

# Za celostnú teóriu evolúcie dominantne spoluurčovanú filozofiou

Ján Letz

**Abstract.** In his study the author responds on some studies of the natural scientists (J. Tiño, O. Erdelská, J. Krempaský and others), which deal with some contemporary conceptions of evolution (Intelligent designe, Emergence, Random designe) and evaluates an acceptibility of these conceptions to a creation of the entire theory of evolution. He formulates the principles of the entire and universal theory of evolution, which is co-determined by certain form of a philosophy. All these conceptions, which have their correlates in a philosophy, would be used for a creation of the entire theory of evolution. The author especially occupyes with the question of the Intelligent designe and shows the possibilities of its explanation from the point of view of the contemporary Christian theism, which goes out from the comprehension of God as a Love on the Trinitarian basis.

Pápež Ján Pavol II. v príhovore na plenárnom zhromaždení Pápežskej akadémie vied z 22. 10. 1996 na tému Pôvod a počiatky vývoja života vyslovil myšlienku, že „... nové výsledky vedú k poznaniu, že *evolúčná teória je niečo viac ako hypotéza.*“ Pritom si dobre uvedomil, že v súčasnosti možno hovoriť „*o niekoľkých teóriách evolúcie*“, čo zrejme súvisí s rôznymi podobami filozofie, o ktoré sa tieto teórie opierajú. V súčasnosti sa evolučná teória vo všeobecnosti prijíma, lebo sa vychádza z faktu evolúcie, ktorý sa usiluje vedecky explanovať a priblížiť nášmu rozumu a praxi (1, s. 3). Žiaľ ani v citovanej štúdií, ani v ďalších štúdiách sa nevenuje dostatočná pozornosť tomu, akou podobou filozofie má byť teória evolúcie určovaná a vôbec, akým spôsobom má filozofia participovať na tejto teórii, aby táto teória bola vedeckou. Z tejto nejasnosti vznikli viaceré vážne nedorozumenia. Často sa hovorí o „*evolučnej teórii*“, či lepšie, o „*teórii evolúcie*“ a ide v podstate len o teóriu evolúcie vytvorenú na základe biologických, fyzikálnych, kozmologických alebo iných prírodovedných poznatkov, a nie o teóriu, na ktorej má skutočný, spolupodstatný podiel aj filozofia. A pokiaľ sa tu aj dajaký podiel filozofie predpokladá, ide o podiel nepriamy, často sprostredkovaný ideológiou. Takýmto spôsobom vznikli rozličné redukované podoby evolučných teórií určených príslušným -izmom, čiže teórií biologických, fyzikalistických, ale aj materialistických, spiritualistických a pod. V ďalšom chcem bližšie objasniť dôvody tohto priam fatálneho nedorozumenia a ukázať najprv z metodologickej a následne stručne aj z obsahovej stránky, aká má byť teória evolúcie, ktorá nie je poznačená nejakým redukcionizmom či ideologizmom a deformáciami vzhľadom na samotnú pravdivosť jej výpovedí.

Teórie evolúcie možno koncipovať buď len z úrovne určitej špeciálnej vedeckej disciplíny alebo viacerých takýchto disciplín, ako sú teórie evolúcie fyzikálne, chemické, biologické, psychologické a pod., alebo

zo všetkých úrovní špeciálnych vied v ich vzájomnej prepojenosti, a navyše, aj z úrovne filozofie vo všeobecnosti ponímanej ako univerzálna veda, ktorej materiálnym predmetom poznania (*obiectum materiale*) je všetko to, čo nejakým spôsobom existuje alebo môže existovať, a formálnym predmetom (*obiectum formale*) je univerzálny, celostný a syntetizujúci aspekt, z ktorého tento predmet je poznávaný. Zo samotnej povahy filozofie, ktorú jej nemožno legitímne uprieť, ako to robia skeptici, agnostici, pozitivistí a iní ideologicky a pragmaticky zameraní redukcionisti, vyplýva, že jej zástoj pri tvorbe naozaj celostnej, a teda univerzálnej teórie evolúcie je nielen spolupodstatný, t. j., že teória evolúcie bez filozofie vôbec nemôže byť, ale dominantne konštitutívny, t. j. že filozofia vzhľadom na svoju univerzalistickú povahu zohráva rozhodujúcu úlohu pri koncipovaní celostného a naozaj univerzálneho systému teórie evolúcie. Z tejto úlohy filozofie pri koncipovaní teórie evolúcie však nijako nevyplýva dajaká samospasiteľnosť filozofie, v zmysle ktorej pomocou samotnej filozofie by bolo možné vytvoriť naozaj celostnú a univerzálnu teóriu evolúcie. Pri jej tvorbe je nevyhnutná účasť ostatných špeciálnych reálnych vied, ako aj formálnych vied (matematika, všeobecná teória systémov, princípológia a i.), čo sa môže najskôr uskutočniť ako integrácia čiastkových špeciálno-vedeckých teórií do aktuálne koncipovanej celostnej a univerzálnej teórie. Pre tvorbu takejto teórie evolúcie má táto integrácia osobitný význam, vzhľadom na to, že fenomén evolúcie je natoľko univerzálny, že sa nachádza na všetkých úrovniach existencie vesmíru a iných dimenzií reality. Už z tohto náčrtu metodologického prístupu vidno, že tvorba celostnej a univerzálnej teórie evolúcie je – a predovšetkým bude – veľký mysliteľský výkon vedy v tomto najširšom možnom chápaní klasického pojmu (*scientia*). Tvorbu takejto teórie považujem za jednu z najdôležitejších výziev pre 21. storočie.

