

Bernaedr G. Błoch

Koncepcja ewolucji życia u H. Bergsona i P. Teilharda de Chardin

Studia Philosophiae Christianae 5/1, 217-228

1969

Artykuł został zdigitalizowany i opracowany do udostępnienia w internecie przez Muzeum Historii Polski w ramach prac podejmowanych na rzecz zapewnienia otwartego, powszechnego i trwałego dostępu do polskiego dorobku naukowego i kulturalnego. Artykuł jest umieszczony w kolekcji cyfrowej bazhum.muzhp.pl, gromadzącej zawartość polskich czasopism humanistycznych i społecznych.

Tekst jest udostępniony do wykorzystania w ramach dozwolonego użytku.

Z ZAGADNIENÍ FILOZOFII PRZYRODY

Bloch B. G.

Koncepcja ewolucji życia u Henryka Bergsona i P. Teilharda de Chardin

Lubański M.

Z zagadnień filozofii fizyki

Heller M.

Albert Einstein — sobranie naučných trudow, Izd. „Nauka” Moskwa, 1965—1966 r.

Ślaga Sz. W.

Pojęcie prawa nauki w XIX wieku. Zbiór rozpraw. Warszawa 1967. P. W. N.

Z dziejów pojęcia prawa w naukach biologicznych. Warszawa 1967. P. W. N.

BERNARD G. BŁOCH

KONCEPCJA EWOLUCJI ŻYCIA U H. BERGSONA I P. TEILHARDA DE CHARDIN

Wzrastające wciąż zainteresowanie myślą naukową Teilharda de Chardin uwarunkowane jest swoistością jego poglądów, oryginalnością wizji rzeczywistości i specyficznością stosowanej przezeń metody. Doniosłość twórczego dorobku myśliciela francuskiego uwidacznia się szczególnie w trakcie konfrontacji z poglądami innego ewolucjonisty, Henryka Bergsona. Konfrontacji takiej została poświęcona praca M. Barthélemy-Madaule „Bergson et Teilhard de Chardin” (Paris, 1963).

Zadaniem niniejszego szkicu nie jest przedstawienie całości poglądów na rzeczywistość obydwu myślicieli, lecz wskazanie na punkty zbieżne i przeciwstawne w ich zapatrywaniach na problem ewolucji

życia. W szczególności uwzględniony zostanie sposób poznawania i ujmowania procesów ewolucji w kosmosie, dualizm materii i ducha wobec koncepcji spirytualizacji materii, świat rozbieżny wobec zbieżnego itp.

I

Bergson i Teilhard osobiście się nie znali. Owszem, wiemy, że Teilhard był pod wpływem lektury prac Bergsona, ale nie mamy pewności, czy Bergson zetknął się z myślą naukową Teilharda. Bergson poprzez swoje książki wywarł poważny wpływ na Teilharda, który sam wyznaje, że czytał „Ewolucję twórczą” Bergsona. Miało to miejsce wtedy, gdy wykładał chemię i fizykę w kolegium jezuickim w Kairze (1905—1908). Teilhard czytał i analizował także inne prace Bergsona.

Doktryna Bergsona, mówiąc ogólnie, była kolejnym głosem protestu przeciwko reifikacji człowieka¹. Filozofia jego zasadza się na radykalnym przeciwstawieniu człowieka światu rzeczy, który okazuje się rzeczywistością pozorną, stworzoną niejako przez człowieka na użytek jego praktycznych poczynań. „Ewolucja jest procesem wyzwiania się świadomości, tworzenia takich bytów, które są w mocy materią zawładnąć, podporządkować ją sobie. Na tym dążeniu polega rozmach życiowy, élan vital, który jest zjawiskiem nie biologicznym, lecz kosmicznym. Usiłując wnieść do materii maksimum wolności i nieokreśloności, rozmach życiowy tworzy instynkt i intelekt. Te dwie formy działania, dwa typy opanowywania i przetwarzania materii są równocześnie dwiema odmiennymi postaciami poznania”².

Ciekawe są u Bergsona i Teilharda dwa odmienne sposoby podejścia do zagadnienia poznawania i śledzenia procesów zachodzących w toku ewolucji kosmosu. Bergson, filozof i analityk, w tym względzie wychodzi od krytyki inteligencji ludzkiej, która jego zdaniem, deformuje rzeczywistość, albowiem działa nie w zamiarze zgłębienia jej autentycznej istoty, ale pełni funkcje przystosowawcze. Sposób poznania, który pragnie dotrzeć do autentycznego życia rzeczy, do zrozumienia jej niepowtarzalnego istnienia konkretnego, musi uwolnić się od abstrakcji i analizy, od narzędzi pojęciowych. Musi to być poznanie niedyskursywne, nie dające się wyrazić za pomocą mowy ludzkiej, przystosowanej do myślenia abstrakcyjno-analitycznego. Takim właśnie sposobem poznania jest wg Bergsona intuicja, która zmierza do obcowania bezpośredniego z przedmiotem, obywającego się bez pośrednictwa pojęć

¹ Zob. Krzysztof Pomian, *Bergson — filozofia mitu kosmicznego*, w: *Filozofia i socjologia XX wieku*, t. I, Warszawa 1962, 10.

