

# Tadeusz Wojciechowski

---

## Geneza duszy ludzkiej w ujęciu Kazimierza Kłósaka

---

*Studia Philosophiae Christianae* 28/2, 127-137

---

1992

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.

TADEUSZ WOJCIECHOWSKI

### GENEZA DUSZY LUDZKIEJ W UJĘCIU KAZIMIERZA KLÓSAKA

W swych naukowych pracach, dotyczących problematyki ludzkiej duszy, osobny artykuł poświęcił ks. Kazimierz Klósak zagadnieniu jej pochodzenia<sup>1</sup>. Formalną empiryczną bazę dla filozoficznych rozważań nad jej genezą stanowi dla niego poznanie natury aktów poznawczych zwierząt i człowieka. Dla uniknięcia zarzutu antropomorfizmu przyjmuje zasadę C. L. L. Morgana, zgodnie z którą przy analizie form reakcji zwierząt nie odwołuje się do wyższych uzdolnień psychicznych, jeżeli dadzą się wytłumaczyć w sposób prostszy. Obok tej metodologicznej zasady, pisze, ważną rolę odegra w jego rozważaniach stwierdzenie, że zwierzęta nie posiadają pojęć, nie formułują sądów i nie zdobywają się na rozumne akty woli. Pozwoli mu to wykazać, jak na drodze wolnej od antropomorfizmów można wyjaśnić wiele przejawów życia poznawczego zwierząt, a więc jakie rodzaje aktów poznawczych u nich zachodzą, a jakie nie zachodzą<sup>2</sup>.

Zgodnie z przyjętym metodologicznym założeniem i uprzednim stwierdzeniem, interpretuje ks. Klósak po kolei psychiczne uzdolnienia poznawcze zwierząt w stosunku do psychicznych uzdolnień poznawczych człowieka. O zwierzętach mówimy, że nie posiadają refleksyjnego poznania swych aktów. Skoro bowiem odmawiamy zwierzętom zdolności rozumowego poznania, to nie możemy przypisywać im refleksyjnego przeżywania treści wrażeniowych, ponieważ przy takim przeżywaniu, stanowiącym najprostszą formę refleksyjnej świadomości, chodzi o intelektualne poznanie wprost. Natomiast zwierzęta posiadają, złączoną z aktami ich zmysłowej percepcji, świadomość

<sup>1</sup> Ks. K. Klósak, *Zagadnienie pochodzenia duszy ludzkiej a teoria ewolucji*, Roczniki Filozoficzne, VIII (1960), z. 3, Lublin 1961, 53—123; *Próba rozwiązania problemu pochodzenia duszy ludzkiej*, Znak, XIII (1961), 1181—1234; *Teoria kreacjonistycznych początków duszy ludzkiej a współczesny ewolucjonizm*, *Analecta Cracoviensia*, I (1969), 32—56.

<sup>2</sup> *Zagadnienie pochodzenia duszy ludzkiej*, 83—84.

przedrefleksyjną, dzięki której ich zmysłowe spostrzeganie posiada charakter świadomy, choć nie jest jeszcze przedmiotem nadrzędnej dla siebie świadomości. Tak więc, wraz z R. Collinem, F. J. J. Buytendijkiem i Piotrem Teilhard de Chardin, ks. Kłósak twierdzi, że zwierzęta nie posiadają świadomości refleksyjnej, natomiast są obdarzone świadomością przedrefleksyjną. Według Teilharda de Chardin przejawia się to w tym, że zwierzę wie, lecz nie wie, że wie. Dlatego dzieli nas od zwierząt nieprzekraczalny dla nich próg, wskutek czego jesteśmy nie tylko różni, lecz także inni, nie dzieli nas stopień, lecz natura wynikająca ze zmiennego stanu<sup>3</sup>.

