

Konrad Waloszczyk

RELIGIA I NAUKA W MYŚLI PIERRE'A TEILHARDA DE CHARDIN (1881–1955)

STRESZCZENIE

Celem niniejszego tekstu nie jest szczegółowa analiza myśli francuskiego jezuita, ale przypomnienie niektórych jej głównych tez ze szczególnym uwzględnieniem nauki i religii. Poświęcam też nieco miejsca ich krytyce. W końcowej części stawiam pytanie, czy tezy te są w jakikolwiek sposób falsyfikowalne.

Słowa kluczowe: kosmogeneza, ewolucja, świadomość, noosfera, religia, nauka, technika.

WPROWADZENIE

Teilhard jest prawdopodobnie największym optymistą w historii zachodniej filozofii, ale jego życie nie dawało do tego podstaw. Gdy miał lat czterdzieści i był wykładowcą paleontologii i geologii w Instytucie Katolickim w Paryżu, władze kościelne przedłożyły mu do podpisania dokument mówiący, jak należy ortodoksyjnie wyklądać dogmat o grzechu pierworodnym. Miał bowiem nieostrożność twierdzić, że należy go interpretować inaczej niż tradycyjnie, gdyż w naukowym obrazie dziejów ziemi nie ma miejsca na rezerwat, w którym nie było cierpienia i śmierci. Posłuszny jezuita podpisał, ale od wykładów został na zawsze odsunięty, a resztę życia spędził poza Francją na badaniach wykopaliskowych, głównie w Chinach. Żadne z jego głównych dzieł nie przeszło watykańskiej cenzury. Ukazały się dopiero po jego śmierci staraniem świeckiej osoby Jeanne Mortier, której on swe rękopisy przekazał w testamencie. Posunięcie to zasugerował mu jego własny przełożony zakonny ojciec René D'Ouince i tak mu wolno było zrobić, gdyż władza kościelna może ograniczyć prawo człowieka do wolności poglądów za życia, ale rozciągnięcie go na czas pośmiertny byłoby przesadą.

Stosunek Kościoła katolickiego do Teilharda de Chardin był i pozostaje ambiwalentny. Ostatni papież niekiedy go cytują, widoczna jest także jego inspiracja w konstytucji Soboru Watykańskiego II *O obecności Kościoła*

w *świecie współczesnym* (1965). Ale jak z jednej strony daleko do uznania go za heretyka, tak z drugiej strony daleko do mianowania go myślicielem reprezentatywnym Kościoła. Dystans, jaki Kościół wobec niego zachowuje, jest zrozumiały ze względu na prawie dwa tysiące lat odmiennej tradycji. Z kolei uniwersalizm i niezależność myśli Teilharda zdają się czynić z niego postać nie tyle kapłana Kościoła, ile kapłana ludzkości.

PODSTAWOWE ZAŁOŻENIA MYŚLI TEILHARDOWSKIEJ

Kosmos nie jest zbiorem bytów, głosi francuski myśliciel, lecz organiczną całością. „Ponad ogółem wzajemnie powiązanych bytów i zjawisk niewyraźnie dostrzegam czy też przeczuwam jakąś rzeczywistość globalną, której natura polega na tym, że jest bardziej konieczna, trwalsza, bogatsza, pewniejsza niż jakakolwiek rzecz poszczególna w niej zawarta” (Pisma t. 2, 22). Każdy atom ma powiązania z całym wszechświatem i nic nie wkracza w sferę istnienia jak tylko na drodze genezy, w której rodzicem jest cała przeszłość kosmosu. Żadnego bytu nie można by przesunąć w czasie i przestrzeni nie naruszając całej sieci jego kosmicznych powiązań.

Tworzywem kosmosu, twierdzi dalej Teilhard, nie jest czysta materia, ani czysty duch, lecz duchomateria (Pisma t. 2, 60). Materia jest wielością, a duch jednością osiąganą na podłożu materii. Im więcej jedności, tym więcej ducha we wszechświecie. Materia jest rodzicielką ducha, ale na poziomie człowieka duch zwrotnie oddziałuje na swoje materialne podłoże i zyskuje nad nim przewagę, w ten sposób kierując dalszym biegiem ewolucji. Ta bowiem w coraz większym stopniu staje się samoewolucją. Mózg stwarza świadomość, ale świadomość coraz bardziej opanowuje mózg i to w podwójnym sensie. Najpierw w sensie indywidualnym. Myśliciel z entuzjazmem witał początki badań nad mózgiem, a dziś cieszyłby się z szeroko zakrojonych badań tego rodzaju prowadzonych w Unii Europejskiej i Stanach Zjednoczonych pod nazwą *Human Brain Project*. Bardziej jednak akcentował znaczenie zbiorowego mózgu ludzkości, który dopiero się kształtuje, i wiedzy przez niego stwarzanej, którą nazwał noosferą.

Kolejna teza głosi, że ewolucja kosmosu (kosmogeneza) ma charakter zbieżny, to znaczy, że jego tworzywo zwiąja się w sobie według powtarzającego się na wszystkich jego poziomach prawa złożoności – świadomości (nazywanego też centrokompleksyfikacją). Prawo to mówi, że świadomość, inaczej duch, wzrasta proporcjonalnie do złożoności materialnego tworzywa wszechświata. Myśl, że wszechświat się zwiąja, zostaje wzmocniona wartościującą tezę, że wyższa świadomość jest większym dobrem niż niższa. Wszechświat zatem dąży do czegoś lepszego, gdyż u kresu jego dotychczasowej ewolucji widzimy świadomość ludzką, najwyższą ze znanych. Jest to założenie intuicyjne, nie wszystkich przekonujące. Wynika z niego, że

wszechświat jest dobry, sensowny, godzien zaufania, „nie może zmylić drogi, ani zatrzymać się”. Jego ewolucja nie jest ślepa, cykliczna czy chaotyczna, ale ma określony kierunek:

Skoro dotychczas przebiegał pomyślnie niewiarygodnie trudny proces, w którego wyniku myśl ludzka pojawiła się we wszechświecie sprawiającym wrażenie niepojętej płataniny przypadków i niepowodzeń, to znaczy, że w głębi kieruje nim moc niepodzielnie władająca wszystkimi elementami, co się na ten świat składają (Pisma t. 1, 113).

