

Spór o koncepcję życia. Polemika Mieczysława A. Krąpieca z Kazimierzem Kłósakiem

Słowa kluczowe: życie, Krąpiec, Kłósak, tomizm, stworzenie, ewolucja, metafizyka

Choć pytania, czym jest życie i jaka jest jego geneza, od wieków frapowały filozofów, to postęp, jaki dokonał się w naukach przyrodniczych w ostatnim stuleciu, sprawił, że obecnie dyskusje poruszające tę problematykę wydają się zdominowane przez koncepcje rozwijane na gruncie nauk przyrodniczych. Przyrodnicy wnikliwie opisują procesy życiowe i materialną strukturę bytu żywego. Jednakże nawet najrzetelniej uprawiana nauka, nie jest w stanie udzielić odpowiedzi na pytanie o ostateczne wyjaśnienie życia. Takie filozoficzne zagadnienia, jak pytania o naturę i genezę, wymagają udzielenia filozoficznych odpowiedzi¹. Próby ostatecznego wyja-

śnienia natury i genezy życia zawsze są więc uwikłane w filozofię, nawet jeśli autorami takich koncepcji są przyrodnicy, nieuświadomiamy sobie filozoficznych założeń swoich teorii. Na gruncie filozofii zostały wypracowane główne koncepcje, w ramach których próbowano zmierzyć się z tajemnicą, jaką dla człowieka stanowi żywy organizm, w tym on sam.

Takie dociekania prowadziło w XX wieku dwóch filozofów odwołujących się do tradycji realistycznej filozofii scholastycznej – ks. Kazimierz Kłósak i o. Mieczysław A. Krąpiec. Mieli oni ambicję, aby na bazie analizy bytu ożywionego i dociekania jego koniecznych

Mgr Kacper K. Sakowicz – doktorant na Wydziale Filozofii Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego (KUL).

¹ Zob. M. A. Krąpiec, *Ewolucjonizm, ale jaki?*, w: *Ewolucjonizm czy kreacjonizm*, seria: Przyszłość Cywilizacji Zachodu, red. P. Jaroszyński, P. Tarasiewicz, I. Chłodna, M. Smoleń-Wawrzusiszyn, Lublin 2008, s. 31.

przyczyn, odpowiedzieć na pytanie o naturę i pochodzenie życia. Doprowadziło to do ciekawej polemiki, która ogniskowała się wokół kwestii możliwości samoródtwa, a więc samorzutnego powstania życia z materii nieożywionej.

Zanim jednak zagłębimy się w tę dyskusję zwrócimy najpierw uwagę na kontekst historyczny problematyki oraz na podzielany przez scholastyków pogląd na istotę i formy życia.

Główne koncepcje życia

Pytania o naturę i źródło życia, niemal tak stare jak filozofia, doczekały się w historii nauki licznych odpowiedzi. Dają się one jednak sprowadzić do czterech głównych koncepcji. Najstarsza z nich (hylozoiczna) utożsamia życie z ruchem i materią. Zapoczątkowany przez filozofów jońskich pogląd, wedle którego materia zawiera w sobie źródło swojego ruchu, jest więc na swój sposób „żywa”, nazwano później hylozoizmem². Systemy monistyczne, a także koncepcje absolutnego samoródtwa, próbujące wyjaśnić życie za pomocą samej materii, będą na ogół zakładały właśnie hylozoizm.

Druga koncepcja – spirytystyczna, pochodzi od Platona. Oddzielił on radykalnie życie od materii i związał je z niematerialną duszą – duchem. Platon dowodził nieśmiertelności duszy argumentując między innymi, że jest ona ze swojej istoty życiem, a idea życia nie może łączyć się ze swym przeciwieństwem – śmiercią³. Dowód ten już w założeniu utożsamia zatem duszę z życiem. Platon

jest więc autorem koncepcji życia, którą nazywamy „spirytystyczną”, z tej racji, że źródłem i nośnikiem życia jest tu odkryta przez niego substancja duchowa. Dusze platońskie (*psyche*) radykalnie różnią się od materii, która sama w sobie jest bierna. Duchowa dusza stanowi w tej koncepcji źródło ruchu, ponieważ właściwa jej jest tzw. *autokineza*, czyli samoruch⁴. Do takiego rozumienia życia będą nawiązywać rozmaite systemy dualistyczne.

W trzeciej, arystotelesowskiej koncepcji hylemorficznej za życie odpowiada dusza, lecz nie jest ona zupełnie odzielona od materii, lecz przeciwnie, łączy się z nią na sposób formy. Definicję, wedle której dusza jest „pierwszym aktem ciała naturalnego, które posiada w możności życie”⁵, stosuje się zarówno do życia roślin, zwierząt, jak i ludzi. Dusza w tej koncepcji nie jest samodzielny podmiotem, lecz koniecznym elementem w strukturze bytu, który dopiero w połączeniu z odpowiednim ciałem (organicznym – mającym ży-

² Termin ten wprowadził w 1678 r. R. Cudworth w dziele *The True Intellectual System of the Universe*, zob. J. Gajda-Krynicka, *Hylozoizm*, w: *Powszechna Encyklopedia Filozofii*, red. nac. A. Maryniarczyk, t. 4, Lublin 2003, s. 689-690.

³ Platon, *Fedon*, 105 b-e.

⁴ Zob. Platon, *Fajdros*, tłum. W. Witwicki, w: Platon, *Dialogi*, t. 2, Kęty 1999, 245 c- 246 a.

⁵ Arystoteles, *O duszy*, 412 a.

cie w możliwości), stanowi żywy organizm – substancję. Ani ciało samo z siebie nie jest więc żywe, ani dusza, która choć jest zasadą życia⁶, nie może istnieć samodzielnie, lecz tylko jako akt i forma ciała.

Ostatnia z koncepcji – kreacjonistyczna – jest Tomaszowym rozwinięciem koncepcji Arystotelesa. Niesprzecznie wyjaśnia ona życie przez akt stwórczy Boga. W egzystencjalnej koncepcji bytu św. Tomasza tym, co stanowi o realności bytu, jest proporcjonalne do istoty istnienie. Byt jest tu zależny w swoim istnieniu od Boga – stwórcy, który jest *ipsum esse* i źródłem wszelkiego istnienia. Istnienie bytów jest pochodną intelektu i woli stwórcy. Bóg nie jest zatem zdeterminowany w stwarzaniu⁷, lecz czyni to, ponieważ chce. Życie stanowi więc specjalny sposób istnienia bytu stworzonego, który charakteryzuje się występowaniem ruchu wsobnego. Człowiek, choć jest *compositum* duszy i ciała⁸, ma duszę nieśmiertelną, która, jak wyjaśnia Tomasz, jest substancją niepełną – pełni funkcję formy, ale ma też własne istnienie, dzięki czemu nie ginie wraz z ciałem.