Badanie przedrefleksyjnej świadomości zwierząt uważa ks. Kłósak za rzecz trudną, ponieważ nie posiadamy bezpośredniego doświadczenia o tym, czym jest w sobie przedrefleksyjna świadomość. Możemy ją poznać tylko w pewnej mierze w sposób pośredni, o ile da się zestawić w pewnych granicach ze świadomością refleksyjną. Jednakże przedrefleksyjna świadomość zwierząt, podobnie jak nasza, musi być w swych aktach czymś zupełnie nieoglądowym, gdyż jest to intencjonalne otwarcie się podmiotu na przedmiot. Z racji tej całkowitej nieoglądowości akt przedrefleksyjnej świadomości musi być wolny od determinacji ilościowej, związanej z przestrzenną rozciągłością<sup>4</sup>.

W dalszej kolejności rozważa ks. Kłósak relację przedrefleksyjnej świadomości do przeżycia czystego „ja” u człowieka. Jeżeli u człowieka nie dołącza się do przedrefleksyjnej świadomości świadomość czystego „ja”, to tym bardziej nie zachodzi to u zwierząt, ponieważ przeżycie czystego „ja” posiada charakter intelektualny. W świetle naszego bezpośredniego doświadczenia „ja” przedstawia się nam jako ostateczny podmiot wszystkich naszych aktów psychicznych. Tak rozumiane czyste „ja” musimy utożsamić ze substancją w rozumieniu perypatetycznym, której przysługuje uzdolnienie do względnie samodzielnego istnienia niezależnego od jakiegoś podmiotu, czyli do *esse per se*. O zwierzętach możemy powiedzieć, że tylko zbliżają się w jakiejś mierze do naszego przeżycia czystego „ja”<sup>5</sup>.

<sup>3</sup> P. Teilhard de Chardin, *Le phénomène humain*, Oeuvres I, Paris 1955, 182.

<sup>4</sup> *Zagadnienie pochodzenia duszy ludzkiej*, 85.

<sup>5</sup> Tamże, 85. Zob. także, ks. Kłósak, *Zagadnienie wyjściowej metody filozoficznego poznania duszy ludzkiej*, *Studia Philosophiae Christianae*, I (1965) nr 2, 276—293.

U człowieka ostateczny podmiot aktów psychicznych wyodrębnia się zjawisko od tego, co potocznie nazywamy ciałem, natomiast u zwierząt nie zachodzi stosunek podmiotu do przedmiotu, jako odrębnego substancjalnego bytu realnego, gdyż sfera realnego bytu wraz z jego zróżnicowaniem i wielością jest niedostępna dla zwierząt w linii poznania, ponieważ zwierzęta nie posiadają pojęć<sup>6</sup>.

Następnie przechodzi ks. Klószak do zasadniczego jego zdaniem z punktu widzenia fenomenologicznego zagadnienia, mianowicie czy i w jakiej formie, i w jakim zakresie można przypisywać zwierzętom takie wyspecjalizowane akty występujące w życiu człowieka, jak ujmowanie stosunków rzeczowych i dokonywanie abstrakcji. Skoro odmówi się zwierzętom zdolności poznania realnego bytu, to nie można stawiać pytania, czy poznają realne stosunki pomiędzy rzeczami, rozumianymi jako drębne od siebie byty realne. Można przeto tylko postawić pytanie, czy zwierzęta ujmują jakieś relacje w obrębie dostępnych im zjawisk. Otóż doświadczenia przeprowadzane ze zwierzętami wykazują, że są one uzdolnione do poznawania konkretnych relacji, które nasuwa im konkretna sytuacja i w pewnych przypadkach wnoszą się na pewien poziom abstrakcji. Jednakże nie można porównywać tych zdolności ze zdolnościami ludzkimi, gdyż następstwem przyjęcia takiego byłoby przekreśleniem istotnej różnicy między zdolnościami poznawczymi zwierząt i ludzi. Podobnie, gdybyśmy przyjęli, że relacjom poznawanym przez zwierzęta przysługuje charakter abstrakcyjności i ogólności, to musielibyśmy przyjąć, że zwierzęta posiadają zdolność tworzenia pojęć. Skoro jednak poznanie przez zwierzęta relacji nie prowadzi do tworzenia pojęć to znaczy, że stosunki są ujmowane przez nie jako konkretne, proste stosunki między danymi spostrzeżeniami czy wyobrażeniami. Nie można przeto równać pewnych zdolności do abstrakcji zwierząt ze zdolnościami abstrahowania przez ludzi<sup>7</sup>.

