

EVOLUČNÁ ONTOLÓGIA A PROBLÉM DYNAMICKEJ SUBSTANCIE V KONCEPCII TEILHARDA DE CHARDIN

ZLATICA PLAŠIENKOVÁ, Katedra filozofie a dejín filozofie FF UK v Bratislave

PLAŠIENKOVÁ, Z.: Evolutionary Ontology and Dynamic Substance in Teilhard de Chardin's Conception
FILOZOFIA 67, 2012, No 2, p. 112

The paper gives an explanation of the fundamental principles of the metaphysical philosophical-theological conception of Teilhard de Chardin. It shows its meaning on the intellectual background of that time as well as in contemporary academic debates. A special attention is paid to his understanding of the relationship between matter and spirit as well as to his conception of dynamic substance. It is namely this conception which marks the difference between his conception and some other anti-metaphysical theories.

Keywords: Evolutionary ontology – Matter-Spirit – Dynamic substance – Creative unity – Metaphysics of *esse* and *unire/uniri*

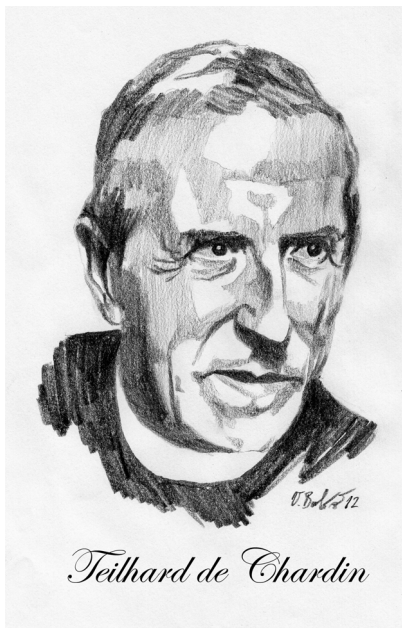
Z histórie chápania ontológie. Používanie termínov *ontológia* a *metafyzika* bolo v rámci dejín filozofie viac-menej synonymické a často je to tak aj dnes. V 18. storočí však došlo k výraznejšiemu odlíšeniu ontológie od metafyziky. Jeho systematický výklad podal až filozof 18. storočia Christian Wolff (1679 – 1754).¹

Zavedením a rozšírením termínu *ontológia* dochádzalo postupne k viac-menej rešpektovanej špecializácii či prehlbujúcej sa vnútornej diferenciacii metafyziky. Metafyzikou sa tak myslela väčšia oblasť, ktorej tá, čo dnes nazývame ontológiou, bola len časťou. K metafyzike sa tak medziiným radila aj teológia, takže môžeme hovoriť o filozofickej i teologickej metafyzike, dokonca aj o ich prepojení. Každá podoba metafyziky (vrátane ontológie) je zviazaná s konkrétnymi filozofickými alebo teologickými koncepciami, ktoré tematizujú a reflektujú skutočnosť, menia aj spôsoby jej poznávania a sú dobovo podmienené. Na prelome 19. a 20. storočia (no najmä v prvej polovici 20. storočia) tak v súvislosti so vznikom viacerých filozofických smerov vzniklo aj viacero podôb ontológií, z ktorých najvýznamnejšie boli fenomenologická, fundamentálna, procesuálna, evolučná a iné. Ich význam možno priblížiť prinajmenšom v dvoch rovinách: 1. na pozadí dobového kontextu (aké nové problémy nastoľovali, s akými novými ideami a riešeniami

¹ Vo viacerých filozofických encyklopédiách sa uvádza, že termín *ontológia* zaviedol v 17. storočí nemecký učenec Rudolphus Goclenius senior (Rudolf Göckel), ktorý ho použil v roku 1613 v diele *Lexicon philosophicum, quo tanquam clave philosophiae fores aperiuntur* ako odkaz pri hesle *Abstractio* ([17], 810). Christian Wolff nazýval ontológiou všeobecnú metafyziku (prvú filozofiu), ktorá predstavovala systém princípov, najvšeobecnejších určení a významov bytia (teda pojmov, filozofických kategórií). Špeciálnu metafyziku potom rozdelil na tri poddisciplíny: teológiu, psychológiu a kozmológiu, ktorých objektmi skúmania sú Boh, duša a svet.

prichádzali a pod.) a 2. z hľadiska nášho súčasného tematizovania skutočností a problémov (čo aktuálne z nich pretrvalo, aké inšpirácie zanechali a pod.).

Z týchto dvoch perspektív by som sa chcela pristaviť aj pri niektorých kľúčových problémoch metafyzickej filozoficko-teologickej podoby evolučnej ontológie francúzskeho katolíckeho teológa, filozofa a vedca Teilharda de Chardin (1881 – 1955).



Základné znaky Teilhardovej evolučnej koncepcie na pozadí dobových problémov. Evolučná ontológia sa v prvej polovici minulého storočia, za Teilhardovho života, ešte len rodila. K jej prvým predstaviteľom by sme mohli z určitej perspektívy zaradiť H. Bergsona, tvorca *filozofie života*, ktorý mal z filozofického hľadiska na Teilhardove evolučné názory veľký vplyv, a tiež N. Hartmanna, ktorého filozofiu však Teilhard sotva poznal,² no o ktorej sa v krátkosti zmienim³ vzhľadom na to, že v nej formuloval mnohé problémy a otázky, ktoré nezávisle od neho, aj keď iným spôsobom, riešil aj Teilhard de Chardin.⁴ Za spoločné východisko obidvoch mysliteľov by sme okrem iného mohli považovať úsilie reagovať na potreby doby a moderného sveta, a to takým spôsobom, ktorý sa prejavil aj na poli vytvorenia novej ontológie. Azda najpálčivejším dobovým problémom, ktorý Teilhard osobne ako vedec a zároveň ako jezuitský kňaz

intenzívne pociťoval a prežíval, bol problém striktného a protikladného postavenia dvoch základných oblastí modernej doby: sveta vedy, pokroku, rozumu na jednej strane a sveta tradičného kresťanského náboženstva, teológie a viery na strane druhej.

² Ich koncepcie sú navzájom nezávislé, v určitom zmysle priam protikladné, spoločná je však problematika rôznych stupňov bytia a ich fenomenologické východisko.

