

Posudek oponenta disertační práce studentky Mgr. Františky Jirousové

“Evoluce jako cesta k Bohu v díle Teilharda de Chardin”

předkládané v roce 2017 na katedře FF UK

I. Stručná charakteristika práce

Předkládaná studie je pokusem představit filosofické dílo Teilharda de Chardin jako soustavný a koherentní výklad skutečnosti coby strukturovaného organického celku, zacíleného dění, které má svůj počátek i konec a jehož aktéry jsou vedle Boha stvořitele i veškerá jsoucna. Všechny komponenty tohoto tvůrčího procesu lze tak vyložit v jednotném myšlenkovém rámci a dokonce i pomocí jednoho interpretačního klíče. To autorka činí pomocí pojmu „centrování“, tj. sjednocování mnohosti v jeden komplex, který vždy znamená i kvalitativní nárůst, a řadou inovativních interpretačních návrhů, které pomáhají Teilhardovu vizi kosmické evoluce systematicky sjednotit.

II. Stručné celkové zhodnocení práce

Autorčin pokus pokládám za vcelku velmi zdařilý, přehledný a Teilhardovu záměru věrný, ať už jde o základní strukturu jeho celostní vize, nebo o jeho ambice představit kosmickou evoluci jako plausibilní alternativu čistě sekulárních či scientistických koncepcí a zároveň jako smysluplnou a inspirující výzvu k aktivní a vynalézavé účasti lidských aktérů na tomto dění. Teilhardovo dílo je tu bibliograficky dobře zdokumentováno a je poukázáno i na ty jeho aspekty, které si žádají další zpracování nebo které je možné samostatně domýšlet a tvořivě rozvíjet. Také po formální stránce přesahuje předkládané dílo svou kvalitou běžnou produkci v této oblasti.

III. Podrobné zhodnocení práce a jejích jednotlivých aspektů

Dílo Teilharda de Chardin zůstává i po mnoha desetiletích vysoce aktuální. V době svého vzniku bylo reakcí na situaci ve vědě i ve filosofii a bylo také dialogem s církví. Dnes se diskurz ve všech těchto oblastech posunul směrem, který by si on asi přál. Žel, k rozhovoru s tímto myslitelem dochází jen sporadicky, proto musí být každý podnět, jakým je i předkládaná práce, nanejvýš vítán. Pokusy o celostní vizi skutečnosti budou i vlivem filosofické postmoderny samozřejmě přijímány s rozpaky, avšak pokud se nejedná o uzavřené systémy, ale o interpretace, které jsou svou povahou otevřené k revizi či extenzi, a k takovým patří i Teilhardova kosmologie, pak není k jejich apriornímu odmítání sebemenší věcný důvod.

Františka Jirousová předkládá v této práci výsledky svého mnohaletého a intenzivního výzkumu. Jejím tématem je „centrování“ či „tvořivé sjednocování“ jako základní aspekt Teilhardova postulátu – vize skutečnosti jako všezahrnujícího dění, které má svůj *telos*, které spěje ke kýženému naplnění. Pod tímto zřetelem soustřeďuje a přezkušuje vše, co tento myslitel zohlednil nebo co jeho vize zohlednit má a chce. Její pokus prezentovat Teilhardovu vizi co nejpřehledněji jako něco, co má svou logiku, znamená její určité systematické dotažení, a to se neobejde bez příležitostných návrhů terminologického sjednocení a usoustavnění. Vedle toho má na zřeteli i potřebu ozřejmit, jaký je vztah mezi sjednocováním,

keré od počátku uskutečňuje sám Tvůrce a cíl všeho, a tím, které je svěřeno ostatním jsoucňům na všech úrovních a ve všech etapách tohoto procesu. Těmto badatelským cílům se po úvodu, ve kterém nás seznamuje s celým Teilhardovým projektem, věnuje ve čtyřech základních kapitolách: I. Téma a kontexty Teilhardova díla, II. Hlavní pojmy teorie tvořivého sjednocení, III. Centrování jako proces a úkol, IV. Extrapolace: Počátek a konec centrování. Součástí práce je i rozsáhlá členěná bibliografie obsahující i poznámku k vydávání Teilhardova díla.