Ks. Klószak zastanawia się dalej, czy zwierzętom nie należy przypisać jakichś innych wyższych czynności poznawczych, obok dotychczas wyróżnionych. Niektórzy autorzy, jak np. Schaff, Wł. Szewczuk i W. Stęślička, wysuwają tezę o uzdolnieniu małp do myślenia. W krytyce tego stanowiska ks.

<sup>6</sup> *Zagadnienie pochodzenia duszy ludzkiej*, 89—106. Przez psychizm można rozumieć własność, dzięki której byt posiada świadomość rzeczywistości zewnętrznej. Zob. J. E. Charon, *Du Temps, de l'Espace et des Hommes*, Paris 1962, 110.

<sup>7</sup> *Zagadnienie pochodzenia duszy ludzkiej*, 106.

Kłósak zwraca najpierw uwagę na brak warunków u zwierząt do formułowania sądów. Podawany przykład rozwiązywania zagadnienia otwierania skrzynek przez małpę nie prowadzi, zdaniem naszego autora, do przypisywania zwierzętom zdolności rozumowania indukcyjnego, jak to twierdził Schaff. Jak w poprzednim przypadku, zwierzęta mogą się wznieść tylko na przedproże tego, co jest dostępne człowiekowi<sup>8</sup>.

W następstwie dokonywanych analiz zapytuje ks. Kłósak, w jakiej mierze teoria o *vis aestimativa* może stanowić adekwatne ujęcie wyższych przejawów życia poznawczego zwierząt, szczególnie ich inteligencji. Jego zdaniem do zwierząt możemy stosować pojęcie inteligencji tylko wtedy, gdy je potraktujemy jako pojęcie funkcjonalne, abstrahując od istoty poznawczych uzdolnień u zwierząt. Wbrew twierdzeniu R. Joliveta nie przyjmuje nasz autor u zwierząt inteligencji gatunkowo różnej od inteligencji ludzkiej. Nie widzi bowiem, jaka mogłaby być realizacja intelektu poniżej poziomu właściwego człowiekowi. Teoria osądu zmysłowego dobrze tłumaczy poznawcze uzdolnienia zwierząt jednak z tym zastrzeżeniem, że nie chodzi tu o jakiś umysł niższy jakościowo od umysłu ludzkiego. *Vis aestimativa* stanowi tylko jakieś podobieństwo do ludzkiego rozumu i jakieś w nim uczestnictwo. Jakie jest to uczestnictwo, tego autor nie tłumaczy, jednak sądzi, że zasadnicza idea tej teorii jest niewątpliwie słuszna, gdyż przy pomocy zmysłowego osądu zwierze poznaje wiele rzeczy, choć poznaje je w inny sposób (*inferiori modo*), niż poznaje je człowiek swoim umysłem<sup>9</sup>.

Po analizie zjawiskowej strony przejawów poznawczych zwierząt przechodzi ks. Kłósak do zagadnienia natury tych przejawów oraz ukazania ich bliższego i dalszego podłoża, tj. do władz i substancji duszy. Przejawy poznawcze u zwierząt uważa za niewątpliwie czynnościowy wyraz odpowiednio zeterminowanej i zorganizowanej żywej materii, złożonej z materii pierwszej i formy substancjalnej. Zgodnie z teorią hylemorfizmu materialna i samoistna forma substancjalna nie posiada w sobie żadnych części składowych, zarówno istotnych jak i ilościowych, lecz jest w sobie całkowicie niepodzielna i nierozciąglą. Tak rozumiana forma substancjalna tłumaczy w zupełności czynności poznawcze u zwierząt, jako pozbawione wszelkiej ilościowej struktury, ale skierowane wyłącznie

<sup>8</sup> *Tamże*, 109—110.

<sup>9</sup> *Tamże*, 110—111.

na połączone z kwantytatywną determinacją treści wrażeniowe. Istnienie u zwierząt tego czynnika pozwala zrozumieć, że zwierzęta mogą dostrzegać w sposób pośredni pewne relacje.

