

KS. CZESŁAW S. BARTNIK

Lublin

UTOPIA – REALIZM W TEILHARDOWSKIEJ WIZJI CZŁOWIEKA EWOLUCJI*

Pole semantyczne terminu „utopia” bardzo się dziś poszerzyło. Mówimy o utopijności już nie tylko wyrastających z marzeń obrazów świata społecznego, lecz także niemal wszelkich wizji ludzkich, łącznie z filozoficznymi i religijnymi. Tracimy grunt realności pod nogami, dokądkolwiek się zwrócimy w poszukiwaniu zasad: nauki, techniki, filozofii, nauki, mikroelektroniki, ekonomii, antropologii, najrozmaitszych ujęć i ucieleśnień myśli ludzkiej. Prawie wszystkie współczesne próby wznoszenia nowego życia zbiorowego przekroczyły tzw. granice realności, które jeszcze wczoraj uważano za nieprzekraczalne, a z drugiej strony w rzeczywistości tak niewiele się zmieniło od czasów społeczeństwa neolitycznego. Cały problem w tym, że nie mamy, wbrew pozorom, ani właściwego kryterium rangowania przekształceń, ani kryterium realizmu, ani sposobu adekwatnego uchwycenia rozwoju duchowego. Te same uczucia niepewności podziela wizja człowieka, jaką stworzył Pierre Teilhard de Chardin (1881-1955), francuski uczony, paleontolog, filozof i teolog¹.

I. FENOMEN CZŁOWIEKA

W swej wizji społeczeństwa P. Teilhard de Chardin bazuje na próbie wyjaśnienia pojawienia się człowieka w ogóle. Oparł się przy tym na czterech założeniach:

* Jest to tekst referatu wygłoszonego 6 IV 1984 r. w Polskim Towarzystwie Filozoficznym UMCS.

¹ *L'Oeuvre scientifique*. T. 1-11. Freiburg i.Br. 1971; *Oeuvres de Pierre Teilhard de Chardin*. T. 1-13. Paris 1955-1976. Poza tym wyszło 12 tomów listów Teilharda.

1) że należy związać w jedną całość, jakkolwiek ułożoną genetycznie: wszechświat, przyrodę i człowieka, a w konsekwencji – wszelkie nauki, filozofię oraz teologię;

2) że cała rzeczywistość jest jednym – związanym wewnątrznie – ruchem, w obrębie którego jawi się pewne pasmo ewolucji i postępu na zasadzie ścisłego sprzężenia wyższej złożoności bytu z wyższą interioryzacją (*la complexité-conscience*) oraz na zasadzie wyzwiania się z nie zorganizowanej mnogości ku wyżej zorganizowanej jedności, przy konwergencji rezultatów pozytywnych;

3) że ewolucja uniwersalna nie polega na jakimś „popychaniu jej od tyłu”, lecz „na przyciąganiu od przodu”: ze strony głębi bytu, szczytu stożka czy wreszcie punktu Omega, co znaczy, iż każda rzecz stale się realizuje, a ponadto wyjaśnia się coraz lepiej w miarę przyszłości (Fichte);

4) i, wreszcie, że istnieją trzy nieskończoności: bezmiar kosmiczny w stanie ruchu, ku takiej czy innej korpuskularyzacji, niezmiar głębi mikrocząsteczek, ukazujących zarazem coraz większe moce przy zmianie ich stanu, oraz niewymiar kompleksyfikacji, czyli złożoności bytu ludzkiego coraz bardziej się uwewnętrzniającego.

