

Kazimierz Kloskowski

Profesora Kazimierza Kłósaka koncepcja kreacjonizmu

Studia Philosophiae Christianae 28/2, 61-75

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, gromadzącej zawartość polskich czasopism humanistycznych i społecznych.

Tekst jest udostępniony do wykorzystania w ramach dozwolonego użytku.

KAZIMIERZ KŁOSKOWSKI

PROFESORA KAZIMIERZA KŁÓSAKA KONCEPCJA KREACJONIZMU

1. Wprowadzenie. 2. Stwarzanie świata. 3. Stwarzanie życia. 4. Pochodzenie duszy ludzkiej. 5. Charakterystyka źródeł proponowanej koncepcji kreacjonizmu. 6. Uwagi końcowe.

1. WPROWADZENIE

Refleksje na temat stwarzania oraz teorii kreacjonistycznej K. Kłósak podjął niemal od początku swoich badań filozoficznych i w ciągu wieloletniej pracy naukowej często do nich powracał. Charakterystyczną cechą tych refleksji jest to, że prowadzone były one niejako w kontekście bardziej podstawowych badań związanych m.in. z zagadnieniem poznawalności istnienia Boga, filozoficznych zagadnień kosmologii ogólnej, genezy duszy ludzkiej, itp.¹

Punktem wyjścia badań wymienionej problematyki jest próba szukania odpowiedzi na pytanie: czy jest w jakimś zakresie możliwe nowe podejście poznawcze (sięgające poza rozwiązania klasycznej metafizyki — przyp. K. K.) do Bożego aktu stwarzania w znaczeniu ścisłym, a więc stwarzania z nicności własnej i nicności podmiotu (*ex nihilo sui et subiecti*)?² Odpowiedź K. Kłósaka jest dwupłaszczyznowa. Pierwsza dotyczy znalezienia nowej, niemetafizycznej perspektywy empirycznej fenomenologii naukowej³ uprawomocnionej metodologicznie do przeprowadzania rozważań nad problemami stwarzania. Notomiast druga płaszczyzna odnosi się do wypracowania odmiennego od metafizycznego — pojęcia stwarzania typu

¹ Por. Sz. W. Ślaga, *Ks. Kazimierz Kłósak — filozof i organizator nauki*, w: *W kierunku Boga*, pod red. bpa B. Bejze, Warszawa 1982, 169—172; J. M. Dołęga, *Epistemologia i metodologia filozofii przyrody w ujęciu Kazimierza Kłósaka*, *Collegium Polonorum* 6(1983), 173—196.

² K. Kłósak, *Zagadnienie stworzenia wszechświata w ujęciu P. Teilharda de Chardin*, *Studia Philosophiae Christianae*, 1(1965)2, 276.

³ Por. K. Kłósak, *Z teorii i metodologii filozofii przyrody*, Poznań 1989, 154—156; tenże, *Próba uściślenia argumentacji za realnością aspektu przygodności rzeczy*, w: *W kierunku Boga*, 206.

⁴ K. Kłósak, *Poznanie istnienia Boga z pozycji ewolucjonizmu w ujęciu ks. P. Teilharda de Chardin*, w: W. Granat, *Teodycea*, Lublin 1968², 263.

ewolucyjnego⁴. Tę problematykę pragnę przybliżyć w niniejszym artykule. Najpierw omówię zagadnienie stwarzania wszechświata, następnie skoncentruję się na kreacjonistycznych początkach życia. Z kolei przedstawię problem genezy duszy ludzkiej oraz podejmę próbę pewnych uogólnień epistemologicznych na temat stwarzania i modelu kreacjonizmu preferowanego przez K. Kłósaka.

2. STWARZANIE ŚWIATA

Omawiając zagadnienie stwarzania świata K. Kłósak wykorzystuje wyniki badań zawarte w pracach m. in. P. Teilharda de Chardin. W swoich rozważaniach, jak się wydaje, odróżnia akt stwarzania, nazwijmy, w znaczeniu szerszym i w znaczeniu węższym. Ponadto zwraca uwagę na tzw. stwarzanie początkowe.

Poszukiwania adekwatnego do wiedzy przyrodniczej rozumienia aktu stwarzania — zdaniem K. Kłósaka — rozpoczyna P. Teilhard de Chardin od tego pierwszego, złączenia szerszego, które traktować trzeba jako pewnego rodzaju ideę, hasło wywoławcze. Stwarzanie świata w tym znaczeniu, to swoistego rodzaju łączenie, jednoczenie. Świat pojawił się więc jako skutek zjednoczenia stwórczego. Stwarzać bowiem znaczy łączyć, jednoczyć. Bóg działa w tak rozumianym akcie stwórczym jako przyczyna jednocząca, nie zaś sprawcza (*creer, e'sst unir*)⁵. Akt zjednoczenia działa więc w ramach istniejącej rzeczywistości i został nazwany przez P. Teilharda de Chardin „la transformation creatrice” (przekształceniem stwórczym)⁶. Drugie znaczenie stwarzania, związane genetycznie z pierwszym, to stwarzanie typu ewolucyjnego (*une création de type évolutif*)⁷. Zgodnie z takim rozumieniem stwarzania Pierwsza Przyczyna „powoduje” stawanie się bytów⁸, tzn. po-

⁵ K. Kłósak opiera się w swoich rozważaniach na tekstach P. Teilharda de Chardin zawartych w opracowaniach: M. Barthelemy-Madaule, *Bergson et Teilhard de Chardin*, Parsi 1963; C. Tresmontant, *Introduction a la pensée de Teilhard de Chardin*, Paris 1956; M. Labourdette, *L'oeuvre du Pere Teilhard de Chardin*, Revue Thomiste r. LXXII, t. LXIV (1964) 429—432 i nni; por. K. Kłósak, *Zagadnienie stworzenia wszechświata*, 279—281.

