

Tadeusz Wojciechowski

Problem hominizacji w ujęciu przyrodniczym i filozoficznym

Studia Theologica Varsaviensia 2/1-2, 579-627

1964

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.

Ks. TADEUSZ WOJCIECHOWSKI

PROBLEM HOMINIZACJI W UJĘCIU PRZYRODNICZYM I FILOZOFICZNYM

U w a g i w s t ę p n e

Termin przyrodniczy „hominizacja” oznacza proces filogenetyczny, który doprowadził do powstania człowieka, nowej i swoistej istoty cielesno-duchowej na ziemi¹. W problemie hominizacji chodzi nie tylko o podanie sekwencji form prowadzących do pojawienia się człowieka, tak jak o tym pojawieniu się można mówić od strony doświadczenia, ale także o problem faktorów, przyczyn, które wpłynęły sprawczo na jego powstanie.

Hominizację pojętą jako proces filogenetyczny, którego kresem jest powstanie człowieka, możemy rozważać podwójnie: najpierw jako obejmującą cały ciąg generacji w linii rozwojowej prowadzącej do człowieka, po wtóre jako sam kres tej linii, sam moment powstania człowieka, czyli jako to, co Piotr Teilhard de Chardin SJ nazwał „punktem zerowym” człowieka². W rozumieniu pierwszym mówimy o hominizacji w szerszym, w rozumieniu drugim o hominizacji w węższym tego słowa znaczeniu.

¹ Używa się też nazwy „antropogeneza”, jednak termin „hominizacja” przyjmuje się coraz szerzej w fachowej literaturze. Zob. P. Overhage, K. Rahner, *Das Problem der Hominisation*, *Quaestiones Disputatae* 12/13, Herder 1961, 91.

² P. Teilhard de Chardin, *Le groupe zoologique humain*, Paris 1956, 82.

W problemie samego momentu powstania pierwszego człowieka można wyróżnić dwa odrębne zagadnienia: 1) kiedy, 2) w jaki sposób powstał pierwszy człowiek na ziemi. Właśnie to drugie zagadnienie będzie przedmiotem rozważań w niniejszym artykule. Zagadnienie to będę rozważał z punktu widzenia ewolucjonizmu, przy czym zakładając go nie chcę twierdzić, że ewolucja jest faktem. Sądzę bowiem wraz z wielu neoscholastykami, że jej stopień pewności waha się pomiędzy wysokim prawdopodobieństwem z jednej, a hipotezą roboczą z drugiej strony³. W problemie hominizacji rozważanej z punktu widzenia teorii ewolucji chodzi o to, jak pisze Karol R a h n e r SJ, żeby wypowiedzi o sposobie powstania pierwszego człowieka w jego całym bycie „dopasować” do wypowiedzi teorii ewolucji, aby wzajemnie stanowiły harmonijną jedność⁴.

Do zagadnienia ewolucji człowieka, a więc i do zagadnienia hominizacji w węższym tego słowa znaczeniu można podchodzić z punktu widzenia przyrodniczego i filozoficznego. Nauki przyrodnicze operują zjawiskową ciągłością zdarzeń, a przyczynowość ujmują jako następstwo zjawisk (czy grupy zjawisk) po innym zjawisku (czy po grupach zjawisk). Stąd w rozważaniu powstania człowieka mają na względzie tylko *novum phaenomenologicum*, a pomijają *novum ontologicum*. Natomiast filozofia interesuje się istotową stroną tego nowego zjawiska w przyrodzie, jakim jest człowiek. Nauka kreśli zjawiskowy, filozofia przede wszystkim istotowy obraz człowieka. Nauka przyrodnicza bierze pod uwagę zjawiskową ciągłość filogenetycznej sekwencji form od zwierzęcych przodków do człowieka, natomiast filozofia rozważa człowieka w jego integralnym bycie, jako jedność złożoną z duszy i ciała.

Karol D a r w i n w swych rozważaniach brał pod uwagę całego człowieka, a więc z jego duchowymi zdolnościami. Wnet jednak przyrodnicy (i nieprzyrodnicy) zaczęli ograniczać badania do strony cielesnej człowieka i całe zagadnienie jego

³ G. Gutierrez OP, *Qué sabemos hoy sobre el origen del hombre*, w: *Estudios Filosóficos*, t. 18 (1959), 182.

⁴ K. Rahner SJ, *Schriften zur Theologie*, Bd V, Einsiedeln — Zürich — Köln, 1962, 183.

pochodzenia redukować do problemu zoologicznego. Zawężono zainteresowania do strony biologicznej, a zdolności duchowe zaczęto wyprowadzać drogą naturalnej ewolucji ze zjawisk materialnych.

Oczywiście, nie można sprawy upraszczać i czynić zarzutu przyrodnikom, że przy badaniach powstania człowieka nie biorą pod uwagę duszy człowieka. Słusznie pisze Paweł Overhage SJ, że nauka nie może opierać swych badań na założeniu w człowieku ponadbiologicznej rzeczywistości, ponieważ wiedzieć o tym może nie na podstawie przyrodniczego, lecz tylko na podstawie filozoficzno-teologicznego poznania. Biolog porównuje psychizm ludzki z psychizmem zwierzęcym i ogranicza się do operowania naturalnymi faktoraми, aby w swych badaniach nie zakładać pozabiologicznych przyczyn. W historii zagadnienia hominizacji miało to najpierw ten skutek, że zjawiska duchowe zaczęto wyprowadzać ze zjawisk psychizmu zwierzęcego i zaczęto zacierać istotową różnicę między zwierzęciem i człowiekiem.

W dalszej jednak konsekwencji, pisze dalej Overhage, spowodowało to rozwój badań nad psychizmem zwierzęcym, oraz zachowaniem się indywidualnym i społecznym zwierząt. Pogłębiona psychologia zwierząt miała znów ten skutek, że coraz jaśniej poczęły występować różnice i przeciwieństwa między człowiekiem i zwierzęciem. Okazało się, że dla adekwatnego wy tłumaczenia zjawiska człowieka, a więc i hominizacji, nie wystarczą nauki czysto biologiczne, jak genetyka, fizjologia porównawcza, morfologia, anatomia, antropologia fizyczna i paleontologia, lecz że trzeba tu też wypowiedzi psychologii, językoznawstwa, socjologii, etnologii, prehistorii, filozofii, a nawet teologii⁵. Okazało się, że obraz hominizacji nie będzie adekwatny i zupełny, jeżeli przedstawi się go tylko ze strony biologicznej, gdyż nie będzie to obraz całego człowieka.

Ze strony filozoficznej podchodzi się do zagadnienia hominizacji z pewnymi założeniami, które wynikają z rozważania

⁵ Overhage, *Das Problem der Hominisation*, 95—98.

natury dzisiejszego człowieka. Założeniem tym jest teza psychologii racjonalnej o zasadniczej różnicy między psychizmem zwierzęcia i człowieka. Hubert R o h r a c h e r pisze, że pochodzenie człowieka od zwierząt uchodzi za teorię dobrze ugruntowaną o wysokim stopniu prawdopodobieństwa, ale jest pewniejszym, że w psychice między człowiekiem i zwierzęciem zachodzi przepaść, która z punktu widzenia teorii ewolucji nie da się wytłumaczyć. O ile z jednej strony są podobieństwa, to z drugiej trzeba stanowczo podkreślić fakty, że w psychice ludzkiej występują takie stany, których nawet najmniejszego śladu nie znajdziemy w psychice zwierząt⁶. Fakt ten uwzględnia się przy rozważaniu hominizacji ze stanowiska filozoficznego.

W problemie „zerowego punktu” człowieka wyróżniono wyżej dwa zagadnienia: kiedy i jak powstał pierwszy człowiek, czyli zagadnienie chronologiczne i sposobu powstania pierwszego człowieka. Zagadnienie pierwsze może być rozwiązane tylko przez badania naukowe, gdyż analizy filozoficzne nie mogą tu wnieść żadnych istotnych momentów. Inaczej przedstawia się sprawa z zagadnieniem drugim. Sama nauka przyrodnicza nie jest w stanie rozwiązać całkowicie sposobu powstania człowieka rozważanego w jego bycie integralnym, lecz muszą tu dojść rozważania natury filozoficznej. Dwa te zagadnienia, mianowicie czasu i sposobu powstania pierwszego człowieka nie są ze sobą bezpośrednio związane i dlatego rozwiązanie jednego z nich nie jest równocześnie rozwiązaniem drugiego.

I. Hominizacja z punktu widzenia przyrodniczego

Biologowie wymieniają różne faktory hominizacji, jak np. rozwój czaszki, co miało umożliwić rozwój mózgu (v. E i c k s t e d t, 1934), wyprostowany chód, co miało być warunkiem

⁶ H. R o h r a c h e r, *Einführung in die Psychologie*⁷, Wien/Innsbruck 1960, 346, 384—385. Autor wylicza tu takie przeżycia, jak uczucia religijne, taktu, poczucia sprawiedliwości i słuszności.

myślenia (J. Piveteau, 1948) i co miało umożliwić rozwój mózgu (A. Portmann, 1951, 1952), wytworzenie się swiostego typu szkieletu, co wytyczyło kierunek rozwoju czaszki (G. Heberer, 1952). Faktory te dotyczą jednak hominizacji wziętej w szerszym tego słowa znaczeniu i dlatego ograniczę się tu tylko do tych czynników, które mają tłumaczyć hominizację braną w węższym tego słowa znaczeniu. Wielu badaczy sądzi, że bezpośrednia hominizacja wiąże się przede wszystkim z działaniem następujących czynników: progresywnej cerebralizacji, mutacji, selekcji i izolacji. Ponieważ selekcja i izolacja zakładają uprzednio mutację, przeto zasadniczą rolę odgrywają czynniki cerebralizacji i mutacji.

1. *Faktor cerebralizacji*

C. v. Economo nazwał progresywną cerebralizację prawem natury. Stałemu wzrostowi mózgu odpowiada stały wzrost funkcji psychicznych, czyli wzrost inteligencji⁷. E. Dubois (1930) pierwszy starał się uporządkować grupy ssaków według stopnia rozwoju mózgu. Założył istnienie siedmiu stopni cerebralizacji, charakteryzujących się podwajaniem ilości komórek nerwowych. Ostatni stopień cerebralizacji wykazuje *homo sapiens*. Hipotezę tę przyjęli J. Versluys, O. Poetzl i K. Lorenz (1939), oraz S. L. Washburn (1950). Również Teodozjusz Dobzhansky sądzi, że rozwój form od kretomyszowatych przez małpiatki, małpy ogoniaste i pitekanropy do człowieka zaznaczył się przede wszystkim w rozwoju mózgu⁸.

Nic więc dziwnego, że A. Keith (1950) i H. V. Vallois (1954) mówią o Rubikonie mózgowym między człowieczeństwem a zwierzęcością, przy czym ów Rubikon ma stanowić objętość mózgu wynosząca ok. 750 cm. Gerhard Heberer przedstawia stosunki objętości mózgu w następującej tablicy:

⁷ C. v. Economo, *Die progressive Zerebralisation, ein Naturprinzip*, w: *Wiener Medizin. Wochenschr.* (1928), 904.

⁸ Th. Dobzhansky, *Evolution, Genetics and Man*, New York 1955, 325.

Grupa	M	Granice zmienności
Homo	1350	950—2100
Archanthropinae	1000	770—1300
Praehomininae	600	450— 800 (1000?)
Ponginae	450	290— 685
Hylobatidae	95	80— 140

Jak dla formy przedludzkiej decydujące znaczenie dla jej powstania miał wyprostowany chód i typowe ludzkie uzębienie, tak decydującym dla powstania formy ludzkiej była cerebralizacja⁹.

M. Boule i H. V. Vallois są zdania, że inteligencja ludzka nie pojawiła się nagle, lecz tworzyła się w powolnym rozwoju. Dzięki temu, że mózg ludzki stał się większym od mózgu antropoidów stojących najwyżej w rozwoju, inteligencja ludzka jest wyższa od inteligencji małp¹⁰. C. A r a m b o u r g sądzi podobnie, że hominizacja polegała na objętościowym rozwoju mózgu, oraz na rozwoju zdolności intelektualnych, które były konsekwencją rozwoju mózgu¹¹. Znaczenie cerebralizacji w dziele uczłowiczenia podkreśla także Bernard R e n s c h, według którego decydujące znaczenie w procesie hominizacji posiadało absolutne i względne powiększenie mózgu, a zwłaszcza jego części czołowej¹². Jeszcze radykalniej wyraża to K. E. R o t s c h u h gdy pisze, że nie istnieje punkt przełomu filogenetycznego, w którym znikałoby zwierzę a zaczynał się człowiek. Natomiast w ciągu rozwoju zjawiały się nowe cechy człowieka, takie jak chwytność ręki, wyprostowany chód i powolne wzrastanie¹³.

Paweł C h a u c h a r d widzi prawdziwy sens ewolucji właśnie w zdążaniu do coraz większego mózgu, tzn. do mózgu

⁹ G. Heberer, *Subhuman Evolutionary History of Man*, w: *Ideas on Human Evolution*, Cambridge 1962, 236.

¹⁰ M. Boule, H. V. Vallois, *Les hommes fossiles*⁴, Paris 1952, 528.

¹¹ C. A r a m b o u r g, *La genèse de l'humanité*, éd. revue et corr. Paris 1955, 112—113.

¹² B. R e n s c h, *Neuere Probleme der Abstammungslehre*², Stuttgart 1954, 325.

¹³ K. E. R o t s c h u h, *Theorie des Organismus*, München/Berlin 1959, 134.

człowieka, czyli równocześnie do mózgu o największej komplikacji. Biologiczny rozwój do coraz większego mózgu był równocześnie postępowaniem ku świadomości i wolności, które pojawiły się na ziemi wraz z pierwszym człowiekiem. Złożoność mózgu, coraz większa jego wydajność funkcjonalna na skutek większej ilości połączeń neuronowych w mózgu, spowodowały przekroczenie progu refleksji, czyli sprawiły powstanie człowieka ¹⁴.

Powstaje pytanie, czy progresywna cerebralizacja mogła być przyczynowym faktorem hominizacji. Twierdzenia wyżej podanych i innych autorów mogłyby być przekonujące tylko wtedy, gdybyśmy ewolucję mózgu rozważali w teoretycznej i czasowo rozmażanej linii rozwojowej. Lecz wtedy właśnie nie moglibyśmy mówić o hominizacji w węższym tego słowa znaczeniu, gdyż taki sposób rozważania likwiduje „punkt zerowy” powstania człowieka i stawia nas wobec teilhardowskiej „białej plamy” na początkach człowieka.

