

Víra a věda v díle Pierra Teilharda de Chardin [1965]

Když před deseti roky (10. dubna 1955) zemřel v New Yorku 74letý jezuita Pierre Teilhard de Chardin, ztrácela v něm světová věda předního geologa, paleontologa a paleoantropologa. O filosofickém a theologickém významu jeho životního díla nebylo téměř nic známo; jen nejužší kruh jeho spolupracovníků a žáků měl k dispozici opisy nebo cyklostylované výtisky některých jeho prací, které nedosáhly imprimatur od Teilhardových řádových nadřízených. Většina drobnějších prací a zejména dopisů, které mají pro poznání Teilhardova myšlení mimořádnou důležitost, byla zatím roztroušena. Krátce po jeho smrti však bylo zahájeno vydávání celého díla a dnes, po deseti letech, jsme svědky pozoruhodné proměny, která se odehrála a odehrává před našima očima. Na velikonoční neděli před deseti lety zemřel odborný vědec, ale současně se pro celý svět zrodil Teilhard – filosof, myslitel, který otevřel modernímu vědeckému myšlení nové dimenze, protože svou víru křesťana nenechával za branami vědy, ale žil ji uprostřed vědecké práce; zrodil se Teilhard – theolog, myslitel, který otevřel nové cesty také křesťanskému myšlení, protože vědu nenechával za branami víry, ale učinil ji denním chlebem a trvalou výzbrojí duchovního života. Pro nás, kteří jsme se orientovali na zakladatelích Křesťanské revue, je Teilhard de Chardin velmi spřízněnou duší, duchovním bratrem, který nám může pomoci při realizaci toho, k čemu nás vedl např. Rádl, když žádal, „aby vědeckost se stala článkem víry a nejen jakousi stydlavě trpěnou a mnohdy netrpěnou popelkou“, anebo když hlásal povinnost „prokousat se v mezích nám daných mravními, náboženskými, sociologickými důsledky vědy“ a zařizovat „podle vědy svůj život – rozuměj i život duchovní, estetický, etický, náboženský“. To nám velmi přibližuje i samotného Teilharda.

Několik týdnů před tím, než skončila v Evropě druhá světová válka, přednášel Pierre Teilhard de Chardin na francouzském velvyslanectví v Pekingu o významu planetárních soustav ve vesmíru a o jejich významu na život. V přednášce citoval jedno místo z knihy známého anglického astronoma Jamese Jeansse „Tajemný vesmír“¹, aby v jemné polemice s některými jeho formulacemi ukázal postavení člověka ve vesmíru v nové perspektivě.² Připomeňme si některé Jeansovy myšlenky, na jejichž kontrastním pozadí nám tím spíše vynikne plastičnost Teilhardových koncepcí.

První dojem člověka, který se staví tváří tvář vesmíru, je podle Jeansse něco blízkého hrůze; vesmír nás děsí nepostižitelnou nesmírností svých vzdáleností, nepochopitelnou délkou časových rozměrů, které zkracují celé dějiny lidstva na mžiknutí oka, krajní osamělosti a hmotnou bezvýznamností našeho obydlí v prostoru. Ale nad to vše se nám zdá vesmír

¹ *The Mysterious Universe* (1930); český překlad Zdeňka Kopala vyšel 1936.

² *Vie et planètes* (1945), vyšlo v *Études* 79 (tome 249), 145–169, 1946. Přetištěno v 5. svazku Teilhardových spisů (dále Oe.) *L'Avenir de l'Homme* (1959), str. 127n.

hrozivý proto, že se chová netečně ke každému životu, který se podobá našemu, ba dokonce že vystupuje činně nepřátelsky proti životu. Do takového vesmíru jsme upadli, ne-li vůbec omylem, alespoň způsobem, který můžeme spravedlivě nazvat náhodou. Zdá se nám neuvěřitelným, že by byl vesmír mohl být původně určen zrodit život; spíše se zdá, že život je vedlejším produktem bez jakékoliv důležitosti; že my, žijící bytosti, jsme jaksi mimo hlavní proud. Je to však opravdu vše? Jeans nachází posléze odpověď v představě vesmíru, jako by byl z čisté myšlenky; ve vesmíru je cosi společného s každým z nás, totiž s naší schopností mysliti matematicky. Netečné atomy původního chaosu jsou nicméně ve shodě s těmito základními rysy vesmíru; to způsobuje, že už nejsme cizinci nebo vetřelci ve vesmíru, i když z větší části je snad nepřátelský životu a cizí duchu našich citů, morálky nebo estetických soudů. V tom smyslu, končí pak Jeans, „z našeho úsilí lze sotva odvodit výsledek, že moderní věda nám má vůbec co říci; možná že bychom naopak měli soudit, že věda se musí navždy vzdát jakéhokoli stanoviska...“³

