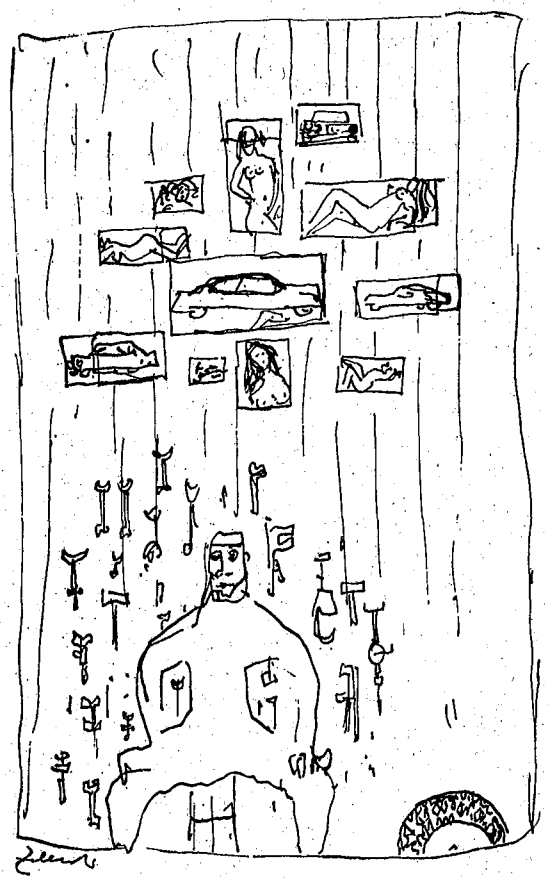
spočenjanje človeštva, Idej, Novih poti — je nenehno: *v prazna okna* vstavljamo *šipe,* a okna ostajajo enako prazna, *v reko* vržemo nov zarod *rib,* a reka z ribami je kot reka brez rib: preprosto zato, ker *reke ni. Tokrat se je obrnil stran / da ne bi videl da reke ni / in da so tam le majhni zeleni mehurji.* Oken ni, vrat ni, reke ni — le stena je, le barje v večernem mraku. Kako naj dihajo ribe v gnili sparini, kam naj gledajo okna, če pa ni ničesar onstran? Onstran sem spet jaz sam, smo spet mi, onstran zmerom znova pripelje do mene, ki me ni; svet je gola identiteta brezpomenskega trajanja. Vsak onstran je le gola površina reči. Svet je samo na zunaj. In kaj je navsezadnje začetek, kaj rojstvo? *Takrat se je zares začelo / rodil se je nekaj ga je povrglo* — povrglo kot slepo telico. Vsi so *čakali,* kaj bo. Svet je prišel v pričakovanje rojstva. Stopili smo v sve(t)i adventni čas. Človek Bog se je rodil, ali po Rotarjevo: dočakali smo trenutek, *ko je njegova senca zdrsnila mimo.*

(Konec prihodnjič)



Heretični jezuit Pierre Teilhard de Chardin in njegova misel celote

Ivan Urbančič

V zahodnem svetu se v diskusijah, ki zadevajo človekov položaj v kozmosu že nekaj časa in vse bolj pogosto omenja ime Teilharda de Chardina, Nedolgo tega so Teilhardove misli obravnavali tudi filozofi na vzhodu — posebno v Rusiji. Razlog za to je prav gotovo specifična vsebina Teilhardove misli: poskus obnove in nove utemeljitve religioznosti v našem — po Teilhardu *na videz* — aregilioznem svetu 20. stoletja; v svetu torej, kjer se *zdi,* da znanost, tehnika, funkcionalizacija vsega in vsesplošni napredek jemlje religioznosti vsaka tla. O Teilhardu de Chardinu se v zadnjem času govori tudi pri nas. V srbohrvaščini je celo izšla brošura, ki poskuša na kratko orisati strukturo Teilhardove misli.

Zaradi vsega tega morda ne bo odveč, če na kratko predstavimo tega misleca in predvsem *filozofske temelje njegove misli, temeljno pojmovno strukturo te misli in njeno zgodovinsko filozofsko relevantnost, njeno »nosilnost«.*

Teilhard de Chardin (1881—1955) je bil pripadnik jezuitskega reda. Doktoriral je na pariški Sorboni kot paleontolog. (Les mammifères de L'éocène inférieur). Za življenja se je uveljavil predvsem kot *znanstvenik* — paleontolog in antropolog, saj je 1929. leta skupaj s kitajcem Pej-Van Čungom odkril pri Pekingu znamenitega sinantropa (kitajskega pračloveka).

Čeprav je kot znanstvenik prišel do pomembnih znanstvenih odkritij in si v ožjih znanstvenih krogih ustvaril sloves z njimi, postaja danes vse bolj očitno, da Teilhardov intimni interes li ne bil *znanost,* kakršno danes poznamo kot edino mogočo — namreč v obliki mnogoterih znanosti, v katerih se »svet« vse bolj razkosava in drobi na vse manjše dele, teh pa *znanstveno* nikakor ni mogoče spraviti v *celoto,* tako da je vprašanje, ali so ti deli sploh še *deli* kake celote. Teilhardov intimni interes je bila očitno neka druga in drugačna »znanost«, *»Znanost« celote* — totaliteta »sveta«.

Dela, ki jih je Teilhard de Chardin zasnavljal iz ozira na táko *celoto,* veljajo danes tudi za njegova najpomembnejša dela. Med njimi ima prvo mesto gotovo delo *Le Phénomène humain.* Pomembna so še naslednja njegova dela:

L'Apparition de l'homme
La Vision du passé
L'Avenir de l'homme
Lettres de voyage

Poleg teh del je Teilhard de Chardin napisal še veliko krajših del in člankov, od katerih prinašajo »Problemi« v tej številki članek, v katerem je Teilhard de Chardin na kratko orisal svoje temeljno izhodišče in intenco.

Glavna Teilhardova dela so bila znana le ožjemu krogu ljudi in so po večini izšla šele po njegovi smrti. Čeprav je imel Teilhard že ime znanstvenika, je šele s temi deli začel sloveti v krogih tako imenovane humanistične inteligence kot mislec velike sinteze.

Kljub temu pa je prišel pater Teilhard d. Ch. že za življenja s svojimi deli v spor z uradnimi cerkvenimi krogi. Posledica tega spora je bila, da je dal Vatikan že dve leti po njegovi smrti (1957) po internem navodilu odstraniti Teilhardova dela iz vseh knjižnic verskih ustanov in seminarjev, kakor je tudi prepovedal prodajo teh knjig po katoliških knjigarnah in prevajanje v tuje jezike. Ta negacija Teilhardovega dela je dobila svojo javno uradno obliko, ko so leta 1962 dali Teilhardova dela na indeks.* To se vsekakor ujema s »toleranco« slehernega institucionaliziranega posestnika resnice na tej zemlji. Zdi se nerazumljivo, zakaj je cerkev tako ostro reagirala na neko misel, ki skuša vendar na novo utemeljiti vero v na videz brezvernem svetu. Bistvo tega spora bo morda postalo jasnejše iz orisa temeljnih Teilhardovih miselnih izhodišč in iz strukture njegove misli.

Izhodišča svoje misli je Teilhard de Chardin na kratko orisal v uvodnih mislih k svojemu poglavitnemu delu, napisanemu v letih 1938—1940, dopolnjenem 1947 in 1948 *La Phénomene humain* (Fenomen človeka; Nemci prestavljajo to delo z »Der Mensch im Kosmos« — »Človek v kozmosu«).

Zaradi pomembnosti tega zelo kratkega uvoda za premislek Teilhardovih *filozofskih* izhodišč, ga navajamo v celoti.

»Vnaprejšnje avtorjeve pripombe

Da bi prav razumeli knjigo, ki jo tu predlagam, je ne smemo brati tako, kakor da bi bilo káko metafizično delo in še manj kot vrsto teološke razprave, temveč samó in edino kot naravoslovno razpravo. To nakazuje že izbira naslova. Samo fenomen in nič drugega. Toda tudi celotni fenomen.

Prvič: nič drugega kot fenomen. Na teh straneh torej ne smemo iskati nobene razlage, temveč samo *uvod za razlago* sveta. Poskusil nisem nič drugega kot tole: ugotoviti krog in krog človeka, izbranega za središče, povezan sovisen red med kasnejšim in poprejšnjim, — ne odkriti sistem ontoloških in vzročnih odnosov med elementi univerzuma, temveč neki na skušnji zasnovani zakon, ki bi bil uporabljiv za nazaj in za naprej in bi tako omogočal razumevanje sosledja pojavov v teku časa. Onstran tega prvega znanstvenega preudarka ostaja seveda filozofu in teologu za globlji

* Glej: Enciklopedija Leksikografskog zavoda, zvezek 7., str. 381, Zagreb 1961.

premislek odprt še bistven in zijajoč prostor. Sam sem se dosledno in namenoma ogibal temu, da bi si kdaj drznil na področje globoke biti. Kvečjemu mislim, da sem na področju skušnje do neke mere pravilno spoznal skupno gibanje (k enosti) in na ustreznih mestih pokazal na tiste presledke, ki bi jih filozofsko in religiozno mišljenje v svojem napredovanju lahko upravičeno zahtevalo.

Toda tudi *celotni* fenomen. Pogledu, ki ga ponujam, bi moglo to vsekakor dati neki *videz* filozofije, ne da bi bilo z rečenim v protislovju (čeprav bi se to lahko zdelo). V zadnjih petdesetih letih je kritika znanosti več kot enkrat dokazala: ni nikakršnih čistih dejstev; vsaka skušnja, naj bo še tako objektivna, se neogibno zaplete v neki sistem hipotez, brž ko jo učenjak skuša formulirati. Če lahko ostane znotraj omejenega polja opazovanja ta subjektivna aureola interpretacije neopazna, pa je *pri pogledu, ki zaobjemlje univerzum,* neogibno, da skoraj prevlada. Kakor poldnevniki v bližini pola, tako se nujno zbližujejo znanost, filozofija in religija v sosedstvu vesolja. Zbližujejo se, pravim — vendar ne, da bi se med seboj stopile, saj se vse do konca lotevajo realnosti iz različnih zornih kotov in ravni. Berimo katero koli izmed knjig, ki so jih veliki moderni učenjaki kot Poincaré, Einstein, Jeans itd. napisali o svetu. Poskus splošne znanstvene razprave univerzuma ni mogoč, ne da bi *zbujali videz,* da hočemo univerzum popolnoma razložiti. Toda če bliže pogledamo, kmalu spoznamo, da ta »nad-fizika« še ni metafizika.

Vsak tak poskus znanstvenega opisa vesolja kaže seveda v svojem poteku zelo daljnosežen vpliv določenih začetnih predpostavk, od katerih je potem odvisna celotna nadaljnja struktura sistema. V posebnem primeru pričujoče razprave se združuje — na to želim posebej opozoriti — dvoje temeljnih pojmovanj, ki podpirata in vodita vsa izvajanja. Prvo je prednost, ki se pripisuje psihičnemu in misli v snovi vesolja. Drugo je »biološka« vrednost, ki jo pripisujemo našemu socialnemu svetu.