Sam przebieg procesu cerebralizacji ze strony nauki nie jest jeszcze wyjaśniony. Ogólnie przyjmuje się, że rozwój mózgu w kierunku człowieka polega na rozwoju kory czołowej. Człowiek różni się od innych form przede wszystkim wybitnym rozwojem części czołowej mózgu. Jednakże rozwój kory mózgowej u form przedludzkich nie przebiegał równomiernie, lecz rozwojowi jednych towarzyszyło zatrzymanie rozwoju innych części kory. R. Martin i K. Saller podkreślają, że właśnie dzięki temu faktowi nie można uważać mózgu ludzkiego za proste powiększenie mózgu antropoidów. Rozwój potylicznej części mózgu przebiegał zupełnie inaczej niż części czołowej kory mózgowej. Przy zbrudzkowaniu podobnym do prymatów, część wzrokowa kory zajmuje procentowo najmniejszą powierzchnię kory mózgowej człowieka ¹⁵.

W korze czołowej umieszcza się ośrodki lokalizacyjne wyższych czynności psychicznych i cech charakteru człowieka. Lecz G. M. Wyburn zaznacza, że wycięcie mózgu czoło-

¹⁴ P. Chauchard, *Des animaux a l'homme*, Paris 1961, 75—86.

¹⁵ R. Martin, K. Saller, *Lehrbuch der Anthropologie*, Bd II, Stuttgart 1959, 1495, 1523—24.

wego nie musi wpływać na inteligencję człowieka. W jednym przypadku pacjent osiągnął QI w granicach 160 w skali Bineta po wycięciu prefrontalnej części mózgu. Nie jest oczywistym, że wyższa działalność psychiczna jest zlokalizowana w płatach mózgu¹⁶. W każdym razie nie wykazano, że cechy ludzkie są związane z rozwojem kory czołowej. T. Edinger zaznacza, że rozwój mózgu ludzkiego posiadał swoisty przebieg, swoisty rytm i z punktu widzenia czasu geologicznego jego rozwój był nagły, bez równoczesnego wzrostu wielkości ciała¹⁷.

Dotychczasowe wyniki badań nad rozwojem mózgu reasumuje Overhage w ten sposób, że lepiej znamy dzisiaj rozwój mózgu ssaków, aniżeli człowieka i właśnie ewolucja w drzewie rodowym człowieka jest nam właściwie nieznana¹⁸. Niewątpliwie istnieje ilościowy rozwój mózgu w kierunku człowieka, ale faktu tego nie należy przeceniać, gdyż miara objętości mózgu nie jest miarą cech jakościowych, takich jak inteligencja, organizacja instynktowna i zróżnicowanie psychiczne¹⁹. Nagły i swoisty przebieg procesu rozwoju kory mózgowej człowieka wskazuje na to, że był on kierowany jakimś innym faktorem przyczynowym, a cerebralizacja była tylko jego skutkiem.

W analizie procesu cerebralizacji nasuwa się także pytanie, jaki stopień rozwoju mózgu mamy uznać za decydujący o hominizacji. Inaczej mówiąc, w którym momencie rozwoju mózgu możemy powiedzieć, że dana forma przekroczyła Rubikon mózgowy i stała się człowiekiem. Teilhard de Chardin odpowiada na to pytanie przecząco, gdyż nie posiadamy żadnego parametru dla określenia stopnia cerebralizacji. Gdybyśmy nawet taki parametr posiadali, to byłby on związany raczej z teorią połączeń nerwowych niż z osteologią. Dlatego

¹⁶ G. M. Wyburn, *The Nervous System*, London/New York 1960, 160.

¹⁷ T. Edinger, *Objects et resultats de la Paléoneurologie*, w: *Ann. Paléontologie* 42 (1956), 99.

¹⁸ Overhage, dz. cyt. 255.

¹⁹ Tamże, 259.

wszelkie próby ustalenia procesu hominizacji na podstawie kopalnych czaszek są niedokładne i co najwyżej umożliwiają tylko z grubsza orientację w przebiegu rozwoju mózgu²⁰. Jakiś stopień cerebralizacji możemy, czy musimy uważać za warunek hominizacji, ale przyrodniczo nie możemy tego stopnia w żaden sposób bliżej określić.

Podkreślają dalej badacze, że nie znamy minimalnej ilości substancji mózgowej, która jest konieczna dla wykonywania ludzkich czynności psychicznych. Zdają sobie z tego sprawę także i ci biologowie, którzy hominizację wiążą z rozwojem mózgu. C h a u c h a r d przyznaje, że różnica między mózgiem człowieka i szympansa jest tak mała, że można się dziwić, że tak podobne do siebie organy wykonują tak różne funkcje psychiczne. Pomimo tego sądzi jednak, że z punktu widzenia biologicznego różnica ta została zawarunkowana różnicą mózgu ludzkiego i małpiego²¹. Nasze czynności psychiczne na poziomie zmysłowym są w jakiś sposób związane z korą mózgową, jednakże nie zależą bezpośrednio od jej wielkości czy ilości połączeń nerwowych. Natomiast związku wyższych czynności psychicznych z korą mózgową w ogóle nie znamy i z punktu widzenia nauki na ten temat niczego pewnego powiedzieć nie umiemy²².

U dzisiejszego człowieka obserwujemy bardzo szerokie wahania objętości mózgu. Jak podaje E. v. E i c k s t e d t, kobieta o zupełnie normalnej inteligencji posiadała mózg o ciężarze 850 g. Dzisiejsi Buszmeni i Negrzy posiadają średnią objętość mózgu ok. 1250 ccm, przy średniej Europejczyków ok. 1450 ccm. Natomiast w sprawnościach intelektualnych i cechach charakteru nie znaleziono znaczącej różnicy między Europejczykami a Buszmenami i Negrami. Jeśli idzie o ludzi kopalnych, to w każdym razie objętość ich mózgu leży powyżej Rubikonu mózgowego²³. Niczego natomiast w tym

²⁰ Teilhard, *Le groupe zoologique, humain*, 96.

²¹ Chauchard, dz. cyt. 42—43.

²² Ks. T. Wojciechowski, *Problem lokalizacji funkcji psychicznych w mózgu*, w: *Roczniki Filozoficzne*, t. X (1962), z. 4, 21—56.

²³ Overhage, *Das Problem der Hominisation*, 251—252.

względnie nie możemy powiedzieć o pierwszym człowieku, gdyż nie posiadamy jego czaszki. Możemy tylko czynić mniej lub więcej prawdopodobne ekstrapolacje. Zresztą momentu powstania myślenia i refleksji nie da się odczytać z odlewów czaszek. O zaistnieniu pierwszego człowieka możemy wnosić z przejawów jego działalności duchowej, których nie można ująć metodami przyrodniczymi. V. Marcozzi SJ pisze, że hominid nie jest synonimem człowieka ani rodzaju ludzkiego. Człowiek jest *animal rationale* i jego obecność w epoce historycznej jest poświadczona świadectwem czynności kierowanej rozumem, a nie samym odkryciem fragmentów kostnych.²⁴

Nowość, jaką przyniósł człowiek, leży mniej lub bardzo mało po stronie cielesnej (prawdziwą nowością jest ośrodek mowy u człowieka), a więcej lub przede wszystkim po stronie psychicznej. Z punktu widzenia biologicznego można mówić o progresywnej cerebralizacji jako o fakcie, ale fakt nie jest równoznaczny z przyczyną, która adekwatnie tłumaczy moment powstania pierwszego człowieka. Cerebralizacja jest związana ze zjawiskowym obrazem człowieka i jako taka nie może uchodzić za przyczynowy faktor istoty człowieka, czyli nie może być przyczyną, lecz co najwyżej warunkiem, hominizacji. Jak podkreśla Michał Schmaus, wprawdzie nauka przy pomocy swych metod może wyjaśnić powstanie i rozwój mózgu, ale przez to samo nie wyjaśnia jeszcze powstania ducha, czyli nie wyjaśnia powstania człowieka²⁵. Jeżeli, jak to zakłada Overhage, zróżnicowanie mózgu jest wyrazem odpowiedniego typu i tkwiących w nim możliwości rozwojowych²⁶, to należy przyjąć, że dusza ludzka była tym sprawnym faktorem, który te możliwości zrealizował.

2. Faktor mutacji

Wielu genetyków jest zdania, że przyczynowym faktorem

²⁴ V. Marcozzi SJ, *L'Hominidé de Baccinello et les origines de l'homme*, w: *Gregorianum* 40 (1959), 119.

²⁵ M. Schmaus, *Katholische Dogmatik*, Bd II, 1, 6 Auflage München 1962, 330.

²⁶ Overhage, dz. cyt. 262.

ewolucji są mutacje, które przy współdziałaniu faktorów selekcji i izolacji prowadzą do zmiany gatunków i że na tej właśnie drodze pojawił się pierwszy człowiek na ziemi. Makroewolucję czyli powstanie nowych gatunków, tłumaczą mikroewolucją, czyli intraspecyficznymi mutacjami genów i chromosomów. Faktory mutacji, selekcji i izolacji stanowią podstawę współczesnej teorii mutacji (teorii selekcji). W teorii tej w miejsce darwinowskiej „nieustannej zmienności” podstawiono mutacje, a w miejsce darwinowskiej „walki o byt” i „doboru naturalnego” podstawiono selekcję, przyznając jej twórczą i wybiórczą siłę. Mutacje przygotowują materiał, który przesiewa wybiórczo selekcja a utrwała izolacja. Na podstawie badań genetycznych, fizjologii rozwojowej, ekologii i paleontologii sformułowano współczesną teorię genetyczno-populacyjną (teorię syntetyczną). Teoria ta wysuwa na czoło gatunek pojęty jako rozmnażająca się wspólnota wielu indywiduów, w obrębie której odbywają się procesy ewolucyjne wywołane mutacjami, krzyżówkami, działaniem selekcji, dryftu genetycznego, izolacji i wielkości populacji. Teoria ta pociąga umysły przyrodników, gdyż operuje ilościowo ujmowanymi faktorami, opracowywanymi metodami matematycznymi, bez uciekania się do niepewnych na terenie przyrodniczoznawstwa przyczyn celowych²⁷.

Według B. R e n s c h a, wiele rozstrzygających dla hominizacji cech (np. powiększenie mózgu, fetalizacja) powstało przez czysto ilościowo działające mikromutacje, które zostały utrwalone na drodze przypadkowo działającej selekcji. Faktory te w dużym stopniu wymusiły powstanie człowieka. Równocześnie R e n s c h, jak zresztą i inni autorzy, zdaje sobie sprawę z tego, że mutacje po największej części stanowią zaburzenia normalnego rozwoju. Np. u *Drosophilii* ok. 90% stanowią mutacje letalne, większość zaś z pozostałych prowadzi do pomniejszenia siły witalnej i płodności. Jednakże mała część pozostałych mutacji, jak sądzi R e n s c h, wzмага

²⁷ Tamże, 158—159.

siły witalne, które utrwalone przez selekcję mogły prowadzić do zmian ewolucyjnych²⁸.

H. F r i t z-N i g g l i sądzi, że jest to możliwe do przyjęcia rozwiązanie zagadnienia ewolucji. Pozostaje tylko ta trudność, jak nagle zmiany genów i chromosomów powstające w sposób przypadkowy i niekierowany, przy działaniu selekcji i izolacji geograficznej, potrafią przekształcać gatunki. Rozwiązanie tej trudności widzi w analogii do dzisiejszej fizyki kwantowej. Relacje nieoznaczoności Wernera H e i s e n b e r g a odkryły wolność natury i obaliły stary pogląd, który wszelką działalność w naturze wiązał przymusem ściśle zdeterminowanej przyczyny. W dziedzinie genetyki przypadkowe i niekierowane mutacje genów i chromosomów są podobnym wyrazem wolności ożywionej przyrody²⁹.

Herbert H. R o s s odrzuca zarzut, że wielka ilość letalnych i subletalnych mutacyj zachodząca w populacjach doświadczalnych ma świadczyć przeciw roli mutacyj jako czynnika zmienności w populacjach naturalnych. Mutacje bowiem obserwowane w laboratoriach zachodzą w równym stopniu i w naturze, a więc niektóre cechy mogą powstać na tej drodze. Zdaniem R o s s a możemy więc wierzyć, że we wszystkich populacjach naturalnych zachodzą spontanicznie i ciągle mutacje podobne do tych, jakie otrzymujemy w laboratoriach. Możemy przeto twierdzić, że mutacje stanowią materiał, który buduje ewolucję³⁰.

Czy mutacje tłumaczą adekwatnie powstanie pierwszego człowieka? Badacze uciekają się do mutacyj, gdyż dzisiejsza genetyka nie przyjmuje dziedziczenia cech nabytych. Wprawdzie wszystkie dotychczas zaobserwowane mutacje dotyczą tylko zmian wewnątrzgatunkowych, jednakże autorzy wierzą, jak pisze F r i t z-N i g g l i czy R o s s, że tego rodzaju mutacje w odpowiednio długim okresie czasu mogą doprowadzić do zmiany gatunku. D o b z h a n s k y przyznaje, że nie można

²⁸ R e n s c h, dz. cyt. 327—328, 6.

²⁹ H. F r i t z-N i g g l i, *Vererbung bei Mensch und Tier*², Stuttgart. 1961, 264, 262.

³⁰ H. H. R o s s, *A Synthesis of Evolutionary Theory*, 1962, 90.

obserwować makroewolucji w jej mechanizmie lecz tylko w jej końcowych produktach. Obserwowalne są tylko mikro-mutacje, jednakże sądzi, że w pewnych doświadczeniach udało mu się przekroczyć granice mikromutacji i dla tego rodzaju zmian zaproponował nazwę „mezoewolucji”³¹.

Ostrożniej wyraża się G. L. Stebbins, że jest bardzo prawdopodobnym, iż nowe gatunki powstają przez nagromadzenie mutacji o małym zasięgu³². Również A. Kühn mówi o możliwości i prawdopodobieństwie powstawania gatunków na drodze mikromutacji, ale dodaje zaraz, że nie wiemy, czy „makroewolucja, która stwarza bardzo zróżnicowane plany budowy i funkcji, jest kierowana tymi samymi środkami, przy pomocy których mikroewolucja dzieli geograficzne i ekologiczne rasy oraz blisko spokrewnione gatunki... Mutacja i selekcja stanowią uznane podstawowe procesy zmiany gatunków. Nie znamy innych. Ale nie możemy twierdzić, że są one jedyne”³³. Z naszych genetyków Stanisław Skowron mniemania, że znaczna większość genetyków i ewolucjonistów współczesnych widzi w mikromutacjach faktor ewolucji, jednak nie można odrzucić zdecydowanie poglądu, że mogą istnieć takie mutacje, które wprowadzają od razu większe zmiany w organizmach³⁴. Natomiast według Edmunda Malinowskiego problemu makroewolucji nie możemy oprzeć na faktach doświadczalnych i dlatego wszelkie rozważania na ten temat należą do zakresu naukowych spekulacji³⁵.