Teilhard je přesvědčen, že tato perspektiva nemůže být posledním slovem vědy, nejen proto, že nás příliš zbavuje činné odvahy, ale také proto, že je v příliš velkém rozporu s existencí a aktivitou našeho rozumu, který je přece jenom jedinou silou ve světě, schopnou svět ovládat. To nejsou Teilhardovy výtky, adresované vědě a jejím mezím, ale naopak adresované nedostatku vědeckosti a přímo nevědeckosti. Na mnoha místech⁴ se Teilhard brání metafysicky vyspravovat a theologicky zalátat trhliny a mezery ve vědeckém poznání; je přesvědčen, že věda, přestože zdaleka nepodává celkový výklad světa, nýbrž pouze úvod k takovému výkladu, a přestože ponechává volné, otevřené místo pro filosofickou a theologickou reflexi, je přece jenom schopna podat spolehlivě a s velkou přesností obraz vesmíru v jeho vztahu k člověku a obraz lidského místa v něm. Proto také zakládá Teilhard svůj nejrozsáhlejší pokus o vytvoření trikového obrazu (v knize „Lidský fenomén“) zcela na vědě a z vědy nechce nikterak vybočit. Nikoli proto, že by věda mohla zastoupit, nahradit filosofii či dokonce theologii. (Tak například věda nemůže podat systém ontologických vztahů, nebo nemůže také odhalit kauzální nexus, ale pouze formulovat experimentální zákon rekurence, opakování, sukcese jevů v čase.⁵) Na první pohled to na leckterém místě zní dost blízce pozitivistickému pohledu na vědu, ale není tomu tak. Teilhard spíše usiluje o opatrné formulace, které mohou vědeckou práci zajistit před nelegitimní-

³ Uvedené formulace najdeme na str. 15, 16, 17, 131, 141, 142 českého překladu.

⁴ „... le livre que je présente ici demande à être lu, non pas comme un ouvrage métaphysique, encore moins comme une sorte d'essai théologique, mais uniquement et exclusivement comme un mémoire scientifique.“ *Le phénomène humain* (1940), Oe. 1, str. 21. Podobně na celé řadě dalších míst, např. Oe. 3, str. 306; Oe. 7, 106; *Les Études philosophiques* 10 (No. 4), 580, 1955; atd.

⁵ Např. *Vie et planètes* (1945), cit. místo v *Études*, str. 154 a 158.

mi požadavky, aby věda plnila a dokazovala nějaké jí zvnějšku předpísované filosofické nebo theologické postuláty a these, ale které zároveň na druhé straně neukládají vědě a vědeckému poznání žádné pevné hranice a nepřekročitelné meze. Teilhard tím vlastně vši vahou oponuje pozitivismu, který vylučuje rozsáhlé oblasti vůbec ze svého zájmu a ponechává je vládě mimovědeckým principům. (U nás zakořnil a dodnes žije předsudek právě pozitivistické provenience, že skutečnosti víry jsou samou svou podstatou mimo dosah vědeckého myšlení.) Otevřené místo, které v Teilhardově pojetí ponechává věda filosofii nebo theologii, nemá být chápáno tak, že filosofie nebo theologie začínají tam, kde končí věda, že jsou jaksi vyšším, vědě nedostupným poznáním, ale tak, že věda je určitou cestou k poznání plné, opravdové skutečnosti, veškerenstva, zatímco filosofie nebo zase theologie jsou jinou takovou cestou. Teilhard používá obrazu koule,⁶ z jejíhož rovníku vycházejí v poledníkovém směru různé cesty, mířící k jedinému cíli, totiž k pólu, jímž je dokonalé poznání pravdy. Poledník vědy a poledník víry se sblíží a perspektivně se docela sjednotí. Věda tedy nepostihne vše, protože je pouze jednou cestou a protože je zatím na cestě, protože nedošla ještě zdaleka k cíli; ale na této cestě nesmí nic nechat stranou a bez povšimnutí. Věda je v Teilhardově pojetí odkázána ovšem jen na jevy, tedy jen na fenomenální stránku skutečnosti; nemůže a dokonce nesmí vycházet odjinud a zavádět do svého zkoumání principy, které si sama nevytvořila a které si sama neověřila. Neusiluje a nesmí usilovat o nic víc než o jev, o pouhý fenomén a nic než fenomén. Ale na své cestě se také nesmí sama ničeho vzdávat, nesmí si mezi jevy jen některé vybírat a jiné pomíjet. Věda tedy nejenom musí zůstat u jevů, ale musí brát jevy v jejich úplnosti, musí konstatovat, brát na vědomí, vidět celý jev, celý fenomén. Proto je heslem Teilhardovým: nic než fenomén, ale také celý fenomén.⁷ Právě v tomto bodě se však s každým pozitivismem a vůbec s celým moderním scientismem prudce rozchází.