Teilhard pisze, że na zasadzie *complexité-conscience*, czyli im wyższa złożoność i kondensacja bytu, tym wyższa organizacja oraz interioryzacja, osią ewolucji powszechnej stał się nurt somatyczno-psychiczny, czyli bytowy oraz informacyjno-receptywny. W ramach tego nurtu pojawił się człowiek jako elipsa o dwóch, sprzężonych z sobą, ogniskowych: materialnej – złożoności i duchowej – wewnętrzności (*la réflexion, le réfléchi*). Wylonił się on jako diada somatyczno-refleksyjna jakby z serca materii, dna kosmosu, łona biogenezy. Nie stało się to jednak nagle ani w izolacji od reszty rzeczywistości. To, co ludzkie (*L'Humain*), sięga gdzieś struktur atomowych, pierwotnych granulacji materii, molekuł, komórek. Niejako cała natura wiodła do człowieka, a jej Mistrz robił kolejno coraz doskonalsze szkice istoty, która miała osiągnąć swój kształt optymalny. Oś tej ewolucji szła dalej przez wielokomórkowce zwierzęce, strunowce, czworonogi o szkieletcie wewnętrznym, kręgowce, ssaki, Naczelne o rozwiniętym układzie nerwowym (informacja) i o chwytnych kończynach (działanie narzędne); przez preantropoidy, antropoidy i wreszcie hominidae... Mnożyły się szkice *hominis sapientis sapientis*, jak to nazwała antropologia, jakby w bezwiednym transie ewolucji: powoli, skokami, mutacjami, ciągle po liniach łuskowatych, cebulastych lub gałęziowych, niekiedy z regresjami i niepowodzeniami, jak w przypadku australopiteka, ale ostatecznie z rezultatem nieprawdopodobnym. Człowiek nie wylonił się z tej czy innej gałęzi, pobocznej odnogi, lecz z jakiegoś tajemniczego środka życia całej biogenezy, a więc ma niejako „za sobą” całą rzeczywistość, a jednocześnie oznacza podstawową rewolucję wdotychczasowych dziejach przyrody.

„Pod koniec trzeciorzędu” – pisze Teilhard metaforycznie – temperatura psychiczna w świecie komórkowym podnosiła się już od 500 mln lat. Z gałęzi na gałąź, z poziomu na poziom wzrastała złożoność i ześrodkowywanie się systemów nerwowych. W końcu z pojawieniem się Naczelnych powstał instrument o tak zdumiewającej przystosowawczości i tak złożony, że w następnej fazie cały psychizm zwierzęcy musiał ulec zupełnemu przetworzeniu i skonsolidować się w sobie. Proces przemian nie zatrzymał się jednak [...] Antropoid, który pod względem rozwoju umysłu osiągnął temperaturę krytyczną, zyskał więc kilka dalszych jednostek cieplnych. Innymi słowy, gdy prawie już doszedł do wierzchołka stożka, dokonany został ostateczny wysiłek ewolucyjny wzdłuż osi. To wystarczyło, by cała wewnętrzna równowaga została zachwiana. To, co było tylko ześrodkowującą się powierzchnią, stało się ośrodkiem. Wskutek nieznacznego przyrostu energii «tangencjalnej» nastąpiło «odwrócenie znaków» energii «radialnej», która, jeśli można się tak wyrazić, wyrwała się naprzód w nieskończoność. Na pozór prawie nic się nie zmieniło w organach, ale w głębi zaszła przełomowa zmiana: wytrysnęła świadomość refleksyjna kipiąca w strefie nadmysłowych relacji i wyobrażeń, świadomość zdolna doświadczać samej siebie – a wszystko to po raz pierwszy².

Około miliona lat temu na pewno nad Jeziorem Wiktorii w Afryce – czy gdzie indziej również, nie wiadomo dotychczas – na grzbiecie fali uniwersalnej ewolucji pojawiła się istota *homo sapiens sapiens*, pod względem morfologicznym niemal identyczna z dzisiejszym człowiekiem, choć znacznie jeszcze różna pod względem psychicznym. Nastąpiła eksplozja tego nowego – i zarazem już dawnego – tworu biologicznego: w kilku rasach od razu – białej, negroidalnej, żółtej i innych, z olbrzymim potencjałem witalnym, bogactwem form, o wielkiej sile germinacyjnej, niezwyklej ruchliwości „noworodka”, ze zrozumiałą, potworną wprost, agresją w stosunku do najbliższych sobie gałęzi hominidalnych, żeby je jak najszybciej wytępić i tak ustrzec się regresji ewolucyjnej przez zmieszanie gatunków. Zresztą i przyroda niejako sama odebrała żywotność pozostałym łuskom hominidów. Potem już cała, znana nam, prehistoria i historia była burzliwym okresem młodości, dojrzewania i dorostania „ludzkiej grupy zoologicznej”, próbą utrwalenia zdobyczy antropogenetycznych, opasania całej kuli ziemskiej swą siłą i zarazem szukania nowych sposobów ewoluowania, tym razem najbardziej na gruncie psychizmu, pracy, techniki, kultury, religii. I tak człowiek pojawił się jako wyjaśnienie dotychczasowych procesów świata, jako klucz do zrozumienia wewnętrznej budowy świata, jako jego cel, sens i magistrala dalszej ewolucji powszechnej. „Dziś człowiek (a bardziej ściślej: Ludzkie) – dodaje

