

- **Aspekt logiczny**
  - G. i r. jako pojęcia
- **Aspekt biologiczny**
  - Niezmiennność g. i r.
  - Transformizm g. i r.
  - Granice transformizmu

**GATUNEK I RODZAJ** (gr. γένος [genos], łac. genus — gatunek; gr. εἶδος [éidos], łac. species — rodzaj) — w logice: orzeczniki zdaniowe określające rzecz-substancję „w tym, czym ona jest” („in quod quid”); w biologii: grupy bytów żyjących, zdeterminowane przez trwałe (względnie trwałe) formy działania.

**Aspekt logiczny.** W logice podstawowe rozumienia g. i r. wyrażają korelatywną nadrzędność i podrzędność orzekania w stosunku do siebie. Mianem „rodzaju” określa się orzecznik odnoszony do wielu różnych podmiotów, zgrupowanych w oddzielnych g. Takim orzecznikiem rodzajowym jest np. nazwa „zwierzę”, orzekana o podrzędnikach gatunkowych, takich jak człowiek (który jest zwierzęciem rozumnym), a także o zwierzętach (jako nie obdarzonych rozumnym poznaniem); g. w tym przypadku jest podporządkowany ogólnemu orzecznikowi rodzajowemu „zwierzę”.

Arystoteles, poszukując źródła pochodzenia orzeczników gatunkowych, stwierdził: „ἐκ τοῦ γένους καὶ τῶν διαφορῶν τὰ εἶδη” [ek tou géous kai ton diaphorón ta éide] — „gatunki są z rodzaju i różnic” (*Met.*, 1057 b 7). Orzecznik rodzajowy jest niepełny, nie wyczerpuje bowiem określonej treści podmiotu, lecz wskazuje jedynie na jej istotny, ale tylko potencjalny składnik. Orzecznik gatunkowy wskazuje natomiast na to, czym rzecz jest adekwatnie i istotnie, np. „Jan jest człowiekiem”. Orzecznik gatunkowy „człowiek” wyraża istotę Jana oraz innych ludzkich jednostek objętych gatunkowym orzekaniem „człowiek”. Orzecznik gatunkowy (np. „człowiek”) wskazuje na to, czym rzecz jest adekwatnie; w zakresie orzekania g. jest podporządkowany r., który w orzekaniu ogarnia wiele g. Orzecznik gatunkowy jest w orzekaniu doskonalszy, gdyż wskazuje na istotę jako taką, a nie tylko na jakąś cząstkową stronę istoty, jak to ma miejsce w orzekaniu rodzajowym, wskazującym na potencjalną jedynie stronę w orzekanym podmiocie.

Ogół orzeczników (praedicabilia), określających bytową treść orzekanych podmiotów, Porfiriusz w komentarzu (εἰσαγωγὴ [eisagogé]) do *Kategorii* Arystotelesa uporządkował w formie tzw. drzewa. Wskazuje tam, że naczelnym sposobem orzekania o podmiocie-bycie jest „rodzaj najwyższy” — „genus supremum”, a najniższym (a przez to najpełniejszym) jest „individuum” — „jednostkowy byt (np. „Jan”), który podlega orzekaniu istotnemu g. — „człowiek” („homo”), dla którego wyższym (szerszym) sposobem orzekania jest „zwierzę” („animal”), o którym jeszcze szerzej, a przez to bardziej ubogo i mniej konkretnie orzeka: „to, co jest ożywione” („animatum”), podporządkowane z kolei orzekaniu „ciało” („corpus”), to zaś podlega najszerszemu, w swej treści najuboższemu orzekaniu — „substancja”, rozumianemu jako podmiot zdolny do samodzielnego istnienia.

W schemacie („drzewie”) Porfiriusza cechy różnicujące substancję to złożoność albo niezłożoność. Substancje złożone, będące ciałem, są albo ożywione,

albo zmysłowo poznające, czyli zwierzęta, albo niepoznawające, czyli rośliny. Substancje cielesne ożywione i zmysłowo poznające są albo rozumne, czyli ludzie (człowiek), albo nierozumne, czyli zwierzęta. Schematycznie układ r. i g., wyodrębnionych przez cechy różnicujące g., można przedstawić w formie drzewa, zawierającego korzeń jako byt jednostkowy (np. Jan), pień r. i g., oraz różnicujące cechy gatunkowe, jako gałęzie tego drzewa.