Jako otec novodobé pozitivistické orientace filosofie a vědy bývá uváděn Auguste Comte. Jistě právem; zapomíná se však často, že významným „dědem“ pozitivismu byl David Hume, jako vůbec i na to, že u kolébky pozitivizmu byla jako sudička přítomná celá tradice anglického empirismu. Podstatou tohoto empirismu je pochopení východiska myšlení, filosofie i vědy, jako čehosi elementárního, základního, pevně ohraničeného

⁶ Např. v dosud nevydaném dopise Augustu Valensinovi z 20. 4. 1948: „... les méridiens dans la région de l'équateur (méridien de la Science et méridien de la Foi). Mais ces méridiens doivent se rejoindre quelque part en un pôle (si l'on considère, scientifiquement et religieusement, le Tout)...“ (Citováno podle È. Rideau, *La pensée du Père Teilhard de Chardin*, 1965, str. 217, pozn. 114.) Podobně už v *Le phénomène humain* (1940), Oe. 1, str. 22: „Comme il arrive aux méridiens à l'approche du pôle, Science, Philosophie et Religion convergent nécessairement au voisinage du Tout. Elles convergent, je dis bien; mais sans se confondre, et sans cesser, jusqu'au bout, d'attaquer le Réel sous des angles et á des plans différents.“

⁷ Oe. 1, str. 21: „Rien que le Phénomène. Mais aussi tout le Phénomène.“

a uzavřeného, co je primárně dáno – ať už se tomu říká jednoduchá idea, vněm, počitek, představa nebo zase fakt apod. V tomto kontextu nemá smysl zdůrazňovat, že jde o celý fenomén, neboť východiskem a předmětem našeho poznání jsou data tak elementární, že už dále nejsou prostá, dělitelná; jsou to jakési atomy poznání, které už samy sebou jsou celé. Obraz skutečnosti si pak vytvoříme tím, že je skládáme a kombinujeme, čímž docházíme k ideám složitějším, komplexním. Problém jevu jako celku je v empirické tradici eliminován, vyeskamotován. Teilhardův důraz na celkovost fenoménu, na fenomén jako celek je tedy v příkré opozici k pozitivistické a nověji scientistické tradici filosofie a vědy. Věda, která se chce vztáhnout k celku, byť jen k celku fenomenálnímu, je něčím jiným než věda v pozitivistickém smyslu, ba dokonce je v rozporu s tradičním pojetím vědy, jak se zakořenilo od počátku novověky a jak se vytvářelo – mluveno s Kosíkem – „od Galileiho až k Einsteinovi“. Jde totiž o to, že fenomén jako celek není dán, že v tom smyslu tedy není pouhým fenoménem (tím, co se jeví), ale je víc než fenoménem. Fenomén v Teilhardově smyslu je něco, co se nejenom jeví a jeví, ale také to, co se dosud nejevilo a nejeví, ale bude jevit. Fenomén je tedy nejen aktuální, ale i potenciální danost, přítomnost – tedy budoucí, očekávaná přítomnost. To má dva pronikavé důsledky: mění to především pojetí faktu (vědeckého faktu) a za druhé to rozšiřuje, řekli bychom „zperspektivňuje“ fenomén jako celek – jevu se dostává výhledu a zarámování, kontextu.