³ Tvorca *kritickej ontológie* Nicolai Hartmann dospel k potrebe po novom filozoficky formulovať problematiku bytia. Je dôležité poznamenať, že na jednej strane svojou ontológiou Hartmann síce ohlasuje koniec starej ontológie, no na strane druhej (a na rozdiel od mnohých antimetafyzických tendencií) nezavrhuje ontológiu ako filozofiu, ktorá by mala rezignovať na riešenie problematiky bytia a otázky súcna vôbec, pretože „nijaká filozofia nemôže jestvovať bez nejakých základných názorov na súcno“ ([4], 50). Hartmann tak tvrdí: „Niet inej cesty ako novému stavu sveta vydoberť nové myšlienkové bohatstvo“ ([4], 50). Jednoducho, bez *novej ontológie* to v novej dobe nejde.

⁴ Na stránkach časopisu *Filozofia* sa podrobnému predstaveniu životopisných údajov a charakteristike základného diela Teilharda de Chardin venoval K. Nandrásky [9], objasneniu niektorých základných problémov Teilhardovho evolučného učenia, ako aj zmapovaniu vývinových tendencií teilhardizmu J. Letz ([5]; [6]). V rámci slovenskej filozofickej tvorby na Teilhardovo uvažovanie poukázal predovšetkým T. Münz [7] a autorka tohto článku.

Nové poznatky zo sveta vedy (z oblasti fyziky, a najmä biológie s jej ústrednou myšlienkou evolúcie) a predstava tradičného kresťanského transcendentného Boha-Stvoriteľa spojená s doslovným chápaním biblických textov boli zdrojom veľkého nepokoja v očiach moderného človeka, ktorý – za predpokladu, že si osvojuje a váži poznatky vedy, no zároveň je nábožensky veriacim človekom – sa nevie rozhodnúť, ktorej z týchto dvoch súperiácií *hviezd* má dať prednosť. Teilhard toto napätie vnímal o to silnejšie, že ako vedec, geológ a paleoantropológ, ktorý skúmal *hlbiny Zeme*, a zároveň ako teológ, ktorý nemienil opustiť *výšiny neba*, teda ako človek, ktorý patril do obidvoch týchto protikladných svetov a bol súčasne (ako o sebe hovorieval) „dieťaťom neba i zeme“, cítil sa byť priam povolaný na to, aby na križovatke týchto dvoch ciest našiel správny smer.

Spájajúcim mostíkom sa mu podľa môjho názoru stáva taká *metafyzika*,⁵ ktorá rešpektuje fakty a poznatky prírodných vied (myšlienku evolúcie), pričom nevyklučuje kresťanské náboženstvo (teológiu). Táto metafyzika má teda filozoficko-teologickú povahu a, povedané hartmannovsky, prináša so sebou novú podobu ontológie, ktorú môžeme bez okolkov nazvať *evolučnou*.⁶

Teilhardova *evolučná ontológia* (aj keď to naozaj nie je na prvý pohľad zrejmé a Teilhard toto spojenie vo svojom diele ani nikde nepoužíva)⁷ tvorí východiskovú platformu jeho obrazu vyvíjajúceho sa sveta, presnejšie sveta, ktorý sa *stáva, rastie, dozrieva*. Je to svet, ktorý je pritom jedným, aj keď vnútorne veľmi diferencovaným vývojovým celkom, ktorý napriek všetkej rozmanitosti, heterogenite a vývojovej stupňovitosti foriem bytia má (na rozdiel od Hartmannovho pohľadu) svoj zjednocujúci princíp *zaručujúci* jeho účelové usmerňovanie a finálne zavŕšenie. Bez tohto zjednocujúceho princípu by sme u Teilharda s najväčšou pravdepodobnosťou nemohli hovoriť o substanciálnej jednote sveta ani o evolučnom smerovaní, a teda ani o jeho vývojovom vyústení. Otázka ale môže znieť takto: Čo je týmto jednotiacim princípom v celkovom vývojovom procese vesmíru? Je tento princíp nejako spojený s cieľom evolúcie? Ak by neexistoval konečný cieľ (telos) vývoja, bol by vôbec takýto princíp potrebný? A ak by vôbec nebol nevyhnutný, čo by potom *držalo* alebo *udržiavalo* vývojovú realitu navzájom *geneticky* prepojenú, súvislú a závislú (v určitej následnosti jej vývojových stupňov bytia)?⁸ Jedno je však isté: Ak by filozofia neprijala a nerešpektovala novú (podľa Teilharda vývojovú) realitu, nemohla by – hartmannovsky povedané – riešiť aktuálne problémy, lebo by nemala adek-

⁵ Explicitne o svojej metafyzike, ktorá môže byť *neistá a provizórna*, hovorí v druhej časti svojej štúdie z roku 1948 pod názvom *Comment je vois*. Prvú časť štúdie nazval Fyzika alebo fenomenológia, druhú Metafyzika a tretiu Mystika, čím poukázal na prepojenie vedy a náboženstva prostredníctvom metafyziky (pozri [26]).

⁶ Jej úlohou je vytvoriť *univerzalistický dynamický obraz sveta*, ktorý Teilhard predstavuje ako „novú syntézu“ vedy a kresťanského náboženstva, založenú na interpretácii faktu *evolúcie*.

⁷ Pretože Teilhard termín *evolučná ontológia* nepoužíval, dovoľím si tvrdiť, že aj toto by mohol byť dôvod, prečo sa danej problematike nevenovala dostatočná pozornosť.

⁸ Týmto princípom a zároveň finálnym cieľom celého vývoja je bod Omega, ktorý je posledným bodom evolučného procesu (prirodzeného poriadku) a zároveň prvým bodom transcendentného poriadku, keď už o evolúcii nemôžeme hovoriť.

vátnu novú ontológiu a – teilhardovsky dopovedané – nemohla by riešiť (harmonizovať) ani protiklad vedy a náboženstva, nemohla by byť ani rámcom alebo projektom nového chápania vzťahu sveta, človeka a Boha.

