

Nový, Lubomír

[Grenet, Paul. Teilhard de Chardin: en évolutionniste chrétien]

Sborník prací Filozofické fakulty brněnské univerzity. B, Řada filozofická.
1963, vol. 12, iss. B10, pp. 101-106

Stable URL (handle): <https://hdl.handle.net/11222.digilib/106616>

Access Date: 23. 02. 2024

Version: 20220831

Terms of use: Digital Library of the Faculty of Arts, Masaryk University provides access to digitized documents strictly for personal use, unless otherwise specified.

lismu a pěstování křesťanského iracionalismu) upozornil nedávno také A. Kasia v článku *Katolicki „nawrót do źródeł“* v časopise *Studia filozoficzne* 1962, č. 4. (K napsání článku dalo mu podnět vydání polského překladu knihy de Lubaca, *Katolicismus*. Jezuita de Lubac, redaktor časopisu *Recherches de Science Religieuse*, patří již dlouho k významným představitelům „protitomášovské“ opozice, k propagátorům patristiky. Není bez zajímavosti, že de Lubac, který byl pro svoje názory dlouho v nemilosti u Pia XII., je členem teologické komise II. vatikánského koncilu.) O tom, že v katolicismu existuje více teologických a filosofických koncepcí, svědčí i mimořádná pozornost, která se dnes věnuje (*Troisfontaines*, *Blanchet* aj.) nejen tomismu, ale i křesťanskému existencialismu, personalismu aj.

Svůj výklad tomistické filosofie Machovec uzavírá kapitolkou o poměru marxismu a novotomismu. Přes některé společné rysy (nebo právě pro ně) — vzdálenost relativismu, individualistickému filosofování, liberalistické smířlivosti „škol“ a tím i chaosu myšlenkové anarchie kapitalismu — představuje dnes marxismus a novotomismus, jak říká Machovec, dva krajní póly mezi myšlenkovými soustavami dneška. Mám však za to, že k hlubšímu pochopení málo pomůže, budeme-li označovat tomismus, jak činí Machovec, zároveň za zjev „v jádře feudální“, za „ideologickou kvintesenci feudálního universalismu mocné středověké církve“, apod. Chceme-li skutečně varovat před podceňováním vlivu tomismu, pak nemůžeme těmito charakteristikami budít v čtenářích dojem, že tu jde o něco, co je dnešku zcela cizí. T. I. O j z e r m a n v citované již práci o novotomismu např. píše, že „neotomizmus dáva stredovekému učeniu Tomáša Akvinského aktuálny obsah tým, že používa stredoveké dogmy pre idealistické vysvetlenie najnovších faktov vedy a spoločenskej praxe... Neotomizmus pri všetkej svojej otrockej oddanosti učeniu Tomáša Akvinského nie je stredovekou, feudálnou, ale súčasnou buržoáznou filozofiou“ (s. 31). Dosud nemalý vliv katolicismu se jistě neoprá na prvém místě o sílu tomismu (katolicismus jako náboženství působí svým, jak Machovec rád říká, opiovým charakterem), rozhodně však také nepatří k jeho slabým stránkám (alespoň dosud k nim nepatří). Již proto, že tomismus není „záležitostí hrstky vzdělanců“; Machovec má pravdu, když na str. 6—7 píše, že „v poslední době se mění i postoj nemalé části inteligence v kapitalistických zemích k tomismu“, „že celkový vliv novotomismu nesporně roste v mnoha zemích rok od roku“. V první kapitole své práce ostatně dobře ukázal, proč právě tomistická filosofie může dnes patřit k nevlivnějším směrům v buržoazní společnosti.

Tomistická filosofie byla po vydání encykliky *Aeterni patris* hojně pěstována také v českých zemích a na Slovensku. V období mezi dvěma světovými válkami mělo k propagaci novotomismu přispět např. založení časopisu *Filosofická revue*, uspořádání kongresu tomistických filosofů v Praze, vydání překladu Tomášovy *Teologické summy* aj. Velmi aktivně si stoupenci Tomášovy filosofie počínali v době před únorem 1948. Touto jejich činností se zabývá Ján Uher v knize *Filozofia v boji o dnešok* (v kapitole o novotomismu a ľudácké ideologii). Ukazuje tu, jakou úlohu sehrály jejich názory, především propagace křesťanské sociální etiky, v tehdejší zápas o další směr společenského vývoje v našich zemích.