Prevladujoči pomen človeka v naravi in organska narava človeštva: dve hipotezi, ki ju je mogoče poskusiti takoj na začetku zavrniti; vendar ne vidim, kako bi bilo brez njiju mogoče dati sovisno povezano in zaokroženo predstavo o fenomenu človeka.

PREDGOVOR

Videti

Strani, ki bodo sledile, so izraz prizadevanja *videti* in *narediti vidno,* kaj je usodna določenost in zahteva človekova, če ga celega in do kraja postavimo v okvir pojavov. Čemu bi ga skušali videti in čemu bi uravnavali naše poglede posebej na človeka kot objekt?

Videti. Lahko bi rekli, da je v tem zaobjeto vse življenje, — če ne po namenu vsaj po bistvu. Višja bit je večja združenost: to bo temeljna misel pričujoče knjige in njen sklep. Ta združenost pa, kot bomo dognali, se stopnjuje le, če jo nosi pomnožena zavest, to se pravi *videnje.* Zato ustreza zgodovina živih bitij brez dvoma oblikovanju vse popolnejših oči sredi

kozmosa, v katerem obstaja možnost razločevati vedno več. Ali ni ostrina pogleda in njegova sintetična moč mera popolnosti živega in premoči mislečih bitij? Hoteti torej videti več in bolje nikakor ni prazna domislica, ni redkost, ni luksuz. Videti ali propasti. V takem položaju, ki ga narekuje skrivnostni dar bivanja, je vse, kar je element vesoljstva. In takšno je — na višji ravni — tudi človekovo bivanje.

Če pa je spoznanje zares tako življenjsko neogibno in osrečujoče, čemu potem — ponavljam vprašanje — posebna prednost doumetju človeka? Mar človek ni že dovolj opisan — in dolgočasen? Ali ni poseben mik znanosti ravno ta, da odvrača in umirja naš pogled k predmetu, ki ni naš jaz?

Človek se vsiljuje našemu prizadevanju, da bi videli, iz dveh razlogov, ki ga delata dvakratno središče sveta, kot ključ vesoljstva.

Najprej smo subjektivno neogibno *središče* k nam obrnjenega lastnega *vidnega polja.* Če si je znanost v svojih začetkih predstavljala, da mora opazovati pojave *po sebi,* kakor da potekajo neodvisno od nas, je bila to (verjetno potrebna) naivnost. Nezavedno so fiziki in drugi znanstveniki najprej delovali tako, kakor da se njihov pogled iz višav zataplja v neki svet, ki ga zmore njihova zavest predreti, ne da bi bila izpostavljena njegovim učinkom ali da bi ga spreminjala. Šele sedaj uvidevajo, da celo njihova najbolj objektivna opazovanja prežemajo domneve, izbrane v začetku, kakor tudi miselne oblike ali miselne navade, ki so se izoblikovale v zgodovinskem poteku raziskovanja. Ko tedaj pridejo do konca svojih analiz, niso več gotovi, ali je končno dosežena struktura bistvo materije, ki jo razikujejo, ali odsev njihovega mišljenja. In obenem opazijo, da so sami vpleteni v mrežo razmerij, ki so jo mislili od zunaj vreči na stvari: ujeli so se v svojo zanko. Geolog bi govoril o metamorfizmu in endomorfizmu. Objekt in subjekt se v aktu spoznavanja mešata in medsebojno spreminjata. Zato človek spet najde sebe in ogleduje samega sebe v vsem, kar vidi, naj to hoče ali ne.

To je gotovo neka nesvoboda, ki pa jo takoj odtehta neka izredna veličina.

Kratko malo banalno je in celo podjarmljujoče, da opazovalec nosi središče pokrajine, po kateri hodi, s seboj, kamorkoli gre. Toda kako se godi spremljevalcu, če na svoji poti po naključju pride do kraja, ki se po naravi odlikuje, kjer se križajo ceste ali doline in kjer zasijejo na vse strani tudi stvari, ne le pogled? Tedaj se subjektivno gledišče ujema z neko objektivno razčlenjenostjo stvari in opažanje se razvije v svoji polnosti. Pokrajina se razkrije in zjasni. Vidimo.

To je po vsej priliki prednost človeškega spoznavanja.

Da bi opažali stvari in sile »krog in krog nas«, nam ni treba biti človek. Vse živali zmorejo to prav tako dobro kot mi. Toda samo človek zavzema v naravi tako mesto, da mu ta konvergenca črt ni samo vizualna, temveč tudi strukturna. Naslednje strani bodo ta fenomen samo preskušale in razčlenjale. Zaradi kakovosti in bioloških posebnosti mišljenja smo na nekem enkratnem kraju, na vozlišču, ki obvladuje celotni izsek kozmosa, sedaj dostopen naši skušnji. Tako je človek središče *vidnega polja,* obenem pa tudi središče *zgradbe* univerzuma. To prednostno mesto in nujnost sploh zahtevata, da se vsa znanost navsezadnje spelje nazaj nanj. — Če je gledanje zares višja bit, tedaj glejmo človeka in naše življenje bo bogatejše.

In v ta namen moramo svoje oči pravilno naravnati.

Odkar človek živi, lahko gleda samega sebe kot na odru. Že tisočletja dejansko opazuje le samega sebe. In vendar je komaj šele na začetku znanstvenega nazora o svojem pomenu v naravi sveta. Ne čudimo se, da to prebujenje poteka tako počasi! Pogosto ni nič težjega kot opaziti to, kar nam skoraj »bode v oči«. Ali ni otroku potrebna vzgoja, da bo razločeval podobe, ki se vsiljujejo njegovi komaj odprti mrežnici? Človek je potreboval za dokončno odkritje človeka celo vrsto »čutov«, in njih postopna pridobitev, to bomo še povedali, se krije z zgodovino duhovnih bojev in določa njihova razdobja.

Čut za neizmernost prostora v njegovi velikosti in majhnosti, ki v območju nedoločenih izmer razvozlava kroge obdajajočih nas stvari in jim določa mesta.

Čut za globino časa, ki ne miruje v prizadevanju, da bi prek neštetih verig in prek neizmernih časovnih prostorov vrnil dogodke, ki jih nekakšna težnost ves čas skuša stlačiti v tanko plast preteklosti.

Čut za število, ki nezmotljivo odkriva in ocenja vrtoglavo mnoštvo materialnih ali živih elementov, ki so udeleženi ob najmanjši spremembi vesoljstva.

Čut za sorazmernost, ki, kolikor pač more, dojema fizične razlike v merilih, ki ločujejo po razsežnostih in po ritmih atom od zvezdne meglenice, neskončno majhno do neskončno velikega.

Čut za kvaliteto ali novost, ki razločuje v naravi absolutne stopnje popolnosti in rasti, ne da bi pretrgal fizično enotnost sveta.

Čut za gibanje, ki je zmožen odkrivati nezadržen napredek, ki se skriva za zelo počasnim razvojem — skrajno razgibanost pod pregrinjalom navideznega miru — to popolnoma novo, kar se krade v sredo enoličnega ponavljanja enakega.

In nazadnje čut za organsko, ki lahko iz površinske vzporeditve izsledi in doume naravne zveze in strukturalno povezanost zaporedij in medsebojnosti.

Brez teh lastnosti v našem pogledu nam bo človek zmerom ostal — naj se še tako trudijo, da bi nam ga pokazali — to, kar je še vedno v predstavah mnogih: blodeče bitje v nesovisnem svetu. — Če pa iz naše optike izgine trojno slepilo majhnosti, mnoštva in negibnosti, se človek brez truda pomakne na osrednje mesto, ki smo ga napovedali: kot sedanji vrhunec antropogeneze, ki je spet sama krona kozmogeneze.

Človek ne more sebe popolnoma videti zunaj človeštva: ne človeštva zunaj življenja, ne življenja zunaj vesoljstva.

Odtod izvira temeljni načrt tega dela: predstopnja življenja, življenje, mišljenje — ti trije dogodki vrisujejo en sam in isti tir poleta v preteklosti in ga določajo za prihodnost (višje življenje!): krivuljo fenomena človeka.

Ponavljam — človeškega fenomena.

Za to poimenovanje se nisem odločil naključno. Izbral sem ga iz treh razlogov.

Najprej, da bi poudaril, da človek pripada naravi kot resnično dejstvo in je kot tako dejstvo (vsaj deloma) podvržen zahtevam in metodam znanosti.

Dalje, da bi dal razumeti, da med dejstvi, ki se ponujajo našemu spoznavanju, ni nobenega, ki bi bilo izrednejše in jasnejše.

Nazadnje, da bi z vsem poudarkom pokazal na posebno naravo pričujočega poskusa.

Edini cilj in moja resnična moč na naslednjih straneh je kratko malo, ponavljam, da skušam *vedeti,* z drugimi besedami, razviti *homogeno* in *povezano* podobo naše celotne skušnje, razširjene na človeka. Celoto, ki se razgrinja pred nami.

Nihče naj torej tu ne išče zadnje razlage stvari, — metafizike. In naj se nihče ne moti glede stopnje realnosti, ki jo pripisujem različnim delom filma, ki ga tu predvajam. Ko si bom skušal predstaviti si svet pred nastankom življenja ali življenja v prasvetni dobi, ne bom pozabil, da bi bilo protislovno v redu sveta napraviti človeka za gledalca tistih časov, ki so daleč pred časom pojava mišljenja na zemlji. Ne bom jih torej skušal opisati, kakršni so v resnici bili, temveč kakor si jih moramo predstavljati, da bi bil svet v tem trenutku resničen za nas: preteklost, ne po sebi, temveč kakor se kaže opazovalcu na višini tistega vrhunca, na katerega nas je postavil razvoj. Varna in skromna metoda, ki pa, kakor bomo videli, zadošča — sledeč simetriji — da bomo lahko pokazali presenetljive podobe prihodnosti.

Tudi omejeni na te več kot skromne mere so pogledi, ki jih poskušamo izraziti, seveda samo osebni in zelo tipajoči. Ker pa se opirajo na neko ne neznatno raziskovalno delo in mnogoletna premišljanja, lahko dajo ob zgledu idejo o tem, kako se danes znanosti zastavlja problem človeka.

Za natančno opazovanje antropologov in pravnikov, je človek kot tak popolnoma majhna in celo vse manjša reč. Ker njegova preveč poudarjena individualnost zakriva našim pogledom celoto, to zavaja našega duha v razkosavanje narave, tako da pozabljamo njene globoke zveze in ne izmerna obzorja: ves *slabi* antropocentrizem. Odtod tudi pri znanstvenikih še občuten odpor, da bi jemali človeka za predmet znanosti drugače kot samo telo.