² Tamże, 20.

i słów³. W przeciwieństwie do myślenia naukowego, które intelektualizuje rzeczywistość, intuicja jest zawsze poznaniem konkretnym, nie korzysta z narzędzi uogólniania i abstrahowania. Intuicja jest przyswajaniem sobie bezpośrednim przez człowieka ruchu rzeczy w jego nierozkładalnej ciągłości, psychicznej natury. Intuicja jako akt bezinteresownego współżycia z naturą w jej psychicznym trwaniu, jest bezwzględnie niekomunikowalna⁴.

Bergson tłumaczył intuicję jako rodzaj instynktu, a instynkt jest naturalnym zjawiskiem biologicznym, objawem przystosowania się organizmu do potrzeb życia. Intuicja jest jednak uświadomionym instynktem. Intelkt ujmuje rzeczy od zewnątrz, a intuicja przenosi nas do wnętrza rzeczy⁵. I na tym polega jej doniosła rola w poznawaniu rzeczywistości.

Inaczej podchodzi do poznawania rzeczywistości Teilhard de Chardin, który idąc po linii realizmu epistemologicznego, posługuje się metodą fenomenologiczną, zasadzającą się na opisie empirycznym, uwzględniającym zjawiskowy punkt widzenia. Metoda ta nie przestając nigdy liczyć się z realnym istnieniem świata, ma na celu syntetyczne wyrażenie w aspekcie zjawiskowym rezultatów szczegółowych nauk przyrodniczych w zakresie ewolucji kosmosu. Teilhard słusznie zauważył, że poszczególne nauki przyrodnicze dają nam tylko wycinkową wiedzę o świecie, stąd należałoby stworzyć dyscyplinę, której przedmiotem dociekań byłby świat ujęty jako całość, rozpatrywany mimo to w aspekcie zjawiskowym. Chodziło mu zatem o rozumowe ujęcie wszechświata takiego, jakim jest on w oczach obserwatora, po prostu jako zjawiska. Taką właśnie dyscyplinę stworzył Teilhard, nazywając ją fenomenologią wszechświata ewoluującego.

Teilhardowska analiza fenomenologiczna świata sięga dalej, niż wyniki szczegółowych nauk realnych, a w razie potrzeby ucieka się do ekstrapolacji i hipotez. Nie ma jednak ona nic wspólnego z filozofią czy metafizyką, gdyż fenomenologia (lub hiperfizyka) Teilharda, to po prostu dokładny opis wszechświata w oderwaniu właśnie od wszelkich zagadnień metafizycznych i teologicznych, możliwie jak najściślej oparty na przesłankach naukowych.

Przejdźmy teraz do samego zagadnienia ewolucji przyrody, a w tym szczególnie ewolucji życia. Sam wyraz „ewolucja”, jak wiemy, może mieć dwa różne znaczenia. Może on oznaczać przeobrażenia, jakim

³ Zob. Leszek Kołakowski, Bergson: antynomia praktycznego rozumu, w: Henryk Bergson, Ewolucja twórcza, tłum. F. Znaniński, Warszawa 1957, s. VIII.

⁴ Tamże, s. XI.

⁵ Zob. Wł. Tatarkiewicz, Historia filozofii, t. III, Warszawa 1968, 224.

w ciągu wieków uległy formy biologiczne (ewolucjonizm biologiczny-transformizm), ale może też służyć do wyrażenia poglądu, że cały wszechświat podlega prawu rozwoju (ewolucjonizm uogólniony albo kosmiczny). Zatem można by powiedzieć, że ewolucjonizm biologiczny utworował drogę ewolucjonizmowi kosmicznemu. Ewolucja biologiczna, rozpatrywana pod tym kątem, stanowi tylko pewien szczególny aspekt zjawiska powszechnego, zwanego ewolucją wszechświata, co już dawno L. Cuénot wyraził w zdaniu, że „ewolucja biologiczna jest zresztą tylko szczególnym przypadkiem ewolucji powszechnej”⁶. Teilhardowi właśnie ukazuje się ewolucjonizm nie tylko jako własność biologiczna, lecz jako własność całego świata. Często jednak Teilhard zachowuje dla biologii termin transformizm, a o ewolucjonizmie mówi dla zaznaczenia procesu rozwoju całości wszechświata.