Powyższe założenia spotykają się z krytyką niektórych współczesnych filozofujących biologów, takich jak Peter Medawar, Richard Dawkins, Kunicki – Goldfinger, Zdzisława Piątek. Niżej przytoczę ich racje i postaram się na nie odpowiedzieć.

DWIE EKSTRAPOLACJE PRAWA ZŁOŻONOŚCI–ŚWIADOMOŚCI

Francuski jezuita uważa, że prawo złożoności–świadomości ma charakter naukowy. Niewątpliwie istnieje ścisły związek między stopniem złożoności systemu nerwowego i mózgu, a stopniem świadomości istot żywych. To można uznać za fakt naukowy, przy czym natura tego związku jest w filozofii niejasna. Jednak w myśli Teilharda fakt ten stanowi wstęp do dwóch wielkich ekstrapolacji: w przeszłość i przyszłość życia na Ziemi. Pierwsza zakłada, że nie ma materii całkowicie martwej, ale nawet na poziomie atomów ma ona rudymentarne kwanty psychizmu, nieuchwytnie dla nauki. Jest to tak zwane wnętrze rzeczy – kamień obrazu dla Petera Medawara (zob. poniżej) i prawdopodobnie wielu innych naukowców. Założenia tego wymaga holistyczna koncepcja kosmosu, w świetle której nie ma procesów ani bytów izolowanych, ale geneza każdego sięga samych początków wszechświata.

Druga ekstrapolacja mówi, że na poziomie ludzkim tworzywo wszechświata w dalszym ciągu ewoluuje, przy czym jego materialnym podłożem nie są atomy, cząsteczki chemiczne ani komórki, ale współmyślące jednostki ludzkie, zaś biegun duchowy tworzy zbiorowe dziedzictwo myśli wszystkich pokoleń zwane noosferą. Nie wydaje się jasne, czy noosferę tworzą dosłownie wszystkie myśli ludzkie, także te w przytłaczającej masie trywialne, czy tylko ich wybrane części nadające się do tworzenia cywilizacji globalnej. Obie ekstrapolacje mają charakter rozległej filozoficznej syntezy, od której nie można wymagać ścisłości właściwej dla fizyki bądź biologii. Można jednak wymagać od nich niesprzeczności, zarówno wewnętrznej, jak z faktami naukowymi, oraz wartości wyjaśniającej, przewidującej i inspirującej, w odpowiednio długiej perspektywie czasowej. Francuski paleobiolog myśli bowiem milionami lat. Czy kilkadziesiąt lat w przyspieszonym życiu współczesnej ludzkości może ukazać tendencje potwierdzające bądź przeczące jego

przewidywaniom, na przykład temu, że ludzkość będzie się jednoczyć? Zastanawiam się nad tym w zakończeniu.

Noosfera wciąż narasta, dowiadujemy się dalej, i stanowi czołową falę powszechnej ewolucji. Upadające cywilizacje przekazują swoje dziedzictwo tym, które się rodzą. „Suza, Memphis, Aten mogą umrzeć. Coraz lepiej zorganizowana świadomość wszechświata przechodzi z rąk do rąk i świeci coraz jaśniej” (Pisma t. 4, 171). Jednostki, które się rodzą coraz później niekoniecznie są coraz zdolniejsze, ale dzięki edukacji dostrzegają więcej, niż ich poprzednicy, gdyż korzystają z coraz bogatszego dorobku naukowo-technicznego, a także humanistycznego ludzkości. Ludzkość jako materialna podstawa noosfery będzie się coraz bardziej jednoczyć, częściowo pod ciśnieniem kosmicznego prawa złożoności – świadomości, a częściowo pod wpływem przyciągania za strony Punktu Omega, którym jest Chrystus wszechrzeczy (*Le Christ Universe*).

Noosfera ma wartość biologiczną, to znaczy, że nie jest czymś sztucznym ani tylko dodatkiem do życia biologicznego, ale jego dalszym ciągiem na wyższym poziomie. Udział w noosferze jest nadżyciem. Teza ta spotyka się z trudnością, że w dwudziestym wieku miały miejsce dwie wojny światowe, obozy koncentracyjne i ludobójstwa. Zdają się one świadczyć, że noosfera jest tylko cienką błoną osłaniającą jaskiniowe, destrukcyjne instynkty. Ludzie, którzy przeszli przez te tragiczne doświadczenia, nieraz wyznawali, że ulotny pierwiastek duchowy nie ma żadnych szans w konfrontacji z tym, co biologiczne i prymitywne. Autor *Fenomeny człowieka* odpowiada, że jeśli obierze się dostatecznie wysoki punkt obserwacji, owe ciemne plamy na historii ludzkości okażą się mało istotnymi zakłóceniami na tle wciąż rosnącej współzależności ludzkich istnień. To owa współzależność, nazywana przez niego socjalizacją, totalizacją, wzrostem temperatury psychicznej ziemi, wreszcie planetyzacją ma istotne znaczenie dla przyszłości ludzkości. Wymusza bowiem nową jej organizację, a ta wyzwala świadomość (*The Rise of the Other*, 1942). Widać w tym punkcie zarówno siłę, jak słabość stosowania geologicznej perspektywy czasowej, gdyż nazywanie ogromu zniszczeń, jakie miały miejsce w dwudziestym wieku, zakłóceniami w noosferze, wydaje się eufemizmem. Z wysokości Wenus (a dosłownie taką myśliciel proponuje) być może da się dostrzec globalne zmiany na ziemi, ale nie krzyk zabijanych i uciskanych.