Inni badacze odrzucają tłumaczenie ewolucji przy pomocy mutacji, ponieważ te są 1) przypadkowe i niekierowane, 2) dotychczas obserwowane mutacje prowadzą tylko do zmian wewnątrzgatunkowych, 3) ekstrapolacja mikromutacji w dziedzinę makromutacji jest niedozwolona.

³¹ Dobzhansky, *Evolution at Work*, w: *Ideas on Human Evolution*, 31.

³² G. L. Stebbins, *Zmienność i ewolucja roślin*, Warszawa 1958, 72.

³³ A. Kühn, *Grundriss der Vererbungslehre*, Heidelberg 1950, 236—237, 242.

³⁴ S. Skowron, *Dziedziczność*, Warszawa 1960, 301.

³⁵ E. Malinowski, *Genetyka*, Warszawa 1958, 510.

Leon Moret pisze, że przypadek nie może wytłumaczyć powstania tak skomplikowanych narządów, jak np. oko czy mózg człowieka. Ponadto aktualne mutacje są raczej ujemne niż dodatnie, nie pojawiają się na nowo i nie wychodzą poza ramy gatunku. Nie można również uciekać się do twierdzenia, że tylko w przeszłości panowały warunki sprzyjające wielkim mutacjom i że warunki te zaginęły bezpowrotnie³⁶. Ks. Romuald Zaniewski za Emilem Guyenot podkreśla, że każdy nawet najmniejszy organizm stanowi misternie zbudowaną całość i trudno sobie wyobrazić przypadkowe powstanie nawet najmniej skomplikowanego narządu. Tym trudniej wyobrazić sobie przypadkowe powstanie tak skomplikowanego organu, jakim jest oko³⁷. W. Heitler wyklucza przypadkowe powstanie i rozwój skomplikowanej budowy ciała wyższego zwierzęcia. Im więcej jest skomplikowany organizm tym bardziej nieprawdopodobny jest przypadek, jako faktor ewolucji³⁸.

Dotychczas obserwowane mutacje nie wychodzą poza ramy zmian cech przypadkowych wewnątrz gatunku. To jest również powód, dlaczego ta grupa autorów odrzuca mutację jako faktor ewolucji. Oskar Kuhn podkreśla wyraźnie, że mutacje są jedyną znaną z doświadczenia formą zmienności wyposażenia dziedzicznego, jednak doświadczalnie dotychczas nie stwierdzono, żeby mutacje prowadziły do zmiany gatunku³⁹. Overhage chyba słusznie zbiera wyniki współczesnych dyskusyj nad mutacjami w ten sposób: „Dotychczas nie można wykazać ani w naturze, ani eksperymentalnie, że dzięki małym,

³⁶ L. Moret, *Manuel de Paléontologie animale*⁴, Paris 1958, 18—19.

³⁷ Ks. R. Zaniewski, *Teorie o pochodzeniu i rozwoju życia a naturalizm chrześcijański*², Londyn 1959, 244—245.

³⁸ W. Heitler, *Der Mensch und die naturwissenschaftliche Erkenntnis*³, Braunschweig 1964, 49: „Man kann die Sache in verschiedenster Weise betrachten... die ausserordentliche Komplexität im Körperbau eines höheren Tieres schliesst eine zufällige Entwicklung absolut aus. Und je genauer man den Körperbau studiert, als um so komplizierter stellt er sich heraus, desto unwahrscheinlicher wird der „Zufall“. Auf Zufall beruht also die Evolution nicht“.

³⁹ O. Kuhn, *Die Deszendenztheorie*, München 1951, 104.

obserwowalnym mutacjom (*Realmutationem*) wewnątrzgatunkowego zakresu, przez ich sumację (dodawanie) wraz z działaniem innych faktorów teorii populacyjnogenetycznej mogą rzeczywiście powstawać spokrewnione gatunki⁴⁰.

Inni autorzy, jak np. K. Beurlen, A. Remane, O. H. Schindewolf, zaznaczają, że ekstrapolacja ewolucyjnej działalności mikromutacji w przeszłe czasy geologiczne nie posiada dostatecznej siły do wytłumaczenia makroewolucji. Według J. Kälina wiara, że sumacja zmian mikroewolucyjnych może być przyczyną makroewolucji, jest swego rodzaju teoretyczną euforią⁴¹. Gdyby nawet, pisze Max Hartmann, mutacje, selekcja i izolacja odegrały pewną rolę, to i tak dla wytłumaczenia ewolucji musimy założyć działanie innych jeszcze faktorów⁴².

Mówi się wiele o mutacjach dotyczących cech materialnych, gdy tymczasem nowością, jaką człowiek wniósł na widownię dziejów życia, jest przede wszystkim psychizm a nie cechy cielesne. Mikromutacje są faktami eksperymentalnymi, można także założyć konieczną dla ewolucji izolację (pierwsi rodzice byli izolowani od środowiska zwierzęcego przez swą naturę), jednakże — jak przy zagadnieniu cerebrylizacji — należy znów podkreślić, że mutacje dotyczą tylko cielesnej, a więc zjawiskowej strony człowieka. Stąd mikromutacje nie mogły być przyczynowym faktorem powstania pierwszego człowieka wziętego w całym swym bycie, ponieważ nie mogły być przyczyną powstania rozumnej duszy. Mikromutacja i cerebrylizacja mogą być przyczynowymi faktorami ewolucji, ale tylko poniżej porządku człowieka. Dlatego, jak pisze Schmaus, nauka przyrodnicza może wyjaśnić tylko materialno-narzędziowy związek między ciałem ludzkim i zwierzęcym. Jest to jednak tylko częściowe wyjaśnienie powstania człowieka, gdyż dusza

⁴⁰ Overhage, dz. cyt. 182.

⁴¹ J. Kälin, *Der kausale Deutungsversuch in der Makro-Evolution*, w: *Naturwissenschaft und Theologie*, H. 2, München 1959, 41, 58.

⁴² M. Hartmann, *Allgemeine Biologie*⁴, Stuttgart 1953, 778—779.

ludzka pozostaje poza przyrodniczymi badaniami. Ująć ją może tylko analiza filozoficzna⁴³.

3. Teoria Piotra Teilharda de Chardin.

Piotr Teilhard de Chardin SJ reprezentuje przyrodniczy, choć przepojony myślami filozoficznymi punkt patrzenia na problem hominizacji. Do zagadnienia tego podchodzi ze stanowiska empirii naukowej, gdyż, jak sam podkreśla, chce pominąć wszelkie aspekty filozoficzne i teologiczne⁴⁴. Jest to jednak punkt widzenia empiryczny więcej z intencji niż z rzeczywistości. Nie będę tu przedstawiał całości ewolucyjnych poglądów Teilharda, lecz tylko jego myśli dotyczące momentu powstawania człowieka.

Zagadnienie początku człowieka, czyli problem tzw. punktu zerowego, nie jest zdaniem Teilharda prosty do rozwiązania, ponieważ na tych obszarach geologicznego czasu leży tzw. „biała plama”. Nie możemy nawet marzyć o zbliżeniu się do tego punktu zerowego, skoro musimy zrezygnować z poznania początków znacznie bliższych nam w czasie Chińczyków czy Greków. Działają tu prawa perspektywy kosmicznej, które nie pozwalają na zetknięcie się z „punktem zerowym”, który też z tego punktu widzenia jest niewyznaczalnym w sferze konkretnego. Nie przeszkadza to jednak w wyznaczeniu drogi, jaką mogła przebiegać hominizacja.

Teilhard pisze o wielkiej mutacji prowadzącej do powstania człowieka, jednakże tę mutację pojmuje swoiście, rzutując ją na kosmiczny proces rozwoju. Oś kosmicznego procesu cerebralizacji przebiegała przez antropoidy, przy czym owa „gęsta i zwarta masa przeróżnych antropoidów przechodziła intensywne mutacje”⁴⁵. Gdy kosmiczny proces zwoju i kompleksyfikacji osiągnął dostatecznie wysoki stopień, wtedy ponad biosferę wybiła się myśl, pierwsza istota ludzka na ziemi. Myśl ta, czyli refleksyjna świadomość, pojawiła się na

⁴³ Schmaus, dz. cyt. 344.

⁴⁴ Teilhard de Chardin, *Le phénomène humain*, Oeuvres t. I, Paris 1955, 21—23; *La vision du passé*, Oeuvres t. III, Paris 1957, 77.

⁴⁵ Teilhard, *Le groupe zoologique humain*, 68—73.

ziemi w sposób wybuchowy. Mechanizm tego „wybuchu” przedstawia się następująco: Jednym z praw kierujących kosmicznym procesem rozwoju jest prawo korpuskulizacji. W pewnym momencie, przygotowanym przez „zjawisko inwazji mutacji o charakterze psychicznym”, uprzywilejowany promień korpuskulizacji przebił się przez nieprzepuszczalną dotychczas zewnętrzną warstwę, która oddzielała psychizm bezpośredni od psychizmu refleksyjnego. Ten promień kosmiczny, czyli po prostu pewien szczep zoologiczny, rozwinął się w noosferę. Gdyby tym promieniem był inny szczep zoologiczny, to inny gatunek rozwinąłby się w noosferę, a nie człowiek, który w tej supozycji nie byłby w ogóle pojawił się na ziemi. Teilhard zdaje się tu sugerować, że jest możliwym, że w kosmosie mogły pojawić się inne byty myślące niż człowiek.

Ten proces przebicia się promienia kosmicznego z wnętrza ewoluującego kosmosu przebiegał w ten sposób, że życie postępowało wzdłuż tego promienia podlegając procesowi organizacji, który Teilhard nazywa inaczej procesem zwoju. Proces ten osiągnął punkt krytyczny wtedy, gdy dokonało się takie nadżeśrodkowanie życia, takie jego nabrzmienie, że z tego nabrzmienia wybuchła zdolność przewidywania i inwencji, czyli pierwsza myśl na ziemi. Była to wielka rewolucja, dzięki której na ziemi pojawiła się świadomość refleksyjna⁴⁶. Życie wstąpiło na drugi stopień świadomości, dzięki czemu mogło przekształcić oblicze i powierzchnię ziemi.

Ważne są wnioski, jakie autor wyciąga ze swych rozważań. Są one następujące: 1) Z punktu widzenia nauk przyrodniczych człowiek pojawił się na ziemi dokładnie w ten sam sposób (pod względem geograficznym i morfologicznym) jak każdy inny gatunek. 2) Od samego początku nosi w sobie człowiek cechy szczególne, które wskazują na to, że jego żywotność należy do wyższego rzędu niż ta, która cechuje inne gatunki⁴⁷. Hominizacja jest więc mutacją podobną do każdej innej pod względem cech zewnętrznych.

⁴⁶ Teilhard, *Le phénomène humain*, 186.

⁴⁷ Teilhard, *Le groupe zoologique humain*, 79—80.

Aby prześledzić dokładniej „punkt zerowy”, zbliżyć się do wyjaśnienia momentu powstania człowieka, zakłada hipotezę łuski zoologicznej. Z osi kosmicznego rozwoju wiodącego w kierunku człowieka odłupywały się po kolei łuski Australopiteków, Pitekantropusów, Człowieka Neandertalskiego, Człowieka ze Steinheim, Człowieka ze Swanscombe, odkrywające pęd środkowy, z którego rozwinął się dzisiejszy człowiek. Hipotezę tę uważał Teilhard za równie ważną, jak hipoteza periodycznego układu pierwiastków dla fizyki i chemii. Człowiek rozpoczął od „punktu zerowego” bardzo szybki rozwój w ciągu pierwszych dziesiątków tysięcy lat swych dziejów, by później rozwijać się wolniej⁴⁸.

Teoria Teilharda, jak każda zresztą teoria przynajmniej z założenia przyrodnicza, nie tłumaczy dostatecznie powstania swoistego psychizmu człowieka. Nie jest bowiem jasnym, w jaki sposób kosmiczna linia rozwoju zmierzająca w kierunku coraz większej koncentracji zawierała w sobie ludzki psychizm. Wielka mutacja może wyjaśnić powstanie cielesnej strony człowieka, ale nie może wyjaśnić powstania psychizmu ludzkiego, gdyż ten nie jest zmutowanym psychizmem zwierzęcym. Żadna biologiczna mutacja nie jest w stanie przerzucić mostu nad przepaścią, jaka dzieli zwierzęce i ludzkie zdolności psychiczne. Teilhard włączył duszę ludzką w proces kosmicznego rozwoju, ale nie wyjaśnił, w jaki sposób rozwijający się kosmos nosił w sobie i wyprowadził na widownięć życia niematerialną duszę ludzką.

Nie można uważać za empiryczne i przyrodnicze wyjaśnienie powstania psychizmu ludzkiego przy pomocy praw korpuskularizacji, zwoju i kompleksyfikacji, ponieważ są to założenia natury spekulatywnej, a nie wymowa faktycznego stanu rzeczy. Toteż słusznie ks. Kłósak podnosi, że pojęcie zasadniczego przetwarzania psychizmu zwierzęcego w kierunku refleksyjnego psychizmu ludzkiego jest wyrazem filozoficznej, a nie empiriologicznej analizy Teilharda⁴⁹.

⁴⁸ Tamże, 91.

⁴⁹ Ks. K. Kłósak, *Antropogeneza w empiriologicznym ujęciu ks.*

Teilhard właściwie uchyla się od rozwiązania zagadnienia „punktu zerowego” człowieka, gdy powołuje się na perspektywę kosmiczną, która nie pozwala zbliżyć się do początków człowieka. Lecz z tego wynika, że nauki przyrodnicze nie mogą powiedzieć niczego szczegółowego o sposobie powstania pierwszego człowieka poza stosowaniem ogólnych twierdzeń teorii ewolucji. Teilhard zdaje sobie z tego sprawę, gdyż pisząc, że człowiek pojawił się na ziemi tak samo jak każdy inny gatunek od razu dodaje, że dotyczy to aspektu geograficznego i morfologicznego, ponieważ człowiek wykazuje od początku cechy szczególne, których nie znajdujemy u przodków zwierzęcych⁵⁰. Ograniczenie to sprawia, że zdanie: „człowiek pojawił się na ziemi tak samo jak każdy inny gatunek” jest tylko w części prawdziwe, mianowicie tylko w odniesieniu do ciała ludzkiego.