Bergson do swej ewolucji twórczej wprowadził jako bardzo istotne, wspomniane już pojęcie „élan vital” — pęd życiowy. Jest to jedno z pojęć konstytutywnych jego doktryny. Jest ono życiem uniwersalnie czynnym we wszystkich sferach rzeczywistości: w samym akcie tworzenia materii, w rozwoju gatunków, w twórczości indywiduum ludzkiego, w życiu społecznym⁷. Przyroda wg Bergsona ma te same właściwości co jaźń, a więc różnorodność i nieustanny rozwój. Jeśli zaś rozwój jest właściwością przyrody, to jej pierwotną postacią nie są przedmioty martwe, lecz żywe, organiczne. Rozwój nie przebiega tak, jak sobie wyobrażali ewolucjoniści, nie jest mechaniczny, jak sądził Spencer, lecz przeciwnie, jest samorzutny, twórczy. Widoczne jest to zwłaszcza w przyrodzie organicznej, wytwarzającej wciąż nowe formy. Jest ona ciągłym tworzeniem; jej możliwości są nieograniczone i nieprzewidywalne. Bergson odrzucił zarówno mechaniczne jak i finalistyczne rozumienie istot żywych, sądząc, że nie tłumaczą rozwoju organicznego ani siły zewnętrzne, ani też cel przyrody. Rozwój jest nieodłączny od istot organicznych, wpływa po prostu z ich pędu życiowego.

Pęd życiowy jest jednak hamowany przez bezwładną materię, a przez to hamowanie traci część swej twórczej mocy, mechanizując się. I na tej drodze powstają w przyrodzie mechanizmy. Znaczy to, że są one w niej zjawiskiem wtórnym. I tu Bergson odwrócił panujący dotychczas pogląd: mechanizm nie jest podstawą i początkiem rozwoju, lecz przeciwnie, jego zahamowaniem i cofnięciem się.

Dwoistość mechanizmu i życia ma swój odpowiednik w umyśle: objawia się w nim jako dwoistość intelektu i intuicji. Intuicja, wg

⁶ Norbert M. Wildiers, *Ku chrześcijańskiemu neohumanizmowi*, Warszawa 1967, 32.

⁷ L. Kołakowski, dz. cyt. s. XVIII.

Bergsona, jest formą życia, a intelekt — jego mechanizacji. Dlatego ona może poznać życie, on zaś tylko mechaniczną przyrodę⁸.

Ewolucja według Bergsona zmierza w kierunku określonym i łączy swoje zadania tworząc różne formy życia. Nie ma jednak jednej tylko linii ewolucyjnej, wznoszącej się według prostej gradacji do najniższych do najbardziej rozwiniętych form istnienia; jest wiele linii rozmaitych. Ewolucja posuwa się od rozdroża do rozdroża, od możliwości do możliwości, wybierając, próbując, poszukując i zawsze odnajdując w końcu swój kierunek, który jest jednak tylko kierunkiem, a nie dążeniem do jakiegoś celu ostatecznego i zamierzonego z góry. Cała rzeczywistość ewoluująca jest ciągłością nawarstwiających się na siebie aktów twórczych, w czasie których sam akt i jego tworywo stają się trudne do odróżnienia⁹.

Bergson jest zdania, że życiowe właściwości nie są nigdy zupełnie urzeczywistnione, lecz zawsze znajdują się na drodze do urzeczywistnienia: są to nie tyle stany, ile raczej dążności, a zasadnicza dążność życia zmierza w kierunku indywidualności, która nie jest nigdy doskonała, tak że trudno często powiedzieć, co jest osobnikiem, a co nim nie jest¹⁰. Nie ma też prawa biologicznego powszechnego, które by się niezmiennie i automatycznie stosowało do każdej żyjącej istoty. Są tylko pewne kierunki, w których życie popycha gatunki w ogóle.

Bergson mówi, że „każdy poszczególny gatunek w samym tym akcie, przez który się wytwarza, potwierdza swą niezależność, idzie za własną zachcianką, zbacza mniej lub więcej ze wskazanej linii, czasem nawet wznosi się z powrotem po pochyłości i zdaje się odwracać tyłem do pierwotnego gatunku” (s. 28). Bergson w procesie ewolucji duże znaczenie przypisuje trwaniu. Oto, co pisze w Ewolucji twórczej: „Ewolucja żyjącej istoty, zarówno jak ewolucja embrionu, wymaga ciągłego zapisywania się trwania, wymaga istnienia przeszłości w teraźniejszości”. Życie jest dalszym ciągiem owej ewolucji sprzed urodzenia. Ewolucja wymaga wszak, aby teraźniejszość była rzeczywiście dalszym ciągiem przeszłości, wymaga ona trwania, które by było łącznikiem między nimi.

