi nie tkwi w nich samych, zależy ono bowiem od podstawowych postaw przyjętych przez ludzi da-

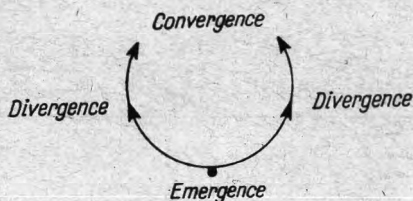
¹⁵ W jednym z artykułów na temat istoty wiedzy paleontologicznej, publikowanym w 1935 r., Teilhard zapytuje: *Que demander de plus aux choses mortes que leur témoignage en faveur des possibilités encore ouvertes aux progrès de la vie?* P. Teilhard de Chardin, *Oeuvres*, t. 3, s. 265.

nej cywilizacji względem własnych możliwości technicznych. To właśnie Teilhard zastosował po raz pierwszy kryterium ognia łącznie z kryterium narzędzi jako podstawę stwierdzenia ucłowieczenia przedczłowieka. Ale narzędzie nie jest dla Teilharda narzędziem, jeśli nie jest zwaloryzowane. Wnosi on bowiem, że istnieje platforma rozwoju każdej cywilizacji donioślejsza niż określona technika, która jest tylko zasobem środków. Historia zaś rzeczywistości każdej cywilizacji jest historią i środków, i celów. Cywilizacja jest w tym sensie istniejącym przez pewien czas sposobem tworzenia konkretnego stylu istnienia zależnego od woli człowieka.

Ale postęp kryje w sobie także inne kategorie. Pierwszą z nich wyraża fakt, że cywilizacje rodzą się i umierają; cała ludzkość istnieje poprzez cywilizacje, które nadchodzą i odchodzą. Można by przyjąć koncepcję cykliczną historii, byłaby to koncepcja „etyczna”; można też przyjąć koncepcję rozwoju linearną, byłaby to koncepcja „techniczna”. Ale jakkolwiek przyjąć by hipotezę, nie zmieni to faktu, że każda cywilizacja ujawnia swój charakter w zwrotnych momentach i sytuacjach, które są dla niej wyzwaniem. Dla Teilharda cywilizacja przyszłości będzie pełną odpowiedzialnością na wszystkie takie wyzwania.

Znamienną cechą dziejów cywilizacji w ujęciu Teilharda jest wybitne w nich miejsce polityki, zwłaszcza faszyzmu, demokracji i komunizmu. Wydaje się, że u Teilharda nie można za daleko posuwać identyfikacji aspektu „zdarzeniowego”, dramatycznego historii z jej aspektem politycznym. Kryzysy polityczne dotyczą głównie przeznaczenia fizycznego cywilizacji, a tylko w następstwie i ubocznie — przeznaczenia jej duchowego. Na tej ostatniej płaszczyźnie ducha — przyszła cywilizacja zjednoczy, zdaniem Teilharda, zarówno to, co jest „dobrego” w faszyzmie i demokracji, jak i w komunizmie. Nie dialektyka klasowego „konfliktu”, ale „ugoda” duchowego zbratania stanowi motor społecznych reform.

Porównując dialektyczną koncepcję rozwoju społecznego w marksistowskiej teorii społeczeństwa z teorią „syntezy społecznej” Teilharda de Chardin, trzeba stwierdzić, że trudno by się było doszukać między nimi jakiegokolwiek teoretycznej wspólnoty. Przede wszystkim brak jest w schemacie Teilharda elementu negacji i cykliczności rozwoju, ewoluującej w kierunku rozwoju po linii spiralnej. Jak bowiem wiadomo,



Ryc. 3

według prawa dialektyki marksistowskiej wyrażonego w formule negacji ustrój wspólnoty pierwotnej (pierwotnego komunizmu) znajduje swe przeciwieństwo w społeczeństwie klasowym, którego przewyciężenie oznacza w szybkim tempie rozwoju powrót do starej jakości w postaci wspólnoty, ale jakości zwielokrotnionej i rozwiniętej — w postaci społeczeństwa komunistycznego. Engels mówił w takim wypadku o „roz-

woju po linii spiralnej”, gdzie dana wartość powtarza się, ale już na „wyższym pięttrze”.

