

Josip Čurić

ISHODIŠNA TOČKA TEILHARDIZMA

Proteklo je stotinu godina od rođenja o. Pierrea Teilharda de Chardina. Minulo je i četvrt stoljeća od njegove smrti. Te dvije obljetnice bile su povod za mnoštvo izjava i napisa o životnom djelu nezaboravnog paleontologa. Među njima osobito se ističu dva pisma: prvo, kratko, ali veoma krepko, upravo je vatikanski državni tajnik kardinal Casaroli 12. svibnja 1981. Msgru Poupardu, rektoru Katoličkog instituta u Parizu. Drugo, nešto opširnije i donekle u pobudnom stilu, uputio je general Družbe Isusove Pedro Arrupe SI. svojoj francuskoj subraći 30. svibnja 1981. godine.¹ Obadva su ova pisma na svoj način mjerodavna: dok kardinal daje smjernice za kritično vrednovanje Chardinova djela, general se trudi da što bolje osvijetli Teilhardov osobni stav... Međutim, i jednog i drugog pretekao je Unesco svojom izjavom ujesen 1980. godine za vrijeme beogradskog savjetovanja. Nije ta izjava onako »mjerodavna« kao netom spomenuta pisma; ipak je značajna i znakovita, jer su je svi sudionici na savjetovanju jednodušno odobrili. Budući da njihov spis nije bio predan široj javnosti, uputno je da iz njega navedemo bar središnji odsjek:

»Unesco želi odati priznanje Teilhardu de Chardinu, teologu, filozofu i učenjaku, koji je svojim duhom i svojim djelima mnogo pridonio religioznoj, filozofskoj i znanstvenoj misli našega doba, iznoseći na vidjelo elemente jedne sveopće civilizacije. Najose ističemo njegov utjecaj na suvremenu misao pod vidom sveljudske suradnje i solidarnosti. Unesco s udivljenjem priznaje da je Teilhard de Chardin izvanredno unaprijedio vodeće ideje sadašnjice i pripomogao razvitku suvremenog humanizma.«²

U svjetlu ovakvih izjava i na temelju brojnih rasprava moguće je danas složiti iscrpan saldo, iscrpan pregled pozitivnih priznanja i negativnih zamjerki — koje se dosad iskristalizirale oko Teilhardova lika i

¹ Usp. *La Documentation catholique* 63 (19. VII 1981), 672 si, 695 si.

² Usp. *Croire aujourd' hm* 12 (Octobre 1981) 557 si.

djela. Ali je moguće poći dalje i poći dublje od takva »salda«: moguće je potražiti *izvorno nadahnuće* — kojim je Teilhard, osobno, bio vođen i kojim je metodički prožeo sve svoje spise, ostavši mu vjeran sve do posljednjeg daha. Ovu ponešto preuzetu zadaću htjeli bismo ispuniti svojom studijom, tragajući za ishodišnom točkom teilhardizma. Pod »ishodišnom točkom« ne razumijemo ovdje samo puko *polazište*[^], tj. svojevrsnu iskustvenu ili misaonu platformu s koje bi Teilhard istraživački krenuo da se na nju nikad više ne vrati: »ishodište« nije za nas mrtva, statična točka — nego dinamičko nadahnuće koje u Teilhardovoj viziji determinira strukturu i sudbinu svekolike stvarnosti. Kao takvo, ono je blisko drevnom zamišljaju *arche*, u smislu Početka ili Praiskona, kojim je obilježena davna jonska filozofija i sva kršćanska protologija. Možda sam Teilhard to svoje ishodišno nadahnuće nigdje nije u cijelosti artikulirao; ipak, ono se kao »duša« skriva i otkriva u svakom njegovu retku. Naša je nakana da iznesemo na vidjelo tu izvornu značajku s kojom stoji i pada sav teilhardizam.

1. Budući da život pretječe svaku znanstvenu, filozofsku i teološku msao*, moramo i kod Teilharda ishodišnu točku svega umovanja tražiti u nečem životnom: u primordijalnoj viziji kojom se on, kao čovjek, uživiljavao u stvarnost — da bi iz nje povlačio odrednice za kasnije istraživanje i razmišljanje. Do te primarne Teilhardove vizije možemo doći samo kroz pojedina svjedočanstva, razasuta diljem tisuća stranica što ih je ispisao. Činjenica je da se on uvelike trsio, ne bi li glavninu svojih vidika čitateljima što zornije predočio. Osobito je nastojao da ih pod formalnim i metodičkim vidom što ispravnije uvede u svijet svojih ideja. Mnogi tumači teilhardizma olako prelaze te pojedinosti; nama je ona toliko važna da ćemo baš s ove metodičke perspektive započeti svoja izlaganja.[^]

Najslavniji Teilhardov spis »Le Phénomène humain« već na prvim stranicama očituje da pisac želi biti ispravno shvaćen: izrijeком upozorava čitatelje da mu knjigu ne gledaju kao filozofski ili čak teološki pokušaj, nego neka je uzmu isključivo »kao znanstveni podsjetnik«. U istom je smislu Teilhard već 1923. godine pisao da ga, kao *paleontologa*, »zanimaju jedino zona osjetnih pojava s njihovom međusobnom povezanošću: u strogom dakle znanstvenom ozračju, bez imalo filozofiranja, odvit će on film o životu onako kako je nastao i razvijao se u prošlosti.«¹

¹ Prema Akademijinom *Rječniku*, dio III, Zagreb 1887—1891, str. 863 b. termin »ishodište« bio je od davnine upotrebljavan, dok je izraz »polazište« uveden istom od Suleka. Usp. isti *Rječnik*, dio X, Zagreb 1931, str. 590 b.

* Starinska izreka: »Primum vivere, deinde philosophari« — uključuje veoma važnu praktičnu istinu: »Primum credere, deinde argumentari!«

« Usp. C. d' ARMAGNAC SI, »Philosophie de la nature et méthode chez le P. Teilhard de Chardin«, *Archives de Philosophie* 20 (1957) 5—41.

• PH (= *Le Phénomène humain*) Paris 1955, str. 21.

¹ AP (= *L' Apparition de l' Homme*) Paris 1956, str. 54.

Teilhard je svjestan da, osim pozitivnog proučavanja fenomena, ima i drugih pristupa stvarnosti — napose pak čovjeku: »Središnja je tajna ljudskog bića u *duši*, koju ne možemo doseći opisujući razne etape biološke ontogeneze ili makar filogeneze. Duša, kao takva, izmiče strogoj znanosti... i pristupačna je samo intimnoj svijesti, odnosno filozofskoj refleksiji.«* Ove nam izjave pokazuju da je Teilhard dobro poznao i priznao klasičnu razliku između iskustvenih znanosti i filozofije. Primjerno je zato kod njega to što, prije iznošenja znanstvene »slike svijeta«, otvoreno napominje — da stvarnost u sebi nije jednostavna, nije jednostrana: u njoj susrećemo zasebnu kvalitativnu domenu koja, kao takva, nadilazi pozitivne znanstvene analize. Kompetenciju nad tom domenom ima filozofija, a ne iskustvena znanost.

2. Priznavši filozofiji svojevrsnu prednost i premoć, Teilhard ipak ostaje vjeran iskustvenom istraživanju. U tom smislu već prvi redak njegova najsustavnijeg spisa »Le groupe zoologique humain« jamči — da pisac »ne kani dati čitateljima cjelovitu, iscrpnu definiciju Čovjeka«; njegova je nakana mnogo skromnija, ukoliko će samo ocrtati »krivulju Ljudskog fenomena kroz povijest... ističući njegovu utkanost u opći Fenomen života i svega kozmičkog zbivanja«. Teilhard bez ustručavanja priznaje da je ovakav vidokrug »limitiran«, skučen; ali je u isti mah osvjedočen da je takav metodički pristup veoma blizak suvremenom čovjeku. Dapače, on vjeruje da će njegov znanstveni prikaz — ne zalazeći u filozofiranje — izazvati silan »šok«: razorit će starinsku predodžbu o Čovjeku kao »statičnom središtu Prirode« i pokazati da je ljudska vrsta u svojoj evolutivnosti »strijela«, indikator iz kojeg razabiremo samu Završnicu svega kozmičkog nastajanja. Taj bi fenomenski »šok«, prema Teilhardu, imao do temelja preinačiti i samu refleksivnu »filozofiju bitka«.^

Svakom je danas više-manje poznato kako teče i do čega dopijeva ovaj Chardinov smion »šok«. Prema njemu, naime, sve ljudske svijesti unutar Noosfere konvergiraju, i to konvergiraju prema jednom Osobnom Žarištu, kojem daje naziv »Točka Omega«. Zapravo, riječ je o transcendentnom Bogu.^" Na pitanje: koliko još vremena treba čovječanstvu da stigne do završne svoje »Omegalizacije«? Teilhard odgovara dosta suzdržljivo. Gledamo li, kaže on, spori razvoj pojedinih živih vrsta u prethistoriji, trebalo bi da i ljudski rod utroši još desetke milijuna godina do svog punog usavršenja. Međutim, privilegirani položaj Čovjeka na genealoškom stablu Prirode i sve veća ubrzanost povijesnog događanja uvjeravaju nas — da ćemo se svi skupa već za dva ili tri milijuna godina, ako ne i prije, upokojiti u Točki Omega. I ostvarit će se davni san

s AP, str. 81.