V tejto súvislosti sa nám natíska druhá zásadná otázka: Aká má byť v dnešnej pluralistickej kultúre podoba filozofie, ktorá by najlepšie plnila dominantnú konštitutívnu úlohu pri tvorbe takejto celostnej teórie evolúcie? Od toho závisí vlastne všetko. Ak sa použije podoba filozofie, ktorá nesie v sebe určitý systémový omyl, a pravdy o živote a bytí nám podáva v deformovaných podobách, potom aj takto koncipovaná teória evolúcie s ambíciou byť čím univerzálnejšia a celostnejšia bude v záseade mylná a bude ďaleko od pravdy, a to aj v prípade, keď sa vychádza zo správnych čiastkových špeciálno-vedných teórií evolúcie. Aká to má byť teda filozofia? Rozhodne to nemôže byť filozofia zúžená na nejaký dejinný smer z minulosti alebo zo súčasnosti, ale má to byť taká podoba filozofie<sup>1</sup>, ktorá sa vyznačuje nasledujúcimi znakmi:

<sup>1</sup> Pod podobou filozofie rozumiem relatívne autonómny typ filozofie a filozofického myslenia, ktorý sa vyvinul v dejinách filozofie, no nie je na určitý úsek dejín viazaný. Napríklad máme tieto podoby filozofie: personalistická, analytická, scientistná, existencialistická, dialogická, evolučná, postmoderná a v neposlednom rade kresťanská.

1. vychádza zo starogréckej, židovskej a kresťanskej tradície;
2. nie je skeptická, zásadne prekonalá skepsu a potvrdzuje reálny intencionálny vzťah medzi kognitívnym subjektom a poznávaným predmetom;
3. je realistická, t. j. uznáva reálnu existenciu sveta a človeka nezávisle od jeho vedomia,
4. je otvorená transcencii, t. j. a priori nevyučuje možnosť existencie Boha, ako ani možnosť dopracovať sa poznávaním k existencii Boha, ako aj k jeho bližšiemu, hoci značne neadekvátnemu poznaniu;
5. je hlboko zakotvená vo vyššie uvedenej tradícii a po dlhý čas (dve až tri tisícročia) sa dejinne vyprofilovala do základných smerov a podôb filozofie, takže ju môžeme zjednodušene charakterizovať ako určitú ideosynkréciu židovskej, arabskej a kresťanskej filozofie, ako aj filozofie platonizmu a aristotelizmu;
6. a konečne, vzhľadom na svoj realizmus a náležitú racionálnu a intelektuálnu vybavenosť je otvorená poznávaniu prírody a sveta, takže od začiatku sprevádza reflexiu a vývin prírodných vied.

Z hľadiska tohto vymedzenia je to kresťansky orientovaná realistická filozofia, v ktorej zásadnú úlohu zohráva realita sveta, človeka a Boha, pričom Boh pristupuje k svetu a človeku predovšetkým ako Stvoriteľ.<sup>2</sup>

