

Adam Świeżyński

Tadeusza Wojciechowskiego koncepcja śmierci człowieka

Studia Philosophiae Christianae 38/2, 138-158

2002

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.

4. u człowieka zauważa się zależność niższych poziomów życia od jego wyższych poziomów (u zwierząt istnieje zależność wyższych poziomów od niższych),

5. człowiek jako osoba charakteryzuje się abstrakcyjnym myśleniem, tworzeniem ogólnych pojęć (zwierzęta w swym zachowaniu zależne są od instynktu),

6. człowiek w swej działalności musi uwzględniać potrzeby zwierząt (zwierzę nie posiada takich obowiązków względem człowieka).

BETWEEN A ZOOLOGICAL CONCEPTION OF A HUMAN AND AN ANTHROPOLOGICAL VISION OF AN ANIMAL

Summary

In the context of biocentrism and postmodern philosophy, there are attempts to formulate so called human zoology on the one hand, and – on the other – animal anthropology. In the former, a human being is described only from the perspective of his biological heritage and his capabilities for natural development, while the latter analyses an animal from the point of view of human experiences. Thus, we must face a question whether there is a noticeable difference between human and animal beings. The answer to this question becomes nowadays a significant dilemma. In search for a solution to this problem, resorting to a theory of 'personocentrism' which recognizes a human as a person among individuals is suggested. Personocentrism lies in between biocentrism and anthropocentrism and emphasizes the special place of a human being among other creatures.

ADAM ŚWIEŻYŃSKI

TADEUSZA WOJCIECHOWSKIEGO KONCEPCJA ŚMIERCI CZŁOWIEKA

1. WSTĘP

Nauki przyrodnicze ujawniają istnienie nieustannego procesu ewolucji kosmicznej. W rezultacie działania praw przyrody wyłaniają się w nim stale nowe formy materii. Ciągłość procesów ewolucji nieorganicznej i biologicznej, ich przyporządkowanie prawom

przyrody oraz fakt, iż pojawienie się człowieka stanowi ich kulminację, prowadzi do ukazania osoby ludzkiej jako część materialnej struktury świata. Według Teilharda de Chardin „człowiek jest częścią życia, i to jego częścią najbardziej charakterystyczną, biegunową, można by rzec – najbardziej żywą”¹. Stojąc na stanowisku ewolucyjnego rozwoju rzeczywistości, można przyjąć, że człowiek jest „szczytem życia”, bardzo interesującym, ale jak dotąd pod wieloma względami jeszcze niezmiernie tajemniczym.

Również współczesną filozofię charakteryzuje stawianie człowieka w centrum swoich rozważań. Za najdonioślejsze uznaje się pytania o istotę człowieka, jego własny szczególny byt, genezę, sens oraz cel jego istnienia². Dzisiejsza antropologia filozoficzna jest nastawiona dynamicznie. Człowiek bowiem rozumie siebie nie tylko jako istotę należącą do porządku natury, lecz także jako tego, który może kształtować rzeczywistość wokół siebie, czynić ją polem swojego historycznego czynu i wpływać na postać świata³. W związku z dynamicznym ujmowaniem osoby ludzkiej nasuwa się konieczność uwzględniania jej ewolucyjnego pochodzenia, natury oraz, konsekwentnie, ewolucyjnego widzenia śmierci. W ten sposób ujmował zagadnienie ludzkiej śmierci w swoich rozważaniach filozoficznych Książd Profesor Tadeusz Wojciechowski⁴.

2. FUNDAMENTALNE INSPIRACJE EWOLUCYJNEJ KONCEPCJI ŚMIERCI

Ewolucyjne rozwiązanie problemu śmierci człowieka, zaproponowane przez T. Wojciechowskiego, koncentruje się wokół odpowiedzi na pytanie: czym jest śmierć w swej istocie (moment śmierci)? Wypada jednak najpierw wskazać na źródła inspiracji, które umożliwiły powstanie ewolucyjnej koncepcji śmierci człowieka.

¹ P. Teilhard de Chardin, *Człowiek i inne pisma*, tłum. z fr. J. i G. Fedorowsy, W. Sukiennicka, M. Tazbir, t. 1, Warszawa 1984, 159.

² Zob. B. Bejze, *Aktualna problematyka antropologii filozoficznej*, SPCh 5(1969)1, 5-61.

³ Zob. L. Jar, *Antropologia dla agnostyków. Człowiek wobec niepewności*, Warszawa 2000.

⁴ „Samo prawo ewolucji stanowi ogólną zasadę rozwoju nie tylko biosfery, lecz także całego materialnego kosmosu i stanowi powszechnie przyjęty fakt naukowy. Nie ma przeto powodu, dla którego mielibyśmy wyłączać człowieka z tego ogólnego prawa ewolucji, choć nie wszystko jest wyjaśnione i znane w linii jego rozwoju”. T. Wojciechowski, *Teoria ewolucji i wiara*, Śląskie Studia Historyczno-Teologiczne 12(1979), 101.

2.1. NOWA PERSPEKTYWA ANTROPOLOGICZNA

Pierwszym źródłem ewolucyjnego rozwiązania problemu śmierci są propozycje tzw. antropologii filozoficznej „oddolnej”, która stanowi pomost między antropologią tradycyjną, rozumianą jako dział metafizyki szczegółowej, i antropologią przyrodniczą, w ramach której rozważa się biologiczną naturę człowieka⁵. Tradycyjna filozofia chrześcijańska ujmuje konkretnego człowieka jako osobę, tzn. „istotę rozumną, obdarzoną wolną wolą i odpowiedzialnością za swoje działanie. Chce ona dojść do poznania istoty człowieka przez interpretację bytu w ogóle i swoistości bytu człowieka, wyrażającego się najpełniej w jego rozumności i odpowiedzialności”⁶.

Szybki rozwój nauk biologicznych spowodował jednak rozdzwięk między filozofią tradycyjną, a nową antropologią opartą na danych nauk przyrodniczych. Niewątpliwie, antropologia przyrodnicza (biologiczna) ujmuje dokładniej i trafniej cielesną stronę człowieka, aniżeli może to uczynić tradycyjna antropologia filozoficzna. Dlatego też powstała konieczność pełniejszego uwzględnienia danych nauk przyrodniczych w filozoficznych rozważaniach dotyczących pochodzenia, natury oraz śmierci człowieka. Antropologia filozoficzna uprawiana „od dołu” korzysta rzeczywiście, a nie tylko deklaratorywnie, ze współczesnych danych przyrodniczych. Wychodzi bowiem od empirii i korzysta z niej aż do wyczerpania się możliwości przyrodniczego wyjaśnienia bytu człowieka⁷. Następnie zaś dokonuje namysłu intelektualnego nad stroną zjawiskową człowieka, czyli nad skonstatowanymi uprzednio faktami. Dzięki temu filozoficzna antropologia „oddolna” nie przeciwstawia się antropologii tradycyjnej, która rozważa osobę ludzką z punktu widzenia duchowego życia człowieka, lecz wnosi w te rozważania nowe aspekty. Jednocześnie poszerza ją o nowe sposoby wyjaśniania genezy ciała i ducha ludzkiego, a także o nowe ujęcie śmierci⁸.

Omawiany sposób uprawiania antropologii jest zgodny ze współczesną tendencją zmierzającą do przewyższania sztucznych podziałów nauki na niezależne od siebie metodologicznie

⁵ Zob. W. Keller, *Einführung in die philosophische Anthropologie*, München 1971, 17-19.

⁶ T. Wojciechowski, *Wybrane zagadnienia z filozoficznej antropologii*, Kraków 1985, 19.

⁷ Zob. Tenże, *Problemy filozoficzne w antropologii*, *Roczniki Filozoficzne* 32(1984)3, 227.