Prišel je trenutek, ko se moramo zavedati, da mora biti tudi pozitivistična razlaga vesoljstva, če naj zadovoljuje, primerna notranjosti stvari prav tako kot njihovi vnanjosti — duhu prav tako kot materiji. Resnična fizika je tista, ki, se ji bo nekega dne posrečilo včleniti celotnega človeka v povezano podobo sveta.

Ko bi le mogel zbuditi občutek, da je tak poskus mogoč in za tistega, ki hoče in zmore iti stvarem do dna, pogoj, da si ohranimo pogum in veselje do dejavnosti.

Zakaj po mojem mnenju za misleče bitje najbrž ni odločilnejšega trenutka od tistega, ko tako rekoč spregleda in odkrije, da ni sam, zgubljen

v pustinjah vesolja, temveč da se v njem steka univerzalna življenska volja in se počlovečuje v njem.

Človek ni, kot je dolgo verjel, trdno središče sveta, temveč os in konica razvoja — in to je veliko lepše«.*

Prvo, na kar postanemo pozorni, ko prebiramo ta uvod, je Teilhardovo izrecno poudarjanje, da to, kar piše, *ni ne metafizika ne filozofija ne teologija,* temveč naravoslovje. Svoje misli v knjigi *Le Phénomè humain* hoče *prikazati* kot samo skustven *opis* nekega fenomena, nikakor ne kot *razlago* tega fenomena; potemtakem kot nekaj, kar šele potrebuje in terja filozofske ali teološke razlage. Čeprav svoje premišljanje sam imenuje »nadfizika« in daje to ime v narekovaje, takoj dodaja, da ta *nad-fizika* ni metafizika. Svoj pogled imenuje znanstven pogled na svet. Izrecno zahteva, naj v njegovih mislih nihče ne išče razlage poslednjih stvari, tj. metafizike. Zatrjuje, da so njegovi nazori oprti na raziskovalno delo, torej znanost itd.

Prvo vprašanje na poti k razumevanju Teilhardove misli in predvsem za odstranitev nesporazumov glede te misli je tedaj vprašanje, kaj meni Teilhard de Chardin z metafiziko in kaj z znanostjo. Iz Teilhardovih besed lahko sklepamo, da mu pomeni metafizika toliko kot *razlaganje* poslednjih stvari, *dokončna razlaga* znanosti in s tem tudi celote sveta iz najvišjih principov in vzrokov, tj. *počel.* Metafizika je tedaj misel o »področju globoke biti« (biti kot področju počel), kamor si sam kot znanstvenik nikoli ni drznil stopiti. Metafizika je tedaj veliko več kot le *opis* nekega fenomena — celote sveta — je *razlaga* sveta iz najvišjega počela (»globoke biti«), do katerega pa znanost, kakor jo v svojem delu razvija Teilhard, nima dostopa, čeprav je »uvod« za tako *razlago.*

Znanost, kakor jo razume Teilhard, pa tudi ni znanosti ničesa delnega, zgolj nekega elementa, temveč znanost *celote sveta* in človeka v njem kot njegovega vrhunca. Teilhard pravi: samo fenomen, toda tudi celotni fenomen. Ta pomen znanosti seveda ni znanost v njenem danes prevladujočem pomenu. Da bi jasno spoznali te razlike, si oglejmo tradicionalni pojem metafizike.

Metafizika je po svoji tradicionalni opredelitvi znanost o prvih počelih *vsega* spoznanega in torej tudi spoznanja samega. To, kar je v tem spoznanju spoznano je *bivajoče v celoti.* Bivajoče v celoti se v horizontu tega metafizičnega pojmovanja člení na tri temlejno razlikujoče se »regije« ali področja: božansko, človeško in naravno bivajoče. V skladu s tem se člení tudi metafizika na znanost o bivajočem sploh ali *ontologijo,* imenovano metaphysica generalis, kateri so prirejene posamezne discipline, ki se nanašajo na posamezna področja bivajočega: teologija obravnava najvišje ali božansko bivajoče, *psihologija* (ali pneumologija) obravnava človeško dušo, in *kozmologija* obravnava naravno bivajoče v celoti. Te tri discipline metafizike so imenovali metaphysica specialis. *Ontologiji* kot znanosti bivajo-

* *Le phénomène humain,* Ed. du Senil, Pariz 1955, str. 21—30. Naslednji citati vzeti iz nemškega prevoda knjige, »Der mensch im Kosmos«, Verlag C. H. Beck, München, Sonderausgabe 1965.

čega v splošnem je *teologija* kot znanost najvišjega bivajočega (bivajočosti bivajočega) enakovredna, zakaj obe se — vsaka po svoje — nanašata na *celoto bivajočega kot takega*: prva po najsplošnejših *lastnostih* vsakega bivajočega in druga po bivajočosti kot *vzroku* vsega in vsakega bivajočega. Med seboj sta nerazdružno povezani in sestavljata metafiziko kot onto-teologijo, ki sta ji kozmologija in psihologija podrejeni, ker dobivata iz nje svoja najosnovnejša izhodišča, svoje osnovne pojme, ki jima razkrivajo njun predmet in tako šele odpirajo njuno področje. Brez teh osnovnih pojmov kot razkritosti njunih predmetov ne moreta storiti niti koraka, nista mogoči.

Metafizična kozmologija je po definiciji znanost o svetu kot *celotnosti v prostoru in času obstoječih stvari,* ki so vseskozi povezane s trajnimi zakoni v *celoto,* ki ne more biti del druge celote. Metafizična kozmologija ima za predmet svet (ali naravo, tega v metafiziki ne ločijo) v celoti, tj. *univerzum.* Raziskuje občo povezanost končnih stvari v celovit sistem, kakor tudi vzroke, zakone, smotre in posledice te vsesplošne povezanosti in organske sovisnosti. Pri tem svojem početju sprejema metafizična kozmologija od nji nadrejene onto-teologije temeljne izhodiščne pojme, v luči katerih ne le da obravnava svoj predmet, temveč se ji ta predmet kot tak pokaže *šele in samo v luči teh pojmov.* Nobene na celoto univerzuma nanašajoče se znanosti zato ne more biti brez takih že vnaprej danih onto-teoloških pojmov.

Znanost v tem metafizičnem pomenu je vedno in samo znanost *celote* ali *iz celote.* Nobena sodobna empirična (tj. skustvena) znanost izmed znanosti se ne nanaša in se principialno ne more nanašati na *celoto,* kakršne so npr. bivajoče v celoti, prvo bivajoče ali bog, duša kot enostavna substanca ali »jaz«, *narava v celoti ali univerzum.* Ne more zato, ker te celote nikoli niso in ne morejo biti dane kot empirični, tj. skustveni predmet končnega, tj. človeškega spoznanja. Zato dandanes ne obstaja znanost, temveč znanosti, ki obravnavajo vsaka svoj posebni predmet in s specifično, temu predmetu ustrezno metodo.

Primerjava kaže, da se tisto, kar Teilhard de Chardin imenuje metafizika, pomensko ujema s prej orisanim pomenom *onto-teologije;* in da se znanost, ki jo ima v mislih in ki jo v svojem delu razvija, po svojem pomenu skoraj docela ujema z definicijo tradicionalne metafizične kozmologije v njenem predkantovskem pomenu, ki pa ji je Teilhard de Chardin priključil nekatere bistvene elemente pokantovske metafizike. Te bistveno različne pojme znanosti moramo pri nadaljnjem premisleku Teilhardovega dela skrbno in vedno znova upoštevati, ker sicer lahko prav kmalu zdrsnemo v nesporazume in s tem v nerazumevanje.

Že v prvih vrsticah obravnavanega dela vidimo, da gre Teihardu samó za fenomen, vendar pa za *celotni fenomen.* S *fenomenom* misli Teilhard *univerzum.* Toda ta za Teilhardovo premišljanje vodilni pojem »*celotni fenomen*« je skrajnje problematičen, če ima pomen univerzuma, tj. sovisne celote sveta, in hoče obenem veljati za znanstven pojem. Izvirno pomeni beseda fenomen to, kar se kaže in kar je takó dano, dostopno v tem svojem kazanju človekovemu »pogledu« in »gledanju«. Pri tem pa se-

veda ne vidimo, kako naj bo celota v prostoru in času danega bivajočega dostopna kot predmet človeškemu gledanju v tem primeru znanstvenemu preučevanju; tudi če te *celote* ne misli zgolj v aditivnem smislu, temveč kot sovisen, vse časovno-prostorsko bivajoče obsegajoč sistem, univerzum, kozmos v izvirnem pomenu te besede (red, urejenost). Tega ne vidimo zato, ker tej pecifični kozmologiji (znanosti *reda* sveta) manjka vnaprejšnje onto-teološko razkritje te možnosti, ker se je avtor temu namenoma — vprašanje je le, če upravičeno — izmaknil; ker torej ni stopil »na področje globoke biti,« tj. v področje počel. Videli pa smo, da ni *nobene* take kozmologije (tj. nanašajoče se na celoto univerzuma), ki bi bila mogoča brez neke vnaprejšnje onto-teološke razkritosti in utemeljenosti svojega področja, pa čeprav bi bila to »materialistična« kozmologija. To velja tudi za Teilhardovo kozmologijo. Le-ta torej mora temeljiti na neki določeni onto-teologiji. Iz tega vidimo, da to kozmologijo sámo omogočujočih onto-teoloških pojmov Teilhard de Chardin ni premislil, temveč jih je pri svojem delu nereflektirano predpostavil kot nekaj *samoumevnega* in nevprašljivo trdnega. Ali je taka nereflektiranost še prednost, kot misli Teilhard, ni več tako gotovo. Sicer v uvodnih opombah omenja te predpostavke, vendar brž preskoči ta prepad in se v samem *delu* nikoli ne vpraša več o tem.

S tem seveda njegove misli ne moremo imeti za filozofijo. Kaj je torej? Neutemeljena razširitev in sinteza nekaterih dognanj posebnih znanosti? »Filozofirajoča znanost«? Ker Teilhard ni in noče biti filozof, se mu tudi lahko zgodi, da v predkantovsko strukturo onto-teologije, kolikor jo je sploh mogoče zaslutiti iz njegovega dela, eklektično vpleta prav tako nejasne elemente pokantovske metafizike in antropocentrizma. To bom poskusil pokazati v nadaljevanju, bo pa seveda moralo ostati nedoločeno, ker ni mogoče opraviti tega miselnega dela namesto Teilharda.