Nie świadczą również o występowaniu dialektyki u Teilharda takie różne człony ewolucji jak: *convergence*, *divergence* i *emergence*. Zwłaszcza teoria emergencji (której twórcami są S. Alexander, Ch. Broad, C. Lloyd-Morgan) nie da się u Teilharda wyinterpretować dialektycznie. Według tej teorii bowiem w rozwoju świata pojawiają się coraz to nowe jakości, które wynurzają się nagle i stanowią odpowiedni szczebel hierarchii wartości. U Teilharda wynurzające się wartości przerażają się w różne (*divergence*) pnie cywilizacyjne i zbiegają (ryc. 3) do homogenizacji w końcowej, najdoskonalszej fazie rozwoju (*convergence*). W owym procesie homogenizacji kultury i cywilizacji Bóg (Omega), choć nie jest sam podmiotem „stawania się” świata, jest jednak jego punktem oparcia¹⁶.

VI

Teilhardowska koncepcja „stawania się” stanowiła chyba tajemnicę pokusy pani Madeleine Barthélémy-Madaule¹⁷ napisania książki zestawiającej autora *Le phénomène humain* z Bergsonem i jego słynną koncepcją *feri*. Pomysł zresztą niebezpieczny. Obaj bowiem autorzy należą do pewnego typu myślicieli, obaj przynajmniej do pewnego stylu filozofowania, obaj wreszcie są Francuzami. To jednak, co ich łączy rzeczywiście z punktu widzenia metodologicznego, to pewien nieuściślony ideał filozofii.

Gdy mówi się o metodzie filozofii, to trzeba zdać sobie sprawę, co się rozumie przez słowo „filozofia”. Istnieją bowiem przynajmniej dwa typy filozofii: filozofia „zaangażowana”, subiektywna, jak filozofia Teilharda de Chardin, i filozofia uściślona, naukowa. O pierwszym, nieuściślym typie filozofowania pisał Prini¹⁸ jako o typie filozofii egzystencjalistycznej. Znamionuje ją antycyjentyzm, zajmowanie się problematyką własnego ciała, tajemnicą ontologiczną. Filozofowie tego typu odrzekają się z góry od naukowego sposobu wyrazu. To właśnie decyduje o ich metodzie — świadoma, zreflektowana nienaukowość. Byłoby więc posunięciem niemethodycznym „unaukować” na siłę filozofię, która chce być nienaukowa; nie tylko chce, ale nawet tym się metodologicznie różni od innych filozofii. Jeśli bowiem przyjąć, że istnieje problematyka ewolucji, która może być określona przedsystemowo, tzn. bez uwzględnienia konkretnych opracowań, zdeteminowanych do jednego kierunku interpretacji, to problematyka taka sama w sobie nie określa przynależności do tego lub innego systemu i nada się do dalszej interpretacji. Kierunek tej interpretacji może plasować się w płaszczyźnie systemu uściśłego lub nieuściśłego. Filozof, który decyduje się na taką a nie inną płaszczyznę, kieruje się zwykle wyborem wartości nau-

¹⁶ Teilhard pisze: *Ce n'est pas assez que [le Pôle conscient du Monde] émerge de la montée des consciences: il faut ajouter que de cette genèse il se trouve déjà en même temps émergé. Sans quoi il ne pourrait ni subjuguer dans l'amour, ni fixer dans l'incorruptibilité. Si par nature il n'échappait pas au Temps et à l'Espace qu'il rassemble, il ne serait pas Oméga.* P. Teilhard de Chardin, *Le phénomène humain*, s. 301.

¹⁷ M. Barthélémy-Madaule, *Bergson et Teilhard de Chardin*. Paris 1963.

¹⁸ P. Prini, *Gabriel Marcel et méthodologie de l'invérifiable*. Paris 1953.

kowych — ścisłości ujęcia czy jego zupełności i adekwatności. Filozof nieuściślony, np. typu Bergsonowskiego, poświęca ścisłość na rzecz konkretności ujęcia; filozof stojący na gruncie systemu uściślonego salwuje precyzję i koherentność, zaprzepaszczając konkretność i adekwatność opisu.