⁶ Por. K. Kłósak, *Zagadnienie stworzenia wszechświata*, 282; przypis 38.

⁷ *Que faut-il penser du transformisme?* Dossiers de la Commission synodale, Pekin t. II, czerwiec—lipiec 1929, cyt. za K. Kłósakiem, *Zagadnienie stworzenia wszechświata*, 283.

⁸ P. Teilhard de Chardin, *Comment se pose aujourd'hui la Question du Transformisme*, w: *Oeuvres* t. 3, Paris 1957, 39.

wstawanie bytów w obrębie już istniejącej przyrody. Akt stwórczy Boga (Pierwszej Przyczyny) powołuje nowe byty do istnienia, nie wprowadza ich w sposób nagły pomiędzy byty już istniejące. Bóg niejako pobudza siły, energie (przyczyny wtórne) tkwiące w przyrodzie (istniejące byty), aby nowe byty powstawały z już istniejących. Bóg więc nie stwarza bezpośrednio bytów, ale stwarza jedynie przez współdziałanie z przyczynami wtórnymi⁹. Tak więc, przez stwarzanie typu ewolucyjnego rozumie się „bezpośrednie działanie Boże na natury rzeczy, w następstwie którego rodzą się sukcesywnie w ramach przyrody nowe jestestwa, powiązane ze sobą fizycznie w swym pojawianiu się i przeznaczeniu...”¹⁰.

Zdaniem K. Kłósaka pojęcia stwarzania typu ewolucyjnego nie można odnosić (podobnie uważał P. Teilhard de Chardin) do stwarzania początkowego. Powołując się na sformułowania francuskiego jezuita, nasz Uczony zwraca uwagę na to, że Bóg jednocząc się z samym Sobą wywołuje wokół siebie swoistą opozycję w postaci tzw. czystej mnogości. Tę czystą mnogość określa jako czystą możność stanowiącą nicość fizyczną, nicość prawdziwą. Ponadto czystą mnogość można także zdefiniować jako nicość stwarzalną; ta nicość nie jest czymś, ale posiada tzw. bierne uzdolnienia do uporządkowania, zjednoczenia. Dzięki takim własnościom wspomniana nicość stanowi możność istnienia, perspektywę wyłaniania się konkretnej materii. W konsekwencji akt stworzenia spełnia rolę bariery ograniczającej własność dysocjacyjną czystej mnogości, dzięki której pojawiają się byty o coraz bardziej zintegrowanej strukturze¹¹.

Powyższe prowadzi K. Kłósaka na następujących uogólnień:

— po pierwsze, akt stworzenia świata można w sposób uprawniony metodologicznie ujmować od strony jego skut-

⁹ P. Teilhard de Chardin, *L'union créatrice. Ecrits de la guerre*, Paris 1965, 178.

¹⁰ K. Kłósak, „Przyrodnicze” i filozoficzne sformułowanie zagadnienia pochodzenia duszy ludzkiej, w: *Z zagadnień filozofii przyrodoznawstwa i filozofii przyrody*, pod red. K. Kłósaka, t. 1, Warszawa 1976, 230; Wcześniej, bo na s. 229 tegoż artykułu podkreśla, że czynność stwórcza „będąca czynnością współrozciągłą z ciągłością trwania, a więc i z jego przekształceniami zjawiskowymi, nie wprowadza żadnego rozdarcia w obrębie zmysłowego świata, tak iż nowe rzeczywistości, nawet gdy z filozoficznego punktu widzenia trzeba o nich powiedzieć, że mają istotnie różną naturę, nie są pozbawione antecedensów i nie pociągają swym wystąpieniem żadnego zatrzymania biegu zjawisk”.

¹¹ *Tamże*, 285—286.

ków, o jakich mówi się w płaszczyźnie empirycznej fenomenologii naukowej; dlatego też wypracowane na takiej płaszczyźnie pojęcie stwarzania typu ewolucyjnego może stać się łącznikiem pomiędzy refleksją przyrodniczą i filozoficzną¹²,

— po drugie, nie można pojęcia stwarzania typu ewolucyjnego odnosić do empirycznej tezy o istnieniu początku czasowego świata; należy podkreślić, że w ramach nauk przyrodniczych szuka się antecedensów zjawiskowych, wyjaśnia się jedne zjawiska przez inne, co wcale nie wyklucza istnienia początku ontologicznego świata, czyli początku istnienia¹³.

3. STWARZANIE ŻYCIA

K. Kłósak rozpatruje fakt stwarzania życia w kontekście problemu istnienia Boga. Najpierw podejmuje się analiz epistemologicznych i metodologicznych wybranych przyrodniczych koncepcji abiogenezy, następnie przechodzi do ich oceny od strony filozoficznej, aby w końcu ustosunkować się do argumentu za istnieniem Boga z początku życia organicznego. Zgodnie z takim, przyjętym przez siebie sposobem analiz, ocenia wartość m. in. koncepcji kosmozoidów H. E. Richtera, panspermii S. Arrheniusa, odwieczności i preegzystencji życia W. Preyera, G. T. Fechnera, fotochemicznej A. Dauvilliera, E. Desguina oraz A. Oparina¹⁴. Dochodzi do wniosku, że te przyrodnicze hipotezy (teorie) abiogenezy ograniczają się wyłącznie do zjawiskowej strony początków życia na Ziemi, przyjmując bezpośrednio, spontaniczne pojawienie się życia z materii nieożywionej. Hipotezy te mają walor prawdopodobieństwa wynikający z braku w pełni uzasadnionego faktu abiogenezy¹⁵. Podkreśla, że „wszystkie dotychczasowe przyrodni-

¹² Por. K. Kłósak, *Teoria kreacjonistycznych początków duszy ludzkiej a współczesny ewolucjonizm*, *Analecta Cracoviensia*, 1(1969)46.