Z tohto predporozumenia je nevyhnutné interpretovať názory Ch. kardínála Schönborna a N. Cabbiho (evolúcia v zmysle neo-darvinizmu, zdôrazňujúca ako určujúce neriadený, neplánovaný proces náhodných zmien a prírodného výberu, pravdivá nie je), W. R. Stoegera (rozlišovanie medzi prírodovedeckými závermi a ich filozofickými interpretáciami) a N. Cabbiho (kresťanov nemôžu znepokojovať prírodovedné teórie evolúcie, ale evolucionizmus) (2, s. 3 a 4). Súhrnne povedané, prírodovedecké závery z oblasti evolúcie sú svetonázorovo indiferentné a nemajú nijaký negatívny dosah na kresťanskú vieru, no rozhodujúce sú ich filozofické interpretácie, čo len potvrdzuje naliehavú potrebu tvorby celostnej a univerzálnej teórie evolúcie. Pravda vyplývajúca z týchto čiastkových vedeckých teórií je hodnotná, no len vtedy, keď neostane osamotená a bude začlenená do celostného kontextu pravdy o evolúcii. Ak tvorcovia alebo prívrženci týchto čiastkových teórií budú absolutizovať význam a dosah z nich vyplývajúcich právd, paradoxne zatienia tieto pravdy a môžu ich dokonca zneužiť proti pravde o evolúcii vyplývajúcej z celostnej a univerzálnej teórie. Táto absolutizácia

<sup>2</sup> Ťažko možno prijať základnú interpretáciu evolúcie z hľadiska kresťanskej filozofie takým spôsobom, ako ju prezentuje J. Krempaský. Boh nepôsobí na dvoch úrovniach svojej „práce“, ale na jednej fundamentálnej úrovni, na ktorej kreačne utvára nové bytie, a to tak, že pritom vždy rešpektuje už existujúcu štruktúru stvorenej reality s jej zákonmi, ale, a to je podstatné, nie v absolútnom zmysle, veď stvorená realita so svojimi zákonmi existuje kontigentne. Teda kreáciou v každom momente jej uplatnenia sa podmieňujú všetky doterajšie štruktúry a zákony a ňou sa aj premieňajú, pravda, vždy natoľko, nakoľko je to nevyhnutné pre začlenenie nového kreačne utvoreného bytia do štruktúry reality. Porovnaj (13, s. 26).

spočíva v prestúpení kompetencie príslušnej vednej disciplíny, ktorá má svoju objektívnu i subjektívnu stránku. Objektívna stránka spočíva v nevyjasnenosti kompetencie príslušnej vednej disciplíny a jej vzťahov k ostatným vedným disciplínam, osobitne k filozofii, a subjektívna stránka spočíva vo svojvôli príslušného vedca, ktorý takto prejavuje svoj prirodzený sklon prisudzovať väčší význam a dosah výsledkom vednej disciplíny, ktorej je prívržencom a spolutvorcom.

Uvediem príklad. Väčšina vedeckých teórií evolúcie nás privádza k tomu, že na to, aby evolúcia vôbec bola možná, sú nevyhnutné komplexné a reálne ireverzibilné systémy s vysokou mierou centrácie a psychizácie, no z tohto nepochybne pravdivého poznatku ešte nijako nevyplýva, že tieto systémy sú absolútne autonómne, t. j., že nepotrebujú pre svoj evolučný rozvoj nijaké impulzy „zvonka“. Keď však ostaneme pri dôslednom uplatňovaní scientifickej metodológie pri absolutizácii platnosti týchto záverov a apriórne vylúčime akúkoľvek možnosť transcendentného činiteľa, dopustíme sa neodpustiteľného systémového omylu. Budeme si namýšľať, že sme vedeckí, no len v úzkom rámci vedy, ktorý sme si sami vymedzili.

Z takéhoto porozumenia vedy, vedeckej teórie a osobitne vedeckej teórie evolúcie hlbšie a najmä filozoficky fundovanejšie môžeme vysvetliť teoretické koncepty intelligent design, neredukovateľný komplexný systém, emergence i random design, ktorými sa vedci v súčasnosti pokúšajú bližšie objasniť podstatu evolúcie. Pokúsim sa tu v stručnosti ukázať, že vhodným uplatnením hermeneutických, ontologických a filozoficko-teologických prístupov môžu tieto koncepty nadobudnúť hlbší význam, ktorý nebolo možné odкрыť prírodovedeckým skúmaním.

Názov *inteligentný zámer* z filozofického hľadiska v sebe obsahuje tolko, že evolúcia prírody si nie je sama postačujúca a na to, aby mohla vôbec byť, je nevyhnutný ešte iný činiteľ, ktorý je transcendentný voči tejto prírode. To ontologicky znamená tolko, že príroda, a o to väčšmi evolúcia v nej, nemajú absolútnu ontologickú autonómiu, t. j. nemôžu existovať iba od seba a zo seba, a preto nevyhnutne potrebujú ešte ďalšie zdôvodnenie svojho bytia i stávania, a to takým bytím a stávaním, ktoré túto prírodu presahuje (transcenduje). Inými slovami, príroda neexistuje nevyhnutne, ale kontingentne, a preto ontologická autonómia ktoréhokoľvek jej súcna je len relatívna.