Do wzmiankowanych koncepcji dochodzi druga grupa – koncepcji przy-

rodniczych, w których istotne są jednak tylko założenia filozoficzne, same zaś koncepcje i różnice między nimi są ciekawe tylko z punktu widzenia historii nauki⁹. Można je sprowadzić do kilku, a może nawet dwóch głównych koncepcji filozoficznych – samoródtwa i witalizmu – bo tylko one różnią się od siebie w sposób filozoficznie istotny. Witalizm został już przez nauki przyrodnicze zasadniczo odrzucony i dlatego, obecnie przyrodniczy opracowują różne koncepcje istoty życia i hipotezy powstania życia, w ramach filozoficznej teorii samoródtwa, która – jako taka – przyjmowana jest wprost lub milcząco. Przyrodniczy opracowują obecnie rozmaite jej warianty, próbując uzgodnić ją z doświadczeniem, i dlatego funkcjonują one powszechnie jako teorie naukowe – przyrodnicze.

Najpopularniejszą obecnie rozwijaną koncepcją pochodzenia życia jest koncepcja abiogenezy (nowocześnie pojętego samoródtwa). Opiera się ona na koncepcji ewolucji chemicznej, wedle której z prostych związków nieorganicznych wyłaniały się coraz bardziej złożone¹⁰, aż do wytworzenia na tyle skomplikowanych¹¹, że mogły one podjąć funkcje życiowe. W tej koncepcji życie jest po-

⁶ Tamże, 414a.

⁷ Św. Tomasz z Akwinu, *Summa contra gentiles, Prawda wiary chrześcijańskiej*, tłum. Z. Włodek, W. Zega, t. 1, Poznań 2003, II, 23.

⁸ Zob. A. Maryniarczyk, *Czym i dlaczego jest życie? Analizy metafizyczne*, w: *Zadania współczesnej metafizyki*, t. 17, red. nauk.: A. Maryniarczyk, A. Gudaniec, Z. Pańpuch, Lublin 2015, s. 109-110.

⁹ Historia nauki o samoródtwie zob. A. Swieżyński, *Nowożytnie przemiany idei samoródtwa*, „Roczniki Filozoficzne” 1 (2009), s. 195-229.

¹⁰ Możliwość samorzutnego powstania aminokwasów wykazał eksperyment Millera-Ureya, przeprowadzony w 1953 r. Zob. Miller S. L., *Production of Amino Acids Under Possible Primitive Earth Conditions*, „Science” 117 (1953) 3046, s. 528.

¹¹ Na przykład komórek – w zależności od tego co uznaje się za podstawową jednostkę życia. Zob. M. Wnuk, *Geneza i rozwój idei elementarnej jednostki życia, w kierunku filozofii nanobiologii*, Lublin

chodną organizacji materii, nie zaś organizacją skutkiem życia. Zazwyczaj przyjmuje się bowiem, że ewolucję chemiczną napędzają jedynie fizyczne siły materii. Jest wiele różnych wariantów koncepcji abiogenezy. Przeważnie różnią je hipotezy na temat sposobu zachowania

dzenia ewolucji chemicznej – nośnika pierwotnych form życia i sekwencji wydarzeń, które doprowadziły do ich powstania. Niektóre z nich nie tylko zakładają, ale również formułują wprost tezy filozoficzne¹².

Istota i formy życia

Filozofowie tomistyczni są na ogół zgodni co do określenia podstawowych form życia i opisu takich jego przejawów, jak odżywianie, wzrost, rozmnażanie, pobudliwość, odczuwanie, poruszanie i poznawanie¹³. W monografii nt. życia pt. *Psychologia racjonalna* Krąpiec szczegółowo opisuje i analizuje działanie bytów ożywionych, co prowadzi go do wyróżnienia trzech zasadniczych form życia¹⁴: wegetatywnego, sensorywnego i intelektualnego (życie rozumu). Wszystkie te przejawy i wyróżnione na ich podstawie formy życia realizują się poprzez szeroko pojęty ruch (zmianę). Tradycyjnie wyróżnia się ruch tranzytywny (przechodni) i ruch immanentny (wsobny).

W przypadku ruchu tranzytywnego ruch „przechodzi” z jednego ciała na drugie dzięki prawu akcji i reakcji (*actio et passio*). Jest on tym, co w sposób korelatywny łączy dwa podmioty, z których jeden jest poruszający, a drugi poruszany. Jak twierdzi Krąpiec, prawom tego ruchu podlegają wszystkie czynności mechaniczne, świetlne, cieplne, elek-

tryczne, magnetyczne, chemiczne i tym podobne, a więc wszystkie czynności związane z materią, w których możemy zaobserwować zmianę wywołwaną przez jeden byt w innym. Tak jest w przypadku reakcji chemicznych. Woda, mimo że składa się z pierwiastków tlenu i wodoru, nie jest jednak jedynie sumą tych pierwiastków, ponieważ ma inne właściwości. Wzajemne oddziaływanie atomów pozwala na wytworzenie trzeciego ciała, które jest nowym związkiem. Ruch kończy się więc w innym podmiocie, niż bierze swe źródło.

Drugi rodzaj ruchu stanowi ruch wsobny (*motus immanens*). W tym przypadku nie występuje zdwojenie na podmiot poruszający i poruszany, ponieważ źródło i ujście ruchu znajduje się w tym samym podmiocie. Wobec tego również skutek tego ruchu zostaje w samym podmiocie, a więc doskonali działającego.

Według świętego Tomasza życie polega właśnie na realizowaniu czynności immanentnych, te bowiem są pierwszym objawem i ostatnim przeblyskiem życia,

2013, s. 10.

¹² Jak koncepcje A. Oparina lub E. Haeckla.

¹³ Zob. M. A. Krąpiec, *Psychologia racjonalna*, Lublin 1996, s. 9.

¹⁴ Zob. Tamże, s. 38.

w ten sposób odróżniamy więc żywe od nieożywionego¹⁵. W każdym z przejawów życia można dostrzec czynności wsobne. Taką czynnością immanentną jest na przykład odżywanie, bo jego skutkiem nie jest inny byt niż sam odżywiający się. Komórka, gdy wchłania pokarm z zewnątrz, nie przechodzi w coś innego, lecz pokarm staje się tą komórką. W realizowaniu się całej funkcji odżywiania biorą udział ruchy tranzytywne, na przykład przemieszczanie się pokarmu czy procesy chemiczne rozkładu pokarmu. Nie należy to jednak do istoty procesu odżywiania, ale to komórka wchłania pokarm, który staje się częścią niej. Ruch wsobny nie sprowadza się więc też do sumy ruchów przechodnich, całość procesu znajduje bowiem ujście w swoim źródle.

Ruch jest więc podstawową cechą charakterystyczną życia, nie chodzi tu jednak o jakikolwiek ruch, jak sądzili hylozości, ale o taki, jaki obserwujemy w czynnościach immanentnych¹⁶.

Funkcje życiowe realizują się więc przez ruchy wsobne. Skoro jednak ruch samej materii rządzi się prawami ruchu tranzytywnego, konieczne zdaje się poszukiwanie podstaw bytowych, obserwowanych czynności wsobnych, różnych od materii. Podstawą, ostatecznym źródłem czynności wsobnych musi być więc substancja żyjąca. Formę substancjalną żywego organizmu, wewnętrznie złączoną z materią, która organizuje organizm od wewnątrz i stanowi o jego treści i tożsamości¹⁷, nazywamy duszą.