G. i r. jako pojęcia. Wyróżnione orzeczniki logiczne — r., g., różnica gatunkowa — są pojęciami istniejącymi w poznającym intelekcie, mające podstawę w samych rzeczach. Rzeczy są podstawą dla utworzonego odpowiedniego powszechnika (g. i r.). Tomasz z Akwinu w *De ente et essentia* (III) przestrzega: „[...] gdyby powszechność [ogół] należała do samego rozumienia człowieka, wówczas tam, gdzie występuje człowieczeństwo, występowałaby powszechność; a to jest fałszywe, bo w Sokratesie nie znajduje się żadna powszechność; lecz cokolwiek w nim jest, jest ujednostkowane. Podobnie także nie można mówić, że racja rodzaju lub gatunku przysługuje ludzkiej naturze według tego istnienia, jakie ma w jednostkach, gdyż nie znajduje się w jednostkach ludzka natura jako jedna, iżby była czymś jednym, przysługującym wszystkim, czego wymaga racja powszechności. Pozostaje więc, że racja gatunku przysługuje naturze ludzkiej według tego sposobu bycia (istnienia), jakie jest w intelekcie. Sama bowiem ludzka natura w intelekcie posiada bytowanie oderwane od wszystkiego, co jednostkuje. Dlatego jej odniesienie do wszystkich jednostek jest jednakowe, o ile jednakowym jest we wszystkich [jednostkach], poza duszą, podobieństwem i prowadzi do poznania wszystkich o ile są ludźmi. I ze względu na to, że ma taką relację do wszystkich jednostek, intelekt znajduje rację gatunku i sobie przyswaja [...]. Stąd natura, jako pojmowana, ma rację powszechności, gdy jest przyporządkowana do rzeczy, które są poza duszą, gdyż jest podobieństwem wszystkiego; to jednak gdy ujmemy ją wedle tego istnienia (bytowania), jakie ma w intelekcie — jest ona jakimś jednostkowym obrazem intelektualnym. Zatem »gatunek«, »rodzaj«, »różnica gatunkowa« są czymś relatywnym ze względu na sposób orzekania, a same w sobie jako byty są przypadłościami intelektu, a więc mają swe istnienie (bytowanie) w intelekcie, czyli ich istnienie jest istnieniem aktu intelektu, który interioryzuje treść rzeczy sobie obcą — o ile ujmuje w jakimś aspekcie jako tożsame relacje, które wyraża w orzekaniu danego orzecznika [gatunku, rodzaju] o realnym podmiocie”.

Rozumienie g. i r. jako różnych form orzekania o podmiotach swoiście pojmuje I. Kant, posługując się relacją podporządkowania, która wskazuje na r. jako kategorię wyższą od g.: „Der höhere Begriff in Rücksicht seines niederen” (*Logik*, 10).

**Aspekt metafizyczny.** Przypatrując się stronie bytowej tego, co nazywa się g. i r. dostrzegamy próby segregowania naturalnych grup odpowiednio rozumianej rzeczywistości. Platon (*Soph.*, 254 B) uznał, że można wyróżnić jakieś naczelne rodzaje rzeczywistości, a są nimi: byt (ὄν [on]), ruch (κίνησις [kínesis]), spokój (στάσις [stasis]), tożsamość-jedność (ταὐτόν [tautón]), różność (θάτερον [tháteron]).

Arystoteles zaakceptował r. i g. jako uznawane powszechnie grupy, z tym że grupy szersze, zw. r., zawierają w sobie podgrupy zw. g. (εἶδη [éide), ale nie podał jeszcze uporządkowanej systematykacji. Nie było bowiem celem prac

