

Člověk a kosmos¹ [1967]

Přední český filosof střední generace napsal do podtitulu své před čtyřmi roky poprvé vyšlé knihy: „Studie o problematice člověka a světa“. V závěru této knihy čteme, že ona věc, o niž jde filosofii a která není obyčejnou věcí, ba dokonce není věcí vůbec, tedy – řekli bychom – tato zvláštní věc-nevěc je *člověk a jeho postavení ve vesmíru*. A krátce předtím čteme ještě na dvou místech posledních dvou stran knihy: Právě tak, jako skutečnost není (pouze) skutečností člověka, není ani (autentickou) skutečností bez člověka. (DK 172) Proto dokonce poznání vesmíru a zákonitostí přírodního dění je *vždy*, přímo či nepřímou, také poznáváním člověka a jeho specifiky (173). – Jistě už chvíli víte, že mluvím o Karlu Kosíkovi a jeho *Dialektice konkrétního*. Kosík v souhlasu s fenomenologií a filosofií existence má ovšem na mysli okolnost, že poznání vesmíru je vždy lidským poznáním a je možné pouze v rámci setkání člověka s kosmem, jak k němu dochází v lidské praxi. Avšak výrok, že skutečnost není (autentickou) skutečností bez člověka, je možno chápat ještě jinak, radikálněji. Nejde pouze o to, že tzv. objektivita vědeckého přístupu, která se domnívá zmocňovat se věcí a světa v jejich danosti, je mystifikací, protože zapomíná, že se věcí a světa zmocňuje vždycky člověk a že nejen jeho poznávání, ale veškeré jeho praxe je lidskou aktivitou nutně poznamenána. Mám za to, že tam, kde si uvědomujeme tuto okolnost, byl udělán pouze první krok či spíše pouze polovina prvního kroku: jednou nohou jsme vykročili, ale druhou stále ještě stojíme. Když poznáváme vesmír, zajisté vždy poznáváme také člověka; ale nikoli proto, že každé poznávání je lidské poznávání, a má-li člověk vědět, co dělá, když poznává vesmír, musí poznávat sám sebe a své poznávání vesmíru, takže není poznání přírody bez sebepoznání člověka. Takové sebepoznání je totiž stále ještě pouze částečné, parciální, jednostranné: člověk se tu poznává jako prakticky aktivní a také myslící subjekt, který stojí v posledu přece jenom na jiné rovině než sám kosmos a který zůstává v tomto kosmu stále do jisté míry cizincem, ať se v něm zdomácňuje sebevíc. Pro Kosíka je příroda absolutní totalitou, která je nezávislá nejen na vědomí člověka, ale i na jeho existenci; to znamená, že příroda jako absolutní totalita je sice podmínkou a předpokladem humanizace, ale ve své absolutnosti je to soběstačná *causa sui*, trvajícím a existujícím jako absolutní totalita, nepodmíněným ničím a nikým (172). Tyto formulace nemohu nepovažovat za onu druhou nohu, setrvávající (i po vykročení prvé) na původním místě. V Kosíkově pojetí je autentická skutečnost skutečností přírody jako absolutní totality a skutečností člověka, který přírodu přesahuje (= který v přírodě – a jako součást přírody – vytváří společensko-

¹ Přednáška 3. 11. 67 v Lounech. – Text byl připraven v listopadu 1967 pro Louny, resp. pro přednášku v Lounech; možná jsem kopii v Lounech nechal, ale zachován je v originále na 12 kroužkových listech, označených čísly 31 až 42 nahoře vlevo. Zatím zkontrolováno jen zběžně, k eventuelní revizi dojde časem (lvh).