Především se tedy Teilhardovi mění pojetí a pojem faktu. Teilhard ví, že není čistých faktů; veškerá zkušenost, ať si vypadá sebe objektivněji, se nevyhnutelně obklopuje systémem hypotéz, jakmile se ji pokouší vědec formulovat⁸. Je sice pravda, že uvnitř nějaké vymezené oblasti může tato subjektivní aureola každé interpretace zůstat zcela neznatelná, ale stává se nutně, přímo osudově téměř dominantou tam, kde se naše vidění pokouší rozšířit na veškerenstvo. Mohli bychom to říci také takto: každý fakt má své významné vztahy k čemusi jinému, než čím sám jest. Především k jiným faktům, jiným jevům, fenoménům⁹: patří do určitého kontextu fenoménů a bez tohoto kontextu přestává být tím, čím je. Ale také onen kontext by byl bez něho čímsi jiným. Důraz na fenomén jakožto celek ukazuje právě na onu oboustrannou spojitost, svázanost jednotlivého faktu a jeho kontextu. Kontext fenoménů je tak významný především

⁸ Tamtéž, str. 22: „... il n’y a pas de fait pur; mais toute expérience, si objective semble-t-elle, s’enveloppe inévitablement d’un système d’hypothèses dès que le savant cherche à la formuler. Or si à l’intérieur d’un champ limite d’observation cette auréole subjective d’interprétation peut rester imperceptible, il est fatal que dans le cas d’une vision étendue au Tout elle devienne presque dominante.“

⁹ *La place de l’Homme dans l’Univers* (1942), Oe. 3, str. 306: „Discutant, en savant, des perspectives scientifiques, je dois m’en tenir, et je m’en tiendrai strictement, à l’examen et à l’arrangement des apparences, c’est-à-dire des ‚phénomènes‘. Préoccupé des liaisons et de la succession que manifestent ces phénomènes, je ne m’occuperai donc pas de leurs causalités profondes.“

proto, že nejenom v jednotlivých faktech, ale v celku faktů je třeba vidět plnost fenoménu. Tady jsme už vlastně vykročili z oblasti fenomenálního; Teilhard se ovšem brání vstoupit na pole metafysiky. Odlišuje metodicky místa, na něž se ve svých úvahách nutně dostává, od metafysiky jakožto vědy o počátcích jsoucen a o absolutních podmínkách jejich existence, a terminologicky si pomáhá slovem „hyperfysika“ nebo „ultrafysika“.¹⁰ Pro Teilharda fenomén v pravém smyslu není factum, ale fiens, něco, co míří z kontextu minulého přes kontext přítomný do kontextu budoucího. Jedině v této časové a přímo dějové a dějinné souvislosti je možno fenomén vidět, zejména vidět jej celý. Tato zakotvenost každého jevu v minulosti a jeho směřování do budoucnosti je základem Teilhardova evolucionismu a transformismu. Na rozdíl od Jeanse tu není hlavní význam připisován matematickým strukturám, jejichž pochopením se blížíme nám cizímu vesmíru, který je jim rovněž poddán, ale skutečné místo člověka bude Teilhard hledat a nalézat v reálném vesmírném dění. Nevědeckost takového přístupu, jaký jsme viděli u Jeanse, spočívá v tom, že – jako přírodní věda nové doby vůbec – poznává či chce poznat skutečnost, svět bez člověka; že tedy nechce vidět a nevidí celý fenomén. Ve skutečnosti, když se díváme dobře, vidíme v dosavadních dějinách vesmíru minulost člověka; člověk (lidstvo) jako jev je vesmírným vývojem připravován, v něm tento vývoj vrcholí a jím směřuje do budoucnosti, která opět není jen budoucností člověka a lidstva, ale budoucností veškerenstva. Tak daleko vede Teilhardův požadavek vidět celý fenomén.

To ovšem předpokládá změnu v pojetí reality.¹¹ U Teilharda žádný fenomén, žádný jev není netečný k jiným jevům, k ostatku světa; neexistuje nic takového jako netečnost vesmíru k životu nebo „netečné atomy původního chaosu“, o nichž mluví Jeans. Ani vzájemné vztahy, jimiž jevy souvisejí s širšími až nejširšími kontexty celkového fenoménu, nejsou a nemohou být něčím prostě daným, nejsou pouhou geometrií juxtaponovaných jevů, ale jsou podstatně zapojeny do oné dějovosti, vývojovosti celku. To znamená především, že celku se teprve dosahuje, že tedy v plnosti není celek tu, není dán, ale je přítomen jen jako směr, jako směřování, tedy aktivita. Kontext jevů, který se ztrácí v nedohlednu a spadá vposledu v jedno s vesmírem jako celkem všeho jsoucího, je tady radikálně evolučního a přímo dějinného charakteru; není to už dávno parmenidovské nehybné, kulaté jedno, ale naopak něco, co se realizuje v čase a co se ve své specifické úplnosti bude realizovat teprve v daleké, hluboké budoucnosti. Cesta k tomuto cíli však vede přes formování jednotlivých aktivních center, partikulárních jednotek, jakýchsi aktivních