biologicznych Arystotelesa konstruowanie uporządkowanej i zharmonizowanej systematyzacji r. i g., lecz zwrócenie uwagi na wewnętrzne źródło ruchu, którym jest forma bytu. To dzięki formie, stanowiącej podstawę tożsamości rzeczy i jej jedności, dokonuje się zdeterminowany ruch powstawania i przemiany rzeczy, kończący się powstaniem nowej formy (bytu), „jednoznacznej” z formą, będącą źródłem ruchu. Ujęcie poznawcze tej formy (bytu) dokonuje się w abstrakcyjnym pojęciu i stanowi tzw. οὐσία δευτέρα [ousía deutéra] — substancję-naturę drugą, w przeciwstawieniu do substancji-natury pierwszej: οὐσία πρώτη [ousía prote], będącej substancją konkretną (np. Sokratesem). Dla Arystotelesa właśnie substancja pierwsza, konkretna οὐσία κυρίως [ousía kyríos], jest przedmiotem poznania. Jej spontaniczne ujęcie w postaci pojęcia ogólnego, jako substancji drugiej, jest jednak niedokładne i dlatego jest konieczne naukowe opracowanie substancji pojętej jako τὸ τί ἦν εἶναι [to ti en éinai], czyli jako przedmiot definicji, która może się wyrazić w orzecznikach istotnych (czyli substancji drugiej), takich jak np. „człowiek — to zwierzę rozumne”, gdzie wyrażenie „człowiek” jest wskazaniem g., „zwierzę” — rodzaju, a „rozumne” — różnicy gatunkowej. G. i r. konstytuują formy konkretne, które gdy są ujmowane same w sobie przez intelekt są powszechnikami, przypominającymi platońskie idee. Powiązanie platońskich idei z orzecznikami zaowocowało w historii filozofii trudnościami, zw. sporem o uniwersalia.

Filozof arab. Awicenna, pod wpływem neoplatonizmu (Temistiusz) komentując arystotelesowskie rozumienie przedmiotu metafizyki, zapytał: co jest przedmiotem metafizyki? Arystoteles uważał, że jest nim byt-substancja. Ale substancję można rozumieć jako byt konkretny, zmienny, przygodny, który ze względu na swą zmienność nie może być przedmiotem koniecznym nauki pierwszej. Substancja druga jest natomiast pojęciem, a więc bytem myślnym, który nie może być przedmiotem realnym nauki realnej. Wobec tego Awicenna, dysponując arystotelesowskim rozumieniem substancji jako τὸ τί ἦν εἶναι [to ti en éinai], przyjął inne jeszcze rozumienie substancji — jako tzw. natury (substancji) trzeciej, która byłaby przedmiotem filozoficznego dociekania. Natura trzecia miałaby być realnym (a nie tylko myślnym) zespołem konstytutywnych cech rzeczy. O niej, jako zespole czynników konstytutywnych, nie można powiedzieć niczego więcej, jak tylko wymienić te elementy, które tworzą tożsamość istotową rzeczy. Stąd, wg Awicenny, istota konia — „końskość” — jest tylko końskością — „equinitas est tantum equinitas”. Tak rozumiana natura trzecia, będącą istotową tożsamością, gdy jest zrealizowana jednostkowo — jest substancją-naturą pierwszą, gdy jest poznawana intelektualnie — jest pojęciem, bytem myślnym. Sama w sobie natura trzecia jest swoistą recepcją idei platońskich. Natury trzecie są konstytuowane przez formy. Natur trzecich jako czystych możliwości jest wiele i stanowią one podstawę poznawalności rzeczy oraz podstawę zaistnienia rzeczy, o ile akt istnienia (pochodzący od Boga) będzie im przydzielony.

Spekulacje Awicenny zafascynowały Jana Dunsza Szkota, który metafizyczne rozumienie rzeczywiście związał z uznaniem natur trzecich, wprowadzając w zastany chaos natur trzecich uporządkowanie hierarchiczne, na wzór porfirijskich predykabiliów (orzeczników). Wyróżnił w rzeczywistości zhierarchizowany system bytowy, w którym, na wzór piramidy układają się konstytuowane przez formy natury. Podstawową jest „natura bytu” — najszerszą, rozumianą jako czysta niesprzeczność. Na niej są osadzone coraz doskonalsze istoty-natury

(quidditates), takie jak „substancja”, „ciało” „ożywione” „zwierzę”, „człowiek”, a wreszcie: „haecceitas” — „to oto” (np. Jan). Natura jakiejś rzeczy jest więc przed jednostkowością i ogólnością. I tak, gdy np. chodzi człowieka, to w konkretnym bycie istnieje on jako jednostkowa natura. Umysł czyni z niej, poprzez abstrakcję, naturę ogólną. Na podstawie tej wspólnej natury przedmioty naszego doświadczenia tworzą jedność. Nie jest to jedność pojęciowa ani liczbowa, lecz jedność istoty. Ta jedność wspólnej natury dana jest umysłowi w postrzeżeniu zmysłowym.