⁸ Zob. Tenże, *Z problematyki ewolucyjnej koncepcji genezy duszy ludzkiej*, w: *Zarys filozofii przyrody ożywionej*, red. S. Mazierski, Lublin 1980, 298-305.

i treściowo części. Obecnie należy również całościowo rozważać człowieka w łączności z resztą stworzenia. Teoria ewolucji wskazuje, że istnieje wspólna linia rozwoju od początkowego „prawybuchu” do człowieka włącznie, a nawet poza jego biologiczną śmierć. Można dzielić tę wspólną linię na odcinki i pozostawić ich badanie poszczególnym dziedzinom nauk, jednak dla całościowego ujęcia człowieka nie można zapominać, iż jest to ciągła linia rozwoju, i że ostatnie jej ogniwo – człowiek – łączy w swej istocie wszystkie zdobycze ogniwi poprzednich. W takim ujęciu dążenie do komplementarności wszystkich grup nauk staje się potrzebą jeszcze bardziej nagłą⁹.

Niektórzy uczeni wyrażają obawy, iż oparta na teorii ewolucji antropologia filozoficzna może doprowadzić do zatarcia różnic między człowiekiem a światem zwierzęcym. Zdaniem T. Wojciechowskiego obawy te są nieuzasadnione, albowiem właśnie wtedy, gdy zbliżono człowieka do świata zwierząt tak daleko, jak na to pozwala współczesna nauka, objawiło się jeszcze bardziej szczególne stanowisko człowieka w przyrodzie¹⁰. Proponowana perspektywa rozważań nad człowiekiem umożliwia zatem pełniejsze ukazanie zarówno jego cielesno-duchowej natury, jak i transcendencji biologicznego dziedzictwa. W ten sposób rozważania o pochodzeniu, naturze i śmierci człowieka zostają osadzone w zweryfikowanym materiale empirycznym, nie zaś w czysto filozoficznych spekulacjach, których słuszność uzależniona jest od założeń przyjętych w danym systemie.

2.2. TEORIA EWOLUCJI WEDŁUG P. TEILHARDA DE CHARDIN

Drugim źródłem ewolucyjnej koncepcji śmierci człowieka jest dzieło Teilharda de Chardin¹¹. W swojej fenomenologicznej wizji Kosmosu rozciągnął on teorię ewolucji na całego człowieka, przeciwstawiając statycznemu obrazowi świata jego ujęcie ewolucyjne

⁹ Por. M. Lubański, *Informacja – system*, w: M. Heller, M. Lubański, Sz. W. Ślaga, *Zagadnienia filozoficzne współczesnej nauki. Wstęp do filozofii przyrody*, Warszawa 1997³, 48-54.

¹⁰ Zob. T. Wojciechowski, *Szczególne stanowisko człowieka w przyrodzie*, w: *Z zagadnień filozofii przyrodznawstwa i filozofii przyrody*, t. 3, red. K. Klósak, Warszawa 1979, 222-249.

¹¹ „Jak święty Tomasz «ochrzcił» Arystotelesa, tak Teilhard «ochrzcił» przyrodniczą teorię ewolucji”. T. Kreybig, *Die Ontogenese wird zum Schicksal*, Düsseldorf 1976, 84.

i dynamiczne. Kosmogenezą Teilharda de Chardin przedstawia wszechświat będący w ciągłym ruchu, podlegający ukierunkowanej ewolucji, czyli ortogenezie. Ta z kolei prowadzi Kosmos do biogenezy, a następnie przez antropogenezę i noogenezę (stawanie się człowieka i ducha) aż do chrystogenezy i teogenezy¹².

Zapoczątkowane przez francuskiego uczonego ewolucyjne ujęcie człowieka, jego pochodzenia i natury doprowadziło T. Wojciechowskiego do przemyśleń na temat ludzkiej śmierci. Dotychczasowe analizy fenomenu ludzkiej śmierci, dokonane przez tradycyjną filozofię chrześcijańską, a ubogacone przez analizy egzystencjalistów i fenomenologów, opierały się na założeniu, iż śmierć jest jakimś rozłączeniem duszy od ciała¹³. Jednak wspomniane rozwiązanie, jak twierdzi T. Wojciechowski, nie daje w pełni zadowalających i jasnych odpowiedzi na pytanie o istotę śmierci człowieka. Dopiero ewolucyjna teoria T. de Chardin otworzyła nowe horyzonty ujmowania zagadnienia śmierci¹⁴.

Według francuskiego ewolucjonisty człowiek widzi w sobie samym zarodki własnej śmierci, gdyż „w nasze ciało i naszą krew w sposób nieodłączny jest wpleciony koniec naszego gatunku”¹⁵. Koniec ten nie będzie polegał na rozkładzie i śmierci, lecz „przez nadmiar korefleksji i zjednoczenia będzie stanowił przebicie się na nowo promienia ludzkiego i nowe narodzenie się człowieka poza przestrzenią i czasem”¹⁶. Ewolucja jest procesem nieodwracalnym i, o ile implikuje wyjście poza warunki właściwe rozpadowi w czasie i w przestrzeni, jest biologicznym wyrazem transcendencji. Ewolucja jest „Bożą ręką”, która prowadzi nas ku czemuś, co wymyka się

¹² T. Wojciechowski, *Z problematyki ewolucyjnej koncepcji genezy duszy ludzkiej*, art. cyt., 305-306. Zob. K. Klósak, *Zagadnienie stworzenia wszechświata w ujęciu P. Teilharda de Chardin*, SPCh 1(1965)2, 276-293; Tenże, *Antropogeneza w empiriologicznym ujęciu ks. P. Teilharda de Chardin*, ZN KUL 4(1963)4, 3-18; L. Wciórka, *Elementy koncepcji przyczynowości w wizji świata Piotra Teilharda de Chardin*, *Analecta Cracoviensia* 14(1982), 107-118.

¹³ Zob. S. Kowalczyk, *Rozumienie śmierci w głównych kierunkach filozoficznych*, *Ate-neum Kapłańskie* (1980)428, 367-381; W. Wilowski, *Zagadnienie życia i śmierci w wybranych poglądach filozoficznych i religijnych Zachodu i Wschodu*, Poznań 2000, 21-63.

¹⁴ Zob. T. Wojciechowski, *Z ewolucyjnej problematyki śmierci człowieka*, SPCh 15(1979)1, 81-84.

¹⁵ P. Teilhard de Chardin, *L'Avenir de l'Homme*, w: *Oeuvres de Pierre Teilhard de Chardin*, t. 5, Paris 1959, 391.

¹⁶ Tamże, 394.

powszechnej śmierci¹⁷. Będzie to „wybuch korefleksji”, a równocześnie jej ostateczny kres, któremu de Chardin nadał nazwę punktu Omega¹⁸.

Teilhard de Chardin w swoich rozważaniach rozróżnia śmierć osobistą każdego człowieka i śmierć gatunku ludzkiego, przy czym ta ostatnia jest równoznaczna z przejściem ludzkości w tzw. ultra-ludzkość. Śmierć osobista, podobnie jak śmierć zbiorowa, jest śmiercią pozorną; jest ubytkiem ludzkiego istnienia. „Śmierć jest bowiem nieuleczalną słabością bytów cielesnych, wynikającą z grzechu pierworodnego. Śmierć to pozorne zepsucie sił i mocy, które posiadaliśmy”¹⁹. Przez śmierć człowiek podlega zniszczeniu tylko pozornie, ponieważ dusza ludzka uwalnia się i „w postaci ulotu wznosi ku górze swe niekomunikowalne brzemiono świadomości”²⁰. To uwolnienie jest ucieczką poza entropię przez powrót do Omegi. W ujęciu T. de Chardin, śmierć jest metamorfozą, ponieważ żadna rzecz fizyczna nie może wzrastać bez osiągnięcia fazy zmiany stanu. Spirytualizacja świata nie byłaby możliwa, gdyby poszczególne cząstka świadomości, jaką jest każdy człowiek, nie przeszła w nieodwracalność. Przejście to nie jest dla istoty ludzkiej czymś, co stanowiłoby dla niej zagrożenie. Wręcz przeciwnie – przynosi ono człowiekowi większą konsolidację jego osobowego bytu. Podobnie też personalizująca energia, która stanowi istotę ewolucji, napotyka w swym rozwoju na tego rodzaju nieciągłości. Dochodząc jednak do pewnych granic koncentracji, elementy indywidualne przekraczają barierę, przez którą wchodzi w sferę wyższego działania. Zatem zarówno śmierć indywidualna, jak i zbiorowa (dotycząca gatunku ludzkiego) są punktami krytycznymi, rozsianymi na drodze wiodącej do ostatecznego zjednoczenia w punkcie Omega²¹.

