

# Bańka, Józef

---

## "Marksizm a fenomen Teilharda", Tadeusz Płużański, Warszawa 1967 : [recenzja]

---

Kwartalnik Historii Nauki i Techniki 13/2, 459-465

---

1968

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.



wreszcie wyjaśniło się, o co chodzi, wszyscy wybuchnęli niepohamowanym śmiechem.

Inna historia, którą opisuje znakomity fizyk Casimir, dotyczy listu Pauliego (s. 111). Pewnego dnia, były to lata trzydzieste, otrzymuje Bohr list od Pauliego, ale, będąc zajęty czymś innym, prosi żonę, by napisała miły list do Pauliego i zapowiedziała, że „Niels odpisze w poniedziałek”. Po kilku tygodniach przychodzi drugi list od Pauliego, tym razem do pani Bohr, w którym Pauli pisze, że było bardzo mądrze ze strony Bohra nie wspominać, w który to poniedziałek odpisze. Jednakże nie musi on — pisze dalej Pauli — czuć się zobowiązany do odpisania w poniedziałek. List pisany każdego innego dnia będzie równie cenny, kończy Pauli. Historię uzupełnia fakt, że w liście Pauliego, którego Bohr nie miał czasu przeczytać, zawarta była idea neutrina ratującego zasadę zachowania energii w promieniowaniu  $\beta$ , zasadę, w której słuszność wątpli był wówczas Bohr w odniesieniu do zjawisk mikroświata.

Tego rodzaju bardzo ciekawych i często zabawnych małych historii o tym, jak tworzyła się wielka historia nauki, jest w tomie wspomnieniowym bardzo dużo.

Tom zamyka list, jaki wystosował Bohr w 1950 r. do Organizacji Narodów Zjednoczonych, w którym jeszcze raz przedstawił swoje poglądy na jawność i uniwersalność badań naukowych. Wiele z jego postulatów pozostało aktualnych po dzień dzisiejszy.

Wyobraźnię czytelnika pobudzają liczne zdjęcia rozmieszczone na dwudziestu oddzielnych kartach książki. Widzimy tam Bohra w przeróżnych sytuacjach jego bardzo bogatego życia. Na uwagę zasługuje fotokopia rysunku Bohra, wykonanego przez niego z natury na lekcji rysunku: liczba kilkudziesięciu palików wyrzowanego płotu podobno dokładnie odpowiadała ich faktycznej ilości.

W ten piękny sposób uczcili pamięć Bohra liczni znakomici fizycy. Obok już wspomnianych piszą o nim m. in. Oskar Klein, Leon Rosenfeld, Otto Robert Frisch, Christian Møller, Victor F. Weisskopf, Richard Courant, Paul A. M. Dirac.

Osobne słowa uznania należą się redaktorowi tomu Stefanowi Rozentelowi, który jest także autorem jednego rozdziału książki, zatytułowanego *The Forties and the Fifties*. Miałem zaszczyt poznać profesora Rozentala podczas sympozjum ku czci Marii Skłodowskiej-Curie, które odbyło się w Warszawie w październiku 1967 r. Podziwiałem wówczas, jaką piękną polszczyzną mówi Profesor. Lecz dopiero z kart książki dowiedziałem się, że jego współpraca z Nielsem Bohrem wiąże się z przełomowym wydarzeniem życia profesora Rozentala. Mianowicie, gdy po wieloletniej pracy u Heisenberga wrócił do Krakowa — po trzyletnim tu pobycie, w obliczu zagrożenia hitlerowskiego, zmuszony był znów wyjechać na zachód i tym razem udał się do Kopenhagi.

Należałoby życzyć sobie (a przede wszystkim innym) przetłumaczenia tej książki, którą weźmie z przyjemnością do ręki nie tylko fizyk i historyk nauki, ale także każdy, kto zetknął się z nazwiskiem Nielsa Bohra i jego modelem planetarnym atomu, jedynym modelem pogładowym, jakim do dnia dzisiejszego się posługujemy.

Stanisław Szpikowski

Tadeusz Płużański, *Markszm a fenomen Teilharda*. Książka i Wiedza. Warszawa 1967, ss. 311.