W przeciwieństwie do zwierząt, podkreśla ks. Klószak, nie możemy wiązać przejawów ludzkiego umysłu z materialnym podmiotem, jaki przyjmujemy u zwierząt. Materialna forma substancyjna musi być bez reszty w całym swym poznaniu, nawet w ujęciu relacji, zakotwiczona w samych materialnych jednostkach. Natomiast człowiek wychodzi ze swymi rzeczowymi relacjami poza materialny konkret, co prowadzi go do przewyciężenia nastawienia wyłącznie biologicznego, a przez to posiada możliwość tworzenia kultury, której zwierze ani nie może stworzyć, ani nie umie przejąć ją w swoje posiadanie. Zdolność tę możemy zrozumieć u człowieka tylko wtedy, gdy założymy, że poznanie abstrakcyjnych i ogólnych relacji nie jest czynnością zależną wewnątrznie od materii pierwszej *compositum* ludzkiego i że ta materia nie może być jej współpodmiotem. Znaczy to, że tych czynności nie można uważać ze wewnątrznie zależne od jakiegoś cielesnego organu, czy za czynność organiczną<sup>10</sup>.

Po tych obszernych i wnikliwych analizach przechodzi ks. Klószak do ważnego z punktu widzenia jego rozważań twierdzenia, że jeżeli wszelki czyn wypływa z głębin bytu, to należy przyjąć za rzecz oczywistą, że sposób działania cokolwiek stosuje się do sposobu jego istnienia<sup>11</sup>. Jeżeli przeto przy dokonywaniu intelektualnych czynności nasza dusza nie zależy wewnątrznie od jakiegoś cielesnego organu, to musimy przyjąć, że dusza, jako ostateczny podmiot czynności, nie zależy w swym istnieniu wewnątrznie od ciała, czyli od materii pierwszej naszego *compositum*. Dusza ludzka, rozumiana od strony filozoficznej, jest nie tylko immanentna, lecz także transcendentna w stosunku do ciała. Dlatego możliwość istnienia duszy ludzkiej w niezależności od ciała to kwestia nie tylko przyszłości, lecz także terażniejszości, ponieważ już w ciele jest w pewnej mierze niezależna od niego, jest, jak pisze św. Tomasz, oddzielona od niego, o ile czynności jej umysłu i woli nie zależą wewnątrznie od żadnego cielesnego organu<sup>12</sup>.

Na podstawie podanych powyżej analiz przechodzi ks. Kló-

<sup>10</sup> *Tamże*, 111—114.

<sup>11</sup> S. Th. I, q. 89, a. 1c.

<sup>12</sup> S. Th., I, q. 76, a. 1, ad 1.

sak do ostatecznej konkluzji. Mianowicie, opowiadając się za duchowością duszy ludzkiej, w konsekwencji nie możemy przyjąć, żeby ta dusza mogła na pewnym etapie biologicznej ewolucji pojawić się na drodze cielesnego zrodzenia, jako rezultat zmian, jakie dokonały się w somatycznej sferze określonej grupy zwierząt. Nie możemy przeto brać pod uwagę hipotezy bezpośredniego pochodzenia ludzkiej duszy od materialnej duszy zwierzęcej. Nawiązując do przebrzmiałych już dzisiaj twierdzeń, że praca zwolnionych rąk w następstwie pionizacji ciała, doprowadziła małpę przez powstanie mowy i rozwój mózgu oraz organów zmysłowych do jej przekształcenia w człowieka, pisze, że pośrednie ujmowanie prostych relacji w obrębie zjawiskowego konkretnego jest u wszystkich zwierząt osiągnięciem granicznym. Nie widać przeto, jak w drodze jakościowego skoku praca i jej rozwój mogły doprowadzić do ucłowieczenia małpy. Trudno także zrozumieć, jak praca na poziomie osiągalnym przez zwierzęta mogła doprowadzić do powstania mowy posługującej się zdaniem, jako samodzielnej jednostką funkcyjną. Tym bardziej, że mowa wiąże się w takim czy innym zakresie z pojęciami i jest zewnętrznym przejawem sądów i różnych form rozumowania. Zwierzęta o duszy materialnej nie mogą w swym poznaniu oderwać się od jednostkowych przedmiotów i nie mogą wyjść poza swą mowę „okrzyków i haseł”<sup>13</sup>.