¹⁰ Např. Oe 1, str. 22: „... vous verrez que cette ‚Hyperphysique‘ n’est pas encore une Métaphysique.“ Nebo jinde, Oe. 3, str. 306: „Peut-être me hasarderai-je jusqu’ à une ‚ultra-physique‘. Mais ne cherchez ici aucune métaphysique.“

¹¹ Zdá se mi, že v dalším textu by se odkazy rozrostly neúměrně věci; jde o poměrně známé partie Teilhardova myšlení, a proto od odkazů z větší části upouštím.

atomů či molekul rozmanitých úrovní, od nejnižší, subatomární, až po lidskou molekulu, člověka. Schopnost těchto center, být aktivní, tato schopnost akce nebo ještě přesněji interakce je základem postupu jevů k stále větším, komplikovanějším celkům. Schopnost aktivity pak přechází na tyto vyšší, komplexnější jednotky a dokonce se prudce prohlubuje, zkvalitňuje a rozšiřuje. Čím je jednotka komplexnější, tím je schopna diferencovanějších, specializovanějších, kultivovanějších akcí. Cesta od nižších center aktivity a spontaneity je cestou vzniku nového, které nelze redukovat na staré ani ze starého vyvodit. Tady objevuje Teilhard novou dimenzi vesmíru, která je orientována směrem k nekonečně komplikovanému. Zatímco směr k nekonečně malému nám nemůže otevřít cestu k pochopení dějovosti světa, směr k nekonečně komplikovanému osvětluje jednu z nejdůležitějších stránek univerzálního dění.¹² Od atomu a molekuly (nemáme-li začít ještě na nižší úrovni) přes buňku a vícebuněčný organismus k člověku – to je osa důležitého proudu vývoje hmoty, směřujícího nejen k větší složitosti, ale k ustavičně se prohlubující interiorizaci. Teilhard totiž rozlišuje vnitřní a vnější stránku skutečnosti dedans a dehors); zdrojem aktivity je vnitřní stránka aktivního centra, aktivita se rodí, vychází zevnitř, nikoli zvenčí. Dosažením vyšší úrovně centro-komplikovanosti se však současně dosahuje prohloubení vnitřní stránky centra, a tato hlubší a hlubší interiorizace umožňuje realizaci vyšších a účinnějších akcí. Teilhard si dal velkou práci se stanovením parametrů vývoje, jimiž by bylo umožněno vědecké zpracování oné podivuhodné kontinuity vývoje od předživého k živému a vývoje živých organismů k člověku; věnoval také mnoho času a práce pokusům o postižení nejbližších i vzdálenějších stanic na cestě člověka do budoucnosti. Není v možnostech tohoto článku, zabývat se touto stránkou jeho díla podrobněji.

Teilhardova koncepce tedy nemění jen pojetí vědeckého faktu a vědy vůbec, ale – jak bylo naznačeno – zperspektivňuje fenomén jako celek. Schopnost akce, kterou se vyznačuje každá jednotka, každé centrum komplikovanosti a která je zakotvena ve vnitřní stránce této jednotky, znamená pro toto centrum současně perspektivu, otevřenější nebo méně otevřenou v přímé souvislosti a závislosti na hloubce ponoru vnitřní stránky jednotky. Každá taková perspektiva je ve své otevřenosti opět zapojena do širšího kontextu, jemuž dominují centra o vyšší komplikovanosti. Na cestě takto pojatého plánu dosahuje Teilhard pozoruhodných výsledků v dosud snad nejradikálnějším překonání některých dosti výrazných antihumánních momentů novodobé vědy, která silně přispěla – a to hned na několika místech – k vykořenění i pocitu vykořeněnosti člověka z přírody a z vesmíru, jejímž výrazem nebyly jen názory

¹² Oe. 3, str. 324: „L'équilibre du Monde ne s'exprime plus entièrement par les formules einsteiniennes (celles-ci en effet ne valent que pour un Univers à deux infinis). Mais, dans un Monde à trois infinis, il faut, pour sauver tout le Phénomène, faire intervenir des termes, des valeurs d'Action.“