* GZH (= *Le groupe zoologique humain*) Paris 1956, str. 3—4.

PH, str. 289; također str. 320 si.

" GZH, str. 156. zajedno s bilješkom br. 2. Pavlova izreka, koju Teilhard rado i često navodi, preuzeta je iz *1 Kor 15, 28*.

svih religioznih genija u čovječanstvu: »En pasin panta ho Theos!« Bog — sve u svima . . .

Dominique Dubarle OP pisao je prije četvrt stoljeća da se ovi Teilhardovi izvodi — uz određene korekture — mogu razumjeti kao teleološki dokaz Božje Opstojnosti, dosta blizak Akvinčevoj »quinta via«. ¹ Ovako blagom sudu učenog dominikanca pogodovala je, bez sumnje, euforija koju je polovicom pedesetih godina promicao sam papa Pio XII. kad je u poznatoj Lemaitreovoj kozmogoniji gledao »iskustven i znanstven pristup« (!) Božjem Činu Stvaranja. ² Što se nas tiče, ne želimo ovom studijom zalaziti u problem — koliko je valjan ili uspješan sam Teilhardov dokaz za Opstojnost Boga kao Točke Omega. Budući da tražimo za ishodišnim nadahnućem teilhardizma, zanima nas samo formalna, odnosno metodička strana njegova postupka: od kakve osnovice u argumentiranju polazi i kakvim se argumentativnim ključem služi. . . U ovom pogledu, usuđujemo se reći, nije baš odviše blizak Tomi Akvinskom. Naime, Anđeoski je Naučitelj u »quinta via« polazio od činjenica, reda, od činjenica zakonitosti, od činjenica svršnosti iz iskustva, dakle od nečega vrlo pristupačnog, svakidašnjeg i nadasve sigurnog; Teilhard bi u svom argumentu htio početi s veoma zakučaste znanstvene platforme — gradeći jedinstvenu teoriju o kompleksifikaciji, korpuskularizaciji, cerebralizaciji, involuciji i konvergenciji kozmičkog tkiva, pri čemu ga nisu ni najmanje smetali skrupuli da njegova teorija — unatoč nepobitnoj estetičnosti — ostaje ipak samo »teorija« te, kao takva, ne zalazi u krug zajamčenih, utvrđenih činjenica. Smatramo da ova prva razlika između Teilharda i Akvinca nije posve beznačajna.

Međutim, Teilhardov pristup Točki Omega uključuje i drugu, daleko težu metodičku problematiku. Kao što već navedosmo, Teilhard je uporno isticao da u svojim izvodima želi sve do kraja ostati vjeran pozitivnoj znanosti, kloneći se svake filozofske interpolacije. Znači li to da je on i do Boga, do Točke Omega, dospio pozitivnom istraživačkom metodom — bez pomoći metafizike? Zar je u njegovu sistemu Bog zaista »iskustvena činjenica« koju bismo po volji mogli podvrgavati znanstvenom verificiranju? Ili mu je Bog nekakva »prirodna konstanta« kojom bi znanost izricala stabilne odnose među tzv. CGS-elementima? Ponekad je Teilhard znao reći da je Točka Omega za njega »Hipoteza« (s velikim početnim slovom); no zar je zaboravio kako od Laplaceovih vremena nitko takvu hipotezu ne smatra dopustivom u znanosti? Uostalom, kad je sam izjavio da pozitivna znanost nije kadra doseći otajstvo ljudske duše ³, uključno je priznao da njezina metoda neće biti sposobna ni da bilo što rekne o Nadiskustvenom Bogu. . . Moramo stoga otvoreno

² D. DUBARLE OP, A propos du »Phénomène humain«, u *La Vie intellectuelle* 27 (1956) 23. zajedno s bilješkom br. 11.

¹ G. govoru Pija XII pred Papinskom akademijom znanostf, održanom 22. XI 1951, usp. *Nouvelle revue théologique* 74 (1952) 188—192.

³* AP, str. 81. zajedno s bilješkom br. 2.

priznati da se Teilhard u svom pisanju iznevjerio prvotnoj nakani i postupio *neznanstveno*: opisujući ljudske »fenomene«, argumentirao je »noumenima« — tj. odskočio je iz znanosti u filozofiju. Njegova vizija Čovjeka i Čovječanstva uključuje u sebi određenu filozofijsku komponentu, koja igra ključnu ulogu pri usponu do Točke Omega. Ne zalazeći u pitanje koliko je taj filozofski umetak u teilhardizmu sposoban da utemelji solidan argument za Božju Opstojnost, mi bismo htjeli dokučiti samo jedno: koliko je taj Teilhardov filozofski umetak ispravan u njegovu početnom crtanju Čovjeka i Prirode. Ne znaima nas dakle njegov domet »Gore«; nama je važan njegov odsjev prema »Dolje«. Tu je ono što — prema našem uvjerenju — teilhardizam čini »teilhardizmom«.

3. Poznato je da u sistemu Karla Marxa ključnu ulogu ima zamišljaj »klase« i »klasne borbe«; ali začetnik marksizma nikad nije minuciozno definirao, što mu znači izraz *klasa* . . . Analogan slučaj imamo u teilhardizmu: gotovo na svakoj stranici svojih spisa ponavljao je Teilhard s više ili manje otvorenosti *postulat o jedinstvenoj strukturi Prirode*; ipak, koliko znamo, nije taj postulat nigdje suvislo ni cjelovito artikulirao. Stoga mu je veliku uslugu učinio Christian d'Armagnac SI, kad se odvažio da taj ključni Chardinov postulat sažme u slijedeću formulu: »Ako na bilo kojoj razini Prirode pronađemo element, koji je jasno i nedvojbeno očitovan, budimo sigurni — da je isti element nazočan i na svim ostalim razinama Prirode, barem u infinitezimalnoj mjeri.«⁵ Kritičkom će oku smjesta biti jasno da taj postulat nadilazi domet iskustvene znanosti; u njemu je filozofska »kičma« teilhardizma.

Teilhard se posvud odlučno pridržavao tog postulata. U njegovu svjetlu proširivao je on domenu psihizma i na vrste niže od čovječje: zahtijevao je da i u neživim, anorganskim slojevima Prirode dopustimo »le Dedans«, tajnovitu nekakvu nutrinu... Po toj unutarnjoj dimenziji i posljednja bi krhotina atoma posjedovala nešto srodno i blisko čovjekovoj svijesti, donekle u stilu Leibnizovih »monada«. Doduše, Teilhard je ponekad znao napisati — da je život »epifenomen« materije kao što Je i svijest »epifenomen« života.⁶ Ali Je uz takve izjave dodavao upozorenje da riječ »epifenomen« ne uzmemo prekruto, tj. da ne pretjerujemo u lučenju Svjesnog od Nesvjesnog. Prema njemu, pojava formalne »Svijesti« ne znači anomaliju u kozmosu, ne znači korjenitu novost u Prirodi; nasuprot svjesnih bića u prehistoriji postala Je samo »zamjetljiva Jedna vlastitost, koja Je inače posvud bila nazočna, ali još u nezamjetljivom stanju« ..⁷ Ovo Teilhardovo nastojanje da kroz prizmu Ljudskog motri sve što je ispred i ispod Čovjeka, ima svoj učinak i u obrnutom smjeru: u njega, naime, fizika i biologija ne zapinju u predvorju psihologije — nego se odvažno uspinju u domenu psihizma, da bi

⁵ Usp. studiju iz bilješke br. 5, *Archives de Philosophie* 20 (1957) 22–23.