² *Oeuvres* t. 1 s. 185 n.

Teilhard – tworzy rdzeń, na którym opiera się, artykułuje, zwiera i porusza naprzód cała budowla Wszechświata od wewnątrz”³.

II. NOOGENEZA

Jak każdy gatunek zoologiczny, tak i człowieka trzeba rozpatrywać pod kątem ontogenezy i filogenezy, czyli rozwoju jednostkowego i zbiorowego. W przypadku człowieka ontogeneza wyprzedzała długo filogenezę. Filogeneza wszakże miała się łączyć z przygotowaniem dalszej potężnej postaci rewolucji antropogenetycznej. Od czasów neolitycznych zaczyna się kształtować coraz wyraźniej *homo collectivus*, a więc jako zbiorowość – antropogeneza kolektywna, społeczna, filogenetyczna. Elementy noogenezy (gr. *noos* – intelekt, umysł, rozum, refleksja) wystąpiły już w ontogenezie, ale właściwa noogeneza, czyli rozwój „refleksji wyższego rzędu” (refleksja mieści w sobie intelekt oraz wolę, czyli informację i dążenie), następuje dopiero na płaszczyźnie organizmu społecznego. Przed nami jawi się „Społeczność”, oparta na refleksji do potęgi drugiej, czyli na refleksji zbiorowej, stając się świadomością do trzeciej potęgi.

Już obecnie tworzymy gigantyczny superorganizm ludzkości, a więc jakiś mało jeszcze znany twór hominidalny, wyposażony także w nowe organy, spośród których na czoło wysuwają się: dziedziczenie, ekonomia, technika i komunikacja.

Drogę uczenia się i wychowania dzisiejszego noworodka zdaje się skracać jakiś noogenetyczny organ dziedziczenia zbiorowego, społecznego. Kultury, techniki, obrzędy, szkoły, zakłady pracy, biblioteki, muzea, kodeksy praw, struktury społeczne, religie, światopoglądy, cała „pamięć techniczna” – tworzą rodzaj kodu genetycznego i jakby chromosomów społecznych dla uformowania, możliwie najszybciej, pełnosprawnego nowego członka społeczności. Dzięki temu społecznemu samodziedziczeniu się droga każdego noworodka do członkostwa w życiu społecznym jest dziś ogromnie skrócona w porównaniu z początkiem czasów neolitycznych.

Na miejsce naturalnych zębów, kończyn zdobywających pokarm, prostych czynności zbieractwa, łowiectwa, przystosowywania masy pokarmowej do bezpośredniego spożycia dziś rozwinął się cały nie dający się ogarnąć aparat ekonomiczny superorganizmu społecznego. Gospodarują już nie jednostki ani nawet rodziny, ale całe osiedla, rejony, ludy, narody, państwa, kontynenty ludzkość. Tworzy się geoekonomia, ekonomia całego świata ziemskiego, księży-

³ Tamże t. 13 s. 38.