V první kapitole autorka nastiňuje kontexty svého zkoumání, hodnotí základní výklady Teilhardova díla a uvádí nejdůležitější z těch, které se týkají pojmu centrování. V životopisné črtě se soustřeďuje na některá důležitá data myslitelova života, charakterizuje tehdejší evoluční teorie a protože Teilharda vnímá jako procesuálního filosofa, zmiňuje i příbuzenství jeho vize s dílem Alfreda N. Whiteheada a Henri Bergsona, o němž je známo, že Teilharda ovlivnil. Ve druhé kapitole uvádí všechny hlavní Teilhardovy pojmy a ukazuje jejich vztah k pojmu „centrování“. Smyslem centrování je vytváření komplexních celků, které se tvořivě podílejí na bytí vnímaném jako dění a tak i na jeho postupném kvalitativním nárůstu. Za původce sjednocování mnohosti je pokládáno aktivní centrum nazývané „vědomí“, které je ve hře na všech stupních a ve všech sférách evoluce. Autorka navrhuje chápat vědomí jako „aktivní komunikační střed každého komplexního systému“, který sjednocované mnohosti sděluje její „formu“. Tato forma je podle autorky, která se pro svou tezi dovolává vedle Teilharda i Kanta, „podmínkou možnosti komunikace a vztahů všech typů, které se vyskytují v jakémkoli typu sjednocené mnohosti“. Autorka dále uvádí zákon „diferencujícího sjednocení“ jako hlavní zákon, jímž se evoluční proces řídí. Vazby tohoto sjednocování nazývá „energiemi“ a pokouší se přesněji vymezit tu, kterou nazývá radiální rozlišením tří jejích typů – vědomí, láska a spontaneita (resp. víra). Vlastnosti radiální energie, která svým způsobem stimuluje celý vývoj, umožňují i stanovit kritérium komplexity. Spontaneita-víra je na rovině noosféry tím, co tvoří ve vesmíru protipohyb entropii, energetické ztráty odhalené druhým termodynamickým zákonem. V rámci této kapitoly srovnává autorka Teilhardův model s obecnou teorií systémů a razí tezi, že „jeho evoluční teorie je vlastně teologicko-filosofickou naukou patřící svou speciální metodologií do této obecné teorie“. Třetí kapitola se zabývá Teilhardovou etikou. Proces sjednocování se v noosféře stává lidským úkolem a je proto na člověku, aby převzal svůj díl odpovědnosti za pokračování celého kosmického procesu. Spontaneitě-víře se v noosféře dostává nových příležitostí stimulovat transformaci a tím i evoluční vzestup. Součástí kapitoly je výklad Teilhardova pojmu svobody a jeho chápání zla. Svoboda je zde definována jako schopnost vytvořit na základě přijaté formy (souboru informací v podobě různých zákonů a pravidel) takový *vlastní tvar*, který by sloužil k rozšíření komplexity celku. Zlo v podobě bolesti a utrpení nemá být chápáno jako „trest za hřích“, ale něco, k čemu při transformaci dochází nutně. Pokud jde o morální zlo či hřích, je jeho zdrojem strach, kdy špatné vyhodnocení zkušenosti ztráty a ponížení vede ke „zlému naladění“ duše a ke snaze kompenzovat si tuto újmu na úkor druhého. Kristův kříž je třeba chápat jako symbol evoluce: Kristova účast na lidském utrpení a smrti vytvořila virtuální „záchrannou“ vztahovou síť, na kterou je možné se napojit modlitbou. To ovšem neznamená, že zlo se automaticky mění v dobro. Proměna nejednoty v novou jednotu závisí na lidské součinnosti. Čtvrtá kapitola je věnována extrapolacím do minulosti a budoucnosti, protože odhalení kvalit, které v procesu dynamického rozvoje skutečnosti narůstají, nám podle Teilharda umožňuje odvodit charakter počátku kosmického děje i

jeho budoucí vývoj. Autorka se proto zabývá Teilhardovým pojetím stvoření i povahou budoucího naplnění – sjednocení všeho v Bohu. Teilhard poskytuje podle autorky možnost interpretovat počátek tohoto dění pomocí trojičního modelu jako působení tří božských sil: Na „zdrojovou energii“ Moci navazuje Slovo, které tuto energii „kvantuje“ a „rozděluje“, a „pulsující energie“ Ohně, která celý evoluční proces rozhybává. Smyslem celého procesu postupného centrování je vytvoření nesmrtelné duše a jeho cílem či vyvrcholením je sjednocení všeho tvorstva v Bohu jako plnosti bytí. Závěr práce je věnován úvahám o smyslu evoluce (ortogenezi) a úkolu, který si autorka předsevzala jako cíl a přínos své práce, totiž sladění představy o evolučním procesu jako Bohem řízeném ději s principem svobody tvorstva.

