

# J.M. Dołęga

---

## K. Rahnera teoria stawiania się i jej zastosowanie do problemu hominizacji

---

*Studia Philosophiae Christianae* 7/2, 297-305

---

1971

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](http://bazhum.muzhp.pl), gromadzącej zawartość polskich czasopism humanistycznych i społecznych.

Tekst jest udostępniony do wykorzystania w ramach dozwolonego użytku.

# M A T E R I A Ł Y I R E C E N Z J E

Studia Philosophiae Christianae  
ATK  
7/1971/2

## Z ZAGADNIENIŃ FILOZOFII PRZYRODY

Dołęga J. M.

K. Rahnera teoria stawania się i jej zastosowanie do problemu hominizacji.

Dobzhansky Th., The pattern of human evolution, w: The uniqueness of man, Amsterdam—London 1969, 41—70.

Sciama D. W., The origin of the universe, w: Logic Methodology and Philosophy of Science, III, Amsterdam 1968.

Ślaga Sz. W.

I. T. Frołow, Organiczeskij determinizm, teleologija i celewoj podchod w issledowanii, Woprosy Filosofii, 10/1970/36—48.

J. M. DOŁĘGA

### K. RAHNERA TEORIA STAWANIA SIĘ I JEJ ZASTOSOWANIE DO PROBLEMU HOMINIZACJI

1. *Wprowadzenie.* W rozwiązywaniu zagadnień związanych z hominizacją K. Rahner proponuje wykorzystanie osiągnięć z różnych dziedzin poznania, zarówno z różnych nauk szczegółowych, jak i z filozofii i teologii (43)<sup>1</sup>. Rozwiązanie swoje uważa za niepełne i traktuje je jako wprowadzenie w żywą i aktualną dziś dyskusję. Jednocześnie zaznacza, że wyjście kompromisowe, przyjęcie, iż człowiek co do ciała pochodzi z materialnego świata, a pod względem swojej duchowości

---

<sup>1</sup> Cyfry w nawiasach odsyłają do dzieła: K. Rahner, Die Hominisation als theologische Frage, w: P. Overhage — K. Rahner, Das Problem der Hominisation — Über den biologischen Ursprung des Menschen, Freiburg-Basel-Wien 1961, 13—90.

nie może pochodzić z niego, nie da się dziś utrzymać (44). Pojawienie się człowieka wraz z duszą duchową w historii ziemi tłumaczy autor przy pomocy pojęcia stawania się czymś nowym, czymś więcej. Pojęcie to ma swoje uzasadnienie przy założeniu ogólnym, że historia człowieka jest dalszym ciągiem rozwijającego się kosmosu i że człowiek jest elementem historii świata (49)<sup>2</sup>.

W niniejszym opracowaniu chodzi o uwypuklenie podstawowych założeń pojęcia stawania się oraz jego istotnej treści i zakresu. Nawiązanie do podstawowych pojęć arystotelesowsko-scholastycznej metafizyki (m. in. aktu i możliwości) wskazuje na uwarunkowania historyczne myśli Rahnera. Jednocześnie pojęcie stawania się, po nadaniu mu przez Rahnera specyficznej treści, okazuje się naukowo użyteczne w nowych próbach ewolucyjnego wyjaśnienia zagadnienia hominizacji.

2. *Podstawowe założenia.* Refleksja nad wynikami badań biologiczno-antropologicznych umożliwiła ujęcie zaistnienia człowieka w łączności z resztą rozwijającego się świata. Pojawienie się istoty ludzkiej w historii ziemi jest następstwem rozwoju niższych form życia. Dlatego spojrzenie na dzieje ludzkie w płaszczyźnie przyrodniczej jako na dalszy ciąg rozwoju kosmosu, wydaje się ujęciem właściwym.