⁶ GZH, str. 55 si.; također str. 92 si.

⁷ PH, str. 52.

ondje izricale meritorne sudove. To je, uostalom, posve u skladu s generalnim postulatom o jedinstvu Prirode: nijedan fenomen nema prava da se izdvoji i udalji od drugih, nijedna znanstvena disciplina nema prava da se ogradi od ostalih. Na taj način, antropologija je Teilhardu samo osebujuan odvjetak biologije, a ova je opet svojevvrstan izdanak fizike i kemije. Sve što ima jedna, ima i druga — barem u infinitezimalnoj mjeri.

Na ovoj pozadini možemo lakše razabrati u čemu je primarni »šok« Teilhardova sistema: u njega je čovjekova »izvanrednost« u tome što čovjek *nije izvan reda*, nije izvan phyluma ostalih vrsta u Prirodi. Kakve god odlike ljudska narav posjedovala, sve su one bez iznimke na svoj način ostvarene i drugdje u kozmosu. Dok ovo naglašavamo, ne smijemo prešutjeti da je Teilhard u nekoliko navrata, osobito potkraj života, spominjao i *singularnost*, »osobitost ljudske vrste«: pod tim će nazivom ugledati svjetlo dana jedna njegova posmrtna publikacija, koju treba uzeti kao zaključnu Chardinovu riječ u ovom pogledu. No i u tom zaključnom spisu Teilhard budno pazi da čovjekovu osobitost — *singularité* — ne pretvori u anomaliju, u »commencement absolu«, kako bi se izrazio Descartes. Nastupom ljudske duševnosti nije u prirodi započela radikalna novost. Baš naprotiv, piše Teilhard, »svekolike aktivnosti našeg *nutarnjeg života* znače samo kontinuirano ključanje jednog žarišta u kojem se eksplozivno nastavljaju procesi začeti na nižim razinama Prirode«. * U tom duhu, smatra Teilhard, moramo i najgenijalnije podvige učenjaka-istraživača, kada misaono dopru do novih izuma ili otkrića, shvatiti »samo kao refleksivan nastavak onog opskurnog mehanizma po kojem se od prehistorije pa do danas na stablu Života povremeno javljaju nove forme i nove strukture«. ^ Ne vrijedi to samo za umsku djelatnost, nego također i za voljna ostvarenja: ni najosobnije čovjekove odluke, ni najidealniji čini ljubavi nisu iznimke od generalnog postulata o jedinstvu Prirode. »Gledamo li problem u okvirima pune biološke zbiljnosti«, piše Teilhard, »ne možemo ljubav tumačiti kao specijalitet, pridržan samo čovjeku. Ljubav je opća značajka svega živog, svega što jest... Kad u molekulama ne bi bilo unutarnjeg afiniteta koji ih, makar rudimentarno no ipak čudesno, navodi da se ujedinjuju, *fizički* bi bilo nemoguće da se negdje na humaniziranoj razini Prirode pojavi ono što u svagdanjem žargonu zovemo *ljubav*. Teilhard ističe da su taj nazor u prošlosti zastupali Platon i Nikola Cusanus, ali ne navodi nijednog njihova citata. Ipak, osokoljen tim Imenima, još odvažnije nastavlja: »Silnice ljubavi čine da se pojedini ulomci Svijeta traže — ne bi li zajednički ostvarili Svijet, koji ima doći. U svemu ovome ne služim se metaforom, u svemu ovom daleko sam od poezije. Premda znanost još ne može detaljno iskazati na koji način djeluje sila teže, ipak je

* « AP, str. 293—374. Navedene riječi potječu sa str. 313—314.

" PH, str. 181—182.

PH, str. 248.

" PH, str. 293.

očito — da je gravitacija puko naličje one iskonske simpatije koja pokreće cejlukupnu Prirodu. Ljubav, u svim svojim nijansama, nije ništa više ni išta manje nego razmjernan iskaz psihičke Konvergencije, kojom Svemir postupno sazrijeva u vlastitom krilu.

4. Iz svega predašnjeg spontano je rezultirao Teilhardov stil izražavanja. On se u svojim spisima nimalo ne trudi da fenomen Svijesti stručno prikaže — služeći se rječnikom psihologa, psihoanalitičara i njima srodnih specijalista. Teilhard obraduje psihu na svoj način: on govori o »grumenima misaonosti«, o »tangencijalnoj sili« i »hiperboličkoj krivulji« psihizma, o »metabolizmu Noosfere«, o »energetici ljubavi« itd. Ovakvi termini, preuzeti od fizike i matematike, prikladni su za popularna predavanja — ali ne vjerujemo da bi mogli oduševiti psihologe specijaliste, pogotovu ako se autor isključivo služi samo tim slikovitim leksikonom. Možda bi važnost samog predmeta kao i stručnost raznih disciplina koje ga obrađuju tražile nešto više terminološkog obzira; ali Teilhard u ovoj stvari nije bio odviše tankoćutan. Njegov govorni instrumentar živo svjedoči o tome koliko je bio zaljubljen u svoj postulat o jedinstvu Prirode — kad je, bez imalo ustručavanja, fizikalnim terminima crtao psihu. Poznato je da u vokabularu moderne znanosti ima tu i tamo paradoksalnih transfera: svima je već prešlo u običaj da svemirske udaljenosti među zvijezdama izričemo *godinama* svjetlosti. I nitko se ne čudi što tako prostor mjerimo »vremenom«. Ali bi svakog morala začuditi i zapanjiti upornost kojom Teilhard uvijek i posvud psihičke fenomene zaodijeva u fizikalno ruho: ipak te dvije domene nisu kvantitativno srodne kao što su vrijeme i prostor... Svojim postupkom izazvao je Teilhard u brojnih čitatelja dojam — da s pomoću nižih elementa želi tumačiti više prirodne tvorevine, s pomoću Fizike tumačiti Psihu: *expli-care superiora ex inferioribus!* Ova formula, još od vremena Augusta Comtea, služila je kao izvrstan kriterij za dijagnosticiranje svih mogućih materijalista, i starijeg i novijeg datuma. Doista, i najnoviji među njima — marksisti, dok promiču Engelsov »skok kvantitete u kvalitetu«, ravnaju se po istom ključu: nastoje da viša i složenija ostvarenja Prirode izvedu, protumače iz nižih sastavnih dijelova. Zato su molekule " njih puki rezultat atoma, žive su im ćelije rezultat anorganskih molekula, svijest u njihovoj perspektivi sve što ima duguje nesvjesnim preduvjetima, a Subjekt je na kraju krajeva samo sublimirani iskaz Objekta... Nismo čuli je li tko pokušao primijentati taj ključ na ekonomsku praksu, gdje bi »superiora ex inferioribus« valjda značilo: iz manjaka izvlačiti viškove, iz mase deficita ubirati profite... U svakom slučaju, činjenica da je Teilhard za opisivanje psihe rabio gotovo isključivo rječnik fizike navela je neke marksiste da ga počnu gledati kao sumišljenika, kao materijalista. Uvjereni smo da podrška što je oni ubiru iz teilhardizma osta-

je u golom Chardinovu verbalizmu, odnosno govornom stilu; ali njima je, čini se, i ta malenkost veoma dragocjena.