cowego i słonecznego, a także ekonomia kosmiczna. Jednostka sama nie może tu decydować o całości, potrzebuje niezwykle wysoko zorganizowanej aparatury superorganizmu ludzkości. Spory o własność prywatną stają się tu nie tylko śmieszne, ale i szkodliwe: cały świat i cały kosmos jest własnością całej ludzkości – od pierwszej grupy *homines sapientes* aż po ostatniego człowieka, żyjącego na Ziemi lub przybywającego na nią z kosmosu. Cała noosfera potrzebuje surowców – żeby tak powiedzieć – powszechnych: przestrzeni kosmicznej, ziemi, powietrza, wody (oceanów), masywów górskich, rud, węgla, ropy naftowej, słońca, energii atomowej, pierwiastków z kosmosu, produktów uprzedmiotowionej informacji, życiodajnych idei... Również radykalnie zmieniają się pojęcia kapitału i pracy oraz system relacji między nimi. Całość musi być podporządkowana przede wszystkim dalszej antropogenezie.

Ewolucji człowieka zawsze towarzyszy rozwój organu technicznego: gałąź, kij, kamień, odłupka kamienna, pięściak, otoczek, siekiera kamienna, szydło, łuk, ogień, koło, stosowana liczba, para wodna, dynamo, elektryczność, fale, samolot, telewizja, rakieta, komputer, mikroprocesor, maszyny samosterujące i samoregenerujące się... Wszystko to nie jest prostym przedłużeniem działającego organu ludzkiego lub organizmu, lecz stało się czymś odrębnym od organizmu jednostkowego, choć musi jakoś mu służyć. W obrębie ludzkości powstaje coś na kształt „tkanki technicznej”, po prostu jakaś „maszynosfera”, która czyni z człowieka „cyberantropa”, a ze świata – gigantyczną megapolis: z kamienia, betonu, żelaza, szkła, tworzyw sztucznych. Na podłożu biosfery zdaje się wznosić jakaś sfera „postprzyrodnicza”, tworząca nowy świat „sztuczny”: świat-miasto cywilizacji, przemysłów, prac, produkcji, konsumpcji, twórczości a jednocześnie widmo śmietnika w kosmosie i cmentarzyska biosfery. Stąd ekologia, zoologia i zbawienie wyrastają jako podstawowy problem nadchodzących czasów.

Dla nowej „świadomości społecznej” (*la co-réflexion*) istotny staje się, zresztą zawsze wiodący w ewolucji, nowy organ nerwowo-mózgowy. Toteż dawne organy komunikacji biologicznej umacniają dziś potężnie całe zespoły „ekonomii informacji” – radia, telewizji, prasy, wymiany myśli, jakiejś realnej „telepatii”, a także „komunii międzypolecznej”. Są tworzone takie nowe „wysepki” szarej substancji mózgu dzisiejszych społeczeństw, które odbierają każdy sygnał z najdalszego zakątka świata i naszego kosmosu i wszędzie mogą przekazać swoją myśl oraz ideę, a nawet coś ze swego bytu. Słowem, noosfera posiada swoje, coraz liczniej rozsiane po Ziemi i ponad nią, centra „nerwowo-mózgowe”. Tutaj Teilharda należałoby jeszcze uzupełnić o cały czynnik dążeniowy, gdyż na „element ewolucji” – refleksję składa się nie tylko informacja (myśl), ale i dążenie, wola, reakcja, ruch. Człowiek, jako jednostka i jako superorganizm, żyje nie tylko „z myśli”, ale i z woli, dążenia, tworzenia pragmatycznego.

Według Teilharda nowy superorganizm społeczny posiada również rodzaj swoistej superfizjologii, w której coraz częściej dochodzą do głosu:

- energia społeczna, energia „wyzwolona” od koniecznej pracy, energia religijna, moce idei, konfrontujące się siły miłości i nienawiści społecznej itp.;
- zbiorowa „refleksja”, wspólne badanie siebie i świata, planetarne doświadczenie życia, nowe „ciśnienia” psychospołeczne, nowe wizje rzeczywistości;
- kompresja sił unifikacyjnych, wspólne osiągnięcia i odkrycia, skrócenie przestrzeni i odległości między ludźmi, tworzenie się jakby „wspólnej duszy” itp.;
- cała „termodynamika kolektywna”, wzrastanie i kompresja świadomości, emocji, temperatur psychicznych, napięć konfliktowych, systemy zabezpieczające zatrzymanie właściwych i twórczych idei, wypracowywanie sposobów przetwarzania poznań i teorii na praktykę;
- cała prakseologia i pragmatyka bytu, życia i rozwoju ludzkiego.