Teilhardyzm jest koncepcją, która zaledwie się tworzy; nie wszystkie jeszcze prace Teilharda zostały opublikowane, nie wiemy też, jakie okaże się jego dzieło po zakończeniu edycji manuskryptów, które jak dotąd nie są ani kompletnie zgromadzone, ani ogólnie dostępne. Wiadomo, że *International Teilhard-Bibliographie*

1955—1965 dokonana przez Ladislausa Polgára notuje ponad 250 opracowań godnych wzmianki w światowej literaturze teilhardowskiej, a nie jest to, jak się zdaje, wykaz kompletny.

Pod pozycją nr 59 wykazu Polgára figuruje jedna z ważniejszych prac w literaturze polskiej poświęconych twórczości Piotra Teilharda de Chardin: wydana nakładem wydawnictwa „Wiedza Powszechna” w 1963 r. w serii *Myśli i Ludzie* książka Tadeusza Płużańskiego *Teilhard de Chardin*, zawierająca wstępną, niejako propedeutyzną prezentację poglądów Teilharda de Chardin, rozpatrywanych na podstawie jego dzieł do 1962 r.<sup>1</sup>

Od wydania książki minęły cztery lata. W ciągu tych lat wiele się zmieniło wokół sprawy Teilharda de Chardin. Przede wszystkim zaś wydłużyła się perspektywa czasowa, pozwalająca uchwycić oddech zachłyśniętym „pierwszym haustem” dzieł uczonego paleontologa entuzjastom. W okresie tym obserwujemy przeciw sukcesywną edycję dzieł Teilharda w języku francuskim oraz liczne przekłady na języki obce. Te zapewne względy skłoniły autora wspomnianej książki o Teilhardzie de Chardin do podjęcia zagadnienia na nowo.

Prezentowana obecnie czytelnikowi książka, pod znamienym tytułem *Markszizm a fenomen Teilharda*, stanowi przedsięwzięcie swoiste. Przede wszystkim wchłonęła ona zawartość poprzedniej, wydanej w 1963 r. książki Płużańskiego o Teilhardzie de Chardin. To sprawiło, że książka ta nie została napisana na nowo, lecz w pewnym sensie dopisana do końca. Tak z pewnością należy rozumieć zestaw jej dość autonomicznych rozdziałów. Zasadniczą myśl tej konstrukcji omówimy w dalszym ciągu recenzji.

Sądzę, że w recenzji przeznaczonej dla czytelnika, który nie jest zobowiązany sięgać do poprzedniej książki Płużańskiego, należy omówić pokrótce treść pracy.

Rozdział wstępny, zatytułowany *Katolicyzm wobec problemów ewolucji*, wstępujący po raz pierwszy w recenzowanej książce, referuje liczne koncepcje i usiłuje pogodzić stanowisko chrześcijańskie z ewolucjonizmem: Richard Rothe w Niemczech, H. Drummond w Anglii, A. Sabatier i F. Leenhardt we Francji podejmowali problemy, które znalazły odbicie w ewolucjonizmie chrześcijańskim Teilharda de Chardin. Rozdział ten komentuje szeroko współczesne oficjalne stanowisko katolicyzmu wobec antropogenezy, które przedstawił Pius XII w encyklice *Humani generis*, wydanej w 1950 r. Jak wiadomo, w wyniku tej encykliki pozostał w mocy dogmat, określony w oparciu o tekst *Księgi Rodzaju* (I, 27 i II, 7), że dusza Adama została stworzona przez Boga z nicości (*creatio ex nihilo sui et subiecti*).