V stručnosti sa zmienim o základných východiskách jeho dynamického obrazu sveta. Keďže túto problematiku som už analyzovala na iných miestach, budem sa tu čiastočne opierať aj o svoje staršie úvahy.⁹

Filozofické a vedecké (biologické a kozmologické) východiská. Teilhard bol filozoficky ovplyvnený Bergsonovou prácou *Tvorivý vývoj* (1907). Hoci Teilhardova interpretácia evolúcie nie je v konečnom dôsledku zhodná s Bergsonovým chápaním (líši sa najmä v otázke smerovania evolúcie), boli to práve Bergsonove úvahy o *élan vital* (životný rozmach, životný elán) a *durée* (trvanie), ktoré viedli Teilharda k interpretácii evolúcie v súvislosti s Božím s/tvoriteľským pôsobením.

Teilhard prijal s určitými výhradami (presnejšie s určitým doplnením) aj Darwinov evolucionizmus a keďže bol aj metafyzikom, pokladal za prirodzené, že sa vyvíja nielen život ako biologický fenomén, ale aj samo bytie, svet, celý vesmír. Nie je to už statický vesmír, ale vesmír vo vývoji, teda už nie vesmír ako kozmos, ale ako kozmogenéza, vesmír v stave zrodu, stávania. Tento vývoj sveta (vesmíru) má podľa Teilharda určitý cieľ, ktorý v darvinizme nenašiel, lebo evolúcia podľa Darwina cieľ nemá. Život sa podľa darvinistov vyvíja, pretože sa vyvíjať musí, pretože je nútený prispôbovať sa meniacim sa podmienkam, adaptuje sa, stále lepšie sa prispôbuje vonkajšiemu prostrediu, nespeje však ku žiadnemu cieľu, lebo mu ho nemal kto určiť.

Teilhard vedu úplne rešpektoval a vôbec sa nemienil stavať proti nej, korigovať jej fakty, vyvracať ju a podceňovať. V kultúrno-civilizačnom *milieu* svojej doby ako vedec poznal dejiny Zeme, históriu života a človeka, akceptoval a formuloval zákony vývoja, no zároveň ukazoval nový rozmer kresťanstva vo svete i človeka, ktorý je otvorený Kristovi kozmických dimenzií. Chcel teda vedecký obraz sveta doplniť, povedala by som, o nový, duchovný (teologický) rozmer, dať mu aj *dušu*, nielen v ňom glorifikovať rozum, ale aj rešpektovať vieru, jednoducho, chcel zmieriť vedu s Bohom. Chcel to však urobiť tak, aby sa veda a viera navzájom nerušili, čím by umožnil prístup k viere aj vedcom (medzi ktorými sa prevažne celý život pohyboval), pričom by vo vede nemuseli v ničom ustúpiť. Povedala by som, že zasahoval skôr do viery než do vedy, racionalizoval to vo viere, čo bolo v nej zastarané, mŕtve a formálne vyprázdnené. Kompenzoval to však obohatením vedy o teologický, ba priam mystický rozmer, o čom svedčí aj jeho časté metaforické, až básnické vyjadrovanie a obrazný jazyk (známy *Hymnus na hmotu*) ([27], 264 – 265), s čím súvisia nejedny peripetie snahy porozumieť jeho dielu. Túto skutočnosť veľmi presne vyjadril aj

⁹ Hlavným zdrojom bude moja kniha *Na ceste s Teilhardom de Chardin* [15], ale aj štúdie, v ktorých som tematizovala ústrednú myšlienku jeho koncepcie, ktorou je ozrejmienie *idey jednoty*, a to vo viacerých rovinách, napríklad v chápaní problematiky jednoty a mnohosti, jednoty všetkého bytia (vesmíru, života a ľudstva) a jeho základu (otázka kozmického a dynamického monizmu a panpsychizmu), jednoty vyvíjajúceho sa sveta a Boha (otázka panteizmu – presnejšie *panenteizmu*), jednoty evolúcie a kreácie a iné (pozri [13]; [14]).

T. Münz: „Bol to mysliteľ a často aj básnik v próze, domnievam sa však, že obrazné vyjadrovanie aj využíval, predovšetkým na to, aby niekedy zakryl svoje neortodoxné názory, ich kritiku, hoci s dobrým úmyslom, lebo chcel katolícku cirkev a jej vierouku pomknúť z konzervatívneho stanoviska dopredu a tak ju zachrániť pre moderný svet“ ([8], 102).

Ak sa vrátim k Teilhardovmu rešpektovaniu vedy, spomeniem ešte dobové poznatky z oblasti astronómie, keďže ich prijatie znamenalo pre Teilharda inšpiráciu pri formulovaní jeho vlastnej kozmologicko-kristologickej koncepcie. Ako príklad môže poslúžiť kozmologická hypotéza, na ktorú Teilhard sám poukázal, pričom na základe extrapolácie poznatkov z kozmológie a astronómie dospel k úvahám nielen o fyzickej, ale aj o duchovnej vývojevej perspektíve celého vesmíru. Práve v jeho mladosti vyslovil americký astronóm E. Hubble revolučnú myšlienku, že náš vesmír sa rozpína, a vynorila sa aj hypotéza, podľa ktorej sa vyvinul z akéhosi *praatómu* (Lemaítrova hypotéza), ktorý vybuchol, a tak vznikol celý náš vesmír, ktorý sa ako následok veľkého tresku stále rozpína.

Teilhard v tejto súvislosti v jednej zo svojich významnejších prác *Le groupe zoologique humain: Structures et directions évolutives (Ludská zoologická skupina: Evolučné štruktúry a smery)* píše: „Súčasná astronómia ráta s existenciou akéhosi počiatočného »atómu«, ktorý mohol pred niekoľkými miliardami rokov obsahovať hmotu celej hviezdnej ríše. Je iste nápadné, že biologická extrapolácia – dovedená čo najďalej do budúcnosti – vedie k analogickej hypotéze, a to svojím spôsobom symetricky k onej prvopočiatočnej fyzickej jednotke: totiž k hypotéze univerzálneho ohniska, ktoré nazývam *Omega* a ktoré by nebolo ohniskom zvonkajš'ovania a fyzickej expanzie, ale psychického zvnútorňovania...“ ([28], 89).¹⁰ Pripomínam, že termín *biologická extrapolácia* používa Teilhard aj v súvislosti s explikáciou duchovného vývoja, lebo ten je ďalším rozvinutím organického vývoja. Do tohto ohniska by mala vyústiť zemská noosféra, respektíve všetky ostatné noosféry, ak vo vesmíre existujú, alebo ešte len vzniknú.¹¹

Myšlienka vývoja vesmíru teda prišla aj bez Darwina na základe astronomických pozorovaní a smelých hypotéz, ktoré sa stále potvrdzujú. Dnes je rozpracovaná do detailov a známa ako teória Big bang-u či štandardný model vesmíru. To, čo k nej pridal Teilhard, v nej síce nie je, ale ju vôbec nenarušil, len doplnil o spomenutý duchovný rozmer. Dodajme teda, že hoci Teilhard pracoval ako evolučný biológ (antropológ), dá sa povedať, že už rozmýšľal aj ako evolučný kozmológ a obidvoje spájal ako *evolučný teológ*.