5. Budući da se u Teilharda i sam stil izražavanja i sveukupna sistematika temelje na *filozofskom postulatu o jedinstvenoj strukturi Prirode*, trebalo bi da ovaj ključni vidik teilhardizma u njegovoj perspektivi šire razradimo i, po mogućnosti, obrazložimo. Na žalost, Teilhardovi su tekstovi u ovom pogledu tako lakonični i dogmatični da kroz njih nije moguće zaci »in viscera causae«. Preostaje nam stoga samo jedan izlaz: da njegov generalni postulat podvrgnemo filozofskom vrednovanju. Uzet ćemo dakle pred sebe tu filozofijsku komponentu teilhardizma i pogledati kakav je odjek, kakav je priključak nasla u filozofiji naših dana. Pod tim vidikom usuđujemo se svoj sud formulirati u nekoliko stavaka:

a) Nije nam poznat nijedan ugledniji filozof koji bi, u naše doba, prihvatio ishodišnu točku teilhardizma kao osnovicu ili kičmu svog filozofiranja. Olivier Rabut OP i Paul Grenet u svojim osvrtima na Teilharda, kao stručni filozofi, daleko su od tog da bi pristali uz mislioca o kojem vele da je, protiv svoje volje i nakane, zastranio među filozofe.-^

b) Ni u svom životu ni u svojim spisima Teilhard nije uspio pronaći »zajednički jezik« s filozofima svog vremena, bil oni vjernici ili pak nevjernici. Značajno je da ni Henri Bergson ni Maurice Blondel nisu napisali nijednoga retka kojim bi se on umio okoristiti. Dapače, od novijih francuskih fenomenologa odlučno se ograđivao i trpkio ih nazivao »filozofi sa Sorbone«.^*

c) Uzmemo li u obzir određeni trend kojim se filozofska misao u posljednjih 150 godina bujno razvijala, moramo reći da se izvorno nadahnuće teilhardizma tom novitetu odlučno suprotstavlja. Čini se da sam Teilhard nije pravo ni osjetio bilo suvremenog filozofiranja. Stoga, »*filozofiji*, njegov sistem ne možemo smatrati aktualnim; on je više »reakcionaran«, »konzervativan« ...

6. Tri navedene tvrdnje ne predstavljaju bezočan napad na Teilharda-, u njima samo konstatiramo dosta lako uočljive činjenice. Smatramo, naime, da je suvremeni trend filozofiranja počeo veoma brzo

2' Engleski pozitivist HENRY DRUMMOND, 1851—1897, u djelima: *Natural Law in the Spiritual World* (London 1883) i *On the Ascent of Man* (London 1894) govori o »kompleksifikaciji same evolucije«, o »evoluciji evolucije«, ukoliko se povijesna krivuda transformizma u sebi preinačuje da konačni smisao nađe u duhovnom ozračju kršćanstva. Za njim se poveo francuski liječnik ARMAND SABATIER, 1834.—1910., osobito spisom »*La philosophie de l' effort*« (Paris 1903). Obadvojica su snažno utjecali na Teilharda. Usp. G. CRESPIY, *La pensée théologique de Teilhard de Chardin*, Paris 1961, str. 17 si. Nakon Teilharda, sami su pristaše transformizma postali metodički kritičniji. Usp. O. A. RABUT OP, *Dialogue avec Teilhard de Chardin*, Paris 1958. i P. GRENET, *Pierre Teilhard de Chardin ou le philosophe malgré lui*, Paris 1960.

C. CUENOT prvi je objavio to pismo u *La Table Ronde*, no 90, str. 39.

nakon Kantove smrti, još u doba napoleonskih ratova. Pionir bi mu bio François P. G. Maine de Biran. Taj svjetovnjak (i obraćenik) prvi je uspio sustavno nadvladati Kanta: nije ga dogmatski anatematizirao, nego je sistemski iz jezgre kantizma izvodio metafiziku, kojoj se pisac triju »Kritika« ni u snu nije nadao. Na žalost, Biranova originalna filozofija, iskristalizirana oko fundamentalne činjenice: »Je veux, donc je suis«, ostala je nepoznata i zakopana u rukopisima gotovo stotinjak godina ... Za to vrijeme već je drugi francuski svjetovnjak Maurice Blondel u srodnom stilu razradio daleko sustavniju filozofsku misao i metodu: njemu će neizrecivo mnogo dugovati Joseph Maréchal SI, a njegovim posredovanjem i Karl Rahner SI s brojnom svitom sljedbenika, koji pronadoše da je blondelizam neobično srodan tomizmu ... Usporedo s tim gibanjem nastala je egzistencijalna struja fenomenologije, kojoj je temelje udario Soren Kierkegaard — a vrhunac je dosegla s Karlom Jaspersom i Martinom Heideggerom. Ključnu je ulogu u izradbi njezine metode odigrao Edmund Husserl, premda je pod sistemskim vidom sadržaj njegova filozofiranja ostao uglavnom beznačajan. U Francuskoj su istu metodu preinačili i unaprijedili s jedne strane Maurice Merleau-Ponty, a s druge opet veoma osebujno i duboko Paul Ricoeur. Za bolje poznavanje tog filozofskog trenda vrijedilo bi da još budu poimence spomenuti Max Scheler, Louis Favelle, Jean Lacroix i Emmanuel Lévinas — svi odreda Teilhardovi suvremenici. Premda naš popis ni izdaleka nije potpun, može se ipak iz njega razabrati o čemu govorimo: riječ je o najpozitivnijem filozofskom blagu što se prikupilo od francuske revolucije do danas. Nijedan Intelektualac, pogotovu nijedan »planetarni« intelektualac, ne bi smio kraj te plejade mislilaca proći kao da ih ni nema. No Teilhard je, izgleda, baš tako prošao kraj njih ...

Pod tematskim ili doktrinarnim vidikom, spomenuti se mislioci uvelike razilaze: njihovi svjetovni nazori ne mogu se svesti na jedincat zajednički manifest. Ali po metodi filozofiranja prilično se zbližavaju: jer svi odreda, na ovaj ili onaj način, odani su *fenomenologiji*. Tipična im je značajka što u promatranju iskustvenih fenomena ne traže tzv. prirodne konstante, kako to čine pozitivni istraživači; ti mislioci motre fenomen »reduktivno« — služeći se tropletom filozofske, eidetičke i transcendentale redukcije.² Zacijelo, Biranovi reflektivni pabirci nisu metodički u istoj ravnini s analizama jednog Ricoeura; ipak. Izvorno fenome-

² Gotovo svi fenomenolozi rado citiraju Pascalov zamišljaj »dvaju beskraja«, kojima je križište u čovjeku (Brunschvicg 72). Usp. Plenkovićev prijevod »Misli«, Zagreb 1969, str. 49—55. Teilhard je potjecao iz Pascalova zavičaja (Clermont — Ferrand), ali svog slavnog zemljaka uglavnom nigdje ne spominje. Jedino u manifestu »Comment je vois« — iz 1948. godine, str. 2, pobija Pascalove riječi o »dva beskraja« ... Pravi problem nije u tom što Pascal nije poznao Teilhardovu »kompleksifikaciju«, nego u shvaćanju znanosti: Teilhard je od nje očekivao rješenje životnih problema, dok je Pascal smatrao da i znanost i filozofija razrađuju pitanja, na koja istom vjera daje pravi odgovor.

³ Usp. E. HUSSERL, *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie*, Halle 1913, svezak I, str. 33—35; također str. 109 si.

nološko nadahnuće dovelo je i jednog i drugog do nekih formalnih uvida, koji su svim fenomenolozima zajednički — jer proviru više iz metode negoli iz nekog određenog sistema. Karakteristično je za sve fenomenologe što ne dopuštaju da fenomeni Prirode i fenomeni ljudske Svijesti budu obrađivani istim »klišejima«, istim metodičkim pomagalima. Slijedeći ovaj trend, fenomenolozi su ponovno otkrili davnu tvrdnju Tome Akvinskoga da ljudska svijest obuhvaća svjetsku stvarnost, a sama nije od nje obuhvaćena: »potius continens, non contenta«.^^ To znači da domena ljudskog psihizma nije tek jedno od mnogih područja unutar Prirode, nego je treba uzeti kao povlašteno, univerzalno, apriorno ozračje koje kvalitativno prethodi svim aposteriornim fenomenima i omogućuje nam da objekte uopće mognemo susretati. S tim u vezi nameće se i zaključni uvid fenomenološke metode, prema kojem nije moguće ni dopustivo da Subjekt bude pod ikojim vidom sveden na razinu Objekta. Fenomenolozi naime dolaze do subjekta transcendentalom redukcijom i ne vide kako bi ga mogli »objektivirati«. Subjekt za njih nije ni rukavica ni čarapa, koju bi čovjek jednostavno izvratio — da joj nutrina iskoči napolje i tako dospije pod izvanjsku kontrolu. Subjekt je u fenomenologiji samosvojna tvorevina, specifično različna od objekta kao takvog... Otud onda i domena subjektivnosti, domena refleksije i slobode, domena povjesnosti — u kojoj se realiziraju svjesni subjekti, ne smije biti tumačena, ne smije biti ni opisivana kao kontinuiran nastavak prirodnog zbivanja, razbuđenog negdje u dubinama organske ili čak anorganske materije.