Rozdziały drugi i trzeci (*Nieco biografii* oraz *Fenomen Teilharda*) poświęcone są omówieniu zarówno osobistych losów Teilharda de Chardin, jak i sporu, jaki powstał wokół jego koncepcji w świecie nauki i teologii. Jak wiadomo, Teilhard de Chardin, przewidując trudności z wydaniem swych dzieł, przekazał swą spuściznę Jeanne Mortier, która w ostatnich latach życia filozofa była jego sekretarką. W miarę ukazywania się dzieł filozofa spór wokół jego doktryny przynosi pewne rezultaty. Przede wszystkim stawia on na ostrzu pewne ważne kwestie filozoficzne i teologiczne, przyczynia się do powstawania fermentu myślowego — głównie w świecie chrześcijańskim. Toteż Płużański prezentuje teilhardyzm jako ruch zaledwie zrodzony, ale niezwykle prężny, szukający własnego miejsca w świecie myśli i ruchów społecznych.

Rozdział czwarty *Zarys poglądów* stanowi chyba najbardziej zwartą partię pracy. Począwszy od pojęcia ewolucji, poprzez charakterystykę fenomenu ludzkiego,

<sup>1</sup> Por. sprawozdanie z dyskusji nad tą książką na zebraniu zorganizowanym przez Zakład Historii Nauki i Techniki z referatem jej autora, „Kwartalnik”, nr 4/1966, s. 408; drugim punktem wspomnianego zebrania był referat J. Bańki *Metodologiczne aspekty dzieła Teilharda de Chardin*, wydrukowany w „Kwartalniku”, nr 3/1967, s. 557.

tworzywa i ewolucji wszechświata, w której pojawia się pierwsza indywidualna refleksja, wznosząca się na pewnym etapie do refleksji kolektywnej. Rozdział ten charakteryzuje ponadto dokładną wizję człowieka we wszechświecie, referując zarazem nową koncepcję Boga i środowiska bożego z punktu widzenia chrystologii, w której kosmologia Teilharda i jego teologia zjednoczyły się i utożsamiły.

W rozdziale piątym *Teilhard a niektóre elementy tradycji filozoficznej* autor poddaje analizie relacje pomiędzy postawą Teilharda i postawą Pascala, pomiędzy Teilhardem a ruchem ewolucyjnym Herberta Spencera, Henryka Bergsona i bergsonistów, pomiędzy Teilhardem a Blondelem i Le Royem, Teilhardem a Marcellem.

Rozdział szósty *Metoda fenomenologiczna* jest próbą odpowiedzi na pytanie, czy i w jakim stopniu wizja świata Teilharda de Chardin może być uznana za naukową. Metoda naukowa — stwierdza Płużański — wymaga, aby używane pojęcia mogły być dokładnie określone pod względem ich treści i zakresu. Teorie zaś i hipotezy naukowe mogą być uznane za wartościowe jedynie, gdy dają się weryfikować na drodze doświadczalnej (ss. 124—125). Tymczasem w koncepcji Teilharda wymogi te spełnione są w stopniu wysoce niedostatecznym. Teilhard tworzy neologizmy, nie określając często ich treści i zakresu (pojęcia „energii radialnej”, „energii organizującej, energii „wewnątrz rzeczy”, centralizacji, miłości jako siły kosmicznej itp.) i dążąc na ich podstawie do zbudowania wszechogarniającej syntezy, do połączenia w jedną naukę paleontologii, filozofii, teologii, z których każda kieruje się własną metodą i obraca w sferze sobie właściwych zagadnień.

Powołując się na opinię Bruna de Solanges, Płużański sądzi, że Teilharda uznać należy za badającego fenomen fizyka w starogreckim znaczeniu oraz że w tym rozumieniu do jego koncepcji pasuje termin „metafizyka”. W istocie jest to metafizyka etyzująca, metafizyka oglądu rzeczywistości ontycznej od „wewnątrz” — przez pryzmat człowieka, który z poznającego podmiotu musi stać się, i już się staje, przedmiotem poznania. Ogniwwem, w którym subiektywny punkt widzenia zbiega się z obiektywnym układem rzeczy, jest ogląd — nieokreślony „ogląd” całości. Albowiem, według słów samego Teilharda, „stanowiąc centrum obserwacji, człowiek jest zarazem ośrodkiem konstrukcji wszechświata”. Przypomina to koncepcję „ekstazy” św. Bernarda z Clairvaux, która — zdaniem mistyka — następuje wtedy, gdy umysł oglądając Boga zapomina o sobie. Według porównania św. Bernarda, dusza jest wówczas jak kropla wody, która, wylana w wielką ilość wina, traci swoje własności i nabiera własności wina.