Przedstawione przez Teilharda de Chardin ewolucyjne ujęcie fenomenu śmierci umożliwiło rozpatrzenie omawianej problematyki w nowym, ewolucyjnym kontekście. Jednak, zdaniem T. Wojcie-

¹⁷ Tenze, *Science et Christ*, w: *Oeuvres de Pierre Teilhard de Chardin*, t. 9, Paris 1965, 281.

¹⁸ Tenze, *Les Directions de l'Avenir*, w: *Oeuvres de Pierre Teilhard de Chardin*, t. 11, Paris 1973, 235.

¹⁹ Tenze, *L'Énergie humaine*, w: *Oeuvres de Pierre Teilhard de Chardin*, t. 6, Paris 1962, 130.

²⁰ Tenze, *Le Phénomén humain*, w: *Oeuvres de Pierre Teilhard de Chardin*, t. 1, Paris 1955, 302-303.

²¹ Tenze, *L'Énergie humaine*, art. cyt., 109.

chowskiego, należy nieco inaczej ukierunkować myśl francuskiego filozofa. Zastrzeżenia krakowskiego ewolucjonisty budzi przede wszystkim stwierdzenie, że ewolucja człowieka zmierza ku bliżej nieokreślonymu „ultraczułowiekowi”. Najważniejszym zadaniem ewolucji antropicznej, na jakie wskazuje Wojciechowski, jest całkowite „przerobienie i podniesienie człowieka na nowy poziom doskonałości bytowej”, nie zaś – jak tego chciał T. de Chardin – prowadzenie go ku ultraludźkości. Ostatecznym celem ewolucji człowieka jest uzyskanie pełnej doskonałości bytowej, która jest możliwa do osiągnięcia przez byt przygodny, jakim jest człowiek. Ujęcie takie sugeruje, iż ewolucyjnym „czymś więcej”, uzyskanym przez człowieka w momencie śmierci, będzie przejście w wyższy, tzn. doskonalszy sposób istnienia²².

2.3. DZIEŁO SOBORU WATYKAŃSKIEGO II

Punktem zwrotnym w dyskusji nad próbą ewolucyjnego spojrzenia na ludzką śmierć były prace Soboru Watykańskiego II. Przed Soborem każda dyskusja, która dotyczyłaby ewolucyjnego ujęcia śmierci, była znacznie utrudniona. Wynikało to z faktu, iż w ramach filozofii chrześcijańskiej obowiązywała powszechnie tradycyjna wizja świata i człowieka. Pojawiały się w związku z tym zarzuty, że nowa teoria burzy dotychczasowy porządek, że jest pogonią za nowinkami i oryginalnością oraz prowadzi do zakwestionowania uznanych prawd wiary²³. Znaczenie prac uczestników Soboru Watykańskiego II polegało przede wszystkim na tym, iż wskazali oni na konieczność odważnego zmierzenia się z nowymi

²² Zob. T. Wojciechowski, *Transcendencja duszy ludzkiej w ujęciu Piotra Teilharda de Chardin*, SPCh 5(1969)1, 261-262. Por. Tenże, *Teilhardowska koncepcja transcendencji duszy ludzkiej i jej wpływ na chrześcijańską antropologię*, Śląskie Studia Historyczno-Teologiczne 7(1974), 215-244.

²³ Należy jednak wspomnieć o encyklice Piusa XII *Humani generis*, w której podjęto kwestię rewizji niektórych zagadnień antropologicznych z punktu widzenia teorii ewolucji: „Dlatego Urząd Nauczycielski Kościoła nie zakazuje, żeby nauka ewolucjonizmu, o ile bada powstanie ciała ludzkiego z jakiejś już istniejącej żywej materii (...) była dyskutowana według obecnego stanu nauk i świętej teologii przez fachowców obu stron”. AAS 42(1950), 575. Por. Jan Paweł II, *Przesłanie Jego Świątobliwości Ojca Świętego Jana Pawła II do Ojca George'a V Coyne'a, Dyrektora Obserwatorium Watykańskiego*, 01.06.1988, tłum. z ang. J. Dembek, w: *W trosce o życie. Wybrane Dokumenty Stolicy Apostolskiej*, red. K. Szczygiel, Tarnów 1998, 174-181; Jan Paweł II, *Magisterium Kościoła wobec ewolucji. Przesłanie Ojca Świętego do Członków Papieskiej Akademii Nauk*, 22.10.1996, L'Osservatore Romano, wyd. polskie, (1997)1, 18-19.

problemami ludzkości i otwarcia wolnej drogi dla dalszych badań naukowych. Sobór zauważył, że „rodzaj ludzki, przejęty podziwem dla swych wynalazków i swojej potęgi, często jednak roztrząsa niepokojące kwestie dotyczącej dzisiejszej ewolucji świata, miejsca i zadania człowieka we wszechświecie, sensu jego wysiłku indywidualnego i zbiorowego, a wreszcie ostatecznego celu rzeczy i ludzi”²⁴. Innymi słowy, Sobór dostrzegł, że ludzkość weszła w nowy okres rozwoju i próbuje dociekać przy pomocy różnych teorii i hipotez (m.in. teorii ewolucji) prawdy na temat miejsca i zadań człowieka w świecie²⁵.

Uczestnicy Soboru nie chcieli jedynie utrwać zastanej doktryny, lecz dostrzegając znaki czasu, opowiedzieli się za potrzebą rozwoju naukowych poszukiwań w dziedzinie ludzkiego samopoznania. Stwierdzili także, iż „ród ludzki przechodzi od statycznego porządku rzeczy do pojęcia bardziej dynamicznego i ewolucyjnego, z czego rodzi się nowy splot problemów, domagający się nowych analiz i nowych syntez”²⁶. Sobór Watykański II wyzwoił w ten sposób dążność do ponownego przemyślenia wielu zagadnień antropologii filozoficznej z punktu widzenia teorii ewolucji. Można stwierdzić, że Tadeuszem Wojciechowskim, że Vaticanum II przekreślił ideę getta myślowego, grożącego odseparowaniem się myśli chrześcijańskiej od świata współczesnej nauki i kultury²⁷.

3. EWOLUCYJNA KONCEPCJA ŚMIERCI CZŁOWIEKA

Człowiek, znajdujący się na najwyższym szczeblu drabiny ewolucyjnego stawania się, jest bytem ekscentrycznym, tzn. wychylonym poza środek odziedziczonej po animalnych przodkach organizacji nerwowo-cieleśnej. Wychylenie się ekscentrycznego *Homo sapiens* ku biegunowi ducha jest zarazem rodzącą lęk tanatyczne antycypacją śmierci, która znajduje swój wyraz w kulturowych interpretacjach bytu, zwanych metaforami źródłowymi. Ich zadaniem jest re-

²⁴ *Konstytucja Duszpasterska o Kościele w świecie współczesnym «Gaudium et Spes»*, nr 3, w: *Sobór Watykański II. Konstytucje. Dekrety. Deklaracje*, red. S. Jaworski, L. Krawczyk, Poznań 1993.