Według uczonego jezuita organizacja jest naturalną reakcją żyjących jednostek i grup na zewnętrzną ciasnotę. Dzięki temu, że powierzchnia ziemi jest ograniczona, życie na niej musiało krzewić się nie tylko wszerek, ale i wzwyż. Zatem i nasileniu się ciasnoty w życiu współczesnej ludzkości musi towarzyszyć przyrost organizacji, a tej z kolei przyrost świadomości, według wciąż tego samego prawa złożoności – świadomości. Przyszłością ziemi jest ludzkość uplanetyzowana, która będzie miała jeden mózg, jeden rząd, jedno serce. „Prędzej ziemia przestanie się obracać, niż ludzkość jako całość prze-

stanie się organizować i jednoczyć” (Pisma t. 1, 233). Trzeba pamiętać, że jest to prognoza na tysiące lat i że jej spełnienie ma zależeć nie tylko od nacisku sił ewolucyjnych, ale także od dobrej woli ludzi. Możliwy jest strajk, a nawet celowy bunt frakcji ludzkości w budowaniu zjednoczonej ludzkości (Pisma t. 4, 238).

Kolejna teza mówi, że noosfera nigdy nie umrze. „Są takie odkrycia techniczne (ogień, energia jądrowa) i są takie rozbłyski świadomości (prawa jednostki, rzeczywistość kosmogenez), które raz dokonane lub doznane trwają na zawsze” (t. 2, 298). Świadomość śmiertelności noosfery natychmiast sparaliżowałaby w ludziach chęć do życia i budowania. Podczas gdy zwierzę idzie bez wahania w ślepą uliczkę, myślący człowiek nie zrobi kroku, jeśli wie, że droga jest zamknięta (Pisma t. 1, 114; t. 4, 186–188). Myśliciel wiele razy powtarza, że widmo śmierci totalnej dziedzictwa ludzkości, choćby miało nastąpić za setki milionów lat, jest nie do przyjęcia. W dalekiej przyszłości ludzkość wraz ze swą noosferą może się uniezależnić od ziemskiego podłoża i połączyć z jakąś inną noosferą, której istnienia nie można wykluczyć. Mimo kosmicznych odległości, jakie dzielą Ziemię od innych, hipotetycznych cywilizacji, hipoteza jakiegokolwiek komunikacji z nimi nie jest beznadziejna. Przede wszystkim jest prawdopodobne, że inne planety ożywione, a może i inteligentne istnieją, gdyż życie jest procesem naturalnym, który zakorzenia się i ewoluuje wszędzie we wszechświecie, gdzie tylko warunki na to pozwalają (*The Atomism of Spirit*, 1941). Warto zauważyć, że był to pogląd wysuwany w czasie, kiedy nie było wiadomo o istnieniu jakichkolwiek planet poza układem słonecznym. Hipoteza przeniesienia się noosfery w kosmos jest jednak tylko odroczeniem problemu jej śmierci totalnej. Dlatego Teilhard ostatecznie odwołuje się do powtórnego przyjścia Chrystusa, który wszystko, co w dziejach ziemi było wartościowe, ocali i przeniesie w sferę prawdziwej nieśmiertelności.

RELIGIA W ERZE NAUKOWEJ

Religijna myśl Teilharda jest próbą przeprowadzenia wiary tradycyjnej, ukształtowanej w epoce przednaukowej, do zgodnej z naukowym obrazem świata. Główne dogmaty chrześcijańskie przeformułował on tak, by nadawały się do przyjęcia przez umysł naukowy, a zarazem zachowały ciągłość z tradycją. Postać Chrystusa ujął nie tyle historycznie, co kosmicznie i ewolucyjnie, nie negując jednak boskości Jezusa z Nazaretu. Jest to Chrystus powszechnej ewolucji, który wciela w siebie wszystkie zdobycze ducha, po to, by na końcu dziejów wprowadzić je w świat transcendencji. Owoce postępu ziemskiego, w sensie jakiegokolwiek oczyszczonej ich esencji, są nieśmiertelne. Świat nie jest bytem przygodnym, który mógłby być, albo nie być, ale jest bytem dodającym coś Bogu i o tyle absolutnym. Sens Mszy świętej,

w której chleb i wino są tylko powtórzeniem podobnego rytu, jaki Jezus uczynił w przeddzień swojej śmierci, zostaje przeformułowany w Mszę, gdzie zarówno ołtarzem, jak chlebem jest cały świat, a winem krew męki, jaką musi on ponieść, by stał się ciałem Chrystusa (Pisma t. 3, 9–28). Ciekawie zdefiniowana jest wiara: „Wierzyć to dokonywać intelektualnej syntezy, której początki są nieuchwytnie” (Pisma t. 2, 19), podobnie jak żyć to dołączyć się do nurtu, który znika nieuchwytnie w przedżyciu. Wiara zatem jest nie tyle mentalną akceptacją określonego *credo*, ile kontynuacją ewolucji, która jest wspinaniem się cząstek wszechświata po drabinie syntezy i narastającego nieprawdopodobieństwa. Krzyż to bardziej znak twórczej siły niż zadośćuczynienie za grzechy ludzkości. Grzechem jest nie tyle przekraczanie przykazań, ile egzystencja bierna i ograniczanie konstruktywnej energii właściwe moralności jurydycznej i statycznej (por. Kulisz 1986). Piekło jest zinterpretowane metaforycznie, jako możliwość znalezienia się na antypodach ewolucji (Pisma t. 2, 151–170). W pismach jezuita nie ma miejsca dla osobowego szatana. Wszystko to znacznie wykracza poza tradycyjną teologię katolicką i preferowany przez nią tomizm.