Można by tym zastrzeżeniem postawić zarzut, że ostatecznie każdy gatunek, który się pojawił na drodze ewolucji, jest czymś nowym w stosunku do poprzednich. Jednakże bierzemy tu pod uwagę nie tylko sam czysty fakt nowości, ale także proporcje tych nowości względem siebie. Wszelka nowość w świecie zwierzęcym nie przekracza ram biologii, a więc gatunki różnią się stopniem doskonałości natury a nie naturą wprost od form poprzedników. Natomiast nowość wniesiona przez człowieka jest nowością nie tylko stopnia, ale przede wszystkim nowością natury przekraczającej ramy biologii. Proporcjonalny i stopniowy bieg ewolucji został jednak przerwany w momencie powstania pierwszego człowieka, ponieważ na ziemi pojawił się czynnik duchowy.

Teilhard pisze, że hominizacja polegała na hyperkoncentracji życia i przebiciu się kosmicznego promienia przez zewnętrzne łuski rozwijającej się materii. Taki pogląd sugeruje, że psychizm ludzki rozwinął się z wnętrza materii, ujawniając się na zewnątrz w momencie wybuchu psychicznej mutacji. Wydawać by się mogło, że w ten sposób włącza

P. Teilharda de Chardin, w: *Zeszyty Naukowe KUL*, VI (1963), nr 4 (24), 12.

⁵⁰ Teilhard, *Le groupe zoologique humain*, 79—80.

psychizm ludzki w biologiczny proces rozwoju i staje w opozycji do tez filozofii neoscholastycznej. Jednakże Teilhard podkreśla ciągle empiriologiczny punkt patrzenia i bierze pod uwagę ciągłość zjawiskową, a więc ciągłość właściwie zmysłowych zjawisk psychicznych, a nie ciągłość natury i ciągłość psychizmu duchowego. Jak sam podkreśla, psychizm ludzki nie powstał bez interwencji siły stwórczej, ale rozważanie tej siły należy do zakresu metafizyki, którą się nie zajmuje⁵¹. Nie eliminuje więc interwencji Bożej przy stworzeniu duszy⁵².

Niemniej jednak jego myśli mogą dać podstawę monizującym poglądom. Taką konsekwencję, jak się zdaje, wyciągnął Chaucard, według którego człowiek jest tylko wieloraką zarówno w indywidualnym jak i społecznym rozwoju urzeczywistniającą się możliwością. Człowiek nie jest ani ciałem, ani duszą, ani połączeniem duszy z ciałem, lecz jest zorganizowaną jednością materialną, która posiada psychiczne własności⁵³. Chaucard nie zaprzecza duszy ludzkiej, ale taki sposób wyrażania się może budzić wątpliwości. W każdym razie, jak to podkreśla Schmaus, teoria Teilharda może być różnie interpretowana. Sposób ujęcia rozwoju kosmicznego budzi wrażenie, jak gdyby chciał wyjaśnić go także filozoficznie i teologicznie. Wydaje się także, że często brakuje mu odpowiednich pojęć dla wyrażenia swych myśli⁵⁴. Nawet na płaszczyźnie empiriologicznej, zaznacza ks. Kłósak, wypowiedzi Teilharda są czasem za ogólne i dowolne⁵⁵.

Zbierając wyniki wszystkich powyższych trzech prób rozwiązania zagadnienia możemy powiedzieć, że ze stanowiska przyrodniczego można dać tylko częściowe lecz nie całościowe rozwiązanie zagadnienia momentu hominizacji. Rozwiązanie to dotyczy tylko zjawiskowej, cielesnej strony człowieka i nie dotyka jego istoty. Toteż neoscholastycy w zasadzie krytycznie osądzają możliwości rozwiązania problemu powstania pierw-

⁵¹ Teilhard, *La vision du passé*, 104, przypisek.

⁵² Ks. Kłósak, art. cyt. 17—18.

⁵³ Chaucard, *Précis de biologie humaine*, Paris 1957, 379, 210.

⁵⁴ Schmaus, dz. cyt. 359.

⁵⁵ Ks. Kłósak, art. cyt. 9.

z tego człowieka na płaszczyźnie biologicznej. Overhage nawet pisze, że liczne pojęcia i abstrakcyjne modele teorii genetyki populacyjnej są czystymi nazwami wysoce skomplikowanego procesu hominizacji, czy ogólniej mówiąc ewolucji, który nie da się ani naukowo przedstawić ani przyczynowo wyjaśnić. Na podstawie poszczególnych faktów, jak realne mutacje, powstawanie, częstość i rozszerzanie się ich w populacji, biologowie budują często w sposób rachunkowy teoretyczne modele ewolucji, które nie wyjaśniają w pełni hominizacji. Stosowanie samych pojęć mutacji, selekcji, izolacji i sumacji niesie niebezpieczeństwo zakładania zmiany ilościowej tam, gdzie w rzeczywistości powstaje byt o odmiennej naturze⁵⁶. Jest więc w zupełności zrozumiałym, że filozofia szuka pełniejszego i całościowego rozwiązania problemu hominizacji.

II. Hominizacja z punktu widzenia filozofii

Różnice poglądów na hominizację w węższym tego słowa znaczeniu wśród neoscholastyków dotyczą zasadniczo biologicznej strony człowieka. I tak jedni utrzymują, że nie tylko dusza, ale i ciało człowieka powstało na skutek specjalnej interwencji Bożej, drudzy zaś podkreślają, że specjalna interwencja Boża dotyczyła tylko stworzenia duszy, natomiast ciało człowieka zostało przygotowane w ogólnym procesie ewolucji. Wydaje się jednak, że naturalny proces ewolucji, jaki przygotował ciało człowieka, został przerwany w momencie stworzenia duszy ludzkiej przez Boga. Dlatego autorzy tej grupy starają się zharmonizować fakt stworzenia duszy z ogólnym procesem ewolucji. Przed tą grupą neoscholastyków stanęło po prostu zadanie ujęcia w ramach ewolucji powstania całego człowieka, w jego integralnym bycie obejmującym duszę i ciało. Duchowa strona człowieka pozostała poza ramami nauki, przez co na ewolucyjnym ujęciu powstania człowieka powstała jakby jakaś głęboka ryna, rozziw, który chcą usunąć

⁵⁶ Overhage, dz. cyt. 172—173.

niektórzy neoscholastycy. Powstanie, narastanie i rozwój prób w tym kierunku przedstawię na poglądach P. M. Periera, A. D. Sertillangesa i K. Rahnera.

1. *Teoria P. M. Periera*

P. M. Perier zagadnienie ewolucyjnego pochodzenia człowieka ustawia od razu na płaszczyźnie filozoficznej. Ze względu na swą odrębną naturę człowiek stanowi osobne królestwo ludzkie, a nie jest tylko jednym z gatunków w królestwie zwierząt. Za podstawę swych rozważań bierze trzy twierdzenia: 1) Między człowiekiem a zwierzęciem istnieje ciągłość biologiczna a nieciągłość metafizyczna. 2) Człowiek jest transcendentnym w stosunku do królestwa zwierząt. 3) Dusza ludzka jest stworzoną przez Boga.

Człowiek posiada związki ze światem zwierząt, jest jakby wszczepiony w świat, jest dokończeniem i ukoronowaniem jego doskonałości. Po stronie morfologicznej istnieje tylko mała różnica między człowiekiem i zwierzęciem. Równocześnie człowiek zachowuje transcendencję w stosunku do świata zwierzęcego przez swą duszę rozumną, przez to, że jest *animal rationale*. Jeżeli jednak chcemy włączyć człowieka w ogólne ramy ewolucji, to określenie „rozumny” nie może oznaczać jakiejś linii demarkacyjnej, która przerywałaby łączność człowieka z resztą przyrody. Obydwa wymienione w definicji aspekty mówią tylko tyle, że między człowiekiem i zwierzęciem zachodzi z jednej strony ciągłość biologiczna, a z drugiej nieciągłość metafizyczna. Powstanie człowieka jest wynikiem nałożenia się na siebie tych dwóch płaszczyzn, płaszczyzny biologicznej i metafizycznej, które ukonstytuowały jedną substancjalnie istotę człowieka.

Podjeżdżuje dalej Perier zagadnienie, w jaki sposób organizm ludzki wiąże się ze serią organizmów zwierzęcych, w jaki sposób dokonało się przejście od zwierzęcości do człowieczeństwa, czyli w jaki sposób dokonała się hominizacja. Przyznaje, że trudno dać zadawalającą odpowiedź na to pytanie. Można tylko odpowiedzieć, że czynność transformująca polegała na tym, że dusza ludzka stworzona przez Boga uczyniła organizm

zwierzęcy ciałem ludzkim. Hominizacja bowiem mogła się dokonać tylko w ten sposób, że dusza ludzka zajęła miejsce formy zwierzęcej. Dusza ludzka stanowi rzeczywisty faktor hominizacji, ujmowalny jednak tylko ze stanowiska filozoficznego.

W czasie panowania ścisłego darwinizmu przypuszczano, że ciało ludzkie powstało na drodze akumulacji długiej serii zmian prawie niedostrzegalnych, których sumacja spowodowała zmianę gatunku. Perier odrzuca możliwość hominizacji na tej drodze. Opowiada się natomiast za zmianą nagłą, gdyż tylko taka zmiana nie napotyka na zarzuty ani ze strony nauki, ani ze strony teologii. Ta nagła zmiana została dokonana przez duszę ludzką i była to zmiana gatunku, która dotknęła każdej komórki ciała i wyprowadziła nowy byt zarówno z punktu widzenia anatomicznego jak i psychicznego. Zmiana ta dokonała się na osobniku dorosłym, choć mogła dokonać się i na formie embryonalnej. Perier skłania się ku pierwszej możliwości z tego powodu, że tylko formy dorosłe wytwarzają komórki rozrodcze, przez które przekazują byt potomkom. Nie potrafimy dokładniej określić w jaki sposób odbyła się ta zmiana, wiemy tylko tyle, że nie odbyła się bez interwencji Bożej⁵⁷.

Perier dobrze postawił samo zagadnienie hominizacji, mianowicie że człowiek powstał nagle, że faktorem sprawczym hominizacji była dusza ludzka i że stało się to za interwencją Bożą. Trudno natomiast zgodzić się na inne twierdzenie jego teorii. Najpierw nie możemy dziś przyjąć, że hominizacja dokonała się na formie dorosłej. Zgodnie bowiem z mechanizmem ewolucji zmiany dokonują się na formach młodych, a przede wszystkim w zarodkach, które są najbardziej plastyczne i podatne na zmiany. Gdyby nawet, jak chce Perier, zmiana taka mogła się odbyć na formie dorosłej, to wtedy skutki tej zmiany mogłyby się okazać dopiero w potomkach. Lecz w takim razie nie moglibyśmy mówić o zmianie gatunkowej dotyczącej każdej komórki ciała i wyprowadzającej nowy byt

⁵⁷ P. M. Perier, *Le transformisme*³, Paris 1938, 209 nn.

zarówno z punktu widzenia anatomicznego jak i psychicznego. Po wtóre nie harmonizuje ani z przyrodniczym ani z filozoficznym ujęciem mniemanie Periera, że dusza ludzka „zajęła” miejsce duszy zwierzęcej w osobniku dorosłym. Tego rodzaju interwencja Boża byłaby jakimś gwałtownym i bezceremonialnym wkroczeniem Boga w rozwój przyrody.

Nie jest dalej jasnym, co Perier rozumie przez zmiany anatomiczne, jakie miały powstać po przyjściu duszy ludzkiej. Jeżeli ciało ludzkie ma stanowić ciągłość biologiczną ze światem zwierzęcym, to zmiany takiej nie można zakładać. Zmiana taka jest nieprawdopodobna i z tego także względu, że nie istnieją znaczące różnice anatomiczne między ludźmi a dzisiejszymi człekokształtnymi, od których człowiek na pewno nie pochodzi. Twierdzenie o nagłych zmianach dotyczących wszystkich komórek przodka zwierzęcego po przyjściu duszy rozumnej nie wynika z ducha teorii ewolucji, lecz z ducha teorii hylemorfizmu zastosowanej do problemu hominizacji. Perier rozważał powstanie człowieka z punktu widzenia teorii ewolucji, jednakże nie podjął jeszcze prób zharmonizowania z nią powstania czynnika rozumnego i samej interwencji Bożej. Zagadnienia te podejmą następnymi neoscholastycy.

2. Teoria A. D. Sertillangesa

A. D. Sertillanges OP wykazuje najpierw konieczność stworzenia duszy rozumnej przez Boga, ponieważ forma niematerialna nie mogła powstać przez prostą transformację materii. Czynności duszy są akosmiczne (ekstrakosmiczne) w stosunku do czynności materialnych, wobec tego i ich zasada musi być również akosmiczną (ekstrakosmiczną). Czynności racjonalne i ich zasada pojawiają się w świecie bez uprzednich założeń u antropoidów, a wszystko, co pojawia się w ten sposób, pojawia się na drodze stworzenia. Bóg stwarza duszę ludzką z niczego i dlatego jest tu potrzebna interwencja Boża, która przez akt stworzenia wyprowadza równocześnie *novum ontologicum* wraz z *novum phaenomenologicum*.

Sertillanges precyzuje bliżej pojęcie stworzenia. Fakt kreacji, który nie jest spostrzegalny i ujmowalny naukowo,

może grozić zapoznaniem ewolucji w odniesieniu do ciała. Niebezpieczeństwo to powstaje wówczas, gdy zamiast rozważać akt stwórczy jako wkład metafizyczny do czynności natury, rozważamy go jako czynność oddzielną, dołączoną do czynności biologicznej, tak jak gdyby Bóg stworzył duszę osobno, połączył ją z zarodkiem i obdarzył siłą formowania sobie ciała. Taka koncepcja aktu stworzenia pociąga wprawdzie katolików i spirytualistów, jednak w konsekwencji jest koncepcją dualistyczną w duchu Platona i Kartezjusza. Koncepcja ta jest niezgodna z nauką św. Tomasa o substancjalnej jedności człowieka. Tomista musi odrzucić ideę duszy formującej ciało, ponieważ według hylemorfizmu dusza jest formą a nie działaczem. Działaczem jest złożenie z duszy i ciała czyli człowiek.

Pojęcie duszy kształtującej sobie ciało nazywa herezją zarówno w systemie tomistycznym, jak i w nauce. Hylemorfista nie może mówić, że natura przygotowała ciało, w które Bóg wlał duszę, ponieważ nie przyjmuje wielości form w ciele. Antropoid, który stał się człowiekiem, nie jest antropoidem udoskonalonym przez duszę rozumną, lecz jest nowym bytem w całości. Jeżeli zmienia się gatunek, to zmienia się ciało, a cała orientacja vitalna bierze nowy kierunek. Jest to całkowita rekreacja, której wynikiem było powstanie człowieka. Przedstawianie procesu hominizacji w ten sposób, że Bóg stworzył duszę i ciało, nazywa Sertillanges czystym antropomorfizmem. W rzeczywistości nie zachodzi stworzenie duszy i ciała, lecz wyprowadzenie złożenia, czyli całego człowieka stanowiącego jedność substancjalną.