²⁵ Tamże, nr 4.

²⁶ Tamże, nr 5.

²⁷ Zob. T. Wojciechowski, *Z problematyki ewolucyjnej koncepcji genezy duszy ludzkiej*, art. cyt., 306-307.

dukowanie owych lęków przez organizowanie interpretacji i reinterpretacji skończoności człowieka i świata²⁸.

Podobną, lecz osadzoną na gruncie myślenia filozoficznego, interpretację kresu ludzkiego życia, a w szczególności istoty (momentu) śmierci człowieka, proponuje ujęcie ewolucyjne. Według koncepcji ewolucyjnej śmierci nie należy pojmować jako momentu przerwania życia, lecz jako chwilę jego ostatecznego wypełnienia wskutek osiągnięcia pełnej doskonałości bytowej przez człowieka.

3.1. ISTOTOWA KONCEPCJA CZASU

W ewolucyjnej koncepcji śmierci człowieka w ujęciu Tadeusza Wojciechowskiego konieczne jest zastosowanie teorii czasu, pojętego jako istotowy pokład bytów materialnych²⁹. Inspiracją w poszukiwaniu nowej teorii czasu były trudności związane z teoriami tradycyjnymi. Najpoważniejszą trudność stanowi w nich pochodność czasu względem ruchu (zmiany) i rozumu oraz zaliczenie czasu do kategorii przypadłości. W tradycyjnej definicji czas jest rozumiany jako liczba czy miara ruchu według jego części wcześniejszych i późniejszych – inaczej mówiąc – ze względu na „przed” i „po”. Logiczną konsekwencją klasycznego ujęcia jest bezwzględna zależność czasu od ruchu i rozumu³⁰.

W nowej koncepcji czasu, ujętego jako istotowy składnik bytu, podmiotem zmian może być sama substancja. Zdaniem T. Wojciechowskiego, należy ją pojmować jako rzeczywistość dynamiczną, ewolucyjną. Zgodnie z ewolucyjnym ujęciem kosmosu każda substancja materialna jest nie tylko podstawą zmian, lecz także sama ze swej natury stanowi aktywny podmiot rozwoju. Rozwój należy więc do istoty materii. Dlatego dopuszczone mogą być istotowe zmiany substancji materialnej, co w konsekwencji umożliwi rozwój w kierunku coraz to doskonalszych bytów³¹. Czas nie ma charakteru przypadłościowego dla bytu materialnego, lecz zawiera się w samej substancji – jest istotnym jej elementem, konstytuującym ją jako substancję materialną.

²⁸ Zob. K. Szewczyk, *Dobro, zło i medycyna. Filozoficzne podstawy bioetyki kulturowej*, Warszawa-Łódź 2001, 288-317.

²⁹ Por. F. Renoirte, *Éléments de critique des sciences et de cosmologie*, Louvain 1947, 224-227.

³⁰ Zob. T. Wojciechowski, *Teorie czasu scholastyczne a einsteinowska*, *Collectanea Theologica* 16(1955)4, 665-675.

³¹ Zob. Tenże, *Wybrane zagadnienia z filozoficznej antropologii*, dz. cyt., 51.

Nie może ona istnieć nie będąc tworem czasowym. W miejsce tradycyjnie przyjmowanego ruchu jako istotnej cechy materii można przyjąć istnienie natury czasowej rzeczy. Zmienność (ruch) obserwowana zmysłami jest pochodną struktury czasowej. Uwzględnienie czasowego sposobu istnienia bytów zmiennych (istnienia rozkładającego się w czasie) prowadzi do ewolucjonistycznego (dynamicznego, procesualnego) pojmowania materii. Czas istnieje więc o tyle, o ile trwa przedmiot o czasowej strukturze. Byt zaś jest zmienny, ponieważ posiada w swej istocie pokład czasowo-przestrzenny³².

W bytach stworzonych można wyróżnić istotę abstrakcyjną i konkretną. Istota abstrakcyjna („czysta”) stanowi niezmienną metafizyczną istotę, która jest owocem rozumowej abstrakcji. Istnieje ona w umyśle i, zgodnie z tradycyjnym poglądem, trwa poza czasem, czyli w tzw. dowieczności (*aevum*)³³. Natomiast istota konkretna jest realnie istniejącym przedmiotem w określonej strukturze istotowej. Zatem, dopiero struktura czasowo-przestrzenna sprawia, iż dany byt jest substancją materialną i może zostać odróżniony od substancji duchowych. Analiza substancji materialnej, dokonana przez kontynuatorów tradycji perypatetyckiej, dotyczyła istoty abstrakcyjnej, która złożona jest z materii pierwszej i formy substancjalnej. Są to jednak tylko myślowe konstrukty, które zostały umiejscowione poza czasem i przestrzenią, a co za tym idzie, ponad bytem materialnym. Zgodnie z nowym ujęciem czasu, zaproponowanym przez T. Wojciechowskiego, konkretna substancja nie jest czymś abstrakcyjnym, składającym się z podwójnego trwania. Scholastyka przesunęła rozwój w sferę przypadłości. Nowy punkt widzenia wprowadza go w samą istotę materii. Dlatego, zdaniem krakowskiego uczonego, mogą być dopuszczone istotowe zmiany w substancji materialnej, co w konsekwencji umożliwia rozwój w kierunku coraz doskonalszych bytów³⁴.

Czas nie jest czymś przypadłościowym dla bytu materialnego, lecz zawiera się w samej substancji; jest jej istotnym elementem,

³² Tenże, *Scholastyczne i neoscholastyczne dyskusje nad naturą czasu*, *Analecta Cracoviensia* 3(1971), 111-115. Por. S. Zięba, *Próba charakterystyki bytu ożywionego*, w: *Zarys filozofii przyrody ożywionej*, dz. cyt., 282.

³³ T. Wojciechowski, *Teorie czasu scholastyczne a einsteinowska*, art. cyt., 708.

³⁴ Zob. Tenże, *Przedmiot teorii hylemorfizmu w ujęciu neoscholastyków*, *SPCh* 2(1966)2, 5-54. Por. Tenże, *Teoria hylemorfizmu w ujęciu autorów neoscholastycznych*, Warszawa 1967.

konstytuuje ją jako substancję materialną. Czas jest o tyle, o ile istnieje przedmiot o czasowej strukturze. Byt zaś jest czasowy nie dlatego, że jest zmienny, lecz dlatego jest zmienny, że posiada w swej istocie pokład czasowo-przestrzenny. Nie czas jest pochodnym względem zmian, lecz zmiany są pochodne względem czasu. A zatem czasu nie było, nie ma i nie będzie, jeżeli nie istniał, nie istnieje, czy też nie będzie istniał przedmiot o strukturze czasowej, choć będą istniały byty duchowe. Bowiem istnienie czasu jest ściśle związane z istnieniem materialnego bytu. Wniosek, jaki wyprowadza T. Wojciechowski, jest następujący: „gdyby istniał przedmiot o istotowej czasowej strukturze, jednak struktura ta ulegałaby przemianie w strukturę dowieczno-immanentną, która scholastycy nazywają *aevum*, to byłby to ten sam przedmiot, lecz już nie istniałby w czasie, lecz w nowej, wyższej strukturze, czyli w *aevum*”³⁵.