Zgodnie z tą teorią zaczęto przyjmować, że stany ogólne, takie jak g. i r., są w rzeczach. W. Ockham odrzucił tezę, że ogólności pojęć odpowiada coś w rzeczy, gdyż rzecz jest ze swej istoty jednostkowa, absurdem byłoby więc, gdyby istniał jakiś powszechnik-ogólnik. Dlatego odrzucił pogląd, że istnieje człowiek (g.) ogólny, w którym uczestniczą pojedynczy ludzie. Jako fałszywy odrzucił pogląd, że wprawdzie dla jednostek danego r. nie istnieje jedna rzecz ogólna, ale w każdej jednostce zawarta jest natura ogólna, przynależąca do jednostkowego przedmiotu, ale jako natura ogólna od pojedynczej rzeczy odrębna. Odrzucił również pogląd szkotowski, wg którego w każdej rzeczy znajduje się natura sama w sobie — natura communis — która nie jest ani jednostkowa, ani ogólna, lecz w poznaniu jest ogólna, a w konkretnym jednostkowym bytowaniu (haecceitas) jako jej natura pojedyncza, od poszczególnej rzeczy odrębna tylko formalnie. Ockham odrzucił każdy pogląd głoszący pierwszeństwo (w jakiegokolwiek formie) albo odrębność od rzeczy pojedynczej jakiegokolwiek ukształtowanej ogólnej natury, istoty czy formy. Wszelkie orzeczniki (uniwersalia), gatunkowe i rodzajowe, to nic innego, jak realna myśl, w której są myślane rzeczy, samo zaś uniwersale (g. lub r.) istniejące w intelekcie jest jego przypadłością. Ujęcie gatunkowe lub rodzajowe jest zawsze jednostkowe, o ile stanowi coś duchowego, jest uniwersalne jedynie dlatego, że może być orzekane o wielu. „Quodlibet universale et genus generalissimum est vere res singularis, existens res determinati generis, est tamen universalis per praedicationem non pro se, sed pro rebus, quas significat” (*Reportata*, II, q. 15 — „Każdy powszechnik i rodzaj najogólniejszy jest w rzeczywistości jednostkową rzeczą, istniejącą rzeczą określonego rodzaju, ale jest on [powszechnik] ogólny przez orzekanie nie o sobie samym, lecz o rzeczach, które signifikuje”).

**Aspekt biologiczny.** Awiceniańsko-szkotowskie rozumienie natury trzeciej i na tym tle wyróżnienie zdeterminowanych g. w naukach przyrodniczych zaowocowało stworzoną w 1735 przez K. Linneusza koncepcją niezmienności g. i r. przyrodniczych.

Niezmiennosc g. i r. Linneusz stanął na stanowisku niezmiennosci g., uważając że jedynie takie stanowisko umożliwia naukową klasyfikację bytów żyjących i zapewnia sensownosc biologii jako nauki: „Pierwszym stopniem mądrości jest znać same rzeczy; owo znanie polega na prawdziwych ideach przedmiotów; przedmioty są rozeznawane i poznawane na mocy metodycznego ich podziału i właściwego ponazywania. Stąd dokonanie podziału i danie nazw będzie fundamentem naszej wiedzy” (*Caroli Linnaei, sueci, doctoris medicinae, systema naturae, sive regna tria naturae systematice proposita per classes, ordines, genera, species*, Ly 1735, par. 10). „Gdy dokonujemy wglądu w dzieła Boga, to dla wszystkich aż nadto staje się jasne, że poszczególne twory żyjące rozmnażają