Pisma Teilharda dyskredytują kreacjonizm utrzymujący, że Bóg stwarzał każdy gatunek z osobna lub, w wersji łagodniejszej, że ingerował w bieg natury w przełomowych momentach ewolucji, to jest przy powstaniu życia i duszy ludzkiej. Współcześnie Kościół katolicki przyjmuje teorię ewolucji, a biblijny opis stworzenia świata interpretuje metaforycznie. Nadal jednak utrzymuje, że duchową część duszy każdej poczynającej się istocie ludzkiej stwarza bezpośrednio Bóg (*Katechizm* n. 366). W perspektywie teilhardowskiej duch ludzki stwarzany był wzdłuż całych dziejów ewolucji, aczkolwiek w pewnym ich momencie nastąpił skok istotowy od świadomości prostej do refleksyjnej. W organicznej wizji kosmosu nie ma miejsca na cudy pojęte jako naruszenie praw natury, za to cudem jest ewolucja jako całość, gdyż jest to droga narastającego nieprawdopodobieństwa, które tworzą układy coraz bardziej złożone. Cuda takie jak niezwykle ocalenia, uzdrowienia i opatrnościowe zbiegi okoliczności nie są negocjowane, ale pozostawione osobistej interpretacji i nie należą do prawd dowodliwych (Pisma t. 2, 160).

Przedmiot Teilhardowskiej religii można określić jako boską jakość powszechnej ewolucji, którą przyciąga od strony przyszłości słońce Chrystusa – Omegi ewolucji. Jest to religia ziemi, inspirująca do aktywnego włączania się w budowę lepszej cywilizacji. Noogeneza, czyli kumulacja zbiorowego dorobku kulturowego ludzkości, przeistacza się w chrystogenezę. Czy nie jest to panteizm? Kościół potępia panteizm, o ile miałby oznaczać, że „tym samym są Bóg i świat, a więc duch i materia, konieczność i wolność, prawda i fałsz, dobro i zło, sprawiedliwość i niesprawiedliwość” (*Breviarium Fidei*, n. 554). Teilhard odpowiadał, że głosi nie panteizm, lecz *panenteizm*, co nie znaczy, że wszystko jest Bogiem, ale że wszystko jest **w** Bogu, który w tym ujęciu pozostaje bytem transcendentnym, absolutnie różnym od świata (zob. na

przykład *Panthéisme et Christianisme*, w: Oeuvres t. X, 93–114). Tej różnicy nie bierze pod uwagę profesor Marcin Karas z Uniwersytetu Jagiellońskiego, który konsekwentnie nazywa Teilharda panteistą (Karas 2012, 93, 140 i inne).

Francuski jezuita utrzymuje, że religia nie powinna być hamulcem badań naukowych i postępów techniki, gdyż zadaniem obu tych sił jest kontynuacja ewolucji w konstytuowaniu się ludzkości uplanetyzowanej. Jest to próba zasadniczej zmiany w teologii chrześcijańskiej, która w ciągu minionych czterystu lat miała poważne trudności w akceptacji systemu kopernikańskiego i ewolucji darwinowskiej, a dzisiaj inżynierii biologicznej (zob. Russell 2006 [1935]). W komentarzach do pism Teilharda dość powszechny jest pogląd, że zdołał on pogodzić wiarę z nauką i, co ważne, nie na zasadzie sztucznych dostosowań, jak to czynią kreacjoniści, ale koherencji, w której obie sfery dopełniają się i pozostają autonomiczne.

Kryterium autentyczności religii, twierdzi dalej francuski jezuita, jest jej zdolność do urzeczywistniania coraz doskonalszej jedności ogólnoludzkiej, a także wzmacnianie chęci do życia, twórczości i pracy. Taka chęć, jego zdaniem, jest wartością chwiejną, gdyż krytyczna refleksja wymaga uzasadnienia wszelkiego wysiłku. Jego uzasadnieniem może być tylko wizja świata w swej istocie wiecznotrwałego, personalistycznego i ostatecznie boskiego.

W perspektywie ewolucyjnej religijną wartość zyskuje praca. Jest ona udziałem w stwarzaniu świata, gdyż świat podlega ciągłemu stwarzaniu. Idzie o taką pracę, która urzeczywistnia jakiś postęp. Religia nie ma odrywać od ziemi, lecz współuczestniczyć w jej dopełnianiu, w *achèvement de la Terre*. Z każdej pracy coś, jakaś jej esencja, pozostanie na zawsze. Świadomość śmierci totalnej, choćby ta miała nastąpić za miliardy lat, sprawiłaby już teraz pęknięcie sprężyn działania (Pisma t. 1, 113–114 i in.).

Zadaniem religii, czytamy, jest aktywacja energii ludzkiej, a zadaniem nauki i techniki jest wyzwalamie wolnej energii i wolnego czasu. Siłami, które mogą kontynuować ewolucję i samoewolucję w kierunku postępu są: religia ziemi, moralność dynamiczna, wspólna wizja przyszłości, edukacja oraz nauka i technika. Religia winna się dostosować do trwałych osiągnięć nauki i techniki, z których najważniejszym jest świadomość ewolucji. Religia, filozofia i nauka są jak południki, które biegną osobno, ale się zbliżają w sąsiedztwie myślenia o całości bytu (Pisma t. 4, 10).

Religia w ujęciu Teilharda stwarza pole dialogu ludzi wierzących i niewierzących, gdyż jej podstawą jest nie tyle biblijne Objawienie, ile wiara we wszechświat, w człowieka i w to, że wszelki konstruktywny wysiłek buduje Chrystusa wszechrzeczy. Już sama wiara w dobroć i mądrość kosmosu może dać poczucie sensu życia, zwłaszcza że dzisiaj wykształcony człowiek ma świadomość, że jest w dosłownym znaczeniu jego dzieckiem.