Zabývat se tomistickou filosofií, stanovit její místo v buržoazním myšlení, zhodnotit její skutečný vliv apod. nemusí být považováno za úkol právě nejlákavější a nejdělejší. Avšak již potřeba vytvořit celkový obraz o filosofickém dění u nás před druhou světovou válkou i v letech po ní si i takovou práci dříve či později vyžádá. K splnění tohoto úkolu napomohou i práce, o nichž jsem se tu zmínil.

Jiří Gabriel

Paul Grenet, Teilhard de Chardin — un évolutionniste chrétien. (Éditions Seghers, Paris 1961, 223 p.)

Cet ouvrage, publié dans la collection „savants du monde entier“, possède toutes les qualités extérieures d'un livre qui cherche à communiquer les problèmes scientifiques au public laïc. Dans des chapitres courts et bien ordonnés on nous dessine le portrait de la personnalité scientifique, philosophique et religieuse de Teilhard de Chardin. Les extraits de son oeuvre et la courte bibliographie constituent un complément bien-venu. Le livre se caractérise par un style frais, précis et clair. L'éditeur a su choisir pour cette publication une présentation des plus séduisantes: nombreuses photographies, format convenable, pratique et élégant. De ce côté-ci, l'éditeur et l'auteur peuvent être contents avec leur contribution à la popularité du Teilhard de Chardin.

Le nom de Teilhard n'a pas, cependant, besoin d'être popularisé. Il est devenu bien célèbre grâce aux débats animés dont il était l'objet en France surtout à partir de 1955 et qui lui avaient attirés aussi l'attention de philosophes marxistes (cf. par exemple R. Garaudy,

„*Perspectives de l'homme*“, P. U. F., Paris 1959; sur les débats cf. un rapport de J. A. Levarda „*Fenomen Teilhard*“ i spory vokrug nego — „Le phénomène Teilhard“ et les controverses autour de lui — dans la revue philosophique soviétique „*Voprosy filosofii*“, No. 1, 1962). On doit donc considérer l'ouvrage de P. Grenet plutôt comme une contribution à ces débats, une contribution, qui cherche à orienter la popularité de Teilhard dans une certaine direction. L'auteur (qui avait déjà publié un livre sur Teilhard — cf. P. Grenet, „*Pierre Teilhard de Chardin ou le Philosophe malgré lui*“, Beauchesne, 1960), professeur à l'Institut catholique de Paris, défend la philosophie et la théologie catholique traditionnelle de même que l'attitude de l'Eglise catholique adoptée envers Teilhard. Pour cette raison, son point de vue dans les débats sur Teilhard est suffisamment „prédestiné“.

A cause de ces circonstances, l'auteur n'est pas à même de remplir la tâche que l'éditeur assigne à la collection „savants du monde entier“: „Chaque livre retracera l'histoire d'une science réelle, l'astronautique ou la biologie, l'atomistique ou la psychoanalyse et la collection décrira un panorama de la science vue à travers les savants.“ Dans le livre de Grenet, le lecteur ne trouvera aucune analyse du développement de la science moderne sur l'homme préhistorique, aucun des problèmes qu'elle pose. L'auteur utilise l'analyse de l'oeuvre de Teilhard pour défendre l'idée selon laquelle la science moderne sur l'évolution de l'homme et la philosophie catholique traditionnelle sont compatibles.

Certes, on trouve dans le livre les informations de base sur l'oeuvre scientifique de Teilhard. Le travail énorme de Teilhard au cours des recherches géologiques et anthropologiques pendant des dizaines d'années en Chine, dans les autres pays de l'Extrême-Orient ainsi que dans les autres continents, sa contribution à la découverte du Sinanthrope, ses théories de la formation des continents etc. — tout cela nous montre Teilhard comme un savant à vues larges, comme un membre actif des institutions scientifiques et comme un organisateur passionné et compétent des recherches complexes.