lidskou skutečnost, přírodu přesahující, a v dějinách si definuje své postavení ve vesmíru, 172). Skutečnost je podle Kosíka neúplná bez člověka, ale příroda jako absolutní totalita je na člověku nezávislá. Pro Kosíka je tedy příroda jakýmsi uvařeným světem, z něhož se člověku podařilo částečně uniknout (snad právě také jenom jednou nohou) do dějin, do společensko-lidské skutečnosti. Odtud přichází, aby přírodu humanizoval, a to znamená aby vůči ní prakticky i myšlenkově definoval své postavení. Člověk se přírodě odcizil, a nyní ji z této odcizenosti chce ovládnout: humanizace přírody znamená – co vlastně znamená? Zdálo by se, že tu je ono odcizení člověka dokonáno tím, že je odcizována sobě samé i příroda: příroda přestává být přírodní přírodou a stává se humanizovanou přírodou. Ale kdyby tomu tak bylo, jak by mohl Kosík mluvit o tom, že ve veškeré proměnlivosti lidských postojů k přírodě, ve veškerém pokroku lidského ovládnutí a poznání přírodních procesů trvá a existuje příroda jako absolutní totalita? Tvrdí-li to však přece, pak ona humanizace není vlastně ničím víc než pouhou povrchovou úpravou, pouhým epifenomémem. A tady jsme u základního problému, o nějž nám dnes večer půjde.

Vzpomeňme pro srovnání ještě vyhraněnějšího pojetí, které je typické pro celkovou náladu počátku století v přírodovědeckých kruzích. Kdysi slavný astronom James Jeans líčí toto pojetí, od něhož se na konci knihy opatrně distancuje, těmito slovy: „Nalézajíce se na mikroskopickém zlomku pískového zrnka, pokoušíme se proniknout přírodou a účelem Vesmíru, který nás obklopuje v prostoru a čase. Náš prvý dojem je něco blízkého hrůze. Vesmír nás děsí nepostižitelnou nesmírností svých vzdáleností, nepochopitelnou délkou časových obzorů, zkracujících celé dějiny lidstva na mžiknutí oka, krajní osamělosti a hmotnou bezvýznamnost našeho obydlí v prostoru – miliontina pískového zrnka mezi všemi zrny na mořských březích celého světa. Ale nad to vše se nám zdá Vesmír hrozivým proto, že se chová netečně ke každému životu, který se podobá našemu; citová vzrušení, naděje a úspěch, umění a náboženství, to vše je mu podle všeho zdání úplně cizí. Skoro bychom řekli, že vystupuje činně nepřátelsky proti životu, jako je náš. V největší části prázdného prostoru je takový mráz, že vše živé by tam zmrzlo; naproti tomu největší část hmoty rozložené v prostoru (je tak žhavá), že by tam byl život nemožný; prostorem se neustále šíří záření všeho druhu a astronomická tělesa jsou tím bez ustání bombardována; mnohé z nich je pravděpodobně životu nepřátelské, ano i schopné jej zničit.

Do takového Vesmíru jsme upadli, ne-li vůbec omylem, alespoň způsobem, který můžeme spravedlivě nazvat náhodou. Použití tohoto slova neznačí, že by překvapovalo, že Země existuje; byly vždycky náhody, a kdyby Vesmír trval dosti dlouho, staly by se asi časem všechny možné náhody. Byl to, myslím, Huxley, který řekl, že kdyby se (16) k psacím strojům posadilo šest opic a ťukaly, aniž by tomu rozuměly, po miliardy let,

že by během času napsaly asi všechny knihy chované v Britském muzeu. Kdybychom prohlíželi poslední stránky, které opice napsaly, a zjistili, že náhodou při svém slepém tukaní napsala jedna Shakespearův sonet, mohli bychom to právem považovat za pozoruhodnou náhodu, ale kdybychom se dali do prohlížení milionů stránek, napsaných během nemírného počtu milionů let, mohli bychom být předem jisti, že bychom našli někde mezi nimi Shakespearův sonet, napsaný slepou hrou náhody. Stejně tak se miliony milionů hvězd, které slepě bloudí prostorem po miliony let, musejí nevyhnutelně setkat se všemi druhy náhod; tak musejí nezbytně časem dát vznik jistému počtu planetárních soustav. Jejich počet však musí být velmi malý ve srovnání s celkovým počtem hvězd na obloze.