Kiedy dostrzegamy jakiś skutek (zjawisko) w świecie, postulujemy i szukamy dla niego przyczyny (wy tłumaczenia) wewnątrz świata. Ponieważ Bóg — jak autor dodaje — wszystko sprawia poprzez przyczyny wtórne, dlatego postulowanie, poszukiwanie takich przyczyn wewnątrz świata nie umniejsza wszechprzyczynowości Boga (80)<sup>3</sup>. Przyczyny te wyjaśniają skutek (zjawisko) zlokalizowany przestrzennie-czasowo w świecie.

---

<sup>2</sup> Zagadnienie ewolucji człowieka szerzej omawiają: Campbell B. C., *Human evolution*, London 1967; Czekanowski J., *Człowiek w czasie i przestrzeni*, Warszawa<sup>3</sup> 1967; Darwin, *evolution and creation*, praca zbior. pod red. P. A. Zimmerman, Missouri — Saint Louis 1959; Dubarle D., *Approches d'une théologie de la science*, Paris 1967; *Evolution und Hminisation*, wyd. pod red. G. Kurtha, Stuttgart 1968; Forthergill G. Ph., *Chrześcijaństwo wobec ewolucji*, tłum. z ang. T. Górski, Warszawa 1966; Francoeur R. T., *Horyzonty ewolucji*, tłum. z ang. H. Bednarek, Warszawa 1969; Hengstenberg H. E., *Evolution und Schöpfung. Eine Antwort auf den Evolutionismus Teilhard de Chardin*, München 1963; Kuźnicki L., Urbanek A., *Zasady nauki o ewolucji*, t. I, Warszawa 1967; t. II, Warszawa 1970; Smith J. M., *Teoria ewolucji*, tłum. z ang. J. Mikulski, Warszawa 1968.

<sup>3</sup> Por. opracowania zagadnienia przyczynowości: Bunge M., *O przyczynowości — miejsce zasady przyczynowości we współczesnej nauce*, tłum. S. Amsterdamski, Warszawa 1968; Gawecki B. J., *Kauzalizm*

Według orientacji chrześcijańskiej podkreśla się w związku z hominizacją, że duch i materia nie są tym samym. Duch w kosmosie zajmuje w płaszczyźnie ontycznej wyjątkowe miejsce, nie może być wprowadzony ani też zredukowany do materii (44)<sup>4</sup>. Stanowisko Rahnera w tym względzie jest nieco inne. W człowieku spotykają się razem i materialność i duchowość. W takim wypadku powstaje pytanie, w jakim sensie człowiek pochodzi z materii. A przecież wiemy, że nie tylko według przyrodniczych nauk antropologicznych, ale i według nauki zawartej w Biblii, człowiek pochodzi także z materii. Dlatego znajomość rzeczowa wzajemnego stosunku ducha i materii, a nie tylko ich różnic, umożliwi dokładniejsze zrozumienie początków duszy ludzkiej (44).

W sferze ducha należy odróżnić „duchowość” Boga, która jest innego rodzaju, niż ta, którą można spotkać w ramach otaczającego nas świata. Duchowość zastana w świecie jest czymś różnym od materii, suponuje materialność, ale jej nie stwarza. Duchowość Boga ma jednakowo bezpośredni stosunek do materii i do tego co duchowe w świecie — jako ich ostateczna przyczyna. Przyczyna ta w odczuciu chrześcijańskiej metafizyki nie jest częścią świata, ale uprzednią racją (podstawą) tej rzeczywistości, jest przyczyną warunkującą i obejmującą cały wszechświat (47)<sup>5</sup>.

W związku z jednością człowieka Rahner zastrzega się przed pansychizmem, materializmem i przed psychofizycznym paralelizmem. Należy liczyć się z zastanym w jedności człowieka dualizmem (81) a jednocześnie nie można zapomnieć, że chodzi o pochodzenie jednej i całej istoty, jaką jest człowiek, którego cechą charakterystyczną jest świadomość refleksyjna (49).

