

Czesław S. Bartnik

"Wola życia. Myśl Pierrea Teilharda de Chardin", Konrad Waloszczyk, Warszawa [1986] : [recenzja]

Collectanea Theologica 57/3, 180-182

1987

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.

stworzonosc, inkarnacyjnosc i redempcyjnosc (zbawczosc). Autor podal tez wiele argumentow, ze Teilhard nie byl „naturalista” w teologii, lecz ze przyjmowal historie zbawienia. Autor umie rozwiazywac trudne kwestie, stawiac oryginalne hipotezy i odpowiednio dopelniac system Teilharda na tle ogolnej mysl chrzescijańskiej. W efekcie praca winna byc bardzo inspirowajaca dla calej teologii, a czesciowo nawet i dla filozofii.

ks. Czeslaw S. Bartnik, Lublin

Konrad WALOSZCZYK, *Wola zycia. Mysl Pierre'a Teilharda de Chardin*, Warszawa, PIW, s. 248 (*Biblioteka Mysl Wspolczesnej*).

Pierre Teilhard de Chardin SJ (1881—1955) jest pierwszym tak konsekwentnym i totalnym tworcą systemu ewolucji uniwersalnej (rozdz. I, s. 7 nn.). Dr Konrad Waloszczyk slusnie zrozumial teilhardyzm jako wizje swiata uwewnetrzniajacego sie, antropologizujacego i humanizujacego, a wreszcie personalizujacego. Jest to staly proces przechodzenia od kosmogenezы do biogenezы i antropogenezы.

W procesie tym doniosla role odgrywa swoisty panwitalizm. Tworca ewolucji uniwersalnej, personalizujacej posluzyl sie koncepcja „smaku do zycia” (*le goût de vivre*) jako jednym z elementow filozofii zycia. „Smak do zycia” zostal tu, zapewne w duchu Blondela, przetlumaczony na polski jako „wola zycia”. Nie jest to zupelnie to samo, ale oddaje cos glębszego niz „smak” w jezyku polskim. Czym jest ow smak zycia czy smak do zycia? Nie idzie tu o rozkoszowanie sie zyciem, raczej o ped do trwania i niepowstrzymanego rozwijania sie. I tu sie zaczyna problem. Okreslenia Teilhardowe przeciekaja miedzy palcami. Wydaje sie, ze wedlug Teilharda jest to jakaś konkretyzacja i intensyfikacja Bergsonowego *élan vital*, refleksjonalna moc ciagnienia ku zyciu, ku istnieniu, jeden z podstawowych czynnikow energii antropogenetycznej, ewolucjonistyczna wola zycia. Jest to zjawisko podmiotowe, immanentne w stosunku do samego procesu zycia, a jednoczesnie odniesione na zewnatrz, przede wszystkim ku obiektywnemu punktowi Omega. Poza tym jest to zjawisko wielokształtne i wieloplasczynowe: psychiczne, dazeniowe, spoleczne, biosferyczne, noosferyczne, chrystosferyczne itp.

Najbardziej konkretnych odpowiedzi na te pytania szukamy przede wszystkim w IV rozdz. pracy, zatytułowanym: *Wola zycia a strajk w noosferze* (s. 186—206), przy czym wyrazienie *chômage*, specyficzenie Teilhardowe, oznacza raczej swoiste zjawisko alienacyjne w noosferze. Trzeba za autorem przytoczyc najpejniesze Teilhardowe okreslenie owej woli zycia: „Przez «wolę zycia» rozumiem tu, w najogolniejszym znaczeniu, tę dyspozycję psychiczną, zarazem intelektualną i afektywną, dzięki której zycie, swiat, dzialanie jawia sie nam, wziete w calosci, jako swietliste, interesujace, pociagajace. Jest to dyspozycja przynoszaca radość i przyjemnosc (w przeciwienstwie do mdlosci, wstretu), wszakze nalezy dobrze baczyc, aby jej nie pomieszac po prostu ze stanem uniesienia: — najpierw dlatego, ze (rozpatrywana w swych postaciach najbardziej dojrzalych) jest z istoty swej dynamiczna, konstruktywna, ryzykujaca; — a nastepnie dlatego, ze jakkolwiek zwykla sie przydziewac w atmosfere radości i upojenia, skrywa w swej głębi zimne i nieuwarunkowane zdecydowanie na dalsze i na wyzsze zycie. Edward Le Roy, idac za Blondelem, trafnie nazwal ja «wolą głęboką». Mowiac nastepnie, ze to cos wiecej niz sprawa osobistej higieny psychicznej, Teilhard dodaje: „To po prostu energia powszechnej ewolucji, która pod postacią wrodzonej, naturalnej tendencji do istnienia tryska tajemnie w najbardziej pierwotnej głębi kazdego z nas, a zatem i najmniej podlega bezposredniej kontroli; — energia, która czesciowo zalezy od tego, jak my sami bedziemy ja zasilac i rozwijac; — rozwijac przez dzialanie w najwyzszym stopniu witalne, którego najsubtelniejsza czesc powierzona jest umietytno-

ściom i mocom różnych religii" (s. 187 n. za: *L'Activation de l'Energie*, w: *Oeuvres*, t. VII, s. 239 n.).

