

NÁČRT KREAČNO-EVOLUČNEJ ONTOLOGIE II (Voľné pokračovanie z č. 8/1993)

JÁN LETZ, Fakulta humanitných vied, VŠPg, Nitra

LETZ, J.: An Outline of a Creationary-Evolutionary Ontology.
FILOZOFIA, 49, 1994, No. 1, p. 14.

The contribution shows in accordance with many other conceptions, that the evolution understood in its entirety is not only the basic fact of any theory of evolution; it is rather one of the ground attributes (modes) of the universe. Its conclusion is, that if the system theory of evolution and the universal theory of evolution are to be really universal theories, their ground must be philosophy with the question of being intrinsic to it. Evolution can entirely be explained only by applying the complementary approach, e. g. the evolutionary system can be successfully interpreted only in terms of the mutual determination of structure and being.

Porozumenie evolúcie z hľadiska vesmíru a reality vôbec. V našom ďalšom výklade evolúcie, tentoraz zo širšieho hľadiska vesmíru a reality vôbec, zavádzame postupne rad pojmov najmä z ontológie, ktoré nebudú vždy každému čitateľovi jasné a jednoznačné. Nie je však možné, aby sme v tejto štúdiu tieto pojmy objasňovali a dokonca definovali. Čitateľ sa môže oboznámiť s charakteristikou týchto základných pojmov v ich rozličných významových vrstvách a v dejinnom vývine v mnohých slovníkoch. K nášmu chápaniu takých pojmov ako bytie, realita, existencia, súcno, vesmír a i. má najbližšie slovník W. Bruggera *Philosophisches Wörterbuch* [29].

Rovnako sme nemohli v tejto stati prezentovať analýzu mnohých ontológií, o ktorých výsledky sa opierame. Vykonalí sme to v diele, ktoré práve vyšlo [31].

Naším cieľom v tejto štúdiu je len podať základnú intuíciu nového, celostného chápania evolúcie, ktorá nás priviedla k intuícii „otvoreného bytia“. Obidve tieto intuície sú pre nás východiskom pre tvorbu kreačno-evolučnej ontológie.

Antropickosť evolúcie. Za „antropické“ považujeme tie náhľady na evolúciu, ktoré evolúciu ako celok teleologicky vzťahujú na človeka a na jeho ďalší vývoj. Teda pokiaľ v evolúcii vesmíru a v evolúcii vo vesmíre je aspoň implicitne – a čoraz väčšmi aj explicitne – určitá teleonómia, tak je táto teleonómia dominantne zameraná na človeka a na jeho budúcnosť. Vychádza sa pritom zo základného presvedčenia, že evolúcia smeruje k horizontu, ktorý neprekračuje človeka v žiadnom štádiu jeho budúcnosti. Teda v chápaní evolúcie tu ide o určitý globálny antropocentrizmus, vzťahujúci sa na celý vesmír. V kresťanskom myslení sa tento antropocentrizmus potvrdzuje kristocentrizmom.

Je veľa odporcov antropickosti evolúcie. Tak A. Vandel [1] v konfrontácii s Teilhardovým antropickým chápaním evolúcie zastáva názor, že je nemysliteľné, aby medzi množstvom galaxií nejestvovala nejaká iná planéta ako Zem, na ktorej by sa nevyvinul život a nevznikli by inteligentné bytosti iné ako človek. Z prijatia tohto predpokladu preň vyplynula reálna možnosť, že v ďalších etapách evolúcie vystriedajú človeka iné bytosti, o ktorých nemáme ani potuchy. Ďalej sa Vandel domnieva, že pokiaľ je evolúcií vlastná nejaká teleonómia, tak je zameraná k neznámemu, ešte sa len formujúcemu cieľu, ktorý radikálne presahuje človeka. Dôsledkom takéhoto chápania je nelegitimosť akejkolvek formy náboženského antropocentrizmu. Podobné stanovisko zastávajú aj J. Rostand [2] a najmä J. S. Huxley ([3], 38).