podobné Jeansovým, ale zejména pocit i pojetí „uvrženosti“ člověka do cizího světa, jak byl hluboce zachycen v existencialismu. Teilhard dobývá ve své koncepci pro člověka opět důstojného, ba přímo nejdůstojnějšího místa čistě vědeckou metodou. Člověk je na špičce kosmického vývoje; v něm dospěl vesmírný vývoj k svému vrcholu a v něm jediném má naději dalšího postupu kupředu. Člověk představuje obrovský zvrát ve vesmírném vývoji: v něm dospívá evoluční proces na novou rovinu, na biologické a vůbec přírodní úrovni se zpomaluje až zastavuje a dosahuje nového rozmachu na úrovni nové, lidské, na úrovni společenské. Člověk jako lidská jednotka je člověkem jenom jako člen lidského společenství; vytváří se nová, vyšší jednotka, lidstvo. V této epoše lidského sjednocení žijeme. Celá naděje universa, všechny perspektivy, co jich na světě je, směřují k této ústřední, aktuální perspektivě polidštění kosmu. Tak ani špička vývoje není bez perspektivy. Sjednocením lidstva dějiny nekončí; ano, naopak vlastně teprve pak začínají. Budoucnost světa jako celku a budoucnost lidstva v něm (tj. budoucnost tvorstva, které prošlo uzlovým, kritickým bodem reflexe a potom koreflexe) náleží do oblasti jevů, do oblasti fenoménu a je proto předmětem Teilhardova vědeckého zkoumání. Tady se otvírá Teilhardova vise bodu Omega, kterou pro tuto chvíli necháváme stranou.

Pro Teilharda není tedy život na naší planetě náhodou ani vesmírným omylem, právě tak jako jím není ani život člověka a lidstva. Vesmír se nestaví nepřátelsky vůči životu a člověku, ale naopak v člověku je uložena celá vesmírná naděje. Teilhard je přesvědčen, že k tomuto výsledku dospěl na cestě ryze vědeckého zkoumání, nikoli na cestě mimovědecké spekulace. Naznačil jsem, v čem je jeho pojetí vědy odlišné od dosud běžného chápání, jež se vyvinulo s rozvojem novodobé přírodovědy a vyústilo v minulém a tomto století v pozitivismus a scientismus. Nejvýznamnějším charakteristickým rysem Teilhardovy koncepce je vysoké oceňování vědy. V tom vidím přesvědčující doklad odvahy jeho víry, neboť víra, která si hledá životní prostor mimo sféru vědy a žije z nedostatků a mezer vědeckého zkoumání, je slabá víra, ne-li přímo nedověra a nevěra. Teilhard de Chardin představuje jediné možné řešení moderního křesťanského přístupu k vědě: otevřít se zcela jejím methodám a celému jejímu duchu, přivlastnit si jej a učinit z vědeckého myšlení své vlastní myšlení, učinit z vědy myšlení víry. Je ovšem samozřejmé, že nemůže jít o nějaké pasivní přijímání vědy, tak jak tu je a jak se nám podává. Křesťan může učinit z vědy svou vlastní záležitost jen tak, že v ní a v každém jejím úseku rozvine plně svou iniciativu, založenou ve víře. Náš Rádl ocitoval v mottu své *Moderní vědy* slovo Clauda Bernarda: „Avant de faire la science, il faut croire à la science.“¹³ To platí i pro křesťanův přístup k

¹³ „Dříve než se pustíme do vědy, musíme ve vědu věřit.“ E. Rádl, *Moderní věda* (1926), str. 9.

vědě zcela bezpodmínečně. Teilhard věří ve vědu; musí však podniknout veliký pokus o skutečné zvědečtění dosavadní vědy. Až dosud si věda nedala tu práci, aby viděla svět jinak než jako povrch věcí¹⁴. Věda v Teilhardově pojetí musí naproti tomu uvažovat právě tak vnitřní stránku věci jako vnější tvář světa. Nejde mu o poukaz na vnitřek věcí, který se vědě a jejím metodám vymyká, ale volá vědu k tomu, aby svůj aparát upravila tak, aby přestal zakrývat vnitřní stránku skutečnosti.