Nadaje ona celowość statyczną organizmowi i celowość dynamiczną wszystkim czynnościom immanentnym organizmu. Ostatecznym źródłem czynności immanentnych jest więc dusza. Krąpiec dowodzi, że dusza wbrew temu, co sądzili Kartezjusz, Leibniz i Locke, Krąpiec, nie działa bezpośrednio, lecz za pośrednictwem władz¹⁸. Władze duszy zaś różnią się zależnie od formy życia.

Pierwszą, najprostszą formą życia (filozoficznie pojętym gatunkiem) jest życie roślinne. Odżywanie, a wraz z nim wzrost oraz rozmnażanie, przynależy niezawodnie każdemu roślinożernemu organizmowi, a więc i odpowiadającym tym czynnościom władze. Ponadto organizmy roślinne, nawet jeśli nie mają organów wyspecjalizowanych do poruszania się w przestrzeni, nie mają władzy poruszania się i podlegają ruchowi tranzytywnemu (na przykład niesione przez wiatr), to ich części mogą niejednokrotnie przemieszczać się względem siebie i zmieniać kształty. Organizmy takie wykazują też pobudliwość czyli zdolność do rozmaitego reagowania na określone podmioty pochodzące ze świata zewnętrznego.

Wyższą formą życia (życiem sensoryjnym) żyją organizmy dysponujące poznaniem zmysłowym i takimiż popędami, np. zwierzęta. Mają one również wszystkie funkcje życia roślinnego, nieraz nawet wyżej rozwinięte. Przykładowo często dysponują specjalnymi organami umożliwiającymi samodzielne poruszanie się w przestrzeni, które po-

¹⁵ Św. Tomasz z Akwinu, *Suma teologiczna*, t. 2, tłum. P. Bełch, Londyn 1977, I, 18, a. 1, resp.

¹⁶ M. A. Krąpiec, *Psychologia racjonalna*, s. 24.

¹⁷ Tamże, s. 19.

¹⁸ Tamże, s. 39.

zwalają na zmianę miejsca i łatwiejsze zdobywanie pożywienia.

Poznanie zmysłowe bazuje na doznaniach przedmiotów materialnych. Realizuje się ono za pośrednictwem zmysłów – poszczególnych władz duszy wraz z ich organami. Analiza poznania zmysłowego pozwala na wyodrębnienie zmysłów, tak zwanych zewnętrznych i wewnętrznych. Ponadto na poznaniu zmysłowym bazują też akty pożądania zmysłowego, którymi są uczucia. Tradycyjnie, za Arystotelesem, wyróżnia się pięć zmysłów zewnętrznych: wzrok, słuch, węch, smak i dotyk. Zmysły wewnętrzne zaś to takie, których przedmiotami właściwymi są wrażenia zmysłów zewnętrznych, brane w pewnym aspekcie. Wyróżnia się następujące zmysły wewnętrzne: zmysł wspólny, wyobraźnia, pamięć i instynkt.

Poza zmysłami istotna dla opisu życia sensorywnego jest także kwestia uczuć, a więc „wzruszeń” równowagi psychicznej podmiotu, powodowanych przez przedmioty poznawane zmysłowo. Uczucia nie są jednak umieszczone w psychicznym porządku poznawczym, lecz w porządku pożądawczym. Pożądanie (*appetitus*) jest bowiem stanem psychicznym dążenia do realnego, a nie tylko intencjonalnego, połączenia z przedmiotem przez włączenie go w obręb swojej psychiki.

Człowiek oprócz wcześniej wymienionych form dysponuje trzecią, najwyższą znaną nam z doświadczenia formą życia – życiem intelektualnym, które wy-

różnia się działaniem rozumu i związanego z nim rozumnego popędu – woli. Poznanie intelektualne bowiem w odróżnieniu od poznania zmysłowego ma cechy powszechności i logicznej konieczności¹⁹. Odbywa się ono za pomocą pojęć. Jest to jednak dopiero pierwszy etap poznania, natomiast drugim, a zarazem jego zwieńczeniem, jest sądzenie. Poznanie sądowe odnosi pojęcia do rzeczywistości, wskazując na aspekt istnienia cech wyodrębnionych w pojęciu²⁰. W efekcie powstaje formalne stwierdzenie afirmujące – „tak jest” bądź negacja – „tak nie jest”.

Drugą oprócz rozumu władzą i zarazem przejawem życia duchowego człowieka jest wola. Jej istnienie można stwierdzić na drodze apriorycznej (typowo filozoficznej, którą posługiwał się św. Tomasz) i na drodze aposteriorycznej, właściwej dla współczesnej psychologii²¹. W ujęciu filozoficznym wola jest następstwem poznania intelektualnego, ponieważ formy intelektualnopoznawcze (intencjonalne), jako niekonieczne, wskazują na istnienie celu (nie ma bowiem działania bezcelowego)²². Cel objawia się w postaci naturalnej inklinacji, która wynika z aktu poznania intelektualnego i determinuje a także ukierunkowuje działanie podmiotu. W takim ujęciu wola stanowi pożądanie rozumne.

Wymienione wyżej władze duszy, występujące kolejno w bytach żyjących życiem wegetatywnym, sensorywnym i intelektualnym, są więc bezpośrednim

¹⁹ Tamże, s. 129.

²⁰ Tamże, s. 213.

²¹ Tamże, s. 239.

²² Tamże, s. 240.

źródłem czynności życiowych. Działanie to nie mogłoby jednak mieć miejsca, gdyby władze te nie były zapodmiotowane ostatecznie w duszy. Władze du-

szy są bowiem emanacją substancji żyjącej i powstają pod wpływem działania natury rodzącej ożywiony byt²³.

Spór o pochodzenie życia

Z przytoczonej wyżej ogólnej charakterystyki życia i opisu jego form wynika, że życie istotnie różni się od materii nieożywionej. Wobec tego niezbędne jest podanie racji dostatecznej zaistnienia życia w świecie. Ksiądz Kazimierz Kłószak i o. Mieczysław Albert Krąpiec udzielił dwóch różnych odpowiedzi. Kłószak dowodził możliwości zaplanowanego przez Boga samoródtwa, natomiast Krąpiec opowiedział się za bezpośrednim stworzeniem życia przez Boga.

Kłószak dowodził możliwości samorzutnego wyłonienia się życia z materii nieożywionej, przyjmując istnienie w materii potencjalności witalnych. Głównymi przeciwnikami takiej koncepcji byli neotomistyczni metafizycy współcześni Kłószakowi: K. Wais²⁴, B. M. Mariani²⁵, F. X. Maquart²⁶ i R. Jolivet²⁷. Kłószak streszcza ich argumentację w następujący sposób²⁸:

Po pierwsze, metafizycznie niemożliwe jest, by skutek przewyższał w doskonałości swoją przyczynę. Istoty żyją-

ce są bowiem doskonalsze od nieżyjących, ponieważ doskonalszą rzeczą jest być zasadą czynności i ich celem niżli samą zasadą tylko, jak to jest u rzeczy nieożywionych. Z tego wynika, że istoty żyjące, jako doskonalsze, nie mogły bezwzględnie rozwinąć się z mniej doskonałej materii nieożywionej. Po drugie, niemożliwe metafizycznie jest, by przyczyzna jednoznacznie zdeterminowana w swoim działaniu wytworzyła skutek istotnie od niej różny. Bezwzględnie niemożliwe jest więc powstanie spontaniczne istoty żyjącej z materii nieżyjącej, gdyż nie ma w niej życia nawet w możliwości. Po trzecie, źródłem życia organicznego nie może być ciało nieożywione, o ile jest właśnie nieożywionym i o ile jest ciałem, ponieważ gdyby ciało jako ciało było wystarczającą zasadą życia, wtedy wszelkie ciało byłoby ożywione, a tak nie jest. Po czwarte, jak pisze K. Wais: „życie (...) nie daje się wytłumaczyć samą organizacją materii. Skoro zaś zorganizowany ustrój nie wyja-

²³ Tamże, s. 40.