Po formální stránce lze v práci sotva nalézt nějaké vážné nedostatky. Jazykově je na výši, autorka nezapře svůj vytříbený literární styl, překlepy se vyskytují jen velmi sporadicky. Za chybu ovšem pokládám, že autorka v některých případech opomíjí v seznamu literatury paginaci článků. Jen díky tomu se asi mohlo stát, že stať Josepha A. Brackena, „Teilhard, Whitehead, and a Metaphysics of intersubjectivity“, z níž autorka cituje (38.p.71, 320), je bibliograficky uváděna chybně: Příspěvek vyšel ve sborníku *Rediscovering Teilhard's Fire*, ed. Kathleen Duffy, S.S.J., Philadelphia, PA: Saint Joseph's University Press 2010, s. 163-71, a je k dispozici on-line. Tuto internetovou verzi autorka použila. V *Process Studies* 39.2 (2010), s. 371n, je pouze abstrakt tohoto článku. V podkapitolce věnované Whiteheadovi je chybně uváděn název práce, s nímž se Teilhard údajně seznámil. Nejedná se o „Religion on making“, ale o „Religion in the Making“ (37). Jestliže jsou poslední řádky Teilhardova deníku pokládány za biblickou citaci apoštola Pavla, a nikoliv jen parafrázi, slušelo by se uvést příslušný odkaz.

Disertační práce svojí obsahovou stránkou prozrazuje autorku velmi zasvěcenou a obeznámenou se současným stavem bádání. Nejde tedy jen o referát, ale o originální kritickou a inovativní prezentaci. Zda autorka všude a ve všem Teilhardovo dílo plně vystihuje, mohou posoudit jen skuteční odborníci, ale širšímu publiku poskytuje svou studií srozumitelný, přehledný a podnětný vhled do šíře, hloubky i motivací Teilhardova pokusu o celostní výklad naší skutečnosti. V této podobě není dnes takových pokusů mnoho. Patří k nim Whiteheadova procesuální kosmologie, především jeho *opus magnum* – „Proces a skutečnost“ (*Process and Reality*) z roku 1929. Tomuto příbuzenství věnuje autorka pozornost v první kapitole. Teilhardova procesuální filosofie se Whiteheadově vskutku v mnohém podobá, i když jejich vize se dost zásadně liší. Základní rozdíl je i v interpretaci onoho prvku, díky němuž je skutečnost děním a který si autorka právem volí za výkladový klíč k Teilhardově kosmologii. Zatímco u Whiteheada je přechod mezi „mnohým“ a „jedním“ trvalým principem kreativity a předpokladem vzniku nového na všech rovinách skutečnosti (many becomes one and is increased by one), u Teilharda označuje vnitřní dynamiku celého rozvrstveného a rozfázovaného kosmického procesu, který je centrálně řízen má svůj počátek i konec.

Moje poznámky se budou týkat převážně těch autorčiných důrazů, které nějak rezonují i ve whiteheadovské vizi a které by hlubší srovnání obou filosofí mělo zahrnout. K výrazným společným prvkům patří především „panpsychismus“. Když autorka říká, že Teilhard připisuje určitý typ vědomí všem stvořeným entitám, atomy počínaje (18), nebo že „svoboda je vlastností, která přísluší každé komplexní bytosti (centru) jako jedna z jejích vlastností esenciálních“ a že „nějakou její formu, byť elementární, lze proto objevit už od počátku

vzniku vesmíru i u těch nejjednodušších center“ (19) vyslovuje panpsychistickou tezi (existují ovšem i jiná, zpravidla těžko přeložitelná označení pro tentýž fenomén). Filosof Richard Rorty, který v knize *Philosophy and the Mirror of Nature* (česky *Filosofie a zrcadlo přírody*, Academia, Praha 2012) označuje procesualisty Whiteheada a Hartshorna za nejznámější filosofické panpsychisty, Teilharda sice nezmiňuje, ale to tu není směrodatné. Obě vize jsou si podobné i rozlišováním mezi societou (v Teilhardově terminologii „komplexním systémem“) a agregátem, i když Teilhard asi není v tomto rozlišování úplně důsledný. Také zde jsou ovšem významné rozdíly: Whitehead rozhodně nepočítá s nějakým kolektivním lidským vědomím a planetu Zemi by za „komplexní systém s vlastním řídicím centrem“ (151) neoznačil.