Pojęcie czasu jako elementu istotowego każdego materialnego bytu stawia również w nowym świetle zagadnienie stosunku istoty do istnienia. W nowym ujęciu, jak twierdzi T. Wojciechowski, nie może być mowy o istnieniu dochodzącym do rzeczy z zewnątrz. Do samej istoty bytu należy zatem rodzaj istnienia, które można odcinać od istoty bytu zmiennego tylko w sposób myślowy, ponieważ w jego istocie zawarte jest istnienie. Nie jest to jednak złączenie hylemorficzne, lecz „dwubiegunowa lub dwuaspektowa jedność”³⁶.

Zaprezentowana koncepcja czasu, zdaniem polskiego ewolucjonisty, pozwala lepiej zrozumieć trudności związane z podziałem czasu na przeszły, teraźniejszy i przyszły. W nowym ujęciu czasu moment teraźniejszy nie tworzy czasu ani sam, ani z czasem przeszłym czy przyszłym. Czas bowiem nie jest teraźniejszością, przeszłością czy przyszłością, lecz istotowym elementem, który wyznacza ciągły proces zmian. Niektóre z tych zmian są wobec ludzkiej świadomości przeszłe, inne teraźniejsze, a jeszcze inne przyszłe. Czas w swej istocie nie jest płynącą rzeką zdarzeń, lecz jej źródłem, przyczyną³⁷.

3.2. ZAGADNIENIE ŚMIERCI I ZMARTWYCHWSTANIA CZŁOWIEKA

Ewolucja biologiczna dąży w kierunku pojawienia się coraz wyższych gatunków i znajduje swój kres w człowieku, jako najwyższej

³⁵ Tenże, *Scholastyczne i neoscholastyczne dyskusje nad naturą czasu*, art. cyt., 114.

³⁶ Tenże, *Czas istotnym elementem bytu zmiennego*, *Roczniki Filozoficzne* 25(1977)3, 62.

³⁷ Por. M. Heller, *Kosmologia kwantowa*, Warszawa 2001, 51; 54.

formie istniejącej na Ziemi. Jednak wraz z pojawieniem się człowieka bierna faza ewolucji przeszła w fazę ewolucji antropicznej, gdyż człowiek może ukierunkowywać ją na określone cele³⁸. Stało się to możliwe, ponieważ wraz z człowiekiem ukazał się nowy, wyższy poziom bytowy – warstwa duchowa w człowieku, przez którą człowiek otwiera się na transcendencję. Zadaniem, jakie ma do spełnienia ewolucja (względem człowieka), jest całkowite przekształcenie i podniesienie go na ów wyższy poziom doskonałości bytowej. Śmierć, w której człowiek wydaje się znikać, jest prostą fazą wzrastania i wznoszenia się do sfery supraludzkiej świadomości osobowej³⁹. T. de Chardin, do którego poglądów nawiązuje T. Wojciechowski, przedstawia śmierć jako metamorfozę, czyli dojście energii personalizacji do pewnej granicy koncentracji, w której elementy osobowościowe przekraczają jej próg i wchodzą w sferę wyższego porządku⁴⁰.

W rozważaniu zagadnienia śmierci, które zostało ujęte w ramach ewolucyjnej koncepcji bytu, wychodzi się z podstawowego założenia teorii ewolucji, iż każda ewolucja wiedzie wzwyż w ten sposób, że w węzłowych punktach rozwoju przynosi ona pewną ewolucyjną nowość. Ta zaś stanowi zawsze „coś więcej” w stosunku do formy wyjściowej – stanowi jej przekroczenie. Moment śmierci jest, zgodnie z omawianą koncepcją, kluczowym i zarazem ostatecznym progiem w ewolucji, która dotyczy całego człowieka, a nie tylko jego części. W tak rozumianej teorii śmierci nie ma miejsca dla zniszczenia, oddzielenia i rozłączenia elementów składowych natury ludzkiej. Jeśli można mówić o oddzieleniu duszy od ciała, to najwyżej od ciała „tu i teraz” zilościowanego, co zresztą nieustannie dokonuje się w czasie biologicznego trwania w procesie pozbywania się komórek uprzednio człowieka konstytuujących⁴¹. Śmierć nie jest też pomniejszeniem, lecz przeciwnie, powiększeniem doskonałości bytowej człowieka. Nowością ewolucyjną zdobytą w momencie śmierci będzie podniesienie doskonałości bytowej przez przejście całego człowieka w istnienie duchowe⁴².

³⁸ G. Heberer, *Der Ursprung des Menschen*, Stuttgart 1972, 9-11.

³⁹ P. Teilhard de Chardin, *L'Énergie humaine*, art. cyt., 130.

⁴⁰ Tamże, 109.

⁴¹ Zob. M. A. Krapiec, *Ja – człowiek. Zarys antropologii filozoficznej*, Lublin 1974, 420-421.

⁴² T. Wojciechowski, *Z ewolucyjnej problematyki śmierci człowieka*, art. cyt., 86-87.

Zgodnie z istotowym ujęciem czasu, przedstawionym powyżej, w strukturze człowieka można wyróżnić pokład przestrzenno-czasowy i pokład dowieczny⁴³. Dalsza ewolucja człowieka w momencie śmierci będzie polegać, zdaniem T. Wojciechowskiego, na „przerobieniu” pokładu czasowo-przestrzennego w pokład dowieczny, przez co zmieni się doskonałość, a nie gatunek człowieka. Proces tego przekształcenia rozpoczął się w momencie poczęcia, a zakończy w chwili śmierci. Człowiek jest jedyną istotą, która zawiera w sobie już w okresie życia na ziemi oba komponenty: czasowo-przestrzenny i dowieczny. Ewolucję człowieka na ziemi można więc rozumieć jako zadanie przygotowania go przez rozwój i doskonalenie do wejścia w życie w najpełniejszym możliwym do osiągnięcia wymiarze. Natomiast moment śmierci nie przerywa, lecz stanowi wypełnienie tego zadania⁴⁴.

W koncepcji zaproponowanej przez T. Wojciechowskiego śmierć nie jest umieraniem w tradycyjnym rozumieniu tego słowa, oznaczającym rozpad i zniszczenie. W ewolucyjnym ujęciu śmierć jawi się nie jako regres czy załamanie linii rozwojowej, lecz przeciwnie, jako moment najbardziej pozytywny dla człowieka w całym jego życiu i rozwoju. „Niezależnie od okoliczności, które śmierci towarzyszą, jest ona zawsze bramą wiodącą wzwyż, do pełnej doskonałości bytowej”⁴⁵. Śmierć jest także momentem przeniesienia człowieka z kategorii bytowego stawania się w kategorię bytowej kontemplacji, czyli stanu posiadania pełni bytu⁴⁶.

Moment śmierci, będący chwilą przejścia istoty ludzkiej z nieśmiertelności duszy w nieśmiertelność całego człowieka, jest równoznaczny ze zmartwychwstaniem ludzkiego ciała. Nieśmiertelność całego człowieka i zmartwychwstanie łączą się w chwili śmierci w jeden ewolucyjny proces życia. Według Tadeusza Wojciechowskiego, nie jest uzasadnione stosowanie pojęć czasowych do istnienia na płaszczyźnie dowieczności, co wyklucza jakikolwiek rozdział czasowy między chwilą zgonu a zmartwychwstaniem. Poza momentem śmierci jest trwanie, „w którym wszystkie odniesienia i przeży-

⁴³ Tenże, *Teorie czasu scholastyczne a einsteinowska*, art. cyt., 702-713.

⁴⁴ Zob. Tenże, *Zagadnienie substancjalności duszy ludzkiej w ujęciu ewolucyjnym*, *Roczniki Filozoficzne* 28(1980)3, 153-161.

⁴⁵ Tenże, *Z ewolucyjnej problematyki śmierci człowieka*, art. cyt., 87.