Iné názory zasa naopak zužujú antropickosť evolúcie len na ľudskú realitu. Tak podľa J. H. A. Hollaka ([4], 120) človek nie je výsledkom uplatnenia vesmírnej evolučnej tendencie, ale jej pôvodným, novým počiatkom. Predhumánna evolúcia teda nesmerovala k vytvoreniu človeka a mohla úplne obísť jeho vznik. Podľa Hollaka teda existujú stupne evolúcie, ktoré nemožno previesť na spoločný základ. Tieto stupne možno podľa neho zjednotiť len na základe neevolučného božského Bytia.

P. Teilhard de Chardin spolu s mnohými rozvíjateľmi jeho učenia je stúpencom univerzálnej antropickej evolúcie. Vo svojom predslove k práci *Ľudstvo ako jav* píše: „Človek nemôže plne vidieť seba samého mimo ľudstva a rovnako nemôže plne vidieť ľudstvo mimo života a život mimo vesmíru... Človek nie je statickým stredom sveta, ako sa dlho domnieval, ale osou a špičkou evolúcie – a to je oveľa krajšie“ ([5], 182).

Týmto objektovo-fenomenologickým výskumom vesmíru Teilhard nielen odhalil vo vesmíre evolúciu ako jeho hlavné systémové proprium, ale aj identifikoval zmysluplnú os evolúcie, v ktorej je čoraz výraznejší antropický moment. A. Haas ([6], 55-95) sa pokúsil bližšie objasniť túto os základného evolučného smerovania. Táto centrálna os sa podľa neho postupne zintenzívňovala a pre nás zviditeľňovala presadzovaním sa cez rôznorodé vrstvy evolučných pohybov ešte neurčitých vo svojom smerovaní. Takto sa ukázala ako nositeľka každého evolučného pohybu a ako jeho usmerovateľka vzhľadom na človeka. A. van Melsen v tejto súvislosti zdôrazňuje ([7], 126-135), že len celostné, fenomenologické nazeranie umožňuje spoznať túto os, a to i v tom, ako prechádza cez všetky vrstvy a stupne bytia reality, a porozumieť tak ich vnútornej príbuznosti. N. Wildiers ukázal ([8], 14-19), že touto metódou sa odhalil zmysel celej dynamiky kozmu, jeho vnútorná súdržnosť, ako aj antropická povaha tohto zmyslu. Tento zmysel má podľa neho aj svoj bytostný základ, akúsi bytostnú silu či bytostnú aktivitu.

Teilhard de Chardin pomocou tejto metódy formuloval univerzálne zákony evolúcie vesmíru: zákon trojetapovej evolúcie (vnútorná spätosť troch etáp: predživot – život – myslenie), zákon narastajúcej komplexity vesmírneho substrátu a emergencie ducha z tejto komplexity, zákon vonkajšej komplexifikácie a zvnútorňovania [9]. A konečne formuloval antropický zákon evolúcie, v zmysle ktorého človek je implicitne prítomný na celej osi evolúcie, a práve týmto poznaním sa odkrýva základ jeho dôstojnosti a legitimosť superiority nad prírodou. Ako centrálny nositeľ budúcnosti vesmíru stáva sa napokon zviditeľnením tejto osi, ktorá slobodným prispievaním človeka napreduje spolu s človekom a v človeku v ďalšej evolúcií.

A. van Melsen ([7], 161) pripúšťa v evolúcii moment náhody, tento však podľa neho nie je taký rozhodujúci, aby mohol odkloniť smerovanie evolúcie od vzniku človeka. Priestor pôsobenia náhody je teda síce v evolúcii taký široký, že mohol ovplyvniť spôsob a čas vzniku človeka, no nemohol mu zabrániť. Pritom evolúciou sa podľa neho nemohlo konštituovať samotné personálne bytie človeka.