Kozmická látka alebo jednota hmoty a ducha a problém dynamickej substancie.

Pod vplyvom objavov vo fyzike (zvlášť kvantovej) nemohol Teilhard zotrvať na takej podobe ontológie, ktorá silou-mocou lípla na pevných a nemenných substancích, ale

¹⁰ Teilhard dokončil túto prácu v roku 1949; išlo vlastne o písomné spracovanie prednášok, ktoré v tom roku začal na Sorbone a pre chorobu ich prerušil. Text práce bol pod pôvodným titulom publikovaný už v roku 1956 vo vydavateľstve Albin Michel v Paríži, ale v rámci vydania komplexného diela v Éditions du Seuil vyšiel až v roku 1963 (Oe. VIII) pod názvom *La place de l'homme dans la nature* [24]. (zaradený do českého prekladu spolu s výberom iných textov [28]).

¹¹ Teilhard síce uvádza, že tento finálny bod Omega je mimo akejkoľvek našej skúsenosti, ale analogicky je to aj s prvopočiatočným praatómom, teda, dnešnou terminológiou povedané, so singulárnym bodom.

mohol urobiť neveriteľný paradigmatický posun, ktorý (čo ako stručne) predstavil prostredníctvom chápania dynamickej substancie. Teilhard rozvíja svoje úvahy o vzťahu hmoty a ducha bez zábran, no tradičnú dogmatiku redukuje na racionálnu mieru. Pri osvetľovaní tejto problematiky zaznamenávame v Teilhardovom slovníku nové i staré termíny (avšak s novým obsahom), ktoré majú pomôcť vyjadriť vyvíjajúcu sa skutočnosť alebo *vývoj vecí*, ako niekedy túto skutočnosť nazýva. Dospieva tak k zavedeniu synonymických pojmov *kozmiclá látka*, *látka univerza*, *vesmírne tkanivo* (*L'Étoffe de l'Univers*) ([21], 33),¹² aby sa vyhol tradičnému, ale najmä dichotomickému používaniu pojmov hmoty a ducha, ktoré zdôrazňuje ich krajinú protikladnosť a s ňou spojenú diferenciáciu reality na dve odlišné a protikladné oblasti skutočnosti: materiálnu a duchovnú ([25], 79).¹³ Už od *začiatku* vývoja vesmírneho tkaniva, kozmickej látky či látky univerza treba mať na zreteli skutočnosť, že ide o *podvojnú*, hmotnú i duchovnú povahu tejto látky. Ne predstavuje teda ani *čistého ducha*, ani *čistú hmotu*, ale je výrazom akejsi „ducho-hmoty“ či „hmoto-ducha“. „Vo svete nie je ani duch, ani hmota: »látka univerza« je *Duch-Hmota*“ ([22], 74).¹⁴ Tento primárny východiskový rámec Teilhard neskôr konkretizuje a poukazuje na to, ako vlastne duch *vyslobodzuje* a zušľachtuje hmotu, ako mu hmota *slúži* v podobe predmetu pôsobenia. Aktivita ducha je natoľko zreteľná, že hmota prerastá do pozorovateľného vedomia, je to duch, čo ju *udržiava* ako činnú a vývojaschopnú. Mohli by sme myslieť, že bude pokračovať v tejto tradičnej filozofickej interpretácii (o nadradenosti ducha nad hmotou), no Teilhard sa postupne vymaňuje z tohto rámca a poukazuje na to, že sám duch by bez hmoty stratil dôvod svojej existencie, že práve ona je jeho matricou. O asymetrickom vzťahu teda nemôže byť reč. Z tohto hľadiska sa už Teilhard vymyká aj klasickému sporu *hmota* verus *duch*, sporu o *prvenstvo* hmoty alebo ducha, a prekračuje tradičný spor materializmu a idealizmu v chápaní danej otázky. Je to možné aj vďaka tomu, že samotné pojmy hmoty a ducha napĺňa novým obsahom.

Okrem toho sa tiež domnieva, že jednou z veľkých ilúzií vedeckého názoru je pokladať za hmotu len jej jednotlivé elementy, častice sveta, a vyhlasovať ich za najjednoduchšie a najstálejšie. Aj tieto čiastočky sa dajú redukovat' na prejavy niečoho ešte jemnejšieho, čo pri pohľade za istú „hranicu hĺbky“ už nerozoznávame, akoby sa substrát hmatateľného vesmíru (závratný množstvom a nepatrný rozmerom) rozpadával ([21], 35). No čím viac *hmotu* umelo štiepime, tým viac sa ukazuje jej základná jednota, preukazujúca totožnosť masy a podobnosť správania, pričom je akoby zredukovaná na jednoduchú a unikátnu formu substancie, ktorá je *homogénnou a kolektívnou jednotou* (*unité d'homogénéité, unité collective*) ([21], 35 – 36).

Podľa Teilharda je elementárna hmota – majme stále na mysli spojenie hmota-duch, hoci používa len pojem hmoty (na úrovni myšlienkového konštruktú rozlišuje ešte elementárnu a totálnu hmotu) – charakteristická tromi určujúcimi aspektmi: mnohosťou,

¹² Pozri tiež rovnomennú štúdiu z roku 1953 *L'Étoffe de l'Univers* ([23], 395 – 406) a významnú prácu z roku 1936 s názvom *Esquisse d'un Univers Personnel* ([22], najmä 72 – 75).

¹³ Túto štúdiu napísal v roku 1924.

¹⁴ Pozri tiež ([21], 33 – 48; [25], 77 – 81).

jednotou a energiou ([21], 34 – 37).