⁴⁶ Tamże, 88.

cia odbywają się równocześnie, czyli beczasowo⁴⁷. Horyzont do-wieczności wyklucza bowiem horyzont czasu. Zatem zmartwych-wstanie jest teologicznym terminem określającym ewolucyjne „przekraczanie siebie” przez człowieka, ewolucyjne „coś więcej” związane z podniesieniem elementu cielesności na wyższy stopień doskonałości bytowej. Do duchowości duszy dojdzie więc prze-obrażenie w duchowe ciało, czyli transcendencja całego człowieka przez materialną naturę. Jednocześnie, zmartwychwstanie stanowi kres ewolucji człowieka i ostateczne przejście w to, co teologia na-zywa wieczną szczęśliwością⁴⁸.

Największą trudnością w zrozumieniu i zaakceptowaniu śmierci człowieka jako momentu zmartwychwstania są pozostające zwłoki ludzkie. T. Wojciechowski, próbując rozwiązać ten problem, posłu-guje się metaforą przepoczwarzającego się motyla, który odrzuca-jąc larwalną powłokę, nie tylko nie traci niczego z pełni swojego by-tu, lecz zyskuje na bycie, gdyż ulatuje jako ukonstytuowany w swej pełni i ostatecznej doskonałości bytowej dorosły osobnik⁴⁹. W przy-padku człowieka cielesność (lub przynajmniej jej istotna część, np. pewna część mózgu) przechodzi wzwyż przez próg śmierci wraz z elementem duchowym. Jest to możliwe przy założeniu, iż wspo-mniany element cielesności zostaje podniesiony na wyższy stopień doskonałości bytowej⁵⁰. „W momencie śmierci człowiek uwalnia się od niepotrzebnej części swej cielesnej powłoki i ulatuje jako pełny człowiek, pełna osoba, z duchowością i tą częścią cielesności, która przeobrażona w momencie śmierci (...) stopi się w jedno z duszą⁵¹.

⁴⁷ T. Bovet, *Mensch sein*, Tübingen 1977, 125.

⁴⁸ Zob. F. Krenzer, *Taka jest nasza wiara*, tłum. z niem. F. Wycisk, P. Waszczenko, Pa-ryż 1981, 350-351.

⁴⁹ Zob. T. Wojciechowski, *Z ewolucyjnej problematyki śmierci człowieka*, art. cyt., 90.

⁵⁰ „Ktoś mógłby powiedzieć, że nie trzeba żadnych organów ani narzędzi, aby przy-sosować się do środowiska, jakie stanowi wieczność, że wszelkie pośrednictwo należy wykluczyć jako zbędne. Gdyby jednak nie został zachowany pewien odpowiednik tego, co biologia nazywa ciałem, a przynajmniej gdyby nie została zachowana świadomość, gdyby zatem nie pozostało w jakiś sposób to, co istnieje w czasie, czy wówczas byt skoń-czony mógłby zachować wobec Bytu Nieskończonego tę przeciwstawną odrębność, któ-ra jest niezbędna, aby mógł się napawać Bytem Nieskończonym, nie pogrążając się w Nim bez reszty?”. J. Guitton, *Sens czasu ludzkiego*, tłum. z fr. W. Sukiennicka, War-szawa 1999, 118-119.

⁵¹ T. Wojciechowski, *Z ewolucyjnej problematyki śmierci człowieka*, art. cyt., 90. Por. Tenże, *Der Tod innerhalb einer evolutiven Weltanschauung*, *Anzeiger für katholische Ge-stlichkeit* 85(1976)10, 340-352.

W omawianym ujęciu zjawiska śmierci człowieka odzyskuje ona właściwe jej miejsce w ekonomice życia i staje się jego „służebnicą”⁵². „Śmierć to tylko moment, w którym życie pasuje się z samym sobą, aby móc się objawić jaśniejszym i bardziej podobnym do samego siebie”⁵³. Z ewolucyjnego punktu widzenia, w momencie śmierci nad aspektem klęski góruje podporządkowanie szerszemu planowi – wielkiemu planowi życia.

4. KONSEKWENCJE EWOLUCYJNEGO UJĘCIA ŚMIERCI

Śmierć i poprzedzający ją okres umierania są tajemnicami żywej egzystencji. Nakazują one każdemu człowiekowi przyjęcie postawy medytacji nad sobą samym oraz wzywają do przemyślenia wspomnianych zjawisk, w celu zrozumienia sensu egzystencji człowieka w świecie⁵⁴. Ewolucyjna koncepcja ludzkiej śmierci pozwala wyprowadzić ze swej treści daleko idące konsekwencje. Przekraczają one płaszczyznę rozważań filozoficznych i sięgają twierdzeń teologii. Wskazują także na nowe możliwości interpretacji zagadnienia śmierci w ramach chrześcijańskiej eschatologii.

4.1. DWIE LINIE EWOLUCJI CZŁOWIEKA

Jeżeli, zgodnie z poglądami T. Wojciechowskiego, odrzuci się wszelką (jawną czy zakamuflowaną) formę dualizmu, to należy stwierdzić, że nieśmiertelna dusza nie istnieje jako samoistna substancja. Można natomiast mówić o istnieniu człowieka, który nosi w sobie pokład materialny i pokład duchowy⁵⁵. Dlatego wolno powiedzieć, że żyjąc w obecnym świecie, jest on jednocześnie istotą umiejscowioną pomiędzy dwiema rzeczywistościami: materialną i duchową, i przesuwaną się w dowieczność ku pełnej nieśmiertelności. Zgodnie z powyższym spostrzeżeniem ewolucję człowieka na ziemi można rozumieć jako przygotowywanie go do zjednoczenia z Omega. Przygotowanie to dokonuje się w dwóch liniach rozwojowych: ewolucji naturalnej i nadnaturalnej. Obie posiadają ten sam

⁵² Zob. M. Marois, *Geneza pojawienia się życia i śmierci*, w: *Śmierć, kres czy początek?*, red. Ch. Chabanis, tłum. z fr. A. D. Tuaszyńska, Warszawa 1987, 35.

⁵³ J. G. Fichte, *Powołanie człowieka*, tłum. z niem. A. Zieleńczyk, Warszawa 1956, 211.

⁵⁴ „Rozważanie o śmierci jest rozważaniem o prawdziwym życiu”. Erazm z Rotterdamu, *Pisma moralne*, tłum. z łac. M. Cytowska, Warszawa 1970, 333.

⁵⁵ Zob. T. Wojciechowski, *Z ewolucyjnej problematyki śmierci człowieka*, art. cyt., 91.

kierunek i są przejawami jednego procesu ewolucyjnego „od początku aż do szczytu”, choć przebiegają na różnych płaszczyznach⁵⁶. W obu tych liniach śmierć jest kluczowym punktem przejścia w pełną i ostateczną doskonałość bytową, która jest możliwa do osiągnięcia przez każdego człowieka. Jednak rozwój nadprzyrodzony – w odróżnieniu od naturalnego, który zawsze prowadzi w sferę doskonałości bytowej – podlega nieco innej prawidłowości.