²⁴ K. Wais, *Kosmologia szczegółowa*, cz. I, Gniezno 1931, s. 236, cyt. za: K. Kłószak, *Mysł katolicka wobec teorii samoródtwa*, Kraków 1948, s. 7.

²⁵ B. M. Mariani, *Philosophiae christianae institutiones*, vol. II, Taurini – Romae 1936, s. 230-232, za: K. Kłószak, *Mysł katolicka wobec teorii samoródtwa*, s. 15.

²⁶ F. X. Maquart, *Elementa philosophiae*, tomus secundus, Paris 1937, s. 514., za: K. Kłószak, *Mysł katolicka wobec teorii samoródtwa*, s. 16.

²⁷ R. Jolivet, *Traité de philosophiae*, t. I, Lyon – Paris 1941, s. 431-432, za: K. Kłószak, *Mysł katolicka wobec teorii samoródtwa*, s. 16.

²⁸ K. Kłószak, *Mysł katolicka wobec teorii samoródtwa*, s. 16-17.

śnia jeszcze życia, to tym mniej można twierdzić, iż życie powstało samo przez się z materii, bo materia jako taka nie posiada żadnej zdolności do wydania z siebie jestestw żyjących²⁹.

Powyższe argumenty nie są jednak dla Kłósaka przekonujące. Wywodzi on, że każdy z tych argumentów chybia celu, jeśli przyjmie się, że życie, choć nie jest aktualnie w materii, to jest złożone w możliwości materii i przy odpowiednim układzie działaczy materialnych może zostać z niej wyłonione. Przywołuje tu świętego Tomasza z Akwinu, który utrzymywał, że materialne formy substancjalne, zawierające się w potencjalności materii, mogą się ziścić pod wpływem odpowiednich przyczyn sprawczych³⁰.

Kłósak pisze, że św. Tomasz przyjmuje pochodzenie cielesnych form substancjalnych z potencjalności materii nie tylko w odniesieniu do bytów nieożywionych, ale też niektórych istot żywych. Na poparcie tej tezy przywołuje Tomaszową przyrodniczą teorię samoródtwa, zaczerpniętą od Arystotelesa, początkowo, w *Scriptum super libros sententiarum magistri Petri Lombardi*, stosowaną jedynie w odniesieniu do życia roślinnego, które mogłoby zostać wzbudzone siłami zawartymi w ziemi i ciałach niebieskich³¹. Później zaś, w komentarzu do *Metafizyki* Arystotelesa,

również w odniesieniu do niektórych zwierząt „niedoskonałych” Tomasz pisze, że mogą one powstawać bez udziału nasienia, na skutek działania ciał niebieskich na odpowiednio przygotowaną materię³².

Święty Tomasz pisze w odniesieniu do duszy człowieka, że nie można wywodzić jej z możliwości materii, ponieważ nie ma ona istnienia zależnego od cielesnej materii³³. Z przeciwieństwa Kłósak wnioskuje, że inne formy substancjalne bytów żyjących – zależne w swoim istnieniu i działaniu od materii – mogą wywodzić się potencjalności materii.

Znamienny jest fragment, w którym Kłósak ujawnia swoje rozumienie natury życia i tego, co rozumie przez znajdowanie się życia w możliwości materii: „Jeżeli życie organiczne, wzięte w sensie substancjalnym oraz przypadłościowym, pojmuję się jako akt materii i to jako akt, który pod żadnym względem nie posiada bytowania samodzielnego od materii, trudno nie przyjąć żeby to życie nie mogło się znajdować w materii potencjalne, to znaczy tak, żeby materia nieożywiona była w pewnych warunkach uzdolnioną do samorzutnego wydania z siebie życia organicznego w akcie”³⁴. Dalej o formach leżących w możliwości materii Kłósak pisze jako o „zawiązkach potencjalnych materii nieożywionej”.

²⁹ K. Wais, dz. cyt. cz. I s. 238.

³⁰ K. Kłósak, *Mysl katolicka wobec teorii samoródtwa*, s. 17.

³¹ Św. Tomasz z Akwinu, *Scriptum super libros sententiarum magistri Petri Lombardi*, In lib. II sentent., dist. XIV, qu. I, a. 5, ad 6.

³² Św. Tomasz z Akwinu, *In metaphysicam Aristotelis commentaria*, lib. VII, lect. VI, nr 1400-1401.

³³ Św. Tomasz z Akwinu, *Suma teologiczna. Człowiek*, tłum. P. Bełch, t. 7, Londyn 1980, I, 90, a. 2, ad 2.

³⁴ K. Kłósak, *Mysl katolicka wobec teorii samoródtwa*, s. 19.

Kłószak dochodzi więc do wniosku, że jest możliwe by w materii były potencjalnie formy substancjalne bytów żyjących. Przyznaje jednak, że „w materii nieożywionej nie ma nic takiego, co by mogło uwarunkować realną potencjalność życia”³⁵. Wobec tego, jeśli materia miałaby taką potencjalnością dysponować, to tylko dzięki Bogu, który obdarzyłby ją siłą do spontanicznego wyłonienia życia. Kłószakowi zależy jedynie na wykazaniu, że przy założeniu interwencji Bożej w naturę materii samorództwo jest możliwe, a wobec tego nie mają racji neoscholastycy, utrzymując, że teoria samorództwa zakłada absurd. Jeśli bowiem w materii tkwią potencjalnie formy bytów ożywionych, to są one, według Kłósaka, na tym samym poziomie doskonałości, co aktualne życie organiczne. Wobec tego pierwszy argument neoscholastyków upada, pociągając za sobą na upadek pozostałych argumentów.

Kłószak z jednej strony odżegnuje się zdecydowanie od pojmowania przyjmowanych przez siebie potencjalności witalnych jako tajemniczej siły, energii różnej od materii (czyż jego teoria ma się odróżniać od teorii św. Augustyna)³⁶, z drugiej jednak przyznaje, że w materii jako takiej nie ma niczego, co mogłoby doprowadzić do aktu życia, i materia nieorganiczna jako taka nie może być racją dostateczną życia organicznego³⁷. Zauważa więc istnienie sprzeczności.