„Na začiatku“ teda neboli ani hmota, ani duch osebe, ale bola tu kozmická látka ako ducho-hmota alebo hmoto-duch. Tvorili jednotu, a to nielen v tom zmysle, že boli od seba neoddeliteľné, ale aj v tom zmysle, že sa navzájom prenikali. Kým však spočiatku boli prejavy duchovnej (psychickej) stránky nepatrné, rudimentárne, neskôr v evolúcii úmerne narastajúcej organickej hmotnej zložitosti duch narastal, takže hmota sa vývojom čoraz viac psychizovala, spiritualizovala, zduchovňovala, duch sa nielen vyvíjal, ale aj navíjal, a to nielen vonkajškovo, ale aj vnútorne, zvnútorňoval sa, koncentroval akoby v sebe a sústreďoval sa do seba. Tak vznikali elementárne prejavy psychického života, ktorý sa prehlboval, vznikalo rastlinstvo, živočíšstvo, až nakoniec rozumný človek, schopný rozmýšľať o vonkajšom a svojom vnútornom svete, o sebe samom.¹⁵

Vesmír sa teda spiritualizoval, vznikom človeka vznikol duchovný obal Zeme, oblasť vedenia, poznania, kolektívnej reflexie, mysliača vrstva, noosféra, ktorá sa pomocou vedy, vzdelania, psychického zhusťovania stále rozširuje a prehlbuje. Ľudstvo pozostávajúce z osobitých osôb sa zosobňuje, personalizuje, ako hovorí Teilhard, ale aj planetizuje, teda globalizuje, ako hovoríme dnes my.

Evolúcia tak navonok predstavuje proces, ktorý možno chápať najskôr ako proces fyzickej expanzie, ako divergentný vývoj, v ktorom sa základné elementárne častice vyvíjajú do nekonečne rozmanitých foriem, aby sa nakoniec konvergentným vývojovým procesom, duchovným zvnútorňovaním zjednotil vo forme jedného vesmírneho ľudstva s finálnym centrom, bodom Omega.

Vráťme sa však ešte k ontologickej problematike a k problematike spomínanej dynamickej substancie. Teilhardova interpretácia ontologickej problematiky predstavuje nielen formu evolučnej ontológie, ale je zároveň novou podobou filozofického *evolučného monizmu* (opäť na rozdiel od Hartmanna). Táto interpretácia, založená na presvedčení o *substanciálnej* (avšak plurálnej, diferencovanej) *jednote* sveta, a teda sveta v stave zrodu, stávania a rastu, môže podľa samotného Teilharda nepochybne vyvolávať údiv tých mysliteľov, ktorých myslenie podlieha preintelektualizovanej a pregeometrizovanej ontológii, ba i pohoršovať tých, ktorí rozbíjajú skutočnosť na nemenné substancie (všetky rovnako substanciálne) a na akcidenty ([25], 80). Teilhardova evolučná ontológia sa opiera o dva základné pojmy: *nedokončená substancia* (*substance inachevée*) a *substancia substancie* (*substance de substance*) ([25], 81).

Prvý pojem implikuje, že ide o substanciu vývojovo *neukončenú, nehotovú, neúplnú*, teda o substanciu (presnejšie substancie) vo vývoji. Druhý pojem v nadväznosti na prvý zdôrazňuje, že v povahe veci niet *substancie uzavretej a ukončenej* ani substancie *samoostatnej, osobitnej, izolovanej*, ale že každá sa opiera o mnoho substancií (ktorých stupne

¹⁵ V rámci svojej evolučnej koncepcie Teilhard formuluje najvýznamnejšie univerzálne zákonitosti, ktoré by sme azda mohli zrekonštruovať v podobe troch zákonov. Teilhard síce zákonom v priamom zmysle slova nazýva len prvú z nich, ale pracovne ich takto môžeme nazvať všetky: 1. zákon zložitosti a vedomia ([21], 58); 2. zákon tangenciálnej a radiálnej energie ([21], 62); 3. zákon psychickej konvergencie ([21], 58). Bližšie som o nich hovorila na inom mieste ([15], 56 – 59).

vystupujú až po najvyšší stred všeobecnej konvergencie), teda substancí hierarchizovaných a spojených vzájomnou závislosťou, ktorá sa dá vyjadriť organickým zákonom, pričom v tejto závislosti nachádzajú plnosť individuálnej diferenciácie a schopnosť pôsobiť. Spomenutá otvorenosť substancí má teda dvojaký charakter: je to otvorenosť celému vesmírnemu prostrediu i otvorenosť stredu konvergencie – čiže bodu Omega.

Hoci s termínom *substancia* Teilhard nezaobchádza opatrne,¹⁶ má jeho význam vymedzený. Dalo by sa povedať, že z fyzikálneho hľadiska pracujú so substanciami (resp. monádami) aj vedy, ktoré sa zaoberajú len ich hmotnou stránkou; ich duchovnú stránku si však nevšímajú, lebo ju ani nevidia. Keďže sú však hmotno-duchovné, duch v nich stále pracuje, čo sa vo vývoji prejavuje spájaním, zjednocovaním a tvorením čoraz komplexnejších celostných štruktúr a vytváraním väčšej jednoty. Všetko sa *táhá nahor*, poddáva sa duchu a keďže všetko je len časťou veľkého celku, realita je v pohybe napred a nahor, je vo fáze stávania a vytvárania len jednej *Monády*, teda organicky zjednocujúceho sa bytia, vesmíru. Organizujúcim, zjednocujúcim a vedúcim činiteľom je tu duch. „Všetka konzistencia pochádza z ducha“ ([25], 77). Duch v procese zjednocovania nadobúda funkčný primát.

Vrcholné duchovné centrum, bod Omega, ktoré od začiatku existuje, ale zároveň sa formuje a pôsobí priťahujúcou silou na každú substanciu, je podľa Teilharda substanciou všetkých substancí, spájajúcou do celku a jeho jednoty všetky ostatné. A keďže táto jednota vesmíru nie je ešte ukončená, ale má sa dosiahnuť v budúcnosti, môžeme povedať, že aj bod Omega je formujúcim sa centrom duchovného zjednotenia, teda z evolučného hľadiska tiež neukončenou substanciou, substanciou vo vývoji podobne ako všetky ostatné substancie. Nie je to však substancia starej ontológie, strnulej, nehybnej a nemennej, akási substancia s akcidentmi. Ide tu o niečo nové, o substanciu nielen v pohybe, ale dokonca vo vývoji, o dejúcu sa substanciu.