¹³ Por. K. Kłósak, *Z teorii i metodologii filozofii przyrody*, 107—110; por. A. M. Krapiec, *Realizm ludzkiego poznania*, Poznań 1959, 202—203.

¹⁴ K. Kłósak, *W poszukiwaniu Pierwszej Przyczyny*, t. 1, Warszawa 1955, 107—185. Czytelnika zainteresowanego głównymi тезami wymienionych teorii odsyłam do jeszcze innych opracowań, przykładowo: Sz. W. Ślaga, *Pół wieku teorii Oparina*, *Studia Philosophiae Christianae*, 12(1976)1, 187—201; K. Kłósowski, *Rola przypadku w genezie życia*, w: *Z zagadnień filozofii przyrodoznawstwa i filozofii przyrody*, t. 8, pod red. M. Lubańskiego, Sz. W. Ślaga, Warszawa 1986, 101—107.

¹⁵ Już od 1948 r. K. Kłósak w pracy *Myśl katolicka wobec teorii samoródtwa* wydanej w Krakowie na podstawie analiz wyników badań wirusologicznych nie wyklucza możliwości samoródtwa. Z kolei w 1950 r. w artykule *Hipoteza Oparina o powstaniu życia* (Przegląd Po-

cze hipotezy samoródtwa są wyrazem poznania nie mogącego rościć sobie pretensji do pełnego przeniknięcia mechanizmu natury. W związku z tym faktem można sądzić, że nie jest wykluczone, że obecność pewnej dozy czynnika irracjonalnego w znanych nam hipotezach samoródtwa jest wynikiem przejściowych braków w naszym poznaniu przyrodniczym i nie ma nic wspólnego z jakąś niemożliwością obiektywną¹⁶. Niemniej „może jest i tak, że ta doza czynnika irracjonalnego jest czymś nieodłącznym od tego typu poznania naukowego, jakim jest poznanie przyrodnicze. Wszak jeżeli to poznanie sprowadza się do zagłębiania porządku, nie będzie w stanie dać pełnego wyjaśnienia w przedmiocie ich genezy”¹⁷. Tak więc, przyrodnik — wg K. Klósaka — posługując się metodami nauk przyrodniczych nie jest w stanie rozwiązać zagadnień, „które odnoszą się do najbardziej ramowego, najbardziej zasadniczego ujęcia poznawczego przyrody”¹⁸. Dlatego też z braku faktu stwierdzającego abiogenezę nie można wnioskować o niemożliwości abiogennych początków życia na Ziemi. K. Klósak licząc się z możliwością samoródtwa poszukuje racji ją uzasadniających. W ramach przyjętej przez siebie koncepcji filozofii przyrody (nauka o bytach podległych ruchowi w znaczeniu ścisłym) odwołuje się do tzw. hipotetycznych potencjalności witalnych, zgodnie z którymi życie na Ziemi mogło pojawić się spontanicznie z odpowiednich potencjalności materii nieożywionej. W języku scholastyki owe potencjalności określa się jako podmiotową możność działającą i aktywną materii nieożywionej. Takiego rodzaju możność doprowadziła w pewnym określonym czasie do powstania życia *in actu* (sfera bytu aktualnego). Przy tym istnienie wspomnianych potencjalności (1) nie podkreśla różnicy zachodzącej pomiędzy materią martwą i żywą; ponadto (2) potencjalności witalnych nie można utożsamiać z jakimś czynnikiem duchowym oraz (3) nie można też rozumieć ich jako swoistego rodzaju zasad nasien-nych¹⁹.

Z powyższego wynika, że wnioski zarówno w płaszczyźnie przyrodniczej, jak i filozoficznej (filozofii przyrody) mają cha-

wszechny r. 1967, t. 229, 45—56) dowodzi wysokiego prawdopodobieństwa początków życia według propozycji radzieckiego uczonego.

¹⁶ K. Klósak, *W poszukiwaniu Pierwszej Przyczyny*, t. 1, 205.

¹⁷ K. Klósak, *Z zagadnień filozoficznego poznania Boga*, Kraków 1979, 432.

¹⁸ K. Klósak, *Z teorii i metodologii filozofii przyrody*, 46.

¹⁹ K. Klósak, *Z zagadnień filozoficznego poznania Boga*, 434—435.

rakter hipotetyczny. Nie ma bowiem argumentu ani przyrodniczego ani też filozoficznego, który dowiódłby bezwzględnej niemożliwości abiogenezy²⁰. Oczywiście tego rodzaju wniosek nie kończy refleksji metodologicznych K. Kłósaka. Opierając się na rozważaniach C. Tresmontanta²¹ przyjmuje, że życie w stosunku do tego, co go poprzedzało w procesie ewolucji, jest zupełnie nową jakością w sensie ontologicznym i nie mogło pojawić się przez przypadek²². W takim kontekście w pełni uzasadnione staje się pytanie, czy dla ostatecznego wytłumaczenia pojawienia się życia (nowej jakości bytowej) na Ziemi nie trzeba odwoływać się do Boga jako jego pośredniego sprawcy.

Podając się próby odpowiedzi na to pytanie, K. Kłósak najpierw wskazuje na przygodność natury bytów żywych, tzn., że zarówno przeszłe, jak i aktualne żywe istoty mogły nie tylko zaistnieć, ale i nie zaistnieć²³. Dodaje w dalszym toku swojego rozumowania, że „każda historyczna postać wymienionego życia zawdzięcza swe realne istnienie aktualne bytowi odrębnemu od niej, że stanowi, mówiąc językiem scholastyki, *ens ab alio*”²⁴. W konsekwencji K. Kłósak proponuje ostateczne wytłumaczenie pojawienia się życia w ramach emergentyzmu teizmu kreacjonistycznego²⁵. Zgodnie z tym stanowiskiem

²⁰ Ocenę takich argumentów u nowszych autorów kontynuuje Sz. W. Ślaga, *Za i przeciw teorii abiogenezy*, *Studia Philosophiae Christianae*, 6(1970)1, 108—138; por. też Sz. W. Ślaga, *Problem abiogenezy w ujęciu K. Kłósaka*, *Studia Philosophiae Christianae*, 17(1981)1, 164—172.