Wyjściem z tej patowej sytuacji jest hipoteza, że „Bóg mógł tak ułożyć prawa przyrody, że pewien układ działaczy materialnych, nie zawierających w sobie życia organicznego w akcji, posiada zdolność przeprowadzenia formy substancjalnej istoty żyjącej ze stanu możności do stanu aktu”³⁸. Bóg zatem ma tę sprzeczność tworzyć, choć Kłószak mówi o niej eufemistycznie jako o ustanowionym przez Boga „przygodnym stosunku między przyczyną a skutkiem”.

Kłószak postuluje rozszerzenie pojęcia stworzenia na „stworzenie pośrednie”, które z punktu widzenia przyrodniczego będzie wyglądało po prostu jako *generatio spontanea*³⁹. Jest to więc samorództwo w znaczeniu poszerzonym, wąsko brane bowiem postulowałyby wyłonienie się życia z materii za pomocą tylko jej naturalnych sił, bez boskiego planu w tym względzie, co kłóciłoby się z zasadą racji dostatecznej. Kłószak pisze, że hipoteza pośredniego kreacjonizmu w znaczeniu szerszym, głosząca że „potencjalności witalne materii nieożywionej pochodzą ze specjalnej stwórczej ingerencji Boga i przez Niego zostały utworzone warunki ich przejścia do istnienia aktualnego”⁴⁰, może być słusznie nazywana hipotezą samorództwa, o ile przyjmuje bezpośrednio, spontaniczne wyłanianie się z materii nieożywionej jakiejś najprymitywniejszej postaci życia. Określa też stworzenie pośrednie „emergentyzmem teizmu kreacjonistycz-

³⁵ Tamże, s. 20.

³⁶ Tamże, s. 22.

³⁷ Tamże, s. 24–25.

³⁸ Tamże, s. 25.

³⁹ Tamże, s. 27.

⁴⁰ K. Kłószak, *W poszukiwaniu Pierwszej Przyczyny*, Warszawa 1955, s. 242.

nego”. Na poparcie tezy o możliwości stworzenia pośredniego przywołuje tę część teorii Akwinaty, w której rolę nieożywionych pośredników zapoczątkowujących życie odgrywają ciała niebieskie. Skoro mogą one być nieożywionym instrumentem wprawiających je w ruch czystych duchów lub Boga, to również po prostu materia nieożywiona może z postanowienia Bożego odgrywać rolę czynnika przeprowadzającego życie z możliwości do aktu⁴¹.

Kłósak konstatuje, że wobec braku eksperymentalnego dowodu możliwości samoródtwa i niewystarczalności stwierdzenia tylko logicznej możliwości samoródtwa jedynym wyjściem jest dowiedzenie możliwości ontologicznej samoródtwa na drodze metafizycznej przy użyciu scholastycznych kategorii aktu i możliwości. Kłósak utrzymuje, że tego właśnie dokonał, choć nie rozstrzyga to ostatecznie kwestii, czy życie zostało zapoczątkowane w ten właśnie sposób, czy przez bezpośredni akt stworzenia. Teoria stworzenia pośredniego ma jednak tę zaletę, że można uzgodnić ją z tezami przyjmowanymi przez przyrodników, którzy powszechnie przyjmują hipotezę samoródtwa, nie biorą zaś w ogóle pod uwagę możliwości bezpośredniego stworzenia. Wilczyński pisze nawet, że teoria samoródtwa stanowi „wymaganie naukowego świa-

topoglądu przyrodniczego⁴² lub „postulat logiczny, niezbędny dla każdego światopoglądu naukowego o rozwoju wszechświata i powstaniu życia⁴³”.

Przywoływane wcześniej dzieło Krąpcza, poświęcone życiu – *Psychologia racjonalna*, jest dziełem chronologicznie późniejszym od omawianych wyżej prac Kazimierza Kłósaka. Dlatego też Krąpiec w swej książce bezpośrednio polemizuje z Kłósakiem, w pismach zaś Kłósaka nie ma bezpośredniej polemiki z samym Krąpcem. Kłósak krytykuje jednak poglądy zwolenników „argumentu biologicznego” za istnieniem Boga, wedle których jest tak, że życie miało swój początek, a samoródtwo jest niemożliwe i wobec tego jedynym wytłumaczeniem początku życia jest istnienie Boga i jego specjalna, bezpośrednia ingerencja stwórcza⁴⁴. Do tej grupy z pewnością można by zaliczyć Mieczysława A. Krąpcza.

Krąpiec przywołuje argumentację Kłósaka za możliwością samoródtwa i oddaje jego myśl w sposób następujący: „Materia nieożywiona może zawierać w sobie życie potencjalnie. Aktualizowanie zaś tej potencjalności może się odbywać normalnymi siłami materii nieożywionej o ile siły te są narzędziem woli Boga nie w jakimś sensie specjalnym, lecz ogólnym, takim jakim np. jest «jej ingerencja w chwili wytwarzania się da-

⁴¹ K. Kłósak, *Mysł katolicka wobec teorii samoródtwa*, s. 28.

⁴² J. Wilczyński, *Podręcznik biologii ogólnej*, 1928, s. 133, cyt. za: Kłósak, *Mysł katolicka wobec teorii samoródtwa*, s. 31.

⁴³ J. Wilczyński, *Biologia ogólna*, s. 54, 55. cyt. za: Kłósak, *Mysł katolicka wobec teorii samoródtwa*, s. 31.

⁴⁴ Chodzi o poglądy J. Hontcheima, A. Fargesa, B. Boeddera, M. Sieniatyckiego, M. Monaco, J. Van der Meerscha i J. Donata, zob. K. Kłósak, *W poszukiwaniu Pierwszej Przyczyny*, Warszawa, 1955, s. 109–110.

nego związku chemicznego przy syntezie określonych pierwiastków»⁴⁵. Zdaje się, że jest to trafne odczytanie intencji autora, Kłósak bowiem najpierw skupia się na wykazaniu, że w materii mogą znajdować się formy życia w stanie potencjalnym, a następnie, że mogą one zostać zaktualizowane na skutek „odpowiedniego układu działaczy materialnych”, jeśli by Bóg tak ułożył prawa przyrody, że uzdolniłby materię do wyłonienia życia. Można więc powiedzieć, że Bóg posłużyłby się materią jako narzędziem w procesie powstania życia. Dlatego też Kłósak sam nazywa swoją koncepcję, koncepcją stworzenia pośredniego.

Kwestia istnienia w materii martwej form substancjalnych istot żyjących nie budzi kontrowersji i Krąpiec zgadza się tu z Kłósakiem. Autorzy różnią się jednak w kwestii czynnika aktualnego, który mógłby z możliwości materii wyłonić życie. Kłósak posługuje się analogią między powstaniem życia z materii a powstaniem nowego związku chemicznego. Wszakże tu i tu pojawiają się nowe właściwości, których nie sposób przewidzieć, zatem według niego, jest to kwestia praw przyrody nadanych przez Boga i nic nie stoi na przeszkodzie, by tak właśnie zostały one ułożone, aby materia wyłoniła z siebie życie. Krąpiec wskazuje, że analogia ta zawodzi, bo przy syntezie pierwiastków nowy związek chemiczny dalej wykazuje te same właściwości, które przysługują całej materii – podlega prawom ruchu tranzytywnego.