Filozofia typu nieuściślonego zajmuje stanowisko subiektywne, dzielące się osobistym doświadczeniem, gdyż taka właśnie jest jej rola. Tu, na skrzyżowaniu subiektywnej treści i współmiernej jej formy systemu, leży metoda filozofii zaangażowanej. Poznanie w granicach tej filozofii jest swego rodzaju przeżyciem, dołączającym się do pewnego poznania. O metodzie decyduje oczywistość, kosmiczność, ogład — i tymi sprawami zajęła się filozofia Teilharda de Chardin. Chociaż bowiem podejmuje ona te same problemy, co Darwin, Hegel i Marks, to jednak stanowi przejście od naukowej ontologii do spirytualistycznej, rzec by można — „panteizującej” etyki.

Słowo „panteizującej” dajemy w cudzysłowie, gdyż podejrzenie o panteizm, które otacza czasami dzieło Teilharda, jest tylko częściowo uzasadnione. Co prawda sam Teilhard nazywa niekiedy swoją chrześcijańską wizję świata „monizmem” lub „panteizmem”¹⁹, ale określenie to nie zdaje się korespondować z sensem jego doktryny. Jak wiadomo, Teilhard używa terminu Omega, który może oznaczać Boga, lub pełnię ciała Chrystusowego, lub wreszcie rezultat końcowy ewolucji ludzkiej. Taka koncepcja zakłada pojęcie Absolutu zgoła różne niż w doktrynie chrześcijańskiej; przypomina raczej koncepcję Absolutu funkcjonującą w systemach filozofii indyjskiej (Teilhard, jak wiadomo, podróżował po Tybecie, Chinach, chętnie dyskutując z tamtejszymi mnichami).

Rozróżniamy zresztą potrójne pojmowanie Absolutu. W pierwszym pojmowaniu Absolut jest niezmienny, więc nic z siebie wydać nie może; świat jest tylko ułudą (indyjska *māyā*). W drugim pojmowaniu byt absolutny jest niezmienny, ale świat jest rzeczywisty jako stworzony z niczego (chrześcijański Bóg stwarzający świat *ex nihilo sui et subiecti*). W trzecim wreszcie, także indyjskim pojęciu, byt absolutny jest partycypalny i świat jest rzeczywisty. Chcąc przypisać któreś z tych trzech pojęć Absolutu poglądom Teilharda, spróbujmy odnieść te pojęcia do trzech kierunków: teizmu, panteizmu i panenteizmu.

Jeżeli teizm oznacza formę wiary religijnej, która zakłada istnienie jednego boga osobowego i opatrnościowego, panteizm zaś pogląd, w którym bóg utożsamiany jest z całością przyrody, to panenteizm oznacza godzenie stanowiska panteizmu i teizmu, a zakładanie, że świat jest częścią boga, całkowicie w nim pogrążoną, choć nie wyczerpującą jego istoty. Bóg przekracza w tym poglądzie świat i istnieje także poza nim, niezależny od przyrody. Wydaje się, że ten ostatni — a więc panenteistyczny — pogląd reprezentuje Teilhard de Chardin²⁰.

Sprawa panenteistycznej interpretacji systemu Teilharda de Chardin jest o tyle ważna, iż rzekomy „panteizm” jego doktryny to nie tylko

¹⁹ Por.: P. Teilhard de Chardin, *Oeuvres*, t. 5, s. 66; *Le phénomène humain*, s. 327.

²⁰ Świadectwem tego niech będzie tekst z jego *Cahiers: Puisqu'il n'y a ni fusion ni dissolution des personnes élémentaires, le Centre où celles-ci aspirent à se rejoindre doit nécessairement être distinct d'elles, c'est-à-dire avoir sa propre personnalité, sa réalité autonome... Centre différent de tous les centres qu'il sur-centre en les assimilant; Personne distincte de toutes les personnes qu'elle achève en les unissant. Cahiers Pierre Teilhard de Chardin. T. 1. Paris 1937, s. 23.*

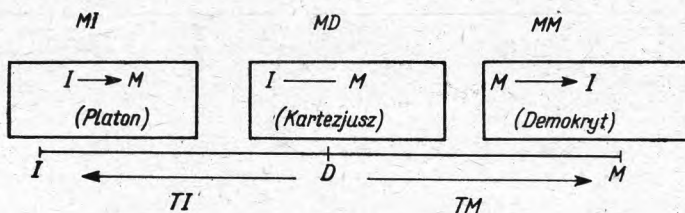
zarzut ze strony ortodoksyjnych myślicieli katolickich. To także próba dostrzeżenia w doktrynie naszego filozofa wątków materialistycznych. Jak bowiem wiadomo, panteizm może być zamaskowaną postacią materializmu, jego namiastką. Zwłaszcza u filozofa, który musi składać „dąninę” swojej wierze i swojemu klanowi. Oczywiście w wypadku Teilharda podobne przypuszczenia nie mają zupełnie podstaw. Prawdą jest tylko, że wiele tez Teilharda mieści się w tezach marksistowskich. Ale to już inna sprawa, mianowicie — sprawa rozumienia systemu.