Z toho ďalej vyplýva, že vysvetľovať evolúciu ako absolútne sebaurčujúci a seba postačujúci proces znamená chápať ju ako to, čo je absolútne a nevyhnutné, teda v zásade ako akési absolútne, božstvo. Takáto panteistická deifikácia prírody je však zásadne neprijateľná a odporuje aj nášmu poznaniu a našej skúsenosti. Teda existencia transcendentného činiteľa je odôvodnená a nevyhnutná. Bez tohto činiteľa by príroda a evolúcia vôbec nemohli existovať.

Vlastné ťažkosti však nastávajú až v tom, ako odôvodniť existenciu tohto transcendentného činiteľa a ako ho bližšie charakterizovať najmä v jeho vzťahu k Bohu. Riešenie tohto problému je podľa nás do istej

miery možné pomocou filozofickej teológie, nazývanej tiež aj prirodzená teológia, ktorá na rozdiel od zjavenej teológie vychádza len z prirodzených schopností a možností nášho poznávania. Z filozofickej tradície vyplýva existencia jedného Boha absolútne transcendentného voči prírode. Ďalej z nej vyplýva, že takýto Boh existuje absolútne a nevyhnutne, že je absolútne personálny a absolútne slobodný. Táto jeho absolútna existencia, personálnosť a sloboda sa ukazujú ako základná podmienka, niečoho, čo najlepšie vystihuje Boha, ako toho, ktorý je láska. V tomto nachádzame základnú podobnosť i u nás ľudí. I my môžeme milovať, t. j. žiť v láske len preto, že existujeme, že sme osobami a že sme slobodní, a to všetko, pravda, na rozdiel do Boha relatívne. Ak môžeme hovoriť o základnej podobnosti medzi človekom a Bohom na základe podobnosti ich atribútov, tak je to predovšetkým podobnosť v láske, a tým aj podobnosť v existencii, personálnosti a v slobode. Toto sú základne pravdy filozofickej, najmä kresťanskej teológie.

Z týchto právd však vyplývajú vážne konzekvence, ktorým sa doteraz venovala malá pozornosť. Človek, ktorému sa podarilo vyvinúť v zreľú osobnosť, je schopný slobodne a v láske darovať hodnoty druhým ľuďom, a to aj hodnoty, ktoré sú mu najvlastnejšie, teda aj seba samého. Toto svoje sebadarovanie však nemôže uskutočniť v ontologickej plnosti, lebo je ontologicky relatívnou a limitovanou bytosťou. Vždy tu ostáva on a to druhé, čo zo seba daroval druhému. Existuje teda v asymetrickej podvojnosti: ontologicky autonómne v sebe a ontologicky neautonómne v druhom, resp. v druhých. Jeho identita sa týmto nenarušuje, iba sa rozširuje vzhľadom na druhých. Analogická, no predsa podstatne iná je situácia v prípade Boha. Boh sa môže absolútne slobodne v ontologicky absolútnom zmysle sebadarováť a výsledkom tohto jeho sebadarovania je ontologicky úplne autonómna existencia druhej božskej bytosti, ktorú v kresťanskej filozofii nazývame božským Logosom. Tento Logos sa môže opäť v absolútnom zmysle sebadarúvať, a to buď svojmu Pôvodcovi darovania (Otcovi), alebo výsledkom tohto jeho sebadarovania je ďalšia absolútne ontologicky autonómna bytosť (Duch), ktorá je výsledkom a výrazom absolútného sebadarúvania týchto dvoch bytostí. Táto absolútna potencia sebadarovania, ktorá je vlastná jedine Bohu, však nemusí ostať len v Bohu, porozumenom v trinitárnosti absolútne sa sebadarujúcich osôb. Boh ju môže slobodne prejaviť – a tak sa aj stalo – aj navonok stvorením kontingentného sveta, ako aj vlastným vstúpením do jeho existencie, čím v podstatnej, neodmysliteľnej miere napomáha tomu, aby prostredníctvom evolúcie ho privádzal na vyššie úrovne bytia. Boh sa teda nedaroval len na vlastnej úrovni božskej existencie, ale aj na úrovniach nižších, konečných existencií, a to tým, že vďaka svojej absolútnej slobode kenoticky „zostúpil“ do sveta a bytostne sa adaptoval na spôsob jeho jestvovania! V podstate lásky totiž nie je len darovať sa v zmysle manifestácie a rozmnožovania svojho bohatstva, ale aj sebaobmedzovať sa, v zmysle akejsi ontologickej kontrakcie, ako to už učil Mikuláš Kuzánsky. Proces imanentizácie transcendentného Bo-

ha teda nespočíva len v sebadarovaní jeho nekonečnej existencie, ako to je v božskej Trojici, ale aj v jeho limitovaní na konečnú existenciu súcien, ktorým sa sebadaroval. Ako v božskej Trojici absolútnym sebadarováním sa nenarúša božská identita (Boh ostáva Bohom vo všetkých jeho osobách), tak aj po tejto ontologickej adaptácii Boh ostáva Bohom v jeho absolútnej transcencii i vo všetkých súcnych stvorenstva.