K podstatnějším rozdílům patří, že procesuální filosofie whiteheadovské ražby nemluví o božském řízení procesu a jakýkoli determinismus vylučuje. S metafyzickou „nutností“ se tu počítá a existence pravidelnosti či zákonitosti je pokládána za nezbytný předpoklad jakéhokoli univerza, to však whiteheadovští procesualisté odmítají charakterizovat jako determinismus, byť v nějakém oslabeném smyslu. Bůh je nejdůležitějším faktorem i aktérem celého procesu, ale ne jediným. Ve Whiteheadově vizi vztahu mezi Bohem a světem by proto výrazy jako „kreativní determinismus“ či „řízení náhody“ nedávaly velký smysl. Je to dáno i rozdílem v pojetí boží „kontroly“ nad světem, resp. boží všemohoucnosti. Ve Whiteheadově pojetí Bůh aktivitu každé aktuální entity radikálně vymezuje, ale neurčuje ji. To ona naopak spoluurčuje jej a jeho odezvu. Teilhardův koncept by se bez pojmu determinismu asi nakonec obešel (na to upozorňuje i autorka), ale zásadní rozdíl tu zůstává.

Whiteheadovská procesuální kosmologie také nepočítá se stvořením „z ničeho“. Podle Whiteheada je čas nekonečný, takže žádný časově první den, první čin atd. nenastává. Bůh má před stvořením prioritu ontologickou (což znamená, že nikdy nic neexistovalo nezávisle na Bohu), ale ne časovou. Teilhard se k tradiční formuli *creatio ex nihilo* hlásí, ale z toho, jak je v předložené práci jeho pojem „ničeho“ vyložen, není jisté, zda takto neoznačuje jen počáteční chaos. Jestliže ani Bůh „neexistuje, ani by nemohl existovat jako struktura bez nějaké mnohosti, která by k němu byla přidružena, tím méně jakožto centrum bez nějaké okolní sféry nebo obvodu,“ (110) a Teilhard tak může mluvit o „počáteční nesjednocenosti“ nebo „předchůdné mnohosti“, je otázkou, zda u něho lze mluvit o stvoření z ničeho v tradičním smyslu, zda nejde jen o způsob mluvení o stvořitelské svrchovanosti a svobodě. Na tomto místě trochu tu chybí pojednání o Teilhardově chápání vztahu Boha a času.

Jestliže „skutečným cílem stvoření, tedy tím, o co Bohu jde, a co je důvodem, proč vůbec tvoří, je to, aby umožnil tvořit i jiným bytostem, než je on sám“ (291), nelze ani u Teilharda mluvit o boží všemohoucnosti ve smyslu nějakého monopolu „moci“. S metaforou „stvořených tvůrců“ či „dotvořitelů“ světa pracuje i americký luterský teolog Philip Hefner ve své knize *The Human Factor* (Augsburg Fortress, Minneapolis 1993). S tím ovšem nejde dost dobře dohromady sdělení, že i v Teilhardově teorii je zachována scholastická nauka o Bohu jako „první příčině“ působící skrze tzv. „sekundární příčiny“ (295). Tvrzení, že je to koherentní idea, která svobodnou aktivitu tvorstva zachovává (nebo dokonce přímo umožňuje), mělo sice slovně obháje, dnes je však přesvědčivé jenom pro již přesvědčené.

Konečně, podle whiteheadovských procesualistů je Teilhardova vize příliš optimistická a poněkud monistická. V tom prvním je Teilhard podle všeho trochu ambivalentní, což uznává i

autorka. Jestliže všechna novost je u něho spojena i s vyšší kvalitou, takže to nové nemůže být vlastně horší, jestliže údajně tvrdí, že eventuální výsledek evoluce je dopředu určen, že evoluce nutně dosáhne svého cíle (288), je to spíš pohled víry než extrapolace, k níž opravňuje zkušenost. Jestliže jsme podle Teilharda „na prahu konvergence státních útvarů“ (148), bylo by zajímavé slyšet jeho názor na nejnovější vývoj v Evropě. Autorka nicméně uzavírá, že „Teilhard nikdy netvrdil, že vývoj spěje stále k lepšímu, tj. harmoničtějším stavu lidstva“ (299).