„W rzeczywistości życie tak samo nie jest wytworzone z pierwiastków fizyczno-chemicznych, jak krzywa nie jest złożona z linii prostych” (s. 40). W innym znów miejscu Bergson pisze, że życie od swego

⁸ Zob. Wł. Tatarkiewicz, dz. cyt. 225—227.

⁹ L. Kołakowski, dz. cyt., s. XIX.

¹⁰ Henryk Bergson, Ewolucja twórcza, tłum. F. Znaniński, Warszawa 1957, 26. Z tego dzieła pochodzące cytaty zaznaczone są w tekście cudzysłowem i numerem strony w nawiasie.

początku jest trwaniem jednego i tego samego rozmachu, który się rozdzielił pomiędzy rozbieżne linie ewolucji i tak „ewolucja w rzeczywistości dokonała się za pośrednictwem milionów osobników, po liniach rozbieżnych, z których każda sama dochodziła do rozstaju, skąd promieniowały nowe drogi i tak dalej nieograniczenie” (s. 58).

Bergson za najgłębszą przyczynę zmian, przynajmniej tych, które się regularnie przenoszą, dodają i tworzą nowe gatunki, uważa pierwotny rozmach życia przechodzącego z jednego pokolenia zarodników do następnego za pośrednictwem ustrojów, które stanowią łącznik między zarodkami. Na ogół, skoro gatunki zaczęły się rozchodzić, począwszy od pewnego wspólnego szczepu, zaznaczają one swą rozbieżność coraz wyraźniej, w miarę jak postępują naprzód w swej ewolucji. Jednakże na pewnym określonym punkcie mogą, a nawet muszą się rozwijać tak samo, jeżeli się przyjmie hipotezę wspólnego rozmachu. Zdaniem Bergsona życie jest przede wszystkim dążnością do działania na materię martwą. Kierunek tego działania bez wątpienia nie jest określony z góry: stąd nieprzewidywalna różnorodność form, które życie w ciągu ewolucji sieje na swej drodze” (s. 94).

U Bergsona ewolucja nosi cechy rozbieżności. Życie wg niego jest dążnością, której istota polega na tym, że rozwija się ono w kształcie snopa, przez same swe wzmaganie się stwarzając rozbieżne kierunki, między które dzieli się jej rozmach. Bergson bardzo często powtarza, że „ewolucja nie kreśli jednej jedynej drogi, że przybiera pewne kierunki, nie mając jednak żadnych celów na widoku” (s. 99). Każdy gatunek przyjmuje udzielony sobie impuls, aby go przekazać innym i we wszystkich kierunkach, w których życie się rozwija; to przenoszenie się impulsu dokonywa się w linii prostej. W rzeczywistości zaś są gatunki, które się zatrzymują, są inne, które się cofają. Ewolucja jest nie tylko ruchem naprzód, w wielu wypadkach zauważa się, jak mówi Bergson, „dreptanie w miejscu”, częściej jeszcze zбочenie lub powrót wstecz. Owszem, „bez wątpienia istnieje postęp, o ile się przez postęp rozumie ciąglej pochód w ogólnym kierunku, wyznaczonym przez impuls pierwotny; ale ten postęp dokonywa się tylko na dwóch lub trzech liniach ewolucji, gdzie się zarysowują coraz to bardziej złożone, coraz to wyższe postacie; między tymi liniami przebiega mnóstwo dróg wtórnych, gdzie przeciwnie, mnożą się zбочenia, zatrzymania i cofnięcia (...). Przed ewolucją życia bramy przyszłości pozostają szeroko otwarte” (s. 100).

„Zwierzęta i rośliny musiały się oddzielić dość wcześnie od wspólnego swego szczepu, przy czym roślina zasypiała w nieruchomości, a zwierzę przeciwnie, rozbudzało się coraz bardziej i szło na zdobycie systemu nerwowego” (s. 121). Zachowana dążność w królestwie zwierzęcym do życia roślinnego stale jednak opóźniała i wstrzymywała

swoją ewolucję. Impuls, który pchnął życie w świat, zmusił je do rozdzielenia się między rośliny i zwierzęta. Ewolucja królestwa zwierzęcego, z pominięciem uwstecznień w kierunku życia roślinnego, dokonała się na dwóch drogach rozbieżnych, z których jedna prowadziła do instynktu, druga do umysłu.