się z jaja, i każde jajo wytwarza najbardziej podobnego do rodzica potomka. Stąd nie powstają dziś żadne nowe gatunki” (tamże, par. 1). „Poprzez rodzenie mnożą się jednostki. Stąd w dzisiejszych czasach liczba jednostek jest większa niż była pierwotnie” (tamże, par. 2). „Skoro nie ma żadnych nowych gatunków, skoro podobne zawsze rodzi sobie podobne, skoro w każdym gatunku jedność wprowadza porządek — jest konieczne, by ową jedność pochodzącą z rodzenia przypisać Bytowi jakiemuś wszechmocnemu i wszechwiedzącemu, mianowicie Bogu, którego dzieło nazywa się stworzenie. Potwierdza to mechanizm, prawa, zasady, struktury i czucia zmysłowe w każdym żyjącym indywiduum” (tamże, par. 4).

Sformułowania Linneusza są osadzone w tradycyjnej nauce, zw. teologią naturalną, która jest zgodna z ogólnym rozumieniem uporządkowanego świata natury w filozofii Arystotelesa. Trwałość i niezmienność g. i r. od czasu ich powstania uważa Linneusz za podstawowy warunek ukonstytuowania się wiedzy przyrodniczej; w przeciwnym wypadku nie byłaby możliwa klasyfikacja bytów żyjących, a przez to niemożliwa wiedza o żyjącej przyrodzie: „botanica innitur fixis generibus” („botanika opiera się na gatunkach (rodzajach) niezmiennych”). Pogląd Linneusza wywarł decydujący wpływ na pojmowanie w biologii różnych struktur bytów żyjących. Nie odwołuje się on w uzasadnieniu do teologii, lecz do czystego rozumu: „suadet ratio”. Takie stanowisko znalazło uznanie u przyrodników, a także u teologów. Zauważono jednak daleko posunięte mutacje w przyrodzie, do tego stopnia, że „jeśli przyjmujemy coraz więcej podziałów w twórcach przyrody, to tym bardziej zbliżymy się do prawdy, że w naturze nie ma niczego innego, jak tylko konkretne jednostki, a wszelkie rodzaje, porządki i klasy istnieją tylko w naszej wyobraźni” (S. Buffon, *Histoire naturelle générale et particulière*, cyt. za É. Gilson, *D’Aristote à Darwin et retour*, 64).

Transformizm g. i r. W dziedzinie stałości i niezmienności g. i r. nauka XVII i XIX w., za sprawą J. B. Lamarcka i Ch. Darwina, ujawniła „problem niestałości i transformizmu gatunków”; ich nazwiska związane z ewolucjonizmem, chociaż oni sami nie używali terminu „ewolucja” na opis przedstawionych przez siebie zdarzeń — obaj są zwolennikami transformizmu biologicznego, który — wg J. Rostanda — jest ideą formowania czegoś złożonego wychodząc od tego, co jest mniej złożone; dochodzeniem do tego, co doskonalsze, wychodząc od tego, co mniej doskonałe (tamże, 71). Zmiany środowiska wpływają na stan i zmiany organizmu żyjącego. Istota żyjąca, roślina lub zwierzę, zmienia swe formy, aby dostosować się do środowiska. Podobne przekonanie występuje u Darwina, który uważa, że dobór naturalny jest kluczem pozwalającym zrozumieć zmiany organizmu żyjącego. I u Lamarcka, i u Darwina przy formowaniu opisów zauważonych zmian organicznych istot (roślin, zwierząt) żyjących — zwraca uwagę w cyt. dziele É. Gilson — występują terminy pozabiologiczne — filozoficzne, które odchodzą od języka nauki biologii. Użycia języka filozoficznego na terenie biologii nie uzasadnia obserwacja, język ten wskazuje na przedsady kierujące myśl opisującego na inne obszary, związane raczej z filozoficznym rozumieniem przyrody. Nie można nie uznać faktów zmian, jakie opisał Darwin. To syn Ch. Darwina — Francis, pod wpływem ewolucjonizmu Spencera i faktu „doboru naturalnego”, jakie głosił jego ojciec — nazwał przekonania te ewolucjonizmem (tamże, 101–121). Zagadnienie niezmienności czy