Linia ewolucji nadnaturalnej obejmuje całą historię zbawienia, od momentu pojawienia się człowieka na Ziemi, aż do szczytowego punktu w tej historii, którym jest dojscie do Boga i przebywanie z Nim w stanie wiecznej szczęśliwości. Zdaniem ks. T. Wojciechowskiego, rozwój naturalny ku Omedze-Bogu nie zależy bezpośrednio od ludzkiej woli, dlatego każdy człowiek może być pewien tego, iż osiągnie w momencie śmierci pełną doskonałość bytową na płaszczyźnie wieczności. Natomiast rozwój nadnaturalny człowieka jest uzależniony od ludzkiej decyzji, gdyż wieczne szczęście lub jego brak zależy od współpracy z Bogiem, z Jego łaską, w okresie życia ziemskiego. Może zatem dojść do takiej sytuacji, w której linia nadprzyrodzonego rozwoju człowieka wygaśnie w momencie śmierci. Nikt nie może przeszkodzić swojemu naturalnemu rozwojowi ku pełni bytowej doskonałości. Może jednak swoimi decyzjami i działaniami uniemożliwić rozwój nadprzyrodzony, który wiedzie człowieka ku uszczęśliwiającej wizji Boga. W konsekwencji, śmierć i zmartwychwstanie nie mogłyby podnieść do stanu ostatecznej doskonałości tego, czego uprzednio nie było w człowieku. Z ewolucyjnego punktu widzenia tak można tłumaczyć wieczne potępienie związane z grzechem, o którym wspomina teologia. W ujęciu ewolucyjnym widać, że konkretny człowiek nie może zginąć w swoim rozwoju naturalnym, ale nie każdy musi osiągnąć końcową, nadprzyrodzoną doskonałość⁵⁷.

4.2. ZAGADNIENIE ALIENACJI CZŁOWIEKA

Dalszą konsekwencją ewolucyjnego ujęcia śmierci jest nowe spojrzenie na problem alienacji. Samoalienacja człowieka od siebie, innych i świata jest codziennym doświadczeniem wielu ludzi.

⁵⁶ Zob. Tenże, *Teoria ewolucji i wiara*, art. cyt., 115.

⁵⁷ Zob. Tenże, *Z ewolucyjnej problematyki śmierci człowieka*, art. cyt., 93-95. Por. D. A. du Toit, *Anthropology and Bioethics*, *Ethics and Medicine* 10(1994)2, 35-36.

Dotyczy ona wyboru, względnie preferowania, „tej” (doczesnej) lub „tamtej” (dowiecznej) strony ludzkiego życia. Współczesny człowiek dostrzega niekiedy w pojęciu „wiecznej szczęśliwości” konflikt z ziemską terażniejszością. Zachodzi więc niebezpieczeństwo przeceniania znaczenia terażniejszości i bezpośrednio widzialnej działalności, ze szkodą dla eschatologicznego wymiaru ludzkiej egzystencji, albo przypisywanie wymiarom eschatologicznym wartości jedynej i wyłącznej, na niekorzyść zaangażowania człowieka w świecie. Możliwość wspomnianej alienacji jest skutkiem tego, iż istota ludzka może podejmować wolne decyzje i ponosić za nie odpowiedzialność⁵⁸.

W ewolucyjnej koncepcji śmierci pełne i autentyczne przeżywanie własnej terażniejszości jest warunkiem osiągnięcia pełnej doskonałości bytowej w momencie śmierci⁵⁹. Wynika to z faktu ukierunkowania obu linii rozwojowych (naturalnej i nadnaturalnej) „od początku aż do szczytu”⁶⁰. Zdaniem T. Wojciechowskiego, nie ma i nie może być konfliktu między życiem doczesnym i dowiecznym, gdyż koncepcja ewolucyjna łączy terażniejszość z przyszłością we wspólną linię rozwojową człowieka. W takim przypadku alienacją należy nazwać odrzucenie którejkolwiek ze „stron”, ponieważ w konsekwencji byłoby to zaprzeczeniem ewolucyjnej ciągłości linii rozwojowej człowieka⁶¹.

Z ewolucyjnego punktu widzenia życie „z tej” i „z tamtej” strony nie może sprzeciwiać się sobie, gdyż stanowi ono dwa niezbędne etapy ludzkiej ewolucji. A zatem, pełne przeżycie i zaangażowanie w terażniejszość jest niejako zapowiedzią przyszłości. Sens ludzkiego życia polega na autentycznym i całkowitym przeżyciu etapu terażniejszego (doczesnego), aby w ten sposób osiągnąć pełne przeżywanie dowiecznej przyszłości. Istotą ewolucji człowieka jest wypełnienie zadania rozwoju na każdym etapie życia. Celem życia ludzkiego nie jest wybór alternatywny: „ziemia albo niebo”, lecz koniunkcja: „ziemia i niebo” – oba człony są prawdziwe tylko razem. Kto zaś przyznaje autentyczność i znaczenie tylko terażniej-

⁵⁸ Por. W. Pannenberg, *Kim jest człowiek? Współczesna antropologia w świetle teologii*, tłum. z niem. E. Zwolski, D. Szumska, Paryż 1978, 67-76.

⁵⁹ T. Wojciechowski, *Z ewolucyjnej problematyki śmierci człowieka*, art. cyt., 92-93.

⁶⁰ P. Teilhard de Chardin, *L'Avenir de l'Homme*, art. cyt., 35.

⁶¹ Por. J. Guitton, dz. cyt., 23-67.

szości lub tylko przyszłości, ten okalecza człowieczeństwo i włącza się w proces dehumanizacji.

Wiele mówi się obecnie o procesie tzw. desakralizacji świata, który zdaniem niektórych autorów jest zjawiskiem nieuniknionym⁶². Proces ten charakteryzuje się silnym i niekiedy wyłącznym zaangażowaniem ludzkości w przeobrażanie rzeczywistości ziemskiej w oparciu o rozwój naukowo-techniczny, z jednoczesnym pominięciem sfery moralnej i duchowej. Z ewolucyjnego punktu widzenia także ten problem przedstawia się nieco inaczej. Jeżeli przyjmiemy, za T. Wojciechowskim, iż pierwsze tworzywo kosmiczne jest „inkarnowaną myślą Boga”⁶³, to musi ono ze swej natury zawierać w sobie pewne *sacrum*. Ta świętość została uświadomiona dopiero w człowieku i wraz z nim rozpoczęła swój rozwój w historii zbawienia, której głównym celem jest doskonalenie i doprowadzenie człowieka do Boga jako punktu Omega. I w tym względzie śmierć stanowi moment podniesienia całego człowieka w *sacrum* wyższego stopnia. Linie *sacrum* i *profanum* splatają się razem począwszy od stworzenia pierwszego kosmicznego tworzywa. Uświadomione w człowieku *sacrum* kontynuuje swój rozwój w jego sferze moralnej, podległej wolnemu działaniu ludzkiemu. Urzeczywistnienie się harmonijnego rozwoju *sacrum* i *profanum* jest istotnym postulatem koncepcji ewolucyjnej. Śmierć stanowi zaś moment wypełnienia się w sposób całkowity i najgłębszy pragnienia doskonałości natury ludzkiej, zarówno w sferze naturalnej, jak i nadnaturalnej⁶⁴. Człowiek nie przechodzi od swojego niepewnego i zmiennego życia do pełni właściwej mu bytowości na skutek niezależnego od niego przypadku lub procesu, lecz wznosi się do niej dzięki przemianie, do której przygotowują go rozważania nad koniecznością, i która to przemiana przenosi człowieka jak gdyby zupełnie niespodziewanie w całkowicie inny rodzaj życia. Można zatem, parafrazując zdanie T. Manna, wyrazić przekonanie, iż historia człowieka zdaje się sięgać dalej niż świat materialny, będący dziełem jego woli i jest dłuższa niż życie oparte na jego woli⁶⁵.

⁶² Zob. M. Neusch, *U źródeł współczesnego ateizmu*, tłum. z fr. A. Turowiczowa, Paryż 1980.

⁶³ T. Wojciechowski, *Z ewolucyjnej problematyki śmierci człowieka*, art. cyt., 95.

⁶⁴ Tamże, 96.

⁶⁵ Zob. T. Mann, *Józef i jego bracia*, t. 1: *Historie Jakubowe. Młody Józef*, tłum. z niem. E. Sicińska, Warszawa 1967, 30.