VII

Wydaje się, ogólnie biorąc, że doszukiwanie się wątków materialistycznych w myśli Teilharda wynika z funkcjonowania klasycznej tezy o walce materializmu z idealizmem we współczesnej metodologii badań filozoficznych i że teza ta — najzupełniej słuszna — nie zawsze jest odpowiednio rozumiana. Tak np. twierdzenie Teilharda, że wraz z postępującą złożonością materii postępuje wzrost świadomości, pokrywa się z analogicznym stwierdzeniem na gruncie filozofii marksistowskiej. Czy to oznacza jednak, że Teilhard oscyluje ku marksizmowi? Bynajmniej.

Spróbujmy wyjść od sformułowania trzech klasycznych modeli filozofii — materializmu, idealizmu i dualizmu, symbolizując je odpowiednio skrótami: MM, MI, MD. Model materializmu (MM) znamionować się będzie tym, że materia (M) będzie czynnikiem wyprzedzającym ideę (I). W modelu idealizmu (MI) sytuacja będzie odwrotna — idea (I) dominuje nad czynnikiem w stosunku do niej ontologicznie wtórnym, czyli materia (M). Wreszcie w modelu dualizmu (MD) zarówno idea (I) jak i materia (M) są poza stosunkiem wzajemnego podporządkowania ontycznego.

Ustawiając jakiegokolwiek filozofa w tym klasycznym, niepełnym już dzisiaj i nieoperatywnym modelu filozofii, siłą rzeczy dokonujemy nieuprawnionej schematyzacji i wykrzywienia. Okazuje się bowiem, że model ten każe każdego filozofa traktować *en bloc*, nie zważając, iż walka między idealizmem a materializmem toczy się nie tylko między całymi systemami, ale i między poszczególnymi tezami, funkcjonującymi w myśl prawa recepcji poziomej w klimacie intelektualnym epoki. Ponadto ów klasyczny model — wzięty wulgarnie — pasuje tylko do pewnej i to ograniczonej liczby systemów filozoficznych. Toteż bardziej do przyjęcia byłoby inne (ryc. 4) sformułowanie tego modelu.



Ryc. 4

Mianowicie takie, w którym byłoby miejsce na systemy i tezy o tendencji materialistycznej (TM) lub idealistycznej (TI). Taka wersja modelu filozofii pozwoliłaby na wprowadzenie do historii filozofii metod statystycznych, wyrażających procentowo i cyfrowo czynnik TM i TI.

Stosując taki model rozumienia historii filozofii, mamy szansę uniknąć sytuacji, w której traktując system Teilharda jako idealistyczny *en bloc*, zamknęlibyśmy sobie drogę do odnajdywania w nim wielu tez materialistycznych, funkcjonujących w klimacie intelektualnym epoki, w której żył autor *Le phénomène humain*. „Teilhard — statystyczny marksista” lub „marksista — statystyczny teilhardysta” — oto kategorie, które można by zastosować do tych wszystkich, którzy podejmują trud wyinterpretowania naszego filozofa w duchu marksistowskim. Trud ten jest, naszym zdaniem, daremny, gdyż nawet w wypadku znalezienia w obu systemach jakiejś tezy identycznej, nie dochodzimy jeszcze do stwierdzenia zależności obu tych filozofii. Teilharda trzeba rozpatrywać w świetle jego własnych metod i w świetle własnych — teologiczno-antropologicznych przesłanek. Jak bowiem wynika z pism Teilharda, głównym jego celem było przerzucenie pomostu między postawą naukową a postawą religijną. W antropologii jego występuje Bóg „uczynowego antropologa”, nie zaś „człowiek w antropologii uczonego”.