Za nadaljnje premišljanje se kažeta sedaj dve poti. Prva, da pretresemo posamezne znanstvene Teilhardove teze in ob njegove »napačne« postavljamo svoje drugačne in »pravilne«; da celo postavimo tem svojim »pravilnim« nasprotnim tezam osnovni princip oziroma takega pred-postavljamo in tako zgradimo po videzu sicer različno, po notranjem ustroju pa docela podobno ali celo isto zgradbo. Lahko pa tudi — ne da bi sami gradili — iz nekega pred-postavljenega in netematiziranega principa kratko malo podremo Teilhardovo zgradbo kot neustrezno, ali pa se postavimo na njegovo stran in mu pritrjujemo. Po tej poti in njenih variantah tedaj tudi sami preskočimo vprašanje izhodiščnih predpostavk, tj. vprašanje vnaprejšnjega onto-teološkega zasnutka, ki nam to početje omogoča. Ko namreč že stopimo na to pot, se nam to vprašanje ne more več pokazati. Druga pot pa je, da se poskusimo zbrati ob vprašanju teh predpostavk, torej te onto-teološke pojmovne strukture in njenega pomena za Teilhardovo misel in skušamo iz tega najti pomen te misli same, ne da bi bil poglavitni namen pri tem prazno napakolovstvo. Na prvi poti je premislek preveč ujet v svoj »predmet« in zato ta pot ni filozofska.

Oglejmo si najprej nekaj tistih predpostavk, ki jih za take ima sam Teilhard de Chardin. V svojem uvodu je omenil dve taki predpostavki svojega miselnega dela. Prva je prednost mišljenja in psihičnega v snovi

sveta, izreden prednosten pomen človeka v naravi; druga je »biološka« vrednost obdajajočega nas socialnega sveta, organska narava človeka. Obe predpostavki omogoča osnovnejša predpostavka vsesplošnega *razvoja* kot kozmičnega progresa od nižjih k višjim oblikam organiziranosti kozmične snovi. Za to predpostavko je posebnega pomena tako imenovano »stožčasto krivuljenje časa« (glej Teilhardov članek »Novi duh« v tej številki »Problemov«). V stožcu tega časa razvoja, te konvergence vseh linij gibanja, pa ne stoji le človek, temveč kozmos v celoti, v katerem je človek os in konica *razvoja* kozmične snovi. Ta čas-razvoj ima podobo stožca, ker se vse razvojne linije kozmičnih elementov vse bolj približujejo — konvergirajo. *Kriterij* časa-razvoja oziroma mesta, ki ga v tem kozmičnem stožcu zavzema sleherna stvar in sleherno bitje, je stopnja kompleksnosti organiziranosti kozmične snovi v nji, pri tem pomeni *višja* stopnja *večjo* kompleksnost (bolj komplicirano sestavljenost), *nižja* stopnja pa manj kompleksno sestavljenost. Tako je npr. vodikov atom nizka, uranov atom višja, preproste molekule (npr. vode) višja, molekula beljakovine še višja, »živa« molekula (npr. virus) še višja, ... človek najvišja dosedanja razvojna oblika zaradi vse večje kompleksnosti sestavljene snovi. Stožčasto krivuljanje časa, tj. konvergentnost razvojnih linij vsega, kar sploh je v kozmosu, kaže tedaj neki *red* med preteklim, sedanjim in prihodnjim stanjem kozmosa v celoti in s tem vseh njegovih delov. Sleherno časovno točko (stopnjo razvoja sleherne posamezne reči in bitja v kozmosu in predvsem kozmosa v celoti) obvladuje tedaj ta *red* (kozmos = red) kot temeljni *zakon* kozmosa; *zakon,* v katerem so *združeni* in ki *druži* preteklo, sedanje in prihodnje. Vse troje družeči absolutni zakon kozmosa je RAZVOJ. Ker obvladuje ta zakon kozmos v celoti, obvladuje vse v kozmosu, tako da se tudi vse reči in bitja v njem kažejo kot *vzporednosti* mnogih linij razvoja. Za sleherno rečjo in bitjem se tako rekoč vleče nit njenega razvoja nazaj v sivo davnino, in vse, kar sedaj je, je v svoji takšnosti samo rezultat te svoje razvojne linije. Ta *vzporednost* linij časov razvoja ali zaporedij je mogoča samo kot *prostornost.* Čas je torej s prostorom združen v *razvoju* kot gibanju vsega v kozmosu in predvsem celote kozmosa navzgor. Združenost časa in prostora v razvoju ali *Čas-Razvoj-Prostor* (stožčasto krivuljenje časa ali konvergence razvojnih linij) je bistveno *neobrnljiv* proces. Stopnja organiziranosti snovi kozmosa, tj. stopnja razvoja se vedno le presega k višjemu, nikoli pa se ne more ustaviti ali obrniti v nasprotno smer. Je amo pot navzgor, poti navzdol ali tudi ustavitve razvoja celota tega kozmosa ne pozna.

Snov sveta pa, ki sestavlja stvari in bitja od vodikovih atomov prek sonc, osončij in kozmičnih meglic do Zemlje in človeka na nji, ima svojo vnanjo ali *materialno* in svojo notranjo ali *duhovno* (»psihično«, »zavestno«) stran. »Ker ima snov univerzuma kjerkoli svojo notranjo stran, je nujno *dvostrane strukture,* in sicer v vsakem prostorskem in časovnem odseku prav tako, kakor je tudi zrnata: *obstaja neka notranja stran stvari, ki se širi prav tako daleč, kot njihova vnanja stran.* (...) Neka notranjost, neka zavest in zato spontanost...« (Nemški prevod, drugo pogl. I.) »*Če odseva zavest nazaj na svoje razvojne stopnje, se širijo njena stanja pred*

njo kot spekter medsebojno prehajajočih barvnih odtenkov, katerih globlja osenčenja se zgubljajo v noči.« (Str. 49) »*Duhovna spopolnitev (ali zavestna, osredotočenost') in snovna sinteza (ali kompleksnost) sta samo obe strani ali sovisna dela istega pojava.*« (Ista knjiga, drugo poglavje II. C.)

Notranjo stran, »zavest«, »duhovnost« mora tedaj v najrudimentarnejši obliki imeti že najnižja oblika snovi ‚zadnji vodikov atom. Brez te postavke bi bila človeška zavest docela nerazložljiva in bi morala *nastati* na neki stopnji razvitosti ali kompleksnosti sestavljene snovi iz nič.*

Višja razvojna oblika s svojo večjo kompleksnostjo sestavljene snovi v njeni vnanjosti vključuje zato vse večjo osredotočenost te »zavesti« ali »duhovnosti«, ki dosega najvišjo doslej znano obliko ali osredotočenost v človeku. Sestavljanje elementov v sestave in sestavi teh sestavov torej obenem *osredotočajo* »zavest« teh rudimentarnih delcev snovi bolj in bolj. dokler se ta zavest ne osredotoči (»koncentrira«) v človeku do samozavednosti ali uma. Ta razvoj gre po stopnjah: kozmogeneza omogoči geogenezo (razvoj Zemlje kot planeta), ta omogoči biogenezo (razvoj živih bitij), ta psihogenezo (razvoj notranjega, duševnega življenja pri živalih), ki jo nazadnje preseže *noogeneza* — razvoj univerzalne kozmične *umnosti* (nus, vóos pomeni v grščini um, od tod noogeneza — »razvoj uma«).

S to stopnjo, tj. s človekom, pa se razvoj še ne ustavi. Človek ni najvišja oblika razvoja kozmične snovi sploh, temveč najvišja oblika *dosedanjega* razvoja univerzuma. Vrhunec evolucije pa mora biti *najvišja zavest,* super-refleksija, tj. super-personalizacija.** Vse razvojne linije noosfere (tj. sedanjega človekovega socialnega sveta in vseh človeških dejanj — praksa — v celoti) konvengirajo v neko skupno prihodnjo točko — v to najvišje vozlišče, ki ga Teilhard de Chardin imenuje točka Omega (Ω). Tu se vse združi in povzame v celoto in enoto, ki postane neka nad-osebnost, osebnost osebnosti, nad-duša — enotnost duše duš, zavest zavesti, um umov in cilj razvoja. Točka *Omega* — omega je zadnja črka v grški abecedi — je torej tisto *poslednje* (to éshaton) celote univerzuma in kot táko je *cilj,* h kateremu je nezadržno naravnan Čas-Razvoj-Prostor. Na konici stožca Čas-Razvoj-Prostora je točka Omega tisto brez-razsežno *vozlišče,* v katerem se vse steka in ki v tej konični »brez-razsežnosti« vsebuje vse v celoti. V tem vozlišču sovpada *gledanje* in *struktura kosmosa* v eno (glej prispodobo o sprehajalcu v citiranem uvodu). Sovpadanje »gledanja«, ki pri Teilhardu pomeni spoznanje, in kozmosa v celoti kot tistega, kar je v tem spoznanju spoznano, ima v tem Cilju Razvoja, v tej točki Omega pomen absolutnega spoznanja uma umov, zavesti zavesti, nad-osebnosti, nadduše. Ker je točka Ome-

---

* »Tam, kjer zelo neznatne ali celo srednje vrednosti kompleksitete zaznavanje zavesti popolnoma onemogočajo (tj. od velikih molekul navzdol), moramo logično vsakemu delcu pripisati eksistenco kakršnekoli rudimentarne psihe (čeprav v stanju neskončne majhnosti oziroma neskončne razpršenosti) — ...« (v isti knjigi str. 312, 313. — IV. del, Sklepna beseda, I.)

»Tu se oglasi vodilo celotne pričujoče knjige: ‚Nič na svetu se ne bi moglo čez različne (čeprav še tako pomembne) prage razvoja pokazati nekoč kot končni cilj, kar ne bi bilo temno navzoče že v začetku'.« (v isti knjigi, str. 61 — I. del, tretje pogl., I. B.)

** Glej v isti knjigi str. 266 (IV. del, drugo pogl., I A.)

ga tista točka, v kateri »gledanje« (= spoznanje) sovpada z vsemi členjenji, vejami, vejicami itd. vsega kozmosa, ker so v nji združene vse konvergentne linije Čas-Razvoj-Prostora, ker torej ta točka po svojem absolutnem mestu obvladuje in vsebuje ves stožec Čas-Razvoj-Prostora (= kozmosa, univerzuma), je v časovni dimenziji *njene* sedanjosti obenem vsa preteklast in prihodnost *»sedanja«*. Spoznanje tu ni več *končno* in omejeno na posamezne reči in odlomke (v skladu s Teilhardovo prispodobo je take narave sprehajalčevo spoznanje pokrajine, *dokler* na svoji poti ne pride do posebno povzdignjenega mesta v tej pokrajini), temveč je tako, ki v svojem gledanju zaobjema vse, kar je, kar je bilo in kar bo: v njem vsak JE že je. V tem je kreativno, vendar takó, da kreacija zadeva predvsem *bit* sámo. Cilj krivulje časa, konica stožca Čas-Razvoj-Prostora je torej *takó* absolutno spoznanje ali samospoznanje. Zadnja stopnja pred tem poslednjim ciljem je Človek; z njim pride Razvoj prvič do svojega samospoznanja. »Človek odkrije . . ., da ni človek nič drugega kot evolucija, ki je prišla do zavesti o sami sebi.« (Prav tam, III. del, tretje pogl., I. B.).

Kaj več nam Teilhard de Chardin o točki Omega ne ve povedati in tudi ne more povedati, če se noče spustiti na »področje globoke biti«, tj. na področje ontoloških počel.