Ovom fenomenološkom trendu dijametralno se protivi Darwinov, Haechelov i Nietzscheov *naturalizam*. Izvodeći konstantno »više« iz »nižega« i veličajući Materiju, Prirodu, Bios — naturalisti bi htjeli da unutar jednog te istog modela izjednače Čovjeka s prirodnim ambijentom. No s tim ugrožavaju izvornu osebnost ljudskoga bitka, »la condition humaine« — kako bi se izrazio André Mairaux. Naturalizam previđa da je čovjekov »In-der-Welt-Sein« razdrt fakticitetom koji ne susrećemo ni u koje životinje. Naturalizam ne zapaža da čovjek kroz Platonovu »Thaumasis« i Akvinčevu »Dubitatio« i Heideggerovu »Angst« nadilazi anonimnost bioloških phylumà, da ne može čak biti potopljen ni u masovnom kolektivu ljudske vrste. Naturalisti brišu fenomenološku cezuru, koja bi čovjeka — kao osobu — osamostalila u srcu stvarnosti; prema njima, sva dramatika, bilo pojedinačnog života bilo sveukupne povijesti, morala bi se konačno svesti na puki *pririodopis*.

7. Da li je Teilhard de Chardin, po svom filozofskom profilu, bio skloniji fenomenologiji ili pak naturalizmu? Na ovako obzirno postavljene

^^ *Teološka suma* 1, 52, 1 c. Usp. u istom djelu 1, 76, 1 c; 3, 62, 3 ad 3...

2' A. DONDEYNE, »L' historicité dans la philosophie contemporaine«, u *Revue de Philosophie de Louvain* 54 (1956) 9.

no pitanje nije teško dati odgovor. Leopold Malevez SI točno primjećuje da u teilhardizmu nema nijedne crte koja bi ga, sadržajno ili metodički, povezala s fenomenologijom.² Porazan je to sud nad istraživačem, koji se inače dičio time da proučava »ljudski fenomen«, i to »sav ljudski fenomen«, da ga proučava kako ga još nitko prije njega ni oko njega nije proučavao... Koliko znamo, jedan jedini put — u posve privatnom pismu — ustvrdio je Teilhard da je njegova misao fenomenološka, dapače da ona jedina to ime uistinu zaslužuje. Nasuprot sebi stavlja Husserla i Merleau-Pontya s ostalim »filozofima sa Sorbone«, koji su još uvijek u »predgalilejskom svijetu«. Prema njemu, glavni je promašaj tih fenomenologa u tome što nastoje svijest čovjeka-pojedinca istrgnuti iz bujanja evolutivne Noogeneze i promatrati je u njoj samoj.³ Za ovakvu refleksivnu autofagiju Teilhard nema nimalo interesa. Ipak mu se, potkraj života, svidio u modernih fenomenologa termin »tjeskoba« (Angoisse), koji će u nekoliko navrata upotrijebiti, no u svom teilhardovskom smislu. On naime, kroz »tjeskobu«, ne vizira egzistencijalnu tragiku čovjekove sudbine, suočene s Ništavilom; Teilhardu je važna samo »tjeskoba pred vrstom« i »tjeskoba za vrstu«. Čovjek je za njega doista zoološka grupacija, kojoj bi se mogla desiti samo jedna strahota: da se u svom razvoju zaustavi, skameni, fosilizira! To je užas koji Teilharda baca u »tjeskobu« ..

Auguste Valensin SI godinama se trudio da Teilharda poveže i sprijatelji s filozofom Blondelom; smatrao je da će tako svog subrata-paleontologa uvesti u noviji trend filozofiranja. Njegovim posredovanjem izmijeniše Teilhard i Blondel 1919. godine dva memorijala, na kojima je praktički sve stalo i skončalo se. Blondel će se još trideset godina kasnije, malo pred smrt, živo sjećati kako ga je razočaralo Teilhardovo nastojanje da »fenomenističkim naturalizmom« rješava probleme koji zahtijevaju metafizičku refleksiju. Prema Blondelu, Teilhardovoj metodi manjka »kritička ozbiljnost« da bi uopće mogla ispravno prići ljudskom fenomenu u njegovoj ljudskoj dimenziji.⁴ Tko zna, kako je Blondel od mladih dana priželjkivao da naide na nekoga koji bi uspio izmiriti Darwina s Biblijom, shvatit će težinu njegove kritike teilhardizma.

8. Predbacivši fenomenolozima da Svijest izoliraju od okoliša i tako je sile na autofagiju, Teilhard je učinio golem promašaj. Previdio je dvije ključne postavke fenomenologije: intencionalnost i intersubjektiv-

² L. MALEVEZ SI, »La méthode de P. Teilhard de Chardin et la Phénoménologie*, u *Nouvelle revue théologique* 79 (1957) 579—599. Ovom članku naša studija veoma mnogo duguje. Umjesnost Malevezove kritike priznaje i H. de LUBAC SI, *La pensée religieuse du Père Pierre Teilhard de Chardin*, Paris 1962, str. 241, bilj. 2.

³ G. CRESPIY, *La pensée théologique de Teilhard de Chardin*, Paris 1961, str. 23.

⁴ AP, str. 295—296.

COR (= *Blondel et Teilhard de Chardin. Correspondance commentée* par Henri de Lubac SI) Paris 1965, str. 56.

nost. Prema fenomenolozima, naime, čovjek nije subjekt — dok se životno ne suoči s objektom; odnosno, prema novijima, čovjek nije formalno Ja dok se ne susretne s dijalogalnim Ti. . . Lažno je stoga reći da fenomenološka metoda, razlikujući subjekt od objekta, kida plodne relacije između svijesti i stvarnosti; baš naprotiv, teško je u povijesti filozofije naći struju koja bi tako pomno i dosljedno povezivala čovjekovu nutrinu s »vanjskim« iskustvom, kao što to čini fenomenologija. Samo se taj fenomenološki dodir subjekta s objektom, odnosno s drugim subjektom, odvija na razini *intencionalnosti*, na razini *interpersonalnosti*, što znači — u ozračju duha, u ozračju metafizike. Čini se da Teilhard, bar u ishodištu svog sistema, za ovakav tip relacija nije imao dovoljno smisla. Za njega je realno tek ono što je »evolutivno«, što je »fizičko«. U njegovoj perspektivi, realan odnos između svijesti i svijeta treba tražiti u fizičkoj konzistenciji i evolutivnoj vezanosti jednog elementa s drugim. On stoga oštro optužuje tradiranu metafiziku da »lažno veliča logičke, moralne i pravne relacije« — na štetu Fizike i njezinih odnosa.[^] Prema Teilhardu, metafizika je kriva za to da su katolički teolozi stoljećima zaboravljali »primat Fizičkog, primat Organskog nad Pravnim«.^{^*} Njemu je već 1916. godine bilo jasno da bismo u Crkvi morali obračunati s metafizičkim jednostranostima: morali bismo samo Otajstveno Kristovo tijelo tumačiti kao »fizičku Realnost, i to *bez razvodnjavanja*«, jer ni Općinstvo Svetih u nebu nije idejna nego »fizički organizirana Cjelina«, i samo iz nje može provirivati Blaženstvo.^{^*}

Svjetovnjaku Blondelu palo je u dio da ove izjave pročita dok su još bile u rukopisu. Smjesta je pribilježio da u njima vidi »mnogo više zanosa negoli ispravnosti«^{''@}; prema njegovu shvaćanju, Teilhard je zastranio u »fizicizam« — ukoliko najintimnije i najstvarnije relacije među bićima sistematski prezire, a cijeni samo materijalne dodire i biološka rodoslovlja.^{^^} Zaista, osnovica je teilhardizma tako podešena kao da glavninu egzistiranja predstavlja »pedigree« — tektonska Pozadina iz koje smo potekli. Čovjeka, makar i ne bio fenomenolog, odnosno filozof od zanata, mora zapanjiti Teilhardova izjava da sve što nije »Fizičko < smatra više-manje nestvarnim: »passablement nominaliste« . .