Aj G. Greshake ([10], 29) vidí človeka v centre evolučného kontinua. Človek je podľa neho výsledkom i bytostno-intencionálnym predpokladom evolúcie. Keďže je tým bytím, ku ktorému evolučný pohyb smeroval, až on dáva všetkým zákonom (pravidlám) a štruktúram evolúcie zmyslupnosť, jednoznačnosť a zrozumiteľnosť. Až po objavení človeka možno hovoriť o zmysle evolúcie podľa scholastickej zásady „Finis in executione, primus in intentione.“

Takto chápaná evolúcia privádza človeka nielen ku komplexnejšiemu a univerzálnejšiemu mysleniu (ako zdôrazňoval Teilhard de Chardin), ale aj k čoraz výraznejšej slobode a zodpovednosti človeka za svoj osud a za svoju budúcnosť. Greshake nachádza v smerovaní evolúcie i v samotnom jej mechanizme akýsi „predprojekt slobody“, ktorý sa prejavuje v jej nedeterminovanom momente, tápavosti bez presnejšieho a pevnejšieho určenia a v neposlednom rade v jej náhodnosti a pluralite opcií a ich viac alebo menej úplných uskutočnení. Podľa neho Božia kreácia, ktorá má za cieľ slobodné bytosti, nemôže mať charakter apriórneho, pevne určeného poriadku, ale sa v evolúcii prejavuje ako dynamické a nepredurčené dianie, rozvíjajúce sa hrou rozličných síl, v ktorom náhoda neustále prelamuje nevyhnutnosť. Tento predprojekt slobody podľa Greshaka vidieť aj v takom fenoméne, akým je kvantový skok; v náhodnosti a neurčitosti fyzických procesov teda možno spoznať akúsi „predpodobu“ a prvý predbežný prejav toho, čo sa plne prejaví až v ľudskej slobode. Až cez dosiahnutie tejto ľudskej slobody a pochopenie jej zmyslu a úlohy v ďalšej humánnej evolúcii možno spoznať, že konečným smerom evolúcie nie je nevyhnutnosť, fixácia a pevná danosť, ale sloboda.

Podľa Teilharda de Chardin evolúcia bude pokračovať ďalej, a to nielen evolúciou jednotlivcov, ale aj utváraním nového superorganizmu ľudstva. Toto utváranie Teilhard chápe integrálne čiže nielen duchovne (pneumaticky), ale aj sociálne, biologicky a technicky. Týmto vývojom sa i v ľudstve ako celku zviditeľní a obsahovo priblíži vízia jeho života v účasti na Božej večnosti. Treba byť však podľa nášho názoru v tomto smere kritickým k rozličným „nedočkavým“ víziám. Tak napríklad podľa K. Ringa ([11], 65) Teilhardov bod Omega už je dosiahnutý v súčasnosti, podľa K. Allgeiera [12] ľudstvo zasa dorastie do večnosti prirodzenou evolučnou cestou.

Z hlbšieho porozumenia uplatňovania sa antropického princípu v evolúcii ďalej vyplýva, že evolúcia svojím smerovaním prekračuje danú dejinnosť a z tohto aspektu ju možno chápať ako prechod z dejinnosti do večnosti, pričom nositeľom tohto prechodu je a hlavne bude eschatologicky sa dovršujúci a uvedomujúci sa človek. Inak povedané, evolúcia smeruje k eternalizácii dejinnosti, t. j. k otváraniu dejín večnosti cez slobodné rozhodnutia ľudí. Tento záver sa stáva lepšie pochopiteľný, keď ho objasníme pomocou biblického myslenia. Tak ako evolúcia vesmíru je nezmyselná bez anticipácie svojho zavŕšenia, tak aj čas by bol amorfným plynutím bez

anticipácie „naplnenia času“ (Gal, 4,4; Ef 1,10), teda času naplneného večnosťou. E. Brunner ([13], 48) a C. Tresmontant ([14], 20-39) zdôrazňujú, že bez chápania otvoreného času, t. j. času pretvárajúcej sa dejnosti, by nebola možná samotná evolúcia. Hovoria aj o tzv. bytostne otvorenom čase, ktorý nielen odmeriava evolučné trvanie, ale v ňom sa aj uskutočňuje kreácia. Pritom tento čas odmeriava aj slobodný a tvorivý príspevok človeka k evolučnému trvaníu. Je teda časom tvorivým i stvoriteľským. Otázku eternalizovaného času bližšie filozoficky zdôvodníme v ďalších pokračovaniach nášho príspevku.