Kto wie, czy źródłem metody fenomenologicznej Teilharda, która ujmuje fenomen wszechświata „od zewnątrz” i „od wewnątrz”, nie należałoby szukać bardziej w tego typu koncepcji mistyki, aniżeli w klasycznej fenomenologii, i raczej w skotytycznej koncepcji woli jako *movens per se*, aniżeli w metafizyce w scholastycznym rozumieniu tego terminu. Szkoda, że z eseju Płużańskiego *Metoda fenomenologiczna* nie możemy wyczytać wyraźniejszych sugestii interpretacyjnych w tej mierze.

Chcąc dać obraz całości teilhardowskiej koncepcji, Płużańskiemu trudno przychodzi zrezygnować z pewnych partii materiału rzeczowego. Analizuje więc wizję filozofa francuskiego na kilku naraz płaszczyznach: naukowo-filozoficznej, teologicznej i wreszcie moralno-politycznej. Wyświetleniu tej wizji „całości” poświęcone są rozdziały *Religia wszechświata* oraz *Punkt Omega*. Obraz teilhardowskiego twórcy (demiurga) świata, który jest jednocześnie obecny wszędzie i w każdym stadium kosmogenezy, przypomina indyjską koncepcję absolutu, który — wedle oryginalnego porównania tej egzotycznej filozofii — wije z siebie świat tak, jak pajak przędzie pajęczynę. Nie ma ten obraz wiele wspólnego z chrześcijańską doktryną *creatio ex nihilo*, ani też z chrześcijańską koncepcją *revelatio*. Ale też nie w podkreśleniu heterodoksalności poglądu Teilharda tkwi rzecz.

„Sens w tym, iż z tą chwilą znaleźliśmy się na określonej płaszczyźnie wywodów Teilharda, na której jego religia wszechświata widoczna będzie bliżej i klarowniej, jeżeli wykaże się jej własną genezę. Refleksji metodologicznej nie załatwi najbardziej szczegółowy (czy nie za szczegółowy?) opis procesu postępującej centralizacji i złożoności wszechświata, który, dążąc ku organicznemu skrętowi do wewnątrz, wyłania centra coraz bardziej wzrastającej świadomości:  $R_1$  (refleksja indywidualna),  $R_2$  (refleksja zbiorowa),  $R_3$  (refleksja punktu Omega odbita na  $R_2$ ).

W świetle panenteistycznej interpretacji teilhardowskiej koncepcji hominizacji kosmogenezы zbyteczne być może okazałoby się stwierdzenie, że punkt Omega stanowi konstrukcję bezwartościową dla udowodnienia istnienia Boga (nie o to być może wówczas chodziłoby w tej konstrukcji). Płużański pisze bowiem: „Na cóż się zdał w takim razie ogromny wysiłek Teilharda, aby ugruntować pozycję Boga we współczesnym świecie cywilizacji naukowo-technicznej, do którego wymogów myślowych miał być dostosowany mozolny wywód opierający się na danych paleontologii i biologii, a sięgający nieba? Na płaszczyźnie religijnej załamuje się Teilhardowski kult rozumu, tracą wartość ściśle i logiczne (w zamierzeniu) konstrukcje — pozostaje wiara. Pod tym względem teilhardyzm nie różni się niczym od tradycyjnych koncepcji chrześcijańskich” (ss. 147—148).

Trudność tę potęguje w odczuciu czytelnika inna wypowiedź Płużańskiego, diametralnie różna od tamtej: „Teilhard posiłkuje się klasycznymi, a zdyskredytowanymi dowodami istnienia Boga. Przedstawia nie tyle nowe dowody, ile genezę Boga, koncepcję konstruowaną w pewnym zakresie na podobieństwo hipotezy naukowej” (s. 169).