Mais, ce n'est pas l'analyse de l'oeuvre scientifique de Teilhard qui occupe avant tout la pensée de Grenet; c'est plutôt le problème de la compatibilité entre la science moderne et la religion traditionnelle qui devient le problème central de l'ouvrage en question. Cette méthode, qui, il est vrai, se trouve en désaccord avec la destination de la collection, est du moins justifiée par le caractère même de l'oeuvre de Teilhard. Teilhard, personnage complexe, comportant autant jésuite et savant-spécialiste en même temps, ne pouvait pas ne pas se poser le problème comment accorder la science moderne avec la religion traditionnelle. Il devait lutter avec de graves obstacles imposées par l'Eglise: la retraite de l'Institut catholique, l'interdiction de publier, frappant surtout les ouvrages de philosophie et de théologie, celle de prendre part à certains débats, les recommandations de quitter Paris etc. L'effort de Grenet de défendre l'attitude de l'Eglise envers Teilhard (le livre de Grenet porte „nihil obstat“ et „imprimatur“ des autorités de l'Eglise) et en même temps de sauver l'autorité de Teilhard pour l'Eglise n'est pas une tâche facile à romplir. Grenet est d'accord avec l'Eglise pour affirmer que plusieurs thèses philosophiques et théologiques de Teilhard sont dangereuses pour la pensée orthodoxe à cause de leur ambiguïté et de leur formulation souvent imprécise et pas assez claire. En même temps l'auteur insiste sur le fait que Teilhard est resté un catholique fidèle n'ayant jamais pris position contre l'Eglise et se soumettant à toutes les décisions de l'Eglise et de l'ordre jésuite.

Cette apologie de Grenet n'atteint pas son but. D'un côté, la position de l'Eglise envers Teilhard est naturelle, mais indéfendable. Grenet s'efforce par exemple d'exposer les mesures de l'Eglise contre Teilhard (celle de limiter le travail de Teilhard à l'activité scientifique spéciale etc.) comme un mérite, grâce auquel Teilhard avait la possibilité de développer ses qualités de savant; cette transfiguration du négatif en positif ne saurait pas nous convaincre. De l'autre côté, il est tout-à-fait inutile de faire l'apologie de Teilhard — catholique fidèle. Il n'y a pas de doute que Teilhard est resté un catholique croyant et qu'il s'efforçait toujours de fortifier la position de l'Eglise catholique et de son idéologie dans le monde contemporain. Le qualité et l'importance de l'oeuvre scientifique de Teilhard, surtout dans le domaine géologique et anthropologique, est également indiscutable. Ce qu'il faudrait discuter à notre avis, c'est l'interprétation donnée par Grenet à deux problèmes fondamentaux de l'oeuvre teilhardienne: 1. la signification de la pensée teilhardienne et des débats autour de lui; 2. la mesure dans laquelle Teilhard a réussi sa synthèse et dans laquelle une telle synthèse est possible.

L'interprétation de l'oeuvre de Teilhard est faite de façon à remplir une tâche double. défendre l'Eglise et, en même temps, soutenir Teilhard. L'auteur soumet aux besoins de cette tâche sa méthode d'explication, exprimée dans le titre (et dans le texte) du chapitre dernier: „De l'oeuvre à l'intention“. La pensée de Teilhard, son „cri“ et sa „vision“ gagnent ici un

sens métaphysique et même — théologique. „Pas une notion abstraite, pas une thèse à prouver, pas un système à construire, mais une présence“ (p. 74). — „Il est inaccessible à tout apport étranger, par la très simple raison qu'à ses yeux, il ne s'agit pas de lui-même, mais d'une «Cause» qui le dépasse infiniment“ (p. 76). Le résultat de cette méthode psychologico-théologique convient pleinement aux intentions de l'auteur. La tentative teilhardienne d'une synthèse de la science et de la religion est transformée en une affaire individuelle, personnelle. Ses controverses avec l'Eglise deviennent un conflit entre cette dernière et une personne qui, restant toujours fidèle à l'Eglise catholique, ne pouvait pas agir autrement à cause de ses qualités intérieures. Donc, l'Eglise grâce à sa mission supranaturelle avait le droit de corriger les thèses ambiguës et imprécises de Teilhard qui, pour sa part, est justifié dans son attitude par sa vocation intime. De cette façon, P. Grenet donne à certains secteurs de la pensée teilhardienne une interprétation supranaturelle, métaphysique, les considère comme l'expression d'une „cause“ dépassant le cadre étroit de l'individualité du Révérend Père, ce qui lui permet de les mettre en harmonie avec la doctrine de l'Eglise.