²¹ C. Tresmontant, *Sciences de l'univers et problèmes métaphysiques*, Paris 1976.

²² K. Kłósak w książce *Z zagadnień filozoficznego poznania Boga* na s. 473, przypis 5 przez przypadek rozumie spotkanie kilku czynników zrealizowane bez interwencji jakiegoś specjalnego organu koordynacji a doprowadzające do określonego skutku. Wyraźnie odrzuca hipotezę przypadkowego pojawienia się życia. Wydaje się, że takie stanowisko wynika z przyjętej koncepcji uprawiana filozofii i odnosi się do rozważań filozoficznych. W odniesieniu jednak do przyrodniczych koncepcji pojawienia się życia takie stanowisko jest odrzucane przez wielu badaczy, którzy odwołują się do przypadku jako swoistego, koniecznego prawa przyrody. Myślę, że odwoływanie się do przypadku w takim sensie można potraktować jako owo irracjonalne w poznaniu przyrodniczym, o którym mówi K. Kłósak w wymienionej książce na s. 432.

²³ K. Kłósak, *W poszukiwaniu Pierwszej Przyczyny*, t. I, cz. 2: tenże, *Próba uściślenia argumentacji za realnością aspektu przygodności rzeczy*, w: *W kierunku Boga*, pod red. bpa B. Bejze, Warszawa 1982, 206—211.

²⁴ K. Kłósak, *Z zagadnień filozoficznego poznania Boga*, 458.

²⁵ K. Kłósak, *W poszukiwaniu Pierwszej Przyczyny*, t. I, 244. Na s. 244 nasz Autor stwierdza, że „Tomasz z Akwinu nie miał żadnych

Bóg wyposażył materię w takie własności, siły, które były zdolne wyłonić życie. Inaczej mówiąc, Bóg działa w sposób pośredni poprzez siły tkwiące w materii.

4. POCHODZENIE DUSZY LUDZKIEJ

Zagadnienie genezy duszy ludzkiej K. Klószak rozważa w płaszczyźnie przyrodniczej i filozoficznej. W płaszczyźnie przyrodniczej powstanie duszy ludzkiej traktuje jako długotrwały ewolucyjny proces prowadzący do hominizacji. Określenie to wiąże z przyrodniczym rozumieniem duszy ludzkiej jako empirycznie stwierdzalnym zespołem zjawisk psychicznych, charakterystycznych dla człowieka. Ścisłej, powstanie duszy w tej płaszczyźnie wyjaśnia poprzez „przyczynowe uwarunkowanie właściwych człowiekowi zjawisk psychicznych przez inne, znane lub domniemane zjawiska”²⁶. Te przyczynowe uwarunkowania to określone antecedenсы zjawiskowe, takie, jak progresywny rozwój ośrodkowego układu nerwowego u zwierząt, uspołecznienie istot ludzkich, ujmowanie przez nich relacji w sposób abstrakcyjny, posługiwanie się symboliczną mową artykułowaną²⁷. Tego typu przyrodnicze sformułowania K. Klószak próbuje zanalizować od strony metodologicznej i epistemologicznej. Najpierw chodzi przede wszystkim o to, czy wymienione antecedenсы można określić mianem przyczyny i to w jakim sensie. Zakładając, że zagadnienie pochodzenia duszy ludzkiej nie można inaczej rozwiązać w perspektywie nauk przyrodniczych i psychologicznych, jak tylko na płaszczyźnie mokrofenomenu, w pełni uprawomocnioną do takich badań wydaje się być następująca definicja przyczyny. Przyczyna to „zjawisko A lub pewien zespół zjawisk A, które to zjawisko A względnie ów zespół zjawisk A jest stale warunkiem nie tylko wystarczającym, ale również koniecznym wystąpienia jednego, ściśle określonego zjawiska B lub grupy ściśle określonych zjawisk B — przy czym pojawienie się zjawi-

trudności z przyjęciem stanowiska emergentyzmu teizmu kreacjonistycznego. Uczy on, że materialne formy substancjalne, zanim wejdą w sferę bytu aktualnie istniejącego, zawierają się w materii, w stanie potencjalnym. Ze stanu potencjalnego przechodzą w stan aktualny pod wpływem działania odpowiednich przyczyn sprawczych”.

²⁶ K. Klószak, „*Przyrodnicze*” i filozoficzne sformułowanie zagadnienia pochodzenia duszy ludzkiej, 191.

²⁷ K. Klószak, „*Przyrodnicza*” definicja duszy ludzkiej. jej uprawienie i granice użyteczności naukowej, *Studia Philosophiae Christianae*, 2(1966)1, 176—182.

ska B albo grupy zjawisk B nie sprowadza za sobą pojawienie się zjawiska A czy zespołu zjawisk A”²⁸. Taką jednak definicję można odnieść do omawianego pochodzenia duszy ludzkiej, jeżeli przyjmie się, że „zjawisko jest ciągiem zmieniających się stanów jakiegoś układu... (zjawisko fizyczne), lub jest tym, co jest bezpośrednio dostępne wyłącznie w granicach własnego doświadczenia jednostki i może istnieć tylko jako treść jej świadomości (zjawisko psychiczne)”²⁹. Podane definicje przyczyny i zjawiska traktuje K. Kłósak nie inaczej, jak tylko jako zakreszenie ram swoich badań metodologicznych dla mniej lub więcej prawdopodobnych antecedensów, które doprowadziły w płaszczyźnie przyrodniczej do pojawienia się duszy ludzkiej.