Idąc po tej linii rozumowań, prawdziwą trudność dla czytelnika książki Płużańskiego sprawia jej strona 187. Czytamy tam bowiem, że: „W skali kosmicznej wszelkie ziemskie absoluty, w tym również teilhardowska nieskończoność — punkt Omega, mogą być rozpatrywane jedynie w relacji do (nieznanych nam jeszcze) kryteriów kosmicznych”. I na tejże stronie: „Wizji świata Teilharda de Chardin niepodobna zaliczyć do rzędu wizji kosmicznych”. Wreszcie: „W tym wymiarze teilhardowskie prawa perspektywy kosmicznej okazują się prawami perspektywy ziemskiej”.

Spośród rozdziałów książki Płużańskiego poświęconych opisowi doktryny Teilharda, wymieńmy jeszcze jeden rozdział *Antropologia filozoficzna teilhardyzmu*. W rozdziale tym wizja świata Teilharda ogniskuje się na zagadnieniu stosunków między Bogiem i wszechświatem, Bogiem i człowiekiem. Płużański, z właściwą mu wnikliwością analizuje w tym rozdziale wszechpotężne u Teilharda poczucie uniwersalizmu. Wyraża się ono mianowicie w przekonaniu Teilharda, że losy świata zależą od wszystkich uczestników noosfery: nie ma indywidualnej kary i nagrody za indywidualne czyny, jest tylko zbiorowa kara — „śmierć kosmiczna”, lub zbiorowa nagroda — spełnienie świata w Bogu.

Dla tej części rozważań znamienne jest stwierdzenie Płużańskiego: „Na gruncie teilhardowskiej etyki znika tak istotny dotychczas w katolicyzmie konflikt natury i łaski: na płaszczyźnie naukowo-filozoficznej nie istnieje łaska, pozostaje natura; na płaszczyźnie religijnej nie ma miejsca na naturę, pozostaje łaska. Dotychczasowa ortodoksyjna etyka katolicka została, jak się zdaje, przełamana” (s. 233).

Trzeba przyznać, że wspomniane przez Płużańskiego poczucie konfliktu natury i łaski nie da się wytłumaczyć poza reminiscencją augustyńskiej teodycei (szkoda, że nie uwzględniła jej Płużański — *notabene* składną wiadomo, że nie są mu te sprawy nieznane). Istota tej teodycei płynie ze swoistej antynomii: istnienie zła jest niewątpliwe, tymczasem świat jest dla doktryny chrześcijańskiej objawem najgłębszej istoty boskiej. Rozwiązanie konfliktu stworzenia, zła i łaski doprowa-

dział Augustyna do zainicjowania obrony doskonałości stworzenia nie gorszej od teilhardowskiej. Pierwszą tezą teodycei augustyńskiej było stwierdzenie, że zło nie należy do przyrody, lecz jest dziełem wolnych stworzeń. „Bóg — twierdzi Augustyn — dobrą ustanowił przyrodę, lecz zatruli ją zła wola”. W ten sposób uznanie wolności woli w etyce chrześcijańskiej związane zostało z próbą rozwiązania sprzeczności powstałej z jednoczesnego uznania sprawiedliwości boskiej i istnienia zła w świecie: chodzi mianowicie o przerzucenie odpowiedzialności za zło z istoty najwyższej na człowieka obdarzonego wolną wolą, rodzicielką owego zła.

Koncepcja Augustyna wiązania dobra z Bogiem a zła z przyrodą sprawiła, że popadł on w antynomię podobną do tej, którą podejmie w swej chrystologii Teilhard, mianowicie — w antynomię łaski. Łaska jest dana darmo (*gratia gratis data*), ludzie dzielą się na tych, co łaski dostąpili oraz tych, co jej nie dostąpili. Antynomia tkwi w tym, że bez łaski nie można być zbawionym, zaś na łaskę nie można zasłużyć. Jedni będą więc zbawieni, a drudzy potępieni. Wiadomo, że koncepcja ta stanowi genezę historiozofii augustyńskiej. Upadek człowieka postawił go po stronie „przeciwboskiej”; Bóg jednak łaską swą nawrócił i uratował część ludzkości. Ta część należy odtąd do państwa bożego (*Civitas Dei*), część pozostała to — państwo ziemskie (*Civitas terrena*). Zmagania obu państw stanowią dzieje świata i tego typu teologię historii przejmie Teilhard de Chardin od Augustyna.