NAUKA I TECHNIKA JAKO KONTYNUACJA EWOLUCJI

Według autora *Energii ludzkiej* nauka sytuuje się na antypodach wojny, jako twórcze, a nie destrukcyjne wyładowanie ludzkiej energii. (Należy tu zakładać idealne znaczenie nauki, bowiem w rzeczywistości spora jej część służy przemysłowi zbrojeniowemu). Badania naukowe powinny odbywać się w skali planetarnej, nie tylko narodowej i indywidualnej (*L'Energie humaine* w: Oeuvres t. VI, 142–223). Nakłady na nie są wciąż skandalicznie małe. Mimo to nauka realizuje to, co do niedawna było czystą fantazją i należy się spodziewać dalszych jej sukcesów. „Wiadomo, czego dokonało jedno pokolenie fizyków w dziedzinie badań jądrowych. Czemu by jutro nie mogli równie wiele osiągnąć biologowie w dziedzinie badań nad komórką, rozrodem czy neuronem?” (Pisma t. 2, 309). Myśliciel przewidywał, że w przyszłości stanie się możliwe opanowanie najgłębszych mechanizmów genetyki, w tym jakiejś etycznej eugeniki. Zastrzegał się wprawdzie, że będzie to wymagało równoległego rozwoju psychologicznego i moralnego przyszłych pokoleń, ale sądził, że „nic nie zdoła powstrzymać człowieka od szukania dróg we wszystkich kierunkach – zwłaszcza w dziedzinie biologii – i aż do ostatecznych granic jego zdolności odkrywania i inwencji”. Wyrażał przy tym nadzieję, że wraz z postępem nauki, zmieni się na lepsze sam człowiek, a przynajmniej jego psychiczne środowisko. Wzrost zasobów wiedzy uaktywnia bowiem także międzyludzką sympatię (Pisma t. 2, 311). Wydaje się, że myśliciel zasadniczo poparłby inżynierię genetyczną, jaka zrodziła się już po jego śmierci.

Autor *Fenomeny człowieka* sądzi, że technika nie jest światem sztucznym, dodanym do biologicznego, lecz jest istotnym składnikiem dalszego ciągu ewolucji biologicznej. Jej wytwory, takie jak radio czy nośnik energii, nie są dziełem pojedynczych osób, ale ludzkości. Technika powoduje „wzrost temperatury psychicznej ziemi” zwielokrotniając kontakty międzyludzkie. Łączy ludzi zewnątrznie, ale jest posiewem łączności także wewnętrznej, czyli emocjonalnej i moralnej. Powoduje wyzwalenie się wolnej energii, którą można zainwestować w twórcze myślenie. Do tej pory człowiek myślał, żeby żyć, odtąd coraz bardziej będzie żył, by móc myśleć, a tym samym więcej być. „Więcej być znaczy najpierw więcej wiedzieć, więcej wiedzieć, aby więcej móc, więcej móc, aby więcej się jednoczyć.” (Pisma t. 4, 204 i inne). Techniczna organizacja ludzkości jest materialnym nośnikiem noosfery. Bez nauki i techniki nie byłoby procesu planetyzacji ludzkości i towarzyszącego mu wzrostu świadomości zbiorowej. Wraz z siłami moralnymi i emocjonalnymi technika służy jednoczeniu się ludzkości, a przez to pokojowi.

KRYTYKA MYŚLI TEILHARDA

W świetle kryteriów naukowości religijna warstwa myśli teilhardowskiej nie ma wartości naukowej i jej autor by się z tym zgodził. Ujmował przecież relację między nauką a religią w postaci dwóch odrębnych południków, które wprawdzie się zbiegają, ale połączą się dopiero w hipotetycznym punkcie Omega. Co jednak myśleć o idei ukierunkowania ewolucji na przyrost świadomości? Jest naukowa (lub przynajmniej niesprzeczna z nauką) czy metafizyczna? Naukowcy zorientowani na wartość falsyfikowalnej nauki, na przykład biolodzy Peter Medawar (1915–1987), Stephen J. Gould (1941–2002), Richard Dawkins (ur. 1941), a w Polsce Władysław Kunicki–Goldfinger (1916–1995) i Zdzisława Piątek zdecydowanie tę ideę odrzucają jako nienaukową. Przyjmuje ją jednak Sir Julian Huxley (1887–1975), wybitny angielski biolog i działacz na rzecz ochrony przyrody, który napisał przedmowę do angielskiego wydania *Fenomeny człowieka*. Trzeba tu wymienić także Bertranda Russella, który wykpiwa koncepcję Kosmicznego Zamyśłu. Miała ona swych przedstawicieli wśród filozofów–ewolucjonistów już w pierwszej połowie dwudziestego wieku.

Wymienieni autorzy twierdzą, że po pierwsze ewolucja nie ma żadnego kierunku, a tylko dążność do różnicowania się form życia. Kierunkowość ewolucji uważają za myślenie finalistyczne, które jest zarazem kryptoreligijne i nie powinno mieć miejsca w nauce. Po drugie nie przyjmują wartościowania bytów według ich niższej bądź wyższej świadomości. Profesor Zdzisława Piątek utrzymuje, że byty przyrodnicze tworzą rodzaj orkiestry, w której nie ma instrumentów ważniejszych i mniej ważnych, nie można więc mówić, że byty bardziej świadome są lepsze od mniej świadomych (Piątek 2008, 109). Obraz przyrody, jaki rysuje w swej *Ekofilozofii*, to niehierarchiczna sieć bytów i powiązań między nimi. Russell zaś pisze:

Jeśli wytworzenie umysłu jest celem kosmosu, należy uznać go niezbyt kompetentny, skoro to skromne zadanie zajęło mu tak wiele czasu... I co właściwie przemawia za taką gloryfikacją Człowieka? Pod jakim względem jesteśmy lepsi od lwów i tygrysów? Lwy i tygrysy odbierają życie mniejszej liczbie zwierząt i ludzi, niż my to czynimy, a przy tym są od nas dużo piękniejsze... (Russell 2006 [1935], 135–136).