Je teda zrejmé, že táto filozofická interpretácia implicitne zahŕňa fakt evolúcie a explicitne hovorí o vzájomnej prepojenosti, súvislosti a podmienenosti jednotlivých aspektov skutočností, o ich nezníiteľnej *prirrodzenej a totálnej* spojitosti. Zároveň vypovedá o neoddeliteľnosti *časti a celku* alebo, inými slovami, o jednote (jednom) a mnohosti (pluralite), chápaných v podobe diferencovaného zjednotenia (diferencovanej jednoty). Tieto dimenzie však už otvárajú priestor takej interpretácii sveta, ktorá presahuje z roviny všeobecno-filozofickej do roviny teologickej.

Teória tvorivej jednoty a metafyzika esse a metafyzika unire/i. Zapojenie dynamickej evolučnej ontológie do teológie je tak celkom možné, ba v Teilhardovom prípade priam jedine možné a prijateľné. Stávame sa svedkami vzniku takej metafyzickej filozoficko-teologickej koncepcie, ktorej výrazom je teória *jednotiaceho s/tvoriteľského pôsobenia* alebo teória *tvorivej jednoty* (l'union créatrice).¹⁷

Pokúsím sa len o stručné zhrnutie tejto teórie, keďže v predchádzajúcich úvahách

¹⁶ Fyzické veci často nazýva aj monádami – podobne vývoj celej skutočnosti v stave zrodu nazýva jedinou monádou.

¹⁷ Základné, určujúce piliere koncepcie formoval Teilhard približne dvanásť rokov (v období rokov 1912 – 1924); 25. marca 1924 dopisuje druhý variant štúdie *Mon Univers* ([25], 63 – 114).

o pôsobení bodu Omega bola jej základná myšlienka už vyjadrená. Zopakujme teda, že evolúciu vnútorne (ale nie navonok) vedie podľa Teilharda od začiatku do konca bod Omega (ktorý je teraz z náboženského kresťanského stanoviska Bohom), takže evolúcia je z hľadiska jej vnútornej stránky jednotiacim s/tvoriteľským pôsobením, Božím kreačným pôsobením, ktoré už nemôže skúmať veda, lebo tá skúma len vonkajšiu stránku evolúcie. Obrazne povedané, *Boh tvorí tak, akoby sa veci navonok tvorili samy*.

Teilhardova myšlienka, ktorá sa tu objavuje, je teda myšlienkou o *Bohu evolúcie*. Je to Boh – *hýbateľ*, ktorý evolúciu vedie, je teda Bohom *spredu* (ab ante), a nie *odzadu* (a retro) (ako to bolo u Aristotela a ešte aj u Bergsona). Z perspektívy vývoja sveta nie je Bohom evolúcie, ktorý stojí iba na začiatku a pôsobí iba v minulosti, ale je Bohom, ktorý od začiatku pôsobí takpovediac aj od konca, z budúcnosti, z bodu Omega.¹⁸

Podstatou evolučného procesu ako kreačného pôsobenia je teda zjednocovanie. Domyšlené do dôsledkov: V Teilhardovom duchu evolučne tvoriť znamená zjednocovať a byť zjednotený a toto zjednocovanie sa ňo môže uskutočňovať iba na základe lásky.¹⁹

Posledná poznámka, ktorú chcem pripojiť k úvahám o tejto koncepcii, sa týka metafyziky *esse* a *unire/i*. Pri analýze relačných väzieb medzi nimi sa ponúkajú minimálne dve interpretačné možnosti, súvisiace s hlavnou tézou, ktorú v zhode Teilhardovým myslením môžeme navyše sformulovať v dvoch variantoch: *byť znamená zjednocovať sa* (*esse = unire*) a *byť znamená byť zjednoteným* (*esse = uniri*).²⁰ Musíme teda pripustiť neoddeliteľnosť bytia a zjednocovania, takže môžeme doložiť, že definícia *esse* sa rovná definícii *unire/uniri*.

Bytie v zmysle vyvíjajúcej sa skutočnosti povstáva procesuálnym aktom zjednocovania, jednotenia mnohosti (la pluralité, la multitude, le multiple), takže metafyzika *esse* a metafyzika *unire/i* predstavuje len dve stránky jediného evolučného procesu.

Teilhardova evolučná ontológia a antimetafyzické pozície vo filozofii. V závere tejto štúdie by som sa chcela ešte vrátiť k možnosti hodnotiť význam predloženej koncepcie spomínanej v úvode. Prvú možnosť reflektovať ju na pozadí dobového konceptu som už ukázala, teraz stručne pristúpim k jej významu z hľadiska nášho súčasného tematizovania skutočností a problémov.

V tejto rovine vidím minimálne dve zaujímavé oblasti: inšpiráciu Teilhardovej evolučnej ontológie a pojmu dynamickej substancie v polemike s antimetafyzickou pozíciou vo filozofii a inšpiráciu v súčasnom dialógu vedy a náboženstva. Vzhľadom na rozsah tohto textu sa stručne zmienim už iba o prvej z nich.

¹⁸ Pozri bližšie ([29], 161).

¹⁹ Láska vystupuje u Teilharda ako univerzálna kozmická energia, ako sila prenikajúca všetkými fázami kozmogénzy (chápanej už aj ako kristogénzy). Tým urobil Teilhard ako moderný mysliteľ zádosť aj kresťanskému náboženstvu. Zároveň touto láskou ako zjednocujúcou evolučnou silou doplnil Darwinov *boj o prežitie*.

²⁰ Dalo by sa analogicky vyvodiť, že ide o aktívnu a pasívnu podobu zjednocovania. Detailnejšie analýzy podáva Teilhardova štúdia *Comment je vois*, v ktorej uvádza aj latinské formulácie: „Plus esse = plus plura unire (forme active). Plus esse = plus a pluribus uniri (forme passive)” ([26], 208).

Myslím si, že Teilhard sa svojou evolučnou ontológiou môže právom zaradiť medzi významných a celkom moderných autorov, pretože ponúkol riešenie problému, pri ktorom sa zastavili moderní antimetafyzici, pričom by účinne čelil ich názoru, že pojmu substancie sa treba vzdať. Pokúsim sa to stručne ukázať a prejdem k antimetafyzikom.