Również w innym artykule podkreśla ks. Klósak mocno duchowość duszy ludzkiej pisząc, że wykazuje ona brak jakichkolwiek zjawiskowych właściwości materii i nie posiada w swym bycie materialnego charakteru. Gdyby było inaczej, pisze, to byt ludzki zawierałby w sobie jakieś głębokie *irrationalne* i należałby do świata magii i baśni, a nie, jak jest faktycznie, do świata będącego dziedziną badań rozumu. Chodzi więc tu nie tylko o to, że dusza ludzka nie jest materią, lecz także o to, że w jej czynnościach myślenia i rozumnego chcenia nie uczestniczy z tytułu współpodmiotu złączona z nią materia pierwsza ludzkiego *compositum* (autonomia w płaszczyźnie działania), i że w swym istnieniu jest wewnętrznie niezależna od materii pierwszej (pewna autonomia pod względem istnienia)<sup>14</sup>.

<sup>13</sup> Zagadnienie pochodzenia duszy ludzkiej, 122.

<sup>14</sup> Ks. Klósak, *Teoria duchowości duszy ludzkiej w ujęciu św. Tomasza z Akwinu — Próba jej dalszego rozwinięcia*, *Analecta Cracoviensia*, IV (1972) 87—99.

Z ukazanej istotnej różnicy między zdolnościami poznawczymi zwierząt i ludzi wynika, że powstanie duszy pierwszego człowieka (w tomizmie dotyczy to wszystkich dusz ludzkich) pozostaje tak długo zagadką, jak długo nie pomyślimy o ingerencji czynnika transcendentnego w stosunku do przyrody, którym to czynnikiem może być tylko Bóg. Ingerencję tę możemy sobie przedstawić tylko jako powołanie do istnienia całego bytu duszy pierwszego człowieka, bez posłużenia się jakimkolwiek przedistniejącym materiałem, a więc jako stworzenie w sensie ścisłym. Nie można poważnie myśleć o uzupełnieniu duszy zwierzęcej uzdolnieniami specyficznymi ludzkimi, gdyż w ten sposób mógłby powstać tylko jakiś sztuczny zlepek materialno-duchowego bytu. Doskonale stwórcze uzupełnienie jest możliwe tylko w somatycznej sferze. Ciało jakiegos kopalnego antropoida mogło przekształcić się w ciało specyficznie ludzkie tylko wtedy, gdy Bóg połączył z tym ciałem stworzoną przez siebie *ex nihilo sui et subiecti* nieśmiertelną duszę ludzką<sup>15</sup>.

Z tak pojętego pochodzenia duszy ludzkiej wyprowadza ks. Kłósak jako konsekwencję wniosek, że o czynnościach poznawczych zwierząt nie można mówić jako o prehistorii naszego umysłu. Zagadnienie genezy duszy ludzkiej nie należy do zagadnień psychologii porównawczej. Natomiast w pełnej zgodności z doświadczeniem możemy mówić, że człowiek wykazuje w swej psychice wiele cech zwierzęcych. Zakładając bowiem jako hipotezę, że ciało ludzkie jest przetworzonym przez Boga ciałem zwierzęcym, możemy przyjąć, że dusza ludzka, poprzez odziedziczone właściwości somatyczne i fizjologiczne tkanki nerwowej i mózgu, musiała pośrednio przejąć w siebie wszystkie osiągnięcia duszy zwierzęcej. W ujęciu filozoficznym dusza ludzka wykracza jednak poza przedmiot badań nauk szczegółowych<sup>16</sup>.