Filozoféma evolúcie: evolúcia ako bytostná premena a ako vznikanie nového bytia. Keď prejdeme dejinami filozofie, s prevrpením zistíme, že evolúcia až do konca 19. storočia unikala filozofickej reflexii. Inými slovami, ako výstižne tento stav charakterizuje Z. Neubauer [15], evolúcia sa dovtedy ešte nestala filozofé-
mou, t. j. nepôsobila v myslení ako filozofický pojem a termín. Je zaujímavé, že podobne to je aj s pojmami kreácie a inkarnácie, ktoré vystupovali len ako teologu-
mená v teologických či filozoficko-teologických systémoch, no filozoficky ostali nevy-
užitú. V tomto zistení vidíme významný moment pre celý náš ďalší myšlienkový
postup.

S ním úzko súvisí aj druhé, rovnako dôležité zistenie. Z dejín ontológie je známe [16], že oveľa staršia filozoféma bytia nikdy neostala len pri odhalení a potvrdení existencie bytia, ale vždy bolo v nej prítomné úsilie o objasnenie a bližšiu artikuláciu povahy bytia. Pritom filozofi na otázku povahy bytia odpovedali v zásade staticko-parmenidovsky alebo dynamicko-herakleitovsky. V prvom prípade ich riešenie skĺzlo do výskumu esencií entít, čo spravidla viedlo k „zabudnutiu bytia“, k tzv. esencializmu; v druhom prípade skĺzlo do výskumu reality ako procesu čiže do procesualizmu. Existuje vo filozoféme bytia a povahy bytia aj pozitívne riešenie? Na túto otázku odpovedáme: „Áno, je ním porozumenie bytia v evolúcii“. Analogicky aj porozumenie povahy kreácie – ako ukážeme ďalej – možno aspoň z „ľudskej strany“ pochopiť tak, že kreácia je vznikanie bytia, ktoré nie je podmienené nijakým iným, už vzniknutým bytím. Z tohto všeobecného pohľadu sa nám kreácia a evolúcia ukázali ako dva vhlady zásadnej dôležitosti do poznania povahy bytia.

Na základe toho, čo sme povedali, evolúciu možno považovať za prejav (ex-sis-
tenciú) bytia, ktorý je inherentný tomuto bytiu. Tento prejav teda nie je ničím sekundárnym, nie je to javenie sa bytia (jeho vždy neadekvátne esencializácia až fenomenalizácia), ale je to jeho bytostné vyjavovanie sa, čo je vlastne taká premena, v ktorej ide o samo bytie. Evolúcia z tohto ontologického hľadiska je teda bytostná premena bytia vlastná tomuto bytiu.

Keďže evolúcia je aj niečo bytostné, nemôže ju veda poznať a myslieť v jej celistvosti. Veď bytostné spytovanie je mimo dosahu vedy a patrí filozofii. Veda však nedokáže pochopiť, že evolúcia ako celostný, bytostno-štruktúrálly fenomén nemôže vojsť do vedecky chápanej skutočnosti. Je veľkým paradoxom dejín myslenia, že filozofia i teológia nedokázali včas rozpoznať a uznať evolúciu, hoci – ako sa ukázalo neskôr – evolúcia im je vlastná. V dôsledku tohto ich macošského vzťahu k evolúcii ujala sa evolúcie s plným nárokom veda. Týmto svojím nelegitímnym

adoptovaním však zúžila chápanie evolúcie len na jej štruktúrally komponent. Takto vlastne 'evolúciu v jej celistvosti negovala tým, že z nej vyprázdnila jej bytostný, a tým nepriamo aj tvoriteľský obsah.

Koncom 19. a začiatkom 20. storočia už začali vznikať rozličné evolucionistické projekty, ktoré sa usilovali už zahrnúť odpoveď na filozofému evolúcie a jej povahy. (Ide najmä o projekty H. Spencera [17], A. Fouillého [18], H. Bergsona [19], P. Le Roya [20], P. Teilharda de Chardin [5], [9].) Týmto sa síce v mnohom podarilo prekonať darvinizmus, no nepodarilo sa im odpútať sa od scientistickej deformácie v chápaní evolúcie, a preto v zásade ostali na úrovni mýtov a ikonografií. Stalo sa tak predovšetkým z toho dôvodu, že napriek svojej príťažlivosti a v mnohých otázkach i objavnosti riešení zostali bez ontologického základu.