Człowiek z jednej strony jest niewyprowadzalny ze świata, a z drugiej — jest on elementem w historii wszechświata i ma on „jakiś” pochodzenie w ramach całej przyrody. W takim ujęciu duch i materia nie mogą być uważane za absolutnie różne wielkości (49). Należy zaznaczyć, że przy pytaniu o istotną różnicę między duchem a materią

---

i funkcjonalizm w fizyce, *Kwartalnik Filozoficzny*, 1 (1923) 2, 204—232; z. 3, 336—361; z. 4, 487—507; Zagadnienie przyczynowości w fizyce Warszawa 1969; Jaworski M., Arystotelesowska i tomistyczna teoria przyczyny sprawczej na tle teorii bytu, Lublin 1958; Krajewski W., Związek przyczynowy, Warszawa 1967; Kłósak K., Metafizyczna i fizyczna zasada przyczynowości wobec relacji niedokładności W. Heisenberga, *Roczniki Filozoficzne*, 1 (1948) 198—213; Krąpiec A. M., Metafizyka, Poznań 1966, 450—491; Łukasiewicz J., Analiza i konstrukcja pojęcia przyczyny, *Przegląd Filozoficzny*, 9 (1906) 105—179.

<sup>4</sup> K. Rahner, *Schriften zur Theologie*, t. VI, Zürich-Köln 1965, 169.

<sup>5</sup> *Schriften zur Theologie*, t. VI, 187, 188—189, 209.

trzeba uwzględnić nie tylko płaszczyznę ontyczną, ale również fenomenologiczną i teologiczną. Jeżeli duch i materia mają stanowić przedmiot tego samego poznania, wtedy nie mogą być między sobą bezwzględnie różne. Z analizy ludzkiego poznania niemiecki jezuita dochodzi do wniosku, że musi zachodzić „pokrewieństwo” między przedmiotem poznania a poznającym. Przyjmuje się, że zmysłowe poznanie jest materialną rzeczywistością i że to poznanie jest warunkiem możliwości intelektualnego poznania, co jeszcze raz potwierdza „pokrewieństwo” między tym, co duchowe a tym, co materialne (50).

Materia, podobnie jak i duch, jest zależna w istnieniu od stwórczego aktu Pierwszej Przyczyny, ale i materia i duch nie wypływają z istoty tej przyczyny — jak w panteizmie — nie są one ani wyrazem, ani rzeczywistością tejże przyczyny. Tak to Praźródło, jak i wszystko, co zależy odeń w istnieniu, a więc to, co materialne i to, co duchowe w świecie, nie może różnić się między sobą i być do siebie niepodobne (50) <sup>6</sup>.

Poddając analizie całość procesu stworzenia i jego wykończenie, autor sądzi, że i sama materialność musi w jakiś sposób brać udział w przejawianiu się ducha. Nie można uważać po platońsku, że duch, aby osiągnąć swoją doskonałość, musi oddalać się od tego, co materialne, że jego pełnia rośnie proporcjonalnie z jego oddalaniem się od materii. Przeciwnie, duch przez wykończenie tego, co materialne, sam siebie ujawnia w pełniejszym świetle. A to jest możliwe tylko wtedy, gdy te dwie rzeczywistości, duchowa i materialna, nie są obok siebie jako wielkości obce i różne (53—4). A zatem w ujęciu Rahnera skończony duch i materia nie są wielkościami absolutnie różnymi.

Postawione twierdzenie, że historia człowieka jest częścią integralną ewoluującego kosmosu, ma swoje uzasadnienie w analizach autora. Chodzi w tym wypadku o historię całego człowieka, a więc ciała ludzkiego z jego duszą duchową. Człowiek i to, co w nim duchowe, jest elementem w historii świata. To, co duchowe jest wykończeniem tego, co materialne.

3. *Pojęcie stawania się czymś istotnie nowym.* Przyjmując nawet ewolucjonizm w wersji umiarkowanej, nie możemy dać adekwatnego rozwiązania zagadnień związanych z hominizacją. Utarte rozróżnienie między rozwojem ciała, a stworzeniem duszy ludzkiej musi być zbadane z zupełnie innej strony. Metafizyka ze swego punktu widzenia przyjmuje Byt Absolutny jako transcendentną przyczynę wszelkiej rzeczywistości. Przyczynę tę można uważać jako podtrzymującą i obejmującą całą rzeczywistość, ale nie można jej brać jako moment części-

---

<sup>6</sup> Por.: *Schriften zur Theologie*, t. VI, 199—200.

wy spotykanej w świecie rzeczywistości, ani jako człon szeregu przyczyn (47, 57)<sup>7</sup>.