III. HUMANIZACJA

Teilhardowskiej wizji ludzkości i jej dziejów zarzuca się często totalitaryzm, determinizm społeczny, naiwność w koncepcji mechanizmów ewolucji, zbędność struktury Omegi, niesłuszność kontynuowania biologii przez technikę oraz brak dostrzegania w tym wszystkim *humanum*. Wydaje się, że większość zarzutów spowodowana jest brakiem żmudnej analizy całości jego dzieł, a przez to i poznania całego jego systemu. Przede wszystkim Pierre Teilhard de Chardin wprowadza do całości antropogenezy jeszcze następną płaszczyznę, fazę i etap, a mianowicie: humanizację (antropinację). Stajemy wobec zjawiska „Ultra-Ludzkości”, czyli społeczności ludzkiej podniesionej jeszcze do wyższej potęgi i jednocześnie jak najbardziej zinterioryzowanej: „Złożoność” (pod wpływem kompresji) i „Temperatura” psychiczna nadal wzbierają wokół nas, tym razem jednak już nie na płaszczyźnie indywiduum (ani grup), lecz na szczeblu planetarnym. Jakżeż w tym bliskim nam znaku, w obiektywnej rzeczywistości doświadczalnej nie rozpoznać jakiejś kierowanej transformacji Noosfery jako czegoś całościowego (*as a Whole*)? Z punktu widzenia zoologicznego i psychologicznego Człowiek, oglądany w kosmicznej integralności owej trajektorii, pozostaje dopiero w stadium embrionalnym, spoza którego wszakże profiluje się szerokie pasmo Ultra-Ludzkiego (*L'Ultra-Humain*)”⁴.

⁴ Tamże s. 48. Por. Cz. S. B a r t n i k. *Historia ludzka i Chrystus*. Katowice 1987 s. 269-282.

Teilhard wyraża nadzieję, że pewne centralne pasmo ewolucji ludzkiej prowadzi do zwycięstwa prawdziwych wartości, które uczynią człowieka przyszłości bardziej człowiekiem. Podstawą tej nadziei jest już sam fakt pojawienia się człowieka w świecie: „Trzeba dostrzec w Ewolucji neoantropocentryzm ruchu: Człowiek jest już nie tylko środkiem przyrody, ale iglicą zmierzającą ku centrum Wszechświata, który jest w trakcie zwijania się”⁵. A zatem ów rzekomo monstrualny superorganizm ludzki będzie się humanizował w przyszłości.

1. **N o w e z m y s ł y.** Organizm społeczny zdobywa coś z nowych kolektywnych zmysłów, a więc zmysł ruchu rzeczywistości, zmysł historii, nauki, unifikacji, techniki, działania, wspólnotowości, odpowiedzialności za przyszłość, społecznego instynktu samozachowawczego, personalizacji, socjalizacji, potrzeby Omegi, a więc religii... Nowe te czucia oddziałują z kolei na poszczególne jednostki, które również otrzymują nowe moce działaniowe. Przede wszystkim przychodzą czasy, kiedy ludzkość zdaje się otrzymywać możliwość ujęcia wszystkich mechanizmów ewolucji powszechnej w swoje ręce, przynajmniej w jakiejś znacznej mierze.

2. **W y ż s z a r e f l e k s j o n i z a c j a.** Zdaniem Teilharda w ewolucji można dostrzec, że coraz dalszy rozwój obiektywnego i twórczego czynnika refleksji zdolny jest wprowadzić prymat człowieka przed rzeczą, dobra przed złem moralnym, prawdy przed błędem, wolności przed determinizmem, sensu przed nonsensem, życia przed śmiercią totalną. Dzięki temu naokoło dostrzega się, mimo wszystko, takie zjawiska, jak: kulturotwórczość, spirytualizacja (w znaczeniu właściwym Teilhardowi), nieprawdopodobny rozwój wiedzy, amoryzacja świata (jego doskonalenie się i przybywanie w nim potencjału miłości społecznej), smak do życia („le goût de vie”), moralizacja jako rozwój moralności, bardziej wszechstronna socjalizacja jednostek oraz zbiorowości, pewna totalizacja świata oraz postępujące opanowywanie przyrody i kosmosu przez planetarny wysiłek ludzki.