S tem smo orisali del tistega, kar ima Teilhard de Chardin sam za predpostavko. V to vnaprej izdelano »pojmovno mrežo«, ki pa je — kot smo rekli — Teilhard ni premislil ,temveč jo je sprejel kot nereflektirano predpostavko, v ta vnaprejšnji »koordinatni sistem« sedaj Teilhard zelo uspešno in prepričljivo, sintetično vlaga in vgrajuje znanstvena dognanja sodobnih znanosti in tudi svoja znanstvena opazovanja. Pred očmi ima *to* celoto in védenje le-te je *znanost celote,* za katero mu gre. Presenetljivo zanj in še za marsikoga pa je to, da se vsa sodobna znanstvena dognanja *dajo* tako lepo vgrajevati v to »mrežo«. Iz tega izvaja potem Teilhard de Chardin sklep, da znanstvena dognanja sama po sebi dokazujejo »resničnost« te pojmovne mreže. Podobno je tudi diamat dokazoval *svoj* »koordinatni sistem« z dognanji znanosti. O tem bomo v nadaljevanju še govorili.

Teilhard seveda v svoji knjigi ne govori takega »metafizičnega« jezika, kot ga uporabljamo pri tem premisleku. Nasprotno, to so docela znanstveni opisi v slogu nekaterih sodobnih znanosti in na ravni njihovih spoznanj, in to še bolj utrjuje videz znanstvenosti Teilhardovega dela.*

* Poljuben odlomek iz glavnega Teilhardovega dela naj to ilustrira: »Morfološko sestavlja celotnost primatov kakor tudi vse druge živalske skupine vrsto ena v drugo prehajajočih pahljač ali šopkov — razločnih na vnanjih linijah, zabrisanih v območju razvojnih zasnutkov. (Sl. 3) Zgoraj prave opice z obema svojima velikima, geografsko ločenima vejama: prave ozkonose opice (Catarrhina) Starega sveta s po 32 zobmi, in širokonose opice (Platyrrhina) s široko potlačenim smrčkom, vse s po 36 zobmi. Pod temi so lemuroidi, navadno s podolgovatim smrčkom in pogosto z naprej stoječimi sekalci. Popolnoma v osnovi je videti, da sta se ti dve ena nad drugo stopnjevani skupini v začetku terciarja odtrgali od pahljače »insektožerov«, tupaidov, med katerimi sta morda neka enotna polno razcvetena veja. To pa ni vse. V srcu vsakega izmed šopkov razlikujemo neko osrednjo podskupino z oblikami posebne razvitosti možgan. Na strani lemuroidov tarsioidi, majhne skakajoče živali z okroglo preveliko glavo

in čezmerno velikimi očmi, od katerih edini do danes preživeli predstavnik — malajski tersius (maki) — nenavadno spominja na majhnega človeka. Na strani ozkonosih opic so antropoidi (človeku podobne opice), (gorila, šimpanz, orangutan, gibon), brezrepe opice največje in najbolj bistre opice, ki so nam vsem dobro znane.

Kot prvi dosežejo svoj razcvet lemuroidi in tarsioidi — približno ob koncu eocena. Antropoidi se pojavljajo v Afriki že od oligocena. Toda v Afriki, v Indiji — vedno v tropskih ali subtropskih conah.

Zapomnimo si ta čas in to razdelitev: v sebi skrivata celoten nauk.

Tako smo primatom vnanje določili njihovo mesto: po njihovi vnanji podobi in »trajanju«. Skušajmo sedaj prodreti v notranjost te stvari in poskusimo razumeti, po čem so se te živali razlikovale od drugih, če gledamo od znotraj.

Kar se zdi anatomu na prvi pogled nenavadno, ko opazuje opice (in posebno višje opice), je presenetljivo mala stopnja diferenciacije, ki jo kažejo njihove kosti. Prostornina lobanje je pri njih relativno mnogo večja kot pri katerem koli drugem sesalcu. Toda kako je z ostalim? — Zobje? Posamezen kočnjak kakega driopiteka (dryopithecus) ali kakega šimpanza kaj lahko zamenjamo z zobom kakega omnivora [»vsejedca«] iz eocena, npr. kakega kondilartra. Okončine? S svojimi nespremenljivimi osnovnimi oblikami se natančno držijo načrta in razmerij, ki so jih imele pri tetrapodih (četveronožcih) paleozoika. V teku terciarja so kopitarji radikalno spremenili prilagoditev svojih okončin, roparice so zmanjšale in izostrile svoje zobovje, kiti so si pridobili spet vretenasto obliko ribe, rilčarji so grozno čezmerno razvili svoje sekalce in kočnjake. . . . In med tem časom so primati ohranili svoje laketne kosti in mečne kosti v celoti, ljubosumno so si pridržali svojih pet prstov, ostali so tipični trituberkulati. — Ali so morda konservativci med sesalci? Najbolj konservativni od vseh?

Ne. Izkazali so se pač za najbolj bistre.

Če sprejmemo najugodnejši primer, je diferenciacija kakega organa po sebi neposredni faktor premoči. Vendar pa je ta diferenciacija neobrnljiva in zato, žene tudi žival, pri kateri se vrši, v sotesko, na katere koncu, kamor jo potiska ortogeneza, preti živali nevarnost, da postane monstrum ali lahko ranljivo bitje. Specializacija hromi, čezmerna specializacija ubija. Paleontologija se ima za svoj obstoj zahvaliti takim katastrofam. — Ker so ostali primati tja do pliocena »najprimitivnejši« med sesalci, kar zadeva njihove okončine, so ostali tudi najbolj svobodni. — In kaj so napravili s to svobodo? Uporabili so jo, da so se v zaporednih skokih vzdignili prav na meje inteligence.

In tako dobimo obenem s pravilno definicijo primatov odgovor na problem, ki nas je pripeljal k obravnavanju primatov: ‚V kateri smeri bo moglo življenje napredovati po sesalcih ob koncu terciarja?'

Biološka vrednost primatov in naš interes zanje je na prvi pogled v tem, da so primati *phylum* (vrsta, rod — op. I. U.) *čistega in premočrtnega razvoja* možgan. Gotovo, tudi pri drugih sesalcih postopoma narašča živčni sistem in instinkt. Toda pri njih se je to notranje delo razkosalo, omejilo in nazadnje ustavilo zaradi manj pomembnih diferenciacij. Konj, jelen, tiger so tako kot insekt obenem z rastjo svojih psihičnih zmožnosti postali deloma jetniki pomočkov tekanja in ropa, *v katere so se razvile njihove okončine.* Pri primatih pa je evolucija delala direktno v možganih, vse drugo je zapostavila in tako pustila še v možnosti oblikovanja. In tako se zgodi, da so v dviganju k višji zavesti na vrhu ravno primati. *V tem odlikovanem in enkratnem primeru se posebna ortogeneza tega phyluma (vrste) natančno ujema s poglavitno ortogenezo življenja samega.* Po nekem izrazu, ki ga jemljem od Osborna in ki mu spreminjam pomen, je to ‚aristogeneza' in zato neomejena.

Odtod prvi sklep: če so sosesalci na drevesu življenja poglavitna veja, prav poglavitna veja, tedaj so primati, tj. bitja možgan in rok (die Hirn- und Handwesen) konica te veje — in antropoidi poganjek prav na vršičku te konice.«

(Ista knjiga, II. del, tretje poglavje, III.)

V navedenem odlomku bi res težko iskali kako »metafiziko«. In vendar pravi Teilhard de Chardin v enem izmed zadnjih stavkov, da se posebna ortogeneza primatov natančno ujema s *poglavitno ortogenezo življenja samega.* Ta stavek je mogoče izreči samo iz vnaprejšnje vrednosti o neki strukturi *celote univerzuma,* celote življenja, to pa znanosti principialno ni dostopno.

Tej doslej orisani *eksplicitni celotni Teilhardovi predpostavki* bi bilo sedaj treba poiskati njene neogibne »implicitne« onto-teološke temelje, zakaj ugotovili smo, da brez takih temeljev — čeprav jih Teilhard ni posebej premislil — ta specifična kozmologija ne bi bila mogoča. Táko delo pa je seveda neogibno problematično, saj se pri tem kaj hitro lahko izgubimo v domneve. Zato želim tu le zelo na kratko in v grobem opozoriti na nekatere elemente iz dosedanjega orisa Teilhardovih predpostavk, ki same že dokaj jasno kažejo svoje metafizično, tj. onto-teološko poreklo. Ne nameravam pa podrobneje izvajati sistemske *sovisnosti* teh elementov in njihove zgodovinsko *določne* strukture. Taki elementi Teilhardove celotne predpostavke so predvsem *stožčasta celota univerzuma, čas, prostor, gibanje kot razvoj, poslednji cilj razvoja, spoznanje kot »gledanje« in s tem v zvezi določeno pojmovanje resnice in ne nazadnje dvostranost kozmične snovi: notranja »zavestna«, »duhovna« stran in zunanja materialna stran.* Ti elementi spominjajo v grobem na predkantovsko metafiziko. *Antropocentrizem, resnica kot postavljenost, samoizgradnja človeškega sveta v nadsvet točke Omega, prehod razvoja v zavestno (načrtno) akcijo (prakso) človeka, s čimer postane človek iz pasivnega objekta kozmičnega razvoja samodejavni subjekt tega razvoja in gospodar svoje usode,* pa so elementi, ki so značilni za poheglovsko metafiziko. Le-ti skoz in skoz prežemajo Teilhardovo misel. *Implicitna* celotni Teilhardovi predpostavki je heglovska zasnova celote začetka in cilja razvoja: nedvomno je, da je *tak* začetek postavljen samo iz takega *konca,* iz rezultata: konec vsebuje začetek, točka Omega vrže iz sebe nazaj svoj tak začetek — »prasnov« v obeh njenih straneh. Torej: človek postavlja »resnico« začetka in cilja glede na svoje življenje, resnico kot to, kar *»mora-biti-res«* in kar zato *»ima-za-res«.* Seveda ta misel že docela presega Teilhardov eksplicitni miselni horizont.