Nous ne sous-estimons point des difficultés qui attendent l'auteur de toute ouvrage consacré à l'analyse d'un personnage important. Une analyse scientifique des motifs individuels est très difficile; chaque auteur peut y commettre des fautes, se servir des procédés simplistes, omettre certains circonstances importantes, etc. Mais Grenet ne commet pas de fautes de ce genre; les siens sont de caractère principal et proviennent de la conviction personnelle de l'auteur, du parti pris dans les controverses idéologiques. En tant que philosophe catholique, P. Grenet ne peut pas examiner la pensée teilhardienne et les débats qui la concernent de façon historique; il se doit d'ignorer le contexte sociologique et idéologique concret. Il réduit tout ce qu'il y a de litigieux dans le phénomène Teilhard aux motifs personnels ou bien à une „cause“ transcendante.

Pour le contexte historique, le livre le laisse supposer grâce à des allusions timides (l'inquiétude de Teilhard, provoquée par l'influence faible du christianisme parmi les savants, dans le monde laïc, dans les pays christianisés par les missions catholiques, dans le milieu ouvrier etc.). L'auteur renonce à les préciser de plus près et d'apprécier leur signification. Mais ce sont justement ces facteurs qui avaient poussé Teilhard vers sa synthèse, qui est l'enfant d'un siècle en transformation économique, sociale et scientifique très profonde. C'est la transformation de la société contemporaine qui a exercé une influence décisive sur l'attitude de l'Eglise envers Teilhard. Même devant ces faits l'auteur recule en se bornant aux allusions générales („En ces années qui précèdent la parution de l'encyclique *Humani generis*, l'effervescence des esprits — et des plus aventureux comme des plus généreux — est trop grande pour qu'on juge opportune la publication d'un livre qui ne peut profiter qu'à des esprits aussi formés philosophiquement et théologiquement qu'informés scientifiquement“ — p. 46. — „... Ses supérieurs préfèrent le voir travailler dans la ligne de sa spécialité, et donc sur le terrain, plutôt qu'à Paris, parmi des intellectuels“ — p. 50). Il ne peut pas aller plus loin, parce que les études de ces réalités mèneraient à une analyse scientifique de l'oeuvre de Teilhard des révélations qui ne s'accorderaient pas avec l'intention de l'auteur et avec les idées qui lui sont chères.

Une analyse approfondie du développement de la science moderne sur l'homme montrerait que l'homme de science tel que Teilhard ne pouvait pas ignorer les théories évolutionnistes qui s'étaient imposées en dépit de la résistance ouverte de la doctrine catholique officielle, et que, à plusieurs reprises, des théories scientifiques (marxisme par exemple), avant lui, avaient donné une juste explication de l'évolution historique de l'homme et qui n'auraient pu le faire sans rompre avec les conceptions religieuses. Du point de vue de l'évolution de la science moderne sur l'homme, il faut constater que les efforts tendant à constituer un évolutionnisme chrétien ne représentent aucune nouveauté scientifique et philosophique (au moins pour ce qu'il y est du „chrétien“). Ces efforts ne sont qu'un produit secondaire du progrès de la science moderne et des luttes idéologiques ayant pour objet les réalisations scientifiques et ils ont, par là-même, un caractère apologétique.

Passons à présent à la deuxième question, à savoir dans quelle mesure Teilhard a réussi sa synthèse? Claude Cuénot, l'auteur d'un travail fondamental (d'après l'appréciation de P. Grenet) sur Teilhard („*Pierre Teilhard de Chardin, les grandes étapes de son évolution*“, Plon 1958), est persuadé que la philosophie de Teilhard est „une philosophie d'avenir, peut-être la seule à pouvoir accorder la pensée chrétienne et la pensée scientifique moderne“ (P. Grenet, op. cit., p. 142). P. Grenet de sa part donne avec quelques amendements le même sens au „cri“ de Teilhard: „Le double cri «En haut, et en avant» qui a toujours été entendu par les hommes religieux, n'a jamais été aussi exactement adapté qu'aux besoins de l'homme

moderne, et n'a jamais été plus rigoureusement justifié que par la science la plus moderne" (p. 147).