Rahner ujmuje Boże działanie w przyrodzie jako aktywne, trwałe podtrzymywanie rzeczywistości świata. Właśnie pojęcie tego działania należy rozwinąć w taki sposób, że to działanie ukaże się jako umożliwienie, by istota skończona w sposób aktywny przekroczyła swoje własne możliwości. I aby tak wypracowane pojęcie odnosiło się również do stworzenia duszy duchowej (61). To stawanie się musi być dokonane przez aktywną samorealizację własnej istoty, a także przez własną autotranscendencję. Byt istniejący i działający przewycięża siebie w swoim własnym czynie jako w czynie Bożym (61)<sup>8</sup>.

Arystotelesowsko-scholastyczna nauka o akcie i możliwości, wydaje się potwierdzać powyższą treść pojęcia stawania się czymś nowym, czymś więcej. Szczególnie uwydatnia się słuszność tego stanowiska przy analizie pojęcia „wyprowadzenie z możliwości materii” (*eductio e potentia materiae*), gdzie substancjalnie nowa zasada bytu ma być skutecznie wyprowadzona z bytu skończonego. Przy dokładniejszym spojrzeniu na to pojęcie dostrzegamy, że rzecz stworzona może wyprodukować nową rzeczywistość (62—3). Aczkolwiek nie jest to nazbyt oczywiste, to jednak „powstawanie” to należy rozumieć jako „powstawanie” wewnątrz świata w kierunku zaistnienia nowego bytu. Nie należy rozumieć „stawania” jako przemiany bez „przybytku” bytu. Należy w tym miejscu odróżnić stawanie się czymś innym od stawania się czymś „więcej” (63)<sup>9</sup>. Nie chodzi tu o zwykłą zmianę, ale o zaistnienie nowego bytu uwarunkowanego uprzednio istniejącymi.

Do pełnej analizy pojęcia stawania się należy również włączyć ana-

<sup>7</sup> *Schriften zur Theologie*, t. VI, 187—188, 209.

<sup>8</sup> Pojęcie stawania się ma swoją historię. Spotykamy się z nim już u Heraklita, Parmenidesa, Arystotelesa. Pewne podstawy tego pojęcia mamy również u Tomasza z Akwinu (zob. C. G. III, c. 67, c. 70; S. Th, I, q. 104, a. 2; por. też: Adamczyk St., Bóg właściwą przyczyną sprawczą istnienia substancjalnego w nauce św. Tomasza z Akwinu, *Rocz. Fil.*, 8 (1960) 1, 71—87; Zupełna zależność stworzenia od Stwórcy w nauce św. Tomasza z Akwinu, *Rocz. Fil.*, 14 (1966) 1, 17—31; Udział stworzenia w powstawaniu naturalnym istnienia substancjalnego, *Rocz. Fil.*, 9 (1961) 1, 101—117; Jaworski M., (dz. cyt.). Roberts L., Karl Rahner, *sa pensée, son oeuvre, sa méthode*, Paris 1969, 127—38.

<sup>9</sup> Por. zagadnienie stworzenia typu ewolucyjnego u Teilharda de Chardin (Teilhard de Chardin, *Oeuvres*, t. III: *La vision du passé*, Paris 1957, 217; por. Kłósak K., Zagadnienie stworzenia wszechświata w ujęciu ks. P. Teilharda de Chardin, *Studia Phil. Christ.*, 1 (1965) 2, 276—293).

lizę działania przyczyny pierwszej i jej stosunku do działania przyczyn wtórnych.