Tato vzácnost planetárních soustav je důležitá, neboť pokud můžeme vidět, život takový, jako známe na Zemi, může vzniknout pouze na planetách Zemi podobných. ...

... Přibližný výpočet ukáže, že zóny, v nichž je život možný, spojeny všechny dohromady, by tvořily sotva miliardtinu miliontiny celého prostoru. A uvnitř těchto pásem bude život asi neobyčejně vzácný, neboť je to u sluncí řídká náhoda, aby dal vznik planetám, jako to učinilo naše Slunce; pravděpodobně jen asi jedna hvězda mezi statisíci má planetu obíhající v úzkém pásu, kde je život možný.

Právě proto se nám zdá neuvěřitelným, že by byl Vesmír mohl být původně určen zrodit život; kdyby tomu tak bylo, mohli bychom očekávat, že najdeme lepší poměr mezi nesmírností stroje a množstvím produktu. Na prvý pohled se nám přinejmenším zdá, že život je vedlejším produktem bez jakékoliv důležitosti; my, žijící bytosti, jsme jaksi mimo hlavní proud.“

Jeans potom končí kapitolu, když pojednal o perspektivě vychládání Slunce a vymrznutí Země, takto: „To je tedy vše, na čem život ustane? Upadnou téměř omylem do Vesmíru, který zřejmě nebyl pro život určen a je k němu podle všeho lhostejný, ne-li zřejmě nepřátelský – zůstat upoutáni na zlomek pískového zrnka, až nás smrt mrazem odtud vypudí, vykračovati si chvílku na docela nepatrném divadle, věduce, že všechny naše naděje jsou odsouzeny ke konečnému zklamání a že vše, co uděláme, nezbytně zhyne s naším pokolením, že opustíme Vesmír, jako bychom nebyli existovali?“ – V tuto chvíli nás už nezajímá, jakou odpověď u Jeanse najdeme; je velmi neuspokojivá. Satisfakce se nedostává celému člověku, nýbrž pouze jeho matematickému rozumu, který se v matematickém rozvrhu vesmíru může jediný cítit jakoby doma. Důležitější je okolnost, že Teilhard de Chardin přijímá výzvu takto formulovaného pojetí i jeho vyostřených otázek. Je až podivuhodné, jak dovede nasadit na nečekaných místech, aby zvrátil celou logiku obrazu zdánlivě tak přesvědčivého a aby vybudoval naprosto odlišný obraz nový. Všechno se zdá nasvědčovat tomu, že Jeansova knížka byla Teilhardovi silným podnětem k dalšímu propracování a promyšlení vlastní koncepce a také k četným novým formulacím. Vrací se k ní ještě na samém

koci války v přednášce, kterou proslovil na francouzském velvyslanectví v Pekingu (*Vie et planètes*, 10. 3. 45) a která jako jedna z mála filosofických prací Teilhardových vyšla o rok později ve známé francouzské katolické revui *Études* (79/1946 – tome 249, p. 145–169; znovu v *Oeuvres V. – L'Avenir de l'Homme*, 1959, p. 127–155). V některých momentech na ni navazuje dokonce v poslední větší práci, kterou napsal 1950 a která nedávno vyšla jako hlavní část výboru z jeho textů (*Lidstvo jako zoologická skupina*). Podívejme se na věc blíže.