W ten sposób wola życia ma się przeciwstawić najpierw pewnej, atawistycznej bezwładności katolicyzmu, która wywodzi się z trzech przyczyn: z jednostronności postępu naukowo-technicznego, nie wykorzystującego rosnących zasobów energii ludzkiej; z lęku istnienia, właściwego buddyzmowi i Zachodowi; oraz z jednostronności myśli chrześcijańskiej, która ciągle ma awersję do materii, świata, kultury, techniki, życia doczesnego. Następnie ta wola życia ma przeciwdziałać w szczególny sposób pesymizmowi egzystencjalistycznemu, owemu *taedium vitae* indywidualnemu i społecznemu.

Korelatem woli życia od strony przedmiotowej jest szczególna plastyczność świata w stosunku do potrzeb człowieka. Autor zatytułował ten problem — trochę za wąsko — *Czy wszechświat można kochać?* (rozdz. II, s. 43—85). W tym mieści również problem, czy wszechświat może kochać? Obie odpowiedzi wypadają twierdząco. Tę gnostycką wszakże personifikację świata można było rozwinąć jeszcze szerzej i głębiej jako *L'Univers personnel* lub *Le personnel universel*. Autor przedstawia bardzo subtelnie idee: *mundus amans* i *mundus amabilis*. Z koncepcji kosmogenezы wynika jedność kosmosu, jego macierzysty stosunek do człowieka, ruch antropogenezy „naprzód” i „wzwyż”, oraz „sekret życia”, który tkwi głównie w immanencji życia. W rezultacie wszakże świat ma swój najgłębszy sens dla człowieka przez ową plastyczność i twórczość miłosną.

Głównym chyba podmiotem woli życia jest człowiek — nie tylko jako jednostka, ale także jako społeczność. A więc kluczowym problemem jest Teilhardowska antropologia, co autor nazywa — znowu trochę za wąsko — *Godnością człowieka* (rozdz. III, s. 87—185). Rodział ten stanowi niemal połowę pracy, jeśli idzie o objętość i problematykę. Wola życia przedstawia się jako osnowa bytu ludzkiego, *nucleus* dążeniowego elementu refleksji, dochodzi szczególnie do głosu w „humanistycznym obliczu” świata, w dążeniu do rzeczywistości finalnej, w konieczności i ciągłości ruchu, oraz w konsekwencji — zbiega się z wiarą w postęę.

Wola życia, wreszcie, leży w płaszczyźnie samorealizacji działaniowej, u kresu którego jest czynnik eschatyczny, owocujący, omegalny, usprawiedliwiający obiektywnie i subiektywnie cały proces ewolucji. W działaniu tym chyba centralne miejsce przypada pracy ludzkiej. Wola życia i praca stanowią nierozzerwalną i wzajemnie się warunkującą diadę ewolucji ludzkiej (rozdz. V, s. 208—235).

Praca dra K. Waloszczyka również prowokuje do dyskusji. Czy wolę życia da się sprowadzić do jakiegoś ściśle określonego czynnika, czy też cały system ma być przetłumaczony na ów smak życia? Czy jest to zatem rzeczywistość intelektualna, czy też pozaintelektualna i zgoła irracjonalna? Jak dokładnie przeprowadzić temat „woli życia” przez wszystkie podstawowe bloki systemu Teilharda? Gdzie pęd życia czysto biologiczny przemienia się w antropologiczny? Ile wola życia ma „twarzy”? Jak się ona ma do „smaku bytu”, „wiary w postęę”, „sensu życia”, nieodwracalności postęę ewolucyjnego, czynników napędowych całej ewolucji kosmicznej? Jaką autor przyjmuje interpretację teilhardyzmu za najbardziej miarodajną, może personalistyczną?

Szkoda, że autor nie związał bliżej tak ciekawego tematu z szerszą bazą bibliograficzną, z analizą ówczesnego witalizmu, a nade wszystko z konstrukcją całokształtu myśli Teilharda. Warto choćby pamiętać, że Teilhardowe *réflexion* zawiera w sobie nie tylko element świadomości, ale także i woli, co od razu rzutuje na pojmowanie smaku do życia. Ale mimo wszystko autor opracował bardzo ważne pojęcie teilhardyzmu. Starał się trzymać płaszczyzny filozoficznej, choć z tendencją popularyzatorską. Temat jest wybrany bardzo trafnie, nadaje się do oryginalnego rozwinięcia, lepiej odsłaniającego teilhardyzm jako filozofię „antropologiczną” i nie jest dotychczas do-

statecznie opracowany w literaturze teilhardowskiej. Autor zna teilhardyzm głęboko i źródłowo. Rozumowania prowadzi subtelne, język esejowy jest lekki i jasny, a styl doskonały. W rezultacie jawi się przed nami refleksja, że świat ludzki nie zmierza do jakiejś totalnej śmierci, posiadając w swym wnętrzu zwycięską wolę życia, która przebija granicę śmierci biologicznej.