K. Kłósak podejmuje się również refleksji ściśle filozoficznych, głównie dotyczących stosunku stwórczej ingerencji Pierwszej Przyczyny — Boga do sprawczości przyczyn wtórnych. W odniesieniu do omawianego w tym punkcie niniejszego artykułu jest tak, że dusza jako duchowa jest nowym bytem w stosunku do świata i domaga się adekwatnej przyczyny swego zaistnienia. Nie może to być, oczywiście, przyczyna materialna, bo ta odnosi się do bytów materialnych. Stąd odwoływanie się do ingerencji Przyczyny Pierwszej. Punktem wyjścia tych rozważań jest m.in. propozycja P. Teilharda de Chardin, zgodnie z którą wskazuje na zależności zachodzące pomiędzy powstającymi w trakcie ewolucji coraz doskonalszymi formami życia psychicznego i złożonością organizmów. Uściślając powiemy, że ludzkie procesy psychiczne pojawiły się wtedy, gdy w organizmach został przekroczony tzw. próg złożoności³⁰. Człowiek pojawił się w tym momencie „jako owoc oczekiwany w sposób naturalny przez formy rozwojowe życia”³¹. Natomiast, wyszczególniając genezę duszy ludzkiej francuski uczony pisze: „Stwórca nie pchnął jej pewnego pięknego dnia w świat sztucznie przygotowany na jej przyjęcie. Ale On doprowadził do jej narodzenia za pierwszym razem i w dalszym ciągu doprowadza każdego dnia do narodzenia nowych dusz przez działanie cudownie dołączone od samego początku do

²⁸ K. Kłósak, *Z teorii i metodologii filozofii przyrody*, 17.

²⁹ K. Kłósak, „Przyrodnicze” i filozoficzne sformułowanie zagadnienia pochodzenia duszy ludzkiej, 215.

³⁰ P. Teilhard de Chardin, *Le phénomène humain*, Paris 1955, 181—182, 185—186.

³¹ „comme la fruit naturellement attendu par les developements de la Vie” cyt. za K. Kłósakiem, *Zagadnienie stworzenia wszechświata w ujęciu P. Teilharda de Chardin*, 284.

biegu wszechświata”³². Pojawienie się więc duszy ludzkiej to dla P. Teilharda de Chardin „jej mozolne wynurzenie się z materii pod przyciągającym działaniem Bożym, realizowane na drodze syntezy i ześrodkowania”³³. Tak więc, dusza ludzka nie mogła powstać w określonym etapie ewolucji wyłącznie jako wynik zmian, które miały miejsce w płaszczyźnie somatycznej pewnej grupy zwierząt. Dlatego też nie można pochodzenia duszy ludzkiej (duchowej) w prosty sposób wywodzić od materialnej duszy zwierzęcej³⁴.

Sugestie P. Teilharda de Chardin, a także A. D. Sertilangesa i K. Rahnera prowadzą K. Klósaka do stwierdzenia, że pojawienie się historycznie pierwszych przejawów psychicznych, właściwych człowiekowi, ma swoje określone antecedenсы zjawiskowe (płaszczyzna emiriologiczna) czy też przyczyny sprawcze z obrębu przyrody (płaszczyzna ontologiczna). Dlatego też „zaistnienie historyczne pierwszych dusz ludzkich ujmowanych w całokształcie przysługujące im bytu, z dużym prawdopodobieństwem było w jakiejś mierze rezultatem ewolucji naturalnej biokosmosu...”³⁵, a także jako skutek stwórczej ingerencji Bożej. Ta koncepcja pochodzenia duszy ludzkiej ma swoje głębokie zakotwiczenie w przyjętych przez K. Klósaka definicjach duszy ludzkiej w ujęciu filozofii przyrody i metafizyki. Odwołując się do sformułowań św. Tomasa (*Summa Theologiae* I, q. 75, a. 1) nasz Autor podkreśla, że dusza jest w człowieku pierwszą zasadą życia, tzn. tym, od czego ostatecznie, chociaż nie bezpośrednio, wywodzą się genetycznie wszystkie ludzkie przejawy vitalne³⁶. Na innym miejscu pisze, że przejawy intelektualne i wolitywne nie znajdują zapodmiotowania w ludzkim compositum, ale są czynnościami samej duszy³⁷; dusza ludzka jest pod pewnymi wzglę-

³² Cyt. za K. Klósakiem, *Zagadnienie stworzenia wszechświata w ujęciu P. Teilharda de Chardin*, 284.

³³ Cyt. za K. Klósakiem, „Przyrodnicze” i filozoficzne sformułowanie zagadnienia pochodzenia duszy ludzkiej, 227, przypis 126 i 127.

³⁴ K. Klósak, *Zagadnienie pochodzenia duszy ludzkiej a teoria ewolucji*, *Roczniki Filozoficzne*, 8(1960)3, 121.

³⁵ K. Klósak, *Teoria kreacjonistycznych początków duszy ludzkiej a współczesny ewolucjonizm*, 45.

³⁶ K. Klósak, *Dusza ludzka w perspektywach filozofii przyrody i metafizyki*, *Analecta Cracoviensia*, 10(1978), 29.