Hned v první kapitole zmíněné knihy (česky str. 20–21) o „tajemném vesmíru“ provádí Jeans srovnání života jako důsledku výjimečných vlastností uhlíku s magnetismem nebo radioaktivitou. Také magnetické vlastnosti se výrazněji projevují pouze velmi silně u železa a v mnohem menší míře u niklu a kobaltu, zatímco u jiných atomů jsou tyto vlastnosti téměř zanedbatelné. Podobně radioaktivita se až na bezvýznamné výjimky omezuje na skupinu atomů na konci přirozené řady. Rozhodující je podle Jeanse zřejmě počet elektronů příslušných atomů: uhlík má 6 elektronů, atomy s magnetickými vlastnostmi jdou hned za sebou s počtem 26, 27 a 28 elektronů, a konečně radioaktivní atomy jsou ve skupině atomů, které mají od 83 do 92 elektronů. Jeans uzavírá, že tedy „jediné, o čem nás chemie může poučit, je, že máme zahrnout život do téže kategorie jako magnetismus a radioaktivitu“. V tom smyslu pak „život, jako radioaktivita nebo magnetismus, by mohl být jen náhodným důsledkem zvláštní skupiny zákonů, které ovládají dnešní Vesmír“. A pokračuje: právě tak, jako si nemůžeme myslet, že byly vybrány proto, aby daly vznik životu, právě tak si nemůžeme myslet, že byly vybrány proto, aby daly vznik životu; dokonce ještě méně, neboť podle všeho má magnetismus a radioaktivita v přírodě nesrovnatelně vyšší úlohu než život, jako vůbec pro pochopení Vesmíru je významnější fyzika než biologie. Ba dokonce i antropomorfní předpoklad Tvůrce a Velikého Stavitele Vesmíru není žádným skutečným příspěvkem k řešení optimističtějšímu: vždyť ona krajní bezvýznamnost života by mohla spíš velmi přispět k vyvrácení mínění, že by tento život někdy zvláště onoho Velikého Stavitele Vesmíru zajímal (21). A pak ještě uvádí podobenství s uzly a námořníkem.

Od konce dvacátých let, kdy James Jeans rozvrhoval své cambridgeské přednášky, se ovšem znalosti fyziky o Vesmíru a o skladbě hmoty neobyčejně rozšířily a prohloubily. Dnes už víme, že ani radioaktivita, ani magnetismus nejsou výjimečným jevem, provázejícím několik málo prvků, ale naopak něčím, s čím se setkáváme u všech atomů. Dnes už víme, že neexistuje prvek, který by nemohl mít radioaktivní izotop; víme proto také, že radioaktivita nezáleží v počtu elektronů, ale ve vnitřním složení a vnitřním napětí jádra atomu. Podobně je zanedbatelnost magnetických vlastností většiny prvků jenom zdánlivá; úloha magnetismu, resp. elektromagnetismu v nitroatomárních procesech prvků všech druhů byla

rozpoznána jako významná (spin, tj. magnetický moment otáčejícího se elektronu aj.). Proto Teilhard ukazuje, že zejména v případě radia, objeveného manžely Curieovými, netrvaly dlouho pochybnosti o tom, zda je třeba v radioaktivitě vidět pouze výjimečnou odchylku od běžných projevů hmoty, zvláštnost, anomálii, anebo naopak novou vlastnost, nový stav hmoty, obecnou vlastnost, která je v daném případě jen krajně vystupňována a pro niž bude nutno vytvořit novou fyziku. Teilhard považuje proto za udivující, že v případě života trvá podobné váhání až dosud. Nejen vědci, ale většina lidí přijímá dokonce ochotněji předpoklad, že život je vskutku nepravidelností, bezvýznamnou pro plné pochopení základů vesmíru. Proti tomuto obecnému předsudku se Teilhard obrací nejdříve: život v jeho pohledu není bizarní anomálie, která tu a tam vykvétá na hmotě, ale privilegovaný extrém univerzální kosmické vlastnosti; život není epifenomémem, ale podstatou samotného fenoménu. Ze stejných důvodů nepovažuje Teilhard ani vědomí a myšlení za epifenomén života (*Místo čl.*, 14). Na první pohled by se mohlo zdát, že Teilhard řeší otázku myšlení dost lacino tak, že připíše vitalitu a psychiku veškeré hmotě, celému kosmu, všemu. Odtud řada autorů konstatuje v Teilhardově myšlení panbiologismus a panpsychismus. Sám považuji tuto interpretaci za neporozumění a omyl, jehož zdrojem je přenesení izolovaných Teilhardových výroků a výkladů do neteilhardovského myšlenkového kontextu, v posledu do neteilhardovského obrazu světa.