Pokud jde o Teilhardův „monismus“, ten v souvislosti s otázkou zapojení entropie do evolučního procesu konstatuje i autorka. I entropii je třeba nahlížet jako „součást jednoho proudu energie stvoření“ (299). Je otázkou, zda ve stejném smyslu není třeba pohlížet i na Teilhardovo řešení otázky svobody, náhody či zla (včetně hříchu). V té souvislosti je třeba konstatovat, že jinak zdařilý výklad Teilhardova chápání zla narušuje Teilhardova svévolná interpretace Ježíšova napomenutí z Mt 18,7, která „pohoršení“ (scandalon) chápe jako nezdar, který k procesu přeměny ve stylu „pokus – omyl“ patří (239). Z kontextu onoho výroku je jasné, že na místě by bylo spíš přirovnání onoho chování, před nímž tu Ježíš varuje (svádění ke zlému) k důsledkům nějakého „zlého naladění“. Teilhardův pokus o reformulaci nauky o „prvotním hříchu“ vychází z přesvědčení, že v církevní tradici je za zdroj zla považována „výhradně lidská svobodná vůle“ (238). To je ovšem zjednodušení, kterému se nevyhnul ani jiný slavný pokus o evoluční reformulaci či revizi této „nauky“, jehož autorem je filosof a psycholog Erich Fromm ve své knize *You Shall Be As Gods* (česky *Budete jako bohové*, Lidové noviny, Brno 1993). Podle klasického výkladu je „prvotní hřích“ porušením esenciální jednoty člověka s Bohem, kterého se archetypální protiklad provinilců z rajské zahrady, „druhý Adam“ – Ježíš Kristus, navzdory své zranitelnosti vystříhal.

Dialog s filosofickým procesualismem jednoho nebo druhého typu zůstává asi nejplodnějším zdrojem inspirace každého filosofického výzkumu, který se chce zabývat skutečností jako celkem a zůstat přitom v rozhovoru s teologií a přírodními vědami. Je trochu s podivem, že v práci není ani jednou zmíněn Hegel, jehož výklad skutečnosti Teilhard sice pokládal za čistou ideologii, ale o jehož velkoleposti nepochyboval (*Vesmír a lidstvo*, s. 243). Whitehead je s Hegelem srovnáván v mnoha studiích.

Autorka zdůrazňuje, že v její práci budou ponechány stranou veškeré teologické otázky a pominuty také všechny kritiky Teilhardových vývodů ze strany teologů. To je třeba ve filosofické práci respektovat. Jenom na okraj proto poznamenávám, že teologická kritika by se musela týkat především role Krista v jeho systému. Problémem není to, že je to role centrální, ale to, že je tu po vzoru celé postchalkedonské christologie předimenzována Kristova „božská přirozenost“, což se pak projeví i v představách o boží vládě, o sjednocení stvoření s Bohem atd. Platí-li, že „řídící centrum musí“ ... také podávat určitým způsobem zprávu o sobě samém“ (111), mohli bychom tu chtít vidět odkaz na boží sebe-zjevení v partikulárním lidském příběhu. Ale taková „informace“ tu asi na zřeteli není. I Kristův kříž je zmíněn jen jako prostředek evoluční transformace (v duchu *theologia gloriae*), nikoliv ve vztahu ke „kázání na hoře“. Ne náhodou konstatuje Ian Barbour v autorkou citovaném článku, že největší rozdíl mezi oběma mysliteli je v christologii. (Nevím, jestli je autorce známo, že Ian Graeme Barbour je synem Teilhardova přítele, skotského geologa George Browna Barboura, kterého ve své práci také zmiňuje.) Whitehead toho sice o Kristu mnoho neřekl, ale celé jeho pojetí vztahu mezi Bohem a světem vycházelo z jeho zaujetí „kratičkou galilejskou vizí pokory“ jako „původní teistické alternativy“ k tradiční monarchistické koncepci. Tím nemá být řečeno, že Teilhard de Chardin sám jako člověk a myslitel ve službě

velké věci na stranu oné „galilejské vize“ nepatří – navzdory svému tradičnímu teismu. Pro své univerzalistické pojetí „Kristova mystického Těla“ coby „společného díla evoluce“ by se apoštolského svědectví asi dovolat nemohl. Ale to, že je nechtěl či neuměl ztotožnit s konstantinismem deformovanou církví své doby, je zcela pochopitelné

Práce Františky Jirousové mne zaujala a obohatila, a proto ji vřele doporučuji nejen k obhajobě, ale i k publikaci. Autorce přeji další úspěchy ve filosofickém bádání a prezentaci jeho výtěžků.

IV. Dotaz k obhajobě

Jak Teilhard chápe vztah mezi Bohem (božským řídicím centrem) a časem?

V. Závěr

Předložená disertační práce splňuje požadavky kladené na disertační práci, a proto ji doporučuji k obhajobě a předběžně ji klasifikuji jako *prospěla*.

V Praze dne 31. 5. 2017

doc. ThDr. Petr Macek, Ph.D.