VIII

W świetle swych własnych metod antropologia Teilharda jest, ze względu na brak oczywistości niektórych (religijnych) przesłanek, „nauką” rozumującą co najwyżej prawidłowo (oczywistość wynikania), lecz w żadnym wypadku prawdziwie (oczywistość wnioskowania — prawidłowość wynikania plus prawdziwość przesłanek). Do prawdziwego rozumowania bowiem nie tylko trzeba prawidłowego powiązania przesłanek, lecz także ich oczywistości. Zrozumienie tajemnic, o których mówi doktryna Teilharda, jest poznaniem teologicznym. Ta *mysteriorum intelligentia* prowadzi go konsekwentnie li tylko do logicznego powiązania tajemnic wiary, w którym jedna tajemnica jest przesłanką dla przyjęcia drugiej. W tym sensie Teilhard de Chardin z nadmiarem spełnił życzenie soboru watykańskiego, które brzmi: „Jeśli rozum oświecony wiarą pobożnie, trzeźwo i usilnie stara się, dochodzi za łaską bożą (*Deo dante*) do pewnego zrozumienia tajemnic, bardzo owocnego, zarówno drogą analogii z tym, co poznaje naturalnie, jak i z powiązania tajemnic między sobą”.

Toteż pod koniec swego życia Teilhard stwierdził: „W istocie i z głębi całej istoty mojej myśli, czuję się dzisiaj bardziej związany z Urzędem Kościoła, niż kiedykolwiek w moim życiu”²¹.

МЕТОДОЛОГИЧЕСКИЕ АСПЕКТЫ ТЕОРИИ П. ТЕЙАРА ДЕ ШАРДЕН

В статье освещаются специфические особенности философской системы Пьера Тейара де Шардена, которые состоят как в оригинальной проблематике, так и в своеобразном методе философских рассуждений. Автор исходит из того, что Тейяр включил в свою теорию явления, общие для философских наук и систем с различной методологической структурой.

Тейяр прежде всего старается найти ответ на вопрос о месте человека во вселенной. Никто иной, как только человек возглавляет эволюцию. В нем нашло свое выражение то, что имеет наиболее сложную структуру, то есть сознание. Жизнь развивается в том направлении, чтобы освоить все более и более высокие формы неустанно развивающегося сознания, и в этом процессе человек занимает главенствующее место. Так интерпретируемая эволюция,

²¹ List z 12 X 1951. C. Cuénot, *op. cit.*, s. 149.

согласно Тейяру, сосредотачивается на человеке, который призван играть роль посредника между двумя мирами — вечным миром и историческим миром. Вот почему мы встречаемся у Тейяра с полупоэтической и полупоэтической концепцией мира, связь которой с научной, основанной на генетическом подходе, точкой зрения является чисто кажущейся.

По мнению автора, вненаучный характер концепции эволюции у Тейяра вытекает из того, что он исходит из философской категории целенаправляющего начала, которую заимствует из трудов Аристотеля. Таким образом, этиологическая (причинная) и телеологическая (целесообразная) точка зрения соединилась у Тейяра в единый произвольный конгломерат понятий. В результате такого подхода вопросы, касающиеся технологической системы типа „для чего”, „с какой целью”, стали действовать в его теории произвольно на базе системы природы, то есть вместо вопросов типа „почему?”, „по какой причине?”. В этом смысле сторонники финализма утверждали, что трава существует „для того”, чтобы кормить животных, а продолжатели ламарковской эволюционной теории считали, что травоядные возникли „потому”, что существует трава. Итак, следуя аристотелевско-томистской концепции целенаправляющего начала, Тейяр относится к системе природы как к технологической схеме и этим он связывает идеи антропоморфизма с платоновской концепцией демиурга (творца материального мира).

Автор делает попытку дать анализ философских последствий, вытекающих из антропоморфизма генетических идей Тейяра, иллюстрируя эти последствия на примере его концепции о „гоминизации космогенезиса”.

Автор возражает против того, чтобы сравнивать теорию Тейяра с учением Маркса. Ведь у Тейяра мы не находим отрицания как источника смены одних качественных изменений другими. Тейяр основывается на концепции эволюции, действующей по принципу редукции *ad primum aprobatum*. Поэтому философия Тейяра является философией неуточненной, а вследствие этого она характеризуется субъективным подходом: познание в границах этой философии — это своего рода переживание, присоединенное к некоторому познанию. Хотя философия Тейяра занимается теми же проблемами, какими занимались Дарвин, Гегель и Маркс, она представляет собой переход от научной онтологии к спиритуалистической и даже прямо пантеизирующей этике. Анализируя идеи Тейяра, автор сравнивает их с элементами индийской философии, особенно с теми из них, которые трактуют о проблемах абсолюта.