Už Kant, ako vieme, zavrhol predchádzajúcu metafyziku,²¹ ale to antimetafyzikom, ktorí prišli po ňom, nestačilo a kritizovali aj Kanta. Na prvom mieste to bol Nietzsche (azda prvý moderný antimetafyzik, aj keď len do istej miery), v súčasnosti najmä americký filozof neopragmatizmu Richard Rorty, ktorý nás chce vyliečiť z *hlbokých metafyzických potrieb*.

Kant zrušil možnosť starej metafyziky, tiahnucej sa od Aristotela, predložil však novú metafyziku, prístupnú každému, a to ako výskum všetkého apriórneho v poznaní; výskum stálego, nemenného, neempirického, nezmyslového, daného v zmyslových a nazeracích formách času a priestoru a v umových kategóriách, ktoré tvoria nemennú kosť menlivého poznávania. Práve to však Nietzsche napadol, a to práve pre nezmyslosť, nemennosť a stálosť. Podľa Nietzscheho, prijímajúceho herakleitovské dianie, zmenu všetkého, a odmietajúceho všetko pevné, boli kantovské a priori antropomorfizmami, ktoré sú iba užitočnými omylmi.

Medzi kategóriami napadol Nietzsche aj substanciu. V práci *Ecce homo* hovorí: „Dnes naopak vidíme presne tak ďaleko, ako nás predsudky rozumu nútia klásť jednotu, identitu, trvanie, substanciu, príčinu, vecnosť, ako nás zamotávajú do omylu, ako nás k nemu nútia, pretože sme si na základe presného prepočtu vo svojom vnútri istí tým, že je tu omyl“ ([11], 34 – 35). Stálym, právnym zástupcom tohto omylu, hovorí Nietzsche, je naša reč.

Vymenované pojmy sú subjektívne výtvary, nemajú nijaký ekvivalent v objektívnej skutočnosti, ktorú Nietzsche síce prijímal, ale pokladal ju za nepoznatelnú, aj keď o nej sám hovoril. Do určitej miery sa snažil devalvovať tieto pojmy svojím psychologizmom. Nietzsche síce nehovorí, že sa ich treba vzdať, keďže sa bez nich nezaobídeme, ale ukazuje na to, čo si máme o nich myslieť.

Richard Rorty²² ako neopragmatistický pokračovateľ, ale aj kritik Nietzscheho, zachádza miestami ešte ďalej než Nietzsche. Keďže sa prehlasuje za nominalistu, žiadne všeobecniny, a teda ani podstaty neuznáva. Aj on síce pripúšťa existenciu skutočnosti samej osebe, ale nie jej poznateľnosť. Aj on sa uchýlil do jazykového sveta, v ktorom žijeme a pohybujeme sa. V tomto svete niet podstát, veci sú v pohybe a nemajú nič spoločné, nemenné, čo by ich spájalo; takže podstata, prirodzenosť vecí sú len slová.

Môžeme zhrnúť, že antimetafyzici, zameraní zvlášť proti substancii, však o dynamickej,

²¹ Útoky na metafyziku sa objavovali, samozrejme, už oveľa skôr. P. Nezník v tejto súvislosti napríklad poznamenáva, že sa vyskytli už v renesancii, na čo upozornil Leibniz: „Lebniz si všimol, že Nizolius na mnohých miestach útočí na *metafyziku*, avšak neuvádza žiadne argumenty, ktoré by ju mohli spochybniť či zneistiť jej samotné princípy“ ([10], 39).

²² Posledné minulo-ročné číslo *Filozofie* vzdáva hold tomuto mysliteľovi. (Úvod k jeho dielu a k mysliteľským aktivitám napísali E. Višňovský a F. Gál; pozri [30]. Odkazujem tiež na práce Rortyho, ktoré sú venované tejto téme, najmä *Filozofia a zrkadlo prírody* [18] a štúdia *Svet bez substancii a esencií* [19], 76 – 103).

neúplnej substancii, substancii vo vývoji a substancii substancie, o ktorých hovorí Teilhard, nehovorili, akoby na takúto myšlienku neboli ani prišli. Nie je to nič zvláštne, keď uvážime, že Nietzsche a Rorty boli aj proti pojmu vývoja. Vývoj má podľa ľudských predstáv cieľ (u Teilharda je to aj deklarované), no keďže podľa Darwinovho názoru evolúcia nijaký cieľ nemá, cieľ dáva iba človek, evolúcii ho nemá kto dať. Príroda (ktorá nerozmýšľa) to nedokáže a Boh neprichádza ani vo vede, ani v ateistickej filozofii, ktorú hlásali Nietzsche a Rorty, do úvahy. So zadostučinením by teda asi boli poukázali na Teilharda len ako na teológa, ktorého Boh mohol určiť evolúcii cieľ (tým by možno získali argument a Teilharda by odmietli).

Ale jeho vyvíjajúca sa, povedzme to zjednodušene, meniac sa, teda *pohyblivá* substancia by ich bola mohla zaujať, lebo to bolo nóvum, ktoré by mohlo byť namierené aj proti nim. Myslím si totiž, že možno prijímať aj substanciu, ktorá sa mení, ktorá nič nezastavuje, ale naopak, ktorá nedovoľuje ničomu v nej zastaviť sa. Pritom je to ozajstná substancia, lebo zároveň tvorí spoločný menovateľ celého bytia, to, čo je rovnaké vo všetkých substanciiach (resp. monádach) a čím je ducho-hmotou alebo hmoto-duchom.

Musím ale povedať, že hoci je Teilhard v tejto problematike k antimetafyzikom v opozícii, vyhovoval by im by z iného hľadiska. Nietzsche, ale najmä Rorty, sa opierali o básnikov, a to z rôznych dôvodov, no podstatné je, že básnici, a to aj básnici v próze, sú aj tvorcami nového jazyka, nových opisov, vystihujúcich veci aj bez definícií často lepšie než vedecké opisy. To všetko platí aj o Teilhardovi. Aj on bol básnikom v próze, jeho reč je kvetnatá, ospevujúca, niekedy až na úkor zrozumiteľnosti. Veci veľmi nedefinuje, skôr ich opisuje a charakterizuje. A, samozrejme, jeho jazyk oplýva novými termínmi, metaforami, ktoré vystihujú to, čo opisuje, a tým svoje myšlienky antimetafyzikom i laikom približuje.