5. ZAKOŃCZENIE

Zgodnie z systemowym punktem widzenia żadna dyscyplina naukowa nie stanowi układu bezwzględnie odosobnionego. Istnieje między nimi cały szereg wzajemnych powiązań i zależności. Teoria systemów od samego początku wykorzystywała i włączała w swoje ramy koncepcje istniejące w innych naukach szczegółowych, nie wyłączając nauk humanistycznych, filozofii, a nawet sztuki i religii⁶⁶. Zarówno dla nauki, jak i dla filozofii, żywy człowiek staje się przedmiotem badania, zaś jego śmierć i wynikające z niej konsekwencje problemem, którego rozwiązanie nie mieści się w zasięgu samej nauki czy filozofii. Pomimo ograniczoności poznania naukowego i filozoficznego, ustalenia dokonane w ramach tych dziedzin powinny stać się szeroko rozumianą inspiracją i pomocą w próbach dotarcia do „rzeczy samych” egzystencji człowieka w świecie⁶⁷.

Ewolucyjna koncepcja śmierci, zaproponowana przez Tadeusza Wojciechowskiego, wydaje się być otwarta na współczesne, systemowe ujmowanie rzeczywistości. Zawiera bowiem w sobie obraz człowieka, który w miarę upływu czasu, osiąga stopniowo swój cel w stawaniu się. U podstaw systemowego ujęcia człowieka (jego powstania, życia i śmierci) leży taki sposób rozumienia rozwoju, zgodnie z którym można mówić o ewolucyjnym powstawaniu jakościowo nowych układów. W toku tego procesu wyczerpują się możliwości rozwoju dotychczasowym sposobem (tzn. wedle prawidłowości i mechanizmów rządzących wcześniejszą fazą ewolucji), jednocześnie zaś pojawiają się możliwości rozwoju nowym sposobem, według nowych zasad, prawidłowości i mechanizmów stanowiących prawidłowy wytwór wcześniejszych faz rozwojowych⁶⁸. Napięcia, jakie powstają w procesie ewolucji systemów i podsystemów, powinny prowadzić do wznoszenia się zarówno jednostek, jak i całości na wyższy poziom, gdyż żaden rzeczywisty system nie jest doskonały.

⁶⁶ „W konsekwencji podejście systemowe okazało się szczególnie płodne przy rozwiązywaniu różnych zagadnień ewolucyjnych, zwłaszcza przy rozpatrywaniu procesu ewolucji na wyższych poziomach organizacji biologicznej”. Sz. W. Ślaga, *Życie-ewolucja*, w: M. Heller, M. Lubański, Sz. W. Ślaga, *Zagadnienia filozoficzne współczesnej nauki. Wstęp do filozofii przyrody*, dz. cyt., 290.

⁶⁷ Por. A. Siemianowski, *Śmierć i perspektywa nadziei. Esej filozoficzny o ostatecznych sprawach człowieka*, Gniezno 1992, 139-143.

⁶⁸ Zob. W. Ługowski, *Filozoficzne podstawy protobiologii*, Warszawa 1995, 106-107.

„Doskonałość jest celem, do którego się zmierza, a nie osiągniętym już stanem”⁶⁹. Ostatecznym celem, ku któremu zdąża ewolucja człowieka, jest uzyskanie pełnej doskonałości bytowej, możliwej do osiągnięcia przez człowieka. Takie ujęcie sugeruje, że ewolucyjnym „czymś więcej” powinno być przejście na nowy, wyższy i doskonalszy sposób istnienia⁷⁰. Człowiek jest zatem systemem z natury swej niestabilnym, który cechuje wychylenie od animalności ku duchowości, a w związku z tym nieustanne napięcie między życiem i śmiercią. Celem („zadaniem”) śmierci jest „przeprowadzenie” człowieka na wyższy poziom istnienia, tzn. pełne włączenie go w system „nowego życia”. Należy przy tym pamiętać, że prawa czynnościowe systemu wyższego niejako „sprawdzą” nas i „zdecydują”, czy będziemy w stanie zintegrować się z nim w sposób wystarczający⁷¹.

TADEUSZ WOJCIECHOWSKI'S CONCEPT OF HUMAN DEATH

Summary

An evolutionary concept of human death proposed by Tadeusz Wojciechowski seems to be in line with the contemporary, system way of comprehension of reality. The basis of the system approach to a human being (his beginning, life and death) is such understanding of development according to which, in the course of evolution, qualitatively new systems emerge. During that process, the hitherto existing possibilities of development (i. e. progress according to regularities and mechanisms ruling earlier phases of evolution) are exhausted and new ways of development appear which are ruled by new regularities and mechanisms that are natural products of earlier phases of evolution. Tensions that arise in the process of evolution of systems and subsystems should lead both individuals and the whole to rise to a higher level, because no real system is perfect. Perfection is a goal which one aims at, not a state already reached. The final goal of human evolution is full

⁶⁹ M. Lubański, art. cyt., 39.

⁷⁰ T. Wojciechowski, *Z ewolucyjnej problematyki śmierci człowieka*, art. cyt., 86.

⁷¹ „Najważniejsze zadanie ludzkiego czasu polega na tym, aby każda świadoma istota przygotowała sobie w okresie jego trwania organy widzenia i życia, które nie mogą się w pełni rozwinąć w życiu obecnym, lecz które bezzwłocznie zaczęłyby działać, gdyby znalazły się w odpowiednim dla siebie środowisku, podobnie jak organy embrionu nie znajdujące zastosowania w okresie życia płodowego czekają na wysilek, przestrzeń i ruch. Rzeczywistość doczesna, przejawiająca się w tym, co nazywa się historią, przypomnieniem, próbą i zasługą, stanowi tworzywo owych duchowych organów wieczności, nie znajdujących zastosowania w obecnym życiu”. J. Guilton, dz. cyt., 118.

perfection of being, possible to attain by a man. Such a view suggest that the evolutionary 'something more' for a human, should be a passage to a new, higher and more perfect level of existence. A man is therefore a system which is unstable by its own nature and which is characterised by an inclination form animality to spirituality, and what follows, by the incessant tension between life and death. The aim ('task') of death is to 'take' a man onto a higher level of existence, i. e. to include him fully in the system of 'new life'. It should be remembered that functional laws of a higher system will 'check' upon us and 'decide' whether we are able to integrate ourselves with it in a sufficient manner.

NAPOLEON WOLAŃSKI

*Departamento de Ecologia Humana,
Centro de Investigacion y de Estudios Avanzados, Meksyk*

ANNA SINIARSKA

*Wydział Filozofii Chrześcijańskiej, UKSW
Instytut Ekologii PAN, Warszawa*

MOŻLIWOŚCI ADAPTACYJNE CZŁOWIEKA A PROBLEMY BIOETYCZNE ŚRODOWISKA JEGO ŻYCIA

Istnieje współcześnie wśród paleoantropologów zgodność poglądów, że formy przedludzkie ewoluowały przez kilka milionów lat do postaci form ludzkich na terenie Afryki. Jest jednak problemem spornym do dzisiaj, ile razy dokonała się emigracja wczesnych form ludzkich z Afryki na tereny Eurazji. Istnieje domniemanie, że były co najmniej trzy takie fale w okresie Człowieka Wyprostowanego (*Homo erectus*; przez niektórych uznawanego za przedstawiciela form przedludzkich – *Pithecanthropus*), Człowieka Neandertalskiego (*Homo neanderthalensis*) i Człowieka Rozumnego (*Homo sapiens*). Rozważa się także problem: czy nowe fale ludności napływały na te same tereny Euroazji i tam krzyżowały się z formami z poprzednich fal migracji, czy też poprzednie formy wyginęły? Istnieje jeszcze wersja, że formy z nowych fal migracji docierały na dawniej zasiedlone tereny, i tam żyły obok dawnych grup, czy też na sąsiednich terenach (w każdym razie każda z nich miała swoją oddzielną niszę ekologiczną).