Wyprowadzenie jakiegś nowej rzeczywistości, nowego bytu, a więc jego zaistnienia nie może być brane jako skutek jedynie działania bytu skończonego. W tym samym działaniu należy uwzględnić konieczność przyczynowości Bożą, rozumianą na sposób jakiegś podtrzymywania rzeczywistości. Powód stawania się czymś więcej, czymś nowym, leży w możliwości, która pochodzi od nieskończonego Bytu (65)<sup>10</sup>.

Nie należy rozumieć tego stawania w ten sposób, że dla tej nowej powstającej rzeczywistości dodaje się rację Bytu Absolutnego. Nie można umiejscawiać obok działania skończonej przyczyny, jako przyczynowości częściowej czy zasadniczej, działania pierwszej przyczyny. Byt Absolutny ma umożliwić — temu, co istnieje — przekroczenie samego siebie, a mimo to nie może należeć do istoty działającej skończonej przyczyny sprawczej. Nie może stanowić On konstytutywnego elementu naturalnej rzeczywistości, która w swoim działaniu przekracza swoje własne możliwości. Pierwsza Przyczyna występuje tutaj jako racja (podstawa) działania dla skończonej rzeczywistości działającej (66).

Powstaje pytanie, jak przyczynowość Boża należy do „konstytucji” skończonej przyczyny, jeżeli nie jest istotnym elementem tej działającej istoty. W teorii możliwości i aktu podkreślone jest „uprzednie poruszenie”, które pochodzi od Boga. Tutaj dostrzegamy, jakoby moc Absolutnego Bytu współkonstruowała możliwość działającego, nie stając się wewnętrznym elementem w nim jako bycie skończonym. Auto-transcendencja jest możliwa tylko przy wliczeniu Boga i Jego działania, które daje możliwość przejścia z potencji do aktu, i to aktu oznaczającego przyrost bytu (67—9).

Działanie pierwszej Przyczyny jest racją i podstawą możliwości działania wtórnych przyczyn, które w swoim własnym działaniu przekraczają ramy zakreślone przez ich naturę i doprowadzają do pojawienia się czegoś nowego, jakiegś nowego bytu.

Pierwsza absolutna Przyczyna jest racją dla naturalnej działającej rzeczywistości, ale stawanie się czymś nowym, czymś więcej, zawiera w sobie także działanie materialnych przyczyn wtórnych. Działanie tych przyczyn jest dostępne badaniom szczegółowych nauk przyrodniczych, które dane zjawisko tłumaczą w ten sposób, że sprowadzają je do innego zjawiska, jako do swojej przyczyny. Przyczyna taka może być bądź doświadczalnie wykryta, bądź tylko postulowana czy poszukiwana w ramach badanych zjawisk (58, 64, 45, 80).

Zaistnienie nowej rzeczywistości jest uwarunkowane działaniem materialnych przyczyn wtórnych, które mogą doprowadzić do zaistnienia

---

<sup>10</sup> Schriften zur Theologie, t. VI, 187, 188—189, 209.

nowego bytu, ale przy ich działaniu jest konieczna akcja Pierwszej Przyczyny. Taką jedność działania dostrzega się w teorii o uprzednim fizycznym poruszeniu. Istotnym i koniecznym momentem — w tej teorii — jest jedność działania Bożego i materialnych przyczyn drugorzędnych, które to działania powodują nowe „przyrastające” istnienie w jakimś bycie i przez jakiś skończony byt (63—8).

Możliwość stawania się czymś nowym, czymś więcej istnieje tylko wtedy, gdy nieskończona Przyczyna, która jako akt czysty podtrzymuje wszelką rzeczywistość, należy do „konstytucji” skończonej przyczyny, ale nie jest wewnętrznym elementem w niej jako w bycie (69). Tylko wtedy to „więcej”, to, co skończony byt osiąga przez autotranscendencję własnych możliwości, jest osiągalne przez działanie materialnych przyczyn wtórnych.