Herni de Lubac SI uspio je čudesnom finoćom i obzirnošću istumačiti na dobro mnoge Teilhardove nekontrolirane izjave; ali pred ovim posljednjima i on sam ostaje bespomoćan. Prema Lubacu, Teilhard je iz prve dekade našeg stoljeća ponio dojam da Crkva robuje juridizmu — i u tom se dojmu ukrutio za slijedećih pedeset godina, ne prateći razvoj ni

33 COR, str. 58, bilješka br. 12.

Note sur le Christ Universel (janvier 1920), COR, str. 58.

'5 *La Vie cosmique* (1916), COR, str. 58.

38 U pismu od 12. IX. 1925. Usp. COR, str. 59.

" M. BLONDEL — A. VALENSIN SI, *Correspondance*, svezak III, Paris 1965, str. 128.

'8 *La vie cosmique* (1916), COR, str. 58.

filozofske ni teološke misli na Zapadu.^^ Ipak, nije mu kroz sve to vrijeme mozak ostao pod staklenim zvonom. Kad se, nakon oduljeg boravka u Kini, vratio u Pariz, sukobio se s novim filozofskim strujanjima. Polemične rasprave, koje su s njim usmeno vodili Louis Lavelle o materijalizmu, Nikolaj Berdjajev o marksizmu, i Gabriel Marcel o humanizmu, primorale su ga da u nečem retušira svoj fizicizam. Nije dirao u ishodišnu točku sistema, dakle — nije revidirao postulat o strukturalnom jedinstvu Prirode, ali je u završnicu svog izlaganja ubacio nov filozofski element. Bio je to vidik kojim se u doba Teilhardovih bogoslovnih studija živo bavio njegov subrat i vršnjak Pierre Rousselot SI, a sustavno ga je doradio drugi Teilhardov subrat i vršnjak Joseph Maréchal SI. Radi se o *misteriju čovjekove svijesti* i, još izrazitije, o *misteriji ljubavi* koji — transcendentalno analiziran — daje solidan dokaz Božje Opstojnosti. Taj dokaz, u koji se stječu najistančanije niti i tomizma i kantizma i blondelizma, poslužio je Teilhardu kao »daska spasenja«.** Njegova naime vizija stvarnosti tekla je od početnog Praatoma preko Čovjeka do Točke Omega: no prijetila je pogibelj da sama Točka Omega — zbog ishodišnog postulata o jedinstvenoj Prirodi — bude na kraju fizicistički derivat evolucije, i ništa više. Ne bi to onda bio transcendentni Bog Biblije, nego samo sublimat Prirode... Da tom tjesnacu izmakne, Teilhard se prihvaća *transcendentalne analize ljubavi*: kroz nju dolazi do *postulata* — da Točka Omega ne smije biti aposteriorni produkt ljudske Noosfere, nego joj prethodi kao njezin Apriorni Uvjet. Tko je bar površno upoznat s postulatima Kantova »praktičnog uma« i komu nisu tuđa imena Blondel, Rousselot i Maréchal, shvatit će o čemu je ovdje riječ: shvatit će kako Teilhard u završnici svog sistema preuzima posve nov zapreg! Ali će u isti mah shvatiti da je sva pređašnja »vožnja« u teilhardizmu — od Praatoma do Noosfere — praktički suvišna. Točka Omega ne klija, naime, iz evolucije kao takve, nego se objavljuje kroz analizu ljubavi; a ljubav je uvijek ljubav, ljubav je uvijek nesebičan dodir između Ja i Ti, bez ozbira na to jesmo li na svijet došli po receptu transformizma ili pak u stilu fiksizma. Stoga Teilhardov pristup do Točke Omega nimalo ne ovisi o biološkoj ontogenezi ili čak o filogenezi čovjekova tijela; u pitanju je samo transcendentalna refleksija i transcendentalna dedukcija čina ljubavi, ništa drugo. Teilhard je, doduše, pokušao da u posljednjem času svom dokazu dadne evolucionistički izgled:

H. de Lubac SI priznaje: »La perpétuelle opposition, chez Teilhard, du Juridique et du physique (ou du organique) est trop simple...« COR, str. 59.

« Usp. PIET SMULDERS SI, *La vision de Teilhard de Chardin*, Paris 1964, str. 20.

P. ROUSSELOT SI, *Pom l'histoire du Problème de l'amour au Moyen Age*, Münster 1908. U isto doba J. MARECHAL SI, »A propos du sentiment de présence chez les profanes et les mystiques«, u *Revue des questions scientifiques* 64 (1908) 527—563; 65 (1909) 219—249, 376—426. Kasnije radove i mnogobrojne sljedbenike ovog pravca sustavno razrađuje O. MUCK SI, *Die transzendente Methode*, Innsbruck 1964. Studija nije potpuna, jer u njoj nisu spomenuti Johannes B. Metz, Louis Leahy, Jörg Splett, Klaus Riesenhuber i drugi pobornici ove metode.

između ljudske Noofsere i Točke Omega ubacio je termin *socijalizacija*... Ovom »umjetnom maglom« nije logičku strukturu dokazivanja nimalo unaprijedio. Jer — ako ljubav kao ljubav, fenomenološki i metafizički, otvara valjan put prema Bogu, upletanja različitih socioloških hipoteza baš kao i bioloških teorija samom će dokazu mnogo više odmoći negoli pomoći.

9. Na ovo je, izgleda, mislio Olivier Rabut OP kad je ustvrdio da Teilhardu ne manjka lijepih ni djelomice istinitih vidika, no da ih je slavni paleontolog metodičkom nedosljednošću sam onemogućio. Doista, teilhardizam mora pozitivnog učenjaka »iritirati neznanstvenim strančarstvom« dokaznoga postupka; stručnog opet filozofa mora »sablazniti naivnošću i nedorečenošću« svojih vrhunskih izvoda .. ^^ Sve to, dakako, još ne znači da Teilhardov argument o Točki Omega u načelu ne bi vrijedio; no ova studija ne kani u to potanje zalaziti. Nama je bilo važno da uočimo — kako je Teilhard, prionuvši odjedamput uz analizu ljubavi, praktički priznao manjkavost svoje ishodišne zamisli. Način kojim on dokazuje Točku Omega jamči da je i na početku »točku Alfa« ovog sistema bio dužan drukčije impostirati. Nije se naime smio potpuno ograditi i zatvoriti pred fenomenologijom!

Zanimljivo je, međutim, da se Teilhard sa svim tim nije priključio ni taboru »naturalista«. Njegov fizicizam nije materijalističkog tipa, i, na-dasve, njegov zamišljaj razvoja nije ateističan — kao kod Darwina, Oparina i ostalih. Teilhard je svoj sistem obilježio »Omegalizacijom« koja ga oštro luči od svakog naturalizma. Po *Omegalizaciji* proces evolucije u teilhardizmu ima jednosmjernan, nepovratan, ireverzibilan značaj. Nasuprot Nietzscheovu zamišljaju »Annulus Aeternitatis«, kojemu se kad-tad moraju prikloniti svi naturalisti, Teilhard krepko ističe da nema puta »unaokolo«, da se kozmičko zbivanje odvija jednokratno i završava veličanstvenom Pleromatizacijom... Upravljenost prema tom Zaključnom Terminu čini da je Bog — Točka Omega — nazočan u svakoj fazi prirodnog i povijesnog evoluiranja; samo se Teilhard pazi da toga nigdje otvoreno ne kaže niti se pokaže, jer bi tad izrično pristao uz Marechalov finalizam i postao izraziti metafizičar. A htio je pod svaku cijenu izmaknuti filozofiji...