A opäť sme sa dostali na začiatok našej úvahy: akokoľvek dôkladne vypracovaná všeobecná vedecká teória evolúcie bez prítomnosti filozofickej reflexie jej ontologických základov sa deformuje a dostáva sa na výhradne esencialistickú až fenomenalistickú úroveň. A tak i rad tých filozofických teórií, ktoré sa pokúsili vysvetliť evolúciu pomocou imanentného hybného princípu či sily, stráca svoju opodstatnenosť bez ontologického a – ako ukážeme ďalej – až kreačného zakotvenia.

V súčasnosti pôsobí niekoľko skutočných filozofém evolúcie – či už Bergsonova „evolution créatrice“ alebo Kuzánskeho „explicatio“ ([21], 45-74) či Bohmova „explicácia z implikátneho poriadku“ ([22], 24). Všetky tieto filozofémy sa však doteraz nepodarilo zjednotiť. Domnievame sa, že je to možné v koncepte kreačnej evolúcie, úzko spojenom s konceptom kreačno-evolučnej ontológie, ktorý v ďalších statiach načrtne.

Z kritickej analýzy heideggerovskej fundamentálnej ontológie ([23]; [24]), ako aj transcendentálno-tomistickej a existenciálno-tomistickej ontológie ([25]; [26]) nám vyplynulo, že otvorenosť bytia je nemysliteľná bez otvorenosti tohto bytia utvoreniu nového bytia. Veď otvorenosť bytia môže byť len bytostná a práve bytostnosť tejto otvorenosti implikuje otvorenosť novému bytiu. Otvorenosť konečného bytia totiž nemôžeme chápať iba vertikálne, t. j. ako otvorenosť zdroju jeho jestvovania (proti tomistom), ale ako dejinné bytie ho musíme chápať aj v jeho horizontálnej otvorenosti, a tým zároveň vzhľadom na možnosť vzniku nového bytia príbuzného pôvodnému bytiu (proti existencionálnym ontologistom). Otvorenosť konečného bytia teda treba chápať plne, dejinno-naddejinne. A takúto otvorenosť pochopíme len tak, keď nebudeme chápať bytie len ako stav, ale aj ako vznikanie, t. j. v jednote daného a vznikajúceho bytia.

Z uvedenej analýzy vyplývajú závažné konzekvencie pre bytostné porozumenie evolúcie: vznikajúce bytie nemožno chápať len na báze možnosti vznikania už existujúceho bytia, veď bytostná otvorenosť vznikajúceho bytia svojou dejinnosťou nevyhnutne bytostne implikuje aj možnosť vzniku nového bytia, a to ako bytostný rozvrh (rozvrhnutie) tohto nového bytia. Keby sme apriórne vylúčili reálnu možnosť vzniku nového bytia na základe už jestvujúceho bytia, uzavreli by sme tým bytie do fatálnej ohraničenosti a upreli by sme mu jeho dejinnú otvorenosť. Rovnako však nie je správne chápať vznikajúce bytie bez tejto bázy už existujúceho bytia, bez jeho úzkej väzby k nej. Tým by sa úplne narušila dejinná kontinuita bytia a utvorenie každého

nového bytia by bola nová udalosť s čiste kreačnou provenienciou. Tieto dva krajné postoje sa riešia filozofickým porozumením evolúcie, v ktorom bytostným momentom je vznikanie nového bytia na základe už existujúceho bytia (či byť), ale z toho ešte nevyplýva, že evolúcia je jedinou inštanciou tohto vznikania. Teda evolúcia nie je prostredím vznikania nového bytia v absolútnom slova zmysle, ale toto prostredie je len nevyhnutnou podmienkou tohto vznikania.

Pokúsme sa teraz bližšie objasniť, v akom relatívnom zmysle je evolúcia vznikáním nového bytia.