Quelle est au juste le caractère de la synthèse teilhardienne à laquelle P. Grenet s'identifie au fond? En s'appuyant sur la science moderne, sur ses propres réflexions et recherches scientifiques, Teilhard de Chardin accepte les notions scientifiques sur la self-évolution géologique de la terre et de l'homme. Il considère le processus de l'homínisation du monde comme phénomène terrestre central qui donne à l'évolution un sens consistant à faire une sorte de trait d'union entre le monde et l'esprit au-delà du monde, le centre de l'univers, le point Oméga, Dieu. Il explique l'apparition de la „noosphère" — d'une couche spirituelle de l'être — par la loi de corpusculisation et de complexité-conscience et surtout par la perspective, par le but, vers lequel toute cette évolution tend.

Les idées évolutionnistes sont interprétées de façon téléologiste, l'acte définitif de création est remplacé par un processus d'un enroulement évolutif, par un processus de l'homínisation pendant lequel le monde et l'homme se forment, transforment et s'enroulent vers un but divin, autour d'un centre divin. Le dieu devient „moteur, collecteur et consolidateur en avant" de l'homínisation, de l'évolution biologique (et sociologique) de l'homme. Le christianisme est sauvé comme un „conditio sine qua non" du progrès humain, comme un couronnement de l'homínisation. L'oeuvre de Teilhard est ainsi un amalgame de connaissances scientifiques spéciales, des théories et des hypothèses scientifiques (acceptables pour une philosophie scientifique) avec une spéculation philosophique et même mystique, nourrie par la religion et la théologie traditionnelles. Teilhard, a-t-il réussi sa synthèse?

P. Grenet procède à l'analyse de cette synthèse dans le sous-chapitre „Le penseur religieux". C'est justement dans ce contexte qu'il parle du „prolongement humain de la géologie", de la fondation d'une discipline nouvelle, d'une anthropogenèse qui serait plus qu'une simple description de la préhistoire humaine: elle devrait étudier l'homme à travers son avenir — en avant et en haut. Ainsi, P. Grenet a tort de placer ces questions en marge de la science et de les soustraire aux critères scientifiques; il les prend pour un produit de la pensée religieuse, bien que toute théorie scientifique de l'évolution doive pouvoir se soumettre à l'examen de la science. Par exemple l'idée du „prolongement humain de la géologie" (c.-à-d. celle du prolongement de l'histoire de la nature dans l'histoire de l'homme et de la société) s'accorde parfaitement avec la science, de même que les réflexions sur la différenciation et la complexification de la matière etc. De l'autre part, l'idée d'un centre spirituel Oméga et les autres thèses qui en résultent ne sont qu'un produit du prolongement mystique de la science: elles ne correspondent ni avec l'histoire de la société ni avec celle de la science. La thèse, selon laquelle le christianisme serait un moteur du progrès humain, ne peut pas être soutenue par les faits concrets de l'histoire. Cette donnait et donne toujours l'origine à de nombreuses apologies religieuses, dont celle de Teilhard.

Le manque de précision dans les thèses théologiques de Teilhard a peu d'importance dans les controverses de principe entre la science et la religion. Le défaut fondamental de l'oeuvre teilhardienne consiste, à notre avis, dans le fait que la synthèse de Teilhard ignore le processus historique concret de l'homínisation, c.-à-d. il ne comptait pas avec l'homme, produit et en même temps créateur de rapports sociaux (et économiques, politiques, idéologiques). Teilhard — et Grenet avec lui — considère ces rapports de l'homme historique concret comme un phénomène secondaire; cependant c'est justement lui qui constitue l'essence du problème à résoudre. Les philosophes catholiques ne peuvent pas accepter ce point de vue, parce que l'homínisation ainsi conçue crée une base solide d'une vue optimiste sur les perspectives de l'homme, elle amène à la lutte réelle pour son progrès matériel et spirituel et en même temps elle dissipe les idées de l'homínisation conçue comme une divinisation du monde. L'interprétation chrétienne des résultats de la recherche scientifique ne permet pas de procéder à la création d'une synthèse vraiment scientifique. En voulant concilier deux conceptions inconciliables, la synthèse teilhardienne a échoué.