Touto značne zjednodušenou úvahou som v krátkosti naznačil myšlienkovú cestu, ktorou sa prakticky od začiatku kresťanskej éry uberala tzv. kenotická a trinitárna filozofická i zjavená teológia, aby zdôvodnili stvorenie sveta, ako aj vstup Boha do sveta až po príchod Ježiša Krista. Už cirkevní otcovia na mnohých miestach svojich spisov poukazovali na tento najväčší paradox myslenia (3, s. 206 a 207), keď – ako hovorí Ignác Antiochijský – nadčasové, neviditeľné sa kvôli nám stalo viditeľným, keď kvôli nám neuchopiteľné a neschopné utrpenia sa stalo schopným utrpenia. Podobné formulácie nájdeme u sv. Ireneja, Melita a Tertulliana. Gregor Thaumurgos a sv. Hilarius zdôrazňujú, že to, čo je slabým, stalo sa takýmto z vlastnej všemohúcnosti. Sv. Gregor z Nissy to vyjadril takto: „*Jeho zostup do nízkosti je však určitá nadmiera jeho sily, pre ktorú niet nijakej prekážky a ktorá je takpovediac proti jeho prirodzenosti.*“ (4). Aj Origenes ukázal, že najväčšia veľkosť Boha vychádza z jeho vnútorného života lásky, z jeho slobody v láske. Spôsob, ako sa vyrovnáť s týmto paradoxom, siaha až do súčasnosti. Už G. W. F. Hegel dospel filozofickou cestou k trinitárnemu porozumeniu Božej lásky. Podľa neho „*Láska je rozlišovanie na dvoch, keď títo dvaja nie sú úplne rozlíšení.*“ Toto rozlíšenie sa uskutočňuje aj navonok, ako rozlíšenie medzi Bohom a tvormi, lež podľa neho je to rozlíšenie z nevyhnutnosti, a nie zo slobody v láske. V 19. a 20. storočí to bola celá plejáda kenotických filozofov a teológov, krátko nazývaných kenotikov, akými boli G. Thomasius, F. H. R. Frank, W. F. Gess a do istej miery aj J. Böhme a Schelling. Z ruských filozofov to bol najmä Bulgakov, Berďajev a Solovjov. Týmto smerom sa uberali aj procesuálni myslitelia v USA A. N. Whitehead, Ch. Hartshorne, J. B. Cobb a Sch. Ogden, ktorí rozlišovali u Boha *primordial a consequent nature*. Imanentizácia Boha vo svete sa dosahuje podľa nich prostredníctvom druhej, konzekventnej prirodzenosti. W. Kasper uzatvára túto diskusiu tým, že „... *večné vnútrobožské rozlišovanie Otca a Syna je transcendentálno-teologickou podmienkou možnosti sebazdieľania Boha v inkarnácii.*“ (3, s. 225). Teda to, čo sa deje v Bohu, sa analogickým spôsobom prejavuje v stvorenstve.

Z toho, čo som doteraz povedal, vyplýva, že inteligentný zámer môže pri naznačenej filozofickej interpretácii korešpondovať s týmto sebazdieľajúcim sa a sebaodovzdávajúcim sa Bohom pre stvorenstvo, osobitne pre človeka, ktorý jedným svojím pólom pramení z absolútnej božskej Transcencie a druhým pólom je prítomný v každom súcne a jeho aktivitách síce božsky, no kenoticky adaptovaných na spôsob jeho jestvovania. V každej takejto jeho aktivite, ktorá je bytostná aj inteli-

gibilná, sa Boh sebaidentifikuje so sebou samým, no zároveň potvrdzuje svoju hlbokú solidárnosť so stvorenstvom.

Preto ako odpoveď na záver J. Tiňu (2, s. 4) možno povedať, že takto chápaný *inteligentný zámer* presahuje užší rámec chápania vedy a po náležitej interpretácii je vo svojich intenciách prijateľný v širšom rámci chápania vedy<sup>3</sup>.