Uważam, że nie sposób zaprzeczyć, iż byty bardziej świadome zrodziły się w toku ewolucji po bytach mniej świadomych, nie zaś przypadkowo, to tu, to tam wzdłuż linii czasu. Jest faktem, że w okresie minionych pięciuset milionów lat widoczny jest postęp cerebryzacji i proporcjonalny do niego wzrost psychizmu istot żywych – i to wystarczy do podtrzymania teilhardowskiego systemu. Kierunkowość ewolucji należy rozumieć jako postęp świadomości w dużej skali czasowej, to znaczy od początku Ziemi do dnia dzisiejszego. W małej skali, na przykład kilkuset lat, kierunkowość ta może nie być

widoczna. Tak właśnie ujmował to zagadnienie Teilhard: „Nie dociekam, czy byt bardziej świadomy jest *absolutnie* (podkr. w oryg.) lepszy niż byt mniej świadomy. Ograniczam się do stwierdzenia, iż to, co bardziej świadome (to znaczy bardziej refleksyjne, lepiej ześrodkowane), historycznie następuje po tym, co mniej refleksyjne, mniej świadome. Wydaje mi się, że w świecie istnieje jakiś »nurt ducha«” (Pisma, t. 2, 56).

Sądzę, że wszystko, co zawiera się w naturze należy tłumaczyć naturalistycznie, jednak świadomość człowieka trudno w ten sposób zinterpretować. Myśl nie jest związana czasem i przestrzenią, na przykład może w jednej chwili przenieść się do najdalszych galaktyk, podczas gdy światło potrzebuje na to miliardy lat. Jest koekstensywna z całym wszechświatem, bo wszystko, co się w nim dzieje, jest poznawalne. W pewnym sensie myśl ma nawet przewagę nad gwiazdami, o ile są one tylko kulami wodoru, helu i paru innych pierwiastków. Słońce nie wie, kiedy powstało, jaka jest temperatura jego wnętrza, ile ton wodoru spala w każdej sekundzie, jak jest dobroczynne dla żywych istot – a człowiek to wie. Ziemia, słońce i gwiazdy otrzymują jakby nowe istnienie i nową historię w myśli człowieka. Myśl jest zależna od mózgu, ale coraz więcej o nim wie i coraz bardziej będzie go kształtować – to ona jest panem, nie mózg. „Cała tedy godność nasza w myśli”, jak mówi Blaise Pascal (*Myśli*, 264), a dla Teilharda jest to kamień węgielny dalszego filozofowania. Racje, jakie przytaczają Medawar, Russell, Piątek i inni, naświetlają małość człowieka i rzeczywistość, od strony czysto biologicznej jest on taki. Ale człowiek (a przynajmniej elity ludzkie) jest też wielki od strony duchowej.

Jeśli z kolei odrzuci się założenie, że wyższa świadomość jest większym dobrem od niższej, to jak wyjaśnić, że ludzie się kształcą, że czynią to nawet w późnym wieku, a naukowcy nie ustają w badaniach życia i kosmosu? W obu przypadkach nie zawsze i nie w pierwszym rzędzie liczą na utylitarne zastosowania swej wiedzy, ale cenią ją dla niej samej. Świadomie, czy nie, zakładają, że lepiej jest być bardziej niż mniej świadomym. I tego samego zdania jest, by tak rzec, wszechświat, gdyż w swej ewolucji zachowuje się tak, jakby chciał w coraz większym zakresie poznać sam siebie. Wydaje się zatem, że tezy, iż ewolucja nie ma żadnego kierunku i że wyższa świadomość nie jest lepsza od niższej, są nieporozumieniem.

Głośną i totalną krytyką myśli Teilharda jest recenzja *Fenomenu człowieka* Petera Medawara. Richard Dawkins określił ją jako „najwspanialszą chyba krytyczną recenzję w dziejach literatury naukowej” (Dawkins 2010, 192). Medawar to swego czasu naukowy autorytet w dziedzinie biologii i medycyny, laureat nagrody Nobla w roku 1960 za badania nad immunologią dotyczącą narządów wszczepionych. Jako literacko uzdolniony erudyta pisał także eseje z pogranicza nauki i filozofii. Jego zarzuty pod adresem głównego dzieła Teilharda (ale bynajmniej niewystarczającego do generalnej oceny jego twórczości) są następujące:

a) Przesadnie emocjonalny styl, pełen przymiotników typu: zadziwiający, kolosalny, nieskończony, niezliczony, tajemniczy, nieodparty” etc. Zbyt dużo w nim neologizmów, takich jak noosfera, hominizacja, kompleksyfikacja, konfluencja etc. Można odpowiedzieć, że emocjonalność stylu nie jest istotna, jeśli nie przesłania czytelnikowi racjonalnej myśli i przejrzystej struktury dzieła. A tego Medawar nie wykazał. Neologizmy zaś były autorowi *Fenomenu człowieka* niezbędne do nazwania nowych koncepcji i procesów bardzo ogólnej natury, takich jak kompleksyfikacja tworzywa wszechświata, planetyzacja ludzkości i podobnych.

b) Teilhard myli wielostronność populacji z adaptacyjnością indywiduum (*confusion between the versatility of a population and the adaptability of an individual*). Nie wyjaśniając, co to ma znaczyć, Medawar kontynuuje: „Ale tego rodzaju błędy co do faktów czy ich oceny można znaleźć w całym dziele (*throughout*) i nie one mnie bezpośrednio interesują.” Trudno nie zauważyć, jak dalece wniosek wybiega poza przesłankę, nawet gdyby była słuszna.

c) Teilhard oszukuje słowami, na przykład „świadomość to u niego manifestacja energii, kiedy indziej wymiar, albo coś, co ma masę, albo coś korpuskularnego i partykularnego, co może istnieć w różnych stanach skupienia, a niekiedy nieskończonego rozproszenia”. Należy odpowiedzieć, że nic w tym sprzecznego i nienaukowego, z wyjątkiem supozycji, że świadomość ma masę. Nic podobnego Teilhard nie twierdził, świadomość w jego ujęciu jest niematerialna, a tylko pojawia się na podłożu materii. Medawar dał dowód, że nie zrozumiał idei przewodniej recenzowanego dzieła, jaką stanowi prawo złożoności–świadomości, zgodnie z którym stopień świadomości pozostaje w ścisłym związku ze stopniem kompleksyfikacji materii. Poza tym świadomość można zdefiniować tylko poprzez świadomość, toteż żądanie naukowej ścisłości w jej określeniu jest nieco przesadzone.