3. **P e r s o n a l i z a c j a.** Tworzenie się superorganizmu nie oznacza depersonalizacji człowieka ani molocha totalitaryzmu lub nowego rodzaju zniewolenia socjalnego. Teilhard jest zdania, że ludzkim rozwojem rządzi dialektyka, dzięki której jednostka staje się w pełni sobą i całkowicie wolna, gdy odpowiednio unifikuje się ze społecznością; a jednocześnie poprawnie rozwijająca się społeczność nie niweczy „centrów jednostkowych”, wręcz przeciwnie: doskonalą je, powiększa zakres ich wolności i daje im szersze perspektywy egzystencjalno-działaniowe. Teilhard stale powtarza formułę: „l'union différencie”, czyli że i unifikacja społeczna nie wchłania jednostek i nie niweluje ich, lecz personalizuje je i czyni je bardziej sobą. Oznacza to, że człowiek jest

⁵ Teilhard de Chardin. *Oeuvres* t. 2 s. 297.

najbardziej sobą wtedy, kiedy najgłębiej wiąże się z całością bytu i całą ludzkością, od jej początków aż po ostateczne momenty społecznej eschatologii. Sam świat ma coś z personalności: L'Univers-Personnel, Le Personnel-Universel. Świat jest sposobem stwarzania człowieka i jego osoby, nie jest więc z istoty swej anonimowy.

4. **O m e g a l i z a c j a**. W ślad za Heglem Piotr Teilhard de Chardin przyjmuje, że zarówno rzecz indywidualna, jak i cała rzeczywistość, znajdująca się w twórczym ruchu, są zrozumiałe, obdarzone odpowiadającą im doskonałością, oraz sensowne – z punktu zakończenia, ze strony ostatecznego finału i jakiegoś spełnienia się. Przypomina to Arystotelesowskie pojęcie *entelecheia*. Ta reguła „omegalizacji” ma szczególne zastosowanie w traktowaniu społeczeństwa jako procesu historycznego. A zatem antropogeneza, indywidualna i kolektywna, winna być oglądana ostatecznie z punktu Omega, który cały byt społeczny wyjaśnia, koronuje i sensownia. Chodzi tu o jak najdalsze odchodzenie od mnogości ku najściślejszej unifikacji, o odnalezienie ludzkiego Supercentrum procesów i osiągnięcie szczytu stożka rozwojowego, o uniknięcie regresji, dewolucji i chaosu przez uzyskanie jakiegoś stanu doskonałości, rezultatu i owocu – nieodwracalnego, nieutralnego i „absolutnego”. Coś z tego ludzkość nie tylko pragnie, ale i może znaleźć w głębi rzeczywistości i w sobie samej dzięki właściwie ukierunkowanemu postępowi, który zasadza się przede wszystkim na humanizacji⁶. Jednakże tutaj wchodzi w grę osobowy Punkt Omega, a mianowicie Jezus Chrystus, który tematyzuje życie ludzkości i dostarcza najwyższych treści bytowych i społecznych (Kościół chrześcijański). Chrystus jest Głową stworzenia, całego Wszechświata, jest ze swej istoty Alfą, Centrum i Omegą wszelkiej Rzeczywistości.