Чтобы выявить философские взгляды Тейяра, автор строит свою собственную модель философской системы, то есть такую, которая, с одной стороны, совмещала бы в себе системы и идеи, отличающиеся материалистической тенденцией, а с другой — включала бы положения, имеющие идеалистическое направление. Используя такой метод исследования истории философии, автор хочет избежать такой ситуации, в которой система Тейяра в целом могла бы считаться только идеалистической либо только материалистической.

Рассуждения автора приводят к заключению, что философскую систему Тейяра надо толковать в свете его собственных методов и теолого-антропологических предпосылок. Всякие же компаративистские — сами по себе — рассуждения о связи теории Тейяра с марксизмом и даже с томизмом были бы, по мнению автора, примитивны.

METHODOLOGICAL ASPECTS OF THE WORK OF TEILHARD DE CHARDIN

The author reflects on the specific character of Teilhard's philosophical system, involving original problematics and an original method of philosophical thinking. And in the author's opinion one finds in Teilhard's work a mixture of phenomena common to science and to philosophical systems of different methodological structures.

The basic question which Teilhard attempts to answer, refers to man's place in the cosmos. None but man takes first place in evolution. And in man finds its

expression what is structurally the most complex — consciousness. The evolution of life tends towards values of the increasingly subtle development of this consciousness, and in this evolution man takes top priority. With Teilhard, evolution thus conceived tends to be concentrated on man, who is meant to be the intermediary between two worlds — an eternal and a historical world. Hence we encounter in Teilhard's reasoning the vision of a world in part poetical, in part philosophical, in which a conjunction with a scientific, genetically explanatory point of view is unduly claimed.

In the opinion of the author of the present paper, the extra-scientific character of Teilhard's concept of evolution can be explained by the fact, that he took as basis for this concept the category of purposeful cause drawn from Aristotle's writings. In this manner the ethiological (causative) and the theological (purposeful) viewpoint combines in Teilhard's philosophy into one unwarranted fusion of concepts. In consequence, questions as to a technological system of the type: "what for?", "for what purpose?" started operating unsuitably on the basis of a natural system — that is, in the place of questions like: "why?", "what was the cause?". In this same sense the finalists asserted, that grass grows "for the purpose" that animals can feed on it, whereas Lamarck's evolutionists insisted, that grass-eating animals came into existence "because" grass grows. Thus, following the concept of Aristotle and the Tomists of a purposeful cause, Teilhard treats the natural system as a technological system, and in this manner he combines this definite anthropomorphism with Plato's concept voiced by Demiurgus.

The present paper represents an attempt of analyzing the philosophical consequences derived from the anthropomorphism of Teilhard's genetic concept; and the author illustrates these consequences, with the concept of a „hominization of cosmogeny" as example.

The author challenges any comparison of teilhardism with marxism; this he did because in Teilhard's philosophy there is no negation as source of changes, and the value adopted by him is evolved on the principle of a reduction *ad primum approbatum*. In this way Teilhard's philosophy is a philosophy of a non-specified type, and as such it occupies a subjective standpoint: cognizance within the limits of this philosophy is some sort of an adventure attached to some cognizance. While admittedly Teilhard's philosophy takes up the same problems as did Darwin, Hegel and Marx, it actually represents a transition from scientific ontology to a spiritualistic or outright pantheistic ethics. Incidentally the author compares Teilhard with elements of Indian philosophy, in particular with those that deal with the absolute.

Finally, in order to illustrate Teilhard's philosophical attitude, the author constructs his own philosophical model, so conceived, that there would be a place, on the one hand, for systems and theses of a materialistic tendency and, on the other, for theses of an idealistic tendency. Applying this kind of a model to his concept of the history of philosophy, the author aims at avoiding a situation in which Teilhard's system would be treated as idealistic en bloc, or materialistic en bloc.

From this paper it is to be concluded, that Teilhard's system should be treated in the light of his own methods and his own theological-anthropological assumptions. On the other hand, the author considers crude any essentially comparative reflexions on a connection of Teilhard's philosophy with marxism, or even with tomism.