d) Dalej angielski biolog pisze: „W swej laickiej pojętności Teilhard jako przyrodnik uprawiał skromny i nieścisły (*humble and inexacting*) rodzaj nauki, ale powinien był lepiej wiedzieć, że nie należy stosować takich sztuczek słownych”. Widać tu lekceważenie Teilharda jako naukowca i, co więcej, dziedziny, jaką się zajmował. Czy rzeczywiście fizjologia i medycyna – nauki, w których uzyskał sukces Medawar – stoją (w czyjej ocenie?) aż tak wysoko, a paleoantropologia, którą zajmował się Teilhard, aż tak nisko? Czy wiedział on, że Teilhard był współodkrywcą *Homo erectus pekinensis* i czy miał w rękę jedenaście tomów jego pism naukowych z zakresu paleoantropologii?

Z kolei Teilhard zostaje skrytykowany za to, że stosuje pojęcie świadomości w znaczeniu informacji, której sens „z racjonalną ścisłością ustalili współcześni inżynierowie komunikacji”. Przy tej okazji pada epitet „głupiutka metafizyczna próżność”. Na czym polega sens informacji zdefiniowanej przez inżynierów komunikacji (co to za rodzaj naukowców?) nie jest wyjaśnione. Pojęcia informacji i świadomości są różne, tego pierwszego

Teilhard w ogóle nie stosuje, toteż sugestia, że je utożsamia, jest wymysłem recenzenta.

e) Noblista uważa, że twierdzenie, iż ewolucja przeczy drugiemu prawu termodynamiki (choć Julian Huxley też tak uważa), opiera się na pomieszaniu pojęć. Zarzut ten pozostawiony jest bez uzasadnienia, choć mógłby mieć przynajmniej odesłanie do uzasadniającego go tekstu. Wydaje się, że dzisiaj większość biologów ma takie samo zdanie jak Teilhard, mianowicie przeciwstawia entropii uporządkowanie, jakie stanowią i jakiego dokonują w swych procesach życiowych istoty żywe.

Zarzutów jest więcej, ale już na podstawie powyższych trzeba stwierdzić, że recenzja *Fenomenu człowieka* napisana przez Petera Medawara jest nierzeczowa, za to pełna sądów emocjonalnych, wartościujących i lekceważących zarówno Teilharda, jak dziedzinę nauki, którą uprawiał. Autor recenzji nie podjął dyskusji z ideą przewodnią dzieła, jaką jest prawo złożoności–świadomości, a nawet go nie wymienił z nazwy. Od pierwszego do ostatniego zdania recenzję przenika idiosynkrazja do myślenia w kategoriach całości bytu, jakby ścisła nauka wykluczała *a priori* jego sensowność. Dzieło Teilharda jest tylko do pewnego stopnia naukowe, zasadniczo zaś ma na celu interpretację „całego fenomenu” człowieka, czyli ma charakter syntezy filozoficznej i należy od niego wymagać ścisłości właściwej dla tego gatunku myślenia, a nie ścisłości wymaganej w genetyce czy immunologii. Reasumując, w żadnym wypadku tekst Medawara nie może być wzorem dla wszystkich naukowych recenzji, jak chciałby Richard Dawkins.

REFLEKSJE KOŃCZĄCE

Mimo, że dzieło Teilharda jest tylko po części naukowe, głównie zaś jest wielką epopeją kosmiczną, uprawnione są wobec niego pytania: Co wyjaśnia? Czy pozwala coś przewidzieć w długim czasie, na przykład kilkuset lat? Czy jest w jakikolwiek sposób falsyfikowalne? Czy przynajmniej można pomyśleć takie zdarzenie czy proces, który by mu przeczył, skoro, jak widzieliśmy, myśliciel nie uznał, że naruszają je obie wojny światowe i obozy koncentracyjne?

Wydaje się, że takim falsyfikującym procesem, możliwym do zaobserwowania już po osiemdziesięciu latach, odkąd uczony wystąpił z tezą o jednoczeniu się ludzkości, byłoby to, że w skali światowej ludzie dążyliby do tworzenia małych, autarkicznych wspólnot, usiłujących odseparować się od innych. Jednak w rzeczywistości działo się coś dokładnie przeciwnego. Ludzie we współczesnym świecie coraz bardziej skupiają się w miastach, a dzięki nowym środkom komunikacji i telekomunikacji zwielokrotniają i zaciskają wzajemne zależności. W czasie minionych dziesięcioleci nastąpiło takie przyspieszenie przepływu informacji, idei, towarów, kapitału i ludzi, że

nawet Teilhard byłby nim zdumiony. Uważam, że wyjątkowo silna fala globalizacji, jaka nastąpiła po jego śmierci, potwierdza jego przewidywania, co oczywiście nie oznacza, że dzisiejsza urbanizacja i globalizacja nie mają swych cieni. W ogólnym bilansie jednak, jak sądzę, należy ocenić je pozytywnie.