Odrętwienie roślinne, instynkt i umysł — oto więc pierwiastki, które zlewały się w jedno w impulsie życiowym, wspólnym i dla roślin i dla zwierząt i w ciągu rozwoju, w którym przejawiały się w najbardziej nieprzewidywalnych formach, rozłączyły się przez sam fakt swego wzrostu. Wg Bergsona wszystko dzieje się tak, jak gdyby szeroki prąd świadomości przeniknął materię. „Życie, tj. świadomość, puszczono w ruch poprzez materię, zogniskowało swą uwagę na własnym swym ruchu, bądź na materii, przez którą przechodziło” (s. 164).

Wśród istot żywych człowiek staje na miejscu uprzywilejowanym. „Między zwierzętami a nim istnieje już różnica nie stopnia, lecz istoty” (s. 164). Człowiek dzięki wyższości swego mózgu, dzięki swej mowie i życie społecznemu cieszy się przewagą wewnętrzną. Nasz mózg, mowa i życie społeczne, jako znaki zewnętrzne mówią, każde na swój sposób, o jednym wyjątkowym powodzeniu, jakie życie odniosło w pewnej danej chwili swej ewolucji. Wyrażają różnicę istoty, a nie tylko stopnia, dzielącą człowieka od reszty świata zwierzęcego. Człowiek więc odniósł zwycięstwo nad pozostałą częścią przyrody żywej. I w tym to znaczeniu zupełnie swoistym człowiek jest „meta” i „celem” ewolucji. Życie przekracza celowość. Jest ono zasadniczo prądem, przepływającym przez materię i wydobywającym z niej to, co jest możliwe do osiągnięcia. Nie było więc — ściśle mówiąc — ani projektu, ani planu. Z drugiej strony jest aż nazbyt oczywiste, że reszta przyrody nie została podporządkowana człowiekowi. „Niesłuszne byłoby rozpatrywanie, że ludzkość, taka, jaką mamy przed oczyma, była z góry ukształtowana w ruchu ewolucyjnym. Nie można nawet powiedzieć, aby była punktem dojścia ewolucji całej” (s. 234).

Z naszego punktu widzenia — mówi Bergson — życie przedstawia się w swej całości jako fala olbrzymia, która rozszerza się, począwszy od pewnego ośrodka, a która na całym niemal swym obwodzie zatrzymuje się i obraca w ruch wahadłowy na miejscu: w jednym jedynym punkcie przeszkoda została obalona, impuls przeszedł swobodnie. Wyrazem tej swobody jest forma ludzka. Wszędzie, z wyjątkiem człowieka, świadomość pozostała na niższym stopniu rozwoju, tylko u człowieka poszła w kierunku dalszej ewolucji. Człowiek przedłuża więc nieograniczenie ruch życiowy, jakkolwiek nie pociąga ze sobą wszystkiego, co życie w sobie nosiło. Po innych liniach ewolucji szły inne dążności w życiu niegdyś zawarte, a z których człowiek bez wątpienia coś

zachował. „Wszystko dzieje się tak — pisał Bergson — jak gdyby jakaś istota niezdecydowana i mglista, którą można nazwać, jak się chce, człowiekiem lub nadczłowiekiem, usiłowała się urzeczywistnić i doszła do tego jedynie tak, że część siebie pozostawiła po drodze” (s. 234—5).

II

Inaczej przedstawia się koncepcja ewolucji według o. Teilharda de Chardin. Oto, co ten autor pisał w r. 1950 na temat rozwoju pojęcia ewolucji:

1) Wyjaśnieniem pojęcia ewolucji naukowcy zajmowali się już od stu lat. Początkowo zwane „transformizmem”, było przesiąknięte metafizyką (a może nawet i teologią). Obecnie występuje naukowo wyłącznie jako autentyczna fenomenologia, zajmująca się badaniem procesu, nie wkraczając w dziedzinę „natur” i „przyczyn”¹¹.

2) Pojęcie ewolucji uogólniało się z biegiem czasu coraz bardziej i zaczęło obejmować sąsiednie dziedziny, aż wreszcie ogarnęło całość przyrody. Ujęta dość szeroko ewolucja już nie jest, i to od dawna, hipotezą, ani też prostą „metodą”; w rzeczywistości przedstawia nowy i powszechny wymiar wszechświata i wpływa przez to na całość elementów i stosunków we wszechświecie.