zmienności g., związane z teorią ewolucjonizmu, jest w zasadzie kwestią należąca do biologii, która opisuje prawa działania istot żywych, empirycznie sprawdzalne. W związku z koncepcją ewolucji ujawniły się zdania ściśle filozoficzne, dotyczące wyjaśnienia pojawienia się życia oraz możliwości tzw. przemian gatunkowych i rodzajowych, zwł. przechodzenia z wymiaru życia wegetatywnego (roślinnego) w wymiar życia zmysłowopoznawczego, zwierzęcego. Jeszcze bardziej budzi zaniepokojenie odpowiedź na pytanie, czy możliwe jest przejście na drodze ewolucyjnych przemian z obszaru życia zwierzęco-zmysłowego w obszar życia ludzkiego, charakteryzujący się działaniami poznania intelektualnego i wolnym wyborem decyzyjnym. W niektórych teoriach starano się udowodnić samostwarzanie się bytu, czyli powstawanie czegoś z niczego (niebytu) i możliwość ewoluowania zwierząt w człowieka. Tego rodzaju poglądy na terenie filozofii (nauki szczegółowe nie mogą stawiać tego rodzaju zagadnień, bowiem przekracza to przedmiot nauk szczegółowych i możliwości dania odpowiedzi) są związane z ogólną koncepcją (rozumieniem) rzeczywistości. W monistycznych kierunkach filozoficznych, np. w materialistycznej koncepcji atomistycznej (tzn. takiej, która uznaje za jedyny element złożenia jednorodne atomy, zawsze istniejące, tylko różnorako się organizujące), koncepcja skrajnego ewolucjonizmu jest przyjmowana jako teoria wyjaśniająca zachodzące zmiany. Tego rodzaju teorie są jednak wewnętrznie sprzeczne, przyjmują bowiem tożsamość nie-bytu i bytu.

Granice transformizmu. W wizji świata jako rzeczywistości istniejącej i pluralistycznej teoria skrajnego ewolucjonizmu (w której dopuszcza się możliwość samostwarzania lub możliwość samodzielnego przekształcania bytu nieożywionego w byt żyjący, tudzież bytu żyjącego roślinnego w byt zwierzęcy, a także przekształcania się zwierząt w ludzi) jest racjonalnie sprzeczna (absurdalna), gdyż pociąga za sobą zanegowanie obowiązywalności zasady niesprzeczności, czyli stwierdzenie, że tym samym jest nie-byt i byt. Z takim stanowiskiem nie ma możliwości dyskusji, ponieważ każda ludzka wypowiedź jest tylko wtedy sensowna, gdy odróżnia byt od niebytu. Następstwem nieodróżniania bytu od niebytu jest zburzenie podstaw wszelkiej racjonalności i możliwości jakiegokolwiek sprawdzalnego poznania.

Każdy byt jest wewnętrznie złożony z dwóch czynników: istnienia — czyli tego, że dany byt istnieje — oraz treści w sobie zdeterminowanej, czyli tego, czym byt sam w sobie jest. W działaniu bytu dostrzegamy także jego złożenie z podmiotowej substancjalności (to, że może on zaistnieć sam w sobie) oraz z różnorodnych właściwości wyemanowanych z podmiotowości. Owo złożenie Arystoteles nazwał hylemorficznym złożeniem substancjalno-akcydentalnym, przez hylemorfizm rozumiejąc konieczność stałego konstytuowania się bytu jako tożsamego w swym istnieniu i działaniu. Ma to gwarantować czynnik zw. formą. Rzeczywistość (byty realnie istniejące) to nie zbiór niepoznawalnych przypadków, lecz zespół zorganizowany w inteligibilne układy relacyjne. Owe układy relacyjne, jako uporządkowane i trwałe, są albo relacjami transcendentnymi albo, w pewnych obszarach rzeczywistości, koniecznymi relacjami tzw. rodzajowymi, wspólnymi różnym grupom bytowym, lub relacjami koniecznymi gatunkowymi, wspólnymi różnym bytom jednostkowym, i wreszcie relacjami koniecznymi indywidualnymi, występującymi tylko u poszczególnych osobników bytowych. Różnorodne układy bytowe ujawniają swą organizację w działaniu