De cette façon, on trouve les divergences profondes entre le „teilhardisme" et le marxisme. Cette confrontation était faite par R. Garaudy dans son livre „Perspectives de l'homme". La pensée de Teilhard est à son avis fondamentalement opposée au marxisme pour deux raisons essentielles: 1. pour une sorte de panbiologisme chez Teilhard, 2. Teilhard ne fait pas sa part au phénomène de l'aliénation (dans son conditionnement social) et au rôle du négatif. En même temps, R. Garaudy souligne le fait que Teilhard rejoint certains thèmes fondamentaux du marxisme, notamment celui de la dialectique de la nature et celui de l'humanisme optimiste et conquérant (op. cit., p. 196—203).

L'oeuvre de Teilhard est vraiment remplie d'un humanisme et elle est caractérisée par un effort scientifique sérieux. La pensée de Teilhard touche de près de nombreux problèmes

actuels: la personnalisation et la socialisation, l'individu et la société, l'évolution biologique de l'homme, l'homme et l'univers, la différenciation et la complexification et avant tout le problème fondamental de l'avenir de l'homme. Tous ces problèmes sont des problèmes réels, importants, d'une portée théorique et pratique considérable, mais, à notre avis, Teilhard et la pensée religieuse en général les ont déformé. Les débats entre les chrétiens et les marxistes vont sans doute continuer à cet endroit (cf. les réponses de Claude Cuénot et de Claude Tresmontant aux objections de R. Garandy — „Perspectives de l'homme“, p. 203—223). Cela serait un service à rendre à l'homme contemporain, dont l'avenir se trouve compromis par le manque de conscience et de responsabilité de certains groupes dirigeants, que de trouver, au delà des désaccords théoriques, des buts pour lesquels on pourrait, en commun, faire du travail pratique.

Teilhard de Chardin (1881—1955), francouzský jezuita, který strávil většinu života mimo Francii na vědeckých expedicích, zvláště na Dálném východě, zabýval se výzkumy geologickými a antropologickými a byl jedním ze spolupracovníků při nálezů sinanthropa. Jeho filosofické spisy byly za jeho života známé jen úzkému okruhu lidí, protože oficiální církevní kruhy dlouho nedávaly souhlas k jejich otáčení. Došlo k tomu teprve po jeho smrti v roce 1955. Od té doby se datují oživené spory o Teilharda, vedené katolickými filozofy (mnozí z nich dnes obhajují myšlenku, že Teilhardův pokus o spojení vědy a náboženství je jedním z nejvýznamnějších projevů moderní náboženské apologetiky — C. Cuénot, C. Tresmontant, P. Chaudard, P. Grenet), „liberály“ i marxisty (o těchto sporech viz J. A. Levada, „Fenomen Tejara“ i spory vokrug nego, Voprosy filosofii, č. 1/1962). Nejvýznamnější formulací marxistického stanoviska k Teilhardovi je kniha R. Garandyho „Perspektivy člověka“ („Perspectives de l'homme“, Paris 1959), zaměřená na rozbor soudobé francouzské filosofie a obsahující zvláštní obsírnou kapitolu o Teilhardovi, doplněnou o odpovědi Teilhardových přívrženců z řad katolických filozofů (C. Cuénot, C. Tresmontant).

Teilhardova filosofie je značně široce založeným pokusem o racionální syntézu vědeckých poznatků geologie, biologie a antropologie a dynamické vývojové koncepce světa a člověka, zapojené pomocí náboženského finalismu do tradičního teologického obrazu světa. Teilhard se snaží stanovením některých zákonů biologického vývoje člověka (proces cefalizace živých hmot, zákon korpuskularizace, diferenciacie a komplexifikace hmoty aj.) ukázat proces zlidšťování (hominizace) světa jako proces znamenající zároveň zduchovnění světa a tím i jeho zbožšťování (divinizaci), směřování jeho vývoje k „bodu Omega“, k duchovnímu centru, k bohu.