Przedstawiony wyżej tok myśli ks. Kłósaka można krótko tak zreasumować: 1. Poznanie natury aktu poznawczego zwierząt i ludzi, oraz natury bliższego i dalszego podłoża tego aktu, czyli odpowiadającej mu władzy poznawczej i samej substancji duszy zwierzęcej i ludzkiej, stanowi formalną podstawę dla argumentacji, że dusza ludzka, wzięta w rozumieniu metafizycznym, nie mogła pojawić się na drodze naturalnej ewo-

---

<sup>15</sup> *Zagadnienie pochodzenia duszy ludzkiej*, 122.

<sup>16</sup> *Tamże*, 123.



lucji. Jej zaistnienie było możliwe tylko w oparciu o Boży akt stworzenia w znaczeniu ścisłym<sup>17</sup>.

2. Poznanie zwierząt jest bez wątpienia przejawem materialnym, ponieważ jest wewnętrznie zależne od materii pierwszej zwierzęcego *compositum*, która obok formy substancjalnej jest współpodmiotem poznania. Poznanie zwierząt jest przeto czynnością organiczną. Poznanie zwierząt jest tylko aktem swoistego widzenia w obrębie zmysłowego konkretnu. Zwierzęta nie są zdolne do tworzenia pojęć.

3. Poznanie abstrakcyjnych i ogólnych relacji nie jest czynnością organiczną, lecz jest czynnością duchową. W konsekwencji władza poznawcza i substancja duszy ludzkiej są nie tylko w swym działaniu, lecz także w swym istnieniu wewnętrznie niezależne od materii pierwszej ludzkiego *compositum*. Dusza ludzka, rozpatrywana ze stanowiska metafizyki, przedstawia się nam jako dusza duchowa, która mimo okresowego złączenia z materią pierwszą ludzkiego *compositum*, może istnieć w niezależności od materii, a co za tym idzie, śmierć nie niszczy jej istnienia.

4. Nie możemy brać pod uwagę bezpośredniego pochodzenia duszy ludzkiej ani od materialnej duszy zwierzęcej, ani na drodze cielesnego zrodzenia, ani przez przemianę materii, ponieważ założylibyśmy wtedy dysproporcję między przyczyną a skutkiem<sup>18</sup>. Ewolucyjna geneza duszy ludzkiej wchodziłaby w konflikt z metafizyczną zasadą, która głosi, że skutek nie może być innej natury niż przyczyna<sup>19</sup>.

5. Powstanie duszy pierwszego człowieka byłoby dla nas zagadką, gdybyśmy nie przedstawili sobie jej powstania jako absolutnego początku. Lecz tak rozumiane zaistnienie duszy ludzkiej musimy wiązać z ingerencją czynnika transcendentnego w stosunku do przyrody. Tym transcendentnym czynnikiem jest Bóg, ponieważ wyprowadzenie czegoś z całkowitego niebytu do bytu domaga się nieskończonej siły. Tę interwencję Bożą możemy pojąć tylko jako powołanie całego bytu duszy pierwszego człowieka, bez posłużenia się jakimkolwiek w pierw istniejącym materiałem. Jest to stworzenie w znaczeniu ścisłym, jako *creatio ex nihilo sui et subiecti*<sup>20</sup>.

<sup>17</sup> *Próba rozwiązania problemu pochodzenia duszy ludzkiej*, Znak XIII (1961) 1204—12055.

<sup>18</sup> *Tamże*, 1231—1232.

<sup>19</sup> *Teoria kreacjonistycznych początków*, 36.

<sup>20</sup> *Próba rozwiązania problemu pochodzenia duszy*, 1233—1234, S. Th. I, q. 65, a. 3c.