V tomto bodě manifestuje Teilhard křesťanskou víru, po mém soudu, mnohem výrazněji a pronikavěji než v oněch partiích svého myšlení, v nichž se dostává na pomezí theologie anebo jimiž do theologie přímo přechází. Teilhard je totiž vskutku především přírodovědcem, mineralogem, paleontologem, anthropologem; nechce být filosofem ani theologem, brání se tomu, ohrazuje se proti tomu, aby mu tak bylo rozuměno. Důsledkem je okolnost, že svou myšlenku nevypracoval systematickým způsobem na filosofické (nebo theologické) rovině. Ale je možné, že právě tento způsob byl a je jedině možný tam, kde končí možnosti metafysiky, tj. předmětné ontologie. Proto jsme se mohli bez úhony vyhnout sledování Teilhardova pojetí víry, náboženství apod. Šlo nám o vyhledání několika základních rysů jeho rozvrhu a programu vědy, jejichž motivy jsou zakotveny v křesťanské víře.¹⁵ Teilhard dokázal jako snad nikdo druhý v tomto století být křesťanem uprostřed vědecké práce, aniž by své křesťanské přesvědčení, svou víru pašoval do mezer vědeckého poznání, ale také aniž by obojí ponechával jen vedle sebe. Jeho filosofické formulace nejsou zdaleka tím hlavním, rozhodujícím. Z motivů víry pozvedl celou problematiku člověka a světa na zcela novou rovinu vědeckého rozboru a provedl něco, co se nezávisle na některých detailních nepřesnostech a omylech může stát – a já jsem téměř jist, že se stane – modelem všech podobných příštích pokusů. Vlastní filosofickou práci jen naznačil, ale většina čeká teprve na důkladnou, hlubokou filosofickou reflexi, která bude umět vytě-

¹⁴ Oe. 1, str. 48: „Ainsi parle la Science. Et je crois à la Science. Mais la Science s'est-elle jamais donnée la peine jusqu'ici de regarder le Monde autrement que par le Dehors des choses? ...“

¹⁵ Jsem totiž přesvědčen, že rozšířený názor, jako by se čistota a opravdovost křesťanovy víry nejlépe osvědčovala v reflexi víry či dokonce v souhlasu s dogmatickými formulacemi, které církev uznává, je pochybné a přímo mylné. Dogmatická čistota theologické reflexe víry má svá tradiční (a často i novější a nová) měřítka, jejichž platnost nelze zdaleka jednoznačně přenášet na samotnou víru. Reflexe víry je pouze jednou, a to nikoli nejdůležitější aplikací víry, projevem, skutkem, uplatněním víry; a nadto theologie představuje pouze jeden typ takové reflexe, historicky spjatý s bojem proti metafysickému myšlení antického (řeckého) původu. Proto Teilhardův pokus o uplatnění víry uprostřed moderní vědy se podstatně vymyká pouhému theologickému známkování a vyžaduje mnohem vážnější přístup a pečlivější rozvržení úkolu porozumivého kritického zhodnocení. Uplatnění víry uprostřed vědy nesmí být vulgárně chápáno jako vnášení theologických principů do vědeckého bádání; právě tak i kritika takového uplatnění víry musí vycházet z orientace samotné víry, a ne z pouhé její reflexe.

žit vše podstatné z toho, co on zvládl prakticky, tentativně, zkusmo. Nedovedl jsem podat víc než malý příspěvek k tomuto velikému úkolu; jen další práce, založená na důkladné znalosti Teilhardových textů, může ověřit nebo opravit předložený pokus.

Shrnutí mého „fenomenologického“ pohledu na svět

Pierre Teilhard de Chardin

VÝCHODISKO A KLÍČ K CELÉMU SYSTÉMU

„Existuje a v opačném směru než entropie se šíří kosmický proud hmoty, mířící ke stále centro-komplikovanějším stavům uspořádání (ve směru - či uvnitř - jakéhosi „třetího nekonečna“, nekonečna komplexnosti, neméně skutečného než nekonečně malé a nekonečně velké). Vědomí se pak zkušenostně jeví jako specifický účinek či vlastnost této komplexnosti, dovedené do krajních hodnot“.

Aplikujeme-li tento rekurentní zákon (nazvaný „zákonem komplexnosti a vědomí“) na dějiny světa, vidíme, jak se rýsuje vzestupná řada jednotlivých kritických bodů a vývojových dějství:

1. Kritický bod vitalizace

Někde na úrovni proteinů dochází v lůně před-živého k počáteční emergenci vědomí (přinejmenším pokud sahá naše zkušenost). Díky souběžnému mechanismu „reprodukce“ zrychluje se fyleticky (vznik druhů čili speciace) vzestup komplexnosti na Zemi.

Počínajíc tímto stádiem je (u vyšších živočichů) možné „měřit“ postup organické komplexifikace pokrokem cerebrace. Z tohoto hlediska vystupuje v lůně biosféry do popředí přednostní osa komplexnosti a vědomí: osa primátů.