*Koncept* inteligentného zámeru sa dostal do zásadného rozporu s obcou tých vedcov, ktorým oprávnené prekážala jeho neurčitosť až vágnosť, no aj tých, ktorí sa nedokázali vymaniť z úzkeho rámca chápania vedy na jednej strane, ako aj s obcou tých filozofov a teológov, ktorí sa nedokázali vymaniť z uzavretého teizmu, chápaného Boha v jeho nehybnosti a radikálnej individuálnosti, teda nie dôsledne ako Boha lásky, na strane druhej.

**Konceptom emergencie** (1. s. 9–12) (*Emergence*) sa vyjadruje v zásade to, že nové výstupy z evolučného procesu sa zabudovávajú do už existujúcej štruktúry reality, a to ako jej vývojovo vyššie vrstvy. Tieto výstupy sa akoby vynorili z týchto štruktúr, čiže sú ich emergenty. Prítom každý takýto emergent prináša určitú štrukturálnu a ontologickú novosť, je teda v niečom „super“. Viacerí významní prírodovedci, ktorí zastávajú tento koncept (P. Clayton, H. Rolstone, M. Donnelly a i.), ho dokonca považujú za vedeckú teóriu. Usilujú sa takýmto spôsobom vysvetliť predovšetkým vznik mysle (Mind) ako emergentu zo zložitého nervového systému mozgu. Dôležité je si tu uvedomiť, že emergent nie je jednoducho účinkom spolupôsobenia určitého komplexu príčin, ale tým, že je niečím úplne novým, nedá sa jeho vznik na základe týchto príčin vysvetliť. Do celého procesu emergentnej evolúcie takto vstupuje moment slobody, prírodovedcami ťažko zdôvodniteľný, teda opäť iná tvár tajomného dizajnéra nachodiaceho sa mimo procesu evolúcie. Koncept emergencie či emergentnej evolúcie nemôže byť ani len čiastkovou vedeckou teóriou evolúcie a musí sa opierať o širší, predovšetkým filozofický základ. Nemožno ho však považovať za nevedecký alebo za nepravdivý. Spolu s určitými filozofickými východiskami môže byť podľa môjho názoru významným príspevkom k tvorbe celostnej teórie evolúcie. Uvedomujú si to viacerí stúpenci tohto konceptu, ako P. Clayton a M. Donnelly, ktorí aj vedome siahali po niektorých filozofických konceptoch emergentnej evolúcie, pochádzajúcich najmä z dielne amerických novorealistov. Stručne sa tu o nich zmienim.

Tak napríklad americký novorealista S. Alexander odvodil subtílny systém kategórií, ktoré chápe ako objektívne určenia prvotnej reality.

---

<sup>3</sup> Treba rozlišovať medzi širšie filozoficky diskutovaným pojmom intelligent design (inteligentný zámer), ktorý je diskutovaný vyššie a ktorý, ako som ukázal, má hlboký vzťah ku kresťanstvu a *konceptom* inteligentného zámeru, ktorého obsah je autormi obsahovo vymedzený. Ten nie je jednotný a ucelene spracovaný a tiež rozličným spôsobom sa podáva a interpretuje. Niekedy sa kládie ako alternatíva k evolúcii, inokedy sa s ňou čiastočne súhlasí.

Z pôvodného čistého pohybu pôsobením kreačného nisu (imanentnej božskej sily) postupne vystupujú štruktúry hmoty, potom života a nakoniec vedomia (Mind). Každá z týchto komplexných kategórií predstavuje relatívne samostatnú ontologickú úroveň (5). Podobne i podľa S. Dasguptu realita má vrstevnatú štruktúru. Mentálny komplex je emergentom z animálneho komplexu, animálny komplex emergentom z vegetatívneho komplexu a vegetatívny komplex z priestoro-časového komplexu. (6). J. Ch. Smuts chápe evolúciu ako syntézu Bergsonovej tvorivej evolúcie a Alexandrovej emergentnej evolúcie. I podľa neho jedine celostné dovŕšenie jednotlivých stupňov či úrovní evolúcie je nevyhnutným predpokladom vyššieho stupňa (7). Kritický realista N. Hartmann vykonal kategoriálnu analýzu vrstiev bytia - anorganickej, organickej, psychickej a duchovnej - a dopracoval sa k ďalším kategóriám špecifickým pre tieto vrstvy. Každú vrstvu bytia charakterizuje určitý kategoriálny systém a existencia vyššej vrstvy predpokladá existenciu nižších vrstiev (8, s. 83 - 91). Podobne aj podľa rakúskeho novovitalistu A. Wenzla sa realita člení na vrstvy, ktoré sa na seba vzťahujú ako forma a látka, a to tak, že nižšia vrstva je analogickou predformou toho, čo vo vlastnom zmysle nastúpi a sa naplní vo vyššej vrstve. Touto stupňovitou výstavbou reality sa vyjadruje duševno-duchovný obsah, ako aj ideálny poriadok reality. Vo všetkých vrstvách reality je však prítomný moment slobody, od kontingentnosti materiálnych procesov až po individuálnu slobodu človeka. Vyššia vrstva už v tomto koncepte nie je bezmocná oproti nižšej vrstve, ale naopak, vyššia vrstva môže regulovať nižšiu. To, čo Hartmann nazýval ideálne bytie je u Wenzla najvlastnejším bytím; nižšie bytie má na ňom účasť a má charakter akejsi analogickej predformy (9, s. 621 - 626).