3) Obecnie pojęcie ewolucji zmierza do następnego decydującego kroku: mnóstwo zbieżnych faktów wykazuje tendencję do oparcia się jakby na osi, do skoncentrowania się na człowieku, na „hominizacji”. Z początku, sto lat temu, uważano człowieka po prostu za obserwatora, potem, po Darwinie, za gałąź ewolucji. Otóż teraz na skutek tego właśnie włączenia w biogenezę, zaczyna człowiek rozumieć, że stanowi pień drzewa Życia ziemskiego. Życie bowiem nie rozwija się przypadkowo we wszystkich kierunkach, w pochodzie jego widać bezwzględne kierowanie się ku wartościom coraz bardziej wzrastającej świadomości; na tej głównej osi człowiek jest najwyższym znanym nam kresem¹².

Pierwszą cechą teilhardowskiej wizji ewolucji świata, to ukazany nam fenomen jedności. Wszechświat, ze swymi zawrotnymi wymiarami czasu i przestrzeni, jest jeden. Jest jednym procesem ewolucji. To, co ewoluuje, jest również ze swej istoty jednolite; jedno tworzywo uniwersalne, które posiada jednocześnie właściwości materialne i duchowe w koniecznych na każdym etapie proporcjach.

Fenomen drugi — to kierunek ewolucji. Jest to proces, który powoli rodzi nowość, różnorodność, coraz wyższe poziomy zorganizowania

¹¹ Zob. Teilhard de Chardin, *Évolution de l'idée d'évolution*, w: *Oeuvres de Pierre Teilhard de Chardin*, t. III, *La vision du passé*, Paris 1957, 347.

¹² Tamże, 349.

jednostek biologicznych i to w sposób nieodwracalny. Szczególnie znanym aspektem tego rozwoju, o jednym ciągle kierunku jest to, że właściwości „duchowe” tworzywa stają się coraz wyraźniejsze w stosunku do właściwości materialnych. Teilhard pisze o materii i duchu jako o zmiennych sprężonych, których proporcje i rozwój ilościowy można by, teoretycznie oczywiście, przedstawić graficznie jako krzywą ewolucji¹³.

Trzecim fenomenem jest istnienie w procesie ewolucyjnym punktów krytycznych, w których pojawiają się nowe właściwości tworzywa wszechświata, kiedy działa zaczynają nowe mechanizmy zmiany i powstają nowe typy organizacji. Dotychczas miały miejsce dwa takie punkty: powstanie życia, czyli moment, gdy materia stała się zdolna do reprodukcji i pojawienie się świadomości refleksyjnej u człowieka. Ten ostatni fakt możemy nazwać zdolnością ducha do samoodtwarzania się, do refleksji o sobie i do nakładania się na ewolucję biologiczną fazy następczej — kultury.

Czwarty fenomen to fakt, że ewolucja nie jest we wszystkich swych gałęziach nieograniczona. Na przestrzeni całości kształtu ewolucji organicznej całe grupy zwierzęce i roślinne wyczerpują, jedna po drugiej, swoje możliwości rozwoju, osiągają pułap i pozostawiają rolę dalszego ewolucyjnego postępu pozostałym, wciąż coraz mniej licznym gałęziom życia. Począwszy od pliocenu, istnieje już tylko jedna taka gałąź, która zdolna jest wciąż przedzierać się jeszcze dalej naprzód. Jest nią człowiek. W ciągu ostatnich kilku milionów lat fenomen ewolucji skoncentrował się na człowieku¹⁴.

I tu dochodzimy do olśniewającego, radykalnego novum. Jest nim forma procesu ewolucji w fazie ludzkiej. W fazie organicznej, przedludzkiej, każdy nowy typ, który się wyłania, dzieli się następnie, różnicuje, rozbiega w cały wachlarz typów wtórnych, z których każdy rozbiega się z kolei na całe mnóstwo rodzin biologicznych zwanych gatunkami. Ale w wypadku człowieka dzieje się inaczej. Po krótkim, wstępnym okresie różnicowania, który dał w wyniku wielkie rasy czy podgatunki ludzkie, rozbieżność ustępuje miejsca zbieżności. Jej wyrazem są najpierw naturalne jednostki biologiczne, czyli różne rasy ludzkie, a potem jednostki psycho-socjalne, czyli kompleksy (lub jak kto woli „organizmy”) kulturalne. Chociaż więc człowiek jest typem wytworzonym przez ewolucję, jej typem najwyższym i dominującym, nie różnicuje się już, lecz przeciwnie, stanowi dziś jeden gatunek, a za kilkaset lat lub za kilka tysięcy lat stanowić także będzie jedną

¹³ Zob. Julian Huxley, Głosy o Teilhardzie de Chardin, *Znak*, 14(1962), 231.

¹⁴ Zob. tamże, 232.