³⁷ K. Klósak, *Teoria duchowości duszy ludzkiej w ujęciu św. Tomasa z Akwinu*, *Analecta Cracoviensia*, 4(1972), 37; por. tenże, *Zagadnienie przygodności człowieka*, w: *Aby poznać Boga i człowieka*, cz. 2 *O człowieku dziś*, pod red. bpa B. Bejze, Warszawa 1974, 56—57.

dami immanentna, pod innymi transcendentna, akosmiczna³⁸. Oczywiście, tego rodzaju sformułowania (w płaszczyźnie metafizyki, filozofii przyrody) będą odnosiły się do genezy bytowej tego wszystkiego, co składało się na duszę pierwszego człowieka, czy też pierwszych ludzi. Natomiast występowanie określonych przajawów psychicznych charakterystycznych dla gatunku ludzkiego należy traktować jako zjawiskową, empiriologiczną stronę zagadnienia pochodzenia duszy ludzkiej. Zgodnie z powyższym rozwiązanie problemu genezy duszy ludzkiej K. Kłósak uzależnia od „powiązania” ze sobą refleksji nad pojęciami przyczyny, pochodzenia a także wynikami poszukiwań implikacji typu empiriologicznego i ontologicznego. Wykorzystując pojęcie stwarzania typu ewolucyjnego zaproponowane przez P. Teilharda de Chardin stwierdza, że jeśli „uznamy za równocześnie prawdziwe dwie tezy, z których jedna głosi, że dusza ludzka jest stwarzana przez Boga z nicości podmiotu, a według drugiej tezy ta dusza wywodzi się w jakimś sensie z działania wtórnych przyczyn sprawczych, wówczas możemy obie tezy pogodzić ze sobą jedynie pod tym warunkiem, że się przyjmie, iż byt duszy ludzkiej pochodzi bezpośrednio ze stwórczej ingerencji Bożej, a przyczyny wtórne narzucają tylko owej duszy jej szczególne piętno (*tale esse*). Przy takim ujęciu przyznaje się interwencji stwórczej Boga w omawianym przypadku charakter immanentny, o którym można mówić dlatego, że zaistnienie duszy ludzkiej czyni się pod pewnym względem funkcją przyczyn wtórnych. To zaś, co tym przyczynom się przypisuje, nie przekracza ich możliwości, gdyż nie jest to byt duszy jako taki, lecz jej cechy indywidualne”³⁹.

5. CHARAKTERYSTYKA ŹRÓDEŁ PROPONOWANEJ KONCEPCJI KREACJONIZMU

K. Kłósak swoimi pracami pokazał, że zbudowanie sensownej chrześcijańskiej koncepcji kreacjonistycznej w płaszczyźnie filozoficznej musi sięgać swoimi korzeniami idei św. Tomasza z Akwinu oraz św. Augustyna.

Punktem wyjścia ontologicznych rozważań św. Tomasza dotyczących stwarzania jest „rozpoznanie”, że w bycie naj-

³⁸ K. Kłósak, *Dusza ludzka w perspektywach filozofii przyrody i metafizyki*, 37.

³⁹ K. Kłósak, *Teoria kreacjonistycznych początków duszy ludzkiej a współczesny ewolucjonizm*, 53.

ważniejszy jest akt istnienia. Istnienie jest doskonałością istoty (czyż dany byt jest)⁴⁰, jest dla niej aktem i stanowi warunek wszelkiego działania, ruchu, zmiany. Istnienie różni się od istoty rzeczowo, a nie tylko pojęciowo. Stąd też nie może dziwić, że stwarzanie dla św. Tomasza z Akwinu to przede wszystkim danie bytowi aktu istnienia przez Stwórcę, bez korzystania z jakiegokolwiek podłoża⁴¹ oraz nieustanna relacja zależności stworzeń od Stwórcy⁴². Rozwiązania K. Kłósaka nawiązują też do propozycji św. Augustyna z Hippony, według którego stworzoną przez Boga materię „przenikają” tzw. *rationes seminales* (przyczyny zalążkowe). Posiadają one zdolność przyczynowania, tj. rozwijania się materii poprzez wyłanianie się z niej nowych bytów. Oczywiście powstanie i zanikanie bytów zachodzi w ramach stwórczego działania Boga poprzez *rationes seminales*⁴³.

K. Kłósak pragnąc sharmonizować klasyczną teorię kreacjonizmu z powszechnie przyjmowanym procesualnym dynamicznym ujęciem rzeczywistości — jak się wydaje — odpowiada się za emergentyzm teizmu kreacjonistycznego w odniesieniu do stworzenia życia, natomiast problem pochodzenia duszy ludzkiej rozwiązuje przez odwołanie się do bezpośredniego działania Stwórcy. Bardziej złożona jest sprawa rozumienia stworzenia świata.

Emergencyzm teizmu kreacjonistycznego to pogląd, zgodnie z którym głosi się, że Bóg mógł wyposażyć materię w pewne siły, potencjalności witalne, posiadające własność wyłonienia życia w ramach odpowiednich warunków. Gdy chodzi o pochodzenie duszy ludzkiej K. Kłósak skłania się do następującej interpretacji. Pojawienie się duszy ludzkiej nadaje specyficzny wymiar człowiekowi, nowy sposób istnienia i jest bezpośrednim i łącznym skutkiem działania Pierwszej Przyczyny wraz z przyczynami materialnymi. Natomiast, gdy chodzi o stworzenie świata to K. Kłósak bardzo mocno podkreśla, że Bóg jest przyczyną istnienia świata, ale przyczyny naturalne wpływają na kierunek przekształceń zachodzących w przyrodzie. Konsekwentnie, świat stworzony, a więc wszystko, co istnieje nieustannie otrzymuje swoje istnienie od Przyczyny Pierwszej, nieustannie zależy od Boga w istnieniu. Co więcej,

⁴⁰ I, q. 4, a. 1.

⁴¹ I, q. 118, a. 1; I, q. 44, a. 1; I, q. 45, a. 2.

⁴² C. G. II, c. 18.

⁴³ *De Genesi ad litteram libri duodecim* PL 34, V, 9; VI, 6; IX, 15, 17.