Natomiast przy absolutnym powstaniu życia pojawia się specyficzny dla niego ruch wsobny, mamy więc do czynienia z powstaniem nowej substancji, a nie tylko z jej przemianą. Krąpiec ujmuje to w ten sposób: „Materia żywa, mająca w sobie ruchy wsobne i przez to samo substancją żyjącą, ma się do materii martwej, nie mającej aktualnie tej substancji żywej, jak byt do niebytu. W ogóle zresztą możność w stosunku do aktu ma się jak niebyt do bytu. Możliwość bowiem jest jeszcze nieposiadaniem aktu, jest nie-aktem, a więc i nie-bytem”⁴⁶. Wobec tego cała materia martwa, mająca potencjalnie w sobie życie, nie może sama z siebie wyzwolić życia.

Kłósak jednak zdaje sobie sprawę, że materia nieożywiona nie może być racją dostateczną zaistnienia życia, jednak uważa, że nie implikuje to konieczności bezpośredniego stworzenia⁴⁷, jest bowiem możliwość stworzenia pośredniego.

Krąpiec oponuje, że w przypadku zaistnienia życia w ogóle, takiej możliwości nie ma. Życie bowiem względem materii nieożywionej jest zupełnie nową substancją, nie zaś tylko jej modyfikacją (jak w przypadku powstawania związków chemicznych). Materia nie może być więc narzędziem Boga do wytworzenia życia, ponieważ przyczyny narzędne jedynie modyfikują substancję istniejącą, nigdy zaś nie wytwarzają nowej. Narzędzie, działając na materii, może wytworzyć tylko modyfikacje materii, a życie się do niej nie sprowadza.

⁴⁵ M. A. Krąpiec, *Psychologia racjonalna*, s. 34-35.

⁴⁶ Tamże.

⁴⁷ K. Kłósak, *Mysł katolicka wobec teorii samorodztwa*, s. 24-25.

Gdyby Bóg działał za pomocą materii, wskazuje Krąpiec, to, po pierwsze, życie byłoby skutkiem działania Boga, a nie materii, a po drugie, nie byłoby istotnej różnicy między materią żywą i martwą, bo jak życie byłoby akcydentalną formą istnienia materii martwej. A to jest nie do przyjęcia w świetle analizy specyfiki funkcji życiowych.

Dlaczego przyczyna narzędna (materia) nie może być przyczyną istnienia substancjalnego, nawet działając mocą Boga, tłumaczy święty Tomasz w pierwszej części *Sumy teologicznej*, w zagadnieniu czterdziestym piątym, artykule piątym *Czy sam tylko Bóg może stwarzać?*. Krąpiec powołuje się na ten tekst.

Święty Tomasz wskazuje, że im powszechniejszy skutek, tym wymaga powszechniejszej przyczyny. Ponieważ istnieć jest czymś najpowszechniejszym, to samo istnienie musi być skutkiem przyczyny powszechnej – Boga. Tworzenie zaś bytu wziętego bezwzględnie (w aspekcie istnienia), nie zaś jako takiego czy innego, jest właśnie istotą stwarzania. Dlatego, konkluduje św. Tomasz, stwarzanie jest własną i właściwą czynnością samego tylko Boga: *Creare non potest esse propria actio, nisi solius Dei*.

Tomasz zauważa następnie, że z uwagi, iż spotykamy się z przyczynowaniem narzędnym, gdy dana rzecz nie działa własną mocą, ale ma udział w czynności kogoś drugiego, niektórzy twierdzili, że: „wprawdzie stwarzanie jest własną i właściwą czynnością przyczyny powszechnej, to jednak któraś z niższych przyczyn, o ile działa mocą przyczyny

pierwszej, może stwarzać. Tak właśnie twierdził Awicenna, jego zdaniem pierwsza substancja bezmaterialna, stworzona przez Boga, stwarza następną po sobie oraz substancję wszechświata, no i jego duszę; ze swej strony substancja wszechświata stwarza materię ciał niższych. Idąc za tym mniemaniem Magister twierdzi, że Bóg może udzielić stworzeniu mocy stwarzania tak, by stwarzało mocą zlecenia, a nie własną powagą⁴⁸. Otóż podobnie jak Magister twierdzi ks. Kłósak. Tomasz pisze jednak dalej: „Ale tak być nie może. Cemu? Bo przyczyna druga – służąca jako narzędzie – o tyle bierze udział w czynności przyczyny wyższej, o ile przez coś swojego – przez jakieś przystosowanie czy przydatność – przyczynia się do skutku głównego twórcy. Jeśli by więc swoim działaniem nie wносиłaby nic z tego, co jest jej swoiste, daremnie byłaby używana do działania; nie byłoby też potrzeba określonych narzędzi do określonych czynności. Toć widzimy, jak siekiera, tnąc drzewo, co ma z właściwości swojej formy czy natury, dobywa formę ławki, co przecież jest własnym i właściwym skutkiem głównego twórcy. To zaś, co jest własnym i właściwym skutkiem Boga stwarzającego, jest tym co zakłada się przed wszystkim innym, mianowicie istnienie – byt bezwzględnie wzięty. I dlatego nic nie może współdziałać w charakterze przystosowania i narzędzia w wywołaniu tego skutku, jako że stwarzanie nie zakłada czegoś uprzednio istniejącego, co by mogło być przystosowane działaniem przyczyny narzędnej. Tak więc niemożliwe jest, by

⁴⁸ Św. Tomasz z Akwinu, *Suma teologiczna. Bóg stwórca. Aniołowie*, tłum. P. Bełch, t. 4, I, 45, 5.

stworzenie mogło stwarzać i to ani mocą własną, ani w charakterze narzędzia, czyli na mocy zlecenia⁴⁹ – konkluduje święty Tomasz.

Ponadto Kłószak, odpowiadając na argument, że zachodzi różnica w doskonałości między materią martwą a bytem ożywionym, dowodzi, iż nie ma dysproporcji, gdyż formy substancjalne istot żywych obecne w możliwości materii są również bytem i są na tym samym poziomie doskonałości, co życie organiczne⁵⁰. Krąpiec zwraca uwagę, że Kłószak popełnia zasadniczy błąd tłumacząc akt przez możliwość, a tymczasem trzeba uzasadniać możliwość przez akt⁵¹. Jak bowiem wskazywaliśmy wyżej, możliwość ma się do aktu jak niebyt do bytu. Natomiast akt jest pierwszy poznawczo, ontycznie oraz czasowo⁵².

Co więcej, Kłószak utrzymuje, że „teoria samoródtwa w rozumieniu św. Tomasza z Akwinu nie zakłada tego absurdu [powstania tego co doskonalsze z tego co mniej doskonałe], gdyż według niej życie organiczne nie rozwija się z tego, co jest aktem w materii nieożywionej, a co faktycznie jest mniej doskonałe od tego, co znajdujemy w bytach organicznych żyjących. Życie organiczne we wskazanym wyżej zakresie rozwija się według tej teorii samoródtwa ze swoistych potencjalności materii nieożywionej, które należą już do tego samego, co ono, rodzaju bytu”⁵³.