2. Kritický bod reflexe (čili hominizace)

Následkem nějaké „hominizující“ mozkové mutace, k níž dochází koncem třetihor u antropoidů, vpadá do světa psychická reflexe (nejen „vědět“, ale „vědět, že víme“) a otvírá evoluci zcela novou oblast. Pod vnějšími znaky prosté nové zoologické „čeledi“ začíná v člověku další druh života se svým novým okruhem možných uspořádání a svým zvláštním planetárním obalem (noosférou).

3. Vývoj ko-reflexe (a vzestup jakéhosi ultra-lidstva)

Určujícím ukazatelem se kritérium komplexnosti a vědomí stává při aplikaci na mohutný fenomén lidské socializace. Jednak v lidské společnosti zřetelně pokračuje nezdolné a nezvratné technicko-kulturní uspořádání noosférických rozměrů, jednak se lidský duch působením ko-reflexe (díky svazkům, jež vytvořila technika) neustále kolektivně pozvedá k vnímání nových rozměrů: například evoluční organičnosti a korpuskulární struktury vesmíru. Opět se tu zřetelně objevuje dvojice „organizace-interiorizace“. Jinými slovy, základní kosmogenetický proces

pokračuje před našimi zraky tak jako dřív (ne-li ještě výrazněji)¹⁶. Zkoumáme-li lidstvo z hlediska jeho zoologické totality, poskytuje nám jedinečnou podívanou na fylum, které se samo v sobě organicko-psychicky syntetizuje. Jde tu vskutku o něco jako „korpuskulizaci“ a centraci (či vyvažování) noosféry as a whole.

4. Pravděpodobnost kritického bodu ultra-reflexe před námi

Extrapolujeme-li do budoucnosti technicko-socio-mentální konvergenci lidstva v sebe sama, neubráníme se představě jistého paroxysmu ko-reflexe v nějaké konečné časové vzdálenosti před námi: paroxysmu, který lze definovat nejlépe jako kritický bod ultra-reflexe. Nemůžeme si přirozeně takový jev (který zjevně implikuje výstup z prostoru a času) představit ani jej popsat. Přesto nás však určité energetické podmínky, jimž musí tato předvídaná událost vyhovovat (blíží-li se totiž, vzrůstá u člověka aktivace „chuti vyvíjet se“ a „vůle k životu“), vedou k myšlence, že koinciduje s definitivním přístupem k ireverzibilitě (neboť perspektiva totální smrti by nás naplnila malomyslností a přímo zastavila další hominizaci).

Tento vrchol lidské ko-reflexe (jinými slovy, skutečné jednomyslnosti) jsem nazval „bod Omega“: personalizující kosmické ohnisko sjednocení a jednoty.

5. Pravděpodobnost nějaké reakce (či reflexe) ze strany Omega na lidstvo v průběhu ko-reflexe (zjevení a fenomén křesťanství)

Čím více přemýšlíme o nezbytnosti nějakého Omega, má-li být podpořeno a oživeno pokračování v hominizující evoluci, tím jsou patrnější dvě věci:

Za první - Omega jako pouhá domněnka (pouhý „výpočet“) by bylo velmi slabé na to, aby udrželo v srdci člověka onu vášně, která by mu umožnila hominizovat se až do konce.

A za druhé - existuje-li Omega skutečně, je obtížné pochopit, že by se jeho svrchované „Ego“ nedalo jako takové nějakým způsobem přímo poznat všemi inchoativními „ego“ (to jest všemi reflektujícími elementy) vesmíru.

Tak se z tohoto hlediska znovu objevuje stará a tradiční myšlenka „zjevení“ a vchází (tentokrát prostřednictvím biologie a evoluční energetiky) do kosmogeneze.

A z tohoto hlediska také nabývá křesťanský mystický směr mimořádného významu a mimořádné aktuálnosti.

Je-li totiž pravda, že proces komplexnosti a vědomí ke svému dovršení se vši energetickou nutností nezbytně vyžaduje napětí nějaké žhavé víry,

¹⁶ Jediný rozdíl je v tom, že se člověkem počínajíc kosmická komplexifikace neprojevuje jen náhodně, nalézáným uspořádáním, podle zákona velkých čísel, nýbrž ve svých nejživějších částech posléze zcela jasně nabývá podoby plánovaného samsopřádání.

je neméně pravda (a věc bije do očí, dáme-li si jen práci rozhlédnout se po obzoru), že dnes není v dohledu žádná jiná víra schopná plně oživit konvergentní kosmogenezi (tím, že by ji naplnila láskou) krom víry v „pleromizujícího“ a „parusijního“ Krista, in quo omnia constant.

New York, 14. ledna 1954. (Přeložil J. Němec)