4. *Zastosowanie pojęcia stawania się do tłumaczenia zaistnienia duszy ludzkiej.* W swych analizach Rahner wychodzi od człowieka, który sam siebie doświadcza jako istotę duchowo-cielesną, a jednocześnie uświadamia sobie swoją jedność i całość. Odczuwa, że jest czymś jednym i tym samym, zdaje sobie również sprawę z tego, że element duchowy w nim zawarty nie może być wyprowadzony od czegoś innego. Dlatego jest on albo konieczny i wieczny, albo początek swojego istnienia bierze ze stworzenia go przez absolutną Pra-Przyczynę. Ale nigdy nie może on zaistnieć jako wynik kombinacji uprzednio danych i niezależnych części elementarnych, w jakikolwiek sposób byłyby one pomyślane. Takie stanowisko wydaje się być oczywiste dla tego, kto uznaje duchowość, substancjalność, niezłożoność, duchową indywidualność duszy ludzkiej. Istota taka nie może zaistnieć jako część lub wynik podziału dusz rodziców, ani jako produkt biologiczny tego, co ludzkie. Musi być ona bezpośrednio stworzona przez Boga (80).

Jednocześnie należy zwrócić uwagę, że bezpośrednie stworzenie duszy ludzkiej przez Boga musi mieć związek z biologicznym stawaniem się człowieka. Stwórcza moc Boża przedstawia się jako transcendentna przyczyna podtrzymująca wszystko, a nie jako działanie Demiurga, który swoją akcją wkraczałby z zewnątrz w bieg przyrody. Stwórcza moc Boża jest racją (podstawą) świata, a nie przyczyną obok innych przyczyn działających w świecie (80)<sup>11</sup>.

Działanie Boga i drugorzędnych przyczyn wydaje się być naruszone w wypadku stworzenia duszy ludzkiej. Zaistnienie jej otrzymuje zaobarwienie cudowności, a działanie Boga zdaje się być czynnością w świecie obok innych czynności stworzeń prowadzących do zaistnienia duszy

---

<sup>11</sup> Por.: North R., Teilhard and the creation of the soul, Milwaukee 1967, 235, 239.



ludzkiej. Działanie Boga powinno być transcendentną przyczyną wszelkich czynności w świecie i wszystkich stworzeń (81).

Z analiz autora wynika, że działanie Boga — w wypadku stworzenia duszy ludzkiej — utraci swój „kategorialny” pozór, jeżeli uznamy je jako wypadek stawania się czymś nowym, gdzie właściwie przedstawia się stosunek Boga i bytu skończonego w jego działaniu sprawczym.

Działanie Pierwszej Przyczyny można by nazwać „kategorialnym” — w wypadku zaistnienia duszy ludzkiej — tylko wtedy, gdy to zaistnienie nie byłoby powiązane z działaniem przyczyn wewnątrzświatowych (82).

Zaistnienie duszy ludzkiej autor przedstawia w sposób następujący. Działanie jakiegoś stworzenia należy ujmować jako przekroczenie własnych możliwości w ten sposób, że skutku nie można wyprowadzić z istoty działającego stworzenia, a mimo to uważany jest jako przez nią spełniony. Zakładając tak ogólne pojęcie stawania się możemy powiedzieć, że „rodzice są przyczyną tego jednego i całego człowieka, a więc i jego duszy” (82). W pojęciu stawania się czymś nowym jest pozytywnie zawarte to, że rodzice mogą być przyczyną człowieka tylko wtedy, gdy działanie ich prowadzi do zaistnienia nowego bytu przez autotranscendencje własnych możliwości. Możliwości te daje im moc Boża, która mieści się w ich działaniu, chociaż nie należy do elementów konstytutywnych ich istoty.

Tak ujęte rodzenie i zaistnienie duszy ludzkiej należy do tego rodzaju przyczynowości właściwej stworzeniom, gdzie działający w zasadniczy sposób, na mocy Bożej przyczynowości przekracza ramy wyznaczone przez swoją własną istotę. Dlatego w tym znaczeniu „stworzenie” duszy wzięte jest jako jeden wypadek stawania się przez autotranscendencję i utraci swój cudowny i „kategorialny” pozór. Działanie Boga — odnośnie zaistnienia duszy ludzkiej — nie jest kategorialne, ponieważ nie jest ono obok działających stworzeń, ale sprawia, że działające istoty przekraczają swoje możliwości. Transcendentalność Bożego działania nie można ujmować jedynie jako statyczne podtrzymywanie świata. To Boże transcendentne uzasadnienie rzeczywistości daje jestestwom istniejącym realną możliwość przekraczania siebie w kierunku wytworzenia nowego bytu.