Dovolte, abych na toto místo vložil jakýsi pokus o výklad neteilhardovskými termíny; domnívám se, že by to mohlo přinést alespoň trochu více jasna do uvedené záležitosti.

Základní problém je v překonání významných obtíží. První taková obtíž je v pojetí subjektu vývoje, či vůbec subjektu změny. Vývoj člověka začíná v okamžiku, kdy se na Zemi objevuje člověk; dokud tu člověk není, nemůžeme mluvit o vývoji člověka, ale o vývoji určitého primáta. Po celou dobu svého, tj. lidského vývoje, v průběhu všech vývojových proměn jde o člověka; tam, kde je překročena hranice a kde už o člověku nemůžeme mluvit, nemůžeme mluvit ani o jeho vývoji. Tak mohli někteří myslitelé zdánlivě právem prohlásit, že *to, co se vyvíjí, se nevyvíjí*. Tato myšlenka má nepochybně svou přesvědčivost; její přesvědčivost však je vázána na docela určitý způsob myšlení, který je v jádře nevyvojový. V průběhu vývoje je nezasažena podstata, tj. v podstatě se nic neděje – jde stále o člověka. Všechny vývojové změny probíhají jen jaksi na povrchu, mají druhotný, odvozený charakter. Vývoj člověka může trvat jakkoli dlouho a může se jakkoli utvářet, může procházet jakýmikoli cestami, člověk tu je už od samého počátku, a zůstává člověkem až do konce. V průběhu svého vývoje rozvíjí člověk své vnitřní možnosti, které od počátku náležejí k jeho výbavě. Slovem, od samého počátku je člověk *to, co je* – ať se s ním jinak děje cokoli. – Ovšemže má toto pojetí také své obtíže; je tu především otázka, na základě čeho stanovíme,

že už jde o člověka, tj. kde vskutku začíná jeho vývoj. Přechody jsou pozvolné a nikde nemají ostrých hranic. Ale zastánce tohoto pojetí má nasnadě proti-námítku: připustíme-li přechody vůbec bez hranic, ztratíme se v chaosu. Před námi budou samé proměny a přechody, ale naprosto nám unikne, co se tu vlastně mění. Hérakleitovský důraz na univerzálnost proměn a důsledné popření subjektu těchto proměn (např. řeka není identickým subjektem proudění, neboť nelze vstoupit dvakrát do téže řeky) vede nutně k mlčení; slovo „řeka“ ztrácí smysl, má-li v každém případě smysl jiný. Kratylos pak oprávněně kritizoval svého učitele, když domýšlel jeho učení v tom smyslu, že do téže řeky nelze vstoupit ani jedinkrát a když popřel identitu vůbec. Týž Kratylos však přestal také vůbec mluvit a jen hýbal prstem, jen ukazoval.