Prostor, ne glede na zelo različna pojmovanja, po katerih je bodisi nekaj pozitivnega ali pa samó subjektivna oblika zrenja, velja v vsej metafiziki vendarle kot *odnos hkratnosti, vzporednosti in vseksebnosti stvari* — možnost mnogotere vzporednosti in vsaksebnosti. Videli mo, da govori Teilhard de Chardin o vsaksebnosti in vzporednosti mnogoterih linij razvoja v razvoju univerzuma. Te konvergentne linije sestavljajo (figurativno rečeno) stožčasto podobo in »prostornost« tega stožca je štiridimenzinalna. Njegova četrta dimenzija je *čas.* Čas velja v tradicionalni metafiziki kot *odnos istočasnosti in zaporednosti stvari,* čas sam je omogočujoča predpostavka istočasnosti in zaporedja. Njegove dimenzije so sedanjost, preteklost in prihodnost. Posebna (»višja«) sedanjost, ki *vsebuje* preteklost in prihodnost in tako v svojem »sedaju« obsega preteklo in prihodnje, je *večnost,* kar je bistveno različno od neskončnega trajanja. Kakor je čas kot relativno trajanje zadnja določenost vsega naravnega in tudi človeka, kolikor je tudi naravno bitje, tako je *večnost* najvišja lastnost prvega (in poslednjega) med vsem bivajočim, ki ga imenujejo bog. Teilhard de Chardin tudi razume čas kot odnos istočasnosti in zaporedja, ki ima vse prej opisane dimenzije: sedanjost, preteklost, prihodnost in *združenost* vseh treh v točki Omega, tj. svojevrstno *večnost;* ta večnost ima pomen hkratnosti VSEGA v *gledanju* (= spoznanju) nad-uma, nad-zavesti, nad-personalne bitnosti v točki Omega. *Gledanje* (spoznanje) v tem pomenu je lahko samo sedanje — po analogiji s čutnim gledanjem, v katerem je gledano v neposredni prezenci »sedaja« —; ne more biti gledanja (v Teilhardovem pomenu spoznanja v točki Omega) tega, kar je še zgolj prihodnje (v tem pomenu »še-ne-prezentno« pogledu), ali zgolj preteklo (»že-ne-več-prezentno« pogledu). Ker pa je v točki Omega vse troje zedinjeno, obsega to *predpostavljeno* gledanje (= spoznanje) v svoji neposredni sedanjosti tudi tisto, kar nam ljudem na doslej doseženi stopnji Razvoja *še ni* ali pa *že ni več* prezentno (sedanje). Večnost gledanja je zato neogibno osnova in omogočitev nam ljudem na tej stopnji Razvoja danega zaporedja preteklega sedanjega in prihodnjega, tj. večnost je osnova trajanja. Toda to zaporedje za Teilharda de Chardina ni prazno in golo zaporedje, temveč je *zapo-RED-je.* V tem je tisto »novo« pojmovanje časa, o katerem Teilhard govori v članku *»Novi duh«.*

Zapo-RED-je obvladuje neki poseben RED. Čas ni prazen, temveč ga vedno spolnjujejo mnogotere *razvojne* linije (zaporedja). Ta spolnjeni čas kot RED je *zakon* razvoja, je *Čas-Razvoj-Prostor.* Njegov čas je bistveno neobrnljiv, njegovi odseki med seboj nezamenljivi (Sokrat se ne more pojaviti v času Descartesa, ne Descartes v času Sokrata) in zato nikoli enaki, zakaj Čas-Razvoj je pot navzgor in vsak korak te poti je višja oblika, ki je s prejšnjo nezamenljiva. Čas za Teilharda (vedno Čas-Razvoj) zato ni golo potekanje in preminevanje vsega oblikovanega v nevrnljivi ničnі nič, temveč vse pelje *više* navzgor* k najvišjemu, in zato kot pot k njemu ni nikoli zničena v ničnі nič preminulosti, temveč je v točki Omega sleherna reč združena in dobiva iz nje *že sedaj* svoj smisel, ki presega njo sámo. Toliko bolj velja to za *človeka,* ki svoj smisel direktno sam ustvarja (o tem kasneje). Čas-Razvoj pelje po konvergenci svojih razvojnih linij k najvišji obliki — točki *Omega* kot poslednjemu cilju. Ta *cilj* univerzuma (točka Omega) je neogibna in absolutno nujna *pred-postavka* tega *Čas-Razvoja;* brez nje je beseda Razvoj prazen, brezsmiseln zvok. *Vsak* razvoj mora imeti svoj »kam«, in če se govori o celoti univerzuma v razvoju, mora imeti tudi ta svoj »Kam«. Ker pa je tak cilj predpostavka vsakega takega razvoja (tudi, če je koncipiran dialektično-materialistično), je Hegel neprekoračljivo dovršil to metafizično misel s tem, ko je pokazal absolutnega duha kot spolnjen krog krogov, *kot rezultat, ki sam v sebi vsebuje in sam iz sebe »izproži« svoj začetek.* Ta neogibnost kroga se pri Teilhardu nepopolno kaže v tem, da mora že najenostavnejša prasnov univerzuma imeti poleg materialne »zunanje« strani tudi svojo »notranjo stran«, tj. določeno

* »Duh raziskovanja in pridobivanja spoznanj je večna duša evolucije. Zato v vsem času *enotnost gibanja:* ‚vzpenjanje in širjenje zavesti'.« (Ista knjiga, III. del, tretje poglavje, I. C.)

»psihičnost«, neko docela temno in razredčeno »zavest«. To, da mora pri doslednem premisleku Teilhardov rezultat razvoja in gibanja, tj. Omega, sama iz sebe izprožiti svoj začetek, je seveda Teilhardu ostalo docela skrito, ker pač tega namenoma ni premišljal.

Gibanje kot takó določeno časovno zapo-RED-je, tj. kot Čas-Razvoj, je pri Teilhardu tedaj enotnost časa in prostora. Gibanje je veljalo kot enotnost časa in prostora tudi v vsej tradicionalni metafiziki. Tako je tudi v tako imenovani materialistični filozofiji gibanje način bivanja materije, ki vključuje čas in prostor.

Z vsem tem pa Teilhardovo *»novo«* pojmovanje časa kaže neko notranjo sorodnost s starodavnim pojmovanjem časa, ki ga nahajamo že pri Aristotelu. Posebno Aristotelov pojem »razvoja« v svoji prevedeni podobi kot odnos oblike in snovi zelo spominja na Teilhardov pojem razvoja. Pri Aristotelu je razvoj stopnjevanje oblikovanosti snovi v vse višje oblike do najvišje oblike, oblike oblik, ki je negibni gibalec, bistvo vseh stvari, aktivni um, to, čemur pravi Aristotel theos, bog. Najnižja stvar je tu že neka oblikovana snov, ki je s svojo oblikovanostjo lahko za snov višji obliki itd. do najvišje — čiste — oblike, ki vsebuje vse oblike in nobene snovi več. Pojem razvoja je tu princip urejenosti vseh stvari sveta, v katerem se vse vzpenja navzgor k čisti obliki; je torej princip reda sveta.

Če je pri Teilhardu neka »zavest« (»duh«) že v najenostavnejši snovi univerzuma in če je Čas-Razvoj tisti *red* gibanja, ki pripelje po konvergiranju vseh razvojnih linij do najvišje stopnje univerzalne umnosti (v točki Omega), potem je ta notranja *»duhovna«* stran vendar tisto poglavitno in bistveno sleherne stvari v tem univerzumu, sleherne stopnje »osredotočenja« te »zavesti« (»duha«); to ji določa njeno veljavo in mesto, ki ga zavzema v tem stožcu univerzuma. Če je višja bit obsežnejša združenost (glej citirani uvod), potem je združenost v točki Omega *najvišja bit;* in ker ta združenost pomeni vse večjo kompleksnost in s tem osredotočenost zavesti ali duhovnosti, je točka Omega kot najvišja bit obenem najvišja osredotočenost zavesti, duhovnost sama. V točki Omega postulirana nad-zavest* se tedaj kaže kot gibalo tega razvoja — stožec univerzuma obvladuje njegova konica in *takó* Omega *že sedaj je.*

Videli smo, da imajo v okviru Teilhardove misli vse reči in univerzum v celoti svoj smisel iz cilja Časa-Razvoja-Prostora, iz točke Omega. S tem seveda odpade kakršen koli pesimizem in svet kot celota se izkaže za najboljšega vseh mogočih svetov. Smisel v tem univerzumu imajo vse reči (dá, celo *zlo,* o čemer Teilhard posebej govori v svoji knjigi), posebno pa človek kot zadnja najvišja stopnja dosedanjega razvoja univerzuma; človek, »ki ni nič drugega kot evolucija, ki je prišla od zavesti o sami sebi«.

S tem pa prehajam k orisu druge in pomembnejše skupine elementov v celotni Teilhardovi predpostavki, ki jih povečini nahajamo v pokantovski in predvsem poheglovski metafiziki.

* Glej o nad-duši v isti knjigi, III. del, tretje poglavje, II. C.

Ker se torej razvoj v človeku zave samega sebe, postane človek iz pasivnega objekta razvoja njegov subjekt. Človek postane avtokreativno bitje in z ustvarjanjem samega sebe zavestno in načrtno ustvarja tudi nadaljnji Razvoj — ima prihodnost preračunljivo v svojih rokah.

Ta misel ima pri Teilhardu seveda spet »znanstveno« podobo. *Nasledovanje* rodovnih izkušenj, ki je bilo do človeka vezano izključno na kromosome, preide po svojem življenjsko najpomembnejšem elementu v *miselno plast,* v plast zavesti; iz celičnih nizov preide v plasti noosfere (socialna plast), ki obdaja Zemljo. V tem novem okolju ima obliko preprostega posredovanja pridobljenih duhovnih zakladov. Iz pasivne predzavestne oblike postane nasledovanje v svoji noosferični počlovečeni obliki v najvišji meri dejavno.* S tem pa omogoča človeku kot samoovedeni evoluciji maksimalno svobodo in *samoustvarjanje.* »Torej ne zadošča, če smo prej rekli, da je prišla evolucija na osnovi naše duše do zavesti o sebi in se ji je treba zato le gledati v tem ogledalu, da bi se zaznala in spoznala v svojih globinah. Čez to pridobi ona s tem svobodo razpolaganja s sámo seboj, da se daje ali izmika. Ne le da razbiramo v naših najnepomembnejših dejanjih skrivnosti njenih poti, v poglavitnem jo *držimo tudi v svojih rokah:* njeni prihodnosti smo odgovorni za njeno preteklost.« (Ista knjiga, III. del, tretje pogl., I. C.) Torej ne le gola kontemplacija, temveč *praksa:* v nji se evolucija ne le *spozna,* temveč dela. »Prišli smo celo do še tehtnejšega spoznanja, da v veliki začenjajoči se igri nismo le igralci, temveč obenem karte in zalog.« (III. del, tretje pogl., II. C.) *»Vedeti, da bi vedeli.* Toda tudi in morda še v višji meri: *vedeti, da bi zmogli.«* (...) »Tako se razvije pot človeštva, ki nadaljuje pot vseh drugih živih bitij, nedvomno v smislu obvladovanja materije, ki je s tem postavljena v službo duhu. *Več umeti, da bi več storili.* Toda nazadnje in predvsem: *več storiti, da bi več bili.*

Predniki naših kemikov so nekoč trdovratno iskali kamen modrosti. Danes hlepimo po višjem. Ne zlata, danes hočemo ustvariti življenje! (...) Ali nas ni poznanje hormonov pripeljalo do tega, da bomo jutri lahko vplivali na razvoj našega telesa — dá, celo možgan? Ali nam odkritje genov ne bo kmalu dopuščalo kontrolirati mehanizma organskega nasledstva? Ali nas sintetično izdelovanje beljakovin, pred katerim smo, ne bo nekega dne osposobilo za neko dejanje, ki sami sebi prepuščeni Zemlji ni bilo dano: priklicati nov val organizmov — umetno izdelano novo življenje? (...) Dá, skrivni sen človeškega raziskovanja hrepeni po tem, da bi čez energije atomov in molekul zagospodoval še nad tisto temeljno energijo, kateri so vse druge energije le služabnice: tedaj bi, vsi združeni, prijeli za krmilo sveta s tem, da bi položili roko na pravo gonilno silo evolucije.« (Ista knjiga, IV. del, prvo pogl., II. B.)