- (7) zbioru pustego — $(\exists x)(y) \sim (y \in x)$,
 (8) nieskończoności — $(\exists x)(0 \in x \wedge (y)(y \in x \Rightarrow \{y\} \in x))$,
 (9) regularności — $(x)(x \neq 0 \Rightarrow ((\exists y)(y \in x \wedge x \cap y = 0)))$ ⁶.

Zanotujmy, iż schemat aksjomatów wyróżniania zapewnia, że w systemie nie pojawi się sprzeczność typu antynomii Russella; aksjomat ten bowiem ogranicza możliwości tworzenia zbiorów przedmiotów posiadających określoną własność. Zakłada się, że nie każda cecha wyznacza zbiór; można tylko wydzielić (wyróżnić) z pewnego danego już zbioru podzbiór tych jego elementów, które posiadają interesującą nas własność. Aksjomatyka ta jest nieskończona i niezupełna. Klasa wszystkich zbiorów zostaje przy pomocy aksjomatów pary, sumy, zbioru potęgowego i nieskończoności „zbudowana” począwszy od zbioru pustego. Mamy tu do czynienia wyłącznie ze zbiorami, których elementy są znowu zbiorami i tak skończoną ilość razy (wynika to z aksjomatu regularności) aż do zbioru pustego. W takiej teorii mnogości można zinterpretować liczby naturalne, rzeczywiste i w zasadzie wszystkie pojęcia matematyki klasycznej.

W badaniach metamatematycznych, w których rozważa się własności modeli różnych teorii, w tym teorii mnogości, takie podejście jest często niezbyt wygodne. Używa się więc takich układów aksjomatów, w których jako pojęcie pierwotne występuje klasa. Jest to pojęcie szersze niż pojęcie zbioru, który można określić jako klasę będącą elementem jakiejś innej klasy. Pozostałe klasy nazywa się klasami właściwymi. Jednym z takich systemów aksjomatycznych jest teoria mnogości Morse'a (M). Terminami pierwotnymi są klasa i relacja przynależności elementu do klasy. Przyjmuje się aksjomat ekstensjonalności dla klas, schemat aksjomatów istnienia klas (każda formuła o jednej zmiennej wolnej wyznacza klasę — klasa taka może nie być zbiorem!), aksjomaty zbioru potęgowego, pary, sumy, zastępowania, nieskończoności i regularności dla zbiorów. Aksjomatyka ta jest nieskończona i niezupełna. I w tym przypadku uniwersum wszystkich zbiorów zostaje „wybudowane” nad zbiorem pustym. W systemie M

⁶ Pierwszy system aksjomatyczny teorii mnogości podał E. Zermelo (1908 r.). Aksjomat zastępowania wprowadzili niezależnie od siebie D. Mirimanoff, T. Skolem, A. A. Fraenkel. Sformułowania aksjomatów można znaleźć na przykład w pracy: K. Kuratowski, A. Mostowski, *dz. cyt.*, 70—75. Do tego systemu aksjomatów dodaje się z reguły aksjomat wyboru, a także przyjmuje się hipotezę *continuum*.

na przykład klasa wszystkich liczb porządkowych jest prawidłowo określonym obiektem, który staje się przedmiotem badania. Wygodniej niż w systemie ZF można badać modele dla teorii mnogości. Warto też dodać, iż w systemie M można udowodnić formalną niesprzeczność teorii ZF. Z tego względu teoria M jest często używana w metamatematyce⁷.

Innym systemem aksjomatycznym, w którym jako pojęcie pierwotne obok pojęcia zbioru i relacji przynależności przyjmuje się pojęcie klasy, jest układ aksjomatów Gödla-Bernaysa (GB). Cechą charakterystyczną tego systemu jest skończona ilość aksjomatów. Zamiast bowiem schematów aksjomatów zastępowania i wyróżniania przyjmuje się skończoną ilość aksjomatów konstrukcji klas⁸.

Jeszcze innym typem teorii jest teoria mnogości z atomami (ZFA). Terminami pierwotnymi są: zbiór, atom, relacja przynależności elementu do zbioru. W tym przypadku całe uniwersum zbiorów zostaje skonstruowane nad zbiorem atomów przy pomocy aksjomatów: pary, sumy, zbioru potęgowego, nieskończoności. Paradoksu typu antynomii Russella unika się dzięki przyjęciu schematu aksjomatów wyróżniania. System ten pozwala na badanie zbiorów złożonych z obiektów, które same nie zawierają już żadnych elementów, przy czym żaden z nich nie jest zbiorem pustym (jak to ma miejsce w ZF)⁹. Wprowadzenie atomów do teorii mnogości może ułatwiać pewne badania prowadzone nad zbiorami. W szczególności, poprzez konstrukcję tzw. modeli permutacyjnych o wiele łatwiej jest pokazać niezależność aksjomatu wyboru od pozostałych aksjomatów ZFA, niż udowodnić to samo dla teorii

⁷ System ten pochodzi od A. Morse'a (1965). Sformułowania aksjomatów znajdują się na przykład w pracy: A. Mostowski, *Konstruktivnyje mnożiestwa i ich pritożienija*, Moskwa 1973, 16—17.

⁸ System ten został stworzony przez J. von Neumanna (1925, 1928 r.), a następnie przeformułowany przez P. Bernaysa oraz K. Gödla, który posłużył się nim przy dowodzie niesprzeczności aksjomatu wyboru i hipotezy continuum (K. Gödel, *The consistency of the axiom of choice and the generalized continuum-hypothesis with the axiom of set theory*, Princeton 1940).