Druhá obtíž myšlenky vývoje je v nesnadnosti nosného pojmového uchopení vztahu nového a starého. Kde není rozdíl a přímo napětí mezi nějakým novým a nějakým starým, tam nemůžeme mluvit o vývoji. Ale kde se bere nové? Odkud přichází nové, aby se prosadilo uprostřed starého? Je zřejmé, že nové se nemůže odvozovat ze starého, protože staré je to, co tu bylo a je, kdežto nové je to, co tu nebylo a je. Kdyby bylo možno nové vyvodit ze starého, pak to znamená, že i nové tu už nějak právě v tomto starém bylo; pak ovšem není nové, ale také jenom staré. Ale stejně nesnadná je druhá otázka, totiž kde se vlastně bere staré. Že je něco staré, to znamená, že to tu už bylo dříve. Možná, že bylo kdysi novým; jak se z bývalého nového stalo nynější staré? Co se musí stát s novým, aby zestárlo? Jak vůbec souvisí dnešní staré s tím, co bylo kdysi nové? Není v jistém smyslu i ono dnešní staré vlastně čímsi novým? Vždyť tenkrát, když tu bylo ono vskutku nové, které nyní považujeme za staré, tu bylo přece něco jiného, ještě nezestárlého. Ono dnešní zestárlé nové, kterému říkáme staré, je právě oním zestárlutím čímsi, co tu ještě nikdy nebylo. Ale to, co tu nikdy nebylo a nyní tu je, se nazývá novým. Problémem tu je tedy nejen emergence, vynořování nového, ale stejně tak i stárnutí nového a jeho přeměna ve staré. Pokus zbavit se tohoto druhého problému poukazem na funkci času není krokem vpřed, ale spíše krokem zpět. Když jsme mluvili o stárnutí nebo o vývoji či změně vůbec, předpokládali jsme ovšem, že k těmto změnám dochází v čase; to se nám zdálo tak samozřejmým, že jsme se mohli bezstarostně domnívat, že docela dobře víme, co to je čas. Ale takovýto výslovný poukaz na čas, jímž má být objasněna podstata stárnutí, nás přivádí k rozpoznání, že vlastně nevíme, co to je čas. A protože pochopení podstaty času je nepochybně předpokladem pochopení vývoje a vůbec změny, nejdeme oním poukazem na čas nikterak kupředu, ale vracíme se k předpokladům, tedy zpět.

V jistém smyslu ovšem je cesta zpět nejrychlejším způsobem, jak se dostat kupředu. Radikální a neochabující úsilí o myšlenkové uchopení času a dění v jejich podstatě nemůže neskoncovat s oním typem myšlení, které

jsme předběžně označili jako nevývojové a které bychom přiměřeněji mohli nazvat substanciální metafyzikou nebo jen prostě metafyzikou antického původu. Stručná charakteristika tohoto způsobu myšlení pro náš bezprostřední cíl by mohla znít asi takto: je to myšlení, které chápe změnu jako povrchovou a zejména akcidentální, nezasahující trvalou podstatu, substanci, bez níž není změna možná. Svět, vesmír, kosmos je uspořádaným celkem substancí a případně řádem změn (řádem, který se sám nemění). Vesmír je vesmírem pevných a trvalých skutečností; změny jsou za hranicemi vesmíru a do vesmíru samotného mohou pronikat jen tak, že přejdou v trvalé stavy (např. jako entelechie). Trvalost, setrvačnost je tu ztotožněna s řádem, kdežto proměnlivost a změna s chaosem.

V rámci tohoto typu myšlení je Teilhardovo dílo nepochopitelné, resp. jeví se jako nedomyšlené a vnitřně rozporné. Jakou alternativu však můžeme postavit proti této staré metafyzice? Především dnes víme, že neměnnost a dokonalá setrvačnost ve vesmíru vůbec neexistuje; v jistém smyslu je rehabilitován hérakleitovský pohled na svět. Vše je změna; to, co se mění, je dočasným stavem či produktem, výsledkem změny. Existuje ovšem tendence k setrvalosti a setrvačnosti; tuto tendenci, která je ovšem rovněž změnou, chápe moderní věda jako tendenci entropickou, tendenci všech soustav snížit míru svého uspořádání, své uspořádanosti. Entropická tendence, která splývá se setrvačností, však nemíří k neměnnému řádu věcí, nýbrž naopak každý řád narušuje a rozkládá; směr, kterým tlačí či táhne všechno světové dění, by končil – kdyby **se** mohl prosadit bez odporu – nikoli stavem maximálně uspořádaným, nýbrž maximálně pravděpodobným. Nejpravděpodobnějším stavem však je chaos. Entropie je tedy tendence, vedoucí k chaosu. Neuskutečňuje se však bez odporu, ale proti ní stojí tendence protivná, opačně zaměřená, směřující od chaosu jako stavu maximálně pravděpodobného k stavům stále nepravděpodobnějším. A právě na tomto místě se můžeme zase – alespoň na chvíli – vrátit k Teilhardovi.