Tymczasem św. Tomasz niczego podobnego nie przyjmuje. Tekst, na który powołuje się Kłószak⁵⁴, stanowi rozważania przyrodnicze na kanwie biblijnego opisu piątego dnia stworzenia. Dlatego nie prowadzi tam dociekań metafizycznych na temat sposobu powstania życia w ogóle, lecz próbuje uzgodnić opis biblijny z ówczesną wiedzą przyrodniczą. A za fakt obserwacyjny uważano wtedy spontaniczne powstanie niektórych organizmów bez udziału rodziców – np. z gnicia. Święty Tomasz nie kwestionuje więc obserwacji przyrodniczych. Nie było bowiem metafizycznej niemożliwości w takim powstaniu organizmów, ponieważ charakter zasady czynnej wzbudzającej życie pełniły ciała niebieskie. W myśl obrazu świata aryotelesowskiej *Fizyki*, który Tomasz przyjmował jako obowiązujący w ówczesnej nauce, ciała niebieskie były inteligencjami, więc nawet na gruncie tej teorii nie postulowano absolutnego samoródtwa życia, lecz wyłonienie się z materii pod wpływem proporcjonalnej, ożywionej przyczyny. Ciała niebieskie trwały bowiem w wiecznym ruchu, a jak pisał święty Tomasz: „we właściwym sensie to żyje, co samo siebie porusza”⁵⁵. Ponadto nawet tak rozumianej przyczyny nie odnosił święty Tomasz do powstania życia w ogólności, lecz uznawał ciała niebieskie jedynie za przyczyny drugie, biorące udział w powstaniu niektórych organizmów. W tek-

⁴⁹ Tamże.

⁵⁰ K. Kłószak, *Mysł katolicka wobec teorii samoródtwa*, s. 21.

⁵¹ M. A. Krąpiec, *Psychologia racjonalna*, s. 36.

⁵² Zob. A. Maryniarczyk, *Odkrycie wewnętrznej struktury bytów*, Lublin 2006, s. 71.

⁵³ K. Kłószak, *Mysł katolicka wobec teorii samoródtwa*, s. 21.

⁵⁴ Św. Tomasz z Akwinu, *Suma teologiczna. Aniołowie - świat*, t. 5, I, 71.

⁵⁵ Św. Tomasz z Akwinu, *Suma teologiczna. O Bogu*, tłum. P. Bełch, t. 2, I, q. 18, a. 1, resp.

ście, na który powołuje się Kłósak, pisze bowiem święty Tomasz wprost: „Otóż w pierwszym ustanowieniu rzeczy, początkiem czynnym było słowo Boże”. Dalej zaś życie zapoczątkowane przez słowo Boże mogło się rozwijać z nasienia lub mocą gwiazd. Dlatego można powiedzieć, że ostatecznie święty Tomasz zgodziłby się z zasadą *omne vivum ex vivo*.

Kłósak sądzi jednak, że usprawiedliwieniem jego teorii jest to, że zgadza się, iż ostateczną przyczyną życia jest Bóg. Tymczasem, jak wskazuje Krąpiec, uciekanie się do Przyczyny Pierwszej przy analizie działania przyczyn drugich jest mieszaniem porządków a Kłósak w ten sposób „zagadnienie zaciemnił, skomplikował i w gruncie rzeczy nie wyjaśnił”⁵⁶. Natomiast według Kłósaka Bóg mógłby tak sprawić, że materia działa w inny sposób niż właściwy swojej naturze, i tym samym mogłaby stać się adekwatną przyczyną wyłonienia życia. Wtedy jednak materia nie byłaby materią (bo każda rzecz tak działa jak istnieje), co jest sprzeczne. Bóg zaś nie tworzy absurdów i sprzeczności. Jak stwierdza święty Tomasz, Bóg może wszystko, z wyjątkiem tego, co implikuje sprzeczność: „Jego moc sprawcza jest zatem doskonała i rozciąga się na wszystko, co nie sprzeciwia się pojęciu rzeczywistnego istnienia. Sprzeciwia się zaś jedynie to, co implikuje sprzeczność. Bóg więc może czynić wszystko prócz tego, co implikuje sprzeczność”⁵⁷.

Podsumowując, można powiedzieć, że z analizy bytu żyjącego wynika ko-

nieczność przyjęcia istnienia substancji żyjącej z duszą jako formą substancjalną. Pociąga to za sobą odrzucenie ujęć redukcjonistycznych, uznających życie za akcydentalną formę materii lub jedynie za niezwiązanego z materią ducha. Pojawiło się jednak pytanie o ostateczne przyczyny istnienia takiej substancji. Kłósak przez postulowanie „stworzenia pośredniego”, a więc szczególnego ułożenia przez Boga praw przyrody próbował rozszerzyć zakres obowiązywania arystotelesowskiej teorii aktu i możliwości, która tłumaczy ruch i zmianę bytów, na powstanie istnienia substancjalnego. Natomiast Krąpiec utrzymywał, że jest to sprzeczne, ponieważ w przypadku zaistnienia substancji potrzebne jest działanie innej przyczyny – stwórczej, która nie posługuje się narzędziami, bo skutkiem działania narzędzia byłaby tylko modyfikacja materii. Zaistnienie nowej substancji w sensie absolutnym odbywa się zaś bez udziału żadnego substratu, jedynie dzięki stwarzaniu, a to przynależy jedynie Bogu, ponieważ wymaga mocy nieskończonej. Substancja żyjąca musiała zatem pierwotnie zostać stworzona, a samo życie jej przysługujące jest procesem polegającym na realizowaniu ruchów immanentnych za pomocą których substancja ta się doskonali.

Polemika prowadzona przez M. A. Krąpca z K. Kłósakiem ukazuje, że tłumaczenie życia, jako stworzonego przez Absolut, jest jedynym racjonalnym wyjaśnieniem, bo jako jedyne szanuje zasadę niesprzeczności i racji dostatecznej. Negacja tej prawdy prowadzi z koniecz-

⁵⁶ M. A. Krąpiec, *Psychologia racjonalna*, s. 38.

⁵⁷ Św. Tomasz z Akwinu, *Summa contra gentiles, Prawda wiary chrześcijańskiej*, t. 1, II 22.

ności do zagubienia specyfiki życia i musi skutkować jakiegoś rodzaju redukcjonizmem. Może to być monizm spirytualistyczny, panpsychizm albo monizm materialistyczny czy mechanicyzm. W ramach żadnej z tych koncepcji niemożliwe jest ostateczne racjonalne wyjaśnienie życia w jego specyfice, więc redukuje się życie do pewnej modyfikacji substancji świata. Wobec tego nie ma pluralizmu bytowego i natury bytu ożywionego. Pociąga to za sobą również konsekwencje etyczne. Skoro byt, który uznajemy za ożywiony, nie ma sobie wła-

ściwej natury, to można go dowolnie modyfikować i nie ma granic dla eksperymentów technicznych na żywym organizmie. W związku z rewolucją biotechnologiczną istnieje realne zagrożenie negatywnymi konsekwencjami takiego podejścia, które nie liczy się z naturą. A człowiek zyskał współcześnie techniczne możliwości głębokiej ingerencji w wewnętrzną strukturę organizmów. Nie każda jednak taka ingerencja jest uprawniona, a granicami plastyczności natury są istotne, koniecznościowe determinacje duszy.