Ni težko videti, kaj nam pravzaprav govori iz teh Teilhardovih besed. Za tradicionalno krščansko vero in cerkev predvsem neznanski človekov napuh in prevzetost, s katero se hoče človek postavljati kot bogu enak.

* Glej k temu v isti knjigi, III. del, tretje pogl. I. C.

Za krščansko vero je krmilo sveta v božjih rokah, sedaj pa naj bi položil nanj roko človek sam — to je zanjo pošastna predrznost in prevzetnost.

Če pa ne gledamo s strani te vere, tedaj nam iz teh besed govori zanosen optimizem znanstveno-tehničnega ,totalno preračunljivega predmetenja vsega, *kar sploh je;* emfatični optimizem perfekcionalizacije znanosti, tehnike, tehnologije, organizacije itd.; nezadržnega razvoja proizvajalnih sil, rasti in ekspanzije človeka kot nosilca sveta in lastne vse obsegajoče Evolucije, človeka kot *subjekta* celotne predmetnosti in sebe samega. In to nam govorijo ne le citirane Tielhardove besede, temveč njegovo celotno miselno delo; *njegova misel celote je samo to.* Njegova misel kozmičnega Razvoja' kot sestavljanja enostavnih elementov v sestave in sestave sestavov v smeri vse večje kompleksnosti, ki obenem pomeni vse večjo »osredotočenost« zavesti, tj. *racionalnosti* (tj. za nas preračunljive razpoložljivosti), razkriva z vsem zanosom pravzaprav neki način tehnično-tehnološkega predmetenja, v katerem se zares vse bolj koncentrira racionalnost, ki za prihodnost nakazuje možnost neslutene stopnje osredotočenja in koncentriranosti (torej nesluteno stopnjo preračunljive razpoložljivosti: *materija je energija,* ta je novi duh, novi bog; tako vse »materialno« zares preide v »službo« te racionalnosti — izgine v nji). Naj mu gre za karkoli in naj govori o čemerkoli, Teilhard vedno zanosno *izreka skrito in ne-premišljeno bistvo tehnike, izreka skrito bistvo sveta dela.* Toda izreka ga tako, da ostaja v tem še naprej *skrito.* Njegova misel ni »teorija«, ki bi jo bilo šele treba *realizirati,* temveč je realna kot sodobni svet, ki se v tem lahko le še izpopolnjuje. Ne le, da »prakso« tehničnega sveta osmišlja, temveč je sukus te prakse, njena implikacija. Sama se kaže kot navdahnjeni *instrument* te totalne teoretične-praktične mobilizacije. Ni le optimistična misel o svetu, temveč sodobnemu *delu* (praksi) imanentni »optimizem«. Celo Teilhardov poskus obnove krščanstva je pravzaprav po svoji univerzalnosti in totalnosti, ki gre čez vse nacionalne in druge meje, le instrument totalne tehnično-organizacijske mobilizacije. Vse to je jasno vidno iz Teilhardovih besed: »Izhodišče iz sveta, vrata prihodnosti, vhod k nadčloveškemu, se ne odprejo niti le nekaterim priviligirancem niti posameznemu ljudstvu, ki bi bilo izvoljeno med ljudstvi! Te duri se odprejo samó, če *vsi skupaj* težijo k enemu cilju, v katerem se vsi združijo, da bi dosegli popolnost v duhovni obnovi Zemlje.« (Ista knjiga, IV. del, prvo pogl., I. B.) »Novo področje psihične ekspanzije: to je, kar nam manjka, in vendar stoji tik pred nami, če bi le hoteli odpreti oči.« (IV. del, prvo pogl., II. C.) *»Občutje, ki mora biti premagano: brezupje.«* (IV. del, drugo pogl.) »Energija — novi duh. Energija — novi bog. To brezosebnostno za Omego sveta, kakor tudi za njegov Alfa.« (IV. del, drugo pogl., I. A.)

Iz tega je očitno, da se tu zahteva poenotenje sodobnega človeštva, brisanje vseh mej na našem planetu: nacionalnih, vojaških, jezikovnih, tradicijskih itd. Vse to samo s ciljem vsesplošnega in nemotenega tehnično-delovnega predmetenja, mobilizacije in ekspanzije. Tehnično-delovnemu svetu (kamor spada tudi poraba) je ta zahteva v resnici imanentna; zakaj — takó pravimo — hiter in nezadržen razvoj proizvajalnih sil in vsesplošen napredek in razvoj znanosti in tehnike v resnici briše in podira te meje

včerajšnjega sveta. In Teilhard de Chardin je zadel s svojimi zanosnimi vzkliki brez zavijanja v črno: novi bog tega sveta nosi skrivnostno ime — energija; neskončno koncentrirana, pa spet neskončno deljiva, preračunljiva in razpoložljiva, povsod pričujoča *energija.* Toda v čem je »božanskost« tega novega boga, nam Teilhard ni povedal in mora ostati za zdaj odprto vprašanje.

Na nekem mestu citiranega uvoda h knjigi Le Phénomène humain pravi Teilhard: »Zato človek v tem (v objektu — op. I. U.) spet najde sebe in ogleduje samega sebe v vsem, kar vidi, naj to hoče ali ne. (. . .) Odkar človek živi, lahko gleda samega sebe kot na odru. Že tisočletja dejansko opazuje le samega sebe.« Svet, narava, kozmos in vse, kar sploh lahko je predmet človekovemu pogledu (spoznanju), je tedaj le vnanjost njega samega, njegov pro-izvod. Človekovo spoznanje in predvsem *delovanje* ima tedaj tudi za Teilharda *ontološki* pomen, je predmeto-tvorno. Podobne koncepcije dejanskosti nahajamo v prevratu metafizike po Heglu — posebno pri Marxu in Nietzscheju.

Še radikalneje se kaže ta poheglovski prevrat in konec metafizike v citiranem uvodu, ko Teilhard govori o posebni »skromnosti« svoje metode, ki ji pri orisu stožčaste strukture univerzuma ne gre za to, da bi pretekle (ali tudi prihodnje) časovno-razvojne dobe univerzuma pokazala tako, kakor so potekala v »resnici«, »po sebi«, *temveč le kakor si jih moramo predstavljati, da bi bil svet v sedanjem trenutku resničen za nas.* To, »da bi bil svet v sedanjem trenutku resničen za nas« pomeni pravzaprav pri Teilhardu: da bi vse naše človeško dejanje in nehanje imelo neki *smisel,* da bi sploh mogli *takó,* tj. smiselno živeti — živeč ta smisel. Ker pa to celotno razlago (tj. celotno v sebi izdiferencirano in z znanstvenimi dognanji nabito razlago) strukture stožca univerzuma kot Časa-Razvoja-Prostora postavljamo mi sami iz zahteve po osmišljenosti našega lastnega sedanjega življenja, je pravzaprav ta celotna *razlaga* ali bolje *vzpostavitev stožčastega univerzuma* zgolj projekcija *te* naše življenjske zahteve. Ta *»življenjskost«* pa se nam je prej pokazala kot totalno, brezpogojno in preračunljivo znanstveno-tehnično (delovno) predmetenje v njegovi totalni mobilizaciji, perfekcionalizaciji in ekspanziji. *»Resnica« take* (tj. znanstveno-tehnične in delovne) vzpostavitve in nenehnega vzpostavljanja stožčastega univerzuma je tedaj *postavljenost* po zahtevi in iz zahteve po *takem* življenju človeka in njegove ekspanzije; to, kar mu je *potrebno* za takšno osmišljeno razširjajoče se *življenje.*

Iz vsega tega se tedaj kažejo obrisi tistega, kar Teilhard imenuje (šele prihodnja) točka Omega, že kot *bistvo* našega *današnjega sveta* in nas samih v njem,* kar se nam razkriva kot *tehnika* in *delo,* ki je zmožno še neskončne perfekcionalizacije (racionalizacije) in vse bolj totalne mobilizacije vsega v še večjo perfektnost. To gre pri Teilhardu tako daleč, da je

* »Bog, središče središč. V tem dokončnem vpogledu je vrhunec krščanske dogme. — To pa tako natančno zadeva točko Omega, da si gotovo nikoli ne bi drznil, na racionalen način zagledati in formulirati hipotezo o točki Omega, ko ne bi bil že prej našel v svoji verni zavesti njene ideelne podobe, dà, še več: njene žive dejanskosti. (Ista knjiga, Epilog: Fenomen krščanstva, I.)

vključil vanjo tudi bol, trpljenje, vojne itd., torej *zlo sploh.* V racionalnem, tj. preračunljivem in izmerljivem in s tem najboljšem od vseh mogočih svetov se zlo *mora* spremeniti v dobro. Toda to se obenem ujema s tem, da v sodobnem svetu »zlo« funkcionira kot donosna industrija.* S stališča te ekspanzije in nenehne rasti, ki jo hočemo vsi, torej ni več tisto staro zlo, temveč eden izmed mnogih strukturnih funkcionalnih elementov.

Če bi torej želeli polemizirati s Teilhardom de Chardinom, tedaj bi bila polemika, ki bi se usmerjala proti njegovim posameznim ugotovitvam z nasprotnimi — npr. da primati niso samo rod čisetag in premočrtnega razvoja možgan, ali da poznamo v Starem svetu tudi opice s po 36 zobmi — docela nesmiselna, ker bi povsem zgrešila tisto, kar Teilhard pravzaprav izreka. Če pa se polemika usmeri k *tej celoti,* potem mora in *edino more* to storiti iz neke drugačne, ne enake, vendar pa *iste* celote. Taka *nasprotnost* v istem je v odnosu do Teihardove misli lahko dialektični materializem. Če pa je to dvoje v svojem nasprotju zasnovano na istem (in nasprotja so to le na isti skupni osnovi), ne more ena ali druga stran imeti kake bistvene prednosti. »Kritika« pa, ki bi se kot kritika naravnala na tisto v obojem *isto,* bi bila v bistvu dokaj hinavski prepir s svetom in predvsem s samim seboj. Tak je navadno abstraktno humanističen upor zoper celoto »tehnizacije«, »organizacije«, »porabništva« in kar je še podobnih »nečlovečnosti«. Ne polemika ne kritika ne uporništvo danes ne zadošča več tistemu, kar se v bistvu sveta godi, ker mu ni *od-govorno.* Mišljenje je zato danes postavljeno pred bolj temeljito vprašanje, kot sta taka kritika in »humanistično uporništvo«, ki danes močno cveteta.