⁹ Atom jest takim obiektem, który nie posiada żadnego elementu i jest różny od zbioru pustego. Teorię mnogości z atomami badał A. A. Fraenkel, a następnie A. Mostowski. Sformułowania aksjomatów można znaleźć na przykład w: T. J. Jech, *Teoriija mnożiestw i miotod forsinga*, tłum. z ang., Moskwa 1973, 122—125. Istnienie atomów zakłada w swojej pracy M. Davis, *Applied non-standard analysis*, New York—London—Sydney—Toronto 1977, 36, w której tworzy system analizy niestandardowej.

kładem może być tutaj odwoływanie się w uzasadnieniu stwarzania życia do emergentyzmu teizmu kreacjonistycznego. Oczywiście poszukiwanie tych implikacji nie przebiega zgodnie z rozumowaniem, w którym od zdań uznanych przechodzi się z koniecznością do zdań pewnych. W związku z takim, podzielanym przez K. Kłósaka, sposobem przeprowadzania analiz zaproponowane pojęcie stwarzania, a w konsekwencji swoistego kreacjonizmu, nie można inaczej traktować jak tylko jako propozycji empiriologiczno-ontologicznego ujęcia kreacji świata, życia i duszy ludzkiej. W koncepcji tej trzy elementy mają kluczowe znaczenie: Pierwsza Przyczyna, przyczyny wtórne (naturalne) oraz współdziałanie tych przyczyn⁵². I tak, Pierwsza Przyczyna to realny, transcendentny w stosunku do świata Byt Absolutny (Bóg). Z kolei przyczyny wtórne to istniejąca rzeczywistość. Kosmos traktowany jako swoisty proces. Współdziałanie zaś Pierwszej Przyczyny i przyczyn wtórnych dotyczy zakresu sprawczości, transcendencji i immanencji każdej z tych przyczyn.

Analizy K. Kłósaka na temat stwarzania otworzyły nowe drogi badawcze. Szczególnie wskazały na konieczność bardziej dynamicznego traktowania kosmosu, biokosmosu, nie tylko jako bytu „przyjmującego” działania Przyczyny Pierwszej, ale także jako współdziałającego w kreacji świata, życia czy człowieka. W takim kontekście sformułowanie *creatio ex nihilo sui et subiecti* staje się bardziej zrozumiałe i czytelne dla współczesnego człowieka.

Zdaję sobie sprawę, że zaprezentowana koncepcja stwarzania wymaga dalszych analiz. Szczególnie ważną wydaje się próba odpowiedzi na pytania: czy refleksje K. Kłósaka na temat stwarzania można traktować jako całościową teorię wyjaśniającą w pełni genezę świata, życia i człowieka. Jeżeli tak — a taką odpowiedź pozytywną sugerują dokonane tu rozważania — to jaki jest status metodologiczny takiej teorii? Dalszy rozwój propozycji K. Kłósaka winien zmierzać w tym kierunku

14(1982), 1—9; M. Lemańska, *Profesora Kazimierza Kłósaka metoda uprawiania filozofii przyrody*, *Studia Philosophiae Christianae*, 23(1987)1, 133—149; M. Lubański, Sz. W. Słaga, *Zagadnienie teorii filozofii przyrody*, *Analecta Cracovensia*, 14(1982), 61—77.

⁵² J. Dołęga, *Problem kreacjonizmu w filozofii Kazimierza Kłósaka*, w: *W poszukiwaniu prawdy*, pod red. M. Lubańskiego, Sz. W. Słagi, Warszawa 1987, 49; tenże, *Zagadnienie antropogenezy we współczesnej filozofii chrześcijańskiej. Problem hominizacji w ujęciu Kazimierza Kłósaka*, *Łomżyńskie Wiadomości Diecezjalne*, XLVIII(1986)4, 93—95.

ku, aby po sformułowaniu odpowiedzi na wymienione pytania dokładniej ustalić stosunek tej koncepcji zarówno do wyjaśnień ewolucyjnych, jak i do tradycyjnej doktryny kreacjonizmu.

THE CONCEPTION OF CREATIONISM BY PROFESSOR KAZIMIERZ KLÓSAK

Summary

The present concept of creationism by K. Klószak, expressed in this article, shows the possibility of connection of the specified methodological and epistemological view of natural and philosophical scientific research results. This outlook in its essence refers to the reinterpretation of St. Thomas's of Akvin solutions, with the simultaneous use of considerations of: P. Teilhard de Chardin, J. Maritain, D. A. Sertilanges, K. Rahner and the others and „confronting” them with scientific research results. Owing to that, the point of this „confrontation” is the all, what in the given process (being) can be said from he occurrence aspects, of the natural sciences. These results, following our Author, have a hypotheticalal character, that means, they are not being taken as final, unchangable, unrepeatable, but always as dependent from the actual development of the individual natural sciences subjects. Furthemore K. Klószak in the framework of the accepted general philosophical vision (for example: neothomistic) „transforms” scientific facts (based on the natural sciences results) into philosophical ones. Then he searches for a reason, through indicating an implication of a reductive type; as an example can be adduction in justifying creationism of life to the emergentism of the creationistic theism. Of course sarching for those implications does not have a process conformable to argumentation, in which there is a necessary transition from assented sentences to unquestionable ones. In such a connection, accepted by K. Klószak, the method of executing analyses of the proposed conception of making, and in the consequence of creationism, can not be treated otherwise, than as an empiriologically-ontological proposition of understanding of creation of world, life and human soul. In this conception three elements are of the main importance: the First Cause, derivative causes (natural ones) and their co-operation. And so, the First Cause is the real, transcendent Absolute Being in relationship with the world, that means God's. Whereafter, the derivative causes are taken as the existing reality, the cosmos is treated as a specific process. The co-operation of the First Cause and the derivative causes refer to the range of causativeness, transcendency and immanence each of these causes.

K. Klószak's analyses on the subject of creationism opened new views for research. These new views especially pointed on the necessity of a more dynamic treating of the cosmos, the biocosmos, not only as a „recipient” of the First Cause's acting, but also as a co-operating in the creationism of the world, life and man. In such a context the expression *creatio ex nihilo sui et subiecti* becomes more understanding and readable to modern man.