nieprzypadkowym. Dla tego typu działań istnieje wewnętrzna racja takiego właśnie działania: że ono istnieje raczej niż nie istnieje i że jest raczej tym czym jest, a nie czymś innym. W relacyjnych układach bytowych zawarta jest wewnętrzna racja ich działania, czyli źródło ich działania. Takie źródło jest bytem, którego zaistnienie nie jest możliwe bez proporcjonalnego źródła-przyczyny. Przyczyną taką nie może być przypadkowy zbieg okoliczności działania; dla zaistnienia nowych form bytowego działania, czyli nowych relacyjnych układów bytowych konieczna jest proporcjonalna przyczyna; czysto przypadkowe oddziaływania bytów drugich nie jest współmierną przyczyną powstania nowych, istotnie różnych form istnienia i działania. Powstanie (zaistnienie) wszelkiego bytu — bytu żywego, bytu zwierzęcego i bytu ludzkiego — nie jest możliwe na drodze ewolucji, ewolucja może bowiem wystąpić tylko tam, gdzie wielorakie układy istniejących elementów mogą się zmieniać, czyli odpowiednio łączyć lub rozdzielać, i gdzie powstała całość już jest potencjalnie zawarta w uprzednio istniejących częściach. W sytuacji, gdy w stanie uprzednim nie istnieje to, co występuje w nowym bycie, nie może to powstać drogą ewolucji, gdyż z niebytu nie powstaje byt. Niebyt nie udziela sobie bytu, bo go nie ma. W przyrodzie nieożywionej nie występuje pierwiastek życia, zatem przyroda nieożywiona nie jest racją zaistnienia przyrody ożywionej, bo życie nie powstaje przez ewolucję z nie-życia. Także człowiek, jako jedyny g. ujawniający ducha (w poznaniu intelektualnym i w wolnych decyzjach) nie może powstać z elementów, które nie są duchem i takiego duchowego (intelektualnego i wolitywnego) życia nie posiadają. Teorie mówiące o ewolucji człowieka ze zwierzęcia (bo jakoby duch był uprzednio „rozrzedzony” w całej przyrodzie i zaczął się „skupiać” w ludzkim materiale) są bezsensowne — duch nie jest złożony z jakichś części, na wzór pary wodnej, która podlega stanom większego skupienia. Stąd propozycja P. Teilharda de Chardin może być traktowana jedynie jako propozycja mitologiczna.

Istnieją w świecie grupy bytów działających, zw. r. i g., jako konieczne układy relacji uorganizowane przez wewnętrzny czynnik, będący racją tożsamościowego zorganizowania się bytu danej grupy. Jest to przez człowieka poznawalne w utworzonym ogólnym pojęciu — „gatunek” lub „rodzaj”, ze względu na różne formy bytowo-relacyjnej organizacji. Tak więc g. i r. jest bytem myślnym, z podstawą w rzeczy. Tą podstawą jest odpowiedni układ czynników w bycie zorganizowanych przez zasadę, będącą jego racją bytową. Przytoczone w *De ente et essentia* przez Tomasza z Akwinu wyjaśnienie tego zagadnienia jest nadal jedynym sensownym wyjaśnieniem r. i g. jako bytowego faktu.

**Bibliografia:** A. Braun, *Das Individuum der Pflanze in seinem Verhältnis zur Species*, B 1853; J. Gredt, *Elementa philosophiae Aristotelico-Thomisticae*, I, R 1899, Fr 1961<sup>13</sup>; P. Böhner, É. Gilson, *Die Geschichte der christlichen Philosophie von ihren Anfängen bis Nikolaus von Cues*, Pa 1937, 1954<sup>2</sup> (*Historia filozofii chrześcijańskiej. Od Justyna do Mikołaja Kuzańczyka*, Wwa 1962); R. I. Aaron, *The Theory of Universals*, Ox 1952, 1967<sup>2</sup>; G. E. R. Lloyd, *The Development of Aristotle's Theory of the Classification of Animals*, *Phronesis* 6 (1961), 59–81; É. Gilson, *D'Aristote à Darwin et retour*, P 1971; H. M. Baumgartner, F. Krafft, H. M. Nobis, HWP III 24–30; Krąpiec Dz XI; G. E. R. Lloyd, *Methods and Problems in Greek Science*, C 1991.

Mieczysław A. Krąpiec