Ve „Shrnutí mého ‚fenomenologického‘ pohledu na svět“ (česky *KR, Theol. příl.* 32/1965, seš. 2 k číslu 4, str. 37–38) čteme: „Existuje a v opačném směru než entropie se šíří kosmický proud hmoty, mířící ke stále centro-komplikovanějším stavům uspořádání (ve směru – či uvnitř – jakéhosi ‚třetího nekonečna‘, *nekonečna komplexnosti*, neméně skutečného než nekonečně malé a nekonečně velké). Vědomí se pak jeví jako *specifický* účinek či vlastnost této komplexnosti, dovedené do krajních hodnot.“ (37) To je základ Teilhardova evolucionismu: vývoj má kosmické rozměry a je zakotven v nejhlubší struktuře hmoty. Teilhard není panbiologem ani panpsychistou v tom smyslu, že by oduševňoval a oživoval rovnou měrou veškerou hmotnou skutečnost; jeho evolucionismus mu však dovoluje umístit jak vitálno, tak psychično v onom významném proudu, který se prosazuje ve vesmíru a který tento vesmír proměňuje

neobyčejně významným způsobem. Uprostřed všeobecného entropického spádu se proti proudu vypracovává mohutný negentropický proud hmoty, která se uspořádává do stále komplikovanějších, a tedy nepravděpodobnějších celků, „korpuskulí“ nebo také (přirozených) „jednotek“. Vesmíru se tímto proudem dostává smyslu, neboť tady se něco skutku *děje*, tady se s vesmírem něco stává, něco se rodí: to je základní rozvrh geneze všehomíra, kosmogeneze. Smysl vesmíru spočívá v tom, že má dějiny, tj. právě, že se s ním něco děje. Prosím, abyste věnovali svou pozornost rozdílu mezi tímto pojetím, které předpokládá, že se s vesmírem něco děje, když se realizuje onen negentropický proud, směřující k stále větší komplikovanosti a komplexnosti, a mezi jiným pojetím, které předpokládá, že vše, co se děje, děje se uvnitř Vesmíru, který trvá. Vesmír pro Teilharda není vnější, formální rámec všech skutečných procesů, ale je sám procesem, je sám dějem, děním, dějstvím; Vesmír znamená kosmické dění, kosmogenezi. Proto může Teilhard mluvit o dějinách světa, o dějinách kosmu. Na těchto dějinách pak participují také ony přirozené jednotky či korpuskule. Časovost a dějinnost patří proto k základní struktuře kosmu. Jaké jsou důsledky takového pojetí pro Teilhardovo chápání místa člověka ve vesmíru? Teilhard to vyjadřuje stručně: člověk je jediný absolutní parametr vývoje a jako takový dává smysl dějinám, rozumí se kosmickým dějinám. (*M. čl.*, 12.)

Dovolte, abych opět poněkud neteilhardovskými slovy naznačil, jak tuto tezi můžeme pochopit. Vraťme se na chvíli k oněm před chvílí zmíněným obtížím myšlenky vývoje. Celá problematika může a musí být pojmově uchopena docela novým, přímo převratným způsobem. To opravdu *nové* není prostým pokračováním ani následkem předchozího stavu, není to ani nová podoba čehosi starého nebo věčně trvalého; nové nelze vyvodit z minulosti. Nové však také není pouhým přídavkem k minulosti, minulost jako to, co je už dáno, není oním novým jen rozmnožena o novou danost, ale dostává sama novou tvář, mění se. Máme-li pochopit nejzákladnější osnovu Teilhardova myšlení, musíme přestat chápat minulost tak, jako by byla dána v hotovosti, ukončenosti a uzavřenosti; minulost je naopak neuzavřená, tj. do budoucnosti otevřená, a tedy víceznačná. O minulosti se ještě v přítomnosti rozhoduje a v budoucnosti bude rozhodovat. Stačí nečekaným způsobem navázat a minulému se dostává nového významu. Ale pro každé nové je takové navázání nezbytnou podmínkou: nové je novým jen za toho předpokladu a za tu cenu, že široce naváže na to, co tu je před ním, že se *stane* jakoby jeho pokračováním (jímž nikdy není samozřejmě, automaticky), že onen předchozí stav učiní svou vlastní minulostí. Tímto přivlastněním však dotváří, dokončuje formaci minulého, přidává mu na určitosti a významu. Jenom v tomto pochopení lze s Teilhardem říci, že člověk dává dějinám smysl. To není žádná subjektivní záležitost, jako by snad člověk mohl navěšovat své významy na struktury skutečného světa,