Koncept **neusporiadaného zámeru** (*random design*) považuje prof. J. Tiño za najbližší k vede, pretože „*Do svojho systému nezavádza nové prvky cudzie pre vedu (zásahy inteligentného dizajnéra), ako to robí inteligentný zámer, alebo nepostuluje pôsobenie zhora nadol bez hlbšieho vedeckého opodstatnenia, ako to robí koncept emergencie*“ (2, s. 12). Tento koncept vychádza z analýzy tých oblastí matematickej fyziky, ktorá sa vymyká striktnému determinizmu, z teórie chaosu alebo z fyziky dynamických systémov. Zastávajú ho najmä R. G. Colling a na Slovensku J. Krempaský. Títo teoretickí fyzici vychádzajú z toho, že „... *tendencia k neusporiadanosti je dôležitá na vytváranie poriadku, a to spôsobom, ktorý zabezpečuje vo vesmíre veľkú pestrosť*“ (2, s. 14). Koncept neusporiadaného zámeru oproti konceptu inteligentného zámeru, ktorým sa len vyplňajú medzery, pripisuje Stvoriteľovi celý evolučný proces, vrátane náhodných procesov. Zakladá sa vlastne na dialektike problému poriadok - neporiadok (*ordre - disordre problem*). Systémy s vysokým stupňom usporiadanosti môžu vzniknúť len v lone systému s vysokým stupňom neusporiadanosti. A tento vznik je tým pravdepodobnejší, čím je tento systém obsiahlejší, t. j. čím sa v ňom môže generovať väčšia rozmanitosť. Takýto systém nemôže byť statický



alebo len reverzibilne dynamický, ale musí to byť systém ireverzibilný, lebo len v takomto systéme je možná evolúcia, a teda utváranie rôznych subsystémov s vyšším až vysokým stupňom usporiadanosti. Môžeme to vyjadriť aj takto: Keď entropiu považujeme za mieru neusporiadanosti systému, tak negentropické procesy a nimi generované subsystémy sa môžu utvoriť ako akési oázy len v ireverzibilných procesoch, v ktorých narastá entropia.

Tento koncept možno prijať a najskôr z uvedených konceptov ho koncipovať ako čiastkovú teóriu evolúcie, no len v tom prípade, ak sa porozumenie chaosu vo vesmíre začlení do univerzálnejšieho kontextu cieľovo orientovaného dynamického ireverzibilného systému, akým nesporne vesmír i celé stvorenie je. I. Prigogine vo svojej slávnej stati *Čas k stávaníu (k histórii času)* poukázal na túto skutočnosť, keď do slova píše: „*Vesmír teda obsahuje tak usporiadanosť ako aj neusporiadanosť a termodynamická evolúcia to nie je len smerovanie k neusporiadanosti, je to evolúcia, ktorá postupuje k poriadku i k chaosu.*“ (10, s. 25) V takýchto systémoch možno objaviť tzv. dispatívne štruktúry, v zmysle ktorých „... *aj na chemickkej a fyzikálnej úrovni sa so vzdialenosťou od rovnováhy rodí komplexnosť. Keby neexistovala možnosť vzdialiť sa od rovnováhy, neexistoval by ani život, ani žiadna koherencia. Ďaleko od rovnováhy sa chemické rovnice, podobne ako sociologické, stávajú nelineárnymi.*“ (10, s. 29).