Według św. Tomasa Bóg stwarza duszę w ciele jako kres aktu wyprowadzającego ciało i dlatego jest to jedno rodzenie, w którym powstaje cały człowiek. Ze względu zaś na to, że ostatnia dyspozycja natury jest konieczna dla przyjścia duszy jako formy substancjalnej, człowiek pozostaje w łączności organicznej z naturą i siłami przyrody. Rozwój ciała należy więc pojmować jako kierowany od wewnątrz proces kosmiczny, a dusze jako idee kierownicze zjawisk życiowych i ich rezultatów. Akt stwórczy interweniujący w momencie

powstania pierwszego człowieka posiada charakter immanentny a nie transcendentny.

Sam przebieg momentu hominizacji przedstawia się następująco: Zgodnie z nauką św. Tomasa, zarodek nie posiada na początku duszy rozumnej. Z punktu widzenia ontologicznego posiada najpierw organizację wegetatywną, względnie jest *vegetans*, gdyż posiada w możności cechy przekraczające życie wegetatywne. Istnienie jego jest jednak wegetatywne i dlatego należy założyć najpierw duszę wegetatywną. Dzięki rozwojowi systemu nerwowego budzi się życie zmysłowe. W końcu, gdy koordynacje cerebralne zostają zakończone, zjawia się dusza rozumna. Pojawienie się duszy rozumnej jest surkreacją (transekreacją) dokonaną w ciągłości zjawiskowej. Jest to eksplozja ducha w materii, jak to za Teilhardem powtarza, ale eksplozja dokonana siłą Bożą. Dzięki tej interwencji siły wyższej zachodzi nieciągłość metafizyczna przy utrzymanej ciągłości zjawiskowej i dlatego rodziny pierwszego człowieka są równocześnie faktem biologicznym i stwórczym.

Rozwiązanie problemu hominizacji polega według Sertillangesa na pogodzeniu pojęć stworzenia i ewolucji, ciągłości i transcendencji. Błędem byłoby przeciwstawianie tych pojęć sobie, gdyż przedstawiają one wprawdzie dwa różne, ale nie sprzeczne plany. Pomiędzy nimi nie zachodzi realna opozycja i dlatego mogą zachodzić równocześnie, a w wyniku ich współdziałania powstał pierwszy człowiek na ziemi. Równie błędnym byłoby uważać doktrynę tomistyczną za przeciwną ewolucjonizmowi, gdyż tomizm jest ze swej natury ewolucyjny⁵⁸.

W stosunku do teorii Periera teoria Sertillangesa wnosi pewne nowe aspekty. Najpierw odnosi moment hominizacji do zarodka zwierzęcego, następnie precyzuje bliżej pojęcie stworzenia duszy i szczegółowiej przedstawia przebieg hominizacji. Zatrzymuje wprawdzie pojęcie ciągłości biologicznej przy równoczesnej nieciągłości metafizycznej, lecz

⁵⁸ A. D. Sertillanges OP, *L'idée de création et ses ressentiments en philosophie*, Paris 1945, 115 nn.

równocześnie, pod wpływem teorii Teilharda, próbuje przedstawić stwórczy akt Boży jako immanentny procesowi rozwoju świata. Próbuje w ten sposób i stworzenie duszy zbliżyć do pojęć ewolucyjnych.

Sertillanges słusznie odnosi moment hominizacji do zarodka zwierzęcego i próbuje uzgodnić pojęcia stworzenia i ewolucji przez przedstawienie aktu stwórczego jako procesu wewnętrznego rozwijającej się przyrody. Nasuwają się jednak i pewne trudności. Sertillanges przyjmuje teorię kolejnego ożywiania zarodka przez duszę wegetatywną, zmysłową i rozumną. Wiąże się ona z teorią św. Tomasza, która zresztą i dziś posiada swoich zwolenników⁵⁹. Teoria ta nie wyjaśnia, kto wyprowadza duszę wegetatywną a następnie zmysłową i co się z tymi formami dzieje po przyjsciu duszy rozumnej. Tego rodzaju przebieg animacji przerywa ciągłość ewolucyjną zarodka przynajmniej ze szczepem antropoidów. Zachodzi tu wyraźna analogia do prawa biogenetycznego Haeckla.

Powstaje dalej pytanie, czy teoria hylemorfizmu, na której się Sertillanges opiera, nie czyni zbędnym przygotowania ciała ludzkiego na drodze ewolucji. Zgodnie bowiem z teorią hylemorfizmu łączą się ze sobą materia pierwsza z formą substancjalną, a w tej supozycji każda materia zarówno ożywiona jak i nieożywiona mogła dać początek ciału ludzkiemu. Taki właśnie zarzut czyni Sertillangesowi Karol Boyer SJ. Jeżeli Sertillanges, pisze Boyer, przyjmuje teorię hylemorfizmu ze wszystkimi jej konsekwencjami, to w rzeczywistości winien odrzucić ewolucyjne powstanie człowieka⁶⁰.

Trudność pogodzenia teorii hylemorfizmu z teorią ewolucji widać u Sertillangesa i wtedy, gdy z jednej strony

⁵⁹ Zob. P. M. Hudeczek OP, *De tempore animationis foetus humani secundum embryologiam hodiernam*, w: *Angelicum* (1952), 162—181.

⁶⁰ Ch. Boyer SJ, *Le corps du premier homme et l'évolution*, w: *Acta Pont. Academiae Rom. S. Thomae Aqu. et Religionis Catholicae*, vol. X, Romae/Taurini 1945, 245.

pisze, że dusza nie wnosi niczego nowego do procesów biologicznych, a z drugiej twierdzi, że człowiek jest nowym bytem w całości, gdyż przy zmianie gatunku zmienia się ciało i cała orientacja vitalna przybiera inny kierunek. Jeżeli dusza nie sprawia tych zmian, jeżeli nie wnosi niczego do procesów biologicznych, to kto sprawił przemianę ciała? Jeżeli sprawił ją Bóg, to nie można mówić o naturalnym procesie ewolucji.

Nie jest też jasnym, czy w procesie hominizacji powstało nowe ciało i nowa dusza, czy tylko nowa dusza. Jeżeli zaszła pierwsza możliwość, to trudno mówić o naturalnym procesie ewolucji, jeżeli druga, to nie zachodzi hylemorficzna zmiana ciała. Sertillanges pisze, że nie można pojmować powstania człowieka w ten sposób, że Bóg wlał duszę rozumną w zarodek przygotowany przez przodków zwierzęcych. Tymczasem myśl ewolucyjna to właśnie sugeruje, że ciało ludzkie zostało przygotowane w procesie naturalnego rozwoju przodków zwierzęcych jako zarodek, który Bóg ożywił bezpośrednio przez duszę rozumną.

Sertillanges uważa taki sposób pojmowania hominizacji za dualizm platońsko-kartezjański, gdyż, jak się zdaje, na zagadnienie momentu powstania człowieka przeniósł problematykę dotyczącą konstytucji natury człowieka. Jeżeli idzie o zagadnienie jedności substancjalnej człowieka, to z punktu widzenia hylemorfizmu ciało i duszę można rozważać tylko w studium integralnym, gdyż oba te czynniki nie mogą być pojęte ani w swej istocie, ani w swej czynności w całkowitej niezależności od siebie. Jednakże teza o substancjalnej jedności człowieka z materii i formy jest innym zagadnieniem, niż problem powstania pierwszego człowieka. Nie chodzi tu bowiem o rozważanie człowieka w jego dzisiejszej naturze, lecz w momencie jego powstania.

Czy tomizm jest z natury ewolucyjny? Trudno bez dokładnej analizy obu teoryj dać resolutywną odpowiedź na to pytanie. Można tu tylko wskazać na kilka aspektów tego zagadnienia. Z jednej strony podkreśla się zasadnicze przeciwieństwo między hylemorfizmem w ujęciu św. Tomasa a teorią ewo-

lucji⁶¹, z drugiej zaś wykazuje się całkowitą ich zgodność. Z jednej strony, jak pisze Doktor Anielski, forma, a więc i dusza ludzka nie łączy się z jakąkolwiek materią, lecz musi to być materia odpowiednio dysponowana, z drugiej Bóg wyprowadza te dyspozycje momentalnie⁶². W terminach teorii ewolucji można powiedzieć, że odpowiednie dyspozycje materii do „przekroczenia siebie” (gatunku) powstały w procesie naturalnego rozwoju. Natomiast w terminach teorii hylemorfizmu forma gatunkowa jest faktorem niezmienności gatunkowej i nie dopuszcza działania wewnętrznych sił przekraczających jej doskonałość. Zachodzi tu potrzeba uzgodnienia pojęcia wewnętrznych sił dążących przekroczenia ram gatunku z pojęciem formy gatunkowej, która jest faktorem stałości gatunku.

3. Teoria Karola Rahnera

Karol R a h n e r SJ podejmuje myśli swych poprzedników i dorzuca nowe, zwłaszcza pojęcia „przekraczania siebie”, czynności stwórczej oraz jej stosunku do czynności stworzeń i w ten sposób ukazuje nowe możliwości uzgodnienia faktu stworzenia duszy z teorią ewolucji. Wychodzi z dwóch założeń, które są równocześnie dogmatami wiary: 1) Dusza jest stworzona bezpośrednio przez Boga. 2) Dusza i ciało stanowią jedność w człowieku. Z istotnej jedności człowieka wynika, że wypowiedzi biologów i teologów (filozofów) nie dotyczą dwóch różnych lecz tej samej rzeczywistości, nie stanowią jakiegoś mniej czy więcej udanego kompromisu lecz się wzajemnie uzupełniają. Jeżeli duszę ujmujemy jako funkcję rzeczywistości materialnej, a ta jest wcześniejsza od duszy, to wypowiedzi o ciele stanowią rzeczywistą prehistorię duszy, której historia zaczyna się w momencie jej stworzenia. Rzutując to na tomistyczną teorię możliwości i aktu można powiedzieć, że konkretna aktualność formy jest współokreślona przez swoistość współpracownicy materialnej.

⁶¹ A. Mitterer, *Die Zeugung der Organismen insbesondere des Menschen*, Wien 1947, 27 nn.

⁶² *S. Th.*, I—II, q. 113, a. 7, c: „...cum igitur virtus divina sit infinita, potest quaecumque materiam creatam subito disponere ad formam”.

Zachodzi od razu pytanie, jak dusza może być współokreślona przez przyczynę materialną, skoro dusza jest czymś absolutnie nowym, czymś niesprowadzalnym do materii. Materia nawet nie może się przyczynić własnymi siłami do jej powstania. Według R a h n e r a jest to możliwe jeżeli założymy, że Bóg kieruje prehistorią duszy i przygotowuje dla niej proporcjonalną przyczynę materialną. To kierownictwo Boże, jak to zresztą zakładał już S e r t i l l a n g e s, nie jest czynnością dodaną z zewnątrz, lecz dokonuje się wewnątrz rozwijającej się rzeczywistości materialnej i „z” niej wychodzi. Dodaje R a h n e r, że trudno sprecyzować dokładniej, co te słowa „z niej wychodzi” oznaczają, w każdym razie nie należy ich rozumieć w ten sposób, jako by to kierownictwo Boże wychodziło z istoty materii.

Jeżeli powstanie człowieka chcemy przedstawić w ramach teorii ewolucji, to musimy założyć wewnętrzny rozwój materii, która ze swej wewnętrznej istoty rozwija się ku duchowi. Proces stawania się w prawdziwym sensie tego słowa jest więc nie tylko „stawaniem się czymś innym” (*Anderswerden*), ale przede wszystkim jest „stawaniem się czymś więcej” (*Mehrwerden*), jest uzyskiwaniem większej rzeczywistości bytowej, osiągnięciem większej pełni bytowej. Tak więc kresem wewnętrznego rozwoju materii jest zawsze „przekraczanie siebie” (*Selbsttranszendenz, Selbstüberbietung*).

Aby wyjaśnić, w jaki sposób jest to możliwe, przeprowadza R a h n e r analizę czynności sprawczej przyczyny pierwszej i przyczyn drugich. Czynności bytów stworzonych stanowią zamkniętą serię przyczyn drugich (nauki przyrodnicze ograniczają się do badania tych właśnie przyczyn). Bóg jest przerwanością utrzymującą stworzenie w istocie i stawaniu się, jednak nie stanowi elementu istoty bytu stworzonego, ani nie jest członem w szeregu przyczyn drugich/ Bóg jest bezpośrednim warunkiem i transcendentnym uzasadnieniem wszystkiego. Dlatego też czynność sprawcza Boga nie jest przedmiotem doświadczenia naukowego i nauki przyrodnicze nie mogą jej zakładać w swych badaniach.

Stworzenie duszy przez Boga nie stanowi nagłego przerwania

zamkniętej serii przyczyn drugich i nie jest wtargnięciem Boga w świat na wzór platońskiego Demiurga. Gdyby bowiem tak było, to działanie Boże musielibyśmy pojąć na wzór jego działania w historii zbawienia (*Heilsgeschichte*), a więc na wzór cudu, a w ten sposób zniwelowałibyśmy różnicę między historią natury i historią zbawienia. Głębsza analiza stosunku przyczyny do przyczyn drugich ukazuje wyjście z tej trudności. Terminatywnie rzecz biorąc, stosunek Boga do duszy i bytów materialnych jest różny, gdyż różnią się one istotowo. Biorąc pod uwagę samą czynność Bożą, nie możemy powiedzieć, że stosunek samej czynności stwórczej jest w obu wypadkach różny gatunkowo. Działanie Boże można określić jako aktywne i trwałe podtrzymywanie rzeczywistości stworzonej w ten sposób, że umożliwia to jej czynne przekraczanie siebie. Pojęcie to stosuje się także i do stworzenia duszy ludzkiej⁶³.