Teilhardowska rewelacja, o której pisze szczegółowo Płużański, zakłada bowiem: „Na płaszczyźnie religijnej zanika podwójna predestynacja ludzkości: do zbawienia i do potępienia. Ludzkość jest zasadniczo predestynowana do zbawienia; zło nie jest w stanie odwrócić biegu wydarzeń ani zaprzeczyć boskiemu przeznaczeniu ludzkości, jest ono tylko odpadem ewolucji” (ss. 232—233). W tym kontekście jest to typowo augustyńska reminiscencja. Zło nie jest realne, jest tylko brakiem dobra (*privatio debiti boni*). Istoty wolne czynią więc źle wtedy, gdy nie czynią dobrze: nie niższe cele są złe, lecz złe jest odwrócenie się od celów wyższych i to „odwrócenie się” części ludzkości od Boga jako punktu Omega potępi gwałtownie Teilhard de Chardin. Autor *Fenomeny ludzkiego* pójdzie też dalej za Augustynem w rozwiązywaniu swoistej trudności.

Trudność koncepcji Augustyna — dlaczego Bóg nie zaradził powyżej rozumianemu złu — znajduje rozwiązanie w odpowiedzi: zło nie psuje harmonii świata, lecz jest dla niej potrzebne. Związczą, że zło jest przejściowe i z końcem świata zniknie.

Powyższe, nieco przydługie zestawienia, nie są przypadkowe. Dla Płużańskiego bowiem stwierdzenie heterodoksalności teilhardyzmu wydaje się być cennym osiągnięciem. „Być może — pisze Płużański — Teilhard stworzył wielkie perspektywy moralne — ale wydaje się, że jego antropologia filozoficzna przestała być katolicką w dotychczasowym rozumieniu” (s. 233). Z tego też punktu widzenia humanizm uplanetyzowany Teilharda stanowi zdaniem Płużańskiego „istotne osiągnięcie antropologii filozoficznej i może bez wątplenia wystąpić jako partner wielostronnej i owocnej dyskusji fizycznej” (s. 235). W ten sposób Płużański jakby odstepuje od przyjętego na początku pracy stanowiska: „Rozpatrywanie i ocena prawdziwości teilhardyzmu pod kątem jego zgodności z ortodoksyjną teologią i metafizyką katolicką jest dla nas czynnością jałową” (s. 39). Dlaczego?

Odpowiedź na to pytanie daje główny rozdział pracy Płużańskiego *Marksizm a teilhardyzm*.

Teilhardowska wizja świata, stwierdza Płużański, „stała się fenomenem społecznym o znacznym zasięgu i oddziaływaniu w środowiskach katolickich i poza katolickich” (s. 236). Z tej racji zasługuje ona, jego zdaniem, na uwagę również ze strony marksistów. Tym bardziej, że we współczesnej filozofii marksistowskiej zachodzą głębokie i różnorodne procesy rozwojowe. Wyznaczają one perspektywy filozofii współczesnej jako pewnej historycznie ukształtowanej całości. Marksizm

wyznacza te perspektywy będąc sam częścią składową tej całości. Jest rzeczą osobnego tematu, ile różne filozofie zawdzięczają marksizmowi. Co do naszego tematu, wyjdźmy od stwierdzenia, że linie podziału filozofij wyznaczone są głównie przez ich społeczne funkcje. Marksistowskie rozumienie filozofii sprzęgnięte jest właśnie z ideą świadomego zaangażowania w ruch społeczno-wyzwoleniowy, chociaż różnice stanowisk nie redukują się do tych jedynie uwarunkowań.