IV. PRÓBA ODPOWIEDZI NA PROBLEM W TYTULE

Czy teilhardyzm społeczny jako teoria – i jako ewentualna praktyka – jest realizmem naukowym czy też zwykłą utopią? Jeśli utopię rozumieć jako bukiet

⁶ Por. Cz. S. Bartnik. *Problem historii uniwersalnej w teilhardyzmie*. Lublin 1972; t e n ż e. *Teilhardowska wizja dziejów*. Lublin 1975 s. 167 nn.; D. M i n t a - T w o r z o w s k a. *Elementy metodologii prahistorii w historiozofii P. Teilharda de Chardin*. Poznań 1956; t a ż. *Model prahistorii inspirowany przez historiozofię (Koncepcja Pierre Teilharda de Chardin)*. „Archeologia Polski” 31:1986 z. 2 s. 397-425; „Pèlerin de l'avenir”. *Le Père Teilhard de Chardin à travers sa correspondance (1905-1955)*. Ed. P. Leroy, H. Morin, S. Soulé. Paris 1989; Cz. S. B a r t n i k. *Pokój w świetle teilhardyzmu*. Lublin 1990.

dobrych chęci więdnących po prostu z braku rzeczywistego flakonu, to teilhardyzm nie jest utopią w całości i do końca. Nie jest utopią nawet w dziedzinie owych „dobrych chęci” Przede wszystkim trzeba pamiętać, że świat marzeń, pragnień, dążeń, programów (gr. *telema*), czyli świat telematyczny, jest konieczny dla życia, także społecznego, nie tylko jednostkowego, jak tlen, jak *élan vital*, jak odpowiednia temperatura. W pewnym momencie świat „telematyczny” (dążeniowy) przechodzi w potężną, nieodpartą siłę. Co do drugiej sprawy, a mianowicie: realności i możliwości, to i tutaj teilhardyzm nie jest całkowicie pozbawiony prawdopodobieństwa: idea ewolucji, antropogeneza, moc refleksji (*le réflexi*), sprawność techniki, próby pozytywnego korelowania całego fenomenu ludzkiego z biogenezą i kosmogenezą. Trącą tutaj utopijnością – mówiąc zbiorczo – wyobrażenia, że w przyszłości lub już teraz ujmiemy mechanizmy życia społecznego w swoje ręce: eugenika, modelowanie neuronów, cuda mikroelektroniki i całej techniki, opanowanie kataklizmów i losów, władanie kosmosem, uniknięcie śmierci somatycznej, wychowanie wymodelowanego człowieka, skuteczne rugowanie ujemnych i niepożądanych zjawisk patologii społecznej, zlikwidowanie na zawsze walk i wojen itp. Ale taką utopijnością „muszą” grzeszyć wszystkie kierunki, które pragną ująć świadomie i prakseologicznie jakikolwiek odcinek życia społecznego. Czyż najściślejsze nauki dzisiejsze nie prowadzą do takiej „utopii”?

Chciałbym, mimo wszystko, bronić optymizmu Teilharda z dwóch zasadniczych powodów:

1° Dostrzega on to, czego nie czyni wielu ludzi urzeczonych nauką oraz potęgą czynu ludzkiego, że mianowicie istnieje sięgające daleko *a priori* społeczne, tzn. bezwładna masa rzeczywistości, która jest i będzie poza zasięgiem promienia myśli, dążenia i czynu ludzkiego, a więc będzie stałą determinantą, do której człowiek będzie się mógł odnosić, właśnie twórczo, ale której nie przekroczy nigdy całkowicie ani nie zniesie. Trzeba sobie zdawać sprawę z tego, że jesteśmy zawsze zanurzeni w tajemnicę bytu, który jest ontycznie prapierwotny wobec jednostki ludzkiej i społeczności. Teilhard nie jest tu naiwny. Uważa, iż rzeczywistość trzeba będzie zawsze poznawać, badać, odczytywać, jaka ona jest w sobie, a dopiero wtórnie będzie można wpływać na nią, współtworzyć z nią, choć bez owych częstych arogancji pseudonaukowych, które uporczywie „dyktują” rzeczywistości, jaka ona ma być, „musi” być.