Rahner próbuje wyjaśnić pojęcie „przekraczania siebie” rzutując je na tomistyczną naukę o możliwości i akcie i wyrowadzaniu form z możliwości materii. Rozróżnia pomiędzy pojęciem „stawania się innym” i pojęciem „stawania się czymś więcej”. Z pojęciem pierwszym nie wiąże się zmiana istoty, która pozostaje dalej ta sama. Z pojęciem drugim łączy się zmiana istoty, gdyż zachodzi tu rzeczywiste udoskonalenie (*Vollzug*) bytu, rzeczywisty przyrost bytu (*Seinszuwachs*). W zagadnieniu hominizacji chodzi o możliwość „stawania się czymś więcej” i o problem, czy takie stawanie się można wytłumaczyć aktywną możliwością bytów stworzonych, jako przyczyną nowej formy substancjalnej. Chcąc być w zgodzie z zasadą dostatecznej racji musimy powiedzieć, że przyrost rzeczywistości bytowej nie może być dziełem samej czynności bytów stworzonych przy pomocy zwykłego współdziałania Bo-

⁶³ Overhage, Rahner, *Das Problem der Hominisation*, 61: „Es soll der Begriff des göttlichen Wirkens als aktives, dauerndes Tragen der Wirklichkeit derart entwickelt werden, dass eben dieses Wirken erscheint als die aktive Ermöglichung der aktiven Selbsttranszendenz des endlichen Seienden durch sich selbst, und zwar so, dass, weil dieser Begriff allgemein gilt, er auch von der „Erchaffung der geistigen Seele gilt”. Zob. także Rahner, *Schriften zur Theologie*, Bd V, 190—195.

żego, gdyż wtedy byt sworzony dawałby więcej niż sam posiada. Przyrost rzeczywistości bytowej nie może pochodzić z innej możliwości, gdyż wtedy nie byłoby udoskonalania samego siebie, które polega na tym, że działający z potencjalnego staje się aktualnym w ten sposób, że doznaje przyrostu bytu.

Jeżeli z mniej nie może powstać więcej, to jako podstawę przyrostu bytu musimy założyć współdziałanie Boże. To współdziałanie Boże nie jest przyczyną częściową i nie jest czynnikiem konstytutywnym stworzonej istoty, lecz jest transcendentną podstawą jego stawania się. Ze względu na zasadę dostatecznej racji należy założyć, że chociaż przyczyna nieskończona, jako czysty akt, nie jest momentem konstytutywnym istoty skończonego bytu, to jednak należy do konstytucji jego działalności przyczynowej⁶⁴.

To rozróżnienie, zdaniem R a h n e r a, pozwala zrozumieć aktywne „przekraczanie siebie”. Czysty akt nie może być wewnętrznym momentem skończonej istoty, aby byt nie posiadał już tego, co ma dopiero osiągnąć w aktywnym „przekraczaniu siebie”. Może jednak osiągnąć to „więcej” na mocy swej przyczynowości opartej o przyczynowość Bożą. Bóg uzdalnia więc czynność przyczynową stworzeń, a nie ich istotę do „przekraczania siebie”. Przez „stawanie się czymś więcej” byt stworzony nie staje się zupełnie innym bytem, lecz zachowuje wszystkie poprzednie pozytywne własności jako własne cechy. Tak też i człowiek zachował rzeczywistość bytów niższych.

Według R a h n e r a nie ma większej różnicy w sposobie stwarzania duszy pierwszego człowieka i dusz późniejszych ludzi. Wprawdzie pierwszy człowiek powstał z zarodków zwierzęcych, gdy późniejsi z zarodków ludzkich, jednak — wzięwszy pod uwagę odnawiającą się dziś naukę o kolejnym ożywianiu ciała ludzkiego przez duszę wegetatywną, zmysłową i ro-

⁶⁴ R a h n e r, *Das Problem der Hominisation*, 69: „Man entwindet sich dieser Verlegenheit nur dann, wenn man deutlich und unumwunden sieht, dass die unendliche Ursache, die als reiner Akt alle Wirklichkeit in sich vorausenthält zur „Konstitution” der endlichen Ursache als solcher („in actu”) gehört, ohne ein inneres Moment an ihr als Seiendem zu sein”.

zumną — i dziś między zapłodnionym zarodkiem ludzkim a momentem przyjścia duszy rozumnej leżą liczne stopnie biologiczne, które jeszcze nie są człowiekiem. A więc ontogeneza odpowiada filogenezie, zgodnie z poglądami ewolucji. Stworzona bezpośrednio dusza ludzka nie jest ani częścią duszy rodziców, ani produktem biologiczno-ludzkim. Jeżeli jednak ujęliśmy „przekraczanie siebie” jako wyprowadzanie nie z istoty lecz z jej przyczynowości, to możemy powiedzieć, że rodzice są przyczyną całego człowieka, a więc i jego duszy. Zdanie: „Bóg stwarza duszę bezpośrednio” nie oznacza zaprzeczenia zdania: „rodzice rodzą człowieka”, lecz tylko jego precyzację w tym sensie, że rodzenie należy do tego rodzaju czynności przyczynowej stworzeń, w których działający, wsparty siłą przyczynowości Bożej, przekracza granice swej istoty⁶⁵.

Rahner wprowadza niewątpliwie nowe myśli i ukazuje nowe aspekty zagadnienia hominizacji. Operacyjnym zdaje się być pojęcie „przekraczania siebie”, „stawania się czymś więcej”. Przybliżyła zrozumienie tych pojęć przez ukazanie podstawy tego „przekraczania siebie” w przyczynowości stworzonej wspartej przyczynowością Bożą. Nawet wyprowadzenie duszy próbuje włączyć w jakiś sposób w czynności rodziców, czy — jeśli idzie o powstanie pierwszego człowieka — w czynność przodków zwierzęcych. Poglądy te są niewątpliwie bliższe duchowi teorii ewolucji niż poglądy Periera i Sertilla ngesa, którzy wprowadzili niewolucyjne pojęcie całkowitej zmiany każdej komórki przy zmianie gatunku. Rahnerowskie pojęcie „stawania się czymś więcej” niewątpliwie bardziej odpowiada duchowi ewolucjonizmu, gdyż łączy w nowym bycie cechy poprzednie z nowymi.

Bardzo interesujące są sugestie Rahnera dotyczące sposobu wyprowadzenia duszy ludzkiej. „Przekraczanie siebie” nie pochodzi z istoty bytu stworzonego, lecz z jego działalności wspartej przyczynowością Bożą. W ten sposób pozostawił pojęcie wyprowadzenia duszy rozumnej *ex nihilo subjecti*, na-

⁶⁵ Rahner, *Das Problem der Hominisation*, 82—83.

tomiaś inaczej niż dotychczas przedstawił przyczynę jej wyprowadzenia. Otóż jakąś rolę odgrywa tu przyczynowość stworzeń, wsparta oczywiście przyczynowością Bożą. Nie wyjaśnił jednak, w jaki sposób przyczyna stworzona może brać udział w czynności stwórczej, gdyż tomiści zdają się tę możliwość wykluczać⁶⁶.

W pojęciach „przekraczania siebie”, „stawania się czymś więcej” i współprzyczynowości Bożej i ludzkiej tkwią jednak pewne trudności. Pojęcia te miały służyć zharmonizowaniu wypowiedzi o stworzeniu duszy z wypowiedziami teorii ewolucji. Wydaje się jednak, że celu tego, przynajmniej w zupełności, nie osiągnęły. Pojęcie „stawania się czymś więcej” oznacza przyrost własnego bytu, gdy tymczasem pojawienia się duszy nie można uważać za przyrost bytu ciała. „Stawanie się czymś więcej” to powstawanie nowego w starym z zachowaniem starej rzeczywistości, tymczasem dusza rozumna powstaje *ex nihilo subiecti* i nie posiada pozytywnych cech materii. Gdyby zaś powstała na drodze „przekraczania siebie” materii, to musiałaby posiadać pozytywne cechy materialne⁶⁷. Jeżeli nie posiada niczego z materii, to nie powstała w procesie ewoluującego kosmosu. Chociaż więc R a h n e r zbliżył pojęcia ewolucji i stworzenia do siebie, to jednak i w jego teorii dusza jest czymś zewnętrznym materii, czymś, co nie powstało ewolucyjnie w łonie kosmosu.

R a h n e r przyjmuje tomistyczną teorię kolejnego ożywiania ciała ludzkiego przez duszę wegetatywną, zmysłową i rozumną. Zdaje się nawet przyjmować prawo biogenetyczną H a e c k l a, według którego ontogeneza jest rekapitulacją filogenezy człowieka. Pomijając inne trudności związane z tymi dwoma teoriami⁶⁸, należy podkreślić, że są one niezgodne z koncepcją ewolucji samego R a h n e r a. W jego koncepcji

⁶⁶ S. Th., I, q. 65, a. 3, s: „Impossibile est autem, aliquid creari, nisi a solo Deo”.

⁶⁷ Ciekawie w tym kontekście przedstawia się franciszkańska teoria o złożeniu duszy z materii duchowej i formy.

⁶⁸ Zob. E. D o d s o n, *Evolution*, New York 1960, 45—52: G. de Beer, *Embryos and Ancestors*, Oxford 1958.

ewolucja polega na ciągłym „przekraczaniu siebie”, „stawianiu się czymś więcej”. Natomiast przyjmując przechodzenie zarodka ludzkiego przez kolejne etapy życia wegetatywnego, zmysłowego i rozumnego, zakłada jakiś proces regresji ewolucyjnej, jakiś proces „stawiania się czymś mniej”, „degradacji siebie”. To „stawianie się czymś mniej” może się dokonywać z samej istoty bytu stworzonego, lub z przyczynowości Bożej, lub z przyczynowości bytu stworzonego wspartej przyczynowością Bożą. Żadna z tych możliwości nie harmonizuje z poglądami Rahnera.

Próby pogodzenia nieewolucyjnego powstania duszy przez czynność stwórczą wyprowadzającą ją *ex nihilo subiecti* z ewolucyjnym rozwojem kosmosu od wewnątrz w kierunku „przekraczania siebie” stanowią punkt krytyczny dla rozwiązań wyżej wymienionych i wszystkich zresztą neoscholastyków. Wydaje się, że z zagadnieniem tym nie zdołali jeszcze uporać się w całości i dlatego problem ten pozostaje dalej otwartym.

III. Wnioski

Z przeprowadzonych powyżej analiz spróbujemy wyciągnąć wnioski dotyczące sposobu powstania pierwszego człowieka. Jeżeli chcemy zagadnienie dobrze postawić, to za Sertillan-gesem moment hominizacji winniśmy odnieść do zarodka zwierzęcego. Chcąc jednak uniknąć trudności związanych z regresją ewolucyjną, należy założyć bezpośrednie ożywienie ciała ludzkiego przez duszę rozumną. Z tego punktu widzenia proces animacji przedstawiałby się następująco: Komórki rozrodcze przodków zwierzęcych, które dały początek ciału ludzkiemu, po oddzieleniu się ich od organizmów rodzicielskich, do czasu połączenia się ich w nowy zarodek, nie otrzymały żadnej nowej duszy, lecz żyły wirtualną siłą dusz macierzystych. Każda bowiem żywa komórka posiada pęd witalny, który nie może być nagle zahamowany, lecz zamiera powoli, jeżeli nie może rozwinąć się w osobnika swego gatunku.

Dlatego można założyć, że wirtualne działanie dusz rodzi-

cielskich w gametach nie ustało i nie mogło nawet ustać po ich odłączeniu się od organizmów macierzystych, ponieważ w procesach biologicznych nie istnieje nagła zmiana. Oznacza to, że gamety przodków zwierzęcych wyłączyły się spod formalnego lecz nie spod wirtualnego działania dusz rodzicielskich. Pęd witalny, czyli zespół procesów biologicznych w gametach na poziomie bytowym form rodzicielskich, nie przestał istnieć w momencie ich odłączenia się i dlatego zbędną jest pośrednia forma gatunkowa. Ten pęd witalny działa do czasu połączenia się gamet, względnie ich zamarcia. Od czasu ich połączenia się, a ściślej od czasu wspólnego ich działania, dusza rozumna staje się nową zasadą życia i kieruje rozwojem zarodka, aby wykształcił się w ciało człowieka (za pierwszy zewnętrzny przejaw duszy rozumnej można przyjąć pierwsze bruzdkowanie).

Hipoteza bezpośredniego ożywienia ciała ludzkiego przez duszę rozumną posiada podstawy empiryczne i teoretyczne. Na jej korzyść przemawiają takie fakty empiryczne, jak konserwacja i przetaczanie krwi, transplantacja tkanek i całych narządów. Gdyby bowiem te nie zatrzymywały pędu witalnego na swoim poziomie, to mogłyby być tylko pożywieniem a nie krwią czy transplantatem⁶⁹. Uzasadnienie teoretyczne podaje teoria meromorfizmu⁷⁰. Według tej hipotezy jedność formy gatunkowej wyklucza wprawdzie wielość form gatunkowych, ale nie wyklucza hierarchicznej struktury ciała z wielością form cielesnych. W ciałach ożywionych, a więc i w człowieku, forma gatunkowa nie łączy się z materią pierwszą, lecz ze zorganizowaną w pewne całości żywą materią. W organizmach bowiem żywych obserwujemy życie całości i życie części, na które forma gatunkowa nie posiada bezpośredniego wpływu. Zgodnie z danymi biologii, inny jest cykl rozwojowy komórek w ciele, a inny całości organizmu. W organizmie zachodzi więc

⁶⁹ Ks. T. Wojciechowski, *O czasie ożywienia ciała ludzkiego przez duszę rozumną*, w: *Roczniki Filozoficzne*, t. II—III (1949/50), 317—325.

⁷⁰ Tenże, *O hylosystemizmie*, w: *Roczniki Filozoficzne*, t. VI (1958), z. 3, 72—73.

podwójny rozwój, najpierw rozwój takich postaci materialnych, jak komórki, tkanki, narządy, który jest kierowany ogólnymi prawami biologii (dzięki czemu można komórkę utrzymywać przy życiu dziesiątki lat, pomimo wyizolowania jej od organizmu macierzystego), oraz rozwój całości kierowany formą gatunkową.

Forma gatunkowa nie podlega żadnym zmianom w tym samym gatunku, natomiast strona biologiczna podlega ewolucji. Wobec tego forma gatunkowa nie utożsamia się z formami cielesnymi komórek, tkanek, związków chemicznych itp., które składają się na wielopokładową strukturę organizmu. Właśnie ten niezależny pod pewnym względem rozwój struktur biologicznych umożliwia „przekraczanie siebie” w procesie ewolucji bytów poniżej człowieka. Jak w promieniu świetlnym niektóre fotony mogą uzyskać szybkość większą od granicznej wielkości „c”, tak w organizmie struktury biologiczne mogą w sprzyjających warunkach osiągnąć cechy przekraczające możliwości formy gatunkowej, mogą „przekroczyć siebie” i spowodować powstanie nowego gatunku. W momencie powstania człowieka nowość stanowiła dusza rozumna, natomiast stronę cielesną przejął pierwszy człowiek w takim stopniu rozwoju, w jakim przekazali mu ją zwierzęcy rodzice. Dlatego przyjście duszy rozumnej nie oznaczało żadnej radykalnej zmiany biologicznej strony organizmu.

Reasumując, można powiedzieć, że plemnik i ovum przodków zwierzęcych wyzwoliły się spod działania zmysłowych dusz rodzicielskich, nie podlegając nagłej zmianie procesów życiowych. Po połączeniu się ich ze sobą, w miejsce duszy zmysłowej, która przyszlaby w normalnym procesie rodzenia zwierzęcego, Bóg wlał w zarodek od razu duszę rozumną, dzięki której powstało indywiduum ludzkie, żyjące w łonie i wykarmione przez matkę zwierzęcą. Z tak postawionego zagadnienia hominizacji w węższym tego słowa znaczeniu można wyciągnąć następujące wnioski:

- 1) Momentem decydującym o hominizacji, jak to zgodnie podkreślają wszyscy neoscholastycy, jest moment przyjścia duszy rozumnej do zarodka przygotowanego przez przodków

zwierzęcych. Cerebralizacja nie zdecydowała o hominizacji, gdyż taka mogła nastąpić przy znacznie mniej rozwiniętym mózgu, niż go posiadał przodek zwierzęcy. Przy założeniu, że hominizacja była wynikiem cerebralizacji, pomieszano warunek z przyczyną, względnie skutek z przyczyną.

Zbyteczną też była makromutacja dla powstania pierwszego człowieka. W momencie uczłowiczenia w stronie biologicznej nie zaszła makromutacja, ponieważ pierwszy człowiek otrzymał ciało w takim stopniu rozwoju, w jakim przekazali mu je przodkowie zwierzęcy. Cała „mutacja” leżała po stronie duszy rozumnej, gdyż tylko ona stanowiła nowość w stosunku do całej przyrody. Mutacja, selekcja i izolacja mogą tłumaczyć ewolucyjne powstawanie gatunków tylko poniżej człowieka. Dusza ludzka nie mogła powstać przez tego rodzaju mutację, ponieważ jej natura jest porządku duchowego. Dlatego, jakkolwiek rozwiąże się problem stworzenia duszy, człowiek nie powstał „tak samo, jak każdy inny gatunek”. Biologowie coraz częściej zdają sobie dziś z tego sprawę. Według Overhage'n a właśnie uznanie faktu duszy ludzkiej stanowi zmianę w poglądach współczesnych biologów na powstanie pierwszego człowieka. To jest powodem, że odchodzą coraz częściej od dawnego sposobu rozważania człowieka wyłącznie jako podmiotu studiów biologicznych⁷¹.

2) /Wraz z zarodkami rodziców zwierzęcych odziedziczył człowiek ciało wraz z całym wyposażeniem genetycznym, a więc odziedziczył całe życie zmysłowe i wegetatywne antropoidów⁷²/ Do tego wyposażenia należą instynkty, reakcje uczuciowo-zmysłowe i pewne sposoby zachowania się. Dalszy rozwój tego ciała, ale już jako ciała człowieka, dokonywał się w ten sposób, że dusza kształtowała je na miarę swej doskonałości i na miarę możliwości materii przyjmowania cech wyższych. Rozwój ten polegał na stopniowym pokonywaniu

⁷¹ Overhage, *Um das Erscheinungsbild der ersten Menschen*, w: *Quaestiones Disputatae*, 7, Herder 1960, 102.

⁷² Ks. K. Kłósak, *Zagadnienie pochodzenia duszy ludzkiej a teoria ewolucji*, w: *Roczniki Filozoficzne*, t. VIII (1960), z. 3, 123.

oporu materii, aklimatyzowaniu coraz głębszych jej możliwości i podnoszeniu jej na coraz wyższy poziom. Stąd już w rozwoju pierwszego człowieka (pierwszej pary ludzkiej), obok cech teromorficznych, odziedziczonych po przodkach zwierzęcych, ukazały się od razu cechy sapientystyczne.

Patrząc wstecz, obserwujemy dotychczasowy rozwój ciała człowieka. Trudno natomiast powiedzieć, jakie są dalsze możliwości rozwoju ciała. Człowiek w obecnej swej istocie stanowi, jak pisze Rohracher, „filogenetyczną istotę pomiędzy” (*phylogenetisches Zwischenwesen*)⁷³. Niektórzy sądzą, że proces ewolucji, stawszy się świadomym swego rozwoju w człowieku, przez to samo został przerwany. Gdyby rzeczywiście człowiek potrafił kierować swym rozwojem i zmieniać jego kierunek, to ewolucja w swym dotychczasowym znaczeniu przestałaby istnieć.

3) Dusza ludzka wyciska na ciele swe cechy i sprawia, że stają się one dziedziczne. Należy bowiem założyć, że istnieje dziedziczenie cech nabytych, ale należy to rozumieć inaczej, niż darwińscy. To nabywanie nowych cech dokonuje się od wewnątrz i przyczyną sprawczą jest dusza ludzka. Cechy te rozważane z punktu widzenia ciała są nabyte, gdyż nie istniały w wyposażeniu genetycznym antropoida. Rozważane ze strony duszy nie są nabyte, gdyż mieszczą się w wyposażeniu duszy. Rozwój ciała ludzkiego zdaje się polegać na tym, że dusza urzeczywistnia w materii swe możliwości i czyni je dziedzicznymi.

Według Herberta Domsa definicja człowieka jako „rozumnego zwierzęcia” jest za ogólna. Precyzyjniejszym jest określenie człowieka jako „rozumnego prymata”. Według definicji klasycznej nawet ryba mogłaby być obdarzona duszą rozumną i byłaby też „zwierzęciem rozumnym”. Przedstawiałaby jednak istotę zupełnie różną od nas, inaczej egzystującą, inaczej oddychającą, inaczej przeżywającą, posiadałaby inną strukturę duchową i inne potrzeby kulturalne. Człowiek jest raczej „prymatem obdarzonym rozumem”, ponieważ posiada

⁷³ Rohracher, dz. cyt. 494 nn.

swoje potrzeby i własne cechy nawet po stronie cielesnej⁷⁴. Definicja podana przez Domsa określa bliżej zbyt ogólne wyrażenie *animal rationale* klasycznej definicji człowieka.

4) Samo przyjście duszy rozumnej jest pewnym zaburzeniem normalnego procesu ewolucji, gdyż dusza nie powstaje z przyrody, lecz dochodzi do niej przy pomocy interwencji siły wyższej. Dla większej zgodności z duchem teorii ewolucji, próbowano i duszę ludzką wyprowadzić w jakiś sposób z wnętrza materii, nie wykluczając interwencji Bożej. Gdybyśmy mogli pojąć, w jaki sposób dusza może powstać wewnątrz ewoluującego kosmosu, to uzyskalibyśmy jednoliciej zarysowany obraz ewolucji całego kosmosu. Gutierrez sądzi, że problem ten dotyczy tylko tego, czy interwencja Boża miała miejsce przy stworzeniu materii, czy w samym momencie powstania człowieka⁷⁵. Jednakże przyjęcie pierwszej możliwości napotyka na prawie niepokonalne trudności filozoficzne. Powstaje bowiem pytanie, jak i gdzie dusza istniała przez miliardy lat odrębnie od ciała, a także w jakim stosunku pozostawała do rozwijającej się materii. Może tylko na sam stosunek duszy do ciała można patrzeć inaczej, gdyż dusza i ciało nie są rzeczywistościami sprzecznymi lecz przeciwnymi, czyli są skrajnymi terminami w jednej linii przygodnego bytu⁷⁶. Według Rahnera dusza i ciało są różne istotowo, ale nie są istotowymi przeciwnościami, czy czymś zupełnie rozdzielonym i obojętnym wobec siebie⁷⁷.

Można by przyjąć możliwość, że dla nas istot czasowych akt interwencji Bożej, zapoczątkowany przy stworzeniu materii, jest uchwytany dopiero w momencie pojawienia się pierwszego człowieka na ziemi. Może kres interwencji Bożej wzięliśmy za jej początek. H. Volk pojęcie stworzenia

⁷⁴ H. Doms, *Die Stellung des Menschen im Kosmos*, w: *Vom Unbelebten zum Lebendigen*, Stuttgart 1956, 261—262.

⁷⁵ Gutierrez, *Reflexiones en torno al origen de primer cuerpo humano*, w: *Estudios Filosóficos*, t. 19 (1959), 428.

⁷⁶ Ks. Wojciechowski, *Problem lokalizacyj funkcji psychicznych w mózgu*, 55.

⁷⁷ Rahnner, *Schriften zur Theologie*, Bd V, 190.

uważa za szersze od pojęcia rozwoju. Ewolucja to rozwijanie się z wewnętrznych sił tego, co zostało stworzone⁷⁸. Powraca tu jednak trudność, jak istniejąca odrębnie dusza rozwijała się razem z ewoluującą materią.

Filozofowicznie określa się stworzenie jako wyprowadzenie czegoś *ex nihilo sui et subiecti*, przy czym *nihilum sui* oznacza nowość tego rodzaju formy⁷⁹. Ralf Mc Inerny rozważając zagadnienie jednoznaczności czy wieloznaczności terminu „dusza” dochodzi do wniosku, że nierówność gatunkowa istnienia dusz godzi się z jednoznacznością rodzajową wszystkich dusz⁸⁰. Zachodzi znów pytanie, czy formy roślinne i zmysłowe były zapowiedzią pojawienia się duszy rozumnej czy też świadectwem jakiegoś „zawinięcia” duszy rozumnej powstałej *ex nihilo subiecti* w ewoluującym kosmosie.

5) Pozostało do wyjaśnienia zagadnienie pochodzenia Ewy i jej stosunków do przodków zwierzęcych, oraz do Adama. Dla rozwiązania, względnie przybliżenia się do rozwiązania tego problemu, można wysunąć dwie hipotezy: Możemy najpierw założyć, że Ewa była córką Adama. Nie jest to nieprawdopodobne czy niemożliwe, ponieważ płeć nie stanowi istotnej cechy człowieka. Ponadto istnieje partenogeneza, którą udało się wywołać sztucznie u niższych ssaków. Hipoteza ta domagałaby się jednak dodatkowych założeń dotyczących hormonalnej konstytucji Adama. Znacznie prostszą i konsekwentniejszą jest hipoteza druga, według której Adam i Ewa byli bliźniętami. W tej hipotezie Adam i Ewa byłiby bratem i siostrą.

Przyjęcie hipotezy, że Adam i Ewa byli bliźniętami, niesie za sobą ważne konsekwencje. Jeżeli bowiem tak było, to powstanie pierwszych ludzi oznaczało równocześnie powstanie pierwszego środowiska ludzkiego. Pojawili się na ziemi nie tylko pierwsi ludzie, ale powstało równocześnie pierwsze spo-

⁷⁸ H. Volk, *Schöpfungsglaube und Entwicklung*², Münster 1958, 10.

⁷⁹ M. Rast SJ, *Theologia naturalis, Friburgi* Br. 1939, 183.

⁸⁰ Ralph Mc Inerny, *Le terme „âme” est-il équivoque au univoque, Note sur l'interprétation de De Anima*, w: *Revue Philosophique de Louvain*, t. 58 (1960), 504.

łeczeństwo ludzkie. Wskutek tego powstały od razu sprzyjające warunki dla duchowego rozwoju Adama i Ewy. Na tej podstawie można przypuszczać, że pierwsi rodzice stworzyli pierwszą przynajmniej prostą mowę, gdyż ta była koniecznością życiową dla wyrażenia wewnętrznych stanów świadomości i potrzeb duchowych razem rozwijających się pierwszych rodziców. Było to tym bardziej im potrzebne, gdyż byli oni przez swą naturę i swoje duchowe potrzeby wyobcowani ze środowiska zwierzęcego. Pierwsza wspólnota życia umożliwiła na pewno rozwój wzajemnej miłości, ofiarności, poczucia odpowiedzialności i obowiązku, poczucia wolności, a więc umożliwiła rozwinięcie uczuć społecznych na tym poziomie (a może i na wyższym), jaki zachodzi u współczesnych ludzi.

Na tej podstawie możemy dalej sądzić, że Adam i Ewa nie byli tak prymitywnymi, jak to niektórzy badacze zakładają. W rzeczywistości niską była tylko ich kultura materialna. Prymitywność narzędzi, mieszkania, ubioru nie oznacza, a przynajmniej nie musi oznaczać prymitywności kultury duchowej. Hominizacja stanowiła skok czy próg, który otworzył nowy świat ducha zupełnie różny od świata zwierzęcego. Dlatego już do pierwszych rodziców można odnieść słowa, które Overhage stosuje dopiero do ludzi z epoki lodowej: „Nie mamy więcej powodów ani na podstawie ich cielesnych ani na podstawie ich kulturalnych pozostałości odmówić im w pełni rozwiniętej ludzkiej natury z przepojonym duchem życiem, jednym słowem, nie możemy im odmówić religijnych wyobrażeń i społecznych relacji”⁸¹.

F. R ü s c h k a m p SJ (1937) nakreślił obraz pierwszych ludzi jako podobnych do Pitekanthropusa, szczególnie do Sinantropusa. W owym czasie uważano bowiem Sinantropusa za przypuszczalnie najstarszą formę ludzką, oraz panowało przekonanie o słuszności tzw. *Drei-Stufen-Hypothese*. F. B i r k n e r (1944) odrzucił tę hipotezę na tej podstawie, że w epoce lodowej żyli już ludzie wyposażeni w sapientystyczne cechy. Stąd pierwszym ludziom przypisał cechy człowieka dzisiejszego,

⁸¹ Overhage, *Um das Ercheinungsbild der ersten Menschen*, 94.

co nie oznacza znaku równania, gdyż pierwszy człowiek nie był ani białym Europejczykiem, ani czarnym Afrykańczykiem, ani żółtym Azjatą⁸².

Overhage uważa, że są to stanowiska skrajne. Pierwszy człowiek nie posiadał ani samych tylko cech teromorficznych, ani samych sapientystycznych dzisiejszego człowieka. Prawdopodobnie posiadał on potencjonalnie obie grupy tych cech. Nie jest uzasadnione mniemanie, że *homo sapiens recens* stanowi ostatecznie ogniwo rozwoju pod względem cech fizycznych. We wczesnej epoce lodowej współistniały formy o cechach zupełnie teromorficznych jak *Pithecanthropus modjokertensis*, formy o uzębieniu sapientystycznym jak *Homo heidelbergensis* i forma o szczęce posiadającej cechy, które mieszczą się w zakresie zmienności dzisiejszego człowieka (m. i. posiada bródek) jak forma z Kanam. Środkowa epoka lodowa daje podobny obraz. Teromorficzne cechy reprezentują formy Pitekantropusów z Jawy, Pekinu i *Atlantanthropus*. Sapientystyczne cechy spotykamy u ludzi z Kanjery, ze Steinheim i Swanscombe. W późnej epoce lodowej występowały równocześnie formy o cechach teromorficznych jak skrajni Neandertalczycy, dalej formy o cechach mieszanych jak przejściowi Neandertalczycy i ludzie z Palestyny i wreszcie formy o cechach sapientystycznych jak człowiek z Fontchevade i *homo sapiens* końcowej epoki lodowej⁸³.

Stąd niektórzy badacze, jak Kälin (1952), uważają, że teromorficzne cechy są drugorzędne i powstały w czasie rozwoju jako jednostronna specjalizacja. Wyprowadza stąd wniosek, że na podstawie dotychczasowych znalezisk zamiast rozważać resztki kopalne człowieka jako stopniowe następstwo form, należy je raczej uważać za warianty jednego typu, czy jakiejś formy średniej, czy jakiejś formy typowej. W ten

⁸² Na stanowisku dawnej *Drei-Stufen-Hypothese* stoi antropogeneza krajów socjalistycznych. Zob. *Mały Słownik Paleontologiczny*, Warszawa 1963, 14. Krytykę tego stanowiska zob. H. V. Vallois, *Origin of Homo*, w: *Ideas on Human Evolution*, 498—499.

⁸³ Overhage, *Um das Erscheinungsbild der ersten Menschen*, 81—84.

sposób w dziedzinie biologii obraz człowieka przedstawia się nam coraz bardziej „ludzki”, a na miejsce „brutalnego zwierzęcego praczłowieka”, jaki żył we fantazji Haeckla, występuje dziś obraz człowieka, z którego oblicza „powiewa od początku tchnienie ducha”⁸⁴.

6) Jak przedstawia się zagadnienie monogenizmu od strony przyrodniczej i filozoficznej? „Monogenizm” i „poligenizm” są terminami używanymi przede wszystkim w teologii, a potem w filozofii. Monogenizm jest teorią o biologicznym pochodzeniu całej ludzkości od jednej jedynej pary rodziców, poligenizm o pochodzeniu ludzkości od wielu rodziców. Biologowie mówią raczej o mono- czy polifiletycznym początku zależnie od tego, czy gatunki lub grupy w obrębie gatunków mają początek w jednym szczepowo takim samym gatunku, czy w wielu szczepowo różnych gatunkach. Chodzi więc im o równość czy nierówność gatunkową form wyjściowych a nie o ich liczbę. Każdy wielopienny początek jest poligeniczny, natomiast jednopienny może być mono- lub poligeniczny. Współcześni biologowie, jak pisze Overhage, przyjmują monofiletyczny początek ludzkości, jednak mają skłonności poligeniczne, ponieważ zajmują się populacjami a nie indywidualami⁸⁵.

Wydaje się, że Teilhard słusznie pisze, że na płaszczyźnie przyrodniczej, czyli na podstawie poznania samego przyrodniczego mechanizmu ewolucji, nie da się rozwiązać zagadnienia mono- czy poligenizmu. Paleontologia ujmuje gatunki zawsze w postaci grupowej i w momencie dość odległym od chwili narodzin. Dlatego nauka dociera tylko do populacji, a nie do pierwszej pary jakiegokolwiek gatunku⁸⁶. Podobnie według Schmausa nauki przyrodnicze nie mogą ani wykazać ani zaprzeczyć monogenizmowi⁸⁷.

Rahner próbuje rozwiązać ten problem w ramach, jak się wyraża, „teologicznej metafizyki”. W świecie roślinnym

⁸⁴ Tamże, 75—89.

⁸⁵ Overhage, *Das Problem der Hominisation*, 179.

⁸⁶ Teilhard, *Le groupe zoologique humain*, 83.

⁸⁷ Schmaus, dz. cyt. 349.

i zwierzęcym, mogą powstawać nowe gatunki poligenicznie, gdyż nie stanowią one czegoś metafizycznie nowego. Natomiast człowiek stanowi coś radykalnie i metafizycznie innego od reszty materialnego świata i dlatego mógł powstać tylko raz, gdyż każde inne powstanie byłoby związane z pojawieniem się jakiegoś innego gatunku człowieka. Odpowiada to również metafizycznej „zasadzie oszczędności”⁸⁸. Nie ma tu miejsca na szczegółowe zajęcie się tym zagadnieniem, wydaje się jednak, że w oparciu o teorię bliźniąt, zasadę inności istotowej człowieka i zasadę oszczędności Rahnera, łatwiej pojąć monogeniczne pochodzenie człowieka. Poligenizm byłby zbędnym mnożeniem interwencji Bożej.

7) Specjalną interwencją Bożą była konieczna przy powstaniu pierwszego człowieka. W normalnym procesie ewolucji, a więc zachodzącym w ramach biologicznych, zwierzęcy przodek mógł „stać się czymś więcej”, mógł „przekroczyć siebie”. W procesie hominizacji, gdzie skutek jest ponadbiologicznej natury, musimy szukać przyczyny pozabiologicznej, która by adekwatnie wytłumaczyła pojawienie się duchowej natury. Byłoby absurdem z punktu widzenia filozoficznego, pisał Gutierrez, gdyby natura porządku niższego mogła wywodzić skutek przewyższający ją doskonałością. Forma materialna zwierzęcych przodków nie stoi w relacji transcendentnej do formy duchowej, ani w proporcji do niej. Przyrodnik nie może odkryć tej ukrytej siły, która kieruje ewolucją jako przyczyna główna. Odkrywa ją filozof, który przez to nie zaprzecza faktom stwierdzonym przez naukę, lecz tylko nadaje wyższą syntezę danym naukowym⁸⁹.

Według Schmausa nauka swoimi metodami nie może objąć całej rzeczywistości i w żadnym wypadku nie może twierdzić, że tylko to jest dane, co jest dostępne jej metodom. Jeżeli nauka chce wywodzić wszystkie procesy z ich ostatecznych przyczyn, to wychodzi poza swą dziedzinę, a przechodzi na teren filozofii czy teologii. Ale wtedy, jeżeli nie chce

⁸⁸ Rahnner, *Schriften zur Theologie*, Bd I, 5 Auflage, Zürich/Köln 1961, 311—322.

⁸⁹ Gutierrez, *Reflexiones en torno...* 432.

narazić się na zarzut braku kompetencji, musi przekazać kierownictwo filozofii czy teologii⁹⁰. Zbudowana przez biologa „naukowa rzeczywistość”, dodaje Overhage, nie może uchodzić za pełny obraz całej niezmiernie głębokiej rzeczywistości. I biologowie zdają sobie coraz częściej z tego sprawę⁹¹.

8) Jak widać z powyższych, problem hominizacji jest zagadnieniem zarówno przyrodniczym jak i filozoficznym (teologicznym). Parafrazując tu słowa J. Haasa SJ dotyczące powstania życia można powiedzieć, że problem hominizacji nie jest tylko problemem przyrodniczym i nie może być zupełnie rozwiązany metodami samego przyrodoznawstwa. Z drugiej strony powstanie człowieka jest też procesem zachodzącym w materialnej rzeczywistości, która należy do zakresu badań nauk przyrodniczych i dlatego sama filozofia nie da całkowitego rozwiązania tego problemu⁹². Pełne ujęcie problemu hominizacji domaga się więc opracowania zarówno ze strony przyrodniczej jak i filozoficznej, a nawet trzeba dodać i teologicznej, gdyż dopiero pod tymi trzema aspektami ukazuje się cały człowiek.

Trudność i złożoność problemu hominizacji, pisze Rahnner, polega na tym, że początki człowieka trzeba rozważać z uwzględnieniem trzech wymiarów: biologicznego, duchowego i boskiego. Żadnego z tych wymiarów nie można pominąć czy skrócić bez zniekształcenia zagadnienia hominizacji. Równocześnie z tego wynika, że tylko wielowarstwowa i zróżnicowana odpowiedź może być słuszną, a każde uproszczenie może prowadzić tylko do błędnych ujęć⁹³.

⁹⁰ Schmaus, dz. cyt. 330.

⁹¹ Overhage, *Das Problem der Hominisation*, 178.

⁹² J. Haas SJ, *Leben in Materie*, Berlin 1956, 107.

⁹³ Rahnner, *Das Problem der Hominisation*, 90.

Zusammenfassung:

Das Problem der Hominisation im Lichte der Wissenschaft und der Philosophie

Der Verfasser nimmt den Termin „Hominisation“ im engeren Sinne dieses Wortes als der Moment der Entstehung des ersten Menschen an. In der Problematik der so aufgefassten Hominisation unterscheidet noch zwei Probleme: 1) wann, 2) auf welche Weise entstand der erste Mensch und dieses zweites Problem ist das Thema des Artikels. Das zweite Problem lässt sich nur dann lösen, wenn zu den naturwissenschaftlichen Forschungen die philosophischen Betrachtungen dazukommen.

Im ersten Abschnitt bespricht der Verfasser das Problem der Hominisation vom Standpunkte der Wissenschaft. Viele Forscher sind der Meinung, dass die Hominisation aus zwei Evolutionsfaktoren hervorgeht: progressive Zerebralisation und die grosse Mutation. Die progressive Zerebralisation können wir als ursächlicher Faktor der Hominisation nicht annehmen. Der Verlauf der Zerebralisation im Stamme zu welchem der Mensch gehört ist noch ungewiss. Die Frage, welcher Grad der Gehirnentwicklung für die Menschenentstehung bestimmend ist, sowie in welchem Zeitpunkt der Gehirnentwicklung wir sagen können, dass man es schon mit dem Mensch zu tun hat, ist nicht aufgelöst.

Viele Genetiker unterstreichen, dass der Mensch auf dem Wege einer grossen Mutation entstanden konnte. Jedoch bisher kennen wir nur die Mikromutationen, die zufällig und nicht gelenkt sind. Die aktuellen Mutationem überschreiten nicht die Grenze der Gattung. Schwerlich kann man zu der Behauptung Zuflucht nehmen, dass nur in der Vergangenheit Bedingungen, welche grosse Mutationen begünstigt haben herrschten und dass diese Bedingungen jetzt für immer verschwunden.

P. Teilhard, de Chardin will das Problem vom Standpunkte der Empirie darstellen, jedoch löst nicht die Frage, auf welche Weise die kosmische Entwicklungslinie, die in der Richtung einer immer grösseren Konzentration und Komplexifikation geht, den menschlichen Psychismus in sich trägt. Die grosse Mutation erklärt die körperliche Seite des Menschen, aber erklärt nichts bezüglich der geistigen Seele. Die Naturwissenschaft lässt die vernünftige Seele ausserhalb ihren Methoden und darum kann die adäquate Lösung des Problems der Hominisation nicht geben.

Im zweiten Abschnitt bespricht der Verfasser die Hominisation vom Standpunkte der Philosophie. Die Neuscholastiker wollen die Aussagen über die Schöpfung der Seele mit den Aussagen der Evolutions-

theorie in Einklang zu bringen. Entstehung, Entwicklung und Aufschwung dieser Problematik kann man auf den Ansichten der Periers, Sertillanges und Rahners untersuchen. Nach Perier zwischen dem Menschen und dem Tier besteht die biologische Kontinuität, aber die metaphysische Diskontinuität. Der Mensch entsteht durch die plötzliche Veränderung, die durch die geistige Seele verursacht war. Diese Veränderung vollzog sich an einem aufgewachsenen Geschöpf. Hominisation begreift er als hylemorphistische Veränderung.

Sertillanges OP will näher die Begriffe der Evolution und Schöpfung, Kontinuität und Transzendenz zu betrachten. Der Schöpfungsakt, der bei der Hominisation einwirkte, hat einen immanenten und nicht transzendenten Charakter. Gott schuf die Seele im Körper als Vollendung des Aktes der Herleitung des Körpers und deshalb ist es einmaligen Gebären, durch welchen der Mensch als Ganzes entsteht. Der Keim war zuerst durch die vegetative, dann sensitive und endlich geistige Seele belebt. Sertillanges bringt die neue Gedanke, dass der Schöpfungsakt eine innere Wirkung Gottes in dem sich entwickelnden Kosmos ist.

Rahner SJ tritt auf eine originelle Weise zur Auflösung dieses Problems hin. Er führt die Begriffe der aktiven Selbsttranszendenz, Selbstüberbietung und Mehrwerden ein. Er analysiert genauer die endliche und göttliche Ursachlichkeit. Das göttliche Wirken gehört zur „Konstitution“ der endlichen Ursachlichkeit und ermöglicht die aktive Selbsttranszendenz des endlichen Seins. Alle neuscholastische Theorien nehmen die Herkunft der Seele *ex nihilo subiecti* an, aber so aufgefasst ihr Ursprung unterbricht den natürlichen Prozess der Entwicklung des Kosmos.

Im dritten Abschnitt zieht der Verfasser manche Folgerungen aus. Nach der Meromorphismushypothese die geistige Seele verbindet sich nicht mit der hypothetischen *materia prima*, sondern mit der in gewissen Einheiten organisiert lebenden Materie, in unserem Fall mit dem tierischen Keime. Dieser war unmittelbar durch die vernunftige Seele belebt. Mit den Keimen der tierischen Eltern erbte der erste Mensch ganze Ausstattung der sinnlichen Ordnung des Primates. Vom Anfang führte die Seele die Entwicklung des Körpers und prägte ihm ihre eigene Merkmale ein. Darum schon bei Adam und Eva äusserten sich neben den theromporhen die sapienstümliche Merkmale.

Die geistige Seele, betrachtet als *ex nihilo subiecti* abstammend, unterbricht den natürlichen Prozess der Evolution. Vielleicht aber ist sie nicht *ex nihilo sui* geschaffen und von dieser Seite betrachtet kann sie in irgendeine Weise in den Prozess der Evolution einwickelt sein.

Über die Entstehung Evas stellt der Verfasser die Zwillingshypothese, nach welcher Adam und Eva Bruder und Schwester waren. Die

Annahme dieser Hypothese bringt manche Konsequenzen. Die Entstehung Adams und Eva bedeutet gleichzeitig die Entstehung der ersten menschlichen Gesellschaft. Damit entstanden die günstigen Bedingungen zur Entwicklung der geistigen Möglichkeiten Adams und Eva. Man kann auf diesem Grunde vermuten, dass sie die einfache Sprache geschaffen hatten. Erste menschliche Gesellschaft ermöglicht auch die Entwicklung bei ersten Eltern der sozialen Gefühlen und Verhalten.

Tadeusz Wojciechowski