Teilhard jde ve svém důrazu na imanentní vývoj světa a člověka dále než oficiální katolické myšlení může připustit. I on však soustřeďuje se na imanentní koncepci proto, aby z ní organičtěji vyplynulo stanovisko transcendentní. V protikladu k subjektivistickým a pesimistickým představám o člověku (existencialismus), snaží se podepřít optimistický pohled na perspektivy člověka (na perspektivy jeho biologického i společenského vývoje) a vytvořit svéráznou dialektiku přírody, zahrnující v sobě vzestupné i sestupné momenty a probíhající ve velkou ve směru „kupředu a nahoru“, tj. po linii vzestupné. Základem tohoto vzestupného pohybu a jeho zárukou je onen „bod Omega“. Tímto způsobem se Teilhard snaží nahradit jednorázový akt stvoření světa a člověka vývojovým procesem, ve kterém rozvíjející se svět je neustále tvořen.

Snahy Teilhardovy jsou zřetelně motivovány tím, že se církvi nepodařilo organicky spojit teologii s moderní vědou a že katolické učení ztrácí vliv ve vědeckém světě a v široké veřejnosti vůbec. Teilhard se snaží vnést do své filosofie všechno světské, nepohrdat žádnými poznatkem a žádným společenským „pozemským“ zájmem. Jeho pokus o filosofii přírody je po této stránce srovnáván s akcemi „dělnických kněží“ na poli praktické činnosti. Projevuje se to i v tom, že jeho přívrženci patří ve Francii často k té části katolických intelektuálů, která neodmítá „dialog“ s marxismem.

Teilhard byl málo obeznán s marxismem, přesto však se řada jeho myšlenek stýká s Engelsovou „Dialektikou přírody“. Ovšem spolu s tím poukazuje R. Garandy v citované knize i na zásadní protiklad mezi marxismem a Teilhardovou filosofii, kterou nazývá výstižně „materialistickou dialektikou s emergencí mystiky“. Vytýká Teilhardovi jistý druh panbiologismu, prezíráni konkrétně historické analýzy společenských problémů, přehlížení specifiky společenských jevů. Kromě toho ukazuje na to, že Teilhard nerozebírá „odcizení“ v jeho sociální podmíněnosti, nedeceňuje úlohu negace negace ve vývoji světa. Proto se mu syntéza vědy a náboženství nemohla zdařit.

Teilhardova filosofie je velmi příznačná pro transformace soudobého nemarxistického myšlení, zvláště katolického, a proto si zaslouží pozornosti ze strany marxistických filosofů. Recenzovaná kniha P. Greneta, profesora Katolického institutu v Paříži, snaží se obhájit postup církve vůči Teilhardovi i zachovat jeho autoritu ve prospěch katolické církve.

Lubomír Nový

Vojtech Filkorn, *Úvod do metodologie věd* (SAV Bratislava 1960, 414 s.)

„Úvod“ vznikl přepracováním a doplněním spisu, který vyšel r. 1956 pod názvem „Metoda vědy“. Rozdil mezi novou knihou V. Filkorna a jeho starší studií (tvořící víceméně jakýsi systematický doplněk k historii „Predheglovské logiky“ od téhož autora) je patrný i ve způsobu zpracování metodologické problematiky: nová práce je při své vysoké úrovni skutečným „úvodem“ do této problematiky, vzácně srozumitelným i pro ty, kdo se jí přímo nezabývají. A neposuzujeme-li odbornou úroveň knihy pouze podle autorových znalostí problémů, nýbrž také podle toho, jak k řešení těchto (často ještě neřešených nebo nedořešených) problémů přistupuje, pak nelze nezdůraznit, že největší klad jeho nové práce záleží především v přístupném uvedení do samotných metod vědeckého zkoumání. Z tohoto hlediska je třeba doplnit zbytečně skromně tvrzení autorovo, že kniha je určena pro ty, „kteří sa chcú zoznámit s logickou stránkou vedy a vedeckej práce“ (str. 7). Filkornova analýza „postupov a princípov, ktorými vedec dochádza k vedeckým zákonom a k celým vedeckým systémom“ (tamtéž), není jenom teoretickým rozбором „logiky vědy“ založeným na znalosti vědeckého myšlení, nýbrž také názornou ukázkou a praktickým návodem, jak ve vědecké práci postupovat.