V prvej stati sme ukázali, že evolúcia je smerovaním disipatívnych systémov k vyššej komplexite a organizovanosti. Ďalej sme ukázali, že táto komplexita evolučného systému má svoju exterioritu, ktorou sa systém fenomenálne prejavuje, a svoju interioritu, ktorou systém odkazuje k svojmu bytostnému základu. Prejavuje sa teda evolúcia systému jednak horizontálne, v rozvoji štruktúr a vzťahov systému k svojmu okoliu, a jednak vertikálne, smerovaním k svojmu bytostnému základu? Odkiaľ vieme, že evolučný systém smeruje k svojmu bytostnému základu práve cez jeho interioritu?

K odpovediam na túto otázku sa dostaneme len tak, že na komplexitu a organizovanosť evolučných systémov uplatníme antropický aspekt. To nám dovolí nájsť medzi rôznymi bytostnými stupňami vesmírnych entít určitú základnú spojitosť, a to v tom, že čím je entita na vyššom stupni bytia, tým predstavuje komplexnejší systém a je súčasťou tým komplexnejšieho systému, a čím je komplexnejším systémom, tým výraznejšia je jej interiorita. A ďalej, čím je výraznejšia interiorita tejto entity, tým je táto entita otvorenejšia svojmu bytiu a bytiu vôbec, a čím je táto interiorita výraznejšia, tým zjavnejšie sa uplatňuje smerovanie evolúcie pomocou nej a cez ňu ďalej. Na potvrdenie týchto závažných spojitostí, ktorých prvej časti si bol dobre vedomý už Teilhard de Chardin, postačí, keď ako východisko nášho skúmania zvolíme entitu človeka a odtiaľto získané poznatky preniesieme na celý vesmír.

U človeka sa jeho komplexita a organizovanosť koncentruje do jeho nervového systému a kefalizuje sa v mozgu. Takto skoncentrovaná komplexita systému je bázou pre emergenciu vedomia a vedomie existuje len vďaka tejto vysokej komplexite ([27], 30). Vedomie človeka sa však, ako je známe, neprejavuje len navonok (napríklad myslením, jazykom, rozhodnutiami), ale aj dovnútra, v sebauchopení, sebareflexii a v sebanahliadnutí. Prejavuje sa teda vo svojej exteriorite aj interiorite. Vedomie v konkrétnom spolujestvovaní exteriority a interiority postihujeme ako osobu, ktorá je otvorená svojmu bytiu. Každá evolučná ontogenéza osoby sa prejavuje ako rast jej duchovnosti a zároveň ako čoraz uvedomenejšie smerovanie k svojmu bytostnému základu, ba aj za tento základ. Môžeme to vyjadriť aj tak, že vďaka tejto interioritnej vertikality, ako zdôrazňuje J. Seifert ([28], 195), sa osoba môže natoľko otvoriť svojmu bytiu, že sa s ním stotožňuje. Bytie človeka sa takto pretvára na bytie jeho osoby, ktoré bytostne novým spôsobom konštituuje človeka, čiže je novým bytím vlastným tomuto človeku. Ak by sme chceli naše úvahy zhrnúť, evolučné smerovanie sa čoraz väčšmi uplatňuje cez interioritu človeka, jeho vedomie, a sám človek toto smerovanie spoznáva ako smerovanie k bytiu, k vyššej plnosti, bytia, ktorého integrálnou súčasťou je nové bytie.

Toto zistenie možno vďaka uplatneniu antropického aspektu zovšeobecniť na všetky systémy rozličných nižších komplexít s tým, že každej komplexite zodpovedá jej interiorita, ktorej je vlastné určité bytie. Keď táto komplexita je novo utvorenou komplexitou, potom jej vlastné bytie je novým bytím. Keď je teda evolúcia systémovým smerovaním, k novej komplexite, nevyhnutne je aj smerovaním k novému bytiu.

Ostáva však ešte otvorená otázka, či nová, vyššia komplexita sa tvorila na základe už utvoreného nového bytia, alebo opačne, či až toto nové bytie vyvolalo vznik novej komplexity. Na túto otázku budeme môcť odpovedať až v rámci konceptu kreačnej evolúcie v nasledujúcich statiach.