A dispute about the concept of life. Discussion of Mieczysław A. Krąpiec with Kazimierz Kłószak

Keywords: Life, Krąpiec, Kłószak, thomism, creation, evolution, metaphysics.

This paper presents a philosophical dispute on the nature and the origin of life. At the beginning author analyzes the central philosophical concepts of life which appeared in the history of philosophy and examines a main manifestations of life in its action. This inquiry leads to recognition of a living substance as different from matter. Then author recalls the discussion between K. Kłószak and M. A. Krąpiec on the philosophical explanation of life and its genesis. Kłószak postulated a concept in which God have established such laws of nature, so

the matter could yield life on its own. Krąpiec rejected Kłószak's concept of an indirect creation of life and argued that the only rational explanation of life is the special, direct act of God's creation. Krąpiec, relying on St. Thomas Aquinas, argued that God cannot use matter (or any other intermediary tools) in creation of a substance. Author concludes that reductionism in explanation of life bears ethical consequences, because cannot set any barriers to the artificial modifications of living organism.

Bibliografia

1. Arystoteles, *O duszy*, tłum. P. Siwek, Warszawa 1992.
2. Crick F., *Istota i pochodzenie życia*, przeł. Antoni Hoffman, Warszawa 1992.
3. Deamer, D. W., Fleischaker G. R. (red.), *Origins of Life: The Central Concepts*, Boston –London, 1994.
4. Dyson F. J., *Początki życia*, przeł. Paweł Golik, PIW, Warszawa 1993.
5. Dzwonkowska D., *Filozofia a nauki przyrodnicze. Analiza koncepcji Stanisława Kamińskiego i Kazimierza Kłósaka*, Warszawa 2014.
6. Gajda-Krynicka J., *Hylozoizm*, w: *Powszechna Encyklopedia Filozofii*, red. naczelny A. Maryniarczyk, t. 4, Lublin 2003, s. 689-690.
7. Herbut J., *Witalizm*, w: *Powszechna Encyklopedia Filozofii*, red. nacz. A. Maryniarczyk, t. 9, Lublin 2008, s. 791-793.
8. Jadcak M., *Pochodzenie duszy ludzkiej w ujęciu Kazimierza Kłósaka i Tadeusza Wojciechowskiego*, w: *Z zagadnień filozofii przyrodoznawstwa i filozofii przyrody*, red. Lemańska A., Lubański M., Warszawa 2009, s. 13-64.
9. Kloskowski K., *Profesora Kazimierza Kłósaka koncepcja kreacjonizmu*, „*Studia Philosophiae Christianae*” 28 (1992) nr. 2, s. 61-75.
10. Kłósak K., *Mysł katolicka wobec teorii samoródtwa*, Kraków 1948.
11. Kłósak K., *W poszukiwaniu pierwszej przyczyny – Argumentacja za istnieniem Boga z początku trwania czasowego Wszechświata i z początku życia organicznego*, Warszawa 1955.
12. Kłósak K., *W poszukiwaniu pierwszej przyczyny*, Warszawa 1957.
13. Krąpiec M. A., *Psychologia racjonalna*, Lublin 1996.
14. Krąpiec M. A., *O życiu w ogólności*, w: „Zadania współczesnej metafizyki”, t. 17, *Spór o początek i koniec życia ludzkiego*, red. nauk. A. Maryniarczyk, A. Gudaniec, Z. Pańpuch, Lublin 2015.
15. Krąpiec M. A., *Życie*, w: *Powszechna Encyklopedia Filozofii*, t. 9, Lublin 2009.
16. Krąpiec M. A., *Ewolucjonizm, ale jaki?*, w: *Ewolucjonizm czy kreacjonizm, „Przyszłość Cywilizacji Zachodu”*, red. P. Jaroszyński, P. Tarasiewicz, I. Chłodna, M. Smoleń-Wawrzusiszyn, Lublin 2008.
17. Lenartowicz P., *Dusza*, w: *Encyklopedia Filozofii Przyrody*.
18. Lubański M., *Teodycea a fizyka w publikacjach profesora Kazimierza Kłósaka*, w: *Mysł filozoficzna księdza profesora Kazimierza Kłósaka*, red. nauk. Latawiec A., Bugajak G., Warszawa 2004, s. 37-52.
19. Luisi P. L., *The Emergence of Life: From Chemical Origins to Synthetic Biology*, Cambridge 2006.
20. Ługowski W., *Filozoficzne podstawy protobiologii*, Warszawa 1995.
21. Ługowski W., *Ile jest teorii powstawania życia?*, w: *W poszukiwaniu istoty życia. Pamięci ks. prof. Szczepana Ślęgi*, red. G. Bugajak, A. Latawiec, Warszawa 2005, s. 111-124.

22. Maryniarczyk A., *Czym i dlaczego jest życie? Analizy metafizyczne*, w: „Zadania współczesnej metafizyki”, t. 17, *Spór o początek i koniec życia ludzkiego*, red. nauk. A. Maryniarczyk, A. Gudaniec, Z. Pańpuch, Lublin 2015.
23. Maryniarczyk A., *Odkrycie wewnętrznej struktury bytów*, Lublin 2006.
24. Miller S. L., *Production of Amino Acids Under Possible Primitive Earth Conditions*, „Science” 117 (1953) 3046, s. 528.
25. Miller S. L., Urey H. C., *Organic Compound Synthesis on the Primitive Earth*, „Science” 130 (1959) 3370, s. 245.
26. Oparin A., *Powstanie życia na ziemi*, tłum. J. Nowicki, Warszawa 1968.
27. Platon, *Fajdros*, tłum. W. Witwicki, w: Platon, *Dialogi*, t. 2, Kęty 1999.
28. Platon, *Fedon*, tłum. W. Witwicki, Warszawa 1984.
29. Św. Tomasz z Akwinu, *Summa contra gentiles, Prawda wiary chrześcijańskiej*, tłum. Z. Włodek, W. Zega, t. 1-2, Poznań 2003.
30. St. Th., *Sentencia De anima*, ed. A. Pirotta, Taurini 1959.
31. St. Th., *Summa theologiae cum Supplemento et commentariis Caietani*, w: Sancti Thomae de Aquino *Opera omnia iussu Leonis XIII P. M. edita*, t. 4-12, Roma 1888-1906.
32. St. Th., *Quaestio disputata de anima*, [w:] Sancti Thomae Aquinatis *Quaestiones disputatae*, ed. P. Bazzi, M. Calcaterra, T. Centi, E. Odetto, P. Pession, t. II, wyd. 9, Taurini 1953, s. 277-362.
33. Świeżyński A., *Nowożytnie przemiany idei samorództwa*, „Roczniki Filozoficzne” 1 (2009), s. 195-229.
34. Świeżyński A., Wnuk M., *Życie*, w: Encyklopedia Filozofii Przyrody.
35. Wilczyński J. Z., *Biologia ogólna*, Wilno 1923.
36. Wnuk M., *Geneza i rozwój idei elementarnej jednostki życia. W kierunku filozofii nanobiologii*, Lublin 2013.