Po szkicowym przeglądzie wyników rozważań ks. Kłósaka zachodzi pytanie, czy wynika z nich niemożliwość przyjęcia ewolucyjnej genezy duszy ludzkiej? Odpowiedź jest zależna od perspektywy patrzenia na to zagadnienie. W tomistycznej koncepcji genezy duszy ludzkiej, jaką reprezentuje ks. Kłósak, tak postawione zagadnienie jest w pełni uzasadnione. Podstawą tego uzasadnienia jest twierdzenie, że materialne nie może być przekształcone w duchowe. W takiej opcji dusza ludzka może powstać tylko przez stwórczy akt Boży. Ks. Kłósak idzie tu w pełni za myślą św. Tomasza, według którego dusza ludzka nie może powstać ani z uprzedniej materii, ani z innej duszy, lecz tylko przez stwórczy akt Boży<sup>21</sup>. Natomiast dusza zmysłowa zwierząt jest wyprowadzana z możliwości materii<sup>22</sup>. Tak rozumieją genezę ludzkiej duszy ogólnie tomiści. Jest to w pełni zgodne z założeniami tzw. antropologii „od góry”<sup>23</sup>.

Inaczej wypadnie odpowiedź w antropologii „od dołu”. W perspektywie antropologii „od dołu” rozważania o genezie i naturze duszy ludzkiej nie stanowią jednego wspólnego zagadnienia i z jednego nie wynika bezpośrednio drugie. Ewolucyjna geneza duszy ludzkiej nie przyjmuje Tomaszowego twierdzenia, że jak *fieri*, tak *esse*<sup>24</sup>. Zgodnie z teorią ewolucji wyższe powstaje z niższego. Trzeba tu jednak wyraźnie powiedzieć, co zmienia, a czego nie zmienia w tradycyjnej koncepcji ewolucyjnie pojęta geneza duszy ludzkiej. Otóż wbrew przeciwnym twierdzeniom zasadnicza różnica między tradycyjną a ewolucyjną teorią dotyczy tylko genezy duszy ludzkiej i związanych z nią bezpośrednio problemów, a nie jej duchowej natury. Ewolucyjne ujęcie, wbrew wysuwanym przez ks. Kłósaka sugestiom<sup>25</sup>, jest dalekie zarówno od monizmu, jak i platońskiego dualizmu. Dla materialistycznego monizmu *terminus a quo* duszy ludzkiej leży na tym samym materialnym poziomie, co *terminus ad quem*. Natomiast w ujęciu ewolucyjnym, w ewolucji rozumianej teistycznie, *terminus a quo* leży na poziomie materialnym, a *terminus ad quem*, zgodnie z ewolucyjnym ruchem wzwyż, leży na poziomie duchowym. W nowej koncepcji inaczej niż w tradycyjnej, przedstawia się stosunek materialnego do duchowego.

<sup>21</sup> S. Th. I, q. 90, a. 2c, a. 3c.

<sup>22</sup> S. Th. I, q. 118, a. 1c.

<sup>23</sup> Ks. T. St. Tadeusz Wojciechowski, *Wybrane zagadnienia z filozoficznej antropologii*, Kraków 1985, 16 nn.

<sup>24</sup> S. Th. I, q. 90, a. 2c.

<sup>25</sup> *Teoria kreacjonistycznych początków*, 37.

Zamiast trzech poziomów bytu o nieprzekraczalnych granicach: materia, duch, Bóg, przyjmujemy dwa poziomy, z jednej strony byt stworzony, a więc materia i duch, oraz z drugiej, Byt Absolutny czyli Bóg. Byt stworzony stanowi jedną linię rozwoju, od materii do ducha<sup>26</sup>.

W teistycznej koncepcji ewolucji nie widać przekonującego dowodu twierdzenia, że dusza ludzka musi być stworzona *ex nihilo sui et subiecti*. Nie można bowiem uważać za słuszne twierdzenia, że Bóg nie może przekształcić tego, co materialne, w to co duchowe. W żadnym przypadku nie możemy odmówić tej przekształcającej siły Bogu, tym bardziej, że łatwiej jest przekształcić to, co istnieje, aniżeli powołać do bytu coś z niczego. Dlatego w ewolucyjnej teorii genezy duszy ludzkiej nie widać niemożliwości przekształcenia psychizmu zwierzęcego w psychizm ludzki duchowy, psychizmu świadomego w psychizm samoświadomy. Nie zachodzi tu wcale dysproporcja między przyczyną i skutkiem, ponieważ przyczyną przekształcającą jest Bóg, a nie stworzenie i jego naturalne siły. Trzeba przeto powiedzieć, że wykazanie zasadniczej różnicy między zmysłowym psychizmem zwierząt a duchowym psychizmem ludzi, nie stanowi dowodu niemożliwości ewolucyjnej genezy duszy ludzkiej. Natomiast z rozważań ks. Klósaka płynie całkowicie uzasadniony wniosek o istnieniu nieprzekraczalnych barier, dzielących zasadę życia zwierząt od zasady życia człowieka. W tym względzie są całkowicie zgodne antropologia „od góry” i antropologia „od dołu”. Obie antropologie są również zgodne w przyjmowaniu konieczności bezpośredniej interwencji Bożej przy powstaniu duszy ludzkiej, choć zachodzi różnica w rozumieniu sposobu działania tej specjalnej interwencji Bożej<sup>27</sup>.