Ještě v jiném směru dává kniha víc, než slibuje její název a než připouští sám její autor — je nejen úvodem do metodologie věd, nýbrž i úvodem do teorie vědy. To neznamená, že Filkorn ztotožňuje metodologii vědy s teorií vědy nebo dokonce s nějakou vědou o vědě v novopozitivistickém smyslu. Metodologie je podle jeho názoru pouze součástí teorie vědy; nikoli gnoseologické, psychologické, etické a jiné stránky vědecké práce, nýbrž jediné logické vlastnosti vědeckého systému jsou předmětem jeho zájmu, jak ostatně naznačuje již rozdělení knihy, v níž s výjimkou první části (I. Věda) jsou ostatní tři oddíly (II. Analytické postupy, III. Induktivní postupy, IV. Deduktivní postupy) věnovány právě těmto otázkám. To, že autor záměrně abstrahuje od obecně filosofických stránek vědeckého myšlení, není nedostatek jeho práce. Na druhé straně je však dalším kladem, že obsahuje (a to nejen v I. části, ve které se vykládá povaha a předmět vědy, vztah vědy k její metodě, vztah vědy k filosofii, apod.) řadu podnětných připomínek obecně filosofického charakteru, které ve svém úhrnu tvoří ústrojný doplněk k jeho logickému výkladu. To opět neznamená, že autor rozšiřuje logický rozbor o úvahy týkající se vědeckého poznání vůbec, nebo že jinak pozměňuje původní plán orientovaný na výklad metodologie věd. Jeho „Úvod do metodologie“ plní zároveň funkci úvodu do teorie vědy hlavně proto, že v něm při řešení metodologických problémů uplatňuje důsledně hledisko marxistické filosofie (a zvláště tzv. dialektické logiky) a že se navíc snaží toto hledisko při řešení konkrétních logických otázek prohloubit a zpřesnit.

Důsledně marxistickým přístupem k metodologickým otázkám lze konečně vysvětlit i třetí charakteristický znak Filkornovy práce. Je to neformální pohled na formální zákonitosti vědeckých systémů. Jsem si ovšem vědom toho, že užívání matematické logiky k analýze logické struktury vědy a k formulaci závěrů o její metodě, stejně jako sám výměr metody (souhrn postupů sloužících k budování vědeckého systému) mohou na první pohled vyvolat opačný dojem. Ve skutečnosti však matematickologické operace nejsou v práci ani samostatné, ani neslouží za univerzální metodu k výkladu vědecké metodologie; jsou prostředkem k jasnému a objektivnímu vystižení vztahů, k jejichž vlastnímu pochopení a výkladu přistupuje autor z hlediska mnohem širšího a filosofičtějšího. Z týchž příčin se jeho zkoumání vědecké metody neomezuje pouze na zkoumání formálně logických postupů, jimiž se buduje vědecký systém, třebaže takto předmět svého zkoumání definuje a třebaže toto je hlavním jeho cílem. Zcela ve shodě s jeho pojetím vztahu mezi předmětem vědy a její metodou přispívá i metoda jeho práce k hlubšímu poznání metodologie v prvé řadě tím, že vychází z poznání povahy vědy, že je sama částí „pojmu o predmete“ (str. 15), zobecněním dosavadních znalostí o vědě a jeho metodologickou aplikací na samu metodologii.

Byl by to zdlouhavý úkol, kdybych měl vypočítávat vše, co lze ve Filkorně knize hodnotit jako přínos nebo alespoň jako podnět k řešení metodologických a teoretickovědních problémů. Nejde také jen o to, v čem se Filkorn liší od ostatních logiků (ať buržoazních nebo marxistických), ani o to, které z jednotlivých závěrů je čtenář nebo recenzent ochoten přijmout