Interesują nas więc tutaj przemiany zachodzące w samookreślanu się marksizmu w stosunku do współczesnej filozofii, m.in. także do teilhardyzmu. Autor *Marksizmu i fenomenu Teilharda* nawiązuje do tych stwierdzeń i ocen, które głoszą, że owe przemiany zmierzają w kierunku definiowania marksizmu jako filozofii programowo otwartej, która odrębność swą określa nie przez odgradzanie się od innych kierunków, lecz przez świadome współuczestnictwo w całokształcie problemów współczesności. Właśnie Teilhard — wedle określenia Chaucharda — przyznaje marksistom, iż to oni w szczególności „otworzyli perspektywę rzeczywistych wymiarów rzeczywistości”.

Zdaniem Płużańskiego, jedno z ważnych dla marksistów, metodologicznych zagadnień teilhardyzmu zawiera się w pytaniu, czy Teilhard był, czy też nie był dialektykiem? Różnorakie wypowiedzi na temat dialektyki u Teilharda należy przyjmować z pewną rezerwą, gdyż nie wiadomo, co każdy z autorów rozumiał przez dialektykę. Należy więc z uznaniem podkreślić, iż Płużański zalicza siebie do tych marksistów, którzy nie są skłonni przeceniać zbieżności teilhardyzmu z dialektyką heglowsko-marksowską. Odróżnia je od siebie „to, co Hegel, Marks i marksści uznają za najistotniejsze w procesie przemian historii natury, jak i historii społecznej. Brak w metodzie Teilharda miejsca na alienację w sensie heglowskim i alienację w sensie marksowskim. Brak najistotniejszych elementów: negacji, negacji negacji, sprzeczności, bez których nie ma w ogóle dialektyki” (s. 242).

Szkoda, że w omawianym rozdziale książki Płużańskiego teza ta nie jest konsekwentnie przeprowadzona. Co więcej, wspomniany tekst daje możliwość dla wielu dalekich od koherencji interpretacji. Oto niektóre teksty nasuwające trudności wspomnianego typu.

Na stronie 250 czytamy: „Jeśli teilhardyści wykażą gotowość do wzięcia udziału w ruchu radykalnej lewicy społecznej, marksści z pewnością chętnie będą widzieli w katolikach teilhardystach współuczestników postępu społecznego pojmowanego na sposób marksistowski”. Na tejże stronie Płużański podkreśla, iż świadom jest faktu, że „*praxis* teilhardowska to nie to samo co *praxis* Marksa, a dynamiczna moralność teilhardyzmu nie wykazuje, poza najogólniej zarysowaną tendencją, istotnej zbieżności z marksistowską moralnością klasową i rewolucyjną”. I wreszcie dwie strony dalej: „wydaje się, że na gruncie teilhardowskiej energetyki ludzkiej da się zaszczerpić także marksistowską teorię rewolucji, która stwierdza, że rewolucja społeczna następuje, gdy dynamika sił wytwórczych napotyka przestarzałe struktury społeczne hamujące ich dalszy rozwój” (s. 252).

Te dyskoherencje płyną, z jednej strony, z braku dostatecznie klarownych interpretacji marksistowskich doktryny Teilharda, z drugiej — z wysiłku, może nadmiernego, scalenia tez pozornie tożsamyh o różnej genezie historyczno-filozoficznej i o zgoła odmiennym obliczu metodologicznym. Świadczyłyby o tym fakt, że dyskoherencje tego typu nie są zgoła przypadkowe. Wskazują na to dalsze wywody Płużańskiego. Jak wiadomo, jedno z podstawowych pojęć teilhardowskiej koncepcji, tj. „postęp”, oznacza przyrost świadomości związanej ze wzrostem złożoności strukturalnej sukcesywnych twórców ewolucji. Na pojęcie to składa się postęp techniczny, wzrost udziału maszyn w produkcji, doskonalenie środków komunikacji itd. Komentując ten pogląd Płużański wyjaśnia: „Jak sądzę, stanowisko to byłoby również dla marksistów do przyjęcia, gdyby Teilhard nie nadawał pojęciom uspołecz-

nienia, socjalizacji i totalizacji specyficznych dla siebie, a odległych od marksizmu treści" (s. 254).