ks. Czesław S. Bartnik, Lublin

Danuta MINTA-TWORZOWSKA, *Elementy metodologii prahistorii w historiozofii P. Teilharda de Chardin*, Poznań 1986, Wydawnictwo Naukowe UAM, s. 220, Sum.

Praca mogłaby iść po linii (nb. nie wykorzystanych tutaj) moich publikacji na temat historiozofii Teilharda i jego metodologii uniwersalno-historycznej: *Problem historii uniwersalnej w teilhardyzmie*, Lublin 1972; *Teilhardowska wizja dziejów*, Lublin 1975 i *Précis de la méthodologie teilhardienne d'histoire universelle*, Cahier P. Teilhard de Chardin (1974) n° 8 s. 136—156. Ponadto praca mogła jeszcze uwzględnić następujące, ważne dla tematu publikacje: L. Bounouve, *Recherches et conceptions paléontologiques de Teilhard de Chardin*, Itinéraires (1965) n° 96 s. 10 nn.; L. Barral, *Éléments du bâti scientifique teilhardien*, Monaco 1964; F. Facchini, *Sur l'apport de Pierre Teilhard de Chardin à la paléanthropologie et à l'étude de l'évolution humaine*, Revue des Questions Scientifiques 29 (1968) s. 170 nn. Niemniej faktycznie jest to rozwinięcie tematu prahistorii człowieka według teilhardyzmu, nieznanego u nas niemal całkowicie, nawet doc. B. Hałaczekowi, oraz dopracowanie zrębu metodologii teilhardowskiej w aspekcie nauk ścisłych. Celem pracy jest „próba przedstawienia koncepcji prahistorii P. Teilharda de Chardin sugerowanych przez jego uniwersalną historiozofię” (s. 3). Pradzieje obejmują okres od uformowania się człowieka jako gatunku do początku cywilizacji (wyższego stopnia). Z góry zgadzam się, że teilhardyzm jest w pełni, i to oryginalną, historiozofią, ale obawiam się, że praca nie wyjaśniła bliżej samego pojęcia historyczności, zwłaszcza tego, czym różni się historyczność od biologiczności i ewolucyjności świata.

Praca wychodzi od omówienia prac i życia naukowego Teilharda, zwłaszcza od formowania się jego poglądów naukowych (s. 3—31). Sedno tematu jednak otwiera przedstawienie ewolucji uniwersalnej jako uniwersalnej historiozofii dynamicznej (s. 33—71). Są wystarczające wypowiedzi Teilharda, że rzeczywistość rozumie przede wszystkim jako dzieje, a spośród nauk najbliższą jest mu historia uniwersalna (s. 45 nn.). Odtąd człowiek nie może być zrozumiął bez historii i bez prahistorii. Trzeba dopowiedzieć spoza tej pracy, że Teilhard głosił świadomie system ewolucjonistycznego „spirytualizmu historycznego”. Wywody autorki są tu doskonałe. Nie byłbym tylko taki pewny co do kształtów Teilhardowej dialektyki. Autorka mówi, że ma ona postać: teza — teza — synteza. Jest to niejasne. Tymczasem różni teilhardyści dają tu różne schematy: teza — antyteza — synteza (C. Soucy, heglowska), dywergencja — konwergencja — emergencja (s. 163?), dekoncentracja — koncentracja — samokoncentracja, ewolucja zewnętrzna — immanencja (uwewnętrznianie się) — ekstaza, ciągłość — nieciągłość — skok (punkt krytyczny, *squid*). Osobiście myślę, że jest to postać starochińskiej dialektyki „*in-jang*”, tyle że w postaci podwójnego ruchu ku punktowi finalnemu.

Poznańska szkoła metodologiczna znalazła swój szczególny wyraz w próbie przekładu historiozofii Teilharda na metodologię badań prahistorycznych (s. 72—120). Zostały tu wyróżnione głównie trzy etapy: ujmowanie człowieka jako gatunku, dostrzeganie kultury jako przedłużenia biosu oraz rozwój samoświadomości. Ponadto trzeba przyznać rację autorce, że Teilhard trawestuje wszystkie dotychczasowe kategorie metodologiczne statyczne na ewolucjonistyczne. Jest to pewnego rodzaju rewolucja metodologiczna. Również prahistoria jest ruchem ujmowalnym przez kategorie „ruchome”, przeważnie