Sa svim tim korekturama, još uvijek nas nešto u teilhardizmu od početka zbunjuje. Pitanje je naime: što Bog *radi* u raznolikim fazama njegove Omegalizacije? Dali uopće igdje išta radi? Da li božanski radi? Da li *stvaraf* Znamo da Teilhardovo načelo o jedinstvenoj strukturi Prirode vodi k neobičnim izvodima: prema njemu, nije moguće da u svijetu iznikne bilo kakva korijenita novost koja bi bila »un commencement absolu« te kao takva, zahtijevala stvaralački zahvat Svevišnjega. Ishodišnim svojim nadahnućem Teilhard je tkivo Prirode zgusnuo tako

« O.-A. RABUT OP, *Dialogue avec Teilhard de Chardin*, Paris 1958, str. 204.

da u njem nema »pukotine« u koju bi uskočilo slobodno Božje Stvaranje. Kao ni ljudska svijest, tako ni svi drugi kozmički »noviteti« nisu za njega doslovce novi: svi su postojali na nižim evolutivnim razinama još prije svog istupa na otvorenu pozornicu Prirode. Nije bilo potrebno da ih itko stvaralački diže iz Ništavila, nego su te »nezamjetljive vlastitosti« odjedamput postale »zamjetljive«.^^ Kad stoga Teilhard u svojim spisima tu i tamo upotrijebi riječ *stvor* ili *stvaranje*, zaista je problematično — žta on *sistemski* može razumjeti pod tim izrazima. Nije li u njegovoj filozofskoj perspektivi Bog osuđen da bude dućandžija koji kroz milijarde godina ima robu sakrivrenu pod tezgom, a onda mu ona postupno počne izlaziti na vidjelo i razvrstava se po kozmičkim policama? Gdje će se tu naći prostor za stvaranje?!

Dakako, pod »stvaranjem« ne mislimo na posao jednog jedincatog trenutka u kojem je određeni stvor kao novitet ostvaren; stvaranje je trajan proces kojim Bog realizira bića, nesposobna da sama iz sebe i po sebi budu... To trajno, uvijek aktualno Božje Stvaralaštvo kršćanska je tradicija spretno obuhvaćala zamišljajem Providnosti. Na žalost, u teilhardizmu ni Providnost Božja nema prilike da se iskaže u Svom Stvaralaštvu. Teilhard je naime sistematiku evolucije već od ishodišne točke postavio tako da je programirana izrazitim determinizmom. Poznata je karakteristična Teilhardova krilatica: »Evolucija ne može promašiti!«** Bez obzira na pojedince koji tu i tamo zabrazde, »čovječanstvo mora uspjeti: čovječanstvo mora doseći svoj cilj — ne doduše nasilno, ali *neminovno!*«.^^ U ovom se skriva korijen Teilhardova optimizma: »Tout va très bien.« Nevolja je u tome što njegov optimizam ima fatalističke konture: ni Bog ni čovjek ne mogu zalomiti Prirodu u njezinu evolutivnom usponu. U to ime, Teilhardova evolucija nije »stvaralačka« — kako ju je prikazivao Bergson; dirigirana je takvim determinizmom da je ni Božja ni ljudska sloboda ne mogu izbaciti iz tračnica. Doduše, ponegdje — osobito u duhovnim spisima — Teilhard spominje manjkavosti i promašaje čovjekove slobodne volje; ali se time ne da smesti! On vjeruje u neoborivu sigurnost zakona vjerojatnosti — a taj mu jamči da će Hominizacija na svim linijama konačno trijumfirati.** Premda su svjetske statistike veoma žalosne, Teilhard je osvjedočen da će statistike budućnosti biti optimalne. On svoju nadu postavlja u »nepogrešivost velikih brojeva«. To znači: što dalje kročimo u budućnost, što brojnije biva čovječanstvo

" PH, str. 52. O problemu »noviteta« usp. K. RAHNER SI, *Das Problem der Hominisation*, Freiburg 1961, str. 61—80.

" PH, str. 342. GZH, str. 160 si.

" PH, str. 307. Teilhard se u duhovnim spisima ispravnije izražava. Usp. *Milieu divin*, Paris 1957, str. 173. Priznaje to i Smulders: »Comme écrivain spirituel Teilhard voit plus juste que comme homme de science.« Usp. *La vision de Teilhard de Chardin*, Paris 1964, str. 159. s nizom zamjerki str. 157—162.

" C. TRESMONTANT, *Introduction à la pensée de Teilhard de Chardin*, Paris 1956, str. 118: »Teilhard considérait le monde un peu comme un mécanicien...«

po kvantiteti, to u njem sve veću ulogu imaju dobri ljudi — raste i kvaliteta, raste čovječnost. Plet Smulders SI, jedan od najblažih i najuvladavnijih tumača teilhardizma, otvoreno veli da je Teilhard ovakvim poimanjem evolucije zaniijekao čovjeka kao povijesni subjekt i sveo ga na razinu obične matematičke šifre. Razumije se da u takvoj geometriziranoj evoluciji Providnost može fungirati samo kao »graf« na sinusoidi neizbježne Omegalizacije. Protestant Georges Crespy, koji u svojoj dobro namjernosti nimalo ne zaostaje za Smuldersom, drži da Teilharda s punim pravom treba svrstati među moniste*, jer je povijesnu avanturu čovječanstva savršeno utkao u prirodno zbivanje (l'histoire naturelle). On drži da je tom ocjenom dao Teilhardu naročit kompliment. Što se nas tiče, smatramo da Teilhard nije zašao u monizam — pa ni u zgodama kad se sam neoprezno imenovao »monistom«; uostalom, izrično je pobijao indijski panteizam.*^ Ali, *sistemski* je promicao fizicističku i fatalističku perspektivu evolucije, s kojom se ne mogu uskladiti ni Božja ni ljudska sloboda. S tom perspektivom ne može se uskladiti ni »susret« Božje i ljudske slobode, tj. molitva. Premda je Teilhard, osobno, bio vrlo pobožan. Ishodišna točka njegove vizije *sistemski* nema potrebe za molitvom. Evolucija ne može promašiti; zašto bismo onda pred Točkom Omega sklapali ruke?! Omegalizacija neminovno nadire: to je srž Teilhardova optimizma, srž njegove »nade«. Ali ta »nada« — tektonska, organska, futuristička — *snagom sistema* nije dijaloška, nije teološka, nije kršćanska. Ovo je ispod pjesničkog ruha Teilhardovih molitvenih stihova osjetio Paul Claudel, obraćenik i pjesnik; zato I jest prvi njegov susret i razgovor s Teilhardom bio, u isti mah, I posljednji u životu. Razišli su se razočarani i ogorčeni, da se do smrti više nikako ne sastanu.*^

Sa svim ovim donekle se zaokružio naš pogled na ishodišnu točku teilhardizma. Učeni je paleontolog želio obračunati s predgalilejskim mentalitetom u Crkvi: htio je da jakim evolucionističkim manifestom Izmiri vjeru i znanost u XX stoljeću. Zato je na sva usta izvikivao svoj »credo« u evoluciju . . . Pri tom nije uviđao da teorija transformizma može biti jednako bezbožna i jednako nečovječna kao i teorija fiksizma, ukoliko se bilo jedna bilo druga *filozofski* krivo impostiraju. Nije uviđao da njegov zamišljaj evolucije — nošen generalnim postulatom o jedinstvu Prirode — proturječi pravom životu i pravom čovječstvu. Nije uviđao da mu vizija svijeta deterministički ukrućuje Budućnost, ne dopuštajući ni Bogu da bude Bog ni čovjeku da bude čovjek ni povijesti da bude stvaralački dijalog Boga i čovjeka... U ovoj se točki Teilhardu

* G. CRESPIY, *La pensée théologique de Teilhard de Chardin*, Paris 1961, str. 40 si.