Nadväzujúc na práce P. Teilharda de Chardin, J. Moltmanna a ďalších som sa pokúsil pokročiť ďalej a ukázať, že vesmír ako ireverzibilný otvorený dynamický supersystém nie je mysliteľný bez svojho transcendentného reálneho okolia, s ktorým bytostne komunikuje, ako aj bez transcendentnej budúcnosti, do ktorej sa rozvíja (11, s. 159 - 163). Teda samotný vyvíjajúci sa vesmír je ireverzibilným, komunikujúcim a do budúcnosti otvoreným supersystémom len vďaka tomuto jeho transcendentálnemu okoliu a transcendentnej budúcnosti. Dejiny prírody sú vôbec možné ako dejiny vďaka naddejinnému presahu týchto dejín. Túto teóriu som prehĺbil v tom zmysle, že vesmírny supersystém ako vôbec každý reálny systém, nemôže existovať bez svojho realitného okolia, no toto jeho okolie už nemôže byť systémové, lebo supersystém nemôže byť subsystémom nejakého ešte obsiahlejšieho systému jednoducho preto, lebo sám je takýmto najobsiahlejším systémom. Preto ostáva len jedna reálna možnosť, že totiž realitné okolie tohto supersystému je transsystémové, t. j. transcendentujúce akékoľvek systémové určenie. Z toho ďalej vyplýva, že týmto okolím môže byť len božská Transcendencia, ktorá je transcendentálnou ontologickou podmienkou možnosti samotnej existencie vesmírneho supersystému a v konečnom dôsledku každého evolučného systému vo vesmíre. Keďže božskú Transcendenciu chápeme v zmysle kresťanskej filozofie ako Kreátora, je i každá evolúcia jedine možná ako kreačná (12, s. 15 - 16). Preto, keď hovoríme o evolúcii, táto je vždy vo svojom skrytom bytostnom základe kreačná. Je autonómna relatívnou autonómnosťou stvorenia a je samouskutoč-

ňujúca a samoregulujúca sa v takej miere v akej miere je relatívne autonómna realita. No zároveň je neautonómna, bytostne závislá od kreácie, a to v takej miere, v akej je ontologicky neautonómna.

## Literatúra

- [1] TIŇO, J.: *Niektoré prístupy k dialógu medzi vedou a vierou. I. Inteligentný zámer*. In: RAN – Radosť a nádej. 2006. Roč. 9, č. 2, s. 3 – 8.
- [2] TIŇO, J.: *Niektoré prístupy k dialógu medzi vedou a vierou. II. Emergence a Random design*. In: RAN – Radosť a nádej. Roč. 9, č. 2, s. 9 – 15.
- [3] KASPER, W.: *Der Gott Jesu Christi*. Leipzig: St. Benno Verlag, 1982.
- [4] GREGOR Z NYSSY: *Oratio catechetica magna* 24, 1.
- [5] DEVAUX, P.: *La Syntèse d'Alexander. Exposé critique d'une théorie néo-réaliste du changement*. Paris: Éd. Vrin, 1929.
- [6] DASGUPTA, S.: *Indian Idealism*. Cambridge, 1933.
- [7] SMUTS, J. Ch.: *Holism and Evolution*. London, 1936, 3. vyd.
- [8] HARTMANN, N.: *Nové cesty ontológie*. Bratislava: Pravda, 1976.
- [9] HIRSCHBERGER, J.: *Geschichte der Philosophie. Band II: Neuzeit und Gegenwart*. Freiburg-Basel-Wien: Herder Verlag, 13. vyd. 1991.
- [10] PRIGOGINE, I.: *Čas k stávaní (K histórii času)*. Praha: KLP, 1997.
- [11] MOLTSMANN, J.: *Bůh ve stvoření*. Vyšehrad: Centrum demokracie a kultury, 1999.
- [12] LETZ, J.: *Evolúcia a kreácia z pohľadu kresťanskej filozofie*. In: *Studia Theologica*, roč. 4, 2002, č. 4, s. 1 – 30.
- [13] KREMPASKÝ, J.: *Kresťanský pohľad na evolúciu*. In: RAN – Radosť a nádej. 2006. Roč. 9, č. 2, s. 21 – 26.

*Prof. Ing. Ján Letz, PhD. pôsobí na Filozofickej fakulte Trnavskej univerzity v Trnave, kde založil a 12 rokov viedol Katedru filozofie. Prednáša na magisterskom a doktorandskom štúdiu predmety z oblasti teórie poznania, ontológie, filozofie transcencie a dejín filozofie 19. a 20. storočia. Výskumne sa zameriava na problémy metafyziky, skúsenosti a poznávania, ako aj filozofie osoby, slobody a evolúcie. Je editorom vedeckej monotematickej ročenky Acta Philosophica Tyrnaviensia (doteraz 12 zväzkov).*