2° Teilhard przyjmuje transcendentale znaczenie Omegi, która jest ową „spełnią społeczeństwa” (A. Cieszkowski⁷), a która służy konieczną pomocą w przełamywaniu „niemożliwości” i przekraczaniu granic „realizmu” społecznego. Inaczej mówiąc, jest to założenie u podstaw społeczeństwa mocy Bożych, mocy

⁷ *Ojciec nasz*. T. 1-3. Poznań 1922-1923.

stworzeniowych oraz zdolności ludzkiego samoprzekroczenia się. Wszystko to sprowadza się do Omegi jako Jezusa Chrystusa. Jest to absolutne zespolenie *a priori* i *a posteriori* w rzeczywistości. W tym duchu wolność ludzkości od wielkich wojen byłaby raczej dziełem Jezusa Chrystusa i Kościoła niż samego człowieka jako cząstki biogenezy.

Pewien rodzaj przewyższania utopijności widziałbym w teilhardowskiej idei humanizacji społecznej. Trzeba pamiętać, że dziś słowo „utopia” tchnie eufemizmem, jakoby chodziło o bajkowe systemy społeczne, pozwalające usnąć spokojnie mimo wilków. Według teilhardyzmu każda wizja społeczna, o ile jest wcielana w życie, albo służy rozwojowi społeczeństwa w mniejszym lub większym stopniu, albo godzi w samo życie społeczne każdego z nas. Inaczej mówiąc, teoria społeczna, która nie jest pozytywnie skorelowana z rozwojem humanizacji, nie jest mrzonką, lecz głupotą, a nawet może być i przestępstwem. Tak jest z marksizmem, socjalizmem realnym, z ateizmem społecznym, z socjalizmem antyreligijnym itp. Teizm zawsze pozwala rozwijać się wszystkim kierunkom, także i ateistycznym, natomiast ateizm niszczy wszystkie kierunki teistyczne i siebie samego wreszcie, bo każdy ateizm jest alienacją, totalitaryzmem i uciskiem. Toteż wszyscy obawiamy się kierunków dehumanizujących, obojętnie w imię czego są one podejmowane – materii, nauki czy nawet Boga. Ale najgroźniejsze jest dla ludzkości odrzucenie Boga. To nie utopia, to groźba zniszczenia człowieka i życia społecznego. Jak się mówi o zaskakującym naukę „mściwym” typie człowieka frankensteinowskiego, tak coraz częściej trzeba mówić o groźbie „społeczeństwa frankensteinowskiego”, tworzonego przez różne nihilizmy i nazywanego od dawna przez chrześcijaństwo „antyspołecznością”, która wyłania się z oparów dobrych chęci, arogancji wobec rzeczywistości lub zwyczajnej głupoty jak potwór czlekożerny. Teilhardowska wizja społeczna jest z gruntu teistyczna i chrześcijańska. Teizm, a w tym chrześcijaństwo, nie jest nigdy utopią w swoim zakresie, kształtuje bowiem to, co dla człowieka istotne: przyszłość absolutnie ludzką. W duchu teilhardowskim chciałbym podkreślić, że na polu prakseologii nie ma już dziś utopii społecznej: jest albo prawda rozwijająca człowieka wewnątrz i zewnątrz, albo fałsz i błąd dehumanizujący i depersonalizujący.

I jeszcze jedno. O teilhardyzmie wielu mówi, że jest w nim wszystko za piękne, aby było prawdziwe. Trzeba odpowiedzieć: co jest naprawdę piękne, to jest też w jakimś sensie prawdziwe. A zatem wizja społeczeństwa humanizującego się na gruncie struktury ewolucyjnej człowieka w zakresie wyższych wartości nie jest – i nie może być – jedyna, ale pozostaje jedną z możliwych. Sama idea ewolucji nieodwracalnej w centralnym paśmie może być utopijna, ale omegalność jako temat i kierunek tejże ewolucji nie może być utopijna.

UTOPIA – REALISM
IN THE TEILHARDIAN VISION OF THE MAN OF EVOLUTION

S u m m a r y

Pierre Teilhard de Chardin (1881-1955) has created the conception of the man of evolution. This evolution bears the universal and somato-psychic dimension. In its focal point it is successful, irreversible and final. A particular social vision results from this evolution. The structure of this convergent evolution can be uthopian, but the content of this evolution of humanity (anthropogenesis, ecclesiogenesis and Christogenesis), particularly with Christ as its point Omega it bears an extrauthopian character.

Translated by Jan Klos