„istotę” kulturalną o jednym wspólnym fundamencie pojęć, wierzeń i idei¹⁵.

Teilhard dopatruje się w człowieku „klucza do wszechświata” i to z podwójnego tytułu: najpierw z tej racji, że człowiek ma być w stosunku do samego siebie centrum perspektywy, a następnie dlatego, że ma on być ośrodkiem myślowej konstrukcji wszechświata¹⁶. Człowiek — to także centrum dośrodkowego ruchu „zwijania się” wszechświata. (Przez „zwijanie się” w sobie Teilhard rozumiał rodzaj ruchu scalania, który jest ciągłym dążeniem do formowania układów zorganizowanych, utrzymywanych w spistości przez własne napięcie wewnętrzne, zamkniętych w jakimś sensie i zrównoważonych w sobie)¹⁷.

Wreszcie piąty fenomen teilhardowskiego opisu wszechświata — to zmiana procesu ewolucji z rozbieżności na zbieżność na fazie noosfery. Jest to fenomen o dużych implikacjach dla losu i dla postaw ludzkich. Jeśli mianowicie ewolucja człowieka w jej obecnej fazie ma charakter w swej istocie kulturalny, to zależy ona w dużej mierze od znajomości świata i siebie samego, jaką ten człowiek osiągnie. Poznanie, wiedza jest fundamentem prawdziwej wizji rzeczywistości. Wizja ta determinuje postawy, a te ostatnie inspirują działanie i kierują nim¹⁸.

Skala, w jakiej dokonuje się proces ewolucji, jest gigantyczna i w przestrzeni i, co jeszcze dla nas ważniejsze, w czasie (i to w przeszłym i w przyszłym). Teilhard uważa, że tendencja ku „zbieżności kulturalnej”, która widoczna jest już dziś w ludzkości, doprowadzi kiedyś do zwinięcia się w sobie, scalenia w jeden kompleks kulturalny noosfery jako całości. Będzie to układ jednolity w swym myśleniu i w swych wierzeniach, czyli jak mówi Teilhard, „jedność myśląca i wierząca”¹⁹.

III

Charakterystyczne ujmowanie ewolucji biologicznej przez Bergsona i Teilharda jeszcze lepiej się zaznacza, gdy zestawiamy ze sobą bezpośrednio poglądy obydwu autorów. Pod pewnym względem zasługują obaj na nazwę ewolucjonistów spirytualistycznych. Bergson bowiem uważa, że ewolucja odbywa się na mocy pierwotnego rozmachu życia i że jest w samym tym ruchu zawarta. Podstawowym materiałem ewolucji jest według niego życie (pęd życiowy): życie roślinne, instynk-

¹⁵ Tamże, s. 232.

¹⁶ Ks. Kazimierz Klósak, Z zagadnień filozofii przyrody ks. P. Teilharda de Chardin, *Zeszyty Naukowe KUL*, 3 (1960), nr 4, 7.

¹⁷ J. Huxley, dz. cyt., 233.

¹⁸ Tamże, 232.

¹⁹ Tamże, 234.

towne i rozumne, które stanowią trzy rozbieżne kierunki działania. Bergson uznaje bierność materii i twórczość ewolucji świadomości. Życie w rzeczywistości jest „rodzaju psychologicznego”. Jest ono „podłożem” ewolucji, zapewnia jej „pochód”, wiąże ewolucję w jedną nierzerwalną całość, stanowi źródło ewolucyjnej energii.

Natomiast w koncepcji ewolucji Teilharda energia jest zasadniczo „psychiczna”. Energia „tangencjalna” daje się do niej sprowadzić. Energia „radialna” stanowi zaś „wnętrze” ciała, inaczej mówiąc — ich życie, psychizm, świadomość. Występuje ona w całym wszechświecie.

O wiele jednak bardziej uderzające w koncepcji ewolucji Bergsona i Teilharda są różnice między nimi i to dość zasadnicze. Podstawa zaś tych różnic tkwi w odmiennym pojmowaniu samej materii, która zaprowadziła obydwu myślicieli na różne drogi i zadecydowała o osiągnięciu przez nich różnych wyników. Dwie koncepcje materii są owocem dwóch różnych schematów myślenia.

Według Bergsona, aczkolwiek we wszechświecie jest jeden absolut, to jednak wyróżnia w nim materię i ducha, które stanowią dwie jakby „strony”, dwie drogi rozwoju tego samego absolutu. Materia i duch — zdaniem Bergsona — to dwie połowy rzeczywistości, które pozostają wiecznie²⁰. Bergson przeciwstawia ostro materię, która jest bierna, świadomości spełniającej rolę siły napędowej ewolucji. Materia bergsonowska jest materią sfabrykowaną nie przez uczonych, lecz przez samego Bergsona — pisze M. Barthélemy-Madaule²¹.