Innym zjawiskiem falsyfikującym myśl Teilharda mógł by być stopniowy w skali światowej odwrót od badań naukowo–technicznych, choćby dlatego, że zostały nadużyte w wojnach światowych, przez ludobójstwa i terroryzm. Ponadto siły techniczne, jak nie bez racji twierdził Martin Heidegger, „wszędzie i o każdej porze stawiają człowiekowi swe wymagania, krępują go, ciągną za sobą i ciemnią – te siły dawno przerosły wolę ludzi i ich możliwość decydowania, bo też nie ludzie powołali je do istnienia” (Heidegger 1959, 19). Gdyby więc po drugiej wojnie światowej ludzkość doszła do wniosku, że zamiast dalszego postępu naukowo–technicznego lepiej będzie zatrzymać się na etapie radia i młyna wodnego, jak proponował Heidegger, to poglądy Teilharda okazałyby się błędne. Uważał bowiem, jak widzieliśmy, że postęp technologiczny należy kontynuować próbując wszystkich jego możliwości. Tymczasem w drugiej połowie dwudziestego wieku fala odkrywczości naukowej i technicznej nie tylko nie opadła, ale wzrosła w porównaniu z okresem przedwojennym. Byliśmy świadkami rewolucyjnych odkryć i wynalazków: spirali DNA, półprzewodników, planet pozaziemskich, ciemnej materii i energii, a w sferze techniki lotów kosmicznych, mikroprocesorów, laserów, komputerów, Internetu i telefonii komórkowej. Nic też nie wskazuje, by nie należało oczekiwać nowych odkryć i ich zastosowań (zob. Kaku 2011).

Może jednak ktoś powiedzieć, że aby poprzeć globalizację i postęp naukowo–techniczny nie potrzeba kosmologicznej sagi, gdyż do tego wystarczy przesłanki bardziej prozaimiczne, na przykład korzyści materialne czy przewaga militarna. Sądzę jednak, że choć takie motywacje rzeczywiście mają miejsce, to w ogólnym bilansie nie tłumaczą procesów, o których mowa. Ogromne masy ludzkie, które w nich uczestniczą i je narzekając akceptują, mają też, niewyraźne przynajmniej, poczucie ich sensu. Aby ten sens możliwie wyraźnie ukazać, potrzeba szerokiej filozoficznej konstrukcji, gdyż sens wynika z określenia miejsca danej rzeczy czy procesu w odpowiednio wielkim kontekście. Jest paradoksem, że wśród filozofów bodaj nikt tak nie ukazał sensu techniki, jak zakonnik, któremu była ona mało potrzebna.

BIBLIOGRAFIA

- Ignacy Bokwa (red.), *Breviarium Fidei. Wybór doktrynalnych wypowiedzi Kościoła*, Wyd. Księgarnia Świętego Wojciecha, Poznań 2007.
- Richard Dawkins, *Najwspanialsze widowisko świata. Świadectwa ewolucji*, przeł. P. J. Szwejcer, Wyd. CiS, Stare Groszki 2010.
- Martin Heidegger, *Gelassenheit*, G. Neske Pfullingen Verlag, Tübingen 1959 [1955].
- Michio Kaku, *Fizyka przyszłości. Nauka do 2100 roku*, przeł. J. Popowski, Wyd. Prószyński i S-ka, Warszawa 2011.

- Marcin Karas, *Historiozofia Teilharda de Chardin wobec tradycyjnej myśli chrześcijańskiej*, Wyd. Uniwersytetu Jagiellońskiego, Kraków 2012.
- Katechizm Kościoła Katolickiego*, Wyd. Pallotinum, Poznań 1994 [1992].
- Józef Kulisz, *Teilhardowskie rozumienie grzechu*, Wyd. Akademii Teologii Katolickiej, Warszawa 1986.
- Władysław Kunicki–Goldfinger, *Znikąd donikąd*, PIW, Warszawa 1993.
- L'Energie Humaine*, w: Oeuvres, t. VI, 1937, 142–200.
- Peter Medawar, *The Phenomenon of Man* (recenzja), w: Plato's Republic, Oxford University Press 1982, 242–251.
- Blaise Pascal, *Myśli*, przeł. Tadeusz Żeleński-Boy, Instytut Wydawniczy PAX, Warszawa 1977 [1670].
- Zdzisława Piątek, *Ekofilozofia*, Wyd. Uniwersytetu Jagiellońskiego, Kraków 2008.
- Bertrand Russell, *Religia i nauka*, przeł. B. Stanosz, Książka i Prasa, Warszawa 2006 [1935].
- Pierre Teilhard de Chardin, *Pantheïsme et Christianisme*, w: Oeuvres t. X, 1923, 71–92.
- _____, *The Atomism of Spirit*, w: Activation of Energy, przeł. R. Hague, Collins, London 1970 [1942], 23–57.
- _____, *The Rise of the Other*, w: Activation of Energy, op. cit., 61–75.
- _____, *Pisma*, tom 1–4, przeł. J. i G. Fedorowsy, W. Sukiennicka, M. Tazbir, K. Waloszczyk, Instytut Wydawniczy PAX, Warszawa 1984–1993.

RELIGION AND SCIENCE IN THE PIERRE TEILHARD DE CHARDIN WORKS (1881–1955)

ABSTRACT

The aim of the article is a concise presentation of the main traits of the Pierre Teilhard de Chardin thought with special attention to the relationship between religion and science. There is a widely accepted opinion in commentaries to Teilhard that he has done with a far going reconciliation of these domains of culture. He has shown them up as two meridians which do not merge but are bound to converge as they approach the pole. The article also contains a reply to the critique of the Teilhardian thought put forward by some philosophers and biologists: Bertrand Russell, Peter Medawar, Richard Dawkins, Władysław Kunicki–Goldfinger and Zdzisława Piątek. Their contention is that a higher consciousness is not superior to the lower, and that evolution has no direction. But how can they explain that people often love to know for its own sake? And why more celebrated and more conscious creatures appeared in evolution not randomly and not before but always after less conscious ones? Furthermore a question has been raised whether the Teilhard's system is in some way falsifiable. The answer has been suggested that the remarkable scientific and technological progress and the greatest in the human history wave of globalization, which all took place after his death (1955), seem to confirm his ideas.

Keywords: cosmogenesis, evolution, consciousness, noosphere, religion, science, technology.

O AUTORZE — profesor tytularny., afiliacja: Szkoła Główna Służby Pożarniczej w Warszawie, ul. Słowackiego 52/54, 01–629 Warszawa.

Email: konradw@upcpoczta.pl