Kot smo videli, ima torej »resnica« pri Teilhardu pomen »imeti-zares« in to temelji samo na našem današnjem življenju in svetu, življenju v njegovi prej omenjeni »življenjskosti«. Táko »resnico« imenuje Nietzsche »projekcija koristnosti« ali »perspektivični pogled« (pogled in gledanje je pri Teilhardu spoznanje); Neitzschaju to pomeni neogibno »laž«, da bi se z njo obdržal določen tip rodu človeka. Ker ima »resnica« tak pomen, lahko seveda človek v vsem gleda vedno le samega sebe, svojo vnanjost. Oboje — »resnica« in to gledanje — je v tesni zvezi. Vse to nam Teilhard de Chardin naivno in v dobri veri kaže kot posebno *skromnost* svoje metode.

Tako vidimo, da tudi Teilhard v svoji misli celote univerzuma prav tako neogibno sledi prevratu metafizike po Heglu, ki temelji na obratu v pomenu biti.**

Nemogoče je iz teh metafizičnih fragmentov, ki se kažejo v Teilhardovem delu in ki se med seboj deloma ujemajo, deloma pa si nasprotujejo, sestaviti sedaj njegovi misli ustrezen metafizični *sistem,* ko tega sam ni naredil. Naš namen je bil le pokazati nekaj očitnih metafizičnih elementov Teilhardove misli celote univerzuma in izpeljati iz njih brez dolgih dedukcij nekaj njihovih najbližjih implikacij ter tako opozoriti na njihov današnji zgodovinski pomen, ne pa narediti iz njih sovisen metafizični sistem. Iz celotnega orisa se je pokazalo, da Teilhardova misel ni izmišljotina, temveč nam iz nje na poseben način govori nekaj, kar nas vsak dan srečuje in v čemer se sami nenehno srečujemo: *tehnika in delo.* Vendar je način, kako se nam to razkriva iz *celote* (vedno in samo iz celote Teilhardovega štiridimenzionalnega stožčastega univerzuma), tak, da ostaja oboje skrito in netematizirano v ozadju. To oboje tedaj je *medij* in »svetloba« Teilhardove misli, »področje globoke biti«, kamor se on varuje stopiti, področje počel. Seveda tehnika in delo v *ontološkem,* ne v ontičnem pomenu, to moramo strogo razlikovati. Zato Teilhardove »kozmologije« ali misli Razvoja ne moremo uvrstiti v sodobno filozofijo v pravem pomenu te besede, kolikor je danes — kakor že vedno — filozofičnost kakega miselnega dela v njegovi tematični eksplikaciji tega zgodovinskega medija oziroma »svetlobe«.

Kako to, da je Teilhardovo delo kljub temu deležno vse večje pozornosti? Znanstvenikov kot znanstvenikov to delo verjetno ne more pritegniti, kolikor niso »filozofirajoči znanstveniki« (in s tem sami zunaj znanosti). Občutiti je, da njim tudi ni namenjeno. Tudi filozofov to delo s svojim površnim odnosom do temeljnih izhodiščnih zasnutkov, ki ga v celoti in nereflektirano obvladujejo, ne more pritegniti, razen če jim je filozofija bolj konjiček kot kaj drugega in se zato imenujejo »filozofe«. Videti je, da ga Teilhard tudi filozofom ni namenil, čeprav jim ga ponuja v premislek, saj pravi, da mu ne gre za filozofijo. Cerkvena, krščanska teologija pa je njegov nauk za zdaj odklonila. Zdi se tedaj, da je Teilhardovo delo zanimivo predvsem za učene laike. Te besede pa ni treba razumeti samo v pejorativnem pomenu. Sicer se za površne oznake uporablja izraz »laična filozofija«, da bi se razlikovala od »cerkvene filozofije«. Toda učeni laiki so danes pravzaprav tisti vse bolj številni »o vsem dobro poučeni in *informirani«,* ki pa nimajo ne potrebe ne volje, da bi šli čemurkoli do dna. Le-ti imajo potem táko misel za nekakšen »nazor o svetu« med mnogimi drugim nazori o svetu in še drugačnimi nazori, da jim nikoli ne zmanjka govorjenja, kombiniranja in zavzemanja stališč. Seveda pa je temu početju izpostavljena vsaka teološka, metafizična, filozofska in prav tako znanstvena misel, da o umetnosti niti ne govorimo. Zato tudi nima pomena biti plat zvona, saj od tega ni nobene škode. Nasprotno, najbrž je taka klima mnenj neogibna in nosi neko — sicer nedoločno — miselno in jezikovno kulturo in okus.

Če se na koncu tega premišljevanja vprašamo, zakaj je uradna cerkev zavrnila Teilhardovo misel, se zdi, da odgovor ne more biti posebno težak. Pokantovski vse bolj radikalni metafizični antropocentrizem, ki očitno povsem prežema Teilhardovo misel, neogibno odpravlja krščanskega boga in vero in postavlja na njegovo mesto človeka. Že Kantova misel, po kateri je bog le *postulat* praktičnega uma, je odločilen in smrten udarec, ki ga je bogu prvič zadal človek. Nadaljnje udarce so zadali Hegel, Marx in Nietzsche. Teilhardovo misel celote prav tako prežema ta prevrat. Seveda pomeni smrt boga obenem tudi konec uma.* Udarec, ki ga je zadal Kant,

* Glej: Vanja Sutlič: *»Kulturni sektor' in duhovna bit«,* »Problemi« št. 52. Tu govori Sutlič o posebnem vidiku totalne mobilizacije.

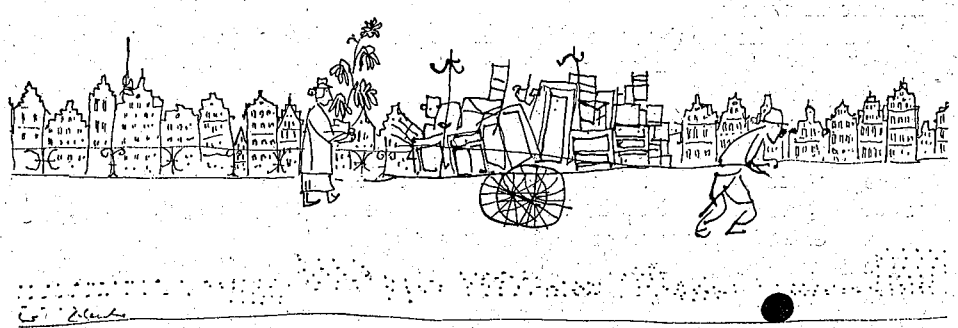
** O tem prevratu sem obširneje govoril v članku: »Radikalizacija in konec evropske morale«, (»Problemi« št. 51—53.)

* O tem glej članek »Radikalizacija in konec evropske morale«, »Problemi« št. 53.

se je pripravljal v evropski misli že od Descartesa naprej. Cerkvena religiozna (teološka) misel se zato nikjer na tej miselni poti ni mogla trdno utemeljiti in ustaviti, zato je njeno miselno vračanje pred Descartesa k Tomažu Akvinskemu v teoretičnem pogledu neogibno. Antropocentrizem, ki je osnova Teilhardove misli, mora veljati tradicionalni cerkveni misli le kot izraz brezmejnega človeškega napuha. Očitno je, da tega zato ne more (oziroma vsaj doslej ni mogla) sprejeti.

Vendar to najbrž še ne bi bil zadosten razlog za tako ostro odklanjanje Teilhardovih del, ker bi cerkev v tem primeru morala prav tako odkloniti tudi skoraj vsa novoveška filozofska dela. Morda je razlog za to tudi v tem, da Teilhard govori pretežno le o obnovi krščanstva kot ideje tako, da v njenem okviru tradicionalna cerkvena organizacija, bogoslužje in dogmatika nekako ne more najti pravega mesta. Filozofi doslej navadno niso delali programov obnove krščanstva. Teilhard de Chardin pa je to storil na osnovi svojega koncepta Evolucije in to je sedanji cerkveni hierarhiji, organizaciji, bogoslužju in dušnemu pastirstvu verjetno nesprejemljivo. Seveda so to le domneve in o tem tudi ni mogoče povsem zanesljivo soditi.

Poudariti pa je treba, da so Teilhardova dela kljub cerkveni uradni odklonitvi našla mnogo uglednih in strastnih zagovornikov v teoloških krogih in tudi med laiki. Iz tega lahko sklepamo, da je religioznost in bogoslužje vendarle mogoče nekako združiti s Teilhardovo podobo sveta. Nedvomno pa je, da se Teilhardova »teoretična« utemeljitev religijoznosti močno razlikuje od danes vse bolj žive »eksistenčne« utemeljitve religioznosti (če tu sploh lahko govorimo o kaki »utemeljitvi«), za katero je kozmos in njegova táka ali drugačna struktura le vnanje in ne najbolj pomembno vprašanje.



Novi duh

Teilhard de Chardin

Zadnja leta se v dolgi vrsti esejev svojih razmišljanj nisem ukvarjal s filozofijo absolutnega, temveč sem kot naravoslovec ali fizik skušal dognati splošni pomen dogajanja, v katerega smo občutno zapleteni. Mnogo notranjih in zunanjih znamenj (politična in družbena presnavljanja, moralni in verski nemir) nam daje bolj ali manj nejasno slutiti, da se prav ta čas »dogaja nekaj velikega« v svetu okoli nas. Kaj naj bi to bilo?

To, kar želim na tem mestu poudariti, so sadovi mojih razmišljanj, oblikovani v dovolj preprosti in jasni obliki, da jih zmore vsakdo nedvoumno razumeti, jih pretresati, predvsem pa (tega si želim najbolje) popraviti in dopolniti.

Zdi se mi, da se dá sedanje stanje sveta v bistvu določiti in pojasniti z vplivom dveh preobrazb, ki prizadevata človekovo zavest do velikih globočin.

Prva od teh preobrazb (ki je že močno napredovala) se razvija v območju naše vizije sveta: ustreza pridobitvi novega čuta v človekovi zavesti, namreč zaznavi časa, ali bolje rečeno, zaznavi tega, čemur bi dejal »stožčasto ukrivljenost Časa«.

Druga preobrazba (ki je v zvezi s prvo, pa se je manj uveljavila) prizadeva našo dejavnost: izhaja iz postopnega prilagajanja človeških vrednot na novo dojetemu Času.

I. Stožec Časa

I. Stožčasta transpozicija dejavnosti.

O tem bom govoril v naslednjih poglavjih.

I. *Stožec časa*

1. Organska globina Časa in Duha

Če naj razumemo duhovna dogajanja, ki vznemirjajo našo dobo, se moramo čimbolj približati (in to ponavljam kar naprej) njihovemu skupnemu izviru: odkritju Časa.