U Teilharda takiego przeciwstawienia materii duchowi nie ma. Materia elementarna jest substancją, której każda cząstka zawiera zarówno pierwiastek materialny jak i duchowy. Teilhard przeciwstawia dualizmowi Bergsona pragnienie jedności całkowitej ducha i materii. „Materia i duch — pisze Teilhard — nie dwie rzeczy, lecz dwa stany, dwa oblicza tego samego tworzywa (wszechświata) kosmicznego. Tak więc duch — materia oznacza spirytualizację, pracę ducha w materii, fakt, że materia jest podniesiona, przemieniona, niesiona naprzód przez ducha”²². Dla Teilharda rzeczywistość się powoli spirytualizuje, a duch jest terminem końcowym ewolucji. Świat nie ma innej racji bytu, jak stawanie się całkowicie duchowym. Przez wprowadzenie pojęcia materii, która jest wciąż na drodze do spirytualizacji, Teilhard próbował przewyciężyć bergsonowski dualizm materii i ducha.

W ewolucji Bergsona, materia bierna atomów i molekuli jest zasadą przeciwną życiu (Bergson nie stara się zdefiniować życia, ponieważ

²⁰ Zob. Magdalena Barthélemy-Madaule, *Bergson et Teilhard de Chardin*, Paris 1963, 290.

²¹ Tamże, 292.

²² Tamże, 245.

jest ono przedmiotem intuicji); w ewolucji Teilharda materia bierna nie istnieje; od punktu wyjścia atomy i molekuly zmierzają do spirytualizacji. Bergson i Teilhard zgadzają się, aby utożsamiać życie i świadomość, lecz podczas gdy Bergson mówi o życiu tylko tam, gdzie dostrzega jego charakterystyczne objawy, Teilhard rozciąga istnienie świadomości, pod różnymi formami, na całą rzeczywistość²³.

Mimo, że pewne ogólne prawa, zgodnie z którymi przebiega ewolucja, jak np. prawo wzrastającej złożoności i różnorodności są wspólne Bergsonowi i Teilhardowi, to jednak każdy z nich wyobraża sobie przebieg ewolucji zgoła inaczej. Ewolucja zdaniem pierwszego nigdy nie odbywa się w kierunku zespolenia, lecz zawsze w kierunku rozdziału. Nigdy nie prowadzi do zbieżności, lecz do rozbieżności wysiłków, do maksymalnej indywidualizacji. Ewolucja w ujęciu Bergsona jest pochodem w kierunku wyznaczonym przez impuls pierwotny. Jednakże ewolucja ta nie jest tylko wyłącznym ruchem naprzód; w wielu wypadkach jest ona „dreptaniem w miejscu” albo nawet częściej jeszcze -- zbroczeniem z głównego kierunku lub cofaniem się.

U Teilharda natomiast proces ewolucji jest ściśle zdeterminowany aż do momentu pojawienia się świadomości refleksyjnej. Dopiero człowiek ma możliwość wyboru pomiędzy poddaniem się prawom ewolucji (wtedy osiągnie punkt Omega), a wyłamaniem się spod działania tych praw²⁴. Według Teilharda ewolucja zaczyna się od materii elementarnej, a nie dopiero od życia jak u Bergsona, wykazując kierunek od różnorodności nieuporządkowanej do wzrastającej różnorodności uporządkowanej, aż do chwili pojawienia się człowieka. Od tego momentu ewolucja skoncentrowała się na człowieku i dalsze sprężanie prowadzi do centralizacji świadomości ludzkiej w punkcie Omega. Teilhard pierwszy postawił problem centralizacji procesu ewolucyjnego w skali uniwersalnej, sięgającej Boga jako głównego centrum ewolucji. Jest to jego wkład oryginalny, a jednocześnie dominujący rys całej teilhardowskiej wizji świata²⁵.

Teilhard de Chardin w tym miejscu, gdzie przeciwstawiając się antyfinalizmowi Bergsona, wprowadził w sposób swoisty rozumiane centrum rozwoju kosmosu lub inaczej mówiąc: punkt docelowy ewolucji wszechświata, nadał swej perspektywie fenomenologii ewolucji charakter wyraźnie teleologiczny. Jest to bodaj najważniejszy punkt różnicy w sposób zasadniczy obydwu myślicieli.

²³ Tamże, 265.

²⁴ Tadeusz Płużański, *Marksizm a fenomen Teilharda*, Warszawa 1967, 110.

²⁵ Tamże, 108.