Dla obu koncepcji struktury człowieka pozostaje trudne do odpowiedzi pytanie, jak rozumieć współistnienie w człowieku strony materialnej i duchowej. Teoria hylemorfizmu, na którą powołuje się ks. Klósak, słuszna dla istot poniżej człowieka, załamuje się w zastosowaniu do człowieka, ponieważ dusza ludzka, zgodnie z tomizmem, nie jest wyprowadzana z możliwości materii. W tym przypadku wydaje się być słuszniejszą teorią ewolucyjnej genezy duszy ludzkiej, gdyż zgodnie z tą teorią, Bóg swą przekształcającą mocą wyprowadza ją z odziedziczonego psychizmu zmysłowego, przez co człowiek stanowi

<sup>26</sup> Ks. Wojciechowski, dz. cyt. 94.

<sup>27</sup> *Tamże*, 96.

rzeczywistą jedność bytową. Jest to również zgodne z przyjętymi dziś danymi naukowymi, że nie istnieją akty psychiczne bez udziału mózgu. Człowiek stanowi jedną substancję o składzie cielesnym i duchowym.

Na taką strukturę człowieka może rzucić pewne światło analogia do Trójcy Przenajświętszej. W Chrystusie Jezusie są dwie natury, Boska i ludzka w jednej osobie. Tak możnaby pojmować stosunek duszy do ciała w koncepcji tradycyjnej. Natomiast w Trójcy Przenajświętszej jest jedna natura w trzech Osobach. Tak możnaby pojmować stosunek duszy do ciała w ewolucyjnej koncepcji duszy ludzkiej. W jednej naturze, w jednej substancji człowieka zachodzą dwa różne realnie działania, duchowe i cielesne, w których bierze udział cała natura<sup>28</sup>. Oczywiście, nie stanowi to uzasadnienia ewolucyjnej koncepcji genezy duszy ludzkiej, a tylko wskazuje na możliwość innego, niż tradycyjny, kierunek myślenia.

#### **DIE ENTSTEHUNG DER MENSCHLICHEN SEELE NACH DER AUFFASSUNG VON KAZIMIERZ KLÓSAK**

##### Zusammenfassung

In der philosophischen Anthropologie kann man die Entstehung der menschlichen Seele auf zwei Arten, nämlich „von oben“ (nach der traditionellen Lehre) und „von unten“ (nach der theistischen Evolutionslehre), darstellen. K. Klószak führt seine Betrachtungen im Rahmen der traditionellen Lehre. Darum, seiner Meinung nach, konnte die menschliche Seele des ersten Menschen (in Konsequenz alle menschliche Seelen) nur als von Gott *ex nihilo sui et subiecti* geschaffene entstanden. Als Beweis seiner These, führt Klószak den wesentlichen Unterschied zwischen dem Erkenntnisvermögen von Tieren und Menschen an. Solche Auffassung ist völlig richtig im Rahmen der traditionellen Lehre. Ganz anders kann man die Genesis der menschlichen Seele in evolutiver Sicht der Anthropologie „von unten“ verstehen.

---

<sup>28</sup> Myśl tę poruszyłem pierwszy raz w art. *Die menschliche Seele in evolutiver Sicht*, Klerusblatt, 61 (1981) nr 12, 273—277.