který sám v sobě je bez jakéhokoli významu a beze smyslu, člověk nikoli subjektivně, ale svou celou existencí dává vesmíru smysl. Rozvedme tuto myšlenku, aby se nám neztratila nebo aby se nenápadně neproměnila v cosi jiného, známějšího, ale chybného.

Tam, kde se objevuje člověk – a to je téma eminentně teilhardovské –, tam se mění zároveň celý svět, celá skutečnost – to znamená, že tato celá skutečnost nezůstává tím, čím byla, neexistuje v nezávislosti na člověku, nýbrž dopředu i dozadu se stává světem člověka. Předně *dozadu*: nová skutečnost, jíž je člověk, ukazuje nehotovost, neúplnost „světa bez člověka“ a vyjevuje jeho otevřenost vůči lidské budoucnosti. Tento „svět bez člověka“ byl připraven – jak se v té chvíli ukazuje – stát se „světem člověka“; a člověk sám na tuto před-lidskou skutečnost navazuje, činí z ní svou vlastní minulost a dává jí tak určitější podobu, „pravou tvář“. Onen minulý kosmos, který byl zvnějšku pozorováno „světem bez člověka“, nebyl tedy vůbec k člověku a jeho příštímú vzniku netečný; vznik člověka, zrod lidstva není tedy ve vztahu k vesmíru nahodilostí a okrajovou náhodou, i když také ovšem není nutným, „zákonitým“, automatickým produktem předchozího stavu. Celý Vesmír směřoval k člověku, připravoval se na jeho zrození a v tom smyslu anticipoval onen smysl, jež mu měl člověk přinést. Člověk proto nepřichází na svět jako cizorodá existence, ale jako naplnění toho, k čemu se Vesmír vzpínal, po čem prahl, na co tak říkajíc „čekal“, co „očekával“, ba k čemu přímo směřoval. V tom smyslu patří člověk k Vesmíru dříve, než skutečně dochází k jeho zrození; ale ovšem nikoli tak, že by byl součástí toho, co je dáno, že by byl součástí své minulosti (tj. toho, co si činí svou minulostí, když se vskutku zrodí), nýbrž jako perspektiva vesmíru, jako budoucnost vesmírného vývoje. Vztít vážně skutečnost člověka znamená vztít vážně onen Vesmír, který se stal jeho rodištěm, a tedy domovem. Člověk není ve Vesmíru cizincem, ale domácím, je domorodcem Vesmíru, Vesmír je jeho světem, jeho domovem.

A to ovšem neplatí jenom nazpět, ale také *kupředu*: z toho světa, který se na člověka připravoval a který k němu mířil, který byl vůči člověku otevřen a byl hotov k oné proměně, jíž sám prošel skrze zrod člověka, z tohoto světa vytváří člověk svět vskutku lidský, tj. ve své lidské praxi jej polidšťuje, humanizuje. Spolu s tím, jak se polidšťuje člověk, polidšťuje se i Vesmír. Toto obojí polidšťování neprobíhá naráz, ale představuje vývojový proces, k jehož podstatě náleží dynamika, klenoucí se z minulosti do budoucnosti, nebo lépe z budoucnosti do minulosti. Neboť zdroj této dynamiky neleží a nemůže ležet v minulosti, protože každá minulost je ve své význačnosti nedokončená a otevřená k tomu, co přichází po ní, aby ji učinilo právě svou vlastní minulostí.