Istotnie, pozorna zbieżność litery niektórych tez teilhardowskiej koncepcji z tezami marksizmu nie może przekonać nas, iż koncepcja ta ma tak wiele wspólnego z marksistowskim poglądem na rozwój przyrodniczy i społeczny, jak tego chcieliby niektórzy spośród autorów. Rzeczywistym podłożem tych zgoła literalnych koincydencji wydaje się być znany fakt powszechnej dziś recepcji poziomej tez i poglądów przez różne kierunki i ugrupowania. Nasyconie klimatu intelektualnego epoki ideaми marksizmu sprawia, że wiele jego tez funkcjonuje dziś w innych kierunkach myślowych poza właściwą im pierwotnie interpretacją marksistowską. Przy tej okazji raz jeszcze wyrazić należy żal, iż nie posiadamy badań nad sprawą, ile różne filozofie współczesne, stojące w opozycji do marksizmu, zawdzięczają w istocie temu kierunkowi. Wydaje się natomiast, że wiele nieporozumień w tej mierze związanych jest z faktem, iż wspomniani postulat spełniają, jak dotychczas, najczęściej hipotezy uzyskane w oparciu o metodę komparatystyczną, nie zaś w wyniku badań z zakresu socjologii wiedzy.

W tym świetle nie wiadomo, w jakiej mierze i na jakiej zasadzie marksiści mieliby wziąć czynny udział we współtworzeniu" — jak pisze Płużański — doktryny teilhardyzmu na przyszłość. Płużański pisze bowiem: „Przedstawiciele postępowej myśli katolickiej, a także marksiści mają w tym wypadku, jak sądzę, pewne wspólne zadania. Polegają one na oddziaływaniu w duchu im bliskim na krystalizujący się kształt teilhardyzmu; na eliminowaniu, a jeśli zajdzie potrzeba nawet zwalczaniu tych interpretacji teilhardyzmu, które byłyby niezgodne z postępowymi poglądami społecznymi" (s. 272). Idzie zatem o kryterium naczelne — o zgodność lub niezgodność doktryny teilhardyzmu z ogólnymi tendencjami rozwoju myśli związanej z postępowym katolicyzmem, jak i myśli marksistowskiej.

Płużański wysuwa (na s. 273) także mianowicie warunki diagnozy wartości koncepcji Teilharda de Chardin: a) podjęcie pracy nad dokładną analizą myśli teilhardowskiej we wszystkich możliwych aspektach: filozoficznym, socjologicznym, przyrodniczym, kosmologicznym, a także politycznym, b) śledzenie recepcji teilhardyzmu, jej zasięgu i umiejscowienia społecznego w świecie, w tym również w krajach socjalistycznych, c) wypracowanie własnego, gruntownego, uzasadnionego stosunku do teilhardyzmu, d) poparcie najbardziej postępowej interpretacji teilhardowskiej wizji świata oraz wskazanie, jakie możliwości interpretacyjne są dla marksistów nie do przyjęcia, e) zwrócenie uwagi w dyskusji z teilhardystami na konieczność jasnego określenia ich stosunku do postępu społecznego, co byłoby związane z rozwinięciem teilhardowskiej formuły socjalizacji, totalizacji i postępu.

Powyższe wytyczne mają na uwadze przede wszystkim próbę znalezienia kryterium stosunku marksizmu nie tyle do samej teorii, co do rozwijającego się ruchu teilhardowskiego w świecie. Chodzi mianowicie o możliwość oddziaływania na teilhardyzm również przez środowisko marksistowskie. Traktując zatem swoją książkę o Teilhardzie de Chardin jako zbiór studiów, z których każdy daje się czytać niejako autonomicznie, i z których każdy zdaje się dawać od nowa skrót wywodów Teilharda po to, aby wywieść z nich można było określone, ważne dla praktyki wskazania, Płużański prezentuje czytelnikowi coś w rodzaju „propedeutyki teilhardyzmu". Nie zaspokojeni w wielu sprawach związanych z teilhardologią, jesteśmy jednak dzięki pracy Płużańskiego żywo zainteresowani problemem i wdzięczni autorowi za to, że podjął temat, o którym w naszej literaturze dotąd się nie pisało.

Józef Bańka