

Ks. BERNARD HAŁĄCZEK

„ODDOLNA” ANTROPOLOGIA FILOZOFICZNA P. TEILHARDA DE CHARDIN I J. MONODA

I. WPROWADZENIE

Pytanie o istotę, o naturę człowieka, czyli pytanie o to, co znamionuje i od wszystkich innych istot żywych wyróżnia człowieka, co jest najgłębszym źródłem i najbardziej ostrym wyznacznikiem człowieczeństwa, jest pytaniem przekraczającym ramy zainteresowań i kompetencji szczegółowych nauk przyrodniczych, jest pytaniem filozoficznym. Kto je stawia, kto poszukuje na nie odpowiedzi, ten automatycznie wkracza na teren antropologii filozoficznej, ten zaczyna uprawiać filozofię nawet wtedy, gdy — jak Teilhard — przyznać tego nie chce.

W poszukiwaniu odpowiedzi na pytanie o istotę człowieka, czyli w konstruowaniu antropologii filozoficznej zwykło się jednak odróżniać dwie drogi, dwie metody: bardziej przyrodniczą i bardziej filozoficzną. W pierwszym wypadku punkt wyjścia i zasadniczy trzon rozumowań antropologicznych bazuje na zdobytej w naukach przyrodniczych wiedzy o człowieku. Tego typu antropologię filozoficzną określa się jako „oddolną” i przeciwstawia „odgórnej”, czyli takiej, której zasadniczy tok argumentacji opiera się na określonym systemie filozoficznym. Pierre Teilhard de Chardin i Jacques Monod są klasycznymi przedstawicielami pierwszego sposobu uprawiania antropologii filozoficznej.

Poglądy obu tych uczonych, w szczególności Teilharda, stały się okazją istnej lawiny referujących opracowań i analitycznych studiów szczegółowych w okresie ostatnich dwóch dziesięcioleci. Dziś mają w zasadzie już tylko wartość historyczną. Ich zestaw porównawczy, nigdy zresztą szczegółowiej nie przeprowadzony, może właśnie w chwili obecnej pretendować do miana tematyki aktualnej, z racji ponownie dziś ożywionej i w dużej mierze, podobnie jak na przełomie stulecia, emocjonalnie motywowanej oraz prowadzonej kontrowersji między zwolennikami a przeciwnikami teorii ewolucji. Wtedy na antagonistycznych biegunach stali zwolennicy E. Haeckla z jednej, a np. teolog J. Pohle oraz filozofowie G. Gutberlet, E. Wasmann i K. Frank z drugiej strony¹. Dziś

¹ Por. B. Hałaczek, *Antropologia w teologii katolickiej XX wieku*, „Studia Theologica Var-saviensia” 13 (1975) 2, s. 49–92.

ich przeciwstawne pozycje przejęli zwolennicy socjobiologii i — na terenie USA szczególnie aktywni — fundamentaliści. Ci pierwsi są chyba zbyt jednostronni, gdy usiłują całego człowieka sprowadzić do płaszczyzny wyłącznie biologiczno-przyrodniczej i całość specyficznie ludzkich zachowań wyjaśnić za pomocą czysto ewolucyjnych mechanizmów². Kontreakcja fundamentalistów zdaje się jednak być równie krańcowa: zarzucić i potępić, z nauczania szkolnego absolutnie wyrugować ewolucjonizm, a powstanie i rozwój fenomenu ludzkiego interpretować jedynie na podłożu dosłownie rozumianego tekstu *Księgi Genesis*³.

W sytuacji takiej kontrowersji warto chyba wskazać na „historyczny” przykład Teilharda i Monoda. Obaj w pełni afirmowali darwinowską teorię ewolucji i z niej w swych wywodach wychodzili. W efekcie końcowym dochodzili jednak do zupełnie różnych wniosków. Najwidoczniej nie sama teoria ewolucji, nie darwinizm jako taki prowadzi do jednowymiarowo uproszczonej wizji człowieka. Za taką odpowiedzialne są inne, wielorako uwarunkowane, a w swej istocie nie przyrodniczo-ewolucyjne, lecz światopoglądowo-filozoficzne poglądy. Genetyczny determinizm Monoda i panpsychizm Teilharda zdają się być dobrym tego dowodem.

II. MONODOWSKA KONCEPCJA EWOLUCJI

Ostatecznym celem wszystkich nauk jest — według Monoda — ustalenie i wyjaśnienie roli człowieka we wszechświecie. W tym dążeniu centralna pozycja przypada biologii. Ona bowiem usiłuje bezpośrednio dotrzeć do problemów dotyczących „natury człowieka”. Nie potrafiłaby jednak tego czynić, nie dysponując teorią ewolucji. Ta z kolei zawdzięcza swoją możliwość docierania do „istoty” życia rozszyfrowanemu przez genetykę molekularną mechanizmowi dziedziczenia. Genetyka molekularna jest dziś okazją i podłożem najbardziej zgłębionego poznania świata istot żywych, z człowiekiem włącznie⁴.

Analiza istot żywych zakłada wszakże dobrą znajomość ich specyfiki. Co zatem wyróżnia je najbardziej zasadniczo od wszystkich przedmiotów martwych? Najpierw — wyjaśnia Monod — teleonomia, czyli celowościowe ustruktrowanie i ukierunkowanie. Oznacza to, że organizmy żywe realizują w swej budowie i w swym funkcjonowaniu pewien projekt. Lecz to czynią również skonstruowane przez człowieka narzędzia. Czym więc różnią się istoty żywe od artefaktów? Tym, że nie siłom zewnętrznym, lecz sobie samym, własnym siłom wewnętrznym zawdzięczają swą strukturę i swe powstanie.