Usp. *L'Apport spirituel de l'Extrême-Orient*, Paris 1947. Jednako se ograduje od monizma u *Le Milieu divin*, str. 140. U tom svjetlu treba prosuđivati njegovu izjavu: »Comme moniste, je me plonge dans l'Unité totale...« i ostale njoj analogne. Usp. *La Messe sur le monde*, str. 26,

" H. de LUBAC SI, *La prière du Père Teilhard de Chardin*, Paris 1964, str. 26.

odlučno protivio njegov subrat Gaston Fessard SI dokazujući da povijest mora biti »otvoren sistem«, podložan riziku, podložan slobodnom stvaralaštvu.⁵« Kod Teilharda, naprotiv, sa svim lijepim frazama o Omegalizaciji — povijest je od same ishodišne točke neminovno zacrtana i sistemski zatvorena u jednu krivulju: to je unaprijed napisan »libretto« po kojem treba da Biosfera i Noosfera odglume svoju predstavu pred Točkom Omega. Ovakav nazor, bar naizgled, bliži je historijskom materijalizmu negoli autentičnom kršćanstvu. Zato i jesu na pariškoj svečanosti Unesca — od 16. do 18. rujna 1981. — drug Zubov i drugarica Zolatarova, predstavnici Sovjetske akademije znanosti, nadmašili sve ostale sudionike veličajući Teilhardove zasluge.** Prema Zubovu, teilhardizam je istinit i ispravan na cijeloj liniji — od Praatoma do kraja Noosfere. Nadasve je ispravan njegov »fundamentalni zakon« kojim se *kompleksifikacija* i *konscijencijalizacija* kozmičkoga tkiva isprepleću i svode na jedno. Samo završni d o m e t a k teilhardizma, tj. Teilhardovu analizu ljubavi, treba zamijeniti Marxovom analizom klasne borbe: s tom korekturom, cijeli sistem postaje parafraza Engelsove i Lenjinove vizije povijesti. Jer i, prema njima. Priroda se kroz čovjeka neminovno, nezaustavno penje prema »Točki Omega«; ali ova nije Kraljevstvo Božje, nego *besklasna društvo*.

10. Iznijeli smo šaroliku lepezu kojekakvih implikacija, u koje se zapeće Teilhard svojim postulatom o jedinstvu Prirode. Moramo li, na kraju, tu ishodišnu točku teilhardizma proglasiti skroz naskroz lažnom i u cijelosti je zbaciti? Od toga smo veoma daleko! Njegovo naime ishodišno nadahnuće sadrži u sebi mnogo istine; sadrži, zapravo, središnju istinu metafizike koju je Teilhard fenomenistički i fizicistički povampirio ... No zbaciti je ne možemo i ne smijemo!

Da se još jedamput podsjetimo kako glasi Teilhardov ključni postulat, odnosno, prema Zubovu, »fundamentalni zakon« stvarnosti: »Ako na bilo kojoj razini Prirode pronađemo element, koji je jasno i sigurno utvrđen, znajmo — da je isti element nazočan i na svim ostalim razinama Prirode, bar u nekoj infinitezimalnoj mjeri.

Teilhardova je tragika u tome što ovo načelo zlorabi kao prirodnoznanstveni regulativ evolucije; međutim, u metafizičkom ozračju, navedeno načelo može služiti kao jedna formulacija čovjekova apriornog, transcendentnog osvjedočenja o jedinstvu svijesti sa stvarnošću i o jedinstvu stvarnosti same u sebi. Zakon naime spoznaje, a potom i zakon bitka, jest *jedinstvo*. Spoznati znači »shvatiti«, skupa uhvatiti, svesti na

G. FESSARD SI, *De l'Actualité Historique*, svezak I, Paris 1960, str. 252 si.
" Usp. F. RUSSO SI, »Le Colloque de l'Unesco«, *Etudes* 355/5 (1981) 437–447. Na svečanosti je bilo 40 sudionika iz 18 raznih država svijeta; uz predstavnike Sovjetskog Saveza bili su napose uočeni Kinezi i Poljaci.

52 Usp. studiju iz bilješke br. 5, *Archives de Philosophie* 20 (1957) 22–23.

isto, zaci u izvorno jedinstvo svega... Nakon Parmenida, Platona i Ple-
tina, ne bi to ni trebalo napose tumačiti. Otud je i Toma Akvinski izvo-
dio zaključak da postoji samo jedan svijet, samo jedna metafizički cje-
lovita stvarnost. Bitak naime nije »šizofreničan«: nema u stvarnosti ni-
jednoga dijela koji bi, iskonski, drugima bio otuđen. Stoga se Akvinac
nimalo ne ustručava da Vječno Rađanje Logosa Iz Krila Očeva usporedi
s djelovanjem minerala u anorganskom kozmosu.*' Sve je u stvarnosti
srodno, metafizički podudarno i jedinstveno.

Klasična je metafizika Izricala tu istinu teorijom analogije. Prema
njoj, metafizičke su vlastitosti bitka nazočne na svim razinama stvar-
nosti — no u analognom razmjeru. Kad kažemo: »metafizičke vlastito-
sti«, očito je da ne mislimo na fenomenске — fizičke, kemijske, biološke
kvalitete u Prirodi, kojima se bavio Teilhard. Mi govorimo o transcen-
dentalnim značajkama, dakle o jedinstvu. Istinitosti i dobroti svakog po-
jedinog bića... Možemo, u svijetlu fenomenologije, ove tri klasične vlas-
titosti bitka uzeti životno — kao *samosvojnost, prisebnost I nesebičnost*
u bićima. No, pazimo! Riječ je o ontološkoj samosvojnosti, a ne o fizi-
kalmom individualizmu; riječ je o ontološkoj prisebnosti, a ne o mental-
nom psihizmu; riječ je o ontološkoj nesebičnosti, a ne o socijalnoj ili čak
gravitacijskoj simpatiji. . . ^ Ne možemo, dakako, ovog časa potanje
razlagatl teoriju analogije. Samo ističemo, da u njoj, metafizička podudar-
nost svih bića u bitku istodobno znači i temeljitu različnost u bitima,
prema starinskom načelu: »Non potest similitudo notari, quin dlssimi-
litudo sit notanda!«** Školski bi to značilo da u krilu stvarnosti, *sna-
gom bitka* i slon JEST i buha JEST i čovjek JEST i anđeo JEST — ali,
snagom biti, buha NIJE slon i čovjek NIJE anđeo... Ovakve školske I
školastičke analize bile su Teilhardu odbojne: nikad se u njih nije upu-
štao. Zato nije ni uvidio da metafizička analogija povezuje, doduše, u
jedno — i buhu I slona i čovjeka I anđela, ali da zbog nje u *fizikalnom*
poretku ne moraju slonovi evolvirati iz buha, ni obratno; ne moraju
ljudi emanirati iz anđela, ni obratno! Analogija, kao metafizička teorija,
nadilazi znanstvene hipoteze, nadilazi i fiksizam I transformizam: ni o
jednom ne ovisi, ni s jednim nije sudbinski vezana. No Teilhard je baš
metafizički princip analogije poistovjetio sa svojom znanstvenom vizi-
jom; na taj način, iskustvene je fenomene prenapregnuo i povampirio...

U načelu, mogao je postupiti mnogo jednostavnije: mogao se, kao
paleontolog, truditi da s pozor-"ce katolicizma odgura uglati mozaik
fiksizma te na njegovo mjesto -ogura valavoti reljef transformizma.
Međutim, ovaj «*changement du décor*» činio mu se preskroman; htio je
učiniti više od pukog mijenjanja kulisa... Naumio je da od teorije

" *Filozofska suma* (Summa contra Gentiles) 4, 11.

" Usp. *Bogoslovska Smotra* 37 (1967) 292—297.

" Usp. DENZINGER — SCHDNMETZER, *Enchiridion symholorum...*, 806.

evolucije stvori cjelovit životni nazor: zato je kroz postulat o jedinstvenoj strukturi Prirode dao fenomenima metafizičan, apsolutan značaj. U tom smislu mogao je na početak glavnih svojih spisa staviti tvrdnju da neće umovati ni filozofski ni teološki, tj. da mu ne treba ni filozofije ni teologije. »Sam« fenomen i »sav« fenomen, znanstveno »gledan«, njemu je dovoljan da sve protumači, sve obrazloži, sve riješi... Teilhardu je, dakle, *znanost* »sve«! Nije li to mentalitet scijentizma iz XIX stoljeća? Nije li u našim danima takav mentalitet reakcionaran i konzervativan? Četvrta četvrtina XX. stoljeća dobro je uočila da genijalni Teilhardov suvremenik Ludwig Wittgenstein nije bez razloga napisao: »Kad bi znanost riješila sve moguće svoje zagonetke — ne samo biološke i paleontološke, nego sve odreda što ih u znanosti ima ili može biti, sa svim tim ne bi ona uopće dotaknula ni jedan jedini čovjekov životni problem.«^{1*}

¹ L. WITTGENSTEIN, *Tractatus logico-philosophicus* (1918), 6. 521.