5. *Zakończenie.* Zagadnienie hominizacji w płaszczyźnie zjawiskowej jest podejmowane przez współczesną antropologię i naukę o ewolucji. W płaszczyźnie ontycznej zaistnienie człowieka domaga się specjalnego wyjaśnienia z racji na szczególną jego transcendencję w odniesieniu do przyrody<sup>12</sup>. P. Teilhard de Chardin wyjaśnia zagadnienie antropo-

<sup>12</sup> Collin R., *Mesure de l'homme*, Paris<sup>2</sup> 1948, 129—132; Kłósak K., *Immanencja i transcendencja człowieka w odniesieniu do przyrody*, w: *O Bogu i o człowieku*, praca zbior. pod red. B. Bejze, Warszawa 1968, 165—177.

genezy przez ewolucyjne działanie stwórcze Boga<sup>13</sup>. A. D. Sertillanges działanie stwórcze Boga i działanie wtórnych przyczyn sprawczych ujmuje jako działanie jednej zasady, przy szczególnym podkreśleniu immanentnego działania stwórczego Pierwszej Przyczyny<sup>14</sup>, co — jego zdaniem — ma dostatecznie wyjaśnić proces hominizacji. Wyjaśniając zaistnienie bytu ludzkiego przez bezpośrednie stworzenie go z nicości pomiotu i przez działanie drugorzędnych przyczyn sprawczych, należy więc przyjąć, że dusza ludzka w swym istnieniu zależy od pierwszej Przyczyny, a jej charakter indywidualny nadają działające przyczyny sprawcze<sup>15</sup>.

I chociaż dokonane przez Rahnera analizy w przedmiocie hominizacji nie zawsze wykazują pełne wykończenie i według samego autora są raczej propozycją do dyskusji, jednak dzięki stałemu uwzględnianiu specyfiki i transcendencji bytu ludzkiego, naczelnym zasad metafizyki oraz współczesnych osiągnięć nauk przyrodniczych stanowią one w porównaniu z poglądami Sertillanges'a czy Teilharda de Chardin bardziej zaawansowaną próbę wyjaśnienia pochodzenia człowieka.

*Dobzhansky Th., The pattern of human evolution*, w: The uniqueness of man, Amsterdam-London 1969, 41—70, North-Holland Publishing Company.

Theodosius Dobzhansky, znakomity genetyk pochodzenia polskiego, był w latach 1936—1940 wykładowcą genetyki w Kalifornijskim Instytucie Technologicznym, a w latach 1940—1962 profesorem zoologii na Uniwersytecie Columbia. Jest profesorem honoris causa wielu uniwersytetów i honorowym członkiem Akademii Nauk Stanów Zjednoczonych, Danii, Szwecji, Włoch i Brazylii. Autor wielu prac naukowych z zakresu genetyki.

W pracy „The pattern of human evolution” Dobzhansky podejmuje następujące zagadnienia: wyjątkowość jednostki, różność i równość, pojawienie się człowieka, genetyczne podstawy kultury, samoświadomość, śmierć świadoma i przekraczanie ewolucyjne.

<sup>13</sup> Teilhard de Chardin, *Oeuvres*, t. III: La vision du passé, dz. cyt., 217.

<sup>14</sup> Sertillanges A. D., *L'idée de création et ses retentissements en philosophie*, Paris 1945, 121, por. s. 93, 149—150; *L'Univers et l'âme*, Paris 1965, 59.

<sup>15</sup> Por.: Kłósak K., *Teoria kreacjonistycznych początków duszy ludzkiej a współczesny ewolucjonizm*, w: *Analecta Cracoviensia*, Kraków 1969, 32—56.