Teilhardovou najvladnejšou túžbou bol pohyb na pomedzí vied, filozofie a náboženstva, o syntézu ktorých sa usiloval. V tomto smere je v súčasnosti inšpiratívnym zdrojom viacerých mysliteľov, ktorí sa o takýto dialóg usilujú, pravda, už z hľadiska najnovších poznatkov v týchto oblastiach.²³

LITERATÚRA

- [1] BARBOUR, I. G.: *Keď sa veda stretne s náboženstvom*. Bratislava: Kalligram 2009.
- [2] BROOKE, J. H.: *Veda a náboženstvo. Niekoľko historických pohľadov*. Bratislava: Kalligram 2011.
- [3] HAUGHT, J. F.: *Boh po Darwinovi. Evolučná teológia*. Bratislava: Kalligram 2003.
- [4] HARTMANN, N.: *Nové cesty ontológie*. Bratislava: Pravda 1976.
- [5] LETZ, J.: Niektoré problémy teilhardistického myslenia. In: *Filozofia*, roč. 47, 1992, č. 9, s. 513 – 520.
- [6] LETZ, J.: Teilhardizmus a jeho hlavné vývinové tendencie. In: *Filozofia*, roč. 50, 1995, č. 6, s. 275 – 288.
- [7] MÜNZ, T.: *Listy filozofom*. Bratislava: Kalligram 2002.
- [8] MÜNZ, T.: Hegel a Teilhard de Chardin: Evolučný Boh, či Boh evolúcie? In: Dronzek, J. (ed.): *Boh vo filozofii 20. storočia*. Košice: TF KU 2008, s. 102 – 111.

²³ Pozri napríklad ([1]; [2]; [3]; [12]; [16]; [20]).

- [9] NANDRÁSKY, K.: Pierre Teilhard de Chardin (1881 – 1955). In: *Filozofia*, roč. 45, 1990, č. 6, s. 702 – 717.
- [10] NEZNÍK, P.: *G. W. Leibniz: Metafyzické zdôvodnenie sveta ako divadla*. Košice: Vydal P. Nezník 2010.
- [11] NIETZSCHE, F.: *Ecce homo. Ako sa človek stane tým, čím je*. Bratislava: IRIS 2004.
- [12] PEACOCKE, A.: *Teológia pre vedecký vek*. Bratislava: Kalligram 2009.
- [13] PLAŠIENKOVÁ, Z.: Boh, evolúcia a personalizácia v koncepcii Pierra Teilharda de Chardin. In: Dronzek, J. (ed.): *Boh vo filozofii 20. storočia*. Košice: TF KU 2008, s. 112 – 123.
- [14] PLAŠIENKOVÁ, Z.: *Evolučná koncepcia Teilharda de Chardin*. Bratislava: Stimul 2010 (http://stella.uniba.sk/texty/ZP_evokon.pdf).
- [15] PLAŠIENKOVÁ, Z. – KULISZ, J.: *Na ceste s Teilhardom de Chardin*. Trnava: Dobrá kniha 2004.
- [16] POLKINGHORNE, J.: *Jeden svet. Vzájomné pôsobenie medzi vedou a teológiou*. Bratislava: Kalligram 2008.
- [17] *Powszechna encyklopedia filozofii. 7. Tom*. Lublin: Polskie Towarzystwo Tomasza z Akwinu 2006.
- [18] RORTY, R.: *Filozofia a zrkadlo prírody*. Bratislava: Kalligram 2000.
- [19] RORTY, R.: Svet bez substancí a esencií. In: Rorty, R.: *Filozofické orchidey*. Bratislava: Kalligram 2006, s. 76 – 103.
- [20] TORRANCE, T. F.: *Kresťanská teológia a vedecká kultúra*. Bratislava: Kalligram 2009.
- [21] TEILHARD DE CHARDIN, P.: *Le Phénomène humain. (Oe. I)*. Paris: Éditions du Seuil 1955.
- [22] TEILHARD DE CHARDIN, P.: Esquisse d'un Univers Personnel. In: *L'Energie Humaine (Oe. VI)*. Paris: Éditions du Seuil 1962, p. 67 – 114.
- [23] TEILHARD DE CHARDIN, P.: L'Étoffe de l'Univers. In: *L'Activation de L'Energie (Oe. VII)*. Paris: Éditions du Seuil 1963, p. 395 – 406.
- [24] TEILHARD DE CHARDIN, P.: *La Place de L'Homme dans la Nature. Le groupe zoologique humain*. Paris: Éditions Albin Michel 1996 (v Éditions du Seuil vyšlo ako *Oe. VIII* v roku 1963).
- [25] TEILHARD DE CHARDIN, P.: Mon Univers. In: *Science et Christ. (Oe. IX)*. Paris: Édition du Seuil 1965, p. 63 – 114.
- [26] TEILHARD DE CHARDIN, P.: Comment je vois. In: *Les Directions de L'Avenir (Oe. XI)*. Paris: Éditions du Seuil 1973, p. 177 – 229.
- [27] TEILHARD DE CHARDIN, P.: *Vesmír a lidstvo*. Praha: Vyšehrad 1990.
- [28] TEILHARD DE CHARDIN, P.: *Místo člověka v přírodě: Výbor studií*. Praha: Svoboda – Libertas 1993.
- [29] TEILHARD DE CHARDIN, P.: Bůh evoluce. In: *Jak veřím*. Praha: Vyšehrad 1997, s. 157 – 164.
- [30] VIŠŇOVSKÝ, E. – GÁL, E.: K Rortyho miestu v dejinách západnej filozofie. In: *Filozofia*, 2011, roč. 66, č. 10, s. 957 – 962.

Príspevok vznikol na Katedre filozofie a dejín filozofie FiF UK v Bratislave v rámci grantového projektu VEGA č. 1/0536/12.

Zlatica Plašienková
 Katedra filozofie a dejín filozofie FiF UK
 Šafárikovo nám. 6
 818 06 Bratislava 1
 SR
 e-mail: zlatica.plasienkova@phil.uniba.sk