LITERATÚRA

- [1] VANDEL, A.: L'homme et l'évolution. Paríž 1961.
- [2] ROSTAND, J.: Ce que je crois. Paríž 1953.
- [3] HUXLEY, J. S.: New bottles for new wine. New York, Mentor book 1960.
- [4] HOLLAK, J. H. A.: De wording van de menselijke geest. In: *Annalen van het Thijmgenootschap* 51, 1963.
- [5] TEILHARD DE CHARDIN, P.: *Vesmír a lidstvo*. Praha, Vyšehrad 1990.
- [6] HAAS, A.: *Der Entwicklungsgedanke und das christliche Welt- und Menschenbild*. In: *Evolution und Bibel*. Bazilej-Viedeň-Freiburg, Herder Verlag 1968.
- [7] VAN MELSEN, A. G. M.: *Evolution and Philosophie*. Verlag J. P. Bachem in Köln 1966.
- [8] WILDIERS, N. M.: *Budúcnosť a úloha človeka v Teilhardovom obraze sveta*. Rím, SÚSCM 1969.
- [9] TEILHARD DE CHARDIN, P.: *Miesto človeka v prírode*. Praha, Svoboda 1967.
- [10] GRESHAKE, G.: *Cena lásky*. In: *Veľhrad* 2, 1990. č. 6-8.
- [11] RING, K.: *Čelem k večnosti*. Praha, Signum unitatis 1991.
- [12] ALLGEIER, K.: *Und den Himmel gibt es doch*. Bonn, Schönberger Verlag 1984.
- [13] BRUNNER, E.: *Víra a dejiny*. In: *Křesťanství dnes*. Praha, Horizont 1969.
- [14] TRESMONTANT, C.: *Bible a antická tradice*. Praha, Vyšehrad 1970.
- [15] NEUBAUER, Z.: *Fysis a evoluce. Výzva k nové ontologii*. Podklady z kolokvia, konaného 10. októbra 1991 v Prahe.
- [16] WEISSMAHR, B.: *Ontologie*. Stuttgart-Berlín-Kolín, Verlag W. Kohlhammer 1991.
- [17] SPENCER, H.: *A System of Syntetic Philosophy*. Londýn 1860-1896, 10 zv.
- [18] FOUILLÉE, A.: *L'Evolutionisme des Idés-Forces*. 1893, 2 zv.
- [19] BERGSON, H.: *Vývoj tvořivý*. Nákladem Jana Laichtera, Praha 1919.
- [20] LE ROY, E.: *Les origines humaines et l'évolution de l'intelligence*. Paríž 1931.
- [21] FLOSS, P.: *Kusánova ontologie a kosmologie*. In: *Floss, P.: Mikuláš Kusánský – život a dílo*. Praha, Vyšehrad 1977.
- [22] FIALA, J.: *Implikátní a explikátní řád Davida Bohma*. In: *Neubauer, Z. – Fiala, J.: Implikátní a explikátní řád živé skutečnosti*. Praha, ČSAV 1986.
- [23] HEIDEGGER, M.: *Sein und Zeit*. Tübingen 1972.
- [24] PICHT, G.: *Theorie und Meditation*. Stuttgart 1971.
- [25] LOTZ, J. B.: *Begegnung mit Heidegger*. In: *Lotz, J. B.: Sein und Existenz*. Freiburg-Viedeň, Herder Verlag 1965.
- [26] GILSON, E.: *Being and Some Philosophers*. Toronto 1952.
- [27] CHAUCHARD, P.: *Věda a smysl života*. Praha, Vyšehrad 1970.
- [28] SEIFERT, J.: *D. von Hildenbrand und seine Schule*. In: *Christliche Philosophie im Katholischen Denken des 19. und 20. Jahrhunderts*. Graz-Viedeň-Kolín, Styria Verlag 1990, zv. 3.
- [29] BRUGGER, W.: *Philosophisches Wörterbuch*. Freiburg-Bazilej-Viedeň, Herder Verlag 1986.
- [30] SEIFERT, J.: *Essere e persona. Verso una fondazione fenomenologica di una metafisica classica e personalistica*. Milano, Vita e Pensiero 1989, 3 zv.
- [31] LETZ, J.: *Metafyzika a ontológia. Príspevok k tvorbe kreačno-evolučnej ontológie*. Bratislava, ÚSKI 1993.
- [32] HUXLEY, J. S.: *Evolution in Action*. New York 1957.