Organizmy żywe są artefaktami, maszynami, które same tworzą siebie. Autonomiczna morfogeneza jest przeto drugą istotną ich cechą, drugim ich kryterium. Ale autodeterminizm budowy i wzrastania znamionuje również kryształ. O ile jednak w nich źródłem owego autodeterminizmu jest ziarenko tego

² Por. A. Urbanek, *Między egoizmem, altruizmem i agresją: spór o socjologię*, w: *Wizje człowieka i społeczeństwa w teoriach i badaniach naukowych*, red. S. Nowak, Warszawa 1984, s. 155–186; T. Bielicki, „Światopogląd naukowy” i naczelné wartości ludzkiego życia, w: tamże, s. 188–214.

³ Por. K. Kłoskowski, *Metodologiczne uwarunkowania kreacjonizmu naukowego*, „Miesięcznik Diecezjalny Gdański” 30 (1986), nr 10/12, s. 423–445.

⁴ J. Monod, *Le hasard et la nécessité. Essai sur la philosophie naturelle de la biologie moderne*, Paris 1970, s. 11 n.

samego kryształu, o tyle za nowo powstały organizm żywy odpowiedzialny jest inny organizm żywy.

Trzecią, koronującą dwie poprzednie, cechą charakterystyczną organizmów żywych jest zatem zdolność niezmiennego przekazywania informacji genetycznych z jednego organizmu na drugi, czyli — w terminologii Monoda — reprodukcyjna inwariacja, replikacyjna niezmienność⁵.

Reprodukcyjna inwariacja, czyli niezmienność i zachowawczość, stanowi pierwszą i podstawową zasadę życia. Teleonomiczne struktury i funkcje organizmów żywych są jedynie jej wyrazem i skutkiem. Znane z przeszłości poglądy o istnieniu zakotwiczonej w biosferze lub w stosunku do niej transcendentnej zasady czy instancji teleonomicznej wynikały, zdaniem Monoda, z braku znajomości genetyki molekularnej i dopiero dzięki niej uzyskanej pewności, że inwariacja wyprzedza teleonomię⁶.

Proces wzrastania molekuł, budowa podstawowych struktur życia przebiega zgodnie z dokładnie określalnymi prawami fizykochemicznymi i jest im w pełni podporządkowana. Ze znajomości wszystkich tych praw i całej współczesnej wiedzy biochemicznej nie można byłoby niemniej przewidzieć zaistnienia ani jednej proteiny. Biosfera nie zawiera w sobie żadnej klasy uprzednio przewidywalnych obiektów. Podwaliny życia, pierwsze proteiny musiały zatem — konkluduje Monod — powstać w rezultacie gry ślepego przypadku. A jeśli dziś stanowią układ teleonomiczny, to zawdzięczają to wyłącznie mechanizmowi niezmienności reprodukcyjnej. On bowiem powstałe przypadkowo struktury utrwala w przekazie genetycznym i podporządkowuje określonym funkcjom fizjologicznym. W ten zaś sposób w gąszcz dowolnych i przypadkowych powiązań molekularnych wprowadza porządek, prawidłowość, konieczność; w sumie: celowościowy ład⁷.

Jeśli podstawowa właściwość życia, jaką jest niezmienność, zachowawczość byłaby absolutna, gdyby stabilność przekazu informacji genetycznej była nie naruszalna, nie byłoby ewolucji. Faktycznie jednak w proces replikacji wkradają się — i to nawet bardzo często — różnego typu anomalie, normalny jego przebieg zniekształcają mniejsze lub większe mutacje. Wiadomo przy tym, że choć większość mutacji jest dla organizmu szkodliwa, wszystkie są automatycznie przekazywane proteinom, działają więc w sposób „ślepy”, bezcelowy, nie są wynikiem żadnej prawidłowości, są przypadkowe.

Tylko niektóre zmiany w strukturze protein okazują się w pewnych warunkach środowiskowych korzystne dla organizmu. Te jednakże zostają natychmiast przez mechanizmy selekcji wybrane, a przez mechanizm niezmiennej reprodukcji utrwalone. W ten sposób z przypadkowego zniekształcenia substancji genetycznej rodzi się nowy ład, nowa regularność, powstaje nowa teleonomiczna całość, następuje rozwój życia. Słowami Monoda: „Mówimy o zniekształceniach przypadkowych, o zmianach zachodzących z przypadku. One to stanowią jedynie możliwe źródło przekształceń informacji genetycznej, są więc w konsekwencji jedynym zarządcą i sterownikiem substancji dziedzicznej organizmu. Stąd oczywisty wniosek, że przypadek jest wyłącznym źródłem każdej nowości, jest jedynym sprawcą całej biosfery”⁸.

Monod podkreśla przy tym z naciskiem, że przypadek, którego wynikiem

⁵ Tamże, s. 17 n.

⁶ Tamże, s. 37 n.

⁷ Tamże, s. 59 n.

⁸ Tamże, s. 127.

jest cały rozwój biologiczny, jest przypadkiem w istotnym tego słowa znaczeniu, a nie przypadkiem oznaczającym mały stopień prawdopodobieństwa. To drugie, praktyczne rozumienie przypadku ma np. miejsce przy szczęśliwie lub pechowo wyciągniętym losie loteryjnym. Przypadek „istotny” ma natomiast miejsce wtedy, gdy dwie deterministycznie przebiegające akcje zachodzą na siebie, powodując skutek od obu tych akcji zupełnie niezależny. Taka zbieżność ma przykładowo miejsce wtedy, gdy lekarza podążającego na wezwanie do domu chorego trafia i zabija cegła wypuszczona z rąk pracującego akurat na dachu robotnika. Ewolucja jest właśnie dziełem tak rozumianego przypadku, jest bowiem dziełem zbieżności przypadkowego zakłócenia na poziomie molekularnym z przypadkowo selekcyjnie korzystnym funkcjonowaniem zmodyfikowanej struktury organicznej⁹.

Podłożem procesu ewolucyjnego jest niedoskonałość tendencji samozachowawczej organizmu, są błędy w mechanizmie niezmienności replikacyjnej, są przypadkowe zakłócenia w strukturze substancji genetycznej. Lecz motorem ewolucji jest selekcja, jest dobór naturalny. On to sprawia, że przygodna nowość genetyczna staje się funkcjonalnie korzystną nowością. Owo „sprawia” nie należy jednak utożsamiać z wyłącznością wpływu środowiska zewnętrznego na organizm. Działanie doboru naturalnego jest wypadkową wpływów środowiskowych oraz dążności danego organizmu do podtrzymania i spotęgowania swych teleonomicznych sprawności. Rola selekcji polega po prostu na tym, że specyfikę działania i zachowania danego organizmu sprzęga z jego przystosowaniem anatomicznym. Selekcja — pisze Monod — „dopuszcza jedynie te mutacje, które teleonomiczną zwartość organizmu nie osłabiają, lecz raczej ją potęgują. W ten sposób utrwała ona lub wręcz, choć to zdarza się stosunkowo rzadko, wzbogaca nowymi możliwościami dotychczasowe wyposażenie przystosowawcze organizmu”¹⁰. Innymi słowy: wpływ czynników zewnętrznych zależy od osiągnięć teleonomicznych danego organizmu, danego gatunku. Tak więc wewnętrzne czynniki organizmu czy gatunku determinują do pewnego stopnia naturę i kierunek selekcji, której podlegają.

Ów determinujący selekcję wpływ środowiska wewnętrznego na proces ewolucyjny jest tym silniejszy, im stopień zorganizowania, czyli rozwoju organizmów czy gatunków jest wyższy. Wtedy też coraz znaczącą rolę zaczyna odgrywać sposób zachowania. Podobnie jak przypadkowa mutacja, tak również przypadkowy „wybór” nowego sposobu zachowania może powodować wzrost możliwości przystosowawczych i rozwojowych, tym samym zaś udoskonalać teleonomiczne wyposażenie organizmu. Selekcja naturalna musi wszystkie korzystne formy zachowania nie tylko afirmować, ale i preferować, w konsekwencji przeto faworyzować struktury umożliwiające i ułatwiające takie zachowanie. Tak więc „wynalazek” nowego sposobu zachowania zdolny jest w sposób konkretny decydować o toku rozwoju ewolucyjnego¹¹.

III. TEILHARDOWSKA KONCEPCJA EWOLUCJI

Zdaniem Teilharda de Chardin dysponujemy dziś tylko jedną teorią, która w sposób zwarty interpretuje całość zjawisk, a zatem i to zjawisko, jakim jest

⁹ Tamże, s. 128 n.

¹⁰ Tamże, s. 136.

¹¹ Tamże, s. 141 n.

istota myśląca — człowiek. Jest nią ewolucjonizm.

Istotą ewolucjonizmu jest stwierdzenie, że na czasowo-przestrzennej skali każdy byt ma swoje określone miejsce, że poszczególne organizmy są z sobą fizycznie, eksperymentalnie związane i dzięki temu sukcesywnie po sobie następują, że rzeczywistość zazębia się i tworzy naturalnie powiązaną całość¹². Bezpośrednim tego dowodem jest fakt istnienia systematyki botanicznej i zoologicznej. „Wszystko daje się sklasyfikować, więc wszystko się łączy”¹³.

Ewolucja jest niczym innym jak spoistą historią życia. „Być ewolucjonistą — píše Teilhard — oznacza po prostu przyjmować, że historia życia jest tak samo odtwarzalna jak historia ludzkiej cywilizacji lub też jak historia materii”¹⁴. Teoria ewolucji nie jest przeto tylko hipotezą zoologów, lecz jest ogólną metodą badań wszystkich nauk, jest przeniesieniem poznania historycznego na obszary botaniki i zoologii. Jako taka zaś jest zapleczem wszystkich hipotez i teorii, wszelkiego poznania, jest kluczem otwierającym przeszłość i punktem wyjściowym każdej próby zrozumienia rzeczywistości¹⁵.

Przy tak uniwersalnym pojmowaniu ewolucji problematyka jej mechanizmów była kwestią drugorzędą, uboczną. Stwierdzenie, że życie ma swą historię, że ewoluuje, pozostawało przecież w mocy niezależnie od tego, co tę historię warunkowało i kształtowało¹⁶. Zapełniając niemniej szczegółową treścią swoją ewolucyjną wizję świata, Teilhard był zmuszony do udzielania odpowiedzi również na pytania o sposób i przyczyny dokonywania się i utrwalania się zmian organizmów żywych.

W rozwoju ewolucyjnym świata wyróżnić można dwa etapy. Na pierwszym — znamionym dla świata materii martwej — proces korpuskulacji prowadzi najpierw do powstania wielkich agregatów galaktycznych, potem do ich uporządkowania w mniejsze zamknięte całości. Na etapie drugim — znamionym dla świata istot żywych — proces rozszczepiania odpowiedzialny jest za genezę coraz to nowych gatunków. Oba te procesy podporządkowane są jednak jednemu wielkiemu prawu, mianowicie prawu tworzenia układów coraz bardziej zwartych i złożonych, czyli prawu kompleksyfikacji¹⁷.

W rezultacie działania tego prawa w pewnym momencie historii świata powstaje skupisko cząstek elementarnych — geosfera, w późniejszym — życie, biosfera, a w jeszcze późniejszym — pierwsza istota myśląca, noosfera. Każda z tych sfer zjawia się zaś nagle, powstaje skokowo. I nie inaczej przebiega rozwój całego życia: wszystkie nowe gatunki roślinne i zwierzęce są wynikiem nagłych, skokowych przeobrażeń¹⁸.

Nagłymi, skokowymi, a ponadto przypadkowymi są również leżące u podłoża wszelkich przeobrażeń organicznych mutacje genetyczne. Wydaje się zatem, że przypadek jest sterownikiem ewolucji, że postęp życia jest przypadkowym efektem w grze z nieskończone wieloma możliwościami. Gdyby jednak życie faktycznie postępowało naprzód jedynie w grze przypadków i pojawienie się nowych form podlegało zwykłym prawidłowościom statystycznego prawdopodobieństwa, przyroda musiałaby stanowić zbiór nie uporządkowany,

¹² P. Teilhard de Chardin, *La vision du passé*, Paris 1957, s. 36.

¹³ Tamże, s. 172.

¹⁴ Tamże, s. 214.

¹⁵ Tenże, *Le phénomène humain*, Paris 1955, s. 152.

¹⁶ Por. B. Hałaczek, *Mechanizm ewolucji w ujęciu Teilharda de Chardin*, w: *Z zagadnień filozofii przyrodoznawstwa i filozofii przyrody*, t. V, red. K. Klószak, Warszawa 1983, s. 89–102.

¹⁷ Teilhard de Chardin, *Le phénomène humain*, s. 43.

¹⁸ Tenże, *La vision du passé*, s. 151.

niejednolity. Tymczasem zaś całość form żywych grupuje się wokół ograniczonej liczby uprzywilejowanych typów, a w ich obrębie demonstruje kierunkowy rozwój poszczególnych narządów.

Życie rozwija się zatem skokowo, a równocześnie kierunkowo, rozwija się dzięki szczęśliwym przypadkom, lecz zarazem tak, że zjawia się w ściśle określonym miejscu i czasie, że każda nowa forma znajduje w świecie swoje naturalne miejsce i żadna nie jest z tej racji czymś absolutnie nowym. Jak zrozumieć ten istny paradoks ewolucjonizmu?¹⁹ „Jak uzgodnić — pyta Teilhard — proces ustawicznego wzrastania życia z determinizmem molekularnym, z ślepą grą chromosomów..., jak uzgodnić zewnętrzny finalizm rozwojowy fenotypów z wewnętrznym mechanicyzmem zmian genotypowych”²⁰.

Jego zdaniem istnieje tylko jeden sposób harmonijnego zespolenia przypadkowości narodzin poszczególnych organizmów z kierunkowością rozwoju filogenetycznego wszystkich grup organicznych: trzeba przyjąć, że życie postępuje naprzód na drodze „kierowanego przypadku”. Przy takim pojmowaniu rozwoju życia wyklucza się z ewolucji przypadkowość, gdyż wszystkie podejmowane próby rozwojowe są dla całości czymś sensownym i korzystnym, gdyż jakkolwiek każdy byt zjawia się w ciągu ewolucyjnym jako funkcja poprzedzających go bytów, to niemniej w ciąg ten włącza się na sposób addytywny, czyli ubogacający. Tak więc addytywna kierunkowość jest cechą charakteryzującą biologiczną ewolucję²¹.

Ta cecha znamionuje również leżące u podłoża zmian ewolucyjnych mutacje. To właśnie dzięki kolejnym, addytywnie w tym samym kierunku działającym mutacjom tworzą się wszystkie naturalne jednostki systematyki biologicznej. Filogenetyczne ciągi znanych grup zwierzęcych są niczym innym, jak kierunkowym ciągiem całego szeregu drobnych zmian mutacyjnych substancji dziedzicznej. Oznacza to w konsekwencji, że nosiciele dziedziczności, geny nie należy traktować jako bezwładne, izotropowe „ziarenka”, lecz jako wektory kierunkowo determinujące czynniki środowiska zewnętrznego.

Zdolne do spowodowania jedynie zmian przypadkowych środowisko zewnętrzne nie może być przeto przyczyną kierunkowego rozwoju świata organicznego. Dla pełnego wyjaśnienia tego rozwoju trzeba przyjąć, że wnętrza organizmów są źródłem zdeterminowanej kierunkowości, że „warunkujące postęp życia przypadki są przypadkami, które zostały poznane i uchwycone, tzn. psychicznie wyselekcjonowane”²². „Chcąc przeto — konkluduje Teilhard — w pełni poprawnie przedstawić naturalną historię świata, trzeba być zdolnym do widzenia jej od wewnątrz: już nie jako zwartą sukcesję następujących po sobie typów strukturalnych, lecz jako wzrastanie energii wewnętrznej, powodującej rozwój istnego lasu utrwalonych instynktów. W swym najgłębszym podłożu jest cały świat ożywiony ubraną w ciało i krew świadomością. Cała biosfera stanowi z wszystkimi swymi gatunkami jedno ogromne, choć wielorako rozwidłone drzewo psychizmu”²³.

Zewnętrznym objawem ubogacającego się wnętrza jest wzrost złożoności, skomplikowania. Złożoność zaś jest tym większa, im więcej elementów składa się na całość zamkniętą w określonej wielkości, czyli im większe uporządko-

¹⁹ Tamże, s. 118 n.

²⁰ Tenże, *Le phénomène humain*, s. 151.

²¹ Tamże, s. 114 n.

²² Tamże, s. 163.

²³ Tamże, s. 165.

wanie i scentralizowanie osiąga materia. I właśnie tak rozumiany wzrost złożoności łączy się doświadczalnie z korelatywnym wzrostem uwewnętrznienia, tzn. psychiki lub świadomości. Słowami Teilharda: „Materia dąży do stanów korpuskularnych coraz bardziej skomplikowanych pod względem układu materialnego, psychicznie zaś — do stanów coraz bardziej uwewnętrznionych”²⁴.

Rozwój układu nerwowego, a w szczególności rozwój mózgu jest dla Teilharda najlepszym potwierdzeniem tego, że proces ewolucyjny jest procesem zwiększającej się złożoności i wzrastającej świadomości, tym samym zaś najlepszym dowodem za kierunkowością ewolucji. Doskonałość układu nerwowego wzrasta przecież systematycznie od najprostszych organizmów żywych aż do kręgowców, a wśród tych ostatnich od ryb poprzez płazy i gady do ssaków, i osiąga u człowieka swój szczyt²⁵. Człowiek jest przeto celem i zarazem uwięzieniem całego procesu ewolucyjnego.

IV. DETERMINIZM ANTROPOLOGICZNY MONODA

Ścisła korelacja dodatnia między rozwojem układu nerwowego a postępem ewolucyjnym jest również dla Monoda rzeczą niezaprzeczną. To właśnie odpowiednio wysoko rozwinięty mózg stał się na określonym szczeblu rozwoju ewolucyjnego powodem i okazją narodzin zdolności do imaginerii, czyli do awizualnych wyobrażeń. Dzięki niej najwyżej w swym czasie rozwinięte istoty mogły odtwarzać w sobie doświadczenie przeszłości, a na bazie tych wewnętrznych przeżyć przewidywać wydarzenia przyszłe i z góry się na nie przygotowywać.

Konkretna praktyka ukazywała i potwierdzała oczywiste walory owej, jakkolwiek prymitywnej i zaczątkowej umiejętności wybiegania w przyszłość, antycypowania przyszłości. Dlatego też dobór naturalny umiejętność tę faworyzował, a zarazem — poprzez cały szereg doświadczeń negatywnych — korygował i doskonalił. To prowadziło z kolei do przyspieszonego rozwoju nerwowego układu centralnego i w rezultacie końcowym do powstania mózgu przystosowanego do zgodnego z światem zewnętrznym i dobrem gatunku przewidywania zdarzeń przyszłych. W ten sposób doszło do często dziś podziwianego, a najczęściej opacznie tłumaczonego faktu zaskakująco wielkiej harmonii między czysto teoretycznymi, „zza biurkowymi” rozumowaniami a faktyczną strukturą zewnętrzną rzeczywistości. Logika człowieka współczesnego jest przecież ostatecznie niczym innym, jak utrwalonym zbiorem doświadczeń człowieka kopalnego i jego przodków²⁶.

Sprawność imaginerii jest sprawnością indywidualną poszczególnych jednostek i jako taka niezdolna jest jeszcze kształtować zachowań społecznych. Niemniej jest nieodzownym podłożem tej kolejnej i na zmianę zachowań społecznych decydująco wpływającej zdobyczy, jaką jest symboliczna mowa i ściśle z nią związana zdolność do przekazywania innym jednostkom swych własnych doznań i przeżyć, swych indywidualnie zdobytych i samodzielnie zreflektowanych doświadczeń wewnętrznych i zewnętrznych. Zdolność ta wyposażała pierwsze hominidy w tak zasadniczo nowe i tak bardzo korzystne możliwości

²⁴ Tenże, *Le groupe zoologique humain. Structure et directions évolutives*, Paris 1956, s. 121.

²⁵ Tamże, s. 55 n.

²⁶ J. Monod, *Le hasard et nécessité*, s. 164 n.

działania, że dobór naturalny musiał być zainteresowany jej dalszym rozwojem. A doskonaląc zdolność symbolicznej mowy, ponownie przyczyniał się do rozwoju mózgu. W ten sposób mowa stała się czynnikiem kształtującym zarówno biologiczną, jak również behawioralną ewolucję człowieka²⁷.

W obliczu jednorazowości i wyjątkowej efektywności bazujących na symbolicznej mowie działań i zachowań, w obliczu zatem swej zasadniczej odmienności od wszystkich innych istot żywych dochodził człowiek do przekonania, że jest istotą jakościowo przekraczającą całą biosferę. Przekonanie to dodatkowo potęgował fakt nieznamośności praw funkcjonowania powstałego dzięki przypadkom i selekcji centralnego systemu nerwowego. Na tej to drodze zrodziła się teza o transcendentnej, gdyż z ciała i duszy złożonej naturze człowieka. Według Monoda teza ta jest tylko iluzją, dualizm ciała i duszy zwykłym złudzeniem, ale iluzją i złudzeniem tak nieomal genetycznie utrwalonym i głęboko zakorzenionym, że bez nich człowiek ani siebie samego zrozumieć, ani moralnie żyć nie może²⁸. Może jednak wiedzieć, że żyje iluzją, że żyje złudzeniem.

Taką samą genezę posiada i taką samą rolę w życiu ludzkim odgrywa drugi wielki dualizm, mianowicie dualizm między światem przyrody a światem idei. Ten drugi jest zbiorem subiektywnych, z obserwacji celowych działań ludzkich zaczerpniętych i w świat przyrody projektowanych tłumaczeń przyczynowych. Jego zaczątki także sięgają zaczątków symbolicznej mowy, tym samym zaczątków ludzkości. Biologicznie bezbronna, lecz dysponująca zdolnością mowy grupa istot wiedziała i doświadczyła bowiem, że o ich sile stanowi kooperatywna, zwarta całość. Dla podtrzymywania tej całości, dla skonsolidowania grupy trzeba było z pomocą „zakodowanych” w świecie zewnętrznym zasad ukazywać dziejową doniosłość całej grupy, a poszczególnych jej członków uwrażliwiać na spełnienie wyznaczonych im zadań. Tę jednoczącą i mobilizującą rolę odegrały różnego rodzaju mity. Bez nich gatunek ludzki nie mógłby przetrwać, rozwijając się, nad otoczeniem panować. Chociaż zatem mityczne wyjaśnienia pozycji, przywilejów i obowiązków człowieka rozchodzą się z prawdą obiektywną, to niemniej ich nieodzowna potrzeba zakotwiczona jest w samej biologii człowieka. Słowami Monoda: „Wierzenia mityczne i religijne są jak wszystkie systemowe poglądy filozoficzne ceną, jaką człowiek musi opłacać swą egzystencję”²⁹.

Wraz z rozwojem świata idei ewolucja biologiczna przestała kierować światem ludzkim. Dzięki swej wiedzy człowiek uniezależnił się od prawa naturalnej selekcji i przejął ewolucję w swoje ręce. Faktycznie też żyje dziś nie zdobyczami ewolucyjnymi, lecz zdobyczami wiedzy. W kwestiach etycznych jednak — użala się Monod — nadal odwołuje się do biologicznej przeszłości. Nadal przecież usiłuje wyjaśniać fakt i sposób swej egzystencji za pomocą różnego rodzaju mitycznych poglądów i w leżącej poza nim rzeczywistości zewnętrznej odnaleźć miernik obiektywnych wartości etycznych. Takiego wszakże miernika nigdy i nigdzie nie odkryje. Głównie z tej racji nie, że zarówno narodziny życia, jak i człowieka są w świetle obiektywnych danych nauki rezultatem czystego przypadku³⁰.

Obiektywizm naukowy nie daje człowiekowi żadnego wyjaśnienia jego egzystencji, nie dostarcza mu żadnych obiektywnych, z góry ustalonych norm

²⁷ Tamże, s. 144 n.

²⁸ Tamże, s. 173.

²⁹ Tamże, s. 183.

³⁰ Tamże, s. 184 n.

postępowania. Ponadto domaga się kategorycznego rozdzielenia porządku poznania od porządku wartościowania. Słuchający głosu nauki człowiek ma tylko tę jedną możliwość: w pełni zaakceptować zarówno swoją przygodność, jak też swoją wyłącznie własną odpowiedzialność za normy etyczne. Postulat obiektywizmu naukowego nakazuje człowiekowi przejąć na siebie pełną odpowiedzialność za siebie. Dopóki tego nie uczyni, dopóty odżywiać się będzie mitycznymi wyjaśnieniami swych przodków, okłamywał się będzie istnieniem obiektywnych, w pozaludzkiej rzeczywistości zakodowanych norm etycznych. Współczesna nauka wie tymczasem, że choć jej poznanie nie jest bezpośrednim źródłem wartościowania, to przecież tylko na podłożu tego jedynie obiektywnego poznania możliwe jest nieskażone subiektywnością wartościowanie. Postulat obiektywności aprobejuje w konsekwencji tylko etykę, której wartościowanie wyrasta z poznania, czyli etykę wiedzy, etykę poznania. Twórcą norm etycznych może być przeto jedynie istota obdarzona zdolnością poznania — człowiek³¹.

Człowiek Monoda jest przypadkowym produktem zejścia się dwóch ściśle zdeterminowanych procesów: mutacyjnego i selekcyjnego. Jako produkt przypadku nie jest niczym zdeterminowany. W swym praktycznym działaniu musi więc sam determinować siebie. Determinować „obiektywną”, bo naukową wiedzę. Ta jednak zdeterminowana jest na każdym odcinku jej rozwoju czasowo obowiązującymi, czyli zmiennymi paradygmatami. Czyżby zatem człowiek był istotą zdeterminowaną i determinującą się zmienną „obiektywnością” nauki?

W te zawile arkana Kuhnowskiej czy Popperowskiej metodologii nauk wolał Monod nie wchodzić. Wolał swe rozważania o zarazem przypadkowo i deterministycznie powstałej istocie ludzkiej zamknąć nasyconym atmosferą filozoficzną Sartre'a wyznaniem: „Człowiek wie dziś wreszcie, że w ogromie obowiązków wszechświata, z którego przypadkowo się wyłonił, zdany jest tylko na samego siebie. Nie tylko jego przeznaczenie, lecz i jego obowiązki nigdzie nie zostały wypisane. Wyłącznie jego sprawą jest przeto dokonanie wyboru między królestwem a ciemnością”³². Czy skazany na tak absolutną wolność człowiek nie jest faktycznie istotą zdeterminowaną absurdem, nicością?

V. FINALIZM ANTROPOLOGICZNY TEILHARDA

Człowiek Teilharda jest jak człowiek Monoda szczytem procesu ewolucyjnego, lecz szczytem docelowym, a nie przygodnym. Ta odmienna wizja człowieka wyrastała oczywiście z zasadniczo odmiennych przekonań w sprawie mechanizmu, w sprawie przyczyn rozwoju ewolucyjnego. Dlatego też godnym odnotowania jest fakt, że w samej koncepcji rozwoju, czyli w określaniu tego, czym rozwój jest, obaj ci uczeni niewiele się różnili. Monod stwierdzał: „nie jest stworzeniem, ale objawieniem”³³. Stwierdzeniem tym charakteryzował jednak wyłącznie rozwój osobniczy. Teilhard natomiast całą ewolucję pojmował jako proces, który nowego nie stwarza, a tylko rozwija, co już zarodkowo istnieje: „Nic bowiem w świecie — pisał — nie mogłoby nigdy w sposób definitywny przedostać się przez te liczne i nieraz krytyczne progi,

³¹ Tamże, s. 188 n.

³² Tamże, s. 195.

³³ Tamże, s. 102.

jakie kolejno przekracza ewolucja, gdyby od samego początku nie istniało w postaci ukrytej”³⁴.

Fakt zaistnienia na określonym etapie dziejów życia fenomenu ludzkiego nakazuje zatem jego załączki lokować w zaczątki rozwoju życia, a w człowieku widzieć punkt docelowy rozwoju życia. Tego rodzaju finalizm antropologiczny oddolny potwierdza finalizm odgórny, ukazujący człowieka jako szczyt wspomnianego już wyżej rozwoju centralnego układu nerwowego. „W ludzkim mózgu, liczącym tysiące milionów komórek, doszła materia do maximum swojej złożoności i do maksymalnie uporządkowanej centralizacji. Chronologicznie i strukturalnie jest człowiek w naszym polu widzenia niezaprzeczalnie ostatnim i najwyższym stopniem złożoności, a zarazem «molekułą» o najwyższym poziomie scentralizowania”³⁵.

Przy takiej wizji świata człowiek przestaje być istotą zagubioną, nic nie znaczącym elementem wszechświata, przestaje być — jak to widział Pascal — błahostką zawisłą między nieskończoną wielkością a nieskończoną małością. W poprawnej wizji świata trzeba bowiem zmieścić — podkreśla Teilhard — również ten trzeci rodzaj nieskończoności, który uwzględnia człowieka i ukazuje doniosłość jego pozycji w kosmosie, trzeba po prostu pamiętać o istnieniu nieskończonej złożoności. To właśnie jej wierzchołkiem jest obdarzony światomością i wolnością człowiek³⁶.

Stojący na szczycie trwającego przez wiele milionów lat procesu wzrastającej złożoności człowiek stał się dla tego procesu przysłowiową kropką nad „i”. Od około trzydziestu tysięcy lat nie stwierdza się już żadnego progresu ani w ciele, ani w zdolnościach umysłowych indywidualnego człowieka. Większość antropologów, stwierdza Teilhard, jest też przekonanych o tym, że mózg współczesnego człowieka osiągnął granicę swej doskonałości. Tak więc człowiek jako indywiduum stanowi nie tylko szczyt, ale i koniec ewolucji biologicznej³⁷.

Koniec ewolucji biologicznej nie utożsamia się jednak bynajmniej z całkowitym końcem ewolucji. Doświadczalnie stwierdzalny jest zresztą fakt dalszego, i to przyspieszonego postępu cywilizacyjno-kulturowego, a także fakt dalszego wzrostu świadomości. Nie ulega ponadto wątpliwości, że na odcinku owych ostatnich trzydziestu tysięcy lat ludzkość znacznie udoskonaliła swe zdolności organizacyjne i poczyniła duży krok naprzód w umiejętności koncentrowania swych wysiłków i poczynić.

I właśnie ta dostrzeżona w ostatnich tysiącleciach tendencja do koncentracji i centralizacji wskazuje na kierunek i warunek dalszego rozwoju człowieka. Jest nim coraz bardziej zsyntetyzowana organizacja świata ludzkiego, coraz bardziej zwiększona koncentracja ludzi, coraz większa suma ściśle z sobą związanych i lepiej z sobą kooperujących osób. Stojący na szczycie nieskończonej złożoności człowiek jest zatem nadal „strzałą w locie”, jest załączkiem, z którego wyrósć może coś jeszcze bardziej złożonego, skomplikowanego, ześrodkowanego: kolektyw ludzki, ludzkość. To przecież właśnie wytworem kolektywu i wynikiem przekazywanego z pokolenia na pokolenie dorobku kolektywnego jest aktualny postęp ludzkości. Obserwowany w świecie ludzkim dalszy wzrost świadomości, mimo niestwierdzalnego już u jednostek ludzkich

³⁴ Teilhard de Chardin, *Le phénomène humain*, s. 69–70.

³⁵ Tenże, *La vision du passé*, s. 319.

³⁶ Tamże, s. 309 n.

³⁷ Tenże, *L'avenir de l'homme*, Paris 1959, s. 91 n.

dalszego wzrostu złożoności, jest owocem coraz bardziej zwartych zbiorowości:

Rządzące całym rozwojem organicznym ewolucyjne prawo wzrastającej złożoności obowiązuje zatem według Teilharda również na specyficznie ludzkiej płaszczyźnie. Lecz od człowieka począwszy prawo to traci swój charakter biologiczny, a przybiera sens społeczny: nie chodzi już o złożoność z większej liczby elementów, lecz o ściślejsze złączenie osób. Dlatego też „fenomen społeczny nie jest zmniejszeniem, lecz kulminacją fenomenu biologicznego”³⁸.

Przejawami i równocześnie czynnikami sprawczymi faktycznego wzrastania integracji społecznej w dzisiejszym świecie są nauka i technika z jednej, a ekonomia i polityka z drugiej strony. Wiadomo przecież, że współczesne zdobycze naukowo-techniczne są w coraz to większym stopniu uzależnione od, i osiągnane dzięki kolektywnej współpracy wielu jednostek ludzkich. Wiadomo też, że coraz to więcej problemów gospodarczych i politycznych ma wymiar globalny i domaga się kooperacji coraz to większych grup społecznych.

Ewolucja społeczna prowadzi zatem do coraz większej integracji i koordynacji, najpierw w skalach narodowych, potem w skali międzynarodowej. Jej efektem końcowym ma być złączenie wszystkich jednostek ludzkich w jeden wielki kolektyw, w jedną rodzinę ludzką. Ale ów proces kolektywizacji powinien tak przebiegać i tak być realizowany, by nie był uszczerbkiem, lecz zyskiem dla indywidualności i osobowości jednostkowych istot ludzkich. Taka korzystna kolektywizacja nie jest bynajmniej utopią. Wręcz przeciwnie, podkreśla Teilhard, to właśnie zwarta jedność całej grupy jest dla poszczególnych jej członków najlepszym gwarantem rozwoju własnej indywidualności. By jednak prawo „różnicującej jedności” podporządkowany był kolektyw współpracujących z sobą ludzi, musi on powstawać w atmosferze pełnej wolności i miłości³⁹.

Ponieważ człowiek jest istotą wolną, dalszy postęp ewolucyjny zależy od niego samego, dalsza ewolucja spoczywa w rękach ludzkich. Oznacza to, że postęp ewolucyjny realizować się może tylko wtedy, gdy człowiek będzie go chciał, a to znaczy, gdy świadomie i dobrowolnie kierował się będzie ku coraz większej jedności. To z kolei zakłada spełnienie dwóch warunków. Człowiek musi — po pierwsze — być przekonany, że rozwój ewolucyjny jest jego dobrem, czyli że zmierza do czegoś wyższego, duchowego, ponadludzkiego. A po drugie, musi wiedzieć, że cały ów rozwój prowadzi do jakiegoś punktu osobowego, nieosobowości bowiem nigdy nie przyciąga człowieka. Docelowym punktem rozwoju musi być zresztą dlatego Osoba, gdyż w przeciwnym razie człowiek nie zdobędzie się na miłość, która jest warunkiem całego dalszego rozwoju, warunkiem pozytywnej kolektywizacji.

Warunkiem drugim kolektywizacji i rozwoju jest pełna wolność decyzji. Ta wolność zaś możliwa jest i wyraża się w działaniu zgodnym z kierunkiem ewolucji. A człowiek działa w takim kierunku tym skuteczniej, im bardziej dystansuje się od własnego „ja”, im więcej poświęca się na rzecz zbiorowości, słowem: im wyżej rozwinięta jest jego osobowość. I dopiero wtedy warunkująca cały dalszy rozwój ludzkości integracja społeczna przestanie zagrażać indywidualności i osobowości człowieka, gdy różniące się między sobą jednostki ludzkie będą w duchu wolnej od egoizmu solidarności zupełnie świadomie dążyły do tego samego, wspólnego celu. Tak więc „odkąd świat stał się światem ludzkim, może postępować ku większej złożoności i świadomości tylko wtedy,

³⁸ Tenze, *Le phénomène humain*, s. 247.

³⁹ Tamże, s. 286 n.

gdy daje coraz więcej miejsca duchowym siłom oczekiwania i nadziei, to znaczy religii⁴⁰.

VI. REFLEKSJA KOŃCOWA

I Teilhard, i Monod zgodnie podzielali przekonanie, że teoria ewolucji zdolna jest wyjaśnić całą rzeczywistość, z człowiekiem włącznie. Przekonanie zdecydowanie zbyt maksymalne, by jego słuszność potwierdzić albo sprawdzić mogły czysto naukowe argumenty czy kryteria. Dlatego obaj byli zmuszeni szukać takowych poza zawężonym terenem przyrodniczych nauk szczegółowych. A owe tereny „spoza” są zbyt rozległe, by u dwóch indywidualistów tak wielkiego formatu przylegać mogły do siebie. Może zatem ów harmonijny punkt wyjścia był zarazem, jakkolwiek paradoksalnie to brzmi, głównym powodem rozejścia się ich dróg myślowych?

Porównawcze odtworzenie tych dróg stanowiłoby niewątpliwie cenny wkład w literaturę z zakresu historii i filozofii nauki. Lecz jeśli podejmujące tę tematykę studium chciałoby choć w miarę być wyczerpujące, nie mogłoby ograniczyć się ani do zestawu, ani nawet do krytycznej analizy tekstów Teilharda i Monoda, lecz musiałoby ponadto uwzględnić całe ich, pod wieloma względami zasadniczo różne, zaplecze tradycji rodzinnych i szkolnych, postaw społecznych i religijnych, poglądów filozoficznych i politycznych. Wyniki takiego studium trudno przewidzieć. Ale nie należy wykluczać, że wśród nich znalazłaby się, może nawet na poczesnym miejscu, również ta, przez pewnych krytyków już wypowiedziana, złośliwa teza: u podstaw wywodów — a w konsekwencji także rozbieżności — Monoda i Teilharda leżały w gruncie rzeczy dwa przeciwstawne, choć w pełni chyba nie uświadomione zamiary doktrynalne: dostarczyć dowodu na nieistnienie Boga; ukazać prawdziwość religii katolickiej.

Prawdą jest niemniej, że nie tylko punkt wyjścia łączył Monoda z Teilhardem. Łączył ich ponadto cały szereg bardziej szczegółowych przekonań. Na przykład, że człowiek jest szczytem i końcem ewolucji biologicznej, że jest nosicielem i decydującym swego dalszego losu, że mutacje genetyczne i dobór naturalny są czynnikami kształtującymi proces ewolucyjny oraz — znamienne — że na realizację postępu ewolucyjnego istotny wpływ wywierają nie warunki środowiska zewnętrznego, lecz „wewnętrzne siły” organizmu. Lecz przy bliższym określeniu owych „sił wewnętrznych” ponownie rozchodziły się ich drogi. Rozchodziły dlatego i o tyle, że pierwszy tłumaczył rozwój i aktualny stan świata organicznego absolutnym, drugi natomiast sterowanym przypadkiem.

Ciekawe i zastanawiające jest przy tym to, że w uzasadnianiu swych hipotezycznych tez w sprawie „tylko przypadek” i „nie tylko przypadek” obaj odwoływali się do kryterium prawdy: Monod do prawdy o przygodności mutacji na poziomie molekularnym, Teilhard do prawdy o nieodzowności zwartych i całościowych wyjaśnień na poziomie istot ludzkich.

Zarówno wniosek końcowy pierwszego: człowiek jako przygodny twór ślepej ewolucji nie dysponuje żadnym ogólnym sensem życia, jak i drugiego: człowiek jako zamierzony produkt celowej ewolucji dysponuje wyraźnie mu wyznaczonym sensem życia, nie może liczyć na wsparcie przyrodniczej nauki; kategoria sensu jest jej zupełnie obca.

⁴⁰ Tenże, *La vision du passé*, s. 324.

Ale właśnie: ani geny, ani białka pytania o sens egzystencji nie stawiają, stawia je tylko człowiek. Co zatem poprawniej: w imię prawdy o substancji dziedzicznej kwestionować kierunkowość życia ludzkiego, czy w imię prawdy o człowieku zakładać kierunkowość rozwojową życia organicznego? Czy w imię Monodowskiego żądania obiektywizmu nie należy